תלמוד בבלי · אחרונים · ציון לנפש חיה

ציון לנפש חיה על ברכות

רבי יחזקאל לנדא

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

ציון לנפש חיה על ברכות

רבי יחזקאל לנדא

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/ציון-לנפש-חיה-על-ברכות/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611151759 של הספרייה.

תוכן העניינים

הקדמה 6
פתיחה 8
דף ב. 11
דף ב: 24
דף ג. 28
דף ג: 33
דף ד. 36
דף ד: 40
דף ה. 48
דף ה: 51
דף ו. 54
דף ו: 58
דף ז. 62
דף ז: 66
דף ח. 70
דף ח: 73
דף ט. 77
דף ט: 84
דף י. 90
דף י: 98
דף יא. 99
דף יא: 105
דף יב. 114
דף יב: 121
דף יג. 124
דף יג: 133
דף יד. 136
דף יד: 141
דף טו. 148
דף טו: 151
דף טז. 153
דף טז: 154
דף יז. 158
דף יז: 162
דף יח. 170
דף יח: 173
דף יט. 174
דף יט: 176
דף כ. 177
דף כ: 186
דף כא. 198
דף כא: 207
דף כב. 209
דף כב: 211
דף כג. 212
דף כג: 215
דף כד. 215
דף כד: 217
דף כה. 219
דף כה: 220
דף כו. 221
דף כו: 231
דף כז. 235
דף כז: 237
דף כח. 241
דף כח: 248
דף כט. 254
דף כט: 256
דף ל. 260
דף ל: 263
דף לא. 270
דף לא: 276

דף לב. 280
דף לב: 282
דף לג. 284
דף לג: 287
דף לד. 290
דף לד: 295
דף לה. 297
דף לה: 315
דף לו. 322
דף לו: 335
דף לז. 339
דף לז: 344
דף לח. 363
דף לח: 369
דף לט. 374
דף לט: 376
דף מ. 379
דף מ: 384
דף מא. 386
דף מא: 392
דף מב. 400
דף מב: 405
דף מג. 410
דף מג: 413
דף מד. 418
דף מד: 419
דף מה. 420
דף מה: 427
דף מו. 432
דף מו: 436
דף מז. 437
דף מז: 439
דף מח. 446
דף מח: 454
דף מט. 457
דף מט: 463
דף נ. 465
דף נ: 469
דף נא. 470
דף נא: 471
דף נב. 472
דף נב: 475
דף נג. 476
דף נג: 478
דף נד. 481
דף נד: 482
דף נה. 483
דף נה: 484
דף נו. 484
דף נו: 485
דף נז. 485
דף נז: 486
דף נח. 487
דף נח: 489
דף נט. 491
דף נט: 491
דף ס. 493
דף ס: 495
דף סא. 496
דף סא: 498
דף סב. 500
דף סב: 500
דף סג. 501
דף סג: 502

דף סד. 505

הקדמה

הקדמה קטנה. בה ידי המחבר אמונה. לעמוד בפרץ נגד דוברי עתק המלינים תלונה. על האגדות המפוזרות בתלמוד ובמדרשים אחת הנה ואחת הנה. וביותר על אותן שלפי הנגלה אין להם הבנה. והמחבר יודיע כי יש בהם רב התועלת וכל מדה נכונה. ועתידים להיות מפתח לכל חכמה ובינה:

אמר המחבר הנני לובש בגד קנאה. בראותי את התלאה. אשר מצאה את נעמי עם נלאה. צפו מים הזידונים וכל גל וגל גאה גאה. האספסוף אשר בקרבנו בעלי אסופות המהגים ומצפצפים כעופות טמאים האי' ודי' ראה ודאה. בהם כל אותות הטומאה. כבנשר אשר ידאה. הולכים בשרירות לבם למען ספות הרוה את הצמאה. מגדילים פה לדבר סרה על דברי אגדה לאמר שמועה זו אינה נאה. כי מה תועלת יש בהם ואם יש בהם דבר סתום וחתום הלא טובה השתיקה מלדבר בהפלאה. ואני העני הגם כי ידעתי מך ערכי ורוחי רוח נכאה. ואיך אעלה על במתי עב לדבר בדברים העומדים ברומו של עולם ולרבותינו נפתחו שערי חכמה ובינה וכל דבריהם כגחלי אש של מעלה פליאות החכמה וסודות. ודקי הראות הרואים במראה המאירה יבינו במראה ובחידות. ואנכי ענן החשך כסה אור עיני. עם כל זה החלש כמוני. יאמר גבור אני. ואכתוב בספר. אמרי שפר. תועלת כולל כל האגדות שבתלמוד ובמדרשים מה עלתה במחשבתם של בעלי התלמוד והמדרש לדבר דברים סתומים וחתומים והם ידעו כי מים עמוקים כאלה גם איש תבונה לא ידלה לרדת לסוף עומק הסוד. אכן עם כל הסתום והחתום יש בהם רב התועלת כאשר נזכה שיקוים בנו ישקני מנשיקות פיהו ויופיע עלינו רוח ממרום ונשמע דברי אלקים חיים. אז נשכיל ונדע רב הטוב אשר הגיע לנו על ידי למודינו דברי האגדות לעת עתה אף באין מבין. ואשא משלי ואומר התינוק בהתחלתו ללכת לבית הספר המלמד טרם כל ילמוד עמו ויודיע תמונת האותיות ויאמר לו דע כי זה שצורתו כך א הוא אל"ף וזה שצורתו כך ב הוא בי"ת וכן כל יתר האותיות וכאשר ישלים ללמדו כל תמונת האותיות יתחיל ללמדו הנקודות ויאמר לו זהוֲ קמץ. וזהוֵ פתח. וזהוֶ סגול וכן כל יתר הנקודות וכאשר כבר ידע הנער כל תמונת האותיות והנקודות יתחיל ללמדו שימוש הנקודות ויאמר אם קמץ הוא תחת אל"ף קורין אָ ותחת הבי"ת בָ וכן עד"ז שאר האותיות והנקודות וכל זה יגיעה גדולה ומעט התועלת בעצם. ואם הי' התינוק אז בעל. בינה הי' קץ בלימוד הזה והי' נחשב בעיניו כפועל ריק והי' שואל ומה תועלת בזה אם הוא אָ או אם הוא אַ וכדומה כי אין ביכלתו אז להשיג ולהשכיל התכלית הגדול המגיע מידיעה זו אמנם התינוק קלקלתו הוא תקנתו ולחולשת שכלו אז לומד זה בחשק רב

ונכנס בלבו לזכרון והוא תכליתו האמיתית. ואמנם קרה מקרה שהיו אנשים בספינה אנשים חכמים ונבונים ושם עמהם אשה אחת הרה והספינה הרחיקה בים הגדול ורוח סערה נשא הספינה ויביאה למקום אחד אשר לא הי' שם איש ולא ישב אדם שם ונשברה הספינה והאנשים ובתוכם האשה הצילו נפשם ויצאו היבשה ונשארו שם ימים רבים ויהי היום והאשה ילדה בן זכר ונתגדל שם והאנשים לא הי' עמהם לא ספר ולא לוח ולא כתב ולא מכתב וכאשר נתגדל הבן הנולד שם למד מהאנשים אשר עמו חכמות וכמה ידיעות אמנם לא ידע לא מענין הכתב והמכתב ואותיות ונקודות כלל וכלל כי לא ראה מהם מאומה ויהי היום ויבוא אחד מהאנשים אליו ויאמר לו בא ואלמדך דבר ויאמר הנני למדני ויתחיל ללמדו אם תראה א תדע שזה אל"ף ואם תראה ָ תדע שהוא קמץ וכן כסדר כמו שמלמדים עם התינוק בהתחלתו לילך לבית הספר אבל זה הנולד בספינה שכבר הוא גדול ובוחן בדבר מה תועלתו התחיל גוער במלמדו בחרי אף ואומר הלא כל דבריך דברים בטלים ושחוק והיתול ומה בצע בידיעה הזאת שאין בה לא חכמה ולא תכונה ואמנם זה המלמדו ידע ובטח בו כי בבואו לארץ נושבת וידע ללמוד בספר יכיר הטובה הגדולה הצומח מידיעה זו התחיל ללמדו בזרוע עד שהעמידו על אופן הכתב והמכתב על נכון ואמנם עדן לא הכיר התועלת הבא מזה ויהי היום וה' פקד את האנשים ההמה ויפקח אלקים את עיניהם ויראו והנה ספינה שטה בים עם מלחים וחובלים ויבואו כלם בספינה ההיא וגם הילד אשר נתגדל שם עמהם ויבואו אל ארץ נושבת וימצא שם ספרי חכמות וילמוד מתוכם חכמות אשר לא ידע מאז ומקדם ואז הבין כי מבלעדי לימוד צורת האותיות והנקודות וכל מלאכת הכתיבה והקריאה לא הי' יכול ללמוד שום שכל וחכמה ובינה מתוך הספר והתחיל ליתן תודה להמלמד אשר לחצו בזרוע להטיב עמו באחריתו. זהו המשל. והוא בעצמו הנמשל בענין דברי אגדה שלמדונו חכמינו בעלי התלמוד והמדרשות שכלם המה רק משל ובתוכו צפון אור גדול ואולם אנחנו להיות ענן החומר מכסה אור השכל אין ביכלתינו להביט באור ההוא ואמנם מבלי הקדמת שטחית מאמר האגדה לא הי' ביכלתינו גם לעתיד להבין ולהביט באור הצפון כי חומר מאמר ההוא הוא הקדמה להצורה אבל הקדמה רחוקה מאד כריחוק תועלת לימוד התינוק קמץ אל"ף אָ בתחלתו וכאשר לעתיד יופשט חומר המאמר מהצורה אז נשכיל ונבין ונתבונן ראשונות מה טוב ומה נעים הי' לנו שטחית המאמר ההוא ומבלי הקדמת חומר המאמר לפי הנגלה מהאגדה לא הי' יכולת בידינו בעולם העליון לשמוע דברי אלקים חיים הגנוזים במאמרי האגדות ואז נדע ליתן תודה

לרבותינו אשר למדונו מאמרי האגדות ונכיר בטובה הגדולה שהטיבו עמנו קדמונינו בדברי האגדה שהכניסו בתלמוד ובמדרשים:

וכיוצא בזה שמעתי בילדותי מכבוד אותו צדיק הרב מוה"רר נתן במוה"רר לוי זצ"ל מבראד בענין עשר ספירות בלי מה ושתים ושלשים נתיבות חכמה וחמשים שערי בינה ושלש בחינות בעשר ספירות ימין ושמאל ואמצע ובהם שלש בחינות חסד ודין ורחמים אשר קצר מצע שכלנו מהשתרע לחשוב מהשנות כאלה למעלה אשר אין שם שמות ההמה לא מספר ולא קצה וגבול ולא שינוי ותמורה לאמר שם ימין ושמאל או חסד ומשפט אבל הכל הוא בידינו הקדמה רחוקה כריחוק התועלת לימוד אל"ף בי"ת עם הילד אך בידיעתינו קצת ידיעה מדברים הללו אז נזכה לעתיד כאשר יופשט החומר מעל הצורה שלנו נשכיל ונדע להתחכם ולהתבונן להתגדל ולהתגבר ולתת עטרת תפארת לאלקינו ונצח לא נכשל ולא נכלם ונתן הוד והדר בהדרת קודש ונעמוד על יסוד התורה באמת ואמת מלכנו הוא יעמידנו על האמת והאמת והשלום אהבו וישרים דרכי השם וצדיקים ילכו בם אמן:

פתיחה

בעזרת רוכב שמים ובגאותו משדד המערכות. אתחיל לסדר חידושים על הלכות. ובראשם מס' ברכות: פתח דברך יאיר. ואתה נרי תאיר. וממחשכי השגיאות תצילני ובאור האמת אראה אור:

פתיחה

רבינו הקדוש הוא שנה לנו המשניות שהם כללות התורה שבע"פ על סדר והתחיל במסכת ברכות ועיין בפתיחת הרמב"ם בפירוש המשניות טעם למה התחיל במס' זו ובראשיתה דיני ק"ש וע"ש הג"ה בשם ריא"ז א ולענ"ד נראה כשם שפתח הקב"ה במעמד הר סיני כאשר נגלה להורות לעמו תורה ומצות ראש דבריו הי' אנכי ה' אלקיך כדי להודיע אדנותו שהוא אדון ולכן אנחנו מחויבים לקבל מצותו כן רבינו הקדוש בהתחילו להודיע תורה שבע"פ שגם הק"בה הוא אשר צוה אותנו כל המשפטים והתורה שבע"פ התחיל בדיני ק"ש להודיע שאנחנו מקבלים עלינו עול יחודו והוא אלקינו והוא אחד גם כדי שלא תחשוב כאשר תשמע שיש תורה שבע"פ ונמצא שיש לנו שני תורות תורה שבכתב ותורה שבע"פ ופן ח"ו יהי' דבר עם לבבך בליעל כשם שיש שתי תורות כך חלילה יש שתי רשויות זה נתן תורה שבכתב וזה נתן תורה שבע"פ לכן התחילו במצות ק"ש להודיע אחדותו וכלם מרועה אחד נתנו והכל נאמר למשה מסיני ג גם נלע"ד כוונת

רבינו הקדוש בתחלת החיבור להראות כי בתורה שבכתב עצמה מפורש שעקר תורה נאמר בעל פה וזה מפורש בפרשת ק"ש שהזהיר אותנו שיהיו דברי תורה תמיד על לבנינו ולשננם לבנינו ולדבר בם בשבתינו בבית ובלכתנו בדרך ובשכבינו ובקומינו ואם לא נצטוינו כי אם תורה שבכתב מה כל הרעש הזה הלא היא כתובה על ספר ואיך תשכח ממנו ואם יזדמן שיפול איזה דבר מהזכרון הלא נייתי ספר ונחזה וכמו שאיתא בקידושין דף ס"ו ע"א שאמר הבליעל אלעזר בן פועירה לינאי המלך באשר יעצו להרוג חכמי ישראל וינאי שאלו תורה מה תהא עלי' והשיבו הבליעל הרי כרוכה ומונחת בקרן זוית ואמר שם רנב"י שנזרקה בו מינות שהי' לו לומר תינח תורה שבכתב וכו' הרי שכל עקר האזהרות שהזהיר הק"בה אותנו להגות ולעסוק בתורה כל ימי חיינו הכל הוא בשביל תורה שבע"פ ועל פי הדברים האלה שבע"פ כרת ה' ברית עמנו ולכן רבינו הקדוש שסידר לנו תורה שבע"פ הקדים והתחיל בק"ש לכוונה הנזכרת:

והרמב"ם נתן טעם על התחלת הש"ס במס' ברכות כי המזון הוא המחי' את כל בשר ובלי מזון אין מקום לעבודת ה' וקודם המזון צריך ברכה ולכן התחיל במס' ברכות שבה ביאר כל ברכת הנהנין ולפי שרצה לבאר כל הברכות גם ברכת המצות ואין לך מצוה הנוהגת בהתמדה פעמים בכל יום רק ק"ש ולכן התחיל בק"ש. ע"כ דברי הרמב"ם ז"ל ואני אומר אולי התחיל במס' ברכות לקשר סיום תורה שבכתב עם התחלת תורה שבע"פ כי הם קשורים יחדיו והנה עקר תורה שבע"פ היא בשלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהם שע"פי המדות הללו הוציאו חכמי ישראל כל הלימודים בתורה שבע"פ חוץ ממה שהיו מקובלים ג"כ הל"מ והרוב הוא עפ"י י"ג מדות והתחלת המדות הוא מק"ו כמו ששנינו בברייתא דר' ישמעאל ותורה שבכתב סיומה לכל היד החזקה וגומר לעיני כל ישראל ודרז"ל ששיבר הלוחות לעיניהם ושבירת הלוחות עשה משה מדעתו שדן ק"ו מפסח כמפורש במס' שבת דף פ"ז ע"א. וכל הברכות הן ברכת המצות והן ברכת הנהנין לא מצינו בתורה מפורש רק ברכות המזון וכן לשבעת המינין לקצת פוסקים ואמנם ברכה שלפניהם למדו בריש פרק כיצד מברכין מק"ו כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כ"ש וזהו קישור סיום התורה לעיני כל ישראל עם מס' ברכות.

עוד נלע"ד קישור התורה שבכתב עם התחלת תורה שבע"פ שהיא מסכת ברכות והנה יסוד התורה שבכתב המה אותיות התורה והמה ך"ב אותיות וחמש אותיות מנצפ"ך והמה יחד שבעה ועשרים וסדרם התחלתם האל"ף וסיומם בצדי"ק פשוטה והמה נחלקים לשלש חלקים מן א' עד ט' המה תשעה אותיות אחדים ומן יו"ד עד צ' כפופה המה תשעה אותיות עשיריות ומן ק' עד צ' פשוטה הם תשעה אותיות מאיות כי אחר

התיו הוא ך' פשוטה חמש מאות וכן אח"כ כל הכפולים עד שהאחרונה היא צדי"ק פשוטה עולה תשעה מאות ואח"כ הוא חוזר לראש האותיות א' במלואה אלף מספרה ועכ"פ אותיות התורה הם שלש חלקים כל חלק תשעה אותיות ואולי גם עבור זה נקרא אוריין תליתא וע"ז רמז בספר יצירה עשר ספירות בלימה עשר ולא תשע כי באמת אף שכל חלק הוא תשע אעפ"כ הוא עשר כי נעוץ תחלתם בסופם והיו"ד שהיא ראש חלק העשיריות היא ג"כ סוף האחדים והיא עשר אחדים וכן הקו"ף כשם שהיא ראש חלק המאיות היא ג"כ סוף העשיריות עשר עשיריות וכן האל"ף שהיא ראש האחדים היא ג"כ חוזרת לסוף כל האותיות לאחר הצדי"ק פשוטה אלף במילואה עשרה מאות ולכן אמר בספר יצירה עשר ספירות שכל המספרים הם עשר עשר כל חלק ואמר עשר ולא תשע שלא תחשוב שהם רק תשע בכל חלק והודיעך כאן כי הם עשר כי היו"ד והקו"ף נחשבים לכאן ולכאן ומצטרפים לפניהם ולאחריהם והאל"ף חוזרת להצטרף עם המאיות ולא נאריך בזה כי אין ענינו כאן ועכ"פ אותיות התורה הם ך"ז והאחרונה היא צדי"ק פשוטה.

ועל שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל הג"ח וכיון שהתורה היא מעמודי העולם כתיב וצדיק יסוד עולם שהצדיק היא חתימת אותיות התורה והיינו צדיק פשוט לרמוז שצדיק יסוד עולם ידו פשוטה לעשות צדקה להשפיע בתורה שבע"פ הרמוזה בצדק דכתיב ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ועל תורה שבכתב לא שייך יגדיל שכבר היא כתובה בספר תורה ועלי' אין להוסיף אבל תורה שבע"פ שבכל עת הק"בה משפיע חכמה ובינה בחכמי ישראל לדרוש ולחקור ולדון במדות שהתורה נדרשת בהן ולהגדיל התורה שייך לומר יגדיל תורה והרי שמן צדיק יסוד עולם שהוא סוף תורה שבכתב מתפשט צדקה שהוא תורה שבעל פה וכתיב ברכות לראש צדיק לכן התחיל רבינו הקדוש תחלת תורה שבע"פ בברכות:

וחילק רבינו הקדוש לששה סדרים וטעם למספר הזה כיון שעל התורה העולם עומד והעולם יש בו שש קצות ארבע רוחות העולם מעלה ומטה ואמנם בתורה שבכתב יש חמשה ספרים להורות כי יש עוד תורה שבע"פ המשלמת למספר ששה אכן כיון שבתורה שבע"פ לבדה נכלל גם תורה שבכתב וכמו שכתבו התוס' שבלימוד תלמוד בבלי אדם יוצא מה שאמרו שישליש אדם שנותיו שליש במקרא וכו' כי הכל כלול בו ולכן נחלק הש"ס לששה חלקים:

גם טעם על שנחלק לששה חלקים כיון שעל התורה העולם עומד ועיין בטור ח"מ ריש סימן א' בשם רבינו יונה דהיינו שבשביל זה נברא וששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ ולכן חמשה חומשי תורה עם תורה שבעל פה הם ששה ויום השבת הוא

כמו עוה"ב הוא נגד חלק סודות התורה שעתיד הק"בה להופיע שכינתו עלינו לעיני כל ולגלות לכו סוד טעמי התורה ומסתר צפוני' ואנו מחלים יקיים דברו ישקני מנשיקות פיהו כמו שפירש רש"י בשיר השירים לא כמו אנשי דורינו המכנים לעצמם שם חסידים ואומרים ברבים סודות ואף שאינם מגלים סודות התורה כי אין אתם יודע עד מה אבל הם מתגאים ומתנשאים והרבה הי' להוכיח ע"ז אבל כשם שמצוה לומר דבר הנשמע וכו':

דף ב.

ברכות פרק ראשון ועתה החידושים אתחיל. ולבי בקרבי יחיל. וחסדי ה' אוחיל: מאימתי וכו'. התחיל רבינו הקדוש בק"ש ועיין מ"ש בפתיחה בשם הרמב"ם שרצה לשנות במס' זו כל דיני ברכות גם ברכת המצות ואין לך מצוה מתמדת פעמים בכל יום לכן התחיל בק"ש. ועדיין יש לדקדק דהי' לו להתחיל בתפלה שהיא ג"פ בכל יום ועקרה היא הברכות שמנה עשר ברכות ונראה לי כיון דק"ש היא קודם התפלה לכך הקדימה ואמנם יתכן זה לר' יוחנן דאמר שגם בערבית צריך לסמוך גאולה לתפלה אבל לריב"ל לקמן דף ד' ע"ב דתפלת באמצע תקנום וא"כ בערבית אדרבה היא קודמת לק"ש א"כ הדק"ל למה לא התחיל רבינו הקדוש בדין תפלה וצריך לומר דכיון דק"ש היא מדאורייתא ותפלה היא מדרבנן ולכך התחיל במצוה של תורה. ולפי זה קשה לרב יהודה לקמן דף ך"א ע"א דק"ש ג"כ היא דרבנן למה הקדימה התנא וצ"ל דרב יהודה כר' יוחנן ס"ל דגם בערבית צריך לסמוך גאולה לתפלה:

עוד נ"ל שרבינו הקדוש רצה לעשות נחת רוח למשה רבינו והתחיל תורה שבע"פ במשנת ר' אליעזר דאיתא במדרש הובא בילקוט פ' חקת שמשה רבינו בשעה שעלה למרום שמע שהק"בה אמר אליעזר בכי אומר פרה בת שתים והתפלל משה רבינו יה"ר שיצא זה מחלצי ואמר לו הק"בה חייך שיצא זה מחלציך ולכן נתכוין רבינו הקדוש להתחיל תורה שבע"פ במשנת ר"א שיצא מי"ח של משה רבינו ואמנם למאן דקמתרץ לקמן דף ג' ע"א ואבע"א רישא לאו ר"א נסתר תירוץ זה. ועוד לפי תירוץ זה נסתר קושית הגמרא שהקשה נתני דשחרית ברישא ואמנם אעפ"כ הקשה שפיר דגם שם הוה יכול להתחיל בדברי ר"א מאימתי קונין שמע בשחרית משיכיר בין תכלת לכרתי דברי ר"א וחכמים אומרים בין תכלת ללבן. ועיין בפתיחה כתבתי עוד טעמים על שהתחיל במצות ק"ש שהיא מצות היחוד וקבלת עול מלכות שמים:

בערבין. הא דהוצרך לומר בערבין נראה דלהך ואבע"א רישא לאו ר"א דלקמן ריש דף ג' ע"א הוצרך לומר בערבין שלא תטעה דעל שחרית קאי ושעה שהכהנים וכו' היינו כפי

ההוה אמינא לקמן דהאי ובא השמש וטהר היינו ביאת אורו וטהר גברא ובעלות השחר קרב התמיד ומביא כפרתו ומשיכיר בין תכלת וכו' כבר רשאי בתרומה והוא זמן ק"ש לכך הוצרך לומר בערבין:

משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן. ואף שאסור לאכול משהגיע זמן ק"ש ועיין ע"ב בתוס' בד"ה משעה שהעני וכו' אולי הכהנים מותרים לאכול תרומתן אז אפילו בזמן ק"ש כיון שאכילת תרומה מצוה היא כעבודת עבודה במקדש והרי ר' טרפון ביטל זמן בית המדרש בשביל אכילת תרומה כמבואר בפסחים דף ע"ג ע"א ולכך לא הקשו התוס' קושייתן על המשנה ואין אנו צריכין לדברי מהרש"א לקמן ע"ב בדברי התוס' ולקמן בדברי הגמרא יבואר עוד:

שהכהנים וכו'. לכאורה יש לדקדק למה הוצרך לומר הכהנים ודי באמרו משעה שנכנסין לאכול בתרומה ופשיטא דכהנים נינהו דזר אסור בתרומה ואולם לפי מה שכתבתי שהכהנים מותרים באכילת תרומה אף שהגיע זמן ק"ש לפי שהיא מצוה חשובה כעבודה במקדש וא"כ לכך תני כהנים דאל"כ הוה מוקמינן שהכהנות נכנסים לאכול בתרומתן והם ודאי מותרים שהם פטורות מק"ש כמפורש במשנה דף ך' ע"א דנשים פטורות מק"ש קמ"ל משנתינו כהנים דאפילו כהנים זכרים מותרים. אי נמי לאידך גיסא דנשים ודאי אסורים שאף שפטורים מק"ש חייבים בתפלה והרי בהגיע הזמן גם משום תפלה אסור דלא גרע מתפלת מנחה ועיין במג"א סי' רל"ב ס"ק ט"ו. ועוד דעכ"פ חייבים בזכירת י"מ כמבואר במג"א סי' ע' ס"ק א' ולמ"ד מזכירין י"מ בלילות הוה מ"ע שאין הזמן גרמא ואסורים לאכול עד שיאמרו אמת ואמונה ודוקא כהנים זכרים מותרים דעבודת מתנה אתן את כהנתכם דמיני' ילפינן בפסחים דחשיב כעבודה בהכהנים כתיב ולא בנשים ולקמן יבואר עוד בזה:

לאכול בתרומתן. הא דדקדק לומר בתרומתן ולא תני סתם לאכול בתרומה עיין בתיו"ט מ"ש בזה ולענ"ד נראה משום דיש מקום לחלק בין מח"כ דזב ומצורע ובין מח"כ דיולדות דכי היכי דעביד ביבמות דף ע"ה ע"א צריכותא לתנא דפליג על ר' ישמעאל ומוקי תרי קרא בקדשים דאסור עד שיביא כפרתו וצריכא דזב ומצורע לא ילפי' מיולדת משום דהותרה מכללה לבעלה וכו' ע"ש וא"כ לתרומה שא"צ כפרה דילפינן מקרא דובמלאת ימי טהרה כמבואר שם דף ע"ד ע"ב א"כ מנ"ל דזב ומצורע אינן אסורי' עד שיביאו כפרתן ושאני יולדת שהותרה מכללה ואמנם כבר הרגישו בזה התוס' שם בדף ע"ה בד"ה והכתיב ע"ש ועכ"פ הי' מקום למטעי דגם בתרומה לא ילפינן זב ומצורע לקולא מיולדת לכן נקט התנא בתרומתן של עצמן וביולדת לא משכחת תרומתה של עצמה דתרומה

לכהנים יהבינן ויולדת משל בעלה זכיא אבל אין מחלקין לנשים בגורן ואפילו לבת כהן עיין משנה למלך פי"ב מתרומות הל' ד"ב ואף דמשכחת שנתנו לה בבית או שיש לה עצמה תבואות שלה דהתרומה שלה מ"מ הוא מלתא דלא שכיח וסתם תרומתן היינו כהנים עצמן אמנם לפמש"ל דבלא"ה מוכח דאיירי בכהנים זכרים מדתני הכהנים נסתר מ"ש ומחוורתא כמ"ש התוי"ט שכן הוא לשון התנאים:

בגמרא תנא היכי קאי. ואף דקושיא זו שייכא ברוב המסכתות קבע אותה כאן שהיא תחלה לכל שאר המסכתות וכיון דמתרץ כאן אקרא קאי שוב ממילא מתורץ בכל שאר המסכתות ואמנם בדברינו שנבאר כאן בלא"ה לא קשיא:

דקתני מאימתי וכו'. הנה או שהי' יכול לקצר ולהקשות רק תנא היכי קאי ופשיטא שעל מה דתני ומן ק"ש מקשה או שהי' לו לפרש יותר ולומר היכי קאי דקתני מאימתי קורין את שמע. ועוד יש לדקדק במה דקאמר ותו וכו' דמשמע דשייך לקושיא הראשונה ובאמת היא קושיא בפ"ע וע"ק במה דמשני תנא אקרא קאי וכו' וה"ק זמן ק"ש דשכיבה אימת האי וה"ק הוא מיותר ודי באמרו תנא אקרא קאי דכתיב בשכבך ובקומך וגם מה דמשני ואבע"א יליף מברייתו של עולם מה הועיל באבע"א הזה הא ע"כ צריך הוא לתירוץ הראשון לתרץ קושיא קמייתא תנא היכי קאי. וגם אמרו א"ה סיפא דקתני וכו' לשון אי הכי אינו מדוקדק. ולתרץ כל זה כראה דגם המקשה הי' ידע דאקרא קאי אלא דקושייתו הי' דהתנא תלי דלא תניא בדלא תניא שזמן ק"ש עדיין לא שנינו אימת וגם זמן אכילת תרומה עדיין לא שנינו ואף ששנינו במס' נגעים הערב שמשו אוכל בתרומה וכן כתיב בקרא ובא השמש וטהר אכתי דבר זה גופה לא ידעינן אם תחלת ביאת השמש או סוף ביאה וכדמקשה באמת בתר הכי וממאי דהאי ובא השמש וכו' לפי פירוש התוס' בד"ה דלמא ואמנם בתרומה אין שום מקום לספק רק בין תחלת שקיעה לסוף שקיעה דממ"נ בא השמש הוא או תחלת שקיעה או סוף שקיעה אבל באמצע הזמן דבין תחלת שקיעה לסוף שקיעה אן שום ספק ובק"ש אי נימא דקפדינן אזמן שכיבה אין מקום לספק אתחלת שקיעה וכמו"ש התוס' לקמן ע"ב בד"ה א"ל ר"י וכו' וא"כ התנא שנותן זמן א' במשנתינו לק"ש ולתרומה שמעינן תרוייהו שהזמן הוא צ"ה דעל זמן אחר אין לכוין לשניהם זמן אחד אבל אם נימא דק"ש לא תליא בשכיבה ולא דרשינן בשכבך רק כאלו נאמר בקרא ערב ובקר ואז שפיר גם, בק"ש יש לומר דמתחלת שקיעה מתחיל ערב ואף שבאמת פלג המנחה הוא חלק עשרים משעה קודם תחלת שקיעה עיין במג"א סימן רס"א ס"ק י' מ"מ היא הנותנת שאם לר"י מתחיל ערב בפלג המנחה ק"ו שיש לומר שנקרא ערב מתחלת שקיעה וא"כ בשניהם יש לטעות בין בק"ש ובין בתרומה. ואמנם

בק"ש חזינן דקפיד התנא אזמן שכיבה מסיפא דקאמר עד סוף האשמורה הראשונה והא ודאי דקפיד אשכיבה ושפיר יהיב סימנא משעה שהכהנים נכנסים דעכשיו דגלי דקפיד אשכיבה וכייל ק"ש ותרומה ברגע א' מכלל דהיינו צ"ה. אך לקמן דף ג' ע"א קאמר ואבע"א רישא לאו ר"א וא"כ הרישא הוא סתם משנה ולא נקט רק זמן ההתחלה ואכתי לא ידעינן דקפיד אשכיבה וקשיא דתלה דלא תניא בדלא תניא וההכרעה דרישא לאו ר"א היא מדקאמר מאימתי במ"ם השימוש משמע ששואל רק על ההתחלת הזמן שאם הי' שואל על כל משך הזמן ההתחלה והסוף הי' לו לומר אימתי קורין את שמע וזה שכיון המקשה בקושייתו תנא היכי קאי דיהיב סימנא לק"ש בתרומה והיכי קאי הרי אכתי לא שנינו הזמן לא בק"ש ולא בתרומה ואי קאי אקרא גם בקרא יש לטעות בשניהם כנ"ל ואין לומר בק"ש ליכא למיטעי דהרי מסיים עד סוף האשמורה לזה קאמר תבא היכי קאי דקתני מאימתי משמע דאיירי רק בההתחלה ורישא לאו ר"א וא"כ הדרא קושיא לדוכתא דתלי לא תניא בדלא תניא. ותו מ"ש וכו' רצונו בזה ותו אפילו לא נדקדק שימוש המ"ם של מאימתי אכתי מוכח דרישא לאו ר"א דהרי קשה מ"ש דתני ערבית ברישא וצריך לומר שלא רצה להתחיל בדבר דאית בי' פלוגתא ובשל שחרית אית בי' פלוגתא באותו משנה דת"ק סבר בין תכלת ללבן ור"א סובר בין תכלת לכרתי לכן התחיל בשל ערבין ואף דאיכא כמה פלוגתא בברייתא לקמן מ"מ במשנה סתם הדין בלי מחלוקת וכל זה אם רישא היא בבא בפ"ע והוא סתם אבל אם דברי ר"א קאי גם על הרישא א"כ גם בכאן איכא פלוגתא ואדרבה מדמסיים דברי ר"א משמע דפליגי רבנן א"כ נתני דשחרית ברישא א"ו דרישא הוא בבא בפ"ע א"כ לא נזכר ברישא דקפדינן אזמן שכיבה וא"כ קשה דתלי לא תניא בדלא תניא. ומשני תנא אקרא קאי דכתיב בשכבך ובקומך וא"כ מתורץ הכל דבקרא נזכר זמן שכיבה וגם התנא קאמר זמן שכיבה ובערבין לאו דוקא אלא זמן ק"ש דשכיבה שהרי מסיים עד אשמור' וכו' וגם מאימתי לאו דוקא אלא זמן ק"ש דשכיבה אימת ולכן סיים אמתי בלא שימוש מ"ם. ואבע"א השתא דאמרי' מאימתי לאו דוקא ממילא לא קשיא אפילו בלי קרא דבשכבך שהרי מן המשנה גופי' מוכח זמן שכיבה מדמסיים עד אשמורה וכו' דברי ר"א והא דפתח בערבית לאו משום דלית בי' פלוגתא אלא משום דיליף מברייתו של עולם. אי הכי סיפא דקתני שחר מברך וכו' פירוש בשלמא אי אמרינן שהטעם שהתחיל בשל ערבין הוא משום דלי' בי' פלוגתא א"כ בברכות דגם בשל שחרית ליכא פלוגתא התחיל בשל שחרית אבל אם הטעם משום דקאי אקרא א"כ גם בברכות הי' לו להתחיל בשל ערבין:

אדקאי בשחרית פריש מילי דשחרית. ולקמן במשנה דף יו"ד ע"ב בש"א בערב יטו ויקראו אע"ג דעדיין קאי במילי דשחרית לא התחיל בשל שחר משום דלא שייך כאן לגמור מילי דשחר שהרי עכ"פ צריך לשנות כאן גם של ערב דבשניהם פליגי ב"ש וב"ה וכיון שהוצרך לשנות ערב ובוקר הקדים לערב אי מקרא דבשכבך אי משום דיליף מברייתו של עולם משא"כ במשנה דבשחר מברך וכו' כבר גמר מילי דשחרית לגמרי:

מכדי כהנים וכו' לתני משעת צ"ה. ויש להקשות לפמ"ש התוס' לקמן ע"ב בד"ה משעה שהעני וכו' דמשעה שהעני נכנס היינו פורתא קודם שבעוד שמכינים לו הוא קורא ק"ש א"כ גם במשנתינו ששנינו משעה שהכהנים נכנסין היינו בשעה שמכינים לו והוא מעט קודם צ"ה ואין לומר שזה הי' פשיט לו שקודם צ"ה לאו זמן שכיבה שהרי לקמן ע"ב בברייתא איכא פלוגתא דכמה תנאי בזמן שכיבה ומהיכן פשוט לו דלתנא דמשנתינו הוא ממש בצ"ה ונראה דבמשנתינו לא שייך כלל לפרש על ההכנה דבשלמא בעני שזמן סעודתו הוא אז וקובע עצמו לאכול אכילת קבע שייך לומר שמכינים לו קודם לזה זמן מה אבל הכהנים אשו זמן אכילתן הוא אז שהרי אין זה זמן סעודתו אלא שעד עתה לא הי' יכול לאכול תרומה מפני הטומאה ועתה הוא אוכל שכבר הוא טהור אבל לא שייך לזה הכנה ובודאי פירש המשנה על האכילה עצמה והוא ממש בצ"ה:

ולתני משעת. ויש לדקדק לפמ"ש לעיל במשנתינו דכהנים מותרים לאכול תרומה אפילו הגיע זמן ק"ש משים שהיא אכילת מצוה א"כ דלמא היא גופה קמ"ל משנתינו שמותרים לאכול אז אך לפמש"ל דלהכי תני כהנים ולא תני סתם משעה שנכנסים לאכול בתרומה להורות שאיירי בזכרים דלא תוקמי בכהנות שפטורות מק"ש א"כ יש לפרש קושית הגמ' כאן דאכתי לתני סתמא משעה שנכנסין ואעפ"כ ידעינן דאיירי בזכרים דאי בנשים שפטורות מק"ש א"כ לתני משעת צ"ה דהרי לא קמ"ל מידי:

והא קמ"ל דכפרה לא מיעכבא. ואין לדקדק ודלמא משנתינו בהני דלאו בני כפרה נינהו מיירי דא"כ מאי קמ"ל במה שאמר משעה שהכהנים וה"ל למימר משעת צ"ה. ואמנם לדעת התוס' דהערב שמש גופי' יש לספק אם תחלת שקיעה או סוף שקיעה כמבואר בדבריהם בד"ה דלמא. והא ודאי אי רישא ג"כ ר"א א"כ חזינן דבעינן זמן שכיבה והא ודאי דתחלת שקיעה לאו זמן שכיבה הוא א"כ קשה מנ"ל למידק משנתינו דכפרה לא מעכבא ודלמא מיירי בהני דלאו ב"כ נינהו וקמ"ל דבא השמש היינו סוף שקיעה ונראה מדתני שהכהנים נכבסים לאכול תרומתן ניתני משעה שנכנסים לאכול בקדשים ושייך בין בכהנים ובין בישראל בשלמים ותודה אלא ודאי דאיירי מהני דבני כפרה ואסירו

בקדשים עד למחר שיביאו כפרתן ולכן נקט כהנים ותרומה ומוכח דאין כפרתן מעכבת אכילת תרומה:

כדתניא ובא השמש וכו' ואין כפרתן וכו'. קשה למה הביא ברייתא ולא הביא משנה פי"ד דנגעים וכך ה"ל למימר כדתנן הערב שמשו אוכל בתרומה הביא כפרתו אוכל בקדשים. ונראה דהא ודאי פשיטא לי' דהעריב שמשו מותר תכף בלילה בתרומה אף שאי אפשר להביא כפרתו עד למחר וזו משנה שלימה פי"ד דנגעים ואמנם כיון דחזינן דיולדת שטובלת תכף לאחר ימי טומאה ואעפ"כ אסורה בתרומה עד שיעריב שמשה לסוף מ"ם לזכר ופ' לנקיבה ורש"י פירש הטעם במס' יבמות ק ע"ד ע"ב בד"ה כיון שמלאו ימי' וכו' דמשעת טבילה לסוף ז' לזכר וי"ד לנקיבה עד אור הבאת קרבנותיה ליום מחר היא נקראת טבולת יום ארוך דומיא דכל מחוסרי כפרה הנקראים טבולי יום ארוך משעת טבילתו עד הערב שמש דליל הבאת קרבנותיהן למחרת וכו' וא"כ יש מקום לומר שבעינן דוקא שתוכל להביא למחר כפרתה ולא בזמן לחוד הדבר תלוי כ"א שיביאו באמת למחר כפרתה וא"כ אי ליל מ"א לזכר או פ"א לנקיבה הוא ליל שבת תהי' אסורה עדיין בתרומה עד ליל מ"ש וכן אם אין בהמ"ק כמו בזמן הזה לא תטהר לעולם לתרומה שהרי אין כאן הערב שמש של ליל שלמחרתו תביא כפרתה וממשנתינו שמעינן דשפיר אוכלת ולא בראוי להביא כפרתן הדבר תלוי רק בזמן לחוד דהרי כבר כתבתי דבמשנתינו יש לדקדק למה תני כהנים בתרומתן ולא תני ישראל בקדשים ובהני דלאו ב"כ ואי משום להשמיענו דכפרה לא מעכבא זה כבר שנינו במשנה בנגעים כקושית התוס' בד"ה והא קמ"ל אלא ודאי דמשנתינו בזה"ז מיירי דליכא קדשי' וקמ"ל תרומה ואי מהני דלאו בני כפרה א"כ מאי קמ"ל אלא מהני דב"כ ואף דבזמן הזה אי אפשר להביא כפרתן למחר אפ"ה כיון שכבר הוא הזמן הערב שמש שלהם מתיר ולהכי הביא ברייתא ביאת שמשו מעכבתו ואין כפרתו מעכבתו כלל וכלל שאין שום עיכוב אחר רק הערב שמשו. ובזה מתורץ קושית התוס' בד"ה והא קמ"ל ע"ש בדבריהם. ולפי מ"ש שמעינן ממשנתינו מה שלא שמענו ממשנה דנגעים:

רש"י ד"ה עד סוף וכו' ומקמי הכי נמי לאו זמן שכיבה וכו'. הנה זה הי' לרש"י לפרש על רישא משעה שהכהנים וכו' דמקמי הכי לאו זמן שכיבה אלא לפי שלא הוזכר ברישא רמז לשכיבה ואולי לא קפיד תכא רק על ערב וכמו שהוא לר' יהודה לדעת התוס' כמבואר בדבר הם לקמן ע"ב בד"ה א"ל ר"י יע"ש. וא"כ אולי גם תנא דידן לא קפיד רק על ערב וקפיד על צ"ה דסובר כרבנן לקמן דריש תפלת השחר תפלת המנחה עד ערב ולפי זה לא הי' רש"י יכול להכריע דמקמי הכי לא יצא י"ח שהרי בפלוגתא דר"י ורבנן

מסקינן דעביד כמר עביד וכמו שרוצה ר"ת לפסוק בתוס' בד"ה מאימתי ולכן הוצרך רש"י להקדים סיפא דמלתא עד האשמורה הראשונה וא"כ חזינן דבק"ש לא איכפת לן במדת לילה רק בזמן שכיבה א"כ מקמי הכי לא יצא י"ח:

אלא דאכתי קשי' מנ"ל לרש"י דכ"ע מודו דק"ש תלי' בזמן שכיבה וחכמים ור"ג דסברי כל הלילה אלא שנחלקו בהרחקה אבל לתרוויהו זמנה מן התורה כל הלילה הוא משום דס"ל כל זמן שב"א שוכבין ודלמא טעמא דידהו דלא תלי' בשכיבה כלל אלא בערב ובקר וס"ל כרבנן דלקמן בפרק ת"ה דמנחה עד הערב ולכן ס"ל כל הלילה ולפי"ז ממילא לדידן דקיי"ל דעביד כמר עביד יוצא ג"כ בק"ש דבה"כ ונראה דס"ל לרש"י כיון דמצינן לכמה תנאי דס"ל בודאי דתליא בזמן שכיבה דהיינו ר"א דמתני' וכן כולהו תנאי דברייתא דלקמן ע"ב ולא מצינו חולק בפי' לא משוינן פלוגתא חדשה וסובר רש"י דגם ר' יהודה בעי זמן שכיבה לק"ש ודלא כתוספת לקמן ע"ב בד"ה אמר לי' ור"י שהקשה לר"מ היינו משום דלדידי' אף דרשאי להתפלל ערבית אחר פלג המנחה אבל ק"ש אינו רשאי לקרות דק"ש לא תליא בתפלה:

בד"ה מצותן וכו' דכתיב לא ילין לבוקר. הנה אחז רש"י קרא דכי תשא דלא ילין לבוקר זבח חג הפסח ושביק קרא דמשפטים דלא ילין חלב חגי עד בוקר ומלבד דהוה לי' להביא קרא המוקדם בתורה אלא דשביק קרא דיליף מיני' התלמוד בפסחים דף ע"א ע"א מנין לאימורי חגיגת ט"ו שנפסלין בלינה שנאמר לא ילין חלב חגי וכתבו שם התוס' בד"ה מכין וכו' דמהכא נפקא לן בכל האימורין. ועוד דהרי האי קרח דלא ילין לבקר בבשר מיירי ואף דכתבו התוס' בפסחים דף נ"ט ע"ב בד"ה בי"ד שחל וכו' דמיירי גם בחלב מ"מ חזינן שהתלמוד שם דף ע"א ע"א אפ"ה יליף מקרא דלא ילין חלב חגי שהוא מוקדם ומפורש בו חלב ולא עוד אלא דמהאי קרא דלא ילין לבקר זבח חג הפסח אף דמיירי בחלב מ"מ ליכא למילף מיני' שאר אימורים דשאני פסח שגם הבשר אינו נאכל למחרתו לכך גם החלב נפסל בלינה משא"כ שאר קדשים קלים ועיין ברש"י בפסחים דף ע"א ע"א בד"ה מנין לאימורי חגיגת ט"ו וכו' אע"פ שזמן אכילת בשרה כל יום המחרת עכ"ל וא"כ ליכא למילף אימורי קדשים קלים מחלבי הפסח. ונראה דחדא מתורצת בחברתה ורש"י דייק מאד בפירושו דשם בפסחים עקר הילפותא דנפסלים בלינה שלא נימא שכשרים גם למחרתו כמו הבשר וזה באמת ליכא למילף מפסח וכו' לכן יליף מלא ילין חלב חגי אבל כאן במשנתינו עקר הראי' שהוצרך רש"י הוא שכשרים כל הלילה ותנא כאן כללא כייל כל החלבים וגם חלב פסח בכלל ובזה ליכא למילף פסח מחגיגה דבפסח הסברה הוא כמו שהבשר נפסל בחצות מן התורה דהרי משנתינו מוקי לה לקמן דף ט' ע"א

כראב"ע וא"כ ראוי לומר שגם החלבים נפסלו בחצות וכמו שרצו שם בפסחים לומר מי איכא מידי דהבשר נפסל מאורתא ואימורין עד צפרא ואף שאביי שם השיב אלמא לא והרי פסח לראב"ע דבשר איפסל מחצות ואימורין עד צפרא מ"מ היא גופי' דבפסח אימורין עד צפרא מלא ילין לבקר זבח חג הפסח צריכין אנו ללמוד דמשאר אימורין אין ראי' וכנ"ל ולכן הוכרח רש"י במשנתינו כאן להביא קרא דלא ילין לבקר. ובזה ניחא מה דתמי' טובא שלמה הביא רש"י כלל קרא דלא ילין והי' להביא קרא דעל מוקדה כל הלילה וכן מביאו בגמרא במגילה דף ך א ע"א ורש"י עצמו בפסחים דף ס"ח ע"ב מביא קרא דעל מוקדה ולפמ"ש ניחא דמשנתינו אתי' כראב"ע וחלבים דפסח לראב"ע ליכא למילף מעולה:

רש"י ד"ה למה אמרו וכו' והקטר חלבים דקתני הכא לא אמרו בו חכמים ע"ח כלל אלא להודיע שכל דבר הנוהג בלילה מצותו כל הלילה. וה"נ תנן בפ"ש דמגילה כל הלילה כשר לקצירת העומר ולהקטיר חלבים ואימורים. ועיין בתוי"ט שדרה ראיתו שכיון שכבר שנאו רבי כאן לא הוצרך לשנותו. ואני רציתי לומר דכוונת רש"י דמדחשיב קצירת עומר והקטר ולא קחשיב אכילת קדשים אלא ודאי דלא הי' יכול לשנות אכילת קדשים לפי שאין מצותו כל הלילה ולכך לא קחשיב שמה ק"ש לפי שק"ש גזרו בו חכמים עד חצות. אלא דקשיא לי שהרי באמת קאמר שם במשנה זה הכלל דבר שמצותו ביום וכו' ודבר שמצותו כל הלילה ומפרש שם בגמ' דבר שמצותו בלילה לאתויי אכילת פסחים ודלא כראב"ע וכו' והא ודאי דאף לר"ע דפסח נאכל כל הלילה היינו מן התורה אבל מדרבנן לא נפיק משאר קדשים שאינן נאכלין אלא עד חצות וכמפורש בזבחים דף נ"ז ע"ב הפסח עד חצות אמר רב יוסף ראב"ע היא א"ל אביי וממאי דמדאורייתא וראב"ע דלמא דרבנן ולהרחיק מן העבירה הרי דים בפסח גזרו להרחיק מן העבירה ואפ"ה תני שם במגילה בכלל שמצותו כל הלילה א"כ גם הקטר חלבים דחשיב שם שמצותו כל והלילה אין ראי' שלא גזרו בו חכמים להרחיק מן העבירה. ונראה דהוקשה לרש"י למה הוצרך במגילה לומר שדבר שמצותו בלילה הוא לרבות אכילת פסחים ודלא כראב"ע ונימא לרבות שאר קדשים הנאכלים ליום ולילה ואתי' כנ"ל וג"כ לא תסתור הך סתמא דמגילה כל הני סתמי דאתיין כראב"ע וע"ש בתוס' דף ך"א ע"א ד"ה לאתויי א"ו שלכך לא מוקי לשאר קדשים לפי שהך משנה סתמא תני מצותו כל הלילה ומשמע אפילו מדרבנן כשר כל הלילה ולכך ליכא למימר לאתויי כל הנאכלים ליום ולילה או לאתויי ק"ש שהרי הני לאו מצותן כל הלילה שהרי עשו חכמים בהם סיג אבל אכילת פסחים סובר רש"י לפי שזמן אכילתו קצר מאד שהרי אינו נאכל אפילו ביום זבחו עד הלילה ממש אם יגזרו

גם בלילה מחצות ולמעלה יומעט זמנו מאד לכך לא גזרו בו. ועיין לקמן בחידושינו דף ט'. ומה דאמר אביי בזבחים ודלמא ר"ע ומדרבנן היינו שרצה לדחוק ולומר דאף בפסח גזרו כדי לאוקמי שם המשנה כד"ה וגם שיהי' דומיא דכל הני קדשים דחשיב שם בפרק איזהו מקומן עד חצות והיינו מדרבנן וכן משמע שם בזבחים ברש"י ד"ה להרחיק וכו' כדתנן בכולהו עד חצות אבל אחר שמסיק שם א"כ מאי אלא ומוכח דע"ח שתנן התם בפסח היינו מדאורייתא וראב"ע היא שוב סובר הגמרא דבפסח לא גזרו כלל ולכך מוקי במגילה מצותו בלילה לרבות פסח שמצותו לגמרי כל הלילה אפילו מדרבנן דומיא דהקטר חלבים ולא מוקי לה בשאר קדשים דא"כ יהי' מצותו בלילה רק מדין תורה ולא יהי' דומיא דהקטר חלבים ושפיר הוכיח רש"י במשנתינו מסוגיא דמגילה דה"ח לא עשו בו סיג ואעפ"כ אתי שפיר הסוגיא לקמן דף ט' דקאמר ואלא אכילת פסחים לא קתני דליכא לשנויי דלהכי לא קתני משום שלא עשו בו סיג דהרי קתני הקטר חלבים דלא עשו בו סיג:

והנה להרמב"ם דגם בהקטר חלבים עשו סיג א"כ ה"ח דתנן במס' מגילה שמצותו כל הלילה הינו רק מדין תורה א"כ הדרא קושי' לדוכתא מי הכריח להסוגיא דהתם לומר בזה הכלל לאתויי פסח ודלא כראב"ע נוקמי לאתויי שאר הנאכלים ליום ולילה וככ"ע והנלע"ד דאי אפשר לומר לאתויי הנאכלים ליום ולילה שאחרי שלשון המשנה הוא דבר שמצותו בלילה אי אפשר לפרש בו דבר שמצותו ביום ובלילה ואף ששנינו שם ה"ח ואיברים שג"כ מצותו ביום ובלילה מ"מ לא שנינו בחלבים ואיברים שמצותו בלילה רק שכינו שכל הלילה כשר להקטר חלבים וכו' אבל בזה הכלל שאמר דבר שמצותו בלילה הוצרך לפרשו על אכילת פסח שמצותו דוקא בלילה והא דלא אמר לאתויי ק"ש משום דגם ק"ש לא תליא התורה זמנו בלילה אלא בשכיבה והרי באמת יוצא ק"ש של ערבית גם ביום אחר ע"ה קודם נץ החמה ביון דאיכא אינשי דגנו בהאי שעתא וכמבואר לקמן דף ח' ע"ב ולא שייך לומר בו שכשר כל הלילה שהרי כשר גם אחר ע"ה:

ובגוף הפלוגתא שבין רש"י ורמב"ם אם עשו הרחקה בה"ח ואימורים ולדעת רש"י לא עשו חכמים הרחקה והדבר צריך טעם למה לא עשו סיג בזה ונראה דק"ש היא מצוה חמורה שהיא עקר קבלת עול מלכות שמים לכן חששו חכמים לעשות סיג וכן אכילת קדשים שאכילת נותר הוא חיוב כרת חששו לעשות סיב אבל הקטר חלבים ואימורים שאין בו כרת רק איסור לאו גרידא לא חששו לעשות בזה הרחקה וסיג. וכן משמע מדברי רש"י ביבמות דף קי"ט ע"א בד"ה מה לי איסור לאו וכו' דלענין הרחקה שפיר יש לחלק בין איסור כרת דעבדינן בי' הרחקה ובין איסור לאו דלא עבדינן בי' הרחקה ובזה ניחא לי

לשון רש"י כאן בתחלת הדבור שכתב ואסרום באכילה קודם זמנן כדי שלא יבא לאכלם לאחר פ"ה ויתחייב כרת דלכאורה הוא שפת יתר ברש"י דהרי אף שלא יאכלם מ"מ הרי עובר בלאו דלא יניח ממנו עד בקר. וגם בירושלמי הוא מטעם כרת. ולפמ"ש ניחא דמשום איסור לאו גרידא לא היו חוששין כדרך שלא חששו בהקטר חלבים. עוד נלע"ד טעם שלא עשו הרחקה בה"ח ואיברים הוא משום דק"ש לכל מסור חששו לעצלות ועשו גדר והרחקה אבל ה"ח לכהנים מסור וכהנים זריזין הם ולא חששו בהם לעצלות. ובזה ניחא ג"כ מ"ש לעיל דלדעת רש"י לא עשו באכילת פסחים שום סיג ולר"ע אפילו מדרבנן היא נאכל כל הלילה הוא משום דפסח אינו נאכל אלא למנויו ובני חבורה זריזים הם ועין בפסחים דף פ"ה ע"א. והא דעשו הרחקה בנאכלים ליום אחד אף שאכילת בשר קדשי קדשים לכהנים הוא מסור והם זריזים מ"מ הואיל ויש בנאכלים ליום אחד תודה שהיא קדשים קלים ונאכל לכל אדם והוצרכו לעשות סיג שלא לאכלה רק עד חצות ממילא הוצרכו להשוות מדותם בכל הנאכלים ליום א' להיותם נאכלים רק עד חצות דלא שייך להחמיר בתודה ולהקל בקדשי קדשים. ובזה יובן דברי הירושלמי וז"ל כל הנאכלים ליום א' קדשים קלים ולכאורה קשה מאד ואטו קד"ק אינן נאכלים ליום אחד אדרבה קדשי קדשים כלם נאכלים ליום אחד אבל קדשים קלים יש בהם נאכלים לשני ימים ולפי מ"ש ניחא שעקר ההרחקה לא עשו אלא בשביל קדשים קלים. ומשטחיות לשון משנתינו נראה להכריע כדברי רש"י מדפלגינהו התנא לתרי בבי הקטר חלבים ואיברים מצותן עד שיעלה ע ה וכל הנאכלים וכו' ולמה לא כללינהו יחד וכך ה"ל למתני הקטר חלבים ואיברים וכל הנאכלים ליום אחד מצותן עד שיעלה ע"ה א"ו הורה לנו תנא דמשנתינו שהם חלוקים בדינם שהקטר חלבים ואיברים מצותן באמת עד שיעלה ע"ה אפי' חכמים לא גזרו בהם אבל הנאכלים הוא רק מדין תורה מצותן עד שיעלה ע"ה אבל חכמים עשו בהם סיג עד חצות. והא דהפסיק התנא בהקטר חלבים בין ק"ש לאכילת קדשים ולדעת רש"י הוה לי' להתנא להסמיך אכילת קדשים לק"ש שהם שוים בדינם ונראה דאי הוה מסיים בה"ח ואיברים לא הוה שייך למימר אח"כ א"כ למה אמרו עד חצות לכך הוכרח לסיים בכל הנאכלים כ"ז הנלע"ד לשטת רש"י:

ושטת רבינו הרמב"ם דגם בהקטר עשו סיג. נראה הא דפלגינהו לתרי בבי ולא כללינהו עם הנאכלים ליום א' לפי שה"ח אף שמדאורייתא כשרים בלילה מ"מ עקר מצותן אפילו מן התורה אינה בלילה רק שעת עקר מצותן הוא ביום והרי אפילו שבת דוחין מטעם זה שחביבה מצוה בשעתה וכדאמרינן במנחות דף ע"ב אלא שאם לא הקטירם כל היום כשרים כל הלילה מן התורה אבל הנאכלים ליום אחד עקר מצותן מן התורה בלילה

כמו ביום ולכך פלגינהו תנא בתרי בבי. והשתא דאתינא להכי אמינא גם ורש"י היינו טעמא דלא עשו סיג בהקטר חלבים ואיברים לפי שעקר חיבוב מצותן בשעתן הוא ביום ומסתמא מחבבין המצות ומקטירים אותם ביום דלא שכיח שישארו עד הלילה והוה מלתא דלא שכיחא ולא גזרו בהו חכמים למעבד להו סיג והניחו על דין תורה שאם אירע שלא הקטירם ביום שכשרים כל הלילה עד שיעלה ע"ה. ובזה יש ליישב מה שדקדקו התוס' בזבחים דף נ"ז ע"ב למה לא עשו סיג להנאכלים לשני ימים למעבד להו הרחקה.. ולפמ"ש ניחא דבתשו' ח"צ סי' קנ"א מביא בשם הרמב"ן שהנאכלים לשני ימים עקר מצותן יום אחד אלא שאם נשאר ליום שני התירה התורה להיות נאכלים גם ממחרת וא"כ הוה ג"כ מלתא דלא שכיחא ולא גזרו בהו חכמים:

תוס' ד"ה מאימתי וכו' מ"מ קשיא דהוה כתרי קילי דסתרי אהדדי. דבריהם לכאורה צ"ע דמה אריא קושיא זו לשטת ר"ת והרי גם לשטת רש"י דק"ש שעל המטה עקר אכתי שתי התפלות הם סתרי אהדדי שמתפללין מנחה אחר פלג המנחה כרבנן ומקדימין להתפלל ערבית קודם הלילה ולמימר דתפלות דרבנן הקילו אפילו תרי קולי דסתרי וכן הוא ברא"ש א"כ גם לשטת ר"ת ניחא דבאמת סמכינן לענין ק"ש על רבי יהודה ואעפ"כ מאחרינן לפעמים מנחה אחר פלג המנחה לפי דתפלה היא מדרבנן ולדעתי באמת כוונת הרא"ש כן לתרץ שטת ר"ת אבל כאן שהתוס' נשארו בקושיא על ר"ת ומשמע דלרש"י ניחא קשה כנ"ל וכן על הרא"ש קשה למה תלה קושיא זו בשטת ר"ת. ונלע"ד דתפלת ערבית שהיא רשות סברי התוס' שיכולים להקדימה אף שנקטינן עקר כרבנן לענין תפלת מנחה וכן סובר הרא"ש זה לדבר פשוט ולכן אין שום קושיא לשטת רש"י אבל קשיא להו לשטת ר"ת דלענין ק"ש ולענין תפלת המנחה ששתיהן הן חובה אי אפשר למעבד בהו תרי קולי דסתרי אהדדי ולכן נשארו התוס' בקושיא על שטת ר"ת והרא"ש ניחא לי' גם לשטת ר"ת דכיון דתפלה היא מדרבנן אף שהיא חובה לא משגחינן בסתרי אהדדי ועיין לקמן בדברינו בסוף דבור הזה:

בא"ד וגם ראי' דרב הוה מצלי של שבת בע"ש ומסתמא הי' קורא ג"כ ק"ש וכו'. דבריהם סתומים ועיין במהרש"א ולמימר דכוונת התוס' ג"כ כדברי הרא"ש ואדלעיל על דברי ר"ת הם שייכים לדעתי ליכא למימר כן ואנו רואים הפרש בין לשון התוס' ללשון הרא"ש דהרא"ש לא סיים ומסתמא הי' קורא גם ק"ש וגם לא הוצרך לזה כיון שכל ראי' זו הוא למימר שתכף אחר סיום זמן מנחה לר"י מתחיל זמן ערבית א"כ מה לי בזה אם קרא גם ק"ש או לא ואדרבה בדברי הרא"ש בפרק תפלת השחר מבואר דרב לא קרא ק"ש אז רק אחר צ"ה אבל התוס' שסיימו ומסתמא הי' קורא גם ק"ש א"כ חזינן כוונתייהו להוכיח

דזמן ק"ש הוא בזמן תפלה א"כ הדרא קושית מהרש"א לדוכתא דהא גופא מנ"ל דרב קרא גם ק"ש והרי זה עצמו הדבר שנחלק בו רש"י. והנלע"ד בכוונתן בזה הוא דר"ת תלה זמן ק"ש בתפלת ערבית ולומר דלרבי יהודה כשם שזמן ת"ע הוא תכף אחר פלג המנחה כך מתחיל אז זמן ק"ש ודברי ר"י המה להיפך שר"י בא לתרץ מנהגינו שאנו מתפללים מנחה אחר פלג המנחה ואעפ"כ מקדימין להתפלל ערבית קודם צ"ה וע"ז חידש ר"י שאנו מתפללים ערבית מבע"י אנו סומכים על הני תנאי דמשקידש היום וכו' ואמנם שלא תאמר עד כאן לא אשכחן דברי הני תנאי אלא לענין ק"ש וס"ל שאז מתחיל זמן שכיבה לקצת אנשים אבל אכתי תפלת ערבית כיון שאנו נוהגין כרבנן דר"י ומתפללים מנחה גם אחר פלג המנחה איך אנו מקדימין ת"ע קודם צ"ה ולכן סיים ר"י בדבריו ומאותה שעה הוא זמן תפלה נמצא דברי ר"י הם היפך מדברי ר"ת ור"י תולה ת"ע בק"ש ורוצה להביא ראי' לזה דתפלה אנו למדים מק"ש ולכן סיים ר"י וגם ראי' דרב צלי של שבת וכו' ומסתמא קרא גם קיש וכוונתו בזה ע"פי מ"ש המג"א בסי' רס"ז ס"ק א' בשם בה"ג לחלק בתפלת ערבית של שבת לת"ע בזמן החול דבחול זמנו בצ"ה ובשבת רשאי להקדים ולהתפלל קודם לזמן של חול וכתב המג"א טעם לדבר דת"ע נתקן כנגד איברים ופדרים וגליל שבת לא הי' יכול להקטירם דלא עולת חול בשבת והוצרך להקטירם בעוד יום ונדחק שם המג"א דלפ"ז איך רצה בגמ' להביא ראי' מדברי רב דהלכה כר"י והרי רב בע"ש עשה כן והרי יש הפרש בין שבת לחול ונדחק המג"א דבתחלת הסוגיא לא רצה לחלק בין שבת לחול ע"ש במג"א ואני אומר דקושיא זו הי' קשה לר"י בעל התוס' איך מביא ראי' מרב דהלכה כרבי יהודה א"ו שעקר הראי' הוא משום דמסתמא קרא רב אז גם ק"ש והנה תינח לומר סברת המג"א לחלק בין שבת משום איברים ופדרים לענין תפלה אבל לענין ק"ש אין שום טעם לחלק בין שבת לחול ומדקרי רב אז גם ק"ש מכלל שכבר הוא ערב לענין ק"ש וכי היכי שהוא ערב לענין ק"ש ה"נ הוא ערב לענין תפלת ערבית וא"כ מוכח דילפינן זמן תפלה מזמן ק"ש א"כ אפי' לרבנן דפליגי על ר"י בפלג המנחה מ"מ משעה שקדש היום או משעה שנכנסים לאכול בע"ש שהוא זמן ק"ש להני תנאי דגמרא הוא ג"כ זמן תפלת ערבית אפילו לרבנן וא"כ מנהגינו שמתפללים מנחה אחר פלג המנחה ואפ"ה מקדימין ערבית קודם צ"ה אתיא כרבנן ואליבא דהני תנאי ולא עבדינן תרי קולי דסתרי אהדדי:

בא"ד והא דאמר בירושלמי וכו'. אומר ר"ת וכו' גם בזה דבריהם תמוהים דהרי לדברי תוס' בין לר"ת ובין לשטת ר"י זמן ק"ש של ערבית וזמן ת"ע שוים זמנו של זה הוא זמנו של זה וא"כ כיון שהתפללו אז ערבית למה לא יצאו אז חובת ק"ש ולמה הוצרך הירושלמי

לומר שהוא רק לעמוד בתפלה מתוך ד"ת ואמנם ע"פי מ"ש לעיל בתחלת דבור זה דת"ע שהיא רשות רשאים להקדימה אפילו אם נקטינן בתפלת המנחה כרבנן והירושלמי ודאי לא סבר כר"י דהרי בירושלמי קאמר שם בפירוש דהקורא קודם לכן (דהיינו קודם צ"ה) לא יצא י"ח ואמנם אעפ"כ תפלת מעריב שהיא רשות היו מקדימין אבל חובת ק"ש לא יצאו ולא קראו שמע בבה"כ אלא כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה:

בד"ה ליתני דשחרית ברישא כדאשכחן בתמיד. ולפ"מ דמשני דיליף מברייתו של עולם הא דהקדימה התורה בתמיד של שחר ברישא ולא כברייתו של עולם והמהרש"א לקמן בדברי התוס' בד"ה אי הכי נדחק בזה. ולענ"ד במה דקאמר יליף מברייתו של עולם היינו שכך סדר זמנים מעת בריאת העולם שזמן הלילה הוא קודם היום והיום שייך ללילה שלפניו ולכן התחיל התנא ג"כ ק"ש של ערבית קודם של שחרית לפי שהיא חלה תחלה והנה בשעת בריאת העולם ההתחלה הי' בלילה ממש בתחלתה של הלילה ולכן הלילה קודמת ליום אבל ביום עצמו תמיד הבוקר קודם לבין הערבים וכן הי' בשעת בריאת העולם שקודם לזה לא הי' זמן כלל והתחלת הזמן בשעת הבריאה היתה תחלה הלילה כלה ואח"כ הי' בוקר של יום ראשון ואח"כ אחר חצות היום הי' בה"ע ולכן במצות ק"ש שזה זמנו בלילה ממש לתנא דידן וזה זמנו ביום יליף התנא מברייתו של עולם והקדים של ערבית וכן בשני תמידין ששניהם זמנם ביום אלא שזה בבוקר וזה בין הערבים יליף אורייתא מברייתו של עולם והקדים של בוקר לשל בין הערבים. ועוד דתמיד הוא קדשים ובקדשים באמת הוא היפך מברייתו של עולם דבקדשים הלילה הולך אחר היום כמבואר בסוף פרק אותו ואת בנו:

בד"ה א"ה וכו' א"כ קפיד אכל מילי וכו'. ובפרק ת"ה שהקדים של שחר ומנחה לערבית אפשר משום דת"ע רשות והתחיל בשל חוב. או משום דממ"נ אם תפלות אבות תקנום סדרם על סדר האבות שתיקנום ואם כנגד אש תקנום א"כ תפלת ערבית הוא כנגד אברים ופדרים והתחיל בעקר הקרבנות:

בד"ה מברך ב' לפני' וכו' ירושלמי ושבע ברכות הוו כנגד שבע ביום הללתיך וכו'. ויש לתמוה הלא כאן הובא הך דשחר מברך וכו' רק דרך קושיא ומה להם להתוס' לפרש כאן טעם על מנין הזה ואין זה ענין להקושיא ולקמן בגוף המשנה דבשחר מברך שתים לפני' הי' להם להתוס' להביא טעם לדבר והירושלמי באמת שם קבע דבריו. ועוד דהרי בירושלמי שם איתא ב' טעמים ר' סימן בשם רשב"נ אמר על שם והגית בו יומם ולילה שתהא הגיות יום ולילה שוים ור' יוסי ב"א בשם ריב"ל ע"ש שבע ביום הללתיך ועיין בתשו' הרשב"א סי' נ"א דהני אמוראי פליגי ועיין שם במה פליגי וא"כ קשה למה בחרו

התוס' כאן בטעם השני והשמיטו הטעם הראשון שם ונראה דקושיא חדא מתורצת בחבירתה דלפי הטעם הראשון שם בירושלמי ע"ש והגית בו יומם ולילה נסתר כאן קושית הגמרא דכיון דכתיב בקרא יומם תחלה הקדים גם התנא יום ללילה לברכות ולכן כתבו התוס' טעם שבע ברכות הללו הוא ע"ש שבע ביום הללתיך וכונתן שתלמודא דידן שהקשה כאן לתני דערבית בר שא איהו מפרש טעם שבע ברכות כנגד שבע ביום הללתיך ולא משום והגית וגומר:

בד"ה והא קמ"ל וכו' וא"ת והא תנינא חדא זימנא במס' נגעים ומייתי לה בפרק הערל וכו"י. הנה הרואה ישתומם על דבר זה שהתוס' הביאו דמייתי לה בפרק הערל ואטו מי אלימא האי דהערל ממשנה ערוכה בנגעים וכי המשנה צריכה חיזוק מדברי הגמ' ושם ביבמו' הביאו המשנה לפרש מאיזה מקרא ילפי לה ועיין בדברינו לקמן דף ל"ה ע"ב בתוס' ד"ה דרך טרקסמון ועוד נלע"ד שהתוס' הקדימו דבר זה להיות הוצעה לדבריהם אח"כ בדבור הסמוך שהקשו שם על פירוש רש"י שכתבו ותימא לפירושו דלפרוך אההיא דהערל דהעריב שמשו אוכל בתרומה וכו' מנ"ל דביאת שמשו הוא וכו והנה שם בדבור ההוא לא היו יכולים להקשות דלפרוך אמתניתן דנגעים חדא דעל מס' נגעים לא סידרו רבינא ורב אשי שום גמרא ועוד דאטו במשנה מפורש הטעם שהוא מקרא דובא השמש אבל שם בפ' הערל הביאו המשנה ומפרשי לה שהלימוד על זה הוא מהך קרא ובא השמש ולכן הקשו שה' לו להקשות שם ששם הוא המקור לפרש משנה דנגעים ולכן הקדימו בדבור זה דמייתי לה בפ' הערל ואמנם כבר כתבתי לעיל לתרץ קושית תוס':

דף ב:

והדר פשטו לה מברייתא וכו' הבעה"מ הקשה על גירסת רש"י ופירושו למה לא פשטו ממשנתינו דתנן מאימתי קורא את שמע ואי מוקי משנתינו בהני דלאו בני כפרה א"כ גם מברייתא איך פשטו ודלמא ג"כ בהני דלאו ב"כ וגם הקשה מדוע לא פשטו ממשנה דנגעים דתנן בהדיא העריב שמשו אוכל בתרומה הביא כפרתו אוכל בקדשים וקושיא זו הקשו גם בתוס' בד"ה דלמא. והנלע"ד ליישב על פי מה שפירש"י בעמוד הקודם בד"ה משעת צ"ה שהוא גמר ביאת השמש כדיליף לקמן עכ"ל רש"י א"כ חזינן לרש"י דגם איהו סובר דהא דידעינן דהערב שמש היינו צ"ה הוא מקרא דובא השמש דמפרשינן ביאת אורו שהוא כשהחשיך האור לגמרי דהיינו סוף שקיעה שהוא צ"ה וא"כ אי לאו הך קרא אף דהוה ידעינן דאף דטבל אעפ"כ אינו אוכל בתרומה עד שיעריב שמשו מדכתיב ביולדת עד מלאת ימי טהרה מ"מ הוה אמינא דבתחלת שקיעת החמה ביום ארבעים

לזכר ויום שמונים לנקיבה כבר מלאו ימי טהרה ותהא מותרת בתרומה תכף אחר תחלת שקיעה ולכן ילפי' מקרא דובא השמש ביאת אורו לגמרי ועיין ביבמות דף ע"ה ע"א בתוס' דיה דאי בסוף הדבור. והנה הא דמספקא להו במערבא אין הספק שלהם שיהי' אסור בתרומה אף שהעריב שמשו שזה ידעו ממשנה מפורשת במס' נגעים העריב שמשו אוכל בתרומה אלא כיון דבהך קרא דובא השמש לא נזכר תרומה אדרבה ואחר יאכל מן הקדשים כתיב אך כיון דבאמת אנן מפרשינן הך ובא השמש היינו ביאת שמשו וטהר היינו טהור יומא לכך עקרינן לקרא מפשטי' דכתיב יאכל מן הקדשים ומפרשינן לי' בתרומה ועיין ברש"י בחומש בפרשת אמור וא"כ במערבא מספקא להו ממאי דהאי ובא היינו ביאת שמשו ומתוך כך אתה צריך לעקרו מקדשים ולאוקמי בתרומה ודלמא היינו ביאת אורו וטהר גברא שיביא כפרתו וקרא בקדשים איירי כפשטי' דכתיב מן הקדשים ואמנם אף דבודאי בתרומה מותר בהערב שמש אלא דלמא דוקא הערב שמש הראוי למחרתו להביא כפרתו וכמו"ש לעיל בעמוד הקודם בדברי הגמ' דמייתי כדתניא הכל כמבואר לעיל ובפרט אם האי קרא דובא השמש לא כתיב בתרומה וא"כ הא דמותר בתרומה בהערב שמש ילפינן מעד מלאת ימי טהרה והרי שם איירי בהערב ממש שלמחרתו מביא באמת כפרתו כדכתיב שם ובמלואת ימי טהרה תביא שתי וגו' ופשטו לי' מברייתא דקתני סימן לדבר צ"ה וא"כ אי ס"ד דהך ובא השמש איירי בקדשים ללח בתרומה א"כ היא גופה מנ"ל דבעינן צ"ה ודלמא תחלת שקיעה היינו הערב שמש ונקרא מלאת ימי טהרה וא"כ אף דאתקיף לן חדא לחומרה דבעינן הערב שמש הראוי להביא למחרתו כפרתו מ"מ אנחת לן חדא לקולא דלא בעינן צ"ה ותכף בתחלת שקיעה מלאו ימי טהרה וכר"י דמפלג המנחה מקרי ערב וזה לא היו יכולים למפשט ממשנה דנגעים דהרי שם סתם שכינו העריב שמשו ודלמא באמת היינו תחלת הערב השמש וכן לא היו יכולים למפשט ממשנתינו דגם במשנתינו אינו מפורש צ"ה ודלמא גם ק"ש וגם אכילת כהנים בתרומה הוא מתחלת שקיעה וכר"י דאמר עד פלג המנחה ועיין במשנתינו בתוס' בד"ה מאימתי לכך הביא ברייתא סימן לדבר צ"ה מכלל דבא השמש בתרומה איירי והיינו ביאת שמשו וטהר יומא והיינו שטהר יומא לגמרי וידעינן צאת הכוכבים וגם ידעינן שאין שום דבר מעכבו רק ביאת שמשו ולא בעינן כלל שיהי' ראוי להביא כפרתו למחרתו שהרי לא נזכר בהך קרא כפרה כלל:

עני וכהן חד שיעורא הוא. ואין להקשות מכדי עני אימת נכנס בצ"ה א"כ ליתני צ"ה וכאן לא שייך לתרץ מלתא אגב אורחא קמ"ל דמה חידוש שמעינן מעני. יש לומר דמשום דרצה למיהב שעורא על סוף הזמן בעני יהיב כמי על תחלת הזמן בעני ולקמן כשרצה

לומר דעני ובני אדם חד שיעורא הוה מצי למימר ואי ס"ד דעני וכהן חד שיעורא הוא א"כ נימא ר"מ משעת צ"ה וכן לקמן גבי רב חנינא ה"מ למפרך ואי ס"ד עני וכהן חד שיעורא נימא ר"ח משעת צ"ה אלא דעדיפא מיני' פריך:

וחכמים אומרי' משעה שהכהנים זכאים לאכול בתרומתן. במשנתינו שנינו שנכנסין לאכול וכבר כתבתי לעיל במשנתינו דקמ"ל דמותר לאכול תרומה ואף שהגיע זמן ק"ש ועוד נדבר מזה בדברי התוס' בשמעתין אבל כאן בברייתא ששנינו שזכאין לאכול היינו ששוב פסקה טומאתן אבל לא נזכר כלל שאוכלים באמת סמוך לק"ש וא"כ קשה למה נקט לאכול דשייך רק בכהנים הוה ל' למתני משעה שרשאים ליגע בתרומה דהא טבול יום פוסל את התרומה וא"כ אסור ליגע עד שיעריב שמשו וזה שייך בין בכהנים ובין בישראל וצריך לומר דכיון דקמ"ל דמח"כ מותר בתרומה נקיט אכילה לרבותא שאפילו לאכילה אין כפרתו מעכבתו ועיין ביבמות דף ע"ה ע"א דמצריך תרי קראי לטבול יום שפסול בתרומה חד לאוכל וחד לנוגע א"כ הה"ד להתיר למח"כ יש רבותא להתיר אפי' לאכול ומזה מוכח דהך ברייתא בהני דב"כ מיירי. ובזה נדחה גם כן השגת בעה"מ על רש"י שהקשה שאם אפשר לפרש משנתינו בהני דלאו בני כפרה א"כ גם מברייתא ליכא ראי' ולפי מ"ש ע"כ ברייתא במח"כ איירי:

רש"י דיה דלמא ביאת אורו שיאור השמש ביום השמיני ויטהר האיש עצמו בהבאת קרבנותיו וכו' דברי רש"י הללו אצלי תמוהים מאד דהרי בהאי קרא לאו טמאי טומאת הגוף בלבד כתיבי אלא גם טמאי מגע כתיבי ואדרבה סיפי' דקרא בטמאי מגע איירי ועל כלם מסיים הקרא ובא השמש וטהר ואיך נפרש האי קרא על זריחת השמש דמה ענין לטמאי מגע לזריחת השמש של מחרת טבילתם וא"כ על כרחך דהאי ובא השמש היינו הערב שמש של יום הטבילה ואני תמה על רבותינו חקרי לב בעלי התוס' ובעה"מ והרשב"א שגבבו השגות על פירוש רש"י ואיך לא הרגישו בקושיא זו שהיא לדעתי תשובה נצחת על רש"י: ואמנם גם על גרסת התוספת ופירושם וגם על גרסת הגאונים אני תמה דהתוס' והגאונים אם הם חלוקים בגירסא מ"מ המכוון בפירוש הסוגיא הוא שקושיית המקשן אינו להקשות שיהיו אסורים עד שיביאו כפרתן אבל קושייתו היא על מה שהצריך להמתין עד צ"ה דהיינו טהר יומא דאידכי לגמרי דלמא ובא השמש היינו תחלת השקיעה וטהר לאו על היום קאי רק על האיש וטהר גברא שהוא טהור לאכול בתרומה ואני תמה דאם האי וטהר על האיש קאי הוא מיותר לגמרי שהרי כתיב ואחר יאכל וכיון שרשאי לאכול תרומה א"כ טהור הוא לתרומה בשלמא אי וטהר קאי על היום הוא פירוש על ובא השמש שלא תאמר דהיינו תחלת שקיעה קמ"ל וטהר דאידכי יומא

לגמרי אבל אי וטהר קאי על האיש ע"כ דקאי על הבאת הקרבנות ביום השמיני ועוד דלפירוש התוס' והגאונים קשה מה דקאמר א"כ לימא קרא ויטהר כיון דלפירוש התוס' טהר גברא היינו ע"י הע"ש הרי שמשא ממילא ערבא ואיך שייך ויטהר שהוא לשון ציווי ועיין רש"י וכיון שפירוש רש"י הוא תמוה וגם פירושם של התוס' והגאונים הוא תמוה אומר אני לולא דמסתפינא אמינא לאחוז דברי שניהם ואלקט פירוש ממוצע ומרווח בסוגיא וזהו שהרי בפרשת אמור שם כתיבי שני מיני טמאים דהיינו טמאי הגוף צרוע וזב ואח"כ כתיבי טמאי מגע ועל כלם כתיב לבסוף ובא השמש וטהר ויש לנו לפרש דהא ובא השמש הוא ענין בפ"ע וכן וטהר הוא ענין בפני עצמו ועל טמאי מגע דכתיב בסיפי' דקרא במה דסיים פתח וקאי על זה ובא השמש דהיינו הערב שמש ותחלת שקיעה ועל מצורע וזב דכתיבי ברישא דקרא קאמר וטהר דהיינו וטהר גברא ולשון ציוי הוא שיביא קרבנותיו ויטהר ועל שניהם מסיים קרא ואחר יאכל דהיינו טמאי מגע אחר הערב שמש ומח"כ אחר הבאת קרבנותיו והכל מיירי לקדשים כמו שפירשתי הסוגיא לשטת רש"י רק מה שפירש רש"י דמה דמספקא להו בפירוש ובא השמש היינו זריחת השמש בזה אני גד מפירוש רש"י ומסכים לפירוש הגאונים והתוס' דהי' מסופק שמא ובא השמש היינו תחלת שקיעה אבל וטהר היינו הבאת קרבנות באופן שהי' רוצה להקל בטמאי מגע שמותרים בהערב שמש אפילו לקדשים שיהי' מותרים בתחלת שקיעה וכן לתרומה כל מיני טמאים יהיו מותרים בתחלת שקיעה וע"ז שפיר משני א"כ ויטהר מבעי' לי' אלא על כרחך דלאו טהרה בפני עצמו ולא על קרבנות קאי וא"כ ע"כ לאו על גברא קאי דא"כ הוא מיותר לגמרי דהרי כתיב ואחר יאכל וגו' אלא ע"כ על היום קאי דטהר יומא ואידכי יומא לגמרי דהיינו צ"ה כנלע"ד פירושא דהך סוגיא:

ד"ה שאין ראי' לדבר שהיום כלה בצ"ה וכו'. לשון זה של רש"י לכאורה אינו מדוקדק שאטו אנן מספקינן שהיום ממשיך גם אחר צ"ה על זה לא מספקינן כלל דודאי בצ"ה אידכי יומא לגמרי אבל הספק הוא דלמא מכי ערבא שמשא שהוא קודם צ"ה כבר הוא לילה כדמסיק וכי תימא וכו' וא"כ הי' לרש"י לפרש זכר לדבר שהיום לא כלה אלא בצ"ה ואמנם לפי מה שראיתי בח"ר דלמסקנא דמסיק דעני שיעורא לחוד וכהן שיעורא לחוד שוב מסתמא הדרינן למה דקס"ד מתחלה דעני ובני אדם חד שעורא וכיון דמסיק דעני מאוחר א"כ שעורא דב"א שאמר ר"מ הוא מאוחר לצ"ה וחכמים פליגי עלה ומשערין בצ"ה שייך שפיר למימר שאין ראי' לדבר שהיום כלה בצ"ה שהרי לר"מ עדיין לא כלה אז לענין ק"ש. ומה דמסיק מאי ואומר וכ"ת אינו לשון הברייתא וסיום דברי חכמים אלא הוא לשון הגמרא ושטחיות הלשון קאי גם על סוגיא דמסכת מגילה:

דזה משעה שכהנים טובלים היינו קודם בה"ש וכו' ואין לדקדק ונימא קודם בה"ש די"ל היא גופה קמ"ל דכהנים רשאים לטבול עד בה"ש דר' יוסי וכדמסיק אנא בה"ש דר"י קאמינא:

תוס' ד"ה משעה שהעני וכו' תימא עני גופי' מתי יתפלל וכו'. וכתב מהרש"א אבל על מתניתן לא קשיא וכו' די"ל דה"ק משעה שכהנים וכו' היינו שמותרים וכו' וכבר כתבתי במשנתינו לדחות דבריו וכתבתי דבמשנתינו יש לומר דאכילת תרומה שהיא מצוה אינה אסורה אפילו בזמן ק"ש יע"ש. ועוד אני אומר דעל משנתינו לא קשיא להו לפ"מ שכתב המג"א בסי' רל"ה ס"ק ד' בשם הטור דדוקא לקבוע סעודה אסור אבל טעימה מותר א"כ משנתינו אתי שפיר וכהנים נכנסים לאכול אכילת עראי ואח"כ יקראו ק"ש אבל הברייתא צמצמה זמן ק"ש משעה שנכנס עד שעה שעומד לפטור מסעודתו וסעודתו משמע קבע ועוד שהרי אכילתו נמשך כל זמן ק"ש ולא כשאר לו שום זמן ואימת יקרא ק"ש ואני תמה על התוס' שכתבו שכיון שבא זמן ק"ש אסור להתחיל בסעודה וכו' דלא הוצרכו לזה דאפילו אם הי' מותר להתחיל היינו ביכול לקרוא אח"כ ק"ש אבל אם יעבור הזמן אפי' התחיל פוסק: ועכ"פ לפי מה שכתבתי יש ממשנתינו סיוע לדעת הטור ובפרט לפמ"ש לעיל בחידושינו במשנתינו דעל משנתינו לא שייך תירוץ התוס' דכאן יעויין לעיל בדבריו: ושם בסימן רל"ה כתיב המג"א דהתה"ד אוסר גם טעימה והמג"א ביאר טעמו דכיון דק"ש היא דאורייתא חמיר טפי ואולי בזה נחלק תנא דמשנתינו עם חכמים דכאן ור' יהושע דלקמן בברייתא דמשנתינו סברה כדעת הטור ולכן תנן שנכנסים לאכול והיינו אכילת עראי וחכמים ור' יהושע דברייתות סברי כדעת תה"ד וגם אכילת עראי אסורה לכן לא אמרו שנכנסין לאכול אלא שזכאין או מטוהרין לאכול אבל לא אוכלין ממש:

דף ג.

לעולם קסבר שלש משמורות וכו'. יש לדקדק אף שכן הוא האמת דר"א סבר ג' משמורת הוו כדתניא בהדיא בברייתא אבל כאן לתרץ קושייתו לא הי' צריך לזה רק הוה לי' למימר הא קמ"ל דאיכא משמורת ברקיע ואיכא משמורת בארעא. ונלע"ד דלמ"ד ד' משמורת ליכא סימנא בארעא דחמור אינו נוער עד סוף ד' שעות ובסוף ב' שעות ליכא סימן בארעא והדק"ל נימא עד ג' שעות ולכן הוצרך לומר דר"א סבר שלש משמורות הם:

שלש משמורות וכו'. ובש"ע א"ח סימן א' ס"ב המשכים להתחנן וכו' יכוין לשעות שמשתנות המשמורות וכו' וכתב המג"א ס"ק ד' ולתירוץ הראשון דיהיב סימנא

לאמצעית דאמצעית משמע דעת רצון הוא עכ"ל ואני אומר אי מהא ליכא למשמע מיני' ואדרבה משמע מדברי הרשב"א שלא כדברי המג"א דהרשב"א כתב בשם רבינו האי ג"כ דהני משמורת דיש נ"מ שיש לישראל אז להפיל תחנונים דכתיב קומי רוני בלילה לראש אשמורת ומסיים הרשב"א דמה דחשיב אמצעיתא דאמצעיתא הוא נ"מ לאכילת קדשים וא"כ סובר הרשב"א דלאו לענין ע"ר דלענין עת לקום לקיים קומי רוני שם כתיב לראש אשמורות (ולקמן יתבאר) ולכך הוצרך הרשב"א לומר נ"מ לאכילת קדשים. ואמנם אני תמה הלא אף שהפוסקים הקדמונים אין להם עסק עם דברי הזוהר כי לא הי' בימיהם הספר הזה אבל מ"מ הרי ראי' מפורש דחצות לילה הוא עת רצון ביבמות דף ע"ב ע"א דקאמר הא קמ"ל דעת רצון מלתא היא:

למנ"מ למקרי ק"ש למאן דגבי בבית אפל. מזה משמע דסוף משמר שלישי דהיינו סוף הלילה אינו עת רצון לענין להתפלל אז על החורבן ועל הגלות דאל"כ למה הוצרכו לחדש דב"מ לענין ק"ש. והטעם נלע"ד משום דבתפלה על הגלות קומי רוני לראש אשמורות כתיב ובשלמא סוף משמר ראשון הוא ראש משמר שני וסוף משמר שני הוא ראש משמר שלישי אבל סוף משמר שלישי הוא רק סוף ולא ראש ולפ"ז קשה על הש"ע שם שחישב גם סוף הלילה לענין תפלה על הגלות שהיא רצוי' מנ"ל הא ונלע"ד דאעפ"כ דברי הש"ע נכונים דכיון דסוף משמר ראשון וסוף משמר שני המה רצוים לזה מסתמא גם סוף שלישי הוא א דהרי התנא קאמר על כל משמר ומשמר הק"בה שואג על הגלות ועל חורבן הבית וכיון דסוף משמורת קחשיב א"כ גם בסוף משמר שלישי שואב וגם בקרא כתיבי שלש שאגות ששואג על נוהו ואמנם הנלע"ד שהוצרך לומר כ"מ לענין ק"ש משום דהעת רצון על הגלות צריך לכוין אותו העת ממש שמסיים המשמר וכיון דקאמר דגני בבית אפל א"כ עד שיקום ממטתו וילבש בגדיו כבר עבר העת ולכן הוצרך לחדש שהוא ב"מ לענין ק"ש של שחרית שבאמת זמנה הוא אחר שיקום וילבש וכמו"ש התוס' בד"ה למאן דגני וכו'. ובזה מדוקדק דמשני למנ"מ למקרי ק"ש והרי המקשה לא הקשה למאי נ"מ אלא הקשה סימנא ל"ל יממא הוא והוה לי' לשנויי איצטרך למאן דגני בבית אפל ולפמ"ש ניחא דלהמקשה הי' ניחא שהוא כ"מ לע"ר לענין להתפלל על הגלות אבל התרצן שמוקי לה למאן דגני בבית אפל וא"כ צריך להתמהמה קצת לקימה והלבשה ועבר זמן של ע"ר הוצרך לחדש לענין ק"ש:

ואמנם היא גופה קשיא למה הוצרך לומר דגני הוה לי' למימר דאיצטריך סימנא למי שהוא בבית אפל ואולי דאין דרך להיות בב"א כי אם כשהולך לישן אבל הנלע"ד שאף שהק"בה שואג בעתים הנזכרים לכל אוקימתא כפי העת אבל להיות לנו עת רצון לתפלה

הוא דוקא לראש אשמורות כדכתיב בקרא קומי רוני בלילה לראש אשמורת וראי' לדבר שהרי לאוקימתא קמא דיהיב סימנא לאמצעית דאמצעיתא הוצרך הרשב"א לומר דנ"מ לאכילת קדשים וגם על תחלת משמר ראשון לדעתי לא שייך ע"ר לזה דהרי קומי רוני כתיב ובתחלת משמר ראשון לא שייך קומי דעדיין לא שכב ואעפ"כ יש נ"מ בהני משמורת לכל האקימתות דאי תחלת משמורות קחשיב יש נ"מ בידיעת סימן התחלת המשמר הזה לענין התחלת זמן ק"ש של ערבית וראש משמר שני מלבד שהוא סימן לעת רצון להתפלל על הגלות הוא ג"כ סימן לסיום זמן ק"ש של ערבית שהרי תחלת משמר שני הוא סוף משמר ראשון ור"א אמר במשנתינו עד סוף אשמורה ראשונה ותחלת משמר שלישי הוא סימן לעת רצון להתפלל על הגלות. ואי סוף משמורות קחשיב אז סוף משמר ראשון הוא סימן לסיום זמן ק"ש של ערבית לר"א מלבד שהוא ג"כ עת רצון להתפלל שהרי סוף משמר ראשון הוא תחלת משמר שני וסוף משמר שני הוא עת רצון שהרי היא ראש משמר שלישי וסוף משמר שלישי הוא סימן להקטר חלבים שהוא עד סוף משמר שלישי לדעת רש"י שלא עשו סיג לענין ה"ח כמפורש ברש"י במשנתינו אבל לא הי' ניחא לן בתחלת האוקימתא למימר שסוף מסמר שלישי הוא סימן להתחלת זמן ק"ש של שחרית משום קושית התוס' שהרי זמן ק"ש אינו מתחיל אז אלא אחר כך כשיכיר בין תכלת וכו' ואעפ"כ הי' ניחא לן כל הכ"מ אשר כתבתי ולכן לא קשיא לי' כלל למה כ"מ רק הי' קשיא לי' סימנא ל"ל דאי תחלת משמורות חשיב קשה ראשון למה לי' סימנא אורתא הוא ואי סוף קחשיב אחרונה סימנא ל"ל יממא הוא וכשהוצרך התרצן לחדש לו דאיצטרך סימנא למי שהוא בבית אפל ואז שוב ליכא נ"מ לענין הקטר חלבים שהרי ההקטר הי' על מזבח החיצון שהוא בחצר העזרה תחת אויר השמים ואיך שייך שם בית אפל ולכן שוב נתחדש לו קושיא למה נ"מ והוצרך לחדש דנ"מ לענין ק"ש של שחרית והי' קשה לו קושית התוס' שהרי זמנה הוא משיכיר וכו' ולכן לא הי' יכול לומר דנ"מ למי שהוא בבית אפל והוצרך לומר דגני בב"א וכיון דמיירי בגני א"כ שייך תירוץ התוס' דעד שיקום וילביש עצמו הוא זמן קרית שמע:

כיון דאשה מספרת וכו' ותינוק יונק וכו'. יש לדקדק דבדברי ר"א קאמר שלישית תינוק יונק וכו' ואשה מספרת וכו' הקדים תינוק לאשה וכאן שינה הסדר והקדים אשה לתינוק. גם יש לדקדק למה קאמר ואשה מספרת עם בעלה ולא קאמר האיש מספר עם אשתו. ונלע"ד דודאי תחלת היקיצה מהשינה הוא מתחיל מהתינוק שאז הוא רעב ומתחיל לינוק משדי אמו וע"י זה האשה מתעוררת מהשינה שמרגשת ביניקת התינוק משדי' ומתחלת לספר עם הבעל שהוא עמה במטה ולכן הקדים ר"א בגוף הסימן את התינוק

אבל כאן שנתן סימן למי שהוא ישן בבית אפל הנה זה בודאי אינו מקיץ משנתו ע"י יניקת התינוק אע"פי שיש קצת קול ביניקתו כדרך התינוק בשעת היניקה בגמיאותו החלב אמנם זה קול ענות חלושה ואי אפשר שישמע מי שהוא ישן קול זה ולכן זה אינו מתעורר כי אם ע"י הסיפור שמספרת האשה עם בעלה אז זה מתעורר משינתו ואמנם בודאי לפעמים גם קודם זמן הזה מזדמן שהאשה או הבעל מקיצים משנתם במקרה ומספרים זה עם זה אבל לא שכיח שיזדמנו שני הסימנים יחדיו שהאשה מספרת וגם התינוק יונק כי אם בסוף משמר שלישי ובודאי התינוק שמתחיל לינוק הוא יונק והולך איזה זמן ולכן זה שמתעורר משינתו על ידי הסיפור של האשה עם בעלה כיון שכבר נתערר יכול הוא שוב להרגיש בשמיעתו גם תנועת התינוק ביניקתו וליקום ולקרי ק"ש ולכן הקדים כאן האשה להתינוק:

מפני מה נכנסת לחורבה זו. יש לדקדק הלא לשום חורבה אין נכנסים וכמו שמביא אח"כ ברייתא מפני ג' דברים אין נכנסין לחורבה ולמה דקדק אלי' ז"ל בדבריו לומר לחורבה זו ולא שאלו סתם למה נכנסת לחורבה. והרמב"ם בפ"ה מהל' תפלה הל' ו' כ' ואין מתפלל בחורבה וכתב הכ"מ ואע"ג דמשמע בברכות דאין נכנסין לחורבה אפי' שלא בשעת תפלה מ"מ כיון דלגבי תפלה אמרה אלי' כתבה רבינו לענין תפלה. והלח"מ דקדק ג"כ כנ"ל וניחא לי' דלרבותא כתבו הרמב"ם דאע"ג שהוא בדרך וירא שמא יפסיקוהו עוברי דרכים אפ"ה לא יכנס לחורבה להתפלל יע"ש בדבריהם ואני אומר אם זהו רבותא למה לא אמר ר' יוסי רבותא זו וכך ה"ל למימר באותה שעה וכו' למדתי ממנו וכו' ולמדתי ממנו שאין נככסין לחרבה אפי' להתפלל. וליישב נלע"ד דשלש טעמים נאמרו במניעת הכניסה לחורבה תרי משום סכנתא דהיינו מפולת ומזיקין וחדא משום חשדא ועל הני דמשום סכנתא יש מקום לומר דלצורך מצוה שרי דשלוחי מצוה אינן ניזוקין ואולי לא מיקרי כל כך דשכיח ה זיקא למיחש אפילו במקום מצוה אבל לטעם חשדא לא מהכי מקום מצוה. ושאלתו של אלי' היתה לר"י מ"מ נכנסת לחורבה זו וכבר דקדקנו על אמרו חורבה זו ולכן אומר אני אולי היתה חורבא זו סמיך לעיר דשייך בה ג"כ טעמא דחשדא ודקדק אלי' בדבריו בשלמא אם היית נכנס לחורבה אחרת דהיינו איזה חורבה העומדת בדברא דלא שייך בה חשדא ואין בה רק חששא דסכנתא הי' לך מקום להתנצל שסמכת עצמך על היותך עוסק במצוה ושלוחי מצוה א"כ אבל מ"מ נכנסת לחורבה זו הסמוכה לעיר שיש בה משום חשדא ולא שאלי' הסכים לחלוטין דמהני שלוחי מצוה במקום דליכא חשדא אלא דלשון רבותא אמר כן דאיך עכ"פ נכנסת לחורבה זו דבודאי לא מהני מקום מצוה והנה עכ"פ לא למדנו מאלי' דאפילו להתפלל לא יכנס לחורבה אלא במקום

שיש בחורבה גם משום חשד אבל במקום דליכא חשדא לא שמענו ממנו לא לאיסור ולא להיתר וכיון דר"י אמר שלמדתי ממנו שאין נכנסין לחורבה סתם א"כ כל חורבות בכלל אפילו עומדת בדברא לכך לא אמר רבותא זו דאפילו להתפלל לא יכנס שזה לא שמענו מדברי אלי'. אלא דלפ"ז קשה דהרי אפילו שלא להתפלל ג"כ לא שמענו מאלי' כי אם מ"מ נכנסת לחורבה זו וא"כ אפילו שלא לצורך תפלה לא שמענו שאין נכנסים לחורבה שאין בה משום חשד ואיך אמר ר"י שלמד ממנו שא"כ לחורבה ונראה דבאמת לא אמר ר"י למדתי מדבריו שלשה דברים אבל אמר למדתי ממנו ב' דברים ונראה דלמד זה באשר נדקדק בסיפור מעשה הזה דקאמר ר"י ובא אלי' ושמר לי על הפתח למה הזכיר ופירט המקום ששמר ודי הי' באמרו ובא אלי' ושמר לי עד שסיימתי תפלתי ונראה דאלי' הראה לו בזה ששמר לו על הפתח ולא נכנס לפנים אל החורבה לפי שאלי' עצמו לא רצה לעבור על אזהרת רז"ל שהזהירו שא"נ לחורבה ולכן המתין על פתח החורבה בחוץ והנה בחורבה זו כבר הי' שם ר' יוסי ואם הי' גם אלי' נכנס לשם היו תרי וכשרי דאין לך כשרי יותר מאלי' ור"י וליכא חשש חשדא ואפ"ה לא נכנס מזה למד ר"י שא"נ לשום חורבה אפילו ליכא חשש חשדא אבל כ"ז שלא להתפלל שהרי אלי' לא התפלל באותו שעה אבל להתפלל במרום דליכא חשדא לא למד ר"י מאלי' אמנה כ"ז בעובדא דר"י עם קלי' אבל לדינא האמת הוא דאפילו ליכא חשדא אפ"ה לא יכנס אפי' להתפלל והוא מדברי הגמרא לקמן דקאמר מפני החשד ותיפוק לי משום מפולת ותיפוק לי' משום מזיקין ומאי קושיא והרי נ"מ דמפני חשד אסור אפילו להתפלל משא כ מפני מזיקין ומפולת אלא ודאי דגם מפני מזיקין ומפולת אין נכנסין אפילו להתפלל דזה מקרי שכיח היזקא ושפיר פסק הרמב"ם שאין מתפלל בחורבה ומשמע יהי' איזה חורבה שיהי':

רש"י ד"ה ואבע"א וכו' דר"א דריש וכו' ורבנן דרשי כ"ז שכיבה וכו'. הנה כל הדברים הללו לא תליין אם רישא לא ר"א או תרי תנאי אליבא דר"א דהרי כל פלוגתא דר"א ורבנן ור"ג במשנתינו הוא רק בסוף זמן ק"ש והי' לרש"י לפרש דברים הללו במשנתינו ונראה דכוונת רש"י משום דאף דזמן התחלת שכיבה לר"א הוא מצ"ה עד ד' שעות היינו לרוב בני אדם אבל באמת איכא מיעוט' שממשיכים עד חצות ואיכא דמקדמי איזה זמן קטן קודם צאת הכוכבים ופוק חזי כל הני תנאי דלעיל והרי כולהו על זמן שכיבה סמכו דבריהם רק ר' יהודה הוא דלא תלי הזמן בזמן שכיבה ועיין לעיל בתוס' בד"ה ואי ס"ד וד"ה אמר לי' ולפי"ז יש לומר דר"א ורבנן בהא פליגי דר"א אזיל בתר רוב בני אדם ולכך אמר עד ד' שעות ורבנן אזלי גם בתר מיעוטא ולכך אמרי עד חצות אלא דלפי"ז הוו להו לרבנן למיפלג נמי בתחלת הזמן קודם צ"ה יש לומר דאה"נ דפליגי אלא שבזה סתם רבי

כר"א אבל בחצות כיון דמסייע להו ר"ג עכ"פ להתיר ע"ח קבע להו בלשון חכמים ור"ג סובר כ"ז שכיבה אלא דר"ג עביד סיג והא דאמר עד שיעלה ע"ה היינו בדיעבד אבל השתא דרישא לאו ר"א וא"כ סובר גם ר"א דמתני' בזה דזמן ההתחלה הוא משקידש היום כדבריו וא"כ ר"א אזיל בתר מיעוטא ואפ"ה אמר עד אשמורה מכלל דאח"כ גם מיעוטא ליכא ולכן הוצרך רש"י לפרש דחכמים סברי כל זמן שכיבה אלא דעבדי סיג ור"ג אפילו סיג לית לי' ואין להקשות על ר"ג מ"ש דבאכילת קדשים אית לי' שהרי ודאי אין חולק על הנאכלים ליום אחד שהם עד חצות ונראה דשאני אכילת קדשים דאיכא חשש כרת. והא דמשמע לקמן דף ט' ע"א ברש"י בד"ה ובלבד שלא יאמר השכיבנו דעד סמוך לעלות השחר איכא התחלת זמן שכיבה צריך לומר דהיינו למיעוטא דמיעוטא ואעפ"כ יכול לומר השכיבנו אבל לענין גוף זמן ק"ש לא אזלינן בתר מיעוטא דמיעוטא: תוס' ד"ה קשיא דר"א אדר"א דלא מצי למימר משקידש היום וכהנים נכנסים חד שעורא. ולכאורה יוקשה דהא ודאי היום משעת בין השמשות הוא מקודש וכהנים ודאי שאסורים עד צ ה דהרי בעו הערב שמש ואיך אפשר שזה הוא חד שעורא ואין לומר דאולי הכהנים נכנסים קודם צ"ה ובעוד שמכינים להם האכילה יהי' צ"ה וע"ד שכתבו התו' בדף הקדום בד"ה משעה שהעני וכו' חדא דכבר כתבתי דבכהנים לא שייך סברה זו ועוד דא"כ לא אתי שפיר מה שכתבו התוס' דא"כ ר"א היינו ר"י ואם נוכל לפרש נכנסים לאכילה ע"ד הנ"ל עכ"פ דברי ר"י שאמר משעה שמטוהרים לאכילה אינו סובל זמן זולת צ"ה וא"כ ר"א לא היינו ר"י ונראה דכוונת התוס' דאולי ר"א סבר דבה"ש כהרף עין וכר' יוסי וא"כ שפיר הוא חד שעורא דבשביל הרף עין לא מחשב שיעור אחר ועיין במס' שבת דף ל"ה ע"ב בתוס' ד"ה אלא לענין אכילה:

דף ג:

תנו רבנן ד' משמורת וכו' נראה דגם לרבי יושב הק"בה על כל משמר ושואג וגם רבי דריש האי קרא דדריש ר"א לעיל ה' ממרום ישאג אלא דרבי דריש ג"כ יתן קולו בפני עצמו והרי כאן ארבע. ואמנם ר"א ור' נתן דסברי ג' משמורות הוי לילה נלע"ד דהם דורשים יתן קולו הוא על הקול היוצא מן השאגה ששאג הק"בה והוא הבת קול ששמע ר' יוסי ועיין סנהדרין דף י"א ע"א בתוס' ד"ה ב"ק ומביאו הכותב בעין יעקב כאן ופירוש הקרא ה' ממרום ישאג דהיינו שאגה חזקה כארי ומתוך השאגה הזו שהיא ממרום ממילא ממעון קדשו יתן קילו דהיינו קול אחר היוצא מקול הראשון ולכן נדמה רק ליונה שמנהמת

כיונה וקאמר זה בשאגה ראשונה והה"ד בשתי שאגות שאח"כ שיוצא מכל שאגה בת קול ולכן קאמר אחר כך בעובדא דר' יוסי שבכל יום שלש פעמים אומרת כך:
מ"ט דר"כ. הא דלא מפרש טעמי' דר"כ מקרא דלעיל שהזכיר ר"א ה' ממרום ישאג וגו' נראה דמהאי קרא ליכא למילף משמורות כלל דאטו משמורות נזכר בהך קרא מהך קרא לא יליף ר"א אלא דהק"בה שואג שלש שאגות אלא מדקים לי' לר"א בלא"ה דג' משמורת הוי הלילה לכן אמרינן מסברה דהנך ג' שאגות הם בג' משמרות ובגוף הדבר דאמר ר"א שלש משמורות אולי ג"כ נפקא לי' מקרא דגדעון כמה דיליף ר"נ. והא דלא פריך לעיל על ר"א מ"ט היינו משום שקודם שידעינן שיש כלל פלוגתא בזה הי' סובר שדבר זה הוא מחובל ביד חכמי ישראל אבל כיון דחזינן שיש בו פלוגתא דתנאי לא שייך למימר שהוא מקובל ולכן שואל על כל א' טעמי'. ובזה ניחא שהקדים לשאול מ"ט דר"נ והרי רבי נזכר בברייתא תחלה וה"ל לפרש טעמי' דרבי תחלה ולפמ"ש ניחא דבאמרו מ"ט דר"נ כוונתו ג"כ לפרש טעמי' דר"א ור"א הוא קדים לרבי לכן הקדים לפרש טעמי':
סבר לה כר' יהושע. נלע"ד דהך סבר לה לאו דוקא דבזה ליכא פלוגתא כלל אם בני מלכים דרכם לעמוד בג' שעות ולא שייך בזה פלוגתא אלא דר"א לקמן דף ט' ע"ב במשנה דאמר עד הנץ החמה סובר דקרא ובקומך לא על קימת מלכים כיון שהם מיעוטא דמיעוטא ומה דקאמר כאן סבר לה כר"י היינו משום שר"י הזכיר דבר זה שבני מלכים קיימי אז. ובזה ניחא מה דקשה הרי גם ר"א סובר שלש משמורות הוי הלילה ובמה יתורץ קרא דקדמו עיני אשמורת דהרי ר"א פליג לקמן במשנה על ר"י וכבר ראיתי מי שרצה לפרש דלקמן במשנה וגומרה עד הנץ החמה לאו סיום דברי ר"א הוא ואמנם זה טעות גמור הוא דבהדיא מבואר לקמן דף ך"ה ע"ב דקאמר לימא תנא סתמא כר"א דאמר עד הנץ הזמה ולפמ"ש ניחא. והא דלא קאמר דר"כ סבר כר' זירא או כרב אשי לקמן ומסוף אשמורה ראשונה הי' מתנמנם כסוס או עוסק בתורה ומחצות ואילך הי' מתגבר כארי ובשירות ותשבחות דא"כ אכתי הי' קשה קרא דקדמתי בנשף מה עביד לי'. ואמנם אכתי הוה מצי למימר מתחלת הנשף עד סוף אשמורה ראשונה הי' מתנמנם כסוס ומסוף אשמורה ראשונה עד חצות הי' מתגבר כארי בתורה עד חצות ומחצות ואילך בשירות ותשבחות אלא דניחא לי' לתרץ סבר כר' יהושע:
ואר"ז אר"א אריב"ל אין אומרים בפני המת וכו' דין זה אין כאן מקומו אלא הביאו למסמך אדלעיל דג"כ אמרו ר"ז אר"א אריב"ל אבל מקומו שהי' ראוי לו הוא בר"פ מי שמתו שמביא שם ברייתא לא יהלך בבית הקברות ותפילין בראשו וכו'. והרי"ף והרא"ש באמת הביאו הך דינא דר' זריקא ג"כ שם וטעמא דידהו על שלא הביאוהו כאן במקומו

שסידרוהו רבינא ור"א בש"ס יבואר לקמן. ומרן הב"י בי"ד סי' שמ"ד ובכ"מ פי"ג מהל' אבל רשם המראה מקום של דין זה דא"א בפני המת ברכות ר"פ מי שמתו וגרם לו שגיאה זו לפי שראה בדברי הרי"ף והרא"ש שהוא שם והי' סבור דגם בתלמוד הוא שם וטעמו של הרי"ף שהביאו שם משום דלכאורה הך מימרא דר"ז הוא מימרא שאינה צריכה דמאי קמ"ל תנינא לא יהלך אדם בבה"ק וכו' וקורא בו הרי שאסור לעסוק בתורה בבה"ק וק"ו בפני המת המוטל לפנינו ובשלמא ללישנא בתרא דכאן דר"ז גם מילי דעלמא אוסר בפני המת וזה לא שנינו שם בברייתא ואף דקאמר וכ"ש מילי דעלמא אפ"ה איצטרך ר"ז לאמרו לאפוקי מלישנא קמא אבל לל"ק דר"ז אינו אוסר אלא דברי תורה א"כ מאי קמ"ל תנינא ולומר דר"ז היתירא אתי לאשמועינן דדבריו של מת מותרים דאין לשונו של ר"ז משמע שבא להורות היתרא רק איסורא ולכן כ"ל לפי שהברייתא לא אסרה רק תוך ד' אמות וכדמוקמינן לקמן דף י"ח ע"א ואתי ר"ז לומר דבפני המת המונח לפנינו כל החדר אסור ואף דלא שייך חוץ לד"א לועג לרש מ"מ אסור דמתחזי כמסיח דעתו מלהטפל בקבורתו ומתייאש מלקברו כמו"ש הב"י בי"ד בסימן שמ"ד ובזה יובנו דברי הרא"ש לקמן בפ' מי שמתו דאחר שהביא דברי רבינו האי דכל"ק עבדינן ואינו אסור אלא דברי תורה מסיים הרא"ש וחוץ לארבע אמות מיירי ולפמ"ש ניחא דהא בהא תליא שוב מצאתי במעדני מלך שם שכתב ג"כ והנאני והמע"מ הקשה שם דהרי גם במת עצמו אמרו מת תופס ארבע אמות לק"ש הרי שגם במת עצמו אינו אסור רק תוך ד' אמות ותירץ המע"מ דק"ש הוא דבר שיש לו קצבה וכשיסיים חוזר לצרכי המת לא אסרו רק תוך ד"א משא"כ שאר ד"ת הוא דבר שאין לו קצבה ואין להקשות לפי סברתו נסתר קושית הגמ' שם בפ' מי שמתו שהקשה מתו ומשמרו אין אבל מהלך בבה"ק לא והתניא לא יהלך אדם בבה"ק וכו' ומאי קושיא ברייתא איירי בקורא שאר תורה וכאן במשמרו מיירי בק"ש צריך לומר דבבה"ק לא שייך מתיאש מלקברו ולא שייך לחלק בין דבר שיש לו קצבה לשאר ד"ת ועוד דבברייתא מפרש בהדיא משום לועג לרש וזה שייך גם בק"ש: והרי"ף שלא הביא דברי ר"ז כאן והביאו לקמן בפ' מי שמתו. נלע"ד להורות דאפילו חוץ לד"א אסור דאל"כ מה הוסיף אברייתא ועוד דאל"כ הי' להרי"ף לסיים הך ודוקא תוך ד"א אחר דברי ר"ז ומדהקדים הרי"ף הך ודוקא תוך ד"א למימרא דר"ז מכלל דהך דר"ז שייך אפי' חוץ לד"א. והמע"מ והלח"מ בפי"ג מאבל רצו להוכיח מדברי הרי"ף דדוקא תוך ד"א ואני מה שנלע"ד כתבתי. ובזה נלע"ד כוונת דברי המרדכי בסוף מס' מ"ק שכתב דלל"ק כל החדר אסור ואף שבמרדכי הגירסא הפוכה נלע"ד דטעות נפל בדפוס וצ"ל הגירסא כמו בגמרא:

והתוס' כאן בד"ה אין אומרי' שהביאו דברי רבינו האי וסיימו דדוקא תוך ד"א וא"כ קשה על דבריהם מה הוסיף ר"ז על הברייתא נלע"ד דיש סבר' דבנקיבות אחר מותן לא שייך בהו לועג לרש שהרי גם בחייהון פטורים מק"ש ומתלמוד תורה וא"כ ברייתא דמיירי בבה"ק ושם קבורים מתים הרבה ושם שייך לועג לרש בשביל הזכרים הקבורים שם אבל במת המועל הי' מקום לומר דאם נקיבה היא המתה יהי' מותר לומר שם ד"ה קמ"ל ר"ז א"א בפני המת יה' המת מי שיהי' הן זכר הן נקיבה אין אומרים דברי תורה ועיין במ"ל פי"ג מהל' אבל. ולקמן דף י"ח שהקשה מתו ומשמרו אין וכו' הי' יכול לתרץ דמתו ומשמרו אפילו היא נקיבה אבל עדיין הי' קשה מתפלה שהרי נשים חייבות בתפלה וא"כ למה צריכה המשנה לומר שפטורים מתפלה והלא גם המהלך בבה"ק פטור ולכך הוצרך לתרץ ולחלק בין תוך ד"א לחוץ ד"א. ואמנם לפי מה שיתבאר לקמן בדברינו בר"פ מי שמתו דהתוס' לא גרסי במשנה ומן התפלה ועיין בתי"ט שם קשה כנ"ל ויבואר בדברינו שם:

גירסא ישיבה היא אלא דאמר לי' למחר כחצות כי השתא ובספרים חדשים נמחק למחר כי השתא ואי הוה מקיימינן הגירסא הישינה לא הוה קשה קושית התוס' בד"ה ואתא איהו ועיין בפני יושע ואמנם הוא טעות וכדין נמחק דאיך אפשר דהק"בה דיבר עם משה בחצות לילה והלא לא דבר הק"בה בשום פעם עם משה רק ביום ועיין בפירוש רש"י בפ' בא בפסוק החודש הזה לכם ועיין במהרש"א בח"א ובאוקימתא דרב אשי נלע"ד דאף דבעמדו לפני פרעה נאמר לו כמו שפי' רש"י בחומש נלע"ד שהק"בה דיבר עמו ביום סמוך לחשיכה והתמהמה משה שם בפלטרין של פרעה עד חצות לילה:

דף ד.

ואני ידיי מלוכלכת בדם ובשפיר וכו'. מזה נראה שדוד המלך הי' קובע עצמו להוראה עד שהנשים היו רגילות לבוא לפניו בשפיר ובשליא להורות בין דם לדם ומזה מוכח דמפיבושת לא הי' רבו מובהק שאל"כ איך הי' מורה בפניו והרי אפילו נטילת רשות לא מהני אפילו שלא שבפניו ממש רק תוך ג' פרסאות וק"ו לקובע עצמו להוראה בקבע באותו מקום שרבו בו ומפיבושת הי' עמו בעיר שהרי הי' כמלך בו אחר שהורה ושאל אם יפה הורה א"ו שלא הי' מפיבושת רבו מובהק ותלמיד חבר הי' דוד למפיבושת ורבו המובהק של דוד המלך הי' עירא היאירי ובאמת כל זמן שהי' עירא היאירי קיים לא הורה דוד כלל כמפורש בעירובין דף ס"ג וא"כ הך קרא לדוד שמרה נפשי כי חסיד אני אמרו דוד אחר מיתתו של עירא היאירי וכוונתינו בזה יבואר בדברינו אח"כ. ובזה מיושב

מה שה שהקשה הפרשת דרכים בדרוש ט"ו בשם רבותיו איך קרא דוד למפיבושת דבר בשמו שאמר אני נמלך במפיבושת רבי והלא הקורא לרבו בשמו נענש שהרי גיחזי נענש על שקרא לאלישע בשמו והפ"ד תירץ דשאני הכא שאמר מפיבושת רבי ואמנם לפי מ"ש הש"ך בי"ד סי' רמ"ב ס"ק דיד דבפניו אפילו אמר רבי פלוני אסור יע"ש והרי כאן אמר דוד שאמר לו מפיבושת רבי יפה דנתי וכו' א"כ אליו הי' מדבר כן ואיך קראו בשמו ולפי מ"ש דמפיבושת לא הי' רבו מובהק ניחא דברב כזה אפילו בפניו מהני באומר פלוני רבי:

תנא לא מפיבושת שמו. מה שהביא תנא זו כאן עיין בפרשת דרכים שם ואני אומר משום דיש לדקדק שדוד המלך אמר ולא עוד אלא שאני נמלך במפיבושת רבי וכו' אם רצה דוד להזכיר חסידתו וענוותנותו שנמלך ברבו הי' לו לומר סתם ולא עוד אלא שאני נמלך ברבי יהי' שמו של הרב מפיבושת או שם אחר ועלה בדעתי לומר שכוונתו אני כמלך אפילו במפיבושת רבי שאינו רבי מובהק אפ"ה אני נמלך בו וק"ו בעירא היאירי שהי' רבו מובהק אבל לפי מ"ש לעיל קשה דאף אם הי' אומר סתם אני נמלך ברבי אפ"ה ידעינן דהיינו שאינו רבו מובהק מדהי' קובע עצמו להוראה במקומו ולכן בא התנא וקאמר לא מפיבושת שמו וכו' והיינו חסידות דדוד שאני נמלך במפיבושת שהוא מבייש אותי בהלכה אפ"ה אדברה בעדותיך ולא אבוש:

ודוד קרי לנפשי' חסיד וכו'. לכאורה אין קושיא זו שיך לסוגיא דכאן ובלא"ה ה"מ למירמי קראי אהדדי דכאן כתיב כי חסיד אני ושם כתיב לולא האמנתי ונקוד על לולא וכו' ונראה משום דלכאורה יש לדקדק במה דמשני שהי' ירא שמא יגרום החטא בלשון שמא דהיינו שהי' מסופק אולי יארע לו איזה חטא הלא הי' יכול לשנויי בשפה ברורה בלי שום ספק וכך הוה לי' למימר ל"ק כאן קודם מעשה דבת שבע הי' קורא לעצמו חסיד כאן אחר מעשה דב"ש אומר לולא האמנתי והי' מסתפק אם יש לו חלק ביניהם ונראה דבאמת מש"ה לא הוה קשי' לי' קראי אהדדי אבל כאן שפירש לעיל דדוד קרי לנפשי' חסיד על שהיו ידיו מלוכלכת בשפיר ובשליא שהי' קובע עצמו להוראה וכבר כתבתי לעיל דמזה מוכח שהי' זה אחר מיתת רבו המובהק עירא היאירי ועירא היאירי אחר מעשה דב"ש אכתי הי' קיים שהרי גם אחר מלחמת אבשלום הי' קיים כמפורש בשמואל ב' קפיטל ך' בסופו וא"כ גם אחר מעשה דב"ש קרי לנפשי' חסיד משום דבאמת כל האומר דוד חטא טועה ועוד שהרי שב בתשובה שלימה ולכן מכח הך סוגיא רמי שפיר קראי אהדדי:

ראוים היו ישראל וכו' אלא שגרם החטא. והנה מה מאוד יפלא על דברי רבינו הגדול הרמב"ם בפרק יו"ד מהל' יסודי תורה ובהקדמתו לפירוש המשנה שכתב שמה שהבטיח

הק"בה ע"י נביא לעולם אינו חוזר ואי אפשר לחטא לבטל הבטחת טובה זו ומה שאמרו ביעקב שנתיירא שמא גרם החטא אף שהבטיחו הק"בה והנה אנכי עמך וגו' היינו מה שהבטיח הק"בה לנביא על עצמו אבל נביא המתנבא על אחרים לטובה אין החטא גורם לבטל דברי הנביא ע"ש בדבריו והרי כאן הבטיח הק"בה לישראל ע"י נביאו משה רבינו ע"ה לעשות כס בביאה שני' כמו בביאה ראשונה ואעפ"כ גרם החטא לבטל הבטחה זו שוב פקחתי עיני וראיתי שגם המזרחי פרשת וישלח הרגיש בזה ע"ש ובישוב דבר זה אמרתי בהקדים דברי הרמב"ם בפ"א מהל' תרומות הלכה ה' ובפ' וי"ו מבית הבחירה הל' ט"ז נתן טעם על שקדושת יהושע בטלה לענין קדושת הארץ שהרי קיי"ל קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לע"ל וקדושת עזרא לא בטלה שקדושה שני' קידשה לשעתה וקידשה לע"ל הוא שקדושת יהושע היתה מפני הכיבוש וכיון שגלו בטל הכיבוש אבל עזרא לא קידוש בכיבוש אלא בחזקה שהחזיק בארץ ואע"פי שנלקחה הארץ מהם לא בטלה החזקה והכ"מ שם בהל' בית הבחירה תמה וכי בימי יהושע לא היתה שם חזקה והלא ישבו בארץ והחזיקו בה ולמה עדיף חזקה בלא כיבוש מחזקה וכיבוש. ואמנם אני אומר דבימי יהושע כיון שכבשוהו במלחמה וקנו בכיבוש שוב לא כיונו לקנות בחזקה כי הי' די להם בכיבוש ולכן כיון דלא כיוונו להחזיק בתורת קנין לא הועילה החזקה אבל בימי עזרא שלא הי' שם כיבוש כלל רק חזקה כיוונו להחזיק בתורת קנין ושוב לא נתבטלה הקדושה לעולם ולפי"ז מה שלא עלו בימי עזרא ביד רמה בכיבוש מלחמה היתה לטובה שע"י זה קנו בתורת חזקה ונתקדשה לעולם משא"כ אם היו עולים בביאה שני' כמו בימי יהושע היו ג"כ קונים רק בתורת כיבוש והיתה הקדושה נתבטלה בימי טיטוס כשגלו ממנה והרמב"ם שם בהקדמת פה"מ כתב שמה שהנביא מתנבא לרעה אע"פי שהיתה ע"י נביא הק"בה מתנחם ואינו עושה הרעה וא"ב מה שגרם החטא בימי עזרא אף שהיתה ההבטחה על ידי גביא מ"מ כיון שיש בה גם טובה בביטולו שפיך נתבטלה ההבטחה ואולי זהו עצמו הפירוש שגרם החטא היינו שצפה הק"בה שסופה לחטוא ויגלו ממנה ע"י טיטוס לכך לא העלה אותם ביד רמה רק ברשיון כורש כדי שיקנו בחזקה. ואמנם לפי"ז לא יצדקו דברי הסוגיא בכאן שקאמר שיעקב נתיירא שמא גרם החטא ומביא ראי' שגרם החטא לבטל ההבטחה ממה שנתבטלה ההבטחה של ביאה שני' ולפי מה שכתבתי אין מזה ראי' דשאני התם שהחזרה היתה לטובתם:

ועלה בדעתי לתרץ דברי רבינו הרמב"ם דהבטחת הק"בה ע"י משה עד יעבור וכו' זו ביאה שני' שהבטיחם שיהי' עוד ביאה ביד רמה כמו ביאה של יהושע אבל לא הגביל הזמן אימת ומתי ועל ידי מי שתהי' ביאה זו אבל כיון שהובטחו לבוא עוד ביד רמה

אם לא היו חוטאין אז היתה מתקיימת ההבטחה זו ע"י עזרא אבל כיון שגרם החטא לא נתקיימה אז אבל מ"מ הבטחת משה לא נתבטלה וסופה להתקיים במהרה ע"י מלך המשיח. אלא דגם לפי"ז נסתר הראי' שהביא כאן שהחטא גרם לבטל ההבטחה. ולכן נלע"ד דקושיא מעיקרא ליתא שהרי עקר טעמו של הרמב"ם בזה שהבטחה לטובה ע"י נביא אין החטא גורם ביטולה הוא משום שזה הוא האות להבחין אם הנביא אמת וכיון שבמשה רבינו כתיב וגם בך יאמינו לעולם הבטיחו הק"בה שלעולמי עולמים לא יהרהרו אחר נבואותו כלל לכן בהבטחה שהבטיח הק"בה על ידו שפיר גורם החטא לבטלה כמו שיכול החטא לגרום ביטול ההבטחה שהבטיח הקיבה לנביא על עצמו:

אי כר"א לימרו כר"א ועיין בדברי רש"י והדבר תמוה דלקמן דף ע' ע"א מספקי להו לבני ר"ג אי רבנן פליגי עלה ועיין פרש"י שם דמספקי דאולי רבנן כר"א ס"ל אלא דסברי דזמן שכיבה הוא עד חצות ע"ש וא"כ איך הקשה כאן בפשיטות דלימרו כר"א ויש ליישב ועיין לעיל בדברינו דף ג' ע"א ברש"י בד"ה ואבע"א. ואמנם אלמלא שאינני כדאי לחלוק על פירושו של מאור עינינו רש"י הייתי אומר דאין זה סברה כלל שיהי' מחלוקת דתנאי בזמן שכיבה זמן רחוק כזה מן סוף אשמורה ראשונ' עד חצות לילה שהוא שני שעות שלימו' ואם מצאנו מחלוקת בהתחלת זמן שכיבה בדף ב' ע"ב היינו זמנים מועטים וגם בזה כתבו שם התוס' בד"ה ואי ס"ד דלא שייך לחלק כל כך בשיעורי זמן שכיבה יע"ש וק"ו דלא שייך לעשות מחלוקת גדול כזה שני שעות שלימות ואמנה כל זה להני תנאי דיהבי זמן לק"ש דכיון שנתנו זמן בודאי דייקי היטב וחקרו אימת זמן שכיבה לרוב בני אדם וכיון שזה חקר ומצא שמסיים בסוף אשמורה ראשונה לא שייך למימר שאלו חקרו ומצאו בחצי הלילה אבל שאר תנאי דלא איירי בזמני ק"ש כלל אלו אפשר דלא דייקו ולא חקרו וא"כ נלע"ד ספיקא דבני ר"ג הוא זה אם זמן שכיבה הוא ע"ח כדברי חכמים ור"א ג"כ ודאי שלא יכחיש זה דלא שייך מחלוקת בזה אלא דר"א עביד סיג וקבע זמן בסוף אשמורה ראשונה להרחיק מן העבירה וחכמים לא חשו לזה והעמידו על זמנו הקבוע דהיינו בחצות ופליגי על ר"ג א"ד שזמן שכיבה הוא רק עד אשמורה ראשונה כדברי ר"א ור"א לא עביד סיג כלל וחכמים כר"ג ס"ל ועשו סיג וע"ז השיב ר"ג דחכמים כוותי' ס"ל רק שעבדו סיג והביא ראי' לדבריו שכיון שעל כרחך צריכין אנו לומר סיג לחד מינייהו דהיינו או לר"א או לחכמים יותר ניחא למימר שחכמים עבדו סיג דהרחקה כיוצא בזה דהיינו מעלות השחר לחצות לילה מצינו ג"כ באכילת קדשים אבל הרחקה מחצי הלילה לסוף אשמורה ראשונה לא מצינו כיוצא בו. וכ"ז בסוגיא דהתם דידעינן מסיג אבל המקשה כאן דלא סליק אדעתא שום סיג שפיר הקשה אי כר"א לימרי כר"א:

רש"י בד"ה אלא שגרם החטא ולא הלכו אלא ברשות כורש וכל ימי מלכי פרס נשתעבדו להם לכורש ולאחשורוש ולדריוש האחרון לכאורה הי' די באמרו שלא הלכו אלא ברשות כורש ולמה ענין האריך רש"י שנשתעבדו גם אח"כ כל ימי מלכי פרס והלא אפילו לא היו משתעבדים אחר כן כיון ששעת ביאה לא היתה אלא ע"פי כורש כבר גרם החטא שלא היתה ביאה שני' ביד רמה כביאה ראשונה. והנלע"ד דכוונת רש"י בזה הוא ע"פי מ"ש בדברי הגמרא לתרץ דברי הרמב"ם בפה"מ דע"י שלא היתה ביאה שני' ע"י כיבוש הוצרך עזרא לכוין לקנות ארץ ישראל בקנין חזקה ודבר זה סופו הי' לטובה שע"י כן נשאר קדושת הארץ לעולם ולא נתבטלה כשגלו ע"י טיטוס והי' קשה לרש"י דלפי"ז איך הביא ראי' שההחטא גורם לבטל ההבטחה ודלמא שאני כאן שביטול ההבטחה הי' לטובה ואמנם תינח על תחלת עלייתן שלא היתה בכיבוש מלחמה אבל כיון שכבר כיון עזרא לקנות בתורת קנין חזקה וכבר נתקדשה הארץ קדושת עולם למה נשתעבדו גם אח"כ כל ימי כורש ואחשורוש ודריוש א"ו שגרם החטא:

דף ד:

מסייע לי' לר' יוחנן וכו'. תמהני מה סייעתא איכא בהך ברייתא לר"י והיכן נזכר בהך ברייתא שום סמך לסמיכת גאולה לתפלה ואף דמבואר שק"ש קדים מ"מ אין מזה הוכחה שצריך לסמוך והרי להך לישנא דבסברה פליגי וטעמי' דריב"ל משום דגאולה דאורתא לאו גאולה מעלייתא היא א"כ אפי' אם ק"ש קדים אעפ"כ אינו מחויב לסמוך ופוק חזי לרב עמרם שהביאו התוס' בד"ה אר"י וכו' אף שאנחנו קורים ק"ש תחלה אפ"ה אנחנו מפסיקים בין גאולה לתפלה בפסוקים וביראו ענינו ובקדיש דכ"ז מחשב הפסק לר"ע ואף שטעמא דר"ע הוא משום דתפלת ערבית רשות והרי ברייתא זו ס"ל חובה מדקתני והעובר חייב מיתה וא"כ אף לסברת רב עמרם מ"מ להך ברייתא צריך לסמוך גאולה לתפלה מ"מ לא שייך בזה לומר מסייע לר' יוחנן דמה בכך שהך ברייתא ס"ל תפלת ערבית חובה והרי איכא בזה פלוגתא דתנאי לקמן דף ך"ז ע"ב דפליגי בזה ר"ג ור"י ואדרבה שנינו סתם כר' יהושע דתנן תפלת הערב אין לה קבע וליישב דבר זה נלע"ד דהך מסייע לה לר"י הוא רק לאפוקי מריב"ל דסבר שתפלת ערבית הוא דוקא קודם לקיש. וזהו לענ"ד כוונת רש"י בד"ה מסייע לי' וכו' ודלא כריב"ל וכו' ולכאורה קשה מה בעי רש"י בזה דפשיטא כיון דמסייע לר"י שהוא דלא כריב"ל החולק עליו ולפמ"ש כוונת רש"י הוא שרק בזה מסייע הוא לר"י דעכ"פ למדנו מברייתא זו דק"ש קודמת לתפלה דלא כריב"ל דס"ל דתפלה קדים. ובזה מתורץ לפי מ"ש התוס' בד"ה אר"י בשם סדר

ר"ע דלדידן דקיי"ל ת"ע רשות לא בעינן למסמך גאולה לתפלה קשה איך אמרינן בגמ' ואבע"א לאפוקי ממ"ד ת"ע רשות וכו' והרי זה כבר שמענו מדתני קורא ק"ש ומתפלל ש"מ דת"ע חובה מדבעי למסמך גאולה לתפלה אבל לפמ"ש דמברייתא זו לא שמענו רק שתפלה היא אחר ק"ש אבל שיה' צריך לסמוך לא שמענו ניחא:

ריב"ל אומר תפלת באמצע תקנום. ויש לדקדק בשלמא לאבע"א קרא ניחא אבל לאבע"א סברה קשה דמה בכך דגאולה דערבית לאו גאולה מעלייתא היא אכתי מה עילוי יש לתפלה של ערבית להקדימה לק"ש והרי ק"ש דאורייתא ותפלה דרבנן ונראה דריב"ל סבר כרב יהודה לקמן דף ך' ע"א דק"ש דרבנן וכיון דתרוייהו דרבנן מקדימין תדיר לשאינו תדיר ותפלה היא תדיר נגד ק"ש שתפלה היא ג"פ ביום משא"כ בשחרית אף שתפלה תדיר מ"מ מסמך גאולה לתפלה עדיף ועוד דבשחר עכ"פ או ק"ש או ברכה שלאחרי' הוא מן התורה משום יציאת מצרים וא"כ דאורייתא נגד דרבנן מקדימין דאורייתא שמקרי מקודש אבל בק"ש של ערבית סובר ריב"ל כחכמים דסוף פרקין שא"מ יציאת מצרים בלילות וגם צ"ל דריב"ל ס"ל כר"ג דאמר ת"ע חובה דאל"כ אלא דסובר כר' יהושע שהיא רשות א"כ מה בכך שס"ל דק"ש דרבנן אכתי עכ"פ חובה היא מדרבנן ותפלת ערבית היא רשות לגמרי והי' לנו להקדים ק"ש לתפלה:

דאלת"ה שחרית וכו'. והאר"י בתחלה אומר וכו' ולבסוף הוא אומר יהיו לרצון וכו' ויש לדקדק הך סיומא דלבסוף הוא אומר לא הי' צריך להביא כאן שהרי עקר הוכחתו ממה שאומר בתחלה אד' שפתי ומפסיק בין גאל ישראל לתפלה ש"מ דאמרינן תפלה אריכתא הוא ונראה ע"פי מה דאמרינן לקמן דף ט' ע"ב דהאי יהיו לרצון משמע גם מעיקרא דבעינא למימר ע"ש וא"כ הי' מקום לפרש סמיכת גאולה לתפלה דאמרינן היינו שיאמר יהיו לרצון אמרי פי וגו' צורי וגואלי בתחלה קודם שמתחיל ברוך אתה וגו' וסומך צורי וגואלי והוא סמיכת גאולה לתפלה ובזה ליכא קושיא מהשכיבנו ולא מאד' שפתי תפתח שאחר פסוק אד' שפתי וגו' אומר פסוק יהיו לרצון וגומר וגואלי ומתחיל התפלה ברוך אתה וכו' אלא שאם היינו מפרשים כוונת ר' יוחנן בסמיכות גאולה לתפלה כן אין מקום לזה מחלוקת ריב"ל שהרי אף שריב"ל אומר תפלת באמצע תקנום אפ"ה יכול למסמך גאולה לתפלה בכל התפלות ואפילו במנחה ומוסף ומדאמרינן לעיל במאי קמ"פ ש"מ דפליגי מכלל דסמיכת גאולה היינו ברכת גאל ישראל דבזה ודאי ריב"ל פליג בערבית וע"ז מקשה מר ברי' דרבינא תכן בערב מברך וכו' והא בעי למימר השכיבנו ולזה השיב גאולה אריכתא היא וע"ז לא הי' יכול להוכיח דאלת"ה שחרית היכי מצי סמיך והא ר"י בתחלה אומר ה' שפתי וגומר שע"ז היינו משיבים דאחר פסוק ה' שפתי אומר פסוק יהיו

לרצון וזהו סמיכות גאולה לתפלה ואכתי הי' קשה על סוגיא דכאן דרוצה לפרש סמיכת גאולה היינו ברכת גאל ישראל היכי מצי סמיך ולכן הביא סיומא דמלתא דר"י ולבסוף הוא אומר יהיו לרצון וא"כ בתחלה אינו אומר רק פסוק אד' שפתי ושפיר קשה היכי מצי סמיך אלא על כרחך כיון דתקינו רבנן כתפלה אריכתא הוא וא"כ הה"ד השכיבנו בערבית גאולה אריכתא היא:

מ"מ לא נאמר נו"ן וט' מפני שיש בה וכו' ויש לדקדק ואטו כל האלפא ביתא מי לא אית בהו פרעניות גדולות וכל מגילות קינות מיוסדים כלם בא"ב ומה גריעותא מכל שאר האותיות ונראה ע"פי שמפורש ברש"י בריש פ' נצבים בשם מדרש אגדה לפי ששמעו ישראל קללות שבמשנה תורה ובת"כ הוריקו פניהם ואמרו מי יכול לעמוד באלו התחיל משה מפייסם אתם נצבי' וכו' והקללו' והיסורין מקיימין אתכם ומציבין אתכם לפניו ע"ש ברש"י והנה לפרש איך היסורי' והקללות המה מקיימין ומציבין הוא שהם ממרקין העונות והם פרעון החוב וכדלקמן דף ז' ע"ב משל לאדם שיצא עליו שט"ח לאחר שפרעו הוא שמח ואמרתי שמטעם זה נקראו הקללות והיסורים פורעניות שהמה פרעון החוב ונמצא שבזה הם קיום של ישראל והקללות המה ברכות ולא קללות וכמבואר אצלינו בסוף פ"ג דפסחים בשם הרב החסיד מוה"רר אפרים זצ"ל ובזה האותיות של הא"ב אף שכל מגילות קינות הם מיוסדים על סדרם כלם לטובה כי הם המקיימים אותנו ומקרבים גאולתינו ואן שם מפלה אבל יש בהם קימה אבל בנו"ן דכתיב נפלה ולא תוסיף קום ח"ו נמצא שהנפילה אינה לגרום קימה היא מפלה גדולה ח"ו ובזה אתי שפיר מה שבמערבא מתרצי לה ולא תוסיף לנפול עוד קום וכו' ולכאור' אכתי עכ"פ בנון רמוז המפלה. ולפמ"ש ניחא שגם נפילה זו אינה נפילה כלל לפי שהיא גורמת קימה שיש בה הידור ששוב לא תוסיף לנפול:

ובזה יש לנו לדרוש סמוכים מאמר הזה למאמר הקדום כל האומר תהלה לדוד ג"פ וכו' וגם עלינו ליתן טעם וכי מזמור א' יש בתהלים המסודרי' ע"פי א"ב ולא דילג דוד מהן אות נו"ן אף שיש בה מפלתן של שונאי ישראל ומדוע דוקא בתהלה זו חשש דוד לזה ודילג הנו"ן וגם יש עוד דקדוק אחד במאמר זה אשר לא ראיתי שהרגישו בו המפרשים והוא אמרו מפני מה לא נאמר נו"ן באשרי וכי אשרי הוא התחלת הקפיטל והלא התחלתו הוא תהלה לדוד והוה לי' למימר מ"מ לא נאמר נו"ן בתהלה לדוד וכמו שאמר במאמר הקדום כל האומר תהלה לדוד ג"פ בכל יום. והיא גופא טעמא בעי מדוע בשביל אמירת תהלה לדוד ג"פ בכל יום יהי' בטוח בעוה"ב ולקמן בעמוד הסמוך ארשב"י ג' מתנות לא נתנו אלא ע"י יסורין וחד מינייהו עוה"ב ובא כאן ר' אבינא והושיט לנו עוה"ב בקנה בלי

שום יסורים רק באמרו תהלה לדוד ג"פ בכל יום ואומר אני כי מעלת תהלה זו שסדורה בא"ב מורה על רוב חסדו של הק"בה כמו שסידור הא"ב מוסיף והולך במספרו כן חסדו של הק"בה ובחסדו הוא מאיר לכל יושבי תבל הולך ואור משא"כ סידור תשר"ק רומז למדת הדין אור חוזר וחוסר במספרו ולכן אותיות מנצפ"ך המה מצד מדה"ד הוא קצת על דרך תשר"ק הצ' קודם לפ' והך' באחרונה ורמוז בו מן צפך כי הנביאים לא חידשו לנו דבר בתורה ולא בשמים היא וכל נבואות הנביאים שלוחי המקום להוכיח את ישראל וליראם מן העונשים משא"כ תורת משה היא להודיע את התורה תורת חסד. ונחזור לענינינו שסידור א"ב הוא מורה על חסדו של הק"בה שמרבה להיטב אף מי שאינו ראוי לקבל טובה מצד מעשיו הק"בה מטיב עמו במדת החסד. ופסוק פא"י ומשביע לכל חי רצון יש לנו בו דקדוק דהוה ל' למימר ומשביע לכל חי מזון או שובע מהו לשון משביע רצון ואומר אני שדבר זה אמרו דוד כלפי מי שמזונותיו מצומצמים בדוחק ובעוני שהק"בה נותן וחונן לו דיעה לשמוח בחלקו ואיזה עשיר השמח בחלקו ואין לך מדה טובה כמדת ההסתפקות ולקמן סוף פרק שני אמרו כל העולם ניזון בשביל חנינא בני וחנינא די לו בקב חרובין וכו' דוק בדבריהם שלא אמרו וחנינא אין לו אלא קב חרובין אבל אמרו די לו בקב חרובין שהי' לו בזה די והותר וקיבל זה ברצון כאדם שיש לו די כל צרכו וזהו שרמז בפסוק זה פא"י ומשביע לכל חי רצון שישביעו במה שנתן לו בדעתו שישמח בחלקו ויהי' זה כאלו נתמלא כל רצונו. באופן שבתהלה זו הזכיר דוד מדותיו של הק"בה אם לחסד אם למשפט ודבר כנגד אלו שמבלים ימיהם בטוב ובעושר ובכבוד וכנגד הסובלים עוני ולחץ ושני מדות הללו הם מדת הרחמים ומדת הדין ועל שניהם הוכיח דוד לקבלם בנחת ולהודות לה' וחייב לברך על הטובה ועל הרעה וכמו שנאמר בה' אהלל דבר באלקים אהלל דבר כי הם כלולים זה בזה והיסורים שהם לפי הנראה מדת הדין אם האדם מקבל באהבה הם חסד ורחמים גמורים וכמו"ש לעיל בשם רש"י שהיסורים הם מעמידים ומציבים אתכם וכמו כן להיפך אלו שזוכים לעושר רב וכבוד וגדולה לפי הנראה הוא מצד החסד ובודאי כן הוא אם לא זחה דעתו אבל אם זחה דעתו ויתגאה בעשרו וישמן ויבעט לאמר כחי ועוצם ידי עשה לי אז החסד הזה נהפך לו לרועץ והוא מצד מדה"ד הגמור ומשלם לשנאיו אל פניו להאבידו ולכן דוד בתהלה זו שרמז בו שני מדות הנ"ל רצה להזהיר את המקבל הטוב שלא יתגאה בטובו ולהזהיר את המדוכא בעוני ויסורים שלא יהי' בועט ביסורין ויקבלם מאהבה דילג את הנו"ן מטעם שרמוז בו מפלה וקשה הלא כל האותיות רמוז בהם יסורים ומגילות קינות יוכיח וצריך לומר כמו"ש שכל היסורים אינה רק רחמים ומתוך החושך ברוב התגברות חשך הלילה

לסוף מאיר היום וא"כ היסורים הם לטובה וכמו כן להיפך העונג הוא נגע וזהו מוסר לכל אדם ואם האדם אומר זה בכל יום מובטח שהוא בן עוה"ב שהוא תכלית הטוב האמיתי והנה הקפיטל שקודם תהלה לדוד מסיים אשרי העם שה' אלקיו הנה ה' הוא מדת הרחמים ואלקיו הוא מדת הדין ואמר אשרי מי שה' הוא אלקיו שמדת הדין השולט בו הוא עצם הרחמים ומהפך מדה"ד לרחמים והכל כמו שהזכרתי ולכן אמר למה לא נאמר נו"ן באשרי הלא באשרי רמוז שאדרבה היסורים המה עצם הטוב והרחמים ולמה לא נאמר בו נו"ן ונתן טעם לפי שאינו דומה נפילה זו לשאר יסורים ששאר יסורים עצם הקיום והעמידה אבל בנפילה זו נאמר לא תוסיף קום:

ועל שהתנה שהאומרו ג"פ בכל יום למה דוקא מספר זה ורש"י פירש נגד שלש תפלות ואומר אני שהנהגת הק"בה עם בני אדם מתחלק לשלש מדות מדת החסד ומדה"ד ועוד בה שלישי שיתוף מדת הרחמים בדין וע"פי שלש דרכים הללו מתחלקים הנהגת השם עם בריותיו שיש שזוכה לעושר גדול וכבוד גדול וכל אשר לבו חפץ הוא משיג בלי מעכב ובלי טורח כלל זה חסד ויש להיפך כל ימי עני רעים מחוסר לחם וערום ויחף ומדוכא ביסורים וזהו דין ומשפט ויש דרך ממוצע בינוני לא עני ולא עשיר והנה היום מאפיל ומאיר ואמנם עקר אורו בצהרים ועקר החושך הוא חשכת לילה ושאר עונות היום אינו מאיר כל כך בחוזק וגם אינו חושך וזהו כנגד שלש מדות הנזכרים וזהו עונות שלש תפלות ערב ובוקר וצהרים וראוי לכל אדם בכל מדה שמודד לו הקיבה הוה מודה לו מאד ולכן לזה רמז האומר תהלה לדוד ג"פ בכל יום:

והנה חשכת לילה רומז ליסורים ומדת הדין ועקר חשכת לילה הוא חצות לילה ממש כי מתחלת הלילה שהשמש שוקע עדיין אורו נשאר באויר עד שמתרחק בתכלית הריחוק וצל הארץ מאפיל עלינו ועקר המרחק הוא בחצות לילה ממש שאז השמש הוא ממש נגד רגלינו וכל עובי הארץ מפסיק בינינו ותכף אחר קצות הוא מתקרב לצד מזרח באופן שעקר המרחק הוא בחצי הלילה ממש ולזה רמז דוד חבלי רשעים עודוני תורתך לא שכחתי חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך אמר זה על גלותו ורוב צרותו מדואג ואחיתופל ואמר חבלי רשעים עודוני ואעפ"כ תורתך לא שכחתי חצות לילה שאז הוא תוקף החושך וזהו רומז לתוקף הצרות אקים להודות לך על משפטי צדקך על התנהגות המשפט הגמור נתן הודאה:

אר"א ב"א גדול מה שנאמר במיכאל וכו' מאמר זה אין לו שייכות כאן רק הואיל שבעל המאמר הזה נזכר לעיל במאמר כל האומר תהלה לדוד וכו' וזהו מקומו כאן שמיירי בתפלות שאריב"ל באמצע תקנום והני ג"פ תהלה לדוד הוא כנגד ג' תפלות וזהו כוונת

רש"י בד"ה ג"פ כנגד ג' תפלות שרצה ליתן טעם על קביעת מאמר הזה כאן ולכן הביא ג"כ מאמר הזה גדול מה שנאמר וכו' כדי לסמכו למאמרו הנ"ל ועיין בעין יעקב בהכותב ואני אומר שבם המאמרים שייכי זה לזה לפי שמצינו שני מיני תשובה דהיינו תשובה מאהבה ותשובה מיראה וההפרש ביניהם שבזה זדונות נעשו כזכיות וזה זדונות בעשו כשגגות ואמנם בדרושי תוכחת מוסר אשר לנו ביארנו שגם ע"י תשובה מיראה שנעשו שגגות היינו תכף אחר התשובה אכן כשחוזר אח"כ ועושה שנית תשובה שוב הרי הוא מאהבה ונעשו זכיות וביארנו מזה הפסוקים שובה ישראל וגו' כי כשלת בעונך והיינו שנשאר שוגג וכמו שדרז"ל ואמר אח"כ הנביא קחו עמכם וגו' ושובו וגו' אמרו אליו כל תשא עון וקח טוב דהיינו בשובו שנית ישא כל העון שלא ישאר ממנו לגמרי וקח טוב דהיינו שנהפך לטוב ולזכות נמצא מה שזוכה בתשובה מאהבה בפעם ראשון צריך בתשובה מיראה לכפול שני פעמים וידוע שע"י העון יפול הנופל שכופל לשאול ותהומה רבה וע"י התשובה זוכה לכנפי יונה דאמתיל בה כנסת ישראל ועופף למעלה. וענין השב מאהבה כאשר שומע שהק"בה חפץ לענשו הוא שב ואמנם אין כוונתו מיראת העונש אלא שכיון שרואה שהק"בה חפץ לענשו מרגיש בעצמו שבודאי הוא מרוחק מהק"בה שהרי הוא דוחהו בשמאל לכן הוא מתקרב בימין ועושה תשובה להתדבק בבוראו אבל אם באים עליו יסורים בודאי הוא מיראה ואמרתי בזה פירוש הפסוקים בישעי' וי"ו ואומר אוי לי כי נדמיתי וגו' ובתוך עם טמא שפתים וגו' ויעף אלי אחד מן השרפים ובידו רצפה וכו' ויגע על פי ויאמר הנה נגע זה על שפתיך וסר עונך וחטאתך תכופר. הנה ישעי' נכשל באמרי פיו שאמר על ישראל עם טמא שפתים אבל לא הרגיש כלל שזה הוא חטא ויעף אלי אחד מהשרפים שהוא מיכאל כמו שמבואר כאן באגדה זו והמרש"א בח"א כתב כי מיכאל הוא מצד החסד וגבריאל הוא מצד מדה"ד ואני אומר ששמם מורה על מדתם מיכאל רמוז מי כאל שמודיע גדולת הבורא שאין כמוהו ולכן ראוי לתת החוטא על לבו ממי הוא מתרחק ועל ידי הכרת גדולת הבורא ישוב וזהו תשובה מאהבה וגבריאל שמו מורה על גבורת הבורא שבידו לענוש החוטא ובידו להמית ולהחיות וזהו תשובה מיראה ויונתן תרגם ובידו רצפה ובפומי' ממלל נלע"ד כוונתו שאין הפירוש כפשוטו שרצפה היינו גחלת שהוא מצד מדה"ד אלא פירוש רצפה דבור ולכן תרגם ובפומי' ממלל שמודיע גדולת הבורא ובזה הרבים ישעי' שחטא ושב בתשובה מאהבה ובישר לו המלאך הנה נגע זה וכו' וסר עונך וחטאתך תכופר הודיעו כי מה שצריך השב מיראה לעשות בשני פעמים פעל הנביא בפעם א' וסר העון גם החטא שהוא השוגג תכף יכופר. ונשוב למאמר שבכאן יען במאמר הקדום ביאר שבמזמור תהלה לדוד רמז

בו מדותיו של הק"בה עם בני אדם לזה בעושר וכל טוב ולזה בעוני ויסורים וביארתי שהיסורים הם מקיימים ומעמידים אותנו שע"י זה שב בתשובה ואמר כאן במאמר הזה שאעפ"כ לא תחשוב שאין הפרש בין השב בתשובה בעודו בטובו שזה שב מאהבה ובין השב ממורא יסורים לא כן הוא וגדול מ"ש במיכאל יותר ממ"ש בגבריאל דאלו מיכאל כתיב ויעף וגו' היינו באחת תכף הוא עף למעלה ומתדבק בבוראו וגבריאל כתיב בי' מועף ביעף דהיינו בשתים שצריך להכפיל תשובתו שני פעמים וכנ"ל:

רש"י בד"ה זה הסומך וכו' וסמיכות גאולה לתפלה רמזה דוד וכו'. לכאורה הוא שפת יתר בדברי רש"י ואין ענינו לכאן ומה לנו אם דוד רמזה או ילפינן לה ממקום אחר ונראה ע"פי מה ששמעתי בילדותי מהמנוח הגאון החסיד מוה"רר אלעזר זצ"ל בהיותו אב"ד ור"מ בק' בראד שדקדק בלשון רז"ל שאמרו הסומך גאולה לתפלה והרי גאולה קודמת לתפלה ועקר הזהירות שלא יפסיק בינתים ותכף יתפלל אחר שאמר גאל ישראל וא"כ הי' להם לומר הסומך תפלה לגאולה ואמר הוא ז"ל לפי שבאמת ק"ש זמנה משיכיר בין תכלת וכו' ותפלה זמנה בהנץ החמה שמתפלל ביום ולפי הנכון הי' ראוי לקרות ק"ש תכף משיכיר בין תכלת כי זריזין מקדימין למצוה ואמנם ותיקין היו מאחרים אותה קצת כדי שיגמרו אותה עם הנץ החמה כדי לסמוך גאולה לתפלה כדלקמן דף ט' ע"ב נמצא דתפלה מצד עצמה אף אם לא הי' מצוה לסמוך גאולה לתפלה מ"מ מצד זריזין ומקדימין היו זהירים להתפלל עם הנץ החמה אבל עקר הזהירות הוא בק"ש שלא ימהר לקרותה תכף משיכיר בין תכלת וכו' אלא יאחר קצת כדי שיסמכנה לתפלה ולכן אמרו הסומך גאולה לתפלה ע"כ דברי הגאון זצ"ל ואמנם אומר אני יתכנו דברי הגאון בתפלת השחר אבל בתפלת הערב נהפוך הוא בפרט לדברי רש"י בריש מכילתן זמן תפלה קדים דהרי קיי"ל דעביד כמר עביד וא"כ יכול להתפלל ערבית אחר פלג המנחה וק"ש זמנה לרש"י אפילו לר' יהודה מצ"ה ואילך וא"כ הרוצה לסמוך גאולה לתפלה צריך ליזהר שלא ימהר להתפלל תכף אחר פלג המנחה כי אז יהי' מוכרח להקדימה לק"ש או שלא יקרא ק"ש עם ברכותי' כראוי וא"כ הוה לי' לר' יוחנן לומר הסומך תפלה לגאולה של ערבית ובא רש"י לתרץ זה דדוד רמזה בפסוק יהיו לרצון וכו' ולקמן דף ט' ע"ב מקשה מכדי האי יהיו לרצון משמע וכו' לימרו מעיקרא ומשני הואיל ולא אמרו דוד אלא לאחר י"ח פרשיות והנה מדמקשה לימרי מעיקרא מכלל שיש איזה יתרון למימרי' מעיקרא דאל"כ איך שייך להקשות שיתקנו אותו מעיקרא דמאי אולמא ואם היו מתקנין מעיקרא הוה קשה להיפך לתקינהו לבסוף אלא ודאי מדהקשה לימרי' מעיקרא מכלל שיש איזה עדיפות בזה וא"כ קשה מאי משני הואיל ולא אמרו דוד וכו' והרי על דוד קשה מ"ט

איחרו לאחר י"ח פרשיות הוה לי' להקדימו בראש ספר תהלים הך פסוק יהיו לרצון וצריך לאמר שדוד רצה לסמכו למזמור יענך ה' ביום צרה לסמוך גאולה לתפלה וא"כ איחר דוד פסוק זה של גאולה שהי' מקומו בראש ספר תהלים כדי לסמוך גאולה לתפלה ולכן אחזו גם רז"ל בלשונם הסומך גאולה לתפלה:

תוס' ד"ה וקורא ק"ש וכו'. מכאן משמע וכו'. לאכול סעודה וכו'. מדברי התוס' הללו מבואר דוקא לאכול סעודה אסור אבל טעימה שרי וכן כתב המג"א בסימן רל"ה ס"ק ד' בשם התוס'. אבל בשם מהרר"אי בתה"ד כתב לאסור מדתני לא יאמר אאכול קימעא וכו' והמג"א ביאר טעמו משום דק"ש הוא דאורייתא יעו"ש ולפי"ז מוכח מברייתא זו סיוע גמור לר"י דחייב לסמוך גאולה לתפלה של ערבית דא"כ תינח דלא יאכל קימעא קודם ק"ש אבל אכתי בין ק"ש לתפלה יאכל קימעא דהא תפלה ודאי לאו דאורייתא היא אלא שצריך להסמיך גאולה לתפלה ואי אפשר להפסיק ביניהם אפילו באכילת קימעא אלא דאכתי איכא למימר דהך ברייתא לשיטתה דס"ל ת"ע חובה לכך בעי לסמוך גאולה לתפלה. וכתב המג"א אבל אין לומר הטעם משום דאיכא אונס שינה שהרי התוס' במס' ברכות דחו הך טעמא ואומר אני דאי הוה טעמא משום אונס שינה הוי להגמ' למימר הך מילתא דקאמר על סיפא דכל העובר וכו' על רישא שלא יאמר אוכל קימעא מ"ש הכא דאסיר אפילו קימעא משום דאיכא אונס שינה א"ו דכאן בלא"ה אסור משום דק"ש דאורייתא אבל אכתי קשה לפי מ"ש דתינח דאסור קודם ק"ש אפילו קימעא ולמה יהי' אסור בין ק"ש לש"ע אכילת קימעא וצ"ל משום סמיכות גאולה לתפלה ולדברי רב עמרם לקמן בתוס' בדבור הסמוך ממילא מוכח דערבית חובה וא"כ נשאר קשה בסיפא מ"ש בכל דוכתא דלא קתני חייב מיתה ואי משום דקמ"ל דערבית חובה הלא זה כבר מוכח מרישא ונראה דאף שהתוס' במס' סוכה דחו האי טעמא דאונס שינה היינו שהוכיחו זה מדלא קאמר בכל דוכתא האי טעמא אבל מ"מ כבר יש מקום לפרש טעם זה וא"כ איצטרך בברייתא לסיים שחייב מיתה לאפוקי ממ"ד ערבית רשות דאי מרישא דאסור לאכול קימעא ה"א שהטעם משום אונס שינה ולא משום דצריך לסמוך גאולה לתפלה:

גם מבואר בדברי תוס' הללו דדוקא משהגיע זמן ק"ש הוא דאסור אבל סמוך לזמן הזה מותר. ולכאורה יפלא איך יהי' ק"ש שהיא מן התורה קיל מתפלת המנחה שאסור אפי' סמוך למנחה כמבואר בפ"ק דשבת ונראה דהיא הנותנת דמנחה כיון שהוא מדרבנן ואם התחילו אין מפסיקין לכך החמירו אפילו סמוך למנחה דלמא משכא סעודתו אבל ק"ש שהוא מן התורה ואפילו התחיל צריך להפסיק לכך אינו אסור סמיך להזמן שמה בכך שמתחיל סמוך להזמן הלא כשהגיע הזמן צריך להפסיק באמצע סעודתו. ומיהו קשה

הלא כיון שלא אסרו סמוך לה ממילא אם יתחיל אז מקרי התחיל בהיתר ובהתחיל בהיתר אפי' בשל תורה א"צ להפסיק וא"כ הדק"ל למה יהי' קיל מתפלת המנחה. ומזה יהי' הוכחה דבשל תורה אפילו התחיל בהיתר צריך להפסיק ומזה ראי' לדברי הע"ז בסי' תרנ"ב ס"ק ד' ודלא כדברי המג"א בסי' תל"א ס"ק ח':

דף ה.

לעולם ירגיז וכו' נצחו מוטב וכו'. נלע"ד דארבע דברים שחישב כאן דהיינו ירגיז וכו' יעסוק בתורה יקרא ק"ש יזכור יום המיתה ולכאורה קשה כיון שהזכרת יום המיתה הוא היותר מועיל לנצחו יזכיר לו תיכף יום המיתה ועוד היאך מרומז עסק התורה באמרו בלבבכם וגם למה רמז קריאת שמע בעל משכבכם והלא גם בבוקר הוא זמן קריאת שמע בקומו ממשכבו. ונראה דהנה היצה"ר בתחבולת הוא מסבב מצודות וחרמים ללכוד האדם שיפול ברשתו להאבידו מן העולם ומתחלה מראה עצמו כאוהב והנה תרי סרסורי דעבירה הם עינא ולבא עין רואה והלב חומד ואח"כ כלי המעשה גומרים ושוב יותר מתגבר למנוע דרכי התשובה באמרו עוד פנאי עד דכדוכא של נפש ויען שקודם שנלכד האדם ברשתו של היצה"ר אין ליצה"ר כ"כ שליטה להחטיאו וערום יערום שבא לטובתו לזכותו להרבות שברו כ"א לא יסתכל בערוה כלל אין שכרו מרובה מה שאינו חוטא אבל אם יראנה ויסתכל ביופי' ואפ"ה ימנע מלהרהר בה בעבור יראת חטא אז שכרו מרובה ומביא לו ראי' מדברי רז"ל במס' ע"ז דף י"ז ר"ח ור"י הוי קאזלי מטו לתרי שבילי חד פצי אפיתחא דע"א וחד פצי אפיתחא דבי זונות אמר חד ניזיל אפיתחא דע"א דנכיס יצרי' א"ל אידך ניזיל אפיתחא דב"ז ונכפיי' ליצרי' ונקבל אגרא וכן היצה"ר אומר הסתכל בערוה וכוף ליצרך ותקבל אגרא ועושה עצמו כאלו אינו יצה"ר רק גם הוא מצד היצ"ט ובא לעשות לו טובה ובאמת הוא רוצה להאבידו צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו וע"י ההסתכלות כבר יש לו שליטה בו והני אמוראי ח"ו לא הסתכלו רק פצו אפיתחא וגם זה כדי שלא לילך אפתחא דע"ז וכמו"ש התוס' שם בד"ה ניזיל אפיתחא דב"ז מכאן יש ללמוד שצריך להרחיק מבית ע"ז כל מה שיכול וכו' וזה שהזהיר כאן לעולם ירגיז שלא יחזיק היצה"ר לאוהב עם היצ"ט רק תמיד ירגיז שיהי' שנאה ביניהם ומי שהוא שונא ודאי אינו מיעצו לטובתו וירחק מהסתכל כלל נצחו מוטב לא נצחו ונכשל בהסתכלות ועין ראה ישמור עצמו שלא יהי' הלב חומד וזה לשון הרמב"ם בסוף הלכות א"ב כאשר הזהר שם על הרהורי עריות סיים וכתב יתירה מכל זאת אמרו יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה וירחיב דעתו בחכמה שאין מחשבת עריות מתגברות אלא בלב פנוי מן

החכמה ובחכמה הוא אומר אילת אהבים וגו' באהבתה תשגה תמיד עכ"ל הרי שאם הלב פנוי ממחשבת התורה נכשל במחשבת עבירה ואם לבו מחשב תמיד בהרהורי תורה אין מקום למחשבת עריות להתגבר ולכן אמר כאן שאם לא נצחו ונכשל בראות העין יעסוק בתורה שנאמר אמרו בלבבכם פי' שאין די שילמוד תורה משפה ולחוץ רק יעסוק בעומק העיון שנאמר אמרו בלבבכם פי' אמירה שיאמר דברי תורה יהי' בלבבכם ואז אם לבו מלא מחשבת התורה לא יבוא לחשוב בעבירה ולא יהי' הלב חומד אם נצחו מוטב ואם לאו שכבר חמד ג"כ בלבו וכבר עשו הני תרי סרסורי דעבירה את שלהם ויש שוב חשש שיבוא לידי מעשה עבירה והנה עקר זמן העבירה הוא בלילה כי ביום שכיחי אינשי ויש מורא בשר ודם והרשעים במחשך מעשיהם באישון לילה ואפילה והזהיר שיקרא ק"ש על משכבו והקורא ק"ש על מטתו כאלו אוחז חרב של שתי פיות בידו ללחום עם היצה"ר ולהתגבר עליו שלא יבוא לידי מעשה ודומה לחרב של שתי פיות לפי שבכל עבירה נברא משחית וזה כבר שתים רעות עשה שהסתכל בעין בערוה וגם חמד בלבו ונעשו שני משחיתים ואלו עומדים להחטיאו במעשה וע"י ק"ש אוחז חרב של שתי פיות להלחם עם שני משחיתים הללו שנאמר על משכבכם ולכן נקט ק"ש שעל משכבו ולא נקט ק"ש של קימה אם נצחו מוטב ואם לאו ונכשל ח"ו בם בפועל ועשה העבירה וצריך להזהירו שימהר לשוב בתשובה ויען שהיצה"ר אומר עוד יש לך פנאי עד דכדוכא של נפש ולכן יזכיר לו יום המיתה כלומר שגם היום הזה הוא יום המיתה וכמו"ש חז"ל שוב יום אחד לפני מותך ושמא למחר תמות ונמצא כל ימיו בתשובה:

ואמר ר"י כל הקורא ק"ש על מטתו מזיקין בדילין הימנו שנאמר ובני רשף יגביהו עוף. יל"ד הלא כבר דריש ר"י שכל הקורא ק"ש כאלו אוחז חרב של שתי פיות בידו וכאן הוא דורש שהם בדילין הימנו וכיון שהן בדילין למה לו חרב פיפיות להלחם עמהם ולפמ"ש לעיל דהך חרב פפיות הוא להלחם עם יצה"ר הבא להחטיאו ניחא שאף שהמזיקין בדילין אבל היצה"ר לא נבדל וצריך להלחם עמו אבל לפי פשטן של דברים ולפי פירש"י דהך חרב פיפיות הוא להרוב המזיקין קשה. וצ"ל שע"י החרב פיפיות הם בדילים. אלא דקשה איפכא כיון דכבר דריש מקרא דחרב פיפיות שהוא כאלו אוחז חרב פיפיות למה לי שוב הך דרשה דבני ן וצ"ל דמחרב פיפיות אף שאנו יודעים שנלחם בהם אכתי לא ידעינן שהם בדילים כי שמא עומדים הם להלחם עמו קמ"ל קרא דיגביהו עוף שהם בדילים ומסתלקים ממנו ע"י החרב פיפיות שרואים שביד הקורא:

ואין עוף אלא תורה וכו' וקשה אכתי מנ"ל דבק"ש מיירי דלמא בכל דברי תורה המזיקין בדילין הימנו ועוד דאפילו אם הי' לנו סמך דאיירי בק"ש אכתי מנ"ל דבק"ש שעל מטתו

איירי ודלמא בק"ש של שחרית מיירי ואמנם לפי מ"ש לעיל ניחא דע"כ ע"י חרב פיפיות שהוא בק"ש שעל מטתו הוא דבדילי דאי נימא שע"י כל דברי תורה הם בדילים או דבק"ש של שחרית בדילים הם א"כ ממילא דגם בק"ש שעל מטתו הם בדילים דאטו ק"ש שעל מטתו לאו דברי תורה הוא או מי גרע מק"ש של שחרית וא"כ הם בדילים בלי אחיזת חרב ומה קמ"ל קרא דירננו על משכבותם וגומר וחרב פיפיות בידם:

בא וראה שלא כמדת הק"בה וכו' אדם מוכר וכו'. יש לדקדק הלא גם ב"ו אם נתן לחבירו דבר במתנה אינו עצב דנותן בעין יפה נותן דמי הכריחו ליתן דבשלמא מוכר זוזי אנסוהו ומחמת דחקו מכר לכן הוא עצב אבל נותן אינו מחמת דוחק הוא נותן וא"כ כיון שהק"בה נתן לנו התורה במתנה מהי תיתי לא יהי' שמח. ונלע"ד דהיא גופה קמ"ל דלא נחשוב בדעתינו שהק"בה מכר לנו את התורה במחיר כסף שהוא נכסף לעבודתינו שכל עבודתינו הוא צורך גבוה ועל ידינו ניתוסף כח בפמליא של מעלה והי' מקום לחשוב שנתינת התורה לנו מיד הק"בה הוא מכירה כדי שנעבוד עבודתו ואמנם לא כן הוא כי נגד הק"בה אין זה מכירה רק נתינה כי כל הפעולות שאנו עושים בקיום המצות לנו הוא לתת כח למעלה להטיב עמנו ולהרבות לנו שפע קדושה וכמו כן בעונותינו אנו מתישים כביכול כח של מעלה כדכתיב צור ילדך תשי היינו שאנחנו מתישים כח של מעלה מלהוריד לנו שפע הטוב אבל נגד הק"בה כבר אמר אליהוא אם חטאת מה תפעל לו וגו' אם צדקת מה תתן לו או מה מידך יקח לאיש כמוך רשעך ולבן אדם צדקתך ולכן אמר כאן בא וראה שלא כמדת הק"בה וכו' מדת ב"ו אדם מוכר חפץ לחבירו ובודאי אין חילוק בין מוכר לו בדמים או מקבל ממנו איזה עבודה או טובה תמורת החפץ הזה הכל נקרא מכירה ותמיד מוכר עצב שזה גופא עצבון לו שהוא נצרך לעבודתו של זה ומוכרח ליתן לו החפץ שלו החביב עליו ותחשוב כיון שגם התורה נתונה לנו כדי שנשמור חקי האלהים ונקיים מצותיו יחשב זה מכירה לא כן הוא אבל מדת הק"בה נתן להם תורה לישראל מתנה טובה וחמדה גנוזה מתנת חנם ואינו מקבל מאתנו שום תשלומין אבל כל עבודתינו ויגיעתינו בתורה לנו הוא שנקבל שכר על התורה ועל העבודה שנאמר כי לקח טוב נתתי לכם ודוק באמרו לקח טוב וה"ל למימר חפץ טוב או דבר טוב או איזה לשון אחר אבל דקדק לומר לקח טוב שתמיד הוא לנו לקח לא לבד בשעה שקבלנו התורה ובמדת ב"ו שאם נותן דבר לחבירו בשעת הנתינה הוא לוקח ואח"כ אינו שייך לקיחה שכבר הוא שלו אבל אנחנו תמיד אנו לוקחים מחדש בכל עת שאנו מקיימים המצות באותו שעה אנו לוקחים כי אינו דומה שכר של המצוה ועושה נמצא שהוא לקח

טוב בכל שעה ורגע והק"בה שמח בזה שהרי מזהיר אותנו אל תעזובו והרי לו בערכו אינו מגיע מזה שום טובה וכמאמר אליהוא ורק בשביל להטיב לנו הוא שמח בטובתינו: שנאמר ברוך אלקים אשר לא הסיר תפלתי וחסדו מאתי. ויל"ד היכן נזכר כאן יסורין ואף אם נדחק שבמזמור הזה כתיב בחנתנו אלקים צרפתנו וגומר הבאתנו במצודה שמת מועקה במתנינו מ"מ היכן נזכר שהוא יסורין של אהבה ונראה דקרא קאמר ברוך אלקים היינו מדה"ד שנותן הודאה על הרעה וכדדרשי' לקמן דף ס' ע"ב באלקים אהלל דבר זו מדת פורעניות וע"ז אמר לא הסיר תפלתי אני רואה שהוא וחסדו שהוא ממדת החסד יסורין של אהבה:

רש"י ד"ה יסורין של אהבה וכו'. להרבות שכרו בעוה"ב יותר מכדי זכיותיו עיין פני יהושע ועיין ח"א ול"נ דודאי אדם בריא וחזק יותר נקל לו לעסוק בתור' ומצות מלחולה שנחלשת כחו הוא עבודה קשה ולפום צערא אגרא וזהו פעולת היסורים להרבות שכרו:

דף ה:

מזבח כפרה הוו יסורין של אהבה לא הוו. לכאורה קשה דקארי לה מאי קארי לה וכי ס"ד ביסורין שאינן של אהבה שאינן באים לכפר ואטו למגן שלחם הקיבה והרי לא עביד הק"בה דינא בלא דינא ולפרעון חוב העונות הם באים ולכן נקרא פורענות שהמה פרעון על חוב של העונות וגם על התרצן קשה דקאמר מזבח כפרה הוו של אהבה לא הוו ולענין מזבח כפרה מאי ארי' מראות נגעים כל יסורי' ופורעניות באו לכפרה. ונראה כאשר נדקדק באמרו מזבח כפרה מה ענין הזכרת המזבח לכאן וה"ל למימר כל מי שיש בו א' מארבע וכו' אינן אלא כפרה ונראה דבכל קרבנות הנאכלים אין המזבח לבד מכפר אבל אכילת הכהנים מכפר וכדתניא בפרק תמיד נשחט ואכלו אותם אשר כפר בהם מלמד שכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים אבל עולה שכולה כליל המזבח לבד הוא גומר כל הכפרה ועולה באה על הרהור הלב ועל המחשבה אין הק"בה מעניש כמבואר בשלהי פ"ק דקידושין ואם כן היסורין אינן באים בשביל עונש אם הם באים בשביל הרהור אבל אע"פי שאין הק"בה מעניש על המחשבה אעפי"כ נפרד הדביקות ואי אפשר לו לדבוק בשכינה ע"י פגם המחשבה ובאים היסורים למרקו שיכול להתדבק בשכינ' וזהו יסורים של אהבה ומשני מזבח כפרה הוו דהרי עולה מכפרת אחייבי עשה ובעידן ריתחא ענשי מלמעלה אעשה ובאו היסורים לכפר אבל יסורים של אהבה לא הוו ודוקא ד' מראות הללו אבל שאר יסורים באים על ח"כ ושאר עבירות חמורים ואינן כלל דמות עולה:

הא לן הא להו. עיין בח"ר ועיין במ"ל פ' י' משמיטה הל' ט' ולענ"ד נראה דאפילו אם נימא דגם לענין שילוח מצורע ג"כ אינו נוהג אלא בזמן היובל מ"מ היינו בשאר ערי חומה אבל בירושלים ודאי טעון שילוח דג' מחנות לא נתבטלו והרי במדבר לא הי' היובל נוהג ואפ"ה מצורע הי' טעון שילוח ממחנה ישראל וירושלים היא מחנה שלישית שכל ג' מחנות סמוכים זו לזו ואמנם שאר ערי חומה באלו יש לחלק בין זמן היובל ובין אחר היובל ודע דבלא"ה אפילו בזמן שנהגו בתי ע"ח אפ"ה לא הי' שילוח מצורע שוה בבתי ע"ח לירושלים דבירושלים חייב מלקות ובשאר ע"ח אינו רק בעשה דבדד ישב כמבואר ברמב"ם פ"ג מביאת מקדש הל' ט' ובזה מה שהקשו התוס' כאן בד"ה הא לן דאיך הי' מדבר ר' יוחנן מדבר שלא הי' נוהג בימיו ולפמ"ש אפי' לפי שטתם אין כאן תמי' שהרי גם בימיו נ"מ עכ"פ ליושבי ירושלים:

ואבע"א הא בצינעא וכו'. נלע"ד דהיינו אידי ואידי לן אבל לדידהו לא שייך צינעא כיון דצריך שילוח וכתיב וטמא טמא יקרא:

לא תימא לפני מטתי אלא סמוך למטתי ומה שאמר בלשון לפני נלע"ד ע"פי מ"ש הרא"ש לתרץ דברי רש"י שאפילו ללמוד אסור דמירי שרגיל להתפלל בבית מדרשו ואינו הולך לבה"כ וחייישינן דלמא מאריך בגרסתו וישכח ויעבור זמן תפלה והי' אבא בנימין רגיל לגרוס בחדר משכבו תמיד וכן הי' מתפלל שם כדלקמן דף ח' ע"א דאין להק"בה אלא ד"א של הלכה ולזה הי' מוכרח להתפלל תכף שלא יטרד בגירסתו ולזה הי' אומר שהי' מצטער שתהי' תפלתו לפני מטתו ולאו דוקא לפני אלא כלומר באותו חדר ועבור זה הי' צריך להיות סמוך למטתו ובזה נלע"ד לתרץ דהרי ק"ש הוא קודם לתפלה בפרט בשחר דלכ"ע צריך לסמוך גאולה לתפלה וא"כ למה תלה הדבר בתפלתו וה"ל למימר על ק"ש שתהא לפני מטתי ולפי מ"ש דאיהו לא אמר סמוך למטתי אלא אמר לפני מטתי וכוונתו הי' סמוך למטתו וכל זה עתה שאמר זה על תפלה דבזה ליכא למיטעי שכוונתו לפני מטתו ממש שהרי צריך שלא שיהי' דבר חוצץ בינו ובין הקיר אבל אי הוה אמר שתהא ק"ש לפני מטתו אז ה"א לפני מטתו ממש. ומה דאמר אבא בנימין לקמן בסמוך אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבה"כ ולפי מ"ש לעיל איהו גופי' הי' מתפלל בביתו נראה דלקמן איירי במי שאין לו מדרש קבוע ללמודו זהו אין תפלתו נשמעת אלא בבה"כ:

ומדברינו אלה מוכח דהי' מתפלל ביחיד בחדרו שאם היו מתאספים אליו שם עשרה ליכא למיחש שיטרד בגירסתו שהרי אלו עשרה יזכירו אותו. ומזה ראי' דאפי' להתפלל ביחיד בבית מדרשו עדיף מתפלת הציבור שלא בבה"מ ועיין במגיד משנה פ"ח מהל' תפלה הל' ג' מ"ש בשם הר"ר יונה ז"ל ויש לדחות שאולי הי' לומד בחדרו עם תלמידיו

שהיו עשרה ושפיר יש לחוש שיטרד בגרסתו כי גם תלמידיו טרודים עמו בגרסתו ואמנם בתר"י מפורש שאם לומד לתלמידים ודאי מותר דת"ת דרבים זכות גדול הוא:
ומה שהובאו דברי אבא בנימין כאן והרי כל סוגיות הללו אכתי בתפלת ערבית קיימינן ומהרש"א בח"א נתקשה בזה ועבור קושי' זו מיאן בפרש"י ופי' דברי א"ב על תפלת ערבית עיין עליו ולענ"ד משום דאיירי לעיל במי שלא הוו לו בנים כלל אינן יסורים של אהבה ומדברי התוס' בד"ה והאמר ר"י מוכח דאפילו היו לו בנות כיון שאין לו בנים זכרים אינן יסורים של אהבה לכן הביא מימרא דא"ב דהי' מצטער שתהא מטתו נתונה בין צפון לדרום כדי שיהיו לו בנים זכרים:
תוס' ד"ה והאר"י וכו' ותימא דהא מסיק דהיכא דלא הוי לי' בנים כלל וכו' והרי כמה צדיקים שלא היו להם בנים וכו' ואי משום בנות וכו' נלע"ד דאין כוונת התוס' על יהושע בן נון חדא דלשון התוס' והרי כמה צדיקים וכו' ועוד דמאן יימר דיב"נ לא הוין לי' בנים כלל ודלמא הוו לי' ומתו ולכן כתיב נון בנו יהושע בנו דאחר יהושע לא נשאר אחריו בן בחיים אבל נלע"ד כוונת התוס' מכמה צדיקים גמורים שבכל דור ודור שכיחי דלא הוו להו בנים ואי משום סיום דברי התוס' ואי משום בנות ואי כוונתם מה שאנו רואים בכל דור א"כ הרי אנו רואים כמה צדיקים גמורים שאין להם זרע כלל נלע"ד דמה שאמרו דהיכי דלא הוו לי' כלל אינן יסורין של אהבה לאו למימרא שבודאי באים לעונש על עון רק כללא כייל שעכ"פ אינן של אהבה אבל לפעמים באים עונש על עון ולפעמים הוא מחמת שהוא עקר בתולדתו או שמזלו גרים שאינו מוליד וכמו שאמר הק"בה לאברהם אבינו מה דעתך דקאי צדק במערב וכו' אבל כשיש לו בנות א"כ אינו עקר וגם אינו מזלו במערב שהוא גורם להיות מצונן שלא יוליד וא"כ מה שאינו זוכה לבנים זכרים הוא או מחמת עון או מחמת יסורים של אהבה וכיון דלפירש"י על צדיק גמור אין להסתפק שבודאי הוא מאהבה קשה מכמה צדיקים הנראים צדיקים גמורים שלא זכו לזכרים ובזה שפיר אמר ואי משום בנות וכו' וכוונת הגמרא שאינן של אהבה היינו אם אינו מוליד כלל ובזה שפיר יש לתלות בכמה צדיקים שלא הולידו כלל אולי הי' עקרים בתולדה או במזל וכנ"ל:
בד"ה המתפלל ולא המתין את חבירו וכו' פר"ת שזה בבתי כנסיות שלהם שהיו בשדה וכו' ואין להקשות דגם ברכה מעין שבע שג"כ נתקנה מפני חשש המזיקין בבה"כ שבשדה ואפ"ה נוהג גם בב"כ שלנו משום מנהג אבותינו כמבואר בא"ח סי' רס"ח ואין בזה שום חולק וכן פסוקים שאחר ברכת השכיבנו וברכת יראו עינינו שג"כ מפני המאחר לבוא שלא ישאר יחידי בבה"כ שבשדה נתקנה כמבואר בריש מכילתין בתוס'

בד"ה מברך ב' לפני' וכו' ואפ"ה גם אנן אומרים אותה ומה שמסיימו התוס' שם בריש מכילתין אבל בב"כ שלנו א"צ להמתין אלא בלילה הוא רק לענין ההמתנה אבל לענין ברכת יראו עינינו הרי מבואר בתוס' דף ז' ע"ב בד"ה א"כ וכו' שגם אנחנו אומרים ברכה זו והרי מבואר בתוס' בריש מכילתין שאנו מתפללין ערבית מבע"י ונראה דשאני ברכה מעין שבע וכן ברכת יראו עינינו שהיא תקנת חכמים לכך נשאר התקנה אבל להמתין בבה"כ לא תקנו אותו חכמים אלא שממילא החיוב מוטל על האדם מצד גדר המוסר ותיקון המדות וכיון שבבתי כנסיות שלנו בטל החשש אין כאן חיוב:

ומידי עסקי בזה אזכיר מה דקשי' לי בהני תרי דהיינו ברכה מעין ז' וברכת יראו עינינו דתרוייהו שוים בזה שתחלת תקנתם היתה מפני המזיקין בבה"כ שלהן שהיו בשדות ואעפי"כ גם עתה שהב"כ שלנו הן בעיר נשארו בתקנתן ומדוע בברכה מעין ז' בעינן דוקא בתי כנסיות קבועות אבל אם מתפללין באיזה מקום דרך עראי א"א אותה ולכך א"א אותה בבית חתנים ובבית אבלים כמבואר בש"ע א"ח סימן רס"ח ומדוע לא מצינו לשום אחד שיזכיר דבר זה בברכת יראו עינינו שלא לאמרו בבית אבלים וחתנים וק"ו שלא יאמרנו היחיד כשמתפלל בביתו ממש ואולי כיון דברכת י"ע נתקנה מתחלה אף ליחיד ועיין בדרישה סימן רס"ח ואף שבודאי ג"כ דוקא בשדה כשאיחר לבוא בעת תפלת הצבור מ"מ כיון שעכ"פ נתקנה ליחיד לכן גם עתה נוהגת אפי' ליחיד בביתו:

דף ו.

תניא אבא בנימין אומר אלמלא נתנה רשות וכו'. הנה הני מימרות של א"ב דלעיל הם מעניני תפלה והי' להסמיך הך דלקמן שאין תפלתו של אדם נשמעת וכו' להני דלעיל ואח"כ למתני הך דהכא ונראה דהך דהכא שייך לדלעיל דשנים שנכנסו להתפלל וכו' שמיירי בשדות משום מזיקין ולכן הביא הך דהכא שהמזיקין שכיחי טובא וקיימי עלן ככסלא לאוגי' לכן צריך אדם שימור בפרט בשדה:

אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבה"כ וכו' יש להסתפק בכוונת אבא בנימין בזה אם המקום גורם ואפי' אין הציבור מתפללי' עתה כגון שנתאחר וכבר השלימו הצבור תפלתם והוא מוכרח להתפלל ביחיד אפ"ה ילך לבה"כ ששם תפלתו בודאי נשמעת וכן דעת הרמב"ם בריש פ"ח מהל' תפלה ועיין בכ"מ ובל"מ שם ועיין בתר"י ובזה אפשר דוקא גם כשיתפלל חוץ לבה"כ יתפלל יחידי אז מוטב להתפלל בבה"כ אבל אם נזדמן לו בי עשרה המתפללים חוץ לבה"כ בציבור ויש לו ברירה להתפלל עמהם בעשרה או ללכת לבה"כ שהוא מקום קבוע תמד לתפלה אבל שם לא ימצא עשרה כי כבר השלימו

הציבור תפלתם עדיף להתפלל בעשרה חוץ לבה"כ ובזה מדוקדק לשונו של אבא בנימין דקאמר אין תפלתו של אדם נשמעת וכו' וה"ל למימר סתם אין תפלה נשמעת אלא בבה"כ א"ו דקמ"ל בזה דדוקא תפלתו של אדם יחידי אינה נשמעת וכו' אבל תפלת הצבור בכל מקום נשמעת אבל במס' ע"ז דף ד' ע"ב בתוס' בד"ה כיון דאיכא ציבורא כתבו בזה הלשון אינה נשמעת אלא במקום שהצבור מתפללים כדאמרי' בפ"ק דברכות אין תפלתו של אדם נשמעת אלא עם הצבור יע"ש וא"כ נראה שהם מפרשים דברי אבא בנימין דבה"כ כוונתו הצבור שמתפללים שם בבה"כ וצ"ל דתרתי בעי עם הצבור ודוקא בה"כ דאל"כ למה הזכיר בה"כ ה"ל למימר אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בציבור אלא ודאי דבעי ג"כ בה"כ וכן משמע לשון התוס' הנ"ל שהתחילו במקום שהציבור וסיימו עם הציבור ולפי"ז גם תפלת הצבור א"כ אלא בבה"כ קשה למה קאמר אבא בנימין אין תפלתו של אדם נשמעת ה"ל למימר אין תפלה נשמעת אלא בבה"כ ולכן נלע"ד דתפלת הצבור גם לדעת התוס' נשמעת בכל מקום שמתפללין ותפלה של יחיד כשהוא לבדו אפי' בבה"כ אינו בטוח שתהא נשמעת אבל אם היחיד מתפלל בבה"כ בעת שהצבור שם אף שנתאחר וכבר סיימו הצבור תפלתם אלא שהם עדיין עוסקים בשירות ותשבחות כמו אשרי ובא לציון וכדומה והיחיד מתפלל שם תפלתו נשמעת והיינו לשמוע אל הרנה ואל התפלה הואיל והק"בה שומע אל הרנה של הציבור שומע ג"כ תפלה של היחיד וק"ו אם מתפלל בבית הכנסת שחרית בעת שהציבור מתפללים מוסף והמג"א שכ' בסי' צ' ס"ק י"ז דמשמע במס' ע"ז דאם מתפלל מוסף בעת שהציבור מתפללים שחרית לא מקרי בשעה שהציבור מתפללים היינו כשאינו מתפלל עמהם בבה"כ אבל אם התפלל עמהם בבה"כ לא זו שאינה נדחית אלא אפילו נשמעת כנלע"ד:

מנין שהק"בה מניח תפילין וכו' ויש לתמוה למה הביא קרא דישעי' ולא הביא קרא מתורת משה וכדלקמן דף ז' ע"א וראיתי את אחורי מלמד שהראהו הק"בה קשר של תפילין ואולי מקרא דוראית לא היינו מפרשי' שקאי על קשר של תפילין ורש"י לקמן פירש בד"ה ותמונת ה' יביט זה מראה אחוריים כך שנוי בספרי וקשר של תפילין מאחוריו הוא ואמרינן לעיל דהק"בה מניח תפילין עכ"ל רש"י שם ולכאורה האריך כאן להביא דברי הספרי ללא צורך ואמנם כוונת רש"י הוא לתרץ קושי' הנ"ל דלמה לא הביא כאן ראי' דהק"בה מניח תפילין מדכתיב וראית את אחורי ולכן פירש"י התם ותמונת ה יביט זה מראה אחורים וזהו עקר כוונת הכתוב במה שאמר וראית את אחורי אמנם כיון שכבר שמענו כאן בסוגי' זו שהק"בה מניח תפילין ממילא ידעינן שכאשר הראהו למשה מראה אחורים הראהו קשר של תפילין ששם הוא מקום הקשר:

ועוד נלע"ד שהרשב"א בחידושיו הביא בשם רבינו האי גאון פי' הגדה זו שהק"בה מניח תפילין שלפי פשוטן של דברים הם רחוקים מהשכל ופי' רבינו האי שהראה הק"בה למשה קשר של תפילין והנחת תפילין כדרך שלמדו מעשה משכן שנא' ככל אשר אני מראה אותך וגו' ככל אשר אתה מראה בהר וגו' הנה הסיב רבינו האי הדברים מפשוטן לפרש אותם שבמעמד משה רבינו שם למדו הק"בה בה אופן הנחת התפילין ואופן מעשה הקשר כדי שידע ללמד את בני ישראל איך יעשו ועל אותו רגע אמרו שהק"בה מניח תפילין הנה ראה הגאון לקרב הדברים אל השכל וכן ראוי לעשות בכל כיוצא בזה ואמנם רבינו הרשב"א השיב עליו תשובה נצחת דאם הפירוש כן אין שום הבנה למה ששאלו הני תפילין דמרי עלמא מה כתיב בהו. ואני אומר שגם גוף המאמר אין מקום לפרש כרבינו האי שהרי יליף ממה דכתיב בזרוע עוזו ועוזו על הק"בה כביכול קאי שהם עוזו ומ"ש שהתפילין הם עוז לישראל היינו שמסתמא הני תפילין דמ"ע הם דוגמת דידן לדידן הכי נמי דידי' לדידי' וכדרך הפרשיות שבהן שבהני דידן כתיב שבחו של הק"בה ובדידי' שבחא דידן וא"כ כשם שכביכול דידי' הם עוזו ה"כ דידן הם עוז לנו ולכן שאל מנין שהם עוז לישראל. ומעתה לא נפלאת ולא רחוקה היא ממנו לידע מה שלא הביא כאן ראי' מקרא דוראית את אחורי שילפי' משם שהראהו קשר ש"ת שעל ראי' זו ודאי היינו יכולים לפרש כרבינו האי שהראוהו למשה כדי שידע ללמדינו אופן עשיית הקשר ומקומו האמתי בראש ובאמת כוונת בעל המאמר לומר שכביכול באמת מניח תפילין ולכן הוכרח להביא מקרא דישעי':

ולקרב דבר זה קצת לפשוטו הגם שבודאי יש בהגדה זו סוד נשגב ונעלם מאד ואין לנו עסק בנסתרות ואעפ"כ לקרב הדבר קצת אל השכל מהו ענין הני תפילין דמ"ע ואומר אני שמה שאמרו כאן שהתפילין הם עוז לישראל גם על תפילין דמרי עלמא רמזו ור"א הגדול דיבר ורמז עליהם ושורש הפעולה של הני תפילין לדעתי הוא לפי שכשם שעומדים עלינו בעולם השפל שונאים הרבה שהם עומדים עלינו לכלותינו כן גם למעלה יש משמאילים לחובה המקטרגים על ישראל וכשהק"בה מתעטר בתפילין שבהם משתבח בישראל כמבואר בסוגיא זו במה שכתב בהני תפילין ותפילין נקראים פאר ומתקיים ישראל אשר בך אתפאר וכשרואים המקטריגים גודל חשיבות ישראל ואהבת הק"בה להם אין להם פה להשטין ומתערבבים ואני אומר ק"ו אם השופר בא לערבב השטן כמפורש במס' ר"ה דף ט"ז ע"ב ופיר"שי שם כשרואה שישראל מחבבין המצות הוא מתערבב יע"ש וא"כ פשיטא ופשיטא כשרואה שהק"בה מחבב אותנו ומשתבח בנו שהוא מתערבב ולכן התפילין הם זרוע עוזו וגבורתו לכבוש כעסו והם בשמאל כי המשמאילים הם

המקטרגים וכשאנו מוסיפים כח למעלה גם השמאל נעשה ימין וזה שהתה יד כהה נעשית ימין עוז וכ"ז ע"י התפילין שרואים שמתעטר בעמו ישראל וזה פירש הפסוק תנו עוז לאלקים על ישראל גאותו כי ע"י זה שעל ישראל גאותו עוזו בשחקים ולכן אמר אח"כ כורא אלקים ממקדשיך אל ישראל הוא נותן עוז ותעצומות לעם שגם למטה. הם לנו עוז וכל עמי הארץ מתיראים וזהו כוונת ר"א הגדול וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך כביכול שמו המשובח והמפואר נקרא עלינו אלקי ישראל ע"ז ויראו ממך ורומז גם למעלה כל שרי או"ה למעלה שרואים תפילין דמ"ע ושם ה' נקרא עלינו וכל הפרשיות שבהם הוא שבחינו הם מתיראים מלקטרג נמצא כי הני תפילין דידן והני תפילין דמ"ע לדבר אחד מתכוונים שיהי' עמי הארץ למטה ושריהם למעלה מתיראים מפנינו וה' יאיר עינינו בתורתו:

מה כתיב בהו. א"ל ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ הנה יש לתמוה דהך קרא כתיב בשמואל ב' ז' ודוד המלך אמרו ושם כתיב ומי כעמך כישראל גוי אחד בארץ וגם כתיב הך קרא בד"ה א' י"ז ושם כתיב ומי כעמך ישראל גוי ארד בארץ והנה שביק כאן קרא דשמואל והביא קרא דד"ה המאוחר וכאשר עיינתי בזה אמרתי שיותר ויותר גדלה התמי' שהרי האי קרא בחד מהבתים היא ובשאר בתי כתיב פסוקי תורה כמבואר כאן בסוגיא וא"כ למה זה כאשר שאל מה כתיב בהו שביק כל הני פסוקי דאורייתא דמשה והביא הך קרא ומי כעמך ישראל שאמרו דוד והנלע"ד כי רצה להביא קרא דמהאי גופי' שמענו שהק"בה משתבח בישראל והנה בשמואל כתיב ומי כעמך וגו' אשר הלכו אלקים לפדות לו לעם ולשום לו שם וגו' והרי מצינו כאן בהך קרא שהק"בה עשה לעצמו שם במה שפדה ישראל ונמצא שהק"בה משתבח בישראל ואמנם יש מקום לדחות דמאן ימר דהאי לשום לו על הק"בה חוזר דלמא הך לו על עם ישראל חוזר לשום שם לעם ישראל אבל בד"ה כתיב ומי כעמך ישראל וגו' אשר הלך אלקים לפדות לו עם לשום לך שם וגו' הרי מפורש באר היטב שהק"בה שם לו לעצמו כביכול שם במה שפדה ישראל לו לעם והוא משתבח בשבחייהו דישראל ולכן הביא דוקא קרא דדברי הימים ומה שהקשה אח"כ ומי משתבח קב"ה וכו' ולפי מ"ש הרי מגופי' דהך קרא הוא נשמע ואמנם קרא זה לאו קב"ה אמרו אלא דוד המלך אמרו ודוד גופי' מנ"ל דבר זה שהק"בה משתבח בשבחייהו דישראל והרי שבח גדול כזה לישראל אם איתא שהיא כן בודאי הי' משה רמזו באורייתא ולכן שאל ומי משתבח וכו' דלמה לא מצינו זה בתורת משה והשיב אין דכתיב בתורת משה את ה' האמרת וגומר:

דף ו:

אם לדבר מצוה הלך וכו' ולכאורה דבר זה אינו מרומז בקרא. ונלע"ד דהאי אשר דכתיב אשר הלך וגו' הוא לשון אם דמצינו אשר משמש במקום אם דכתיב אשר נשיא יחטא ותרגום אונקלוס אם רבא ייחוב וכן כאן קרא אמר אם הלך חשכים דהיינו לדבר הרשות אז אין נוגה לו וממילא מפורש הדיוק שאם לא הלך לדבר הרשות רק לדבר מצוה נוגה לו: הי חסיד הי עניו. יל"ד מה ענוה שייך בזה שקובע מקום לתפלתו ואם יש בו טרחה שצריך לילך למקום ההוא שייך לקרותו צדיק או חסיד אבל ענוה לכאורה לא שייך בזה. ונראה דעקר טעמא של קביעת המקום לפי שהמקום ההוא כיון שהתפלל שם קנה המקום קדושה ושוב כשמתפלל פעם שנית קדושת המקום מסייע לו שתקובל תפלתו והנה מצינו בתענית דף ד"א ע"ב שאמרו לא מקומו של אדם מכבד אותו אלא הוא מכבד את מקומו וא"כ המתנאה אומר שהוא א"צ שמקומו יכבד אותו דהיינו שהמקום יסייע לו להשרות עליו קדושה שיוכל לכוין בתפלתו וכמו כן שתוכל תפלתו לעלות למעלה מרוב קדושה שבמקום אלא אדרבה הוא מכבד מקומו ובכל מקום שהוא יתפלל יתקדש המקום ממנו ולא שהוא יתקדש ממקומו וזה גאוה אבל זה שקובע מקום הוא מורה שצריך סיועת קדושת המקום שיגרום לו שלא יבלבל תפלתו במחשבת חוץ ומסייע לו שתוכל תפלתו לעלות למעלה זה מורה שהוא עניו:

ומה שאמרו אלקי אברהם בעזרו. נלע"ד ע"פי דברינו לעיל פירושו דלקמן דף י' ע"ב אמרו כל התולה בזכות עצמו תולין לו בזכות אחרים וכל התולה בזכות אחרים תולין לו בזכות עצמו ואברהם אבינו ודאי כל מה שעשה לו הק"בה בזכות עצמו עשה לו דמה זכות אחרים שייך באברהם אבינו זכות אבות לא שייך אצלו וזה שקובע מקום לתפלתו היינו שתולה בזכות קדושת המקום ואינו תולה בזכות עצמו והקיבה תולה לו בזכות עצמו והרי הוא בזה כמו אברהם אבינו ולכן אמרו שאלקי אברהם בעזרו:

אבל למיעל מצוה למרהט. יש לדקדק הרי בצד האיסור למיפק קאמר פסיעה גסה וא"כ ה"ל לאבייי ג"כ לומר אבל למיעל מצוה לפסוע פ"ג וחשבתי בדעתי דלרוץ הוא יותר מפסיעה גסה וקמ"ל בכל צד רבותא דלמיפק ל"מ דלרוץ אסור אלא אפילו פ"ג גם כן אסור ולמיעל נקיט רבותא דאפי' לרוץ הוא מצוה. ואמנם חזינא להמהרש"א בח"א בפרק ואלו קשרים שכתב טעם שלא דרשו גבי מעשות דרכיך שלא יהא הילוכך של שבת וכו' דדרכי שמים מותרים כמו שדרשו גבי ממוצא חפציך שחפצי שמים מותרים משום דאף דאיסורא ליכא סכנה מיהא איכא וכו' ע"ש. ולכאורה דבריו סותרים סוגיא דכאן דלדבר מצוה ירוץ אפי' בשבת והרי"ף בע"י כתב כאן דאף דפ"ג נוטלת אחד מחמש מאות ממאור

עיניו אבל לדבר מצוה שומר מצוה לא ידע דבר רע ולדברי הרי"ף צ"ל דזה לא מקרי שכיחא היזיקא ואמנם לדברי מהרש"א קשה כנ"ל וצ"ל ע"כ לדברי מהרש"א דלרוץ אינו חמור כל כך כמו פ"ג ואף דפ"ג אסור אף לדבר מצוה משום סכנה מ"מ ריצה מותרת. ולפי"ז קשיין דברי אביי דקאמר לא אמרו אלא למיפק אבל למיעל מצוה למרהט והרי פ"ג דאיירי במיפק גם למיעל לא הותרה וסכנתא איכא. וצריך לומר לענין שמורה על חפזון שמראה שנחפז לזה הריצה מורה יותר על חפזון אבל לענין סכנה פ"ג גריעא יותר וקשה לעינים וכאן לכל צד קאמר רבותא דלענין למיפק ל"מ ריצה שאסורה שזה ודאי מורה שנחפז לברוח מבה"כ אלא אפי' לפסוע פ"ג ג"כ אסור מלבד הסכנה שבדבר יש בו ג"כ איסור מצד שמורה עכ"פ קצת חפזון לצאת מבה"כ וק"ו שלרוץ אסור וקאמר אביי דלמיעל מצוה למרהט אבל פ"ג אסור מצד סכנה אבל לא מצד בה"כ. ואכתי יש לדקדק כיון דעכ"פ לרוץ לית בי' משום סכנה ואף עפ"כ בשבת לדבר הרשות אסור מצד איסור שבת כדמוכח כאן דקאמר ר"ז דקא מחליין שבתא ולדבר מצוה מותר וא"כ הדק"ל שם בפרק ואלו קשרים למה לא קאמר ג"כ גבי מעשות דרכיך דרכיך אסורים ודרכי שמים מותרים והיינו לרוץ. ונראה משום דרצה להשמיענו שגם פ"ג אע"פי שאינו מורה כ"כ על חפזון שנימא מדנחפז כל כך ש"מ שהולך לעסק משא ומתן אפ"ה אסורה בשבת גם מצד איסור שבת מלבד הסכנה שיש בו ולכן לא רצה לומר דדרכי שמים מותרים דזה גם בדרכי שמים עכ"פ אינו מותר דסכנתא איכא ואף דמשכחת לה שיהי' מותר לשמים ואסור לדבר הרשות דהיינו לרוץ מ"מ הך שמעתא התם דדריש להני קראי לא איירי לרוץ ואיירי בפ"ג. ואולי בזה יש ליישב מה דמוקי התם כדבעי מיני' רבי מר' ישמעאל וכו' ולא מוקי לה לענין לרוץ בשבת ואין כאן מקומו. ואם יזכני ה' לסדר חידושיי למס' שבת אולי נבאר בזה יותר:

לעולם ירוץ וכו' אפי' בשבת ויל"ד בהא דקאמר אביי לעיל גבי למיעל מצוה למרהט למה לא אמר שאפילו בשבת. ונלע"ד דאביי לעיל מיירי אפילו אין זמנו בהול שיכול לבוא לבה"כ אפילו לא ירוץ יגיע שם קודם שיתחילו להתפלל אפ"ה מצוה לרוץ להראות חשקו למצוה זו ואז דוקא בחול מותר אבל בשבת אינו מותר כי אם כשמוכרח לרוץ מחמת שיעבור הזמן והני דקא רהטא לפירקא בשבת מיירי שזמנו בהול שאם לא ירוצו לא יבואו בתחלת הדרוש:

שנאמר אחרי ה' ילכו כארי' ישאג. הא דהוצרך להביא הך קרא ולא סגי' לי' בקרא דלעיל ונדעה ונרדפה היינו משום דרצה להתיר אפילו בשבת וכמו הבורח מחמת שאגת הארי' שודאי מותר לרוץ בשבת ועיין במהרש"א בח"א:

אמר ר"ה כל המתפלל וכו'. הנה הא דלעיל היוצא מבה"כ אמר ר' חלבו אר"ה וכן כל הנך דבתר הכי לעולם יהא זהיר וכו' וכל הני דלקמן כולהו ג"כ אמר ר"ח אר"ה ולכן גרסי' בכולהו ואמר בוי"ו העיטוף אבל הך דהכא ר"ה בעצמו אמרה ולא ר"ח משמי' ולכן גרסי' כאן אמר. ולפי זה קשיא למה הפסיק באמצע מילי דר"ח. ונראה משום דהך לעיל בענין בה"כ איירי ואביי אמר עלה לא אמרן וכו' וכן הך דכאן בענין בה"כ איירי וג"כ אמר אביי עלה ל"א לכן סמכינהו יחד. ואפשר שזהו כוונת רש"י בד"ה אחורי וכו' והא דר"ה מוקי לה אביי וכו' דלכאורה לא חידש רש"י בזה כלום שהרי מפורש תכף בגמרא הך דאביי ולפמ"ש כוונת רש"י דלהכי סמכו מסדרי הש"ס הנך להדדי:

עוד נלע"ד כוונת רש"י בזה והוא ע"פי הגרסא שהי' להתוס' ברש"י כמבואר בדבריהם בד"ה אחורי וכו' לרש"י הכותל שבו קבוע הארון ולשם פונים הציבור בתפלתן ואחורי הכותל ההוא נקרא אחורי בה"כנ ובדלא מהדר אפי' לב"כ אף ע"פי שאז הוא עומד ופניו כלפי ירושלים כמו הציבור אעפ"כ נקרא רשע ובמהדר אפי' לב"כ אף שפניו הם להיפך מפני הצבור מ"מ כיון שפונה לב"כ שפיר דמי. ואומר אני הוכחה לפירוש זה וסתירה לפירוש התוס' דהא קשה בהך קרא שמביא רב הונא ראי' כתיב סביב רשעים יתהלכון א"כ משמע בכל סביבות בה"כ מי שעומד שם ואינו נכנס לבה"כ נקרא רשע וא"כ למה זה נקט ר"ה בלשונו אחורי בה"כ ג"כ ה"ל לר"ה למימר סתם כל המתפלל סביב בה"כ נקרא רשע ואמנם לפירושו של רש"י הנ"ל לרבותא קאמר דבאמת הא דקראו רשע הוא מטעם שכיון שבידו לחזור פניו לבה"כ והוא אינו עושה כן הוא מבזה את בה"כ וא"כ ר"ה לא מבעיא קאמר ל"מ בשאר צדדים שאם יהדר אפי' לב"כ אפי' עומד בצפון או דרום אעפ"כ לא יהי' פניו היפך מפני הציבור ואעפ"כ אינו מחזיר פניו לב"כ פשיטא שהוא רשע וק"ו אם עומד באותו צד שהפתח בו שאז אם מהדר לב"כ הוא ג"כ פונה יחד ממש עם הצבור ואעפ"כ לא מהדר ודאי שהוא רשע אלא אפילו עומד אחורי בה"כ שאז אם יהדר אפי' לב"כ יהי' פונה היפך ממש ממה שפונים הצבור והוה אמינא שבזה לא יהי' מחויב לאהדורי אפי' לב"כ קמ"ל ר"ה אחורי בה"כ ג"כ הוא רשע. וזהו כוונת רש"י שהי' קשה לו הרי בקרא כתיב סביב ולמה פירש ור"ה אחורי בה"כ וקאמר רש"י דהך דר"ה היינו בדלא מהדר אפי' ולכך נקט אחורי לרבותא אבל לפירוש ר"י קשה כנ"ל. ודע דהך אוקימתא דאביי נרמז בדברי ר"ה עצמו דקאמר המתפלל אחורי בה"כ ולא קאמר העומד אחורי בה"כ ומתפלל א"ו שהיינו דוקא שהוא מתפלל אחורי בהכ"נ שפניו פונים לאחורי בית הכנסת:

ודע דאף דלפי פירוש הנ"ל הוא פונה היפך מנגד ירושלים מ"מ לא קשי' ממה ששנינו בפרק תפלת השחר דף ל' ע"א שכל ישראל מכווני' את לבם למקום אחד ולרש"י הרי זה אינו פונה למקום ההוא דהרי גם שם במשנה דף ך"ט ע"ב שנינו ואם אינו יכול להחזיר פניו יכוין את לבו כנגד בית קה"ק ופירוש רבינו הרמב"ם בפה"מ שיפנה לבו ורעיוניו ויחשוב בלבו שפניו כנגד קה"ק ע"ש ושפיר אמרינן בברייתא הנ"ל שכל ישראל מכווני את לבם למקום אחד הרי שלא קאמר שמכוונים פניהם למקום אחד אלא לבם וכן הקרא שמביא שם דף למד תלפיות שכל פיות פונים שם לא קאמר שכל פנים פונים שם אלא כל פיות דהיינו שכל התפלות פונים שם שכל אחד מכוין בתפלתו שדרך שם תעלה תפלתו והיכי דאפשר שמפנה גם פניו לשם מוטב והיכי דאי אפשר אז אחר כוונת הלב הן הדברים וא"כ גם כאן כיון שמחויב לאהדורי אפי' לבי כנשתא הרי הוא בכלל אם אי אפשר להחזיר פניו ששנינו שם במשנה וגם מה ששנינו שם בברייתא הנ"ל סומא ומי שאינו יכול לכוין הרוחות יכוין לבו כנגד אביו שבשמים ג"כ פירושו כנגד קה"ק ששם הוא משכן של אביו שבשמים ועיין בלח"מ פ"ה מתפלה הל' ג':

ושם וכיון שהחמה זורחת עליו מתהפך לכמה גוונין הא דקאמר וכיון שהחמה זורחת ולא קאמר סתם כרום שמו ומתהפך לכמה גוונין נלע"ד דמה שפניו של אדם משתנין כשנצרך לבריות היינו כשזה שנותן לו לא נתן לו מתן בסתר רק נתן לו ברבים אבל אם נתן לו מתנה כדינו וא"י למי נתנה וכו' אין כאן בושת ובפ' משפטים בפסוק אם זרחה השמש עליו תרגם אונקלוס אם עיני דסהדיא נפלת עלוהי הרי שראיית האנשים נמשל לזריחת השמש ולכן גם כאן קאמר בהמשל של עוף וכיון שהחמה זורחת עליו מתהפך לכמה גוונין כן זה המקבל צדקה אם השמש זרחה עליו שנתן לו ברבים אז פניו משתנין ככרום:

שהרי אלי' לא נענה וכו' ענני ה' ענני וכו'. לכאורה אין ענין הך פירושו דהני ענני למימרא דר"ח כי אם לפרש הקרא. ואמנם נלע"ד דשייך לדלעיל דהנה בשלהי הנחנקין אמרינן נביא מוחזק שאני דאלת"ה אלי' בהר הכרמל היכי סמכי עלוהי ועבדי שחוטי חוץ וכ' שם התוס' וז"ל משמע דבשם הק"בה הי' מתנבא וכו' מיהו בקראי משמע שע פן הדבור עשה דכתיב ובדברך עשיתי וגו' ונראה לומר וכו' ועי"ל דהא דקאמר אלי' ובדברך עשיתי לא שאמר לו הק"בה אלא מקרא הי' דורש דכתיב גוי וקהל עמים ודרשינן עתידין בניך לעשות מעשה גוים לשחוט בחוץ וכו' ע"ש בתוס' ואני אמרתי שאף אם נימא ובדברך ממש שהק"בה צוה לו להקריב בחוץ אפשר שלא עתה בשעת מעשה אמר לו שיעשה כן אלא קודם הזמן ההוא כבר הבטיחו שיעשה ע"י נס להוריד אש לקבל קרבנו בחוץ

ויש הוכחה לזה מדהוצרך להתפלל שיענהו השם באש ואם הק"בה צוהו עתה שיעשה כן מה צריך לתפלה בזה אבל אם קודם לזה הבטיחו ולא קבע לו יום ולא זמן הוצרך להתפלל שיעשה כן ביום ההוא ואולי יש לפרש מה שאמר היום יודע ורז"ל דרשו מזה שאחר אותו היום תמה זכות אבות ואני לפי דרכי הנזכר יש לפרש שהתפלל שמה שאני מובטח ממך ענית האש בחוץ ואמנם לא הגבלת לי היום אני מתפלל שיקוים זה היום הזה ולכן אמר היום יודע. והנה יש עדיין מקום לפרש כדעת התוס' בסנהדרין בשינוייא קמא שבאותו שעה הי' הדיבור וע"פי הדיבור עשה ומה שהוצרך להתפלל לא על צורך ירידת האש הוצרך להתפלל רק עקר תפלתו שידעו העם הזה וגו' שלא יאמרו מעשה כשפים הם אך כיון דכתיב ב' פעמים ענני וא"כ ע"כ חד הוא להוריד האש וכדמפרש כאן וע"כ שלא הי' לו עתה בשעת מעשה דיבור או צוי מהק"בה והנה אם נימא שבו ביום הי' לו הצוי מהק"בה א"כ אפשר שאמר לו בפירוש שיעשה כן בעלות המנחה וכיוצא בזה מצינו שהנבואה קובעת זמן לעשיית הנס וכמו בדוד המלך שמואל ב' ה' בשמעך קול צעדה וכו' אז תחרץ כי אז יצא ה' לפניך וגו' ואין ראי' שלא נענה אלא בתפלת המנחה אבל אם הדיבור אליו לא ה' ביום ההוא כלל בזה ולא קבע לו שום זמן ואלי' בעצמו המתין עד עלות המנחה מוכח שמנחה הוא עת רצון שיהי' נענה אז בתפלתו ולכן שפיר שייך כאן הסמיכות דקאמר לעולם יהי' זהר בתפלת המנחה וכו' שלא תאמר דאלי' הי' לו הזמן מוגבל מהק"בה ולכן קאמר ענני ענני ענני שתרד אש וכו' ומדהוצרך להתפלל על זה מוכח שלא הוגבל לו הזמן ההוא וכנ"ל:

דף ז.

מנין שהק"בה מתפלל וכו'. עין בדברי הרשב"א בעין יעקב ודבריו מתוקים מדבש ואני מוסיף מעט על דבריו ולפרש למי כביכול הוא מתפלל ואומר אני אצלינו עמו וצאן מרעיתו הוא מתפלל ומבקש מאתנו שנטיב מעשינו ונשוב בתשובה לפניו ובזה נגרום שיהי' רצון מלפניו שיכבשו רחמיו וכו' כי תמיד זהו רצונו אך שעונותינו מעכבים ואל תתמה שאני מפרש שאצלינו הוא מתפלל ומאתנו הוא מבקש דבר זה כי מקרא מלא הוא מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה וגו' הרי שהוא שואל ומבקש דבר זה מאתנו כי בידינו היא כי נתן לנו הבחירה בדבר זה ולכן הוא מבקש דבר זה מאתנו וכמפורש ביחזקאל שהק"בה מבקש למה תמותו בית ישראל שובו וחיו וכמו כן כל הנביאים מלאים מזה וזה ג"כ כוונת הראי' שהביא בעל מימרא זו מקרא דבה"מ נקרא בית תפלתי ואין הכוונה להגביל לו מקום מיוחד שמתפלל שם אבל הכוונה שהק"בה אומר

שאלו התפלות שאנו מתפללים בבית הזה שישרה קודשא ב"ה שכינתו שם בתוכינו אלו בקשות בעצמם הם תפלתו ובקשתו כביכול וזהו הרצון לפניו ובזה ג"כ ניחא מה שאמר ישמעאל בני ברכני שהכה"ג ביום הקדוש במקום הקדוש הזה יכוין מאד לכפר בקטרת על העם ובזה יהי' רצון מלפניו לכבוש רחמיו והוה ל' למימר ישמעאל בני ברך את עמי ישראל ואמר ברכני להראות לו כאלו הוא כביכול רוצה ברכתו להודיע שלא תהא ברכת הדיוט קלה כדמסיק:

מכין שאין מרצין לאדם בשעת כעסו לא אמר אין מרצין לאדם בכעסו אלא בשעת כעסו לומר דאפי' אינו כועס אלא שהוא שעה שראוי לו לכעוס שנעשה אז איזה מורת רוח ג"כ לא ירצוהו עד שתעבור השעה וכן הוא כביכול למעלה שבשעה שכל מלכי מזרח ומערב משתחוים לשמש אז הק"בה כועס ובאמת זעמו רק רגע אבל עסק השתחוית של המלכים בודאי הוא יותר מרגע ובאותו העת יש רגע שהק"בה כועס וכל שעה ההיא מקרי שעת כעס שהוא זמן המוכן לכעס אפי' אינו כועס עדיין ובזה ניחא מה דקשה איך שייך למעלה לומר פני ילכו שימתין וכו' והלא כל זעמו הוא רק רגע והרי כבר כלתה הרגע אבל לפי מ"ש ניחא שימתין כל שעה המוכן לכעס:

ומי איכא ריתחא קמי' דק"בה וכו' יש לתמוה והלא כמה מקראות בתורה דכתיב בהו חרון אף ובמתאוננים כתיב וישמע ה' ויחר אפו ובסנה כתיב ויחר אף ה' במשה וכאן בפרשה זו עצמה במעשה עגל הניחה לי ויחר אפי ולמה הוצרך להביא ראי' מתהלים מפסוק ואל זועם בכל יום. ונלע"ד דזה ודאי ידע שהק"בה כועס כשמכעיסים אותו ואמנם שיהי' לו זמן קבוע שהזמן ההוא יגרום שיכעוס אף על מי שלא הכעיסו אז זה לא עלה על דעתו והנה בעת שאמר הק"בה למשה פני ילכו כבר דבר עמו מקודם לזה דברי ריצוי כמבואר שם בפסוקים הקודמים ודבר ה' אל משה פנים אל פנים וגו' וצוהו שישוב אל המחנה והבטיחו על מציאת חן וא"כ כבר שקט רעש העגל הרבה ואם עדיין לא שקט לגמרי עד סוף ארבעים יום האחרונים אבל עכ"פ לא הי' כועס ממש ואיך אמר לו המתין עד שעברו פנים של זעם א"ו שבכל יום יש זמן קבוע לפנים של זעם לפניו וע"ז תמה ומי איכא ריתחא קמי דק"בה דוק בלשונו שלא אמר ומי רתח הק"בה דזה ודאי ידע דרתח כשמכעיסים לפניו אבל אמר ומי איכא ריתחא קמי' כלומר שיהי' הריתחא מוכנת לפניו שישתמש בו כשיכעוס שיהי' זה נקרא שעת הזעם וע"ז הביא ראי' מפסוק בתהלים ואל זועם בכל יום וידוע שאל הוא מדת החסד וי"ג מדות יוכיחו שהתחלתם בשם הזה ועם כל זה זועם בכל יו' בשע' הקבוע לזעם וזהו מדת חסד ושתכף ברגע עבר הזעם ונשאר חסד אל כל היום:

אין דתניא ואל זועם בכל יום. לכאורה קשה הלא זהו מקרא בתהלים ואיך שייך לומר דתניא רק הוה לי' למימר אין דכתיב ואל זועם וגו' ואמנם לפמ"ש לעיל ניחא דהכה ברייתא קתני ואין כל ברי' יכולה לכוין אותה שעה וכו' ולכאורה הוה לי' למימר ואין כל ברי' יכולה לכוין אותה רגע שהרי אין הזעם אלא רגע אלא ודאי הוא הדבר שכתבתי שאף שעצם הזעם ממש הוא רק רגע אבל שעה שלימה היא שהיא מוכנת לאותו רגע ובכל שעה זו עכ"פ יש מקום לקטרג כי כל השעה נקרא שעת הזעם וע"ז כיון מתחלה בקושייתו ומי איכא ריתחא קמי' דק"בה כלומר שיהי' הריתחא מוכנת לחול אז וע"ז משני כדתניא וכו' שאף שזעמו רגע ואותה רגע ממש אפילו בלעם לא הי' יכול לכוין אבל כל כחו של בלעם הי' שהי' יודע לכוין אותה שעה שבה היא אותה הרגע ובכל השעה הי' מקום לקללתו של אותו רשע לחול כי אז המקטרג מוכן לקטרג ולכן אמר הק"בה למשה שימתין עד שיעברו פנים של זעם. וע"פי דברינו אלו ממילא מתורץ קושית התוס' בד"ה אלמלא וכו' שהקשו מה הי' יכול לומר ברגע ולפמ"ש כל אותו שעה הי' יכול להרבות בקללות והק"בה ברחמיו הפכן לברכה ואולי גם התוס' ס"ל כמו"ש ואמנם עקר קושייתם על מה דאמרי כאן כמה צדקות עשה הק"בה שלא כעס כל אותן הימים שאלמלא כעס לא נשתייר ח"ו שריד ופליט על זה הוה קשה להו למה שינה הק"בה כל אותן הימים למנוע הכעס לגמרי לא היה לי' לשנות רק שלא להיות כל השעה ההיא מוכנת לזעמו והוה לו לקבוע זעמו ברגע קבוע ואז ג"כ לא הי' בלעם יכול לקלל כי מה יאמר ברגע וע"ז תירצו שהי' יכול לומר כלם. ובזה מיושב מה שהקשה המהרש"א במס' ע"ז בח"א על ההוא עובדא דריב"ל דבסמוך דמה הי' ריב"ל לקלל ברגע ומה שתירץ המהרש"א שם שהי' יכול לומר ימות אינו נוח לי דבשלמא בלעם שהי' עומד ורואה את ישראל כדכתיב ויעלהו במות בעל וירא משם קצה העם אם הי' אומר כלם עליהם הי' אומר אבל ריב"ל דההוא מינא הוה בשבבותי' ולא הי' עומד אז לפניו באותו רגע אם יאמר ימות לא נתפרש בקללה ההיא מי ימות ולפמ"ש ניחא דלריב"ל הי' זמן כל השעה שהיא שעת הזעם וכלה זמן פורעניות היא לקלל ועקר קושי' התוס' על מה ששינה הק"בה אז אפי' רגע ממש וכנ"ל:

ואר"י משום ר"י וכו' אפילו ע"ת לא חזר וכו'. נראה דכ"ז שייך לרחב"ג בקידושין דף ס"א ע"א דלא בעי תנאי כפול אבל לר"מ דס"ל שם דבעינן ת"כ וא"כ אפי' בהדיוט הדין כן א"ו דר' יוסי כרחב"ג ס"ל וגם הא ודאי דת"כ אפי' יצא מפי הק"בה התנאי קיים וברכות וקללות שבתורה יוכיחו שכאשר חטאו ועברו על התודה לא באו הברכות ולפי"ז צ"ע

מה דקאמר בקידושין בשלמא לר"מ היינו דכתיב אם בחקתי תלכו וכו' אלא לרחב"ג והרי כלפי גבוה ודאי בעינן ת"כ אפילו לרחב"ג ועלה בדעתי לחלק בין תנאי דשב ואל תעשה כמו במשה שהי' התנאי דלא יתפלל עבור ישראל ונמצא זכה תיכף בהבטחת הטובה אך שאח"כ בהתפללו ועבר על התנאי הי' ראוי שתתבטל ההבטחה ועל זה אמר ששוב אין ההבטחה חוזרת אבל תנאי של קום עשה כמו אם בחקתי תלכו שכל זמן שלא הלכו בחקתיו לא זכו אין חילוק בין הבטחת הק"בה להבטחת בשר ודם ושייך בפלוגתא דר"מ ורחב"ג אם בעינן ת"כ כך עלה במחשבה לפני אבל הוא קצת דוחק. והנלע"ד בזה דעד כאן לא אמרו שהבטחת הק"בה אפילו ע"ת אינה חוזרת אלא היכי שבמניעת קיום התנאי אין שם עבירה ועון כמו בהבטחת משה שמה שלא קיים משה רבינו התנאי לא הי' בו שום עבירה אדרבה מצוה רבה עשה להתפלל על ישראל אבל היכי שביטול התנאי הוא עבירה בזה לא אמרו שההבטחה אינה חוזרת והרי אפילו הבטחה מוחלטת בלי שום תנאי מתבטלת ע"י ועבירה ויעקב אבינו הבטיחו הק"בה והנה אנכי עמך ושמרתיך וגו' ואעפ"כ נתירא שמא גרם החטא וכדלעיל דף ד' ע"א ולכן לא שייך כלל בפרשת אם בחקתי לומר שהבטחת הק"בה אינה חוזרת ושייך בזה רק דיני תנאי כמו בכל התנאים. ודע שמה שכתב הרמב"ן בפירוש התורה בפרשת לך לך בפסוק ויעבור אברם בארץ וז"ל ודע שכל גזירות עירין כאשר תצא מכח הגזירה אל פועל דמיון תהי' הגזירה מתקיימת על כל פנים עכ"ל רצונו בזה שאפילו החטא שוב לא יגרום לבטל הגזירה לכך הוצרך שכבר עשאה הגזירה פועל דמיון ובזה אין דבריו סותרים לדברי הגמ' כאן שמבואר שאף בלי שום פועל דמיון אינה חוזרת שהיינו בלי גרמת חטא ובזה אין אנו צריכין לדברי הכותב בעין יעקב:

שנאמר הרף ממני וגו' עיין מהרש"א בח"א ומה שלא הביא מפסוק שבפרשת שלח לך במרגלים היינו דהך קרא דהרף ממני אף שכתב במשנה תורה במעשה עגל נאמר והוא קדום למרגלים ומה שפירש רש"י בחומש בפרשת שלח לך בד"ה ואורישנו וכו' וא"ת מה אעשה לשבועת אבות ואעשה אותך לגוי גדול ולא פירש כן בפרשת כי תשא בפסוק ועתה הניחה לי וגו' היינו ששם פירושו שהק"בה אמר לו זה לפיוס שהוא עושה לו נחת בהבטחה זו לעשותו לגוי גדול ולכן גם הוא יעשה בקשתו להניח מלהתפלל עליהם אבל במרגלים לא שייך שהק"בה עשה לו זה לנחת שהרי כבר הוא מובטח על זה ממעשה העגל שאף שלא נתקיים התנאי מ"מ אין הבטחת הק"בה חוזרת ואף שאבו לומדים זה ממה שנתקיים בזרעו של משה הק"בה בודאי ידע מדותיו וא"כ לא הי' בהבטחה זו של

מרגלים שום הבטחה חדשה לומר שזה הי' לפייס למשה לכן הוצרך רש"י לפרש שזה הי' רק לתרץ קושייתו מה תעשה לשבועת האבות:

דף ז:

עד שבא אברהם אבינו וקוראו אדון שנא' ויאמר אד' אלקים במה אדע וגו' עיין בע"י מ"ש בשם הרשב"א ועיין בח"א ושורש דבריהם שעד אברהם אבינו היו אומרים שעזב ה' את הארץ ומסר הממשלה למערכות השמים והכל תלוי במזל ובזה לא היו חושבים את הק"בה לאדון בעולם ואברהם הודיע כי הכל הוא בהשגחת הבורא והוא אדון על כל המעשים ואנחנו כל באי העולם עבדיו הם והכל לפי הזכות והחוב ככל מה שמפורש בתורה והנה בפרשת מה תתן לי ואנכי הולך ערירי והק"בה השיב לו מאשר יצא ממעיו הוא ירשנו אין בזה כל כך תשובת המינין כי גם הכופרים בהשגחה ואומרים שמסר עולמו ביד מערכת הכוכבים והמזלות אעפי"כ אינם מכחישים שהק"בה יודע כל העתידות אלא שסוברים שאינו משנה דבר ממה שהוא ע"פי המזלות ויודע כל מה שיהי' ע"פ מערכת השמים בכל זמן עד סוף כל הדורות ואברהם אבינו אמר מה תתן לי ואנכי הולך ערירי והודיעו הקיבה כי עתיד הוא להוליד אבל אין מזה ראי' שהוא שידוד המערכות רק הם מפרשים שהודיעו שכך מערכת מזלו שיוליד לעת זקנותו ומה שנאמר בתחלת הפרשה שכרך הרבה מאד הם יכולים לפרש שעל שכרו בעולם הבא הבטיחו שאף שהם אומרים שעוה"ז נמסר ביד מערכת השמים אעפ"כ הם מודים בגמול ועונש לאחר מיתה והג"ע והגיהנם לא נמסר ביד מערכת השמים והק"בה אדון הנשמות לענשם ולשלם להם שכר טוב לעוה"ב אבל אינו אדון העולם הזה ולהוציא ממחשבה הרעה הזאת תקנו בברכת המחזיר נשמות לומר רבון כל המעשים אדון כל הנשמות ואמנם בפסוק במה אדע כי אירשנה שפירושו באיזה זכות כמו שפירש רש"י בחומש בזה הורה אברהם אבינו כי הכל תלוי בזכות וחובה ירושת הארץ וכל כיוצא בעניני טובה ורעה בעלמא הדין והק"בה משגיח בהשגחה פרטיות לשלם לכל אחד כגמול ידו בזה הורה כי הוא אדון העולם הזה ג"כ ולכן הביא פסוק זה ולא הביא הפסוק המוקדם ומתורץ קושי' התוס' בד"ה לא הי' אדם:

ועוד נלע"ד לתרץ קושית התוס' דכבר ארז"ל בני חיי ומזוני לאו בזכותא תלי' מלתא אלא במזלא זולתי לצדיקים גדולים מאד שהק"בה משנה בזה המזל לצרכם ומשדד המערכות ממקומם וכמו שאמר הק"בה לאברהם מה דעתך דקאי צדק במערב מהדרינא לי' במזרח והמהרש"א בח"א כתב דודאי גם אדם הראשון ושת ומתושלח ונח ושם ועבר היו יודעים

דבר זה אלא שלא פרסמו הדבר להכריז ולהודיע לכל העולם כמו שעשה אברהם אבינו שמסר נפשו לפרסם ולהכריז דבר זה ולכן הפסוק המוקדם הנאמר בבשורת הזרע אף שכתב אד' וגו' היינו שאברהם עצמו הכיר והשכיל אדנותו של הק"בה לשדד המערכה אבל לא שייך להכריז דבר זה לכל העולם שהרי באמת נס גדול ושינוי המזל בדבר זה לא שייך ברוב העולם דלדידהו באמת לאו בזכותא תלי' אלא במזלא ולכן הביא הפסוק המאוחר המדבר בירושת הארץ:

ואמר ר"י משום רשב"י מנין שאין מרצין וכו'. כבר נזכר מימרא זו משום ר' יוחנן בעמוד הקודם אלא דר"י שמע דבר זה משני רבותיו מר' יוסי ומר' שמעון ב"י ולעיל סדרם בין כל אידך מימרות שאמר ר"י משמי' דר' יוסי וכאן חזר וסדרו בין הנך דאמר ר' יוחנן משום רשב"י ולפי שכבר הרחיב בו הדיבור לפרש מהו שעת זעם ומי שיודע לכוין השעה לכן כאן הזכירו רק בקיצור גוף המימרא ולא הפלפול שעליו:

והנה יש הפרש בין שני המאמרים בלשונם דלעיל אמר דכתיב פני ילכו וגו' וכאן אמר שנאמר פני ילכו וגו' והיינו משום דהך סיומא דהמתן עד שיעברו פנים של זעם לא כתיב מפורש בקרא אבל אנחנו למרים מקרא הזה שהק"בה אמר לו כן ולפי שלעיל פירש דברי הק"בה ולכן אמר דכתיב ומביא הפסוק בשביל מה שכתוב בו אבל כאן שלא סיים הך דהמתן וסמך אדלעיל ומביא הפסוק וכוונתו גם על פירושו לכן אמר לשון שנא' שכולל גם מה שאמר לו הק"בה אז:

ואר"י וכו' מיום שברא הק"בה את עולמו וכו' לעיל במאמר הראשון שאר"י משום רשב"י לענין שם אדון אמר מיום שברא הק"בה את העולם וכאן במאמר הזה שינה לשונו ואמר מיום שברא הקיבה את עולמו. ונראה דנתינת הודאה על הדבר הוא כמו ברכה שמברכין על הדבר שכשאנו אומרים ברוך אתה הכונה שבת והודאה ועיין בהכותב בעין יעקב לעיל באגדה שהק"בה מתפלל ולקמן בפ' כיצד מברכין ר' לוי רמי כתיב לה' הארץ ומלואה וכתיב והארץ נתן לבכי אדם ל"ק כאן קודם ברכה וכאן לאחר ברכה וזהו כוונת הגמרא כאן שעד שלא נתנה לאה הודאה לא נתן שום אדם הודאה וברכה על שום דבר והי' העולם נקרא עולמו של הק"בה כדכתיב לה' הארץ אבל אחר שחדשה לאה ליתן הודא' ושבח על הדבר שוב נקרא עולם שלנו שלאחר ברכה הארץ נתן לבני אדם:

ועוד נלע"ד דעד אברהם כיון שלא קראו להק"בה אדון ולא הכירו כחו וממשלתו בעולם והיו סבורים אף שהוא ברא את עולמו מ"מ אחר הבריאה מסרו לחלוטין לצבא מרום מערכת השמים להיותם שולטים בעולם באמת לא כינו את העולם להקרא עולמו של הק"בה רק ידעו שהוא ברא העולם לכך במאמר הקדום אמר מיום שברא הק"בה את

העולם לפי שהי' קודם שבא אברהם אבל כאן שקודם שבאה לאה כבר הודיע אברהם אבינו לכל באי העולם שהק"בה הוא שליט בעולמו לכן אמר שברא עולמו:

עד שבאתה לאה וכו' מאמר זה משתוה בענינו ובלשונו למאמר הראשון מיום שברא וכו' עד שבא אברהם והשויית הלשון שבשניהם אמר מיום שברא הק"בה וכו' לא הי' אדם וכו' והשויית הענין שכשם שקריאת שם אדון שקרא אברהם להק"בה הי' הוראה כי היא שליט בעולמו וממנו יגיע הטובה הטוב להראויים לקבל טוב וכן להיפך יתן לרשע כרשעתו ואין הדבר תלוי במזל כי הוא משדד המערכות כרצונו כן נתינת הודאה להק"בה על הטובה שהטיב מורה שממנו בא הטוב שאם הי' הכל תלוי במזל לא שייך לתת הודאה למקום על שום טובה וא"כ גם לאה בהודאתה הודיעה אדנותו של הק"בה ולפי"ז הי' לו להמסדר הש"ס להסמיך הני תרי מימרות יחד ולא להפסיק ביניהם בהך מימרא דאין מרצין בשעת כעסו ובפרט דהך קרא דלאה מוקדם בתורה לקרא דפני ילכו שזהו בפ' ויצא וזה בפ' כי תשא. ונראה משום דהך מימרא דעד שבא אברהם והך מימרא דאין מרצין וכו' תרווייהו מאמרים קצרים נינהו ולא בא עליהם שום פלפול מהגמרא ולכך סמכינהו ופסקינהו ברישא דזוטר מלייהו משא"כ הך מימרא דלאה דבא על זה אריכת דברים וטעם קריאת שם ראובן ושם רות ושאר אריכות השיך לזה לכך סמכינהו להנך מימרות דבתר הכא מימרא דקשה תרבות רעה בתוך ביתו ומימרא דמותר להתגרות ברשעים דג"כ יש בכל א' אריכות וגלגול דברים והני תרי בתראי כגון הקובע מקום וגדולה שימושה אע"פי שהם ג"כ מאמרים קצרים לא אקדמינהו להך דעד שבאתה לאה לפי שהך דלאה הוא כתיב בתורת משה אקדמי להנך שהם פסוקי נביאים:

ראובן וכו' אמרה לאה ראו מה בין בכי וכו'. נלע"ד דזה מקושר להא דלעיל משום דפשוטו של מקרא שאמרה ראה בעניי וכו' היינו שסברה שרחל תשאר עקרה ולא תלד ולכן יאהב יעקב את לאה ולפי מה שקראה שם והודה שבטלה יותר מחלקה מוכח שידעה שרחל תלד ג"כ בנים דאל"כ בשארו ג' נשים ומגיע על חלקה ארבעה בנים ולמה נתנה הודאה בלידת בן הרביעי א"ו שידעה שגם רחל תלד בנים וא"כ למה קראה שם ראובן לכן בא כאן ודרש שקריאת שם ראובן באמת הי' טעמה משום ראו מה בין בני וכו' אבל בפני יעקב לא גילתה שראתה ברוח הקודש שגם רחל תלד כדי שיאהב אותה שיהי' סביר שרחל עקרה וזה שאמר הכתוב כי אמרה כי עתה יאהבני אישי פירש שבפני יעקב אמרה טעם זה אבל באמת הי' טעמה כמפורש כאן:

וא"י משום רשב"י מותר להתגרות ברשעים בעוה"ז וכו'. הנה אמרו בעוה"ז הוא מיותר דפשיטא בעוה"ז מיירי דאי בעוה"ב לא יחומו חטאים בעדת צדיקים אלו מחיצותם

למעלה בצל שוכן מעונה ואלו יורדים שאולה ולא קרב זה אל זה שיתגרה בו ולכן נלע"ד דרשב"י רמז לנו בלשונו דלאו דוקא במילי דשמיא מיירי אלא אפילו במילי דידי' דהיינו עסקי עוה"ז מותר להתגרות ולכן אמר לשון מותר דאי במילי דשמיא מאי אריא מותר אפי' מצוה וחובה איכא ודברי הגמ' דמשני הא במילי דשמיא יבואר במקומו:

ל"ק הא במילי דידי' וכו' ואבע"א הא והא וכו' ול"ק הא ברשע שהשעה משחקת לו וכו' ואבע"א וכו' הא בצדיק גמור וכו' ואבע"א שעה משחקת לו שאני רבים ראו וכן תמהו דהך שינויא בתרא היינו שינויא תנינא ממש וראיתי יש שרצו לומר דהך ואבע"א בתרא אהך רומיא דרמי רב הונא קרא דכבלע רשע וגומר קאי וכן ראיתי בספרו של הגאון מוהרר"ן כ"ץ ואין דעתי נוחה מזה דהיכן כזכר בהני קראי דר"ה רמז משעה משחקת לו וא"כ אי הוה קאי לתרץ קושית רב הונא ה"ל למימר ואבע"א כאן בשעה משחקת וכאן באין שעה משחקת. וגם את זה ראיתי דבר תימה ולא הרגישו בו המפרשים דבמגיל' דף ו' איתא ג"כ הך סוגיא ושם הך שינויא תנינא הא והא במילי דשמיא וכו' ליתי' התם והדבר צריך טעם ואמנם שם במגילה מתחיל הסוגיא מדברי ר' יצחק אם ראית רשע שהשעה משחקת לו וע"ז מתחיל אח"כ להקשות מדברי ר"י משום רשב"י ומר' דוסתאי בר מתון וגם שם מביא ר"י ראי' שאין להתגרות ברשע מפסוק אל תתחר במרעים וגם מפסוק יחילו דרכיו וכאן לא הוזכר רק פסוק יחילו. ואומר אני שאין הכוונה בסוגיות הללו להקשות מרשב"י ור"ד על ר' יצחק דאולי פליגי ומ"ס שמותר להתגרות ומ"ס שאסור להתגרות ואף שר' יצחק הוא אמורא ורשב"י הוא תנא וכן ר"ד ב"מ ברייתא הוא אין קפידא בזה כי הנלע"ד דדוקא בדינים ומשפטים אין אמורא יכול לחלוק על תנא אבל דבר שהוא רק למסבר קראי או בהנהגת האדם בדיעות ובמדות אין להקשות על אמורא מדברי תנא אבל כל הקשיות של הגמרא בסוגיות הללו הוא למירמי קראי אהדדי ולכן לא הביא כאן בדברי ר"י קרא דאל תתחר דבשלמא במס' מגיל' עקר המאמר שם הוא דברי ר' יצחק מביא דבריו בשלימות אבל כאן הוא עקר הסוגיא דברי רשב"י ור"ד והביא ע"ז דברי ר' יצחק למירמי קראי ולכן הביא רק קרא דיחילו דרכיו וכו' דהך קרא אי אפשר לפרשו רק על הצלחת הרשע ושרואה בצריו כדכתיב כל צורריו יפיח אבל קרא דאל תתחר לא הביא שהרי אנו רואים שר"ד פירשו בענין אחר ואנו רואים בודאי דפליגי בפירושא דהאי קרא ולכן שפיר מתרץ הא והא במילי דשמיא שאף דרשב"י ור"ד ודאי מיירי במילי דידי' מ"מ איהו לתרץ קראי בא וכן התירץ הראשון הא במילי דידי' והא במילי דשמיא גם כן לתרץ קראי הוא וכן התירוץ השלישי הא והא ברשע שהשעה משחקת גם כן אדלעיל סובב שהא והא במילי דשמיא והכל לשנויי קראי ולבסוף בואבע"א האחרון בא לתרץ

דברי רשב"י ור"ד וקאמר ואבע"א שעה משחקת לו שאני דהיינו אפילו במילי דידי' ג"כ יש חילוק בין שעה משחקת או לא ורשב"י ור"ד מיירי באין משחקת לו וקרא דיחילו דרכיו בשעה משחקת ושם במגילה אמר תכף בואבע"א הראשון הא והא במילי דידי' ונמצא מיושב גם אל בא רשב"י ור"ד ושוב גם ואבע"א שעה משחקת שאני קאי במילי דידי' וג"כ באין שעה משחקת מתגרה וניחא לכ"ע שוב לא הוצרך לומר עוד הפעם כאן בשעה משחקת וכאן בשאינו משחקת כמו שכפל כאן בברכות. ואמנם אכתי צ"ע קצת למה באמת קאמר כאן בואבע"א הראשון הא והא במילי דשמיא ולמה לא אמר הא והא במילי דידי' וכמו דאמר בסוגיא דמגילה וכעת צ"ע. ואולי אפשר לומר דשם במגילה ששם מקור דברי ר' יצחק ושם יליף ר' יצחק ג"כ מקרא דאל תתחר במרעים ואכ"ק על ר' יצחק מסיפי' דקרא ואל תקנא דצריך ג"כ לפרשו שלא תתגרה וקשה מקרא דאל תקנא וגו' כי אם ביראת ה' כמו שהוכיח מזה ר' דוסתאי וצריך לומר דר"י מפרש אל יקנא לבך בחטאים להתקוטט עמהם במילי דידך כי אם ביראת ה' מה שנוגע ליראת השמים תתקוטט עמהם ועיין כאן ברי"ף וא"כ ר"י גופי' מתיר להתקוטט במילי דשמיא לכן לא ניחא שם לומר הא והא במילי דשמיא שהרי בשעה משחקת ואפ"ה מתיר במילי דשמיא לכן יותר ניחא לי' לומר הא והא במילי דידי' אבל כאן לא הוזכר בדברי ר' יצחק קרא דאל תתחר וגם אין כוונתו לתרץ דברי ר"י רק לתרץ קראי מוקי לי' בכל אוקימתות דאיכא לאוקמי:

דף ח.

ראב"ח אמר מהכא הן אל כביר לא ימאס עיין במהרש"א בח"א ולענ"ד נראה דאם הך כביר לא ימאס היינו תפלת הצבור עצמה קשה מאי ארי' שאינו מואס הרי אפי' שומע תפלתם וכדלעיל לשמוע אל הרנה ואל התפלה וכל מקום שהציבור מתפללים הוא מקום רנה אלא ודאי דקרא איירי ביחיד המתפלל בביתו בשעה שהצבור מתפללים וכן מפורש בתוס' במס' ע"ז דף ד' ע"ב בד"ה כיון דאיכא ציבורא דהא דמהני אפי' כשהציבור מתפללים במקום אחר היינו דלא מדחי אבל אינה נשמעת אלא דוקא במקום שהציבור מתפללים כדאמרינן בפ"ק דברכות אין תפלתו של אדם נשמעת אלא עם הציבור ועיין לעיל בדברינו דף ו' ע"א מ"ש על דברי התוס' הללו א"כ כיון דכתיב לא ימאס מיירי שמתפלל ביחיד בעת שהציבור מתפללים וכן תנ"ה דלקמן ר' נתן אומר מנין שאין הק"בה מואס בתפלת הרבים כוונתו בעת תפלת רבים. ומדברי הרמב"ם בריש פ"ח למדתי דתפלת הציבור נשמעת כשאין בהם חוטאים וכשיש בהם חוטאים עכ"פ אין הק"בה

מואס בתפלתן ואמנם שיהי' מעלה להמתפלל בביתו בעת שהציבור מתפללים לא נזכר בדברי הרמב"ם כלל ולא בדברי הרי"ף ולפי הנראה מדברי הרי"ף לעיל גבי הא דאמרינן שאין תפלה נשמעת אלא בבה"כ גירסא אחרת הי' לו כאן בסוגיא זו ועיין במעדני י"ט ועיין פרישה סי' צ' ועכ"פ נראה דאפילו לגירסת הרי"ף והרמב"ם דלא גרסינן הכא שום מעלה למתפלל בביתו בעת שהציבור מתפללים מ"מ הרי מפורש במס' ע"ז דף ד' ע"ב דקאמר התם אי הכי דשחרית נמי ומשני שחרית כיון דאיכא ציבורא דמצלי לא מדחיא: כל מי שיש לו בה"כ בעירו ואינו נכנס לתוכו להתפלל נקרא שכן רע. ויש להסתפק אם גם במתפלל ביחיד ויש לו בה"כ בעירו ואינו נכנס לתוכו ג"כ נקרא שכן רע ועיין לעל דף ו' ע"א מה שכתבנו ואמנם שם דברינו לענין שמצוה ליכנס לבה"כ להתפלל אפילו כשמתפלל ביחד אבל לענין שיהא בקרא שכן רע לא דברנו שם וגם תר"י לא איירו מזה ואין להוכיח מדלא קאמר כל מי שהציבור מתפללין בעירו והוא אינו הולך להתפלל עמהם נקרא שכן רע ש"מ שאפילו כשאין שם באותו פעם ציבור אפ"ה נקרא שכן רע כשאינו הולך לבית הכנסת שי"ל דקמ"ל דדוקא אם הצבור מתפללין בבה"כ דאיכא תרתי למעליותא מעלת הצבור ומעלת המקום הוא דנקרא שכן רע הא אם הצבור מתפללים חוץ לבה"כ באיזה חדר אף שאם אינו מתפלל עמהם מפסיד שאינו בטוח שתפלתו נשמעת מ"מ אינו נקרא שכן רע ומה דלא קאמר כל מי שיש לו בה"כ בעירו ואינו נכנס לתוכו להתפלל עם הציבור אולי לפי שגם סתם אמרי בה"כ היינו ציבור שמסתמא כל מקום שיש בה"כ שם הצבור מתפללים. ועוד אני מסתפק מי שיש לו בה"כ אצל כותל ביתו וחלון פתוח לו שם לבה"כ ומשם מראה פניו לציבור שזה מצטרף עמהם לעשרה כמבואר בש"ע א"ח סימן ג"ה סעיף י"ד אם מועיל זה להיות נחשב כאלו עומד בבה"כ או דלמא אף דנחשב מתפלל בציבור מ"מ אינו נחשב נכנס לבה"כ ולצורך אדם חלוש שקשה עליו טורח דוחקא דציבורא אפשר להקל:

אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה יותר מבכ"נ וב"מ עיין בתר"י שנחדקו דהרי בתי מדרשים היינו מצויינים בהלכה ולי נראה דהק"בה אוהב שערים המצויינים בהלכה לאותו אדם שלומד שם אבל לא מהני בית מדרשו של זה לאדם אחר שאינו לומד בו ומדברי רש"י משמע כדעת הרמב"ם דדוקא שגם בב"מ יש לו שם עשרה אבל לא להתפלל יחידי ומשמע מדברי רש"י אפי' יותר מדברי הרמב"ם שהרמב"ם לא התנה אלא שיתפלל שם בעשרה ומדברי רש"י משמע שגם ציונו בתורה שם יהי' ברבים שהרי רש"י פירש המצויינים היינו ציון ואסופות ציבור:

גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים מאמר זה על פשוטו הוא קושי ההבנה שממ"נ אם הנהנה מיגיעו הוא ירא שמים ג"כ א"כ פשיטא דהאי דאית בי' תרתי י"ש ונהנה מיגיעו שהוא עדיף מי שהוא י"ש לחוד ולמה הוצרך להביא ראי' על זה ואם זה הנהנה מיגיעו אינו י"ש איך יהי' עדיף מי"ש ובילדותי הייתי רגיל לומר בזה מלתא דבדיחותא והנהנה דקאמר כאן מושך עצמו ואחר עמו וכאלו אמר גדול הנהנה מיגיעו יותר מהנהנה מי"ש שבו שאומר פרנסוני בשביל שאני י"ש ולכך וטוב לך לעוה"ב לא כתיב בו לפי שכבר אכל שכרו בעוה"ז ואני מסופק אם מעצמי אמרתי הך בדיחותא או שמעתיו ויהי' איך שיהי' אין זה רק מאמר הלציי ולא פירוש אמתי בכוונת המאמר וגם הראי' שמביא מן הפסוק לא שייכא כלל: והנלע"ד בזה ע"פ מה שמבואר בפרק ששי משמנה פרקים להרמב"ם הפרש שבין החסיד ובין הכובש את יצרו ומושל בנפשו שהחסיד המעול' עדיף שזה נפשו מטוהרה ואינו חושק כלל לדבר עבירה אבל הכובש את יצרו נפשו לא מטוהרה וחושקת לתאוה אלא שהוא כובש את יצרו בזרוע יע"ש והנה זה שנפשו מטוהרה יש לו נחת מעבודתו ונהנה מעשיית מצותיו ואפשר שע"ז רמזו חז"ל שכר מצוה מצוה שכ"כ יש לו הנאה מן המצוה שנהנה כאלו קיבל בזה שכרו. ובזה אפשר לפרש כוונת התנא באמרו הוו כעבדים המשמשים ע"מ שלא לקבל פרס כלומר שהרי מקבל תכף שכרו משלם בהנאתו שנהנה מעבודתו לבוראו. אבל זה שכובש את יצרו יש לו צער לשנות טבעו ומזגו המביאו לידי תאוה וחמדה אלא שמורא שמים עליו וע"ז כאמר ואוי לו מיצרו. ולזה כיון כאן ר"ח משמי' דעולא גדול הנהנה מיגיעו ואין כוונתו על היגיעה להביא לחמו אבל רצונו יגיעו בקיום התורה והמצות והוא נהנה בזה הנאה גדולה לפי שנפשו טהורה והיא חושקת בקיום המצוה והיא הנאתה האמיתית והוא גדול יותר מי"ש שאינו נהנה מקיום המצות אבל עושה אותה מיראה שהוא ירא שמים ובזה וטוב לו לא כתיב לפי שאין טוב לו והוא מצטער בעשיית המצוה כמי שעושה הדבר בהכרח נגד רצונו. ומ"ש במס' ע"ז דף י"ט ע"א על ההוא קרא דאשרי איש ירא את ה' במצותיו חפץ מאד ולא בשכר מצותיו יבואר אצלינו במ"א:

זה המניח ס"ת ויצא. מזה משמע דוקא לצאת אסור אבל להדר אפי' שם בבה"כ שרי דאל"כ ה"ל למימר רבותא דאפילו להדר אפי' אסור ומדברי התוס' כאן משמע דגם להדר אפי' אי לאו רב ששת דגריס ואמר אינהו בדידהו וכו' הא אינש אחרינא אסור ונ"ל דלצאת אפילו יוצא ללמוד בבה"מ אסור דבשלמא כאן בבה"כ הכל רואים שעוסק בגרסתו אבל כשיוצא משם הרואה אותו יוצא אינו יודע שיוצא כדי ללמוד. והנה מ"ש דלהדר אפי' אפילו אינו יוצא ג"כ אסור לא מבעי' למה שתירץ התוס' כאן דר"ש גריס בנחת ומהדר

אפי' דקאמר היינו לרבותא פשיטא מוכח דלהדר אפי' מאן דלא גריס אסור אלא אפילו למ"ש התוס' במס' סוטה דף ל"ט ע"א בד"ה כיון שנפתח וכו' דמהדר אפי' שאני אעפ"כ נלע"ד מוכח דלהדר אפי' מאן דלא גריס אסור משום עוזבי ה' דאל"כ ועקר הרבותא של ר"ש שהי' גורס משנתו בשעת קריאת התורה א"כ אין מקומו של הך עובדא דר"ש כאן במס' ברכות אלא שם במס' סוטה אלא ודאי דגם משום עוזבי ה' יש למאן דלא גריס ומהדר אפי' וכל חד לחודא אסור דלהדר אפי' לחוד אסור משום עוזבי ה' ולמיגרס לחוד אסור משום ואזני כל העם אל ספר כדאמרינן שם בסוטה ובהצטרף שניהם יחד מהדר אפי' וגריס הוא היתר וכל אחד נעשה היתר לאידך:

דף ח:

ואפי' עטרות ודיבון נקט אלו שהם ערי אמורי וקריאת שמותם הסכמיי בלי טעם שיהי' נרמז בשמות הללו ואעפ"כ צריך לקרותם ג"פ וק"ו שמות ראובן ושמעון שבשמותם נרמז טעם קריאתם בשם זה כמפורש בפ' ויצא כי ראה ה' בעניי וגו' כי שמע ה' וגומר פשיטא שצריך לקרותם ג"פ העברי כדי שיהי' תמיד על לבו ולא ישכח כשם שקורא כל התורה ב"פ מקרא וא' תרגום למען לא ישכח דבר כי החוט המשולש לא במהרה ינתק על ידי שכחה אז מתורץ קושית התוס' בד"ה ואפי':

מעלה עליו הכתוב כאלו מתענה תשיעי ועשירי. ויל"ד הלא בעשירי הוא מתענה באמת ואין שייך למימר כאלו התענה ולא ה"ל למימר אלא מעלה עליו כאלו התענה תשיעי וצריך לומר דפירושו שאף תענית העשירי מתחשב ומתעלה יותר מאשר הוא בעצמו בערכו כי ידוע שהמתענה שני ימים יחד שהתענית ביום השני קשה כפלי כפלים מתענית יום פשוט וזהו שחשוב כאלו מתענה תשיעי ועשירי אלא דהיא גופה קשי' מנ"ל להגמרא הא הרי כל עקר דרש זה הוא מדכתיב ועניתם בתשעה ודי אם נדרוש שמעלה עליו כאלו מתענה בתשיעי אבל מנ"ל למילף גם העילוי של יום העשירי ונראה משום דלכאורה קשה כיון שרצון הק"בה שנאכל בתשיעי למה צוה זה בלשון עינוי ומה הי' חסר אם הי' כותב בתורה בפירוש ואכלתם בתשעה לחדש והיתה האכילה מצוה והיינו ג"כ מקבלים שכר על האכילה שאנו מקיימים מצות הבורא ולומר שיותר יש שכר כשמקיימין מצוה בעינוי ממה שמקיימין בעונג כי לפום צערא אגרא זה דוחק ואין אתה יודע מתן שכרן של מצות ובשלמא לפי מה שרצה הב"י בא"ח סי' תר"ד שמי שרוצה להתענות באמת בעיוה"כ ג"כ מצוה עביד והבירירה בידו אם לאכול אם לישב בתענית ניחא שלא הי' הכתוב יכול לכתוב ואכלתם בתשעה דא"כ בודאי הי' אסור להתענות לכן

הוכרח הכתוב לכתוב בלשון ועניתם אבל לפ"מ דמסיק הב"י שם וכן הוא מפורש במס' ר"ה דף ט' בתוס' שאסור להתפנות בו הדק"ל, איו להכי אפקי בלשון ועניתם שיהי' נחשב תענית גם לענין צום העשירי כאלו התענה תשיעי ועשירי רצופים:

תניא רשב"י וכו' ויוצא בהם י"ח. הא דנקט רשב"י לענין דיעבד שיוצא בהם י"ח והרי כיון דהלכה כר"ג א"כ לא עשו סיג בק"ש ויכול לקרות לכתחלה אחר חצות ושוב מה גבול יש בין אחר חצות לעמוד השחר דנימא שאף שיכול לקרות לכתחלה אחר חצות מ"מ סמוך לע"ה הוא דוקא דיעבד דאיזה זמן תגביל לזה שיהי' כקרא סמוך לע"ה ודוחק לומר דרשב"י פליג על ר"ג. ואמנם אפשר לומר דהא דנקט לשון דיעבד להורות דאפי' דיעבד אינו יוצא בשל לילה רק קודם עלות השחר אבל אחר ע"ה אפילו דיעבד לא ולקמן באידך מימרא דרשב"י יבואר יותר בדברינו:

פעמים שאדם קורא ק"ש ב"פ ביום וכו וכתב הרא"ש דהנך תרי ברייתות לא פליגי אהדדי עיין בדברי הרא"ש ולפי"ז חזינן דס"ל לרשב"י דיוצא בשל ערבית בדיעבד גם לאחר ע"ה הדרא קושיא דידי במימרא קמא דרשב"י לדוכתא דלמה נקט במימרא קמא לשון דיעבד דמה שכתבתי לעיל דכוונתו להורות דאחר ע"ה אפילו דיעבד אינו יוצא בסתר ממימרא בתרא דמוכח דשפיר יוצא. ונלע"ד דלתרץ זה בא ר' זירא לקמן וחידש לנו ובלבד שלא יאמר השכיבנו וגם אמימרא קמא דרשב"י קאי וכפירוש רש"י שם ולכן נקט רשב"י לשון דיעבד דאף דהלכ' כר"ג דלא עבדינן סיג דק"ש וזמנה עד ע"ה היינו מצד גוף דין ק"ש אבל עם כל זה אינו רשאי לכתחלה להמתין עד סמוך ממש לע"ה כדי שלא יפסיד ברכת השכיבנו. ובזה מתורץ קושית התוספת לקמן בד"ה ובלבד שהקשו על פירש"י דלפירושו ה"ל לר"ז לומר תכף במימרא קמא ולפי מ"ש ניחא דבמימרא קמא לחוד לא היינו מוכרחים לזה דהוה מצינן למימר דנקט לשון דיעבד להורות דאפילו בדיעבד אינו יוצא אחר ע"ה אבל כאן שחידש לנו בברייתא שני' דגם אחר ע"ה יוצא בדיעבד וא"כ הדק"ל דלמה נקט דיעבד לכך הוצרך ר"ז לחדש שלא יאמר השכיבנו:

כתב הרא"ש והאי דקאמר אליבי' דר"ע דק"ש של שחרית אחר הנץ החמה וכו' ואי תקשי לך דלקמן אמר ר"ע משכיר בין חמור לערוד צ"ל דתרי תנאי ואליבא דר"ע א"כ הא דקאמר לאחר הנץ האמה לאו דוקא דה"ה קודם הנץ החמה ונקט אחר הנץ לאשמועינן דק"ש של ערבית אינו יכול לקרות אחר הנץ אפי' נאנס. ורבים תמהו מה קשה לי' להרא"ש בלל הרי איהו כתב לעיל בדברי רשב"י הראשונים דלהכי נקט של ערבית קודם ע"ה דלא מסתבר שיקרא של ערבית ושל שחרית אחר ע"ה קודם הנץ אף שיכול לקרות כל א' לבדה א"כ גם כאן כיון דנקט שקורא של ערבית אחר ע"ה קודם הנץ צריך הוא

לקרות של שחרית אחר הנץ אבל לקמן מיירי ר"ע במי שקורא של ערבית בלילה ואז קורא של שחרית משיכיר. ונראה דהרי בין במימרא ראשונ' דרשב"י ובין במימרא שני' קשה למה נקט שקורא ב' פעמים הלא במימרא ראשונה עקר הרבותא שקורא של יום קודם הנץ וה"ל למימר פעמים שאדם קורא קיש של שחרית קודם הנץ ויוצא וכן במימרא שני' עקר הרבותא שיוצא בשל ערבית אחר ע"ה וה"ל למימר פעמים שאדם קורא ק"ש סל ערבית ביום קודם הנץ ויוצא של ערבית והנה המימרא ראשונה קמ"ל שאינו יכול לקרות שתיהן אחר ע"ה אף שיכול לקרות כל א' לבדה אבל במימרא שני' למה נקט של יום אחר הנץ ומה חידוש יש בו ואי לאשמועינן שאינו יכול לקרות שתיהן קודם הנץ זה כבר שמענו מרישא אלא ודאי אחת משתים או דקמ"ל דשל יום עקר זמנה אחר הנץ היכי דלא אניס ותרי תנאי אליבא דר"ע או דקמ"ל שאינו יכול לקרות של ערבית אחר הנץ אפילו אניס. אלא דקשיא הא שאינו יכול לקרות של ערבית אחר הנץ ג"כ מרישא קמ"ל כיון שידעינו מרישא שאינו יכול לעשות זמן אחד יום ולילה יחד א"כ אם יקרא של ערבית אחר הנץ אימתי יקרא של שחרית שאיזה זמן יתחדש שיתחיל זמן ק"ש של שחרית כיון שעשה אותו זמן אחר הנץ ערבית. אלא דהא ודאי דאף דאשמועינן ברישא שמי שקורא של ערבית אחר ע"ה אינו רשאי לקרות אז של שחר אף שאניס לצאת לדרך מ"מ כיון שכל היום עדיין לפניו לא שרינן לי' משום אונס לעשות שעה אחת יום ולילה בלי הפסק חידוש זמן בנתים אבל להיפך אם לא קרא מחמת אונס של ערבית עד אחר הנץ החמה הוה אמינא שיכול לקרות שני ק"ש ויוצא בשל א' משום ערבית ובשני משום שחרית כיון שהוא דיעבד גמור קמ"ל מימרא שכי' דאפ"ה לא. אלא דאפכא קשיא מימרא שני' יאמר כמות שהיא פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים ביום וכו' ובמימרא ראשונה יאמר רק פעמים שקורא ק"ש של שחרית בלילה לאחר ע"ה ויוצא בשל שחרית וממילא ידעינן שאינו קורא אז סל ערבית וק"ו ממימרא שני' לכך הוצרך הרא"ש לחדש שבמימרא שני' אין הדבר מוכח כלל שאינו יכול לעשות זמן א' יום ולילה דבמימרא שני' איכא למימר דלכך לא נקט שתיהן קודם הנץ לפי שרצה לאשמועי' ששל ערבית אינו יוצא אחר הנץ אפי' אניס. ואי קשיא הרי גם מימרא ראשונה אין בה ייתור דהרי קמ"ל דק"ש של ערבית עד ע"ה ולאפוקי מחכמים דאמרי עד חצות. זה אינו קושיא דהרי רשב"י פעמים שאדם קורא אמר והיינו דיעבד ועיין ברשב"א ובדיעבד אין זה חידוש דהרי חכמים ג"כ כוותי' דר"ג ס"ל אלא שעשו סיג:

רש"י דה ואפילו עטרות ודיבון שאין בו תרגום. אין כוונת רש"י שאין בו תרגום אונקלוס ולכך צריך שיאמר תרגום ירושלמי שהרי רש"י סתמא כתב שאין בו תרגום א"כ משמעות

דברי רש"י שאין צריך לומר שום תרגום. וגם כוונת לשון הגמ' דקאמר ואפי' עטרות ודיבון אין לפרש שבא להשמיענו שא"צ לומר תרגום ירושלמי רק יאמר ג' פעמים מקרא שאין זה במשמעות לשון הגמרא. ובזה אתי שפיר מה שהקשו התוספות בד"ה ואפילו דהוה לי' למימר ראובן ושמעון דליכא לתרץ שלרבותא נקט עטרות ודיבון שאף שיש בו תרגום ירושלמי אפי' הכי א"צ לאמרו שאין זה מרומז בגמרא דנימא שהשמיענו רבותא זו ולכך הוצרכו לפרש דאדרבה היא גופה קמ"ל דצריך לומר תרגום ירושלמי שבו אף שאינו סתם תרגום:

תוספת ד"ה שנים מקרא ואחד תרגום י"מ וכו'. עיין מהרש"א שהיתה גירסא ישנה לפניו שהי' נרשם תחלת דבור תוס' זה ואפי' עטרות ודיבון והיינו שהי' דבור זה עם הדבור שאחריו הכל דבור אחד והמהרש"א הגי' עיין בדבריו. ולענ"ד לקיים גירסא הישנה שהוא דבור אחד והתוס' הוצרכו להקדים לדחות דברי הי"מ ולפסוק דדוקא תרגום אבל לא שאר לעז דאל"כ לא הי' מקום לקיים דבריהם בדבור שאחריו דנקט עטרות ודיבון אף שאין בו רק תרגום ירושלמי דהא פשיטא דלא גרע עכ"פ תרגום ירושלמי משאר לעז וא"כ מאי קמ"ל הגמ' בזה לכך הקדימו מתחלה דשאר לעז אינו מועיל:

ד"ה לא לעולם וכו' ותימא א"כ לימא רבותא וכו' וי"ל וכו' והאי דנקט לאחר שיעלה ע"ה לא דוקא דהא צריך להמתין עד שיכיר וכו' יש לדקדק דהאי והאי דנקט וכו' הי' להם לרשום על תחלת הברייתא על גוף דינו של רשב"י דיוצא של שחרית לאחר ע"ה היינו לאו דוקא מיד אבל אין שום שייכות לזה להך תימא וי"ל הקדום. ונראה דכוונתם להסיר מעליהם קושית מהרש"א שהקשה למה לא תירצו התוס' כאן דנקט קודם ע"ה לאשמועינן דשל יום אינו יוצא קודם ע"ה על דרך שתירצו לקמן בעמוד הסמוך בד"ה לעולם יממא הוא עיין במהרש"א שם בדבור ההוא שנדחק בזה. ולענ"ד הדין עם התוס' דכיון דגם לאחר ע"ה עדיין אינו יוצא של שחרית מיד עד שיגיע זמן שיכיר בין תכלת וכו' איך נימא דרשב"י אתי לאורויי דשל שחר אינו יוצא קודם ע"ה והלא גם אחר ע"ה עדיין אינו יוצא של שחרית כל זמן שאינו מכיר בין תכלת לכרתי וזהו שכיוונו התוס' כאן בסוף הדבור שסיימו דלאחר ע"ה לא דוקא:

עוד נלע"ד בכוונת התוס' בזה הוא בהקדים מ"ש הרא"ש לתרץ קושית התימא של תוס' דהוה לי' למימר רבותא דיוצא של ערבית אף לאחר ע"ה הוא משום דאף דלילה הוא לצאת ידי ק"ש של ערבית אז מ"מ אם באותו הפעם צריך לקרות של שחרית באותו הזמן קודם הנץ החמה אי אפשר לו אז לקרות של ערבית והתנא רצה למנקט שיקרא שתי ק"ש תכופי' וסמוכי' זו לזו ויהי' יוצא באחת של ערבית ובשני' של שחרית להכי נקט

של ערבית קודם ע"ה. והנה דברי הרא"ש צריכין תבלין דמ"ש דיוצא ידי שתי הק"ש כשאחת קודם ע"ה אף שהשני' סמוכה לה מיד תכף בע"ה ומ"ש כששניהם הם לאחר ע"ה לא יהי' יוצא מטעם סמיכתם זה לזה. והנלע"ד בזה דצריך להיות זמן מסוים מוגבל שיפסיק בין שתיהן וכשאחת קודם ע"ה אז ע"ה מפסיק ביניהם ומבדיל בין חובת הלילה לחובת היום אבל כשקורא של ערבית לאחר ע"ה שוב אין שם זמן מסוים להבדיל ביניהם רק הנץ החמה לכן שוב מוכרח להמתין בשל יום עד אחר הנץ החמה ואמנם אם נימא דזמן של שחרית אינו מתחיל תכף בע"ה כי אם אח"כ שיכיר בין תכלת לכרתי א"כ גם אחר ע"ה אפילו קודם נץ החמה יש זמן מוגבל דהיינו כשיכיר בין תכלת לכרתי ואכתי ה"ל לרשב"י לאשמועי' רבותא יותר שאפי' אחר ע"ה יוצא בשל ערבית והוה לי' למימר פעמים שקורא ב"פ אחת קודם שיכיר בין תכלת לכרתי ויוצא בהן י"ח אחת של יום ואחת של לילה ונסתר תירוצו של הרא"ש ומוכח כדברי התוס' דבאמת אינו יוצא של לילה אחר ע"ה אף שהוא לילה לשאר דברים מ"מ לק"ש אינו לילה כיון דאיכא אינשי דקיימי בהאי שעתא ואינשי דקיימי הם תיכף כשעלה ע"ה אף קודם שיכיר בין תכלת ללבן וזה כיונו התוס' מה שסיימו דלאחר שעלה השחר לאו דוקא לדחות תירוצו של הרא"ש והא דבאמת אינו קורא של שחר תכף בע"ה כיון דקיימי אינשי אז צריך לומר שהוא סיג וגדר שלא יטעה לקרות קודם ע"ה ומה דאמרינן במנחות הביאו התוס' לקמן דף ט' ע"ב בד"ה אלא וכו' ראה מצוה זו וכו' דמשמע שדרשו זה מקרא שיכיר בין תכלת וכו' צריך לומר שהוא אסמכתא בעלמא:

דף ט.

ורמינהו ק"ש ערבית והלל בלילי פסחים ואכילת פסח מצותן עד שיעלה ע"ה. הנה לא נזכר בברייתא שום סיג שמדרבנן עכ"פ הוא רק עד חצות ואולי לא סבירא להברייתא באלו סיג כלל ואף דגם ק"ש חשיב בברייתא אולי ר"ג היא דגם בק"ש לא ס"ל סיג ולפי"ז קשה מאי מקשה ברייתא אמתני' ואולי להכי לא חשיב במשנה אכילת פסחים משום דמשנתינו לא חשבה רק מה שחכמים עשו סיג ובשלמא לפירש"י במשנתינו בהקטר חלבים ג"כ לא עשו סיג ואפיה חשבינן שפיר וניחא אפילו לתרץ מה שהרשים פיסקא זו על ה"ח דה"ל להרשים פיסקא זו על כל הנאכלים ליום אחד אבל להרמב"ם שפוסק גם בה"ח עד חצות משום סיב כמבואר בחידושינו בריש מכילתין א"כ אי נימא דבפסח לא עשו סיג א"כ לא מירמי מידי משנתינו אברייתא וצ"ל דלהרמב"ם גם באכילת פסחים עשו סיב והסברא נותנת כן דבשלמא לרש"י יש לומר דהא דעשו סיג בשאר אכילת

קדשים היינו משום דתודה נאכלת לכל אדם וחששו לפשיעה ולכך החמירו גם בקדשי קדשים דלא שייך להקל בק"ק יותר מתודה אבל פסח אינו נאכל אלא לבני חבורה וב"ח זריזין הם וכשם שלא עשו סיג בה"ח משום דכהנים זריזים הם ה"כ לא עשו סיג באכילת פסח אבל להרמב"ם שעשו סיג בה"ח אף דכהנים זריזין איך לא יעשו סיג באכילת פסחים וכן כ' הרמב"ם בפירוש בהל' ק"פ סוף פ"ח וכבר ביארנו בכמה מקומות שאין הפסח נאכל אלא עד חצות כדי להרחיק מן העבירה עכ"ל. והנה תמה אני למה בפ"י מחמץ ומצה פסק הרמב"ם שזמן אכילת מצה כל הלילה והיא גופה קשיא למה באכילת פסח עשו סיג ובאכילת מצה לא עשו סיג והנה יש לומר הואיל וחביבה מצוה בשעתה יהבי דעתייהו ולא פשעי באכילת מצה ובפסח אף שהוא מצוה בשעתה מ"מ הואיל וגזרו בשאר קדשים אף פסח בכלל אי נמי מפני חומר איסור כרת חששו אף במצוה בשעתה ואף שלהרמב"ם עשו סיב בה"ח ואיברים אף דליכא כרת מ"מ שם לא שייך חביבה מצוה בשעתה א"נ באכילת מצה הואיל ויוצא בכזית א' לא חששו לפשיעה משא"כ אכילת פסח חששו שמא יבוא לידי נותר שאף שיאכל בלילה אם לא יאכל כולו עובר על בל תותירו. ועוד דבאכילת מצה אין כאן רק שיבטל מצות עשה לכן לא חששו לעשות סיג. משא"כ בה"ח ואכילת קדשים עובר בלאו דלא תותירו ולא ילין ובק"ש עשו סיג משום שהוא קבלת עול מלכות שמים. ואמנם בהך ברייתא דשמעתין קשה לי למה לא חשיב אכילת מצה בלילי פסחים והנה אם נימא דבפסח לא עשו סיג ולפי הטעם שפירשתי דב"ח זריזין א"כ במצה לא שייך בני חבורה שפיר עשו סיג ולכך לא חשיב בברייתא מצה דהך ברייתא לא חשיב רק מה שבם רבנן לא עשו בו סיב משא"כ מצה אף שנאכל כל הלילה מן התורה מ"מ חכמים עשו בו סיג וכל זה היפך מדברי הרמב"ם ועכ"פ מוכח מהך ברייתא אחת משתים אם נימא דפסח לא עשו סיג א"כ במצה עשו סיג או דנימא איפכא דברייתא חשבה רק דומיא דק"ש דעשו סיג ובמצה לא עשו סיג ושפיר הקשה דממ"נ קשה על משנתינו או מפסח או ממצה:

וקריאת הלל וכו'. הנה ברומיא שהתחיל למירמי לא הזכיר קריאת הלל שהי' לו לומר ואלו אכילת פסחים וקריאת הלל לא קתני ורמינהו וכו' ואין לומר דעל קריאת הלל הי' אפשר לתרץ דמשנתינו לא חשבה רק מצות שהם של תורה משא"כ קריאת הלל שהוא רק מד"ס דאכתי לרב יהודה דס"ל לקמן דף ך"א ע"א דק"ש הוא מדרבנן מאי א כא למימר דלדידי' הדק"ל למה לא חשבה משנתינו קריאת הלל בליל פסח ולא עוד אלא שבזה לא הי' משני מידי דבהלל לא אשכחן דפליגי ראב"ע ור"ע וצריך לומר דקריאת הלל לאכילת פסח שייך וכמו ששנינו בסוף פרק ט' דפסחים וטעון הלל באכילתו ולראב"ע גם קריאת

ההלל הוא רק עד חצות וכן כתב הרשב"א בחידושיו שהלל בלילי פסחים הוא עד חצות ועיין בש"ע סי' תע"ז סעיף א' בהג"ה:

נאמר כאן בלילה הזה וכו' מה להלן חצות וכו'. הנה זה פשוט שמכת בכורות הי' רק ברגע חצות ממש ולא קודם ולא אחר חצות אמנם הא ודאי דלא קשיא דגם אכילת פסח נילף בג"ש דלא יהי' נאכל רק ברגע חצות ממש ולא קודם לכן ולא אח"כ דזה דבר שאי אפשר דרגע חצות הוא רגע שאין לו שום משך כלל ולא שייך ברגע כזו אכילה כלל אפי' כל דהו ק"ו הפסח שעכ"פ צריך לאכול כזית ממנו וא"כ על כרחך הלימוד הוא או התחלת זמן אכילה או על סוף זמן האכילה אבל הא קשיא מנ"ל לראב"ע שהג"ש היא על סוף זמן האכילה ודלמא להיפך הלימוד הוא על התחלת זמן האכילה והי' הפסח נאכל רק בחצי לילה אחרונה ונראה משום דגם ראב"ע דריש בלילה לומר בלילה נאכל ואינו נאכל ביום והזה לחוד הוא דדריש לג"ש ומדמעטינן שלא יהי' נאכל ביום מכלל דבחצי לילה הראשון נאכל דאל"כ רק דג"ש דהזה לומר שהתחלת אכילתו בחצי הלילה לא הי' צריך למעט יום זביחתו דאין לומר דבלילה אתי למעוטי יום שאח"כ דהרי ראב"ע מל"ת ממנו עד בוקר ממעט זה דאיהו ס"ל בוקר הוא בוקר ראשון. ועוד י"ל דראב"ע בשטת ר"א קאי דדריש בערב כבוא השמש מועד צאתך וכו' והיינו כבוא השמש אתה אוכל א"כ על כרחך הזה ג"ש לסוף זמן אתי ותירוץ זה נ"ל עקר דבאמת בלילה אינו מיותר לראב"ע דכיון דאיצטרך למכתב הזה לגז"ש איצטרך למיכתב הלילה דלא שייך לכתוב הזה לחוד אלא דלפי"ז קשה ר"ע שהשיב דאצטרך הלילה למעוטי ביום ותירוץ זה אינו מספיק דאכתי קשה הזה למה וכדמקשה בגמ' ואיצטרך לשנויי הזה למעוטי לילה אחרת וא"כ ה"ל לר"ע להשיב דאיצטרך הזה למעוטי לילה אחרת והי' מספיק לתרץ דאיצטרך כל המקרא דכיון דאיצטרך הזה צריך לכתוב הלילה משא"כ עתה שהשיב ר"ע דאיצטרך למעוטי ביום אכתי קשה הזה ל"ל ונראה דבאמת ר"ע הי' כוונתו למה דמסיק התלמוד דאיצטרך למעוטי לילה אחרת אלא שאם הי' נאכל ביום שוב לא הוה איצטרך למעוטי לילה אחרת דלא שייך נוקי לילות בהדי ימים לכך איצטרך להקדים שאינו נאכל ביום וממילא איצטרך למעוטי לילה אחרת:

א"כ מה ת"ל בלילה יכול יהי' נאכל כקדשים ביום וכו' ואף דכתיב כבוא השמש כדדריש לקמן ובין לר"א ובין לר"י דרשינן כבוא השמש אתה אוכל נראה דאכתי ה"א ביאת אורו דהיינו תחלת שקיעה ועיין בריש מכילתן דף ב' ע"ב בתוס' ד"ה דלמא וכו' ולכן צריך בלילה למעוטי שלא יאכל עד הלילה ממש דהיינו צאת הכוכבים ועוד דכבוא השמש

בפסח דורות כתיב ומנין היו יודעים במצרים שלא יאכלוהו ביום והרי עדיין לא נאמר להם פרשה זו שכתב בה כבוא השמש ואיצטרך לומר להם בלילה שלא יאכלו ביום:
ועד מתי אתה אוכל עד מועד צאתך ממצרים הכה אף דר"ע ור"י שניהם שוים בדבר זה שזמן אכילת פסח מן התורה עד עלות השחר אמנם מדרבנן אם גזרו ועשו בו סיג כמו שעשו בכל קדשים הנאכלים ליום ולילה יש מקום לחלק בין ר"ע לר"י והוא ע"פ מה שנודע מדברי הטורי זהב בי"ד סימן קי"ז דדבר המפורש בתורה להיתר לא הי' יכולת ביד חכמים לגזור בו ולאסרו וכבר תירץ הט"ז בא"ח סי' תקפ"ח בזה קושית הר"ן מדוע לא גזרו במילה שלא ידחה שבת שמא ילך אצל בקי ויעבירנו ד"א ברה"ר משום דכתיב ביום השמיני ביום אפי' בשבת ודבר המפורש בתורה להיתר לא יכלו חכמים לגזור עליו איסור ומעתה לר"י שמפורש בתורה שעד מתי אוכל עד מועד צאתך דהיינו עד עלות השחר לא היו חכמים יכולים לעשות סיג שלא יהא נאכל רק עד חצות אבל לר"ע דדריש עד שעת חפזון הנה זה בפסח מצרים נאמר וכבר מפורש במשנה בפסחים דף צ"ו ע"א מה בין פסח מצרים לפסח דורות ונאכל בחפזון וכו' ויליף שם בגמ' ואכלתם אותו בחפזון ולא פסח דורות בחפזון ואמנם אעפ"כ יליף ר"ע מהכא דע"כ גזירה שוה דראב"ע ליתא דהרי אם איתא לגז"ש זו א"כ עקר גז"ש בפ"מ הוא והרי שם כתיב בחפזון וכיון דג"ש זו ליתא ממילא פסח נאכל כל הלילה בין פ"מ ובין פ"ד אבל מ"מ בפסק דורות לא נתפרש בתורה שיאכל עד ע"ה ואף דכתיב ואכלו את הבשר בלילה וכתיב ועבדת שיהי' כל עבודת של חודש זה שוים והוה כאלו כתיב בפסח דורות ואכלו את הבשר בלילה מ"מ אף שבלילה סתם היינו כל הלילה מ"מ אינו מפורש בכתוב והי' יכולת ביד חכמים לעשות סיג בפסח דורות עד חצות:
ובזה נלע"ד לתרץ קושית הרשב"א בחידושיו בסוגיא זו דאיהו דייק בברייתא דריש סוגיין ק"ש ערבית וכו' ואכילת פסחים מצותן עד שיעלה ע"ה ומדלא נקט א"כ למה אמרו ע"ח וכו' מכלל דסבירא לברייתא זו שלא עשו שום סיג באכילת פסחים ונאכל גם מדרבנן עד ע"ה והקשה הרשב"א שהרי בזבחים דף נ"ז ע"ב הפסח וכו' מאן תנא אמר רב יוסף ראב"ע היא וכו' א"ל אביי ממאי דראב"ע היא ודאורייתא ודלמא דרבנן ולהרחיק מן העבירה א"כ מאי אלא וכו' ומעתה איך ס"ד דאביי להרחיק מ"הע וא"כ גם לר"ע דפסח נאכל מן התורה עד ע"ה מ"מ חכמים עשו סיג א"ב הך ברייתא אמאן תרמיי' ונדחק הרשב"א מאד בקושיא זו. ולפמ"ש ניחא דאף דאיכא למימר לר"ע דעשו סיג מ"מ לר' יהושע ודאי ליכא למימר דעשו סיג והך ברייתא ר' יהושע היא ואביי הקשה דמשנה דזבחים מאן מוכח דמדאורייתא היא וראב"ע ודלמא דרבנן וכר"ע. אלא דחזינן בסוגיין דמשני ר"י הא

ראב"ע והא ר"ע וא"כ בפירוש מוקי רב יוסף הך ברייתא כר"ע מכלל דגם לר"ע לא עשו סיג. ונראה דכיון דאליבא דר' יהושע ודאי לא עשו סיג ואם נימא דאליבא דר"ע עשו סיב נמצא יהי' ג' מחלוקת בדבר לראב"ע ולר"א הגדול מדאורייתא אינו נאכל רק עד חצות ולר"ע מדרבנן אינו נאכל אחר חצות ולר' יהושע נאכל כל הלילה ואפושי פלוגתא בחכם לא מפשינן ואמרינן דר"ע ור"י בחד שיטה קיימי ופסח נאכל באמת כל הלילה ולכך שפיר קאמר ר"י הא ראב"ע והא ר"ע אלא דא"כ הדרא קוש' לדוכתא בזבחים על אביי שהקשה ודלמא מדרבנן ולהרחיק מ"הע א"כ נצטרך לעשות מחלוקת בין ר"ע לר' יהושע ומהי תיתי לחלוק את השוים וצ"ל שיותר ניחא לעשות מחלוקת בין ר"ע לר"י כדי דנוקי סתם משנה דזבחים אליבא דהלכתא דעכשיו דמוקמת לה כראב"ע היא לבר מהלכתא שאין הלכה כראב"ע וכ"ז לפי ההוה אמינא של אביי דנוכל לאוקמי משנה דזבחים מדרבנן להרחיק מה"ע אבל למסקנא דשם א"כ מאי אלא וכו' וע"כ הך מתני' כראב"ע שוב למה נפוש במחלוקת בחנם בין ר"ע לר"י ואמרינן דגם לר"ע לא עשו סיג ושפיר קאמר ר"י הא ראב"ע והא ר"ע. ומעתה זה עצמו טעמו של הרמב"ם דפסק דלא כראב"ע רק כר"ע דכיון דחזינן שאביי דחיק עצמו לאוקמי כר"ע אף לעשות מחלוקת חדש רק כדי לאוקמי כהלכתא מכלל דהלכה כר"ע. אלא שהרמב"ם מדויל ידי' משתלים שלפי הוצעה הנ"ל א"כ למסקנא אין לעשות פלוגתא בין ר"ע לר' יהושע וגם לר"ע לא עשו סיב והרי הרמב"ם פסק בפירוש בפ' ח' מק"פ שעשו סיג בפסח להרחיק מן העבירה:

רש"י ד"ה מה שלמי' וכו' לא שיאכלנו ביום וכו' נלע"ד טעמי' דרש"י משום דהרי כתיב מועד צאתך מארץ מצרים וא"כ איך אפשר שיאכל ביום המחרת ולכן פירש"י לא שיאכל ביום וכו' ודרשינן עד מתי אתה אוכל עד מועד צאתך ואז תפסוק מלאכול עד שתבוא הלילה השני' תחזיר ותאכלנו ולכן אצטרך הזה ובחנם השיג רשב"ם על זקינו רש"י בשלהי פסחים בזה:

תוס' ד"ה הראב"ע וכו' וא"ת וכו' וי"ל וכו' כדקאמרינן ביום אתה שורפו וכו'. הנה הדבר יפלא דאיך אפשר לפרש דהך בוקר לשריפה הוא והרי לראב"ע הך בוקר היינו בוקר ראשון ואז גם בבוקר אינו יכול לשרפו דלכ"ע אין שורפין קדשים בי"ט וא"כ לענין מאי כתב רחמנא בוקר אי לענין אכילה כבר כלה זמנו מחצות לילה ואי לשריפה עדיין אינו זמנו עד בוקר שני. והנה בחידושיי לפסחים ביארתי דבבוקר אף שאינו יכול לשרפו משום איסור מלאכת י"ט אבל כבר מטי זמן שריפתו אבל אחר חצות עד אור בוקר עדיין לא מטי זמן מצות שריפתו וכתבתי שם כ"מ בדבר אם עבר ושרפו אם לוקה על מלאכת י"ט ועיין במס' קידושין דף ל"ח ע"א בתוס' ד"ה מעקה ובחידושינו שם. ואמנם הנלע"ד

עוד בזה לחזקי' דסבר בזבחים דף כ"ו ע"ב במחשב לאכול לאור שלישי כשר דהא לא אינתק לשריפה וכן האוכל לאור שלישי פטור דהא לא אינתק לשריפה והא ודאי דגם לחזקי' אם חישב ליום שלישי ואותו יום חל בי"ט או אפילו בשבת הא ודאי שפיגול גמור הוא אף דאי אפשר לשרפו אז היינו משום איסור י"ט או שבת דרביע עלוהי אבל כבר אינתק לשריפה ולפי"ז פסח לראב"ע שא"נ אלא עד חצות אם הי' אז מתחיל זמן שריפתו א"כ המחשב בשחיטת הפסח לאכלו אחר חצות הי' הפסח פיגול וכן מי שהי' אוכל מהפסח אחר חצות ה"ז חייב כרת משום נותר במזיד ובשוגג חטאת וגלה קרא לא תותירו עד בוקר שאף שכלה זמן אכילתו בחצות אינו נעשה נותר לענין שריפה עד הבוקר ולא הגיע זמן שריפתו עד הבוקר ולפי"ז ראב"ע על כרחך כחזקי' ס"ל דלר"י שם בזבחים כבר משעה דאידחי מאכילה נפסל במחשבה וחייב כרת על האכילה. ובזה ניחא לי דקאמר שם בזבחים ת"כ דר"י וכו' וה"ל למימר תיובתא דחזקי' ולמימר דחזקי' תבא הוא ולא שייך עליו תיובתא הוא דוחק ולדידי ניחא דראב"ע ודאי דס"ל כחזקי' וא"כ חזקי' אמר לך אנא דאמרי כראב"ע. ומעתה על כרחך ר' יוחנן שם בזבחים כר"ע ס"ל וכיון דסתם גמרא מסיק שם ה"כ דר"י א"כ הלכה כר"י וכן פסק הרמב"ם באמת פי"ג מפה"מ סוף הלכה א' ופי"ח מפה"מ הל' יו"ד א"כ ממילא כאן בפלוגתא דראב"ע וריע הלכה כר"ע. ואולי זה טעמו של הרמב"ם דפסק כר"ע ולא כראב"ע אף דאיכא סתמי הרבה כראב"ע ועיין מ"ש הכ"מ בפ"ו מחמץ ומצה ולדידי ניחא כיון דסתם גמרא בזבחים דף נ"ו ע"ב עסיק כר' יוחנן ממילא אין הלכה כראב"ע. ואמנם בשלהי פסחים דף ק"כ ע"ב הפסח אחר חצות מטמא את הידים אלמא מחצות הוה לי' נותר אמר רב יוסף ראב"ע היא וכו' א"כ מפורש דלראב"ע מחצות ה"ל נותר גמור ומוכח דגם ראב"ע כר' יוחנן ס"ל א"כ הדרא קושיא לדוכתא איך אפשר לפרש לית ממנו עד בוקר לשריפה דהרי גם בבוקר אינו יכול לשרפו משום איסור מלאכת י"ט ולענין נותר כבר הוא נותר מחצות ואילך. וגם קשה שם בזבחים דקאמר ת"כ דר"י ולא קאמר תיובתא דחזקי'. וגם בסתר הטעם שנתתי על מה שהרמב"ם פסק כר"ע ודלא כראב"ע. ונראה דבמה שכתבתי דמסוגי' דפסחים מוכח דמחצות ה"ל נותר עמדנו על כוונת התוספת שם בפסחים בד"ה מל"ת וכו' אע"ג דדרשינן מיני' ליתן בוקר שני לשרפתו דנפקא לן מהתם דאין שורפין קדשים בי"ט אית מאן דמפיק לי וכו' מדוכתא אחרינא עכ"ל התוס' והנה יפלא הנה ברכות הוא קודם לפסחים ולמה לא הקשו תוס' קושיא זו דדרשי' מיני' וכו' באן במסכת ברכות. וגם גוף קושי' התוס' אין לה שום הבנה וכמו שנתקשה המהרש"א שם בפסחים דהך ילפותא דאיש קדשים מבקר שני דכתיב בהך קרא נפקא לן. ונראה דעקר קושי' התוס'

הוא דאיך אפשר דלראב"ע האי בקר ראשון א"כ למה נ"מ אמר עד בקר והלא כבר נאסר מחצות וכקושייתם כאן בברכות ותירוצם כאן דאין שורפין בלילה לא מספיק להו במס' פסחים משום קושיא דגם בבוקר ראשון אכתי אין לשרפו משום י"ט ואי משום דיש נ"מ לענין שהגיע זמן שריפתו ואקרי נותר זה מספיק להו כאן בברכות דאיכא למימר דראב"ע סבר כחזקי' אבל בפסחים דקאמר אלמא מחצות הוה נותר ומוקי כראב"ע וא"כ מפורש דראב"ע כר"י ס"ל ולא כחזקי' ושפיר קשה איך כתיב עד בוקר ואמנם אי נימא דדין זה דא"ש קדשים בי"ט אכתי לא נהג במצרים ונתחדש אח"כ כשניתנה תורה א"כ קושי' מעיקרא ליתא דקאמר עד בוקר שאז שורפו אלא דכיון דמהך קרא עצמו ילפינן שאין שריפת קדשים דוחה י"ט א"כ איך נימא שבמצרים הי' דוחה י"ט. וזהו קושית התוס' עצמו שם בפסחים דדרשי' מיני' ליתן בקר שני שאינו דוחה י"ט א"כ איך מקוים לראב"ע לא תותירו עד בקר ודוקא שם בסוגי' דפסחים דקאמר מחצות הוה נותר נתחדש להם קושיא זו וע"ז תירצו דאית דמפיק מקרא אחרינא והיינו אביי דיליף לי' מעולת שבת בשבתו ולא עולת חול בי"ט וא"כ גם ראב"ע מפיק לי' מהכא וזה נתחדש אחר מתן תורה כשנאמרה פרשה זו דעולת שבת אבל במצרים שפיר נשרף הנותר בי"ט. ומה דלא אמר שם בזבחים תיובתא דחזקי' נלע"ד דחזקי' לשיטתו דאיהו במס' שבת דף ך"ד ע"ב ובמס' פסחים דף פ"ג יליף באמת דאין שורפין קדשים בי"ט מהך קרא דלא תותירו וגו' והנותר ממנו עד בוקר ליתן בוקר שני לשריפתו ולדידי' גם במצרים לא נשרף ביו"ט ולדידי' לראב"ע על כרחך לא תותירו ממנו עד בוקר היינו שאינו נקרא נותר מחצות אף שאסור באכילה אינו נקרא נותר ואינו חייב כרת עד בוקר כחזקי'. ועוד נלע"ד דכ"ז ניחא לראב"ע אבל למה דמסיק כאן והני תנאי וכו' ונחלקו בזה ר"א ור"י ופליגי בקרא דשם תזבח וגומר וזה בפסח דורות כתיב ודריש ר"א מועד צאתך אתה שורף והיינו בשחרית של ט"ו בניסן בזה ודאי קשיא איך קאמר מועד צאתך אתה שורף והרי גם אז אינו יכול לשרפו משום איסור י"ט ובאכיל' כבר נאסר מחצות ולדידי' ודאי צ"ל שאף שאינו יכול לשרפו משום איסור י"ט מ"מ זמן שריפתו מתחיל אז ונ"מ לענין נותר וא"כ ר"א הגדול ודאי כחזקי' ס"ל לכך לא קאמר תיובתא דחזקי' דתנא מסייע לי'. ומתני דפסחים דמטמא מחצות את הידים כראב"ע אתי' אבל לא כר"א הגדול ואף דאמרינן הני תנאי כהני תנאי לאו דוקא כהני תנאי ממש אלא לענין זמן אכילת פסח המה הני כהני וכבר נתבאר דגם ר"ע ור' יהושע יש מקום לחלק ביניהם:

דף ט:

משל לאדם וכו'. לכאורה אין המשל דומה לנמשל דהרי לא נתאחר יציאת ישראל ממצרים בשביל הרכוש דבשלמא אם הי' אומר שישראל השיבו ולואי שנצא מיד ונצא בעצמנו הי' דומה לנמשל אבל כיון שסתם אמרו ישראל הלואי שנצא בעצמנו אין זה דומה לנמשל (ואמנם להך איכא דאמרי משום משא ניחא) ונראה דישראל בשעה שיצאו ממצרים לא שחררום מצרים בהחלט שהרי אמרו דרך שלשת ימים כלך והנה בודאי אז בשעת יציאה אם היו ישראל מבקשים שישחררום בהחלט ג"כ הי' פרעה ומצרים מסכימים מפני מורא המכה שהרי אמרו כולנו מתים ואמנם הי' טעמו של הק"בה שצוה להם שיאמרו דרך שלשת ימים הי' כדי שיקוים ואחרי כן יצאו ברכוש גדול שאם הי' אומרים שיוצאים על מנת שלא לשוב עוד שמה לא שייך לבקש שישאילום כלי כסף וזהב ושמלות ולכך צוה הק"בה שיאמרו שיוצאים רק לזמן ג' ימים וכאשר באמת עבור זה רדף פרעה אחריהם ולא נשתחררו ישראל לחלוטין עד קריעת ים סוף וא"כ שפיר דומה לנמשל שישראל אמרו הלואי שנצא בעצמנו בלי שום רכוש ונוכל לצאת תיכף בתורת חירות גמור:

אמר ר"א עשאוה כמצולה וכו' עיין פירוש רש"י. ולדידי יפלא דלפ"ז מהיכן בא ביזת הים שהי' ביזה גדולה יותר מביזת מצרים. ובני הרבני מוה"רר ישראל סג"ל השיבני שעם בני ישראל דירתם הי' בארץ רעמסס ועבודתם בחומר ולבנים הי' בפיתום ורעמסס אבל בשאר כל מדינת מצרים לא היו שם רק בעת הגאולה הי' כלם בעיר מצרים דהיינו בעיר המלוכה וכל מה ששאלו כלי כסף וזהב ושמלות שאלו משכינתם בארץ רעמסס וכן בעיר המלוכה בעת יציאתם שאלו מהם ושם עשו כמצולה אבל בשאר מדינות של מצרים לא שאלו ושם נשאר הון רב ופרעה בעת שרדף אחריהם קיבץ כל חילו וכל עמו מכל ארצו ומהם הי' ביזת הים והנה יפה השיב. ואמנם אני אילולי פירש"י הי' נלע"ד לפרש פירוש אחר על מה שאמרו שעשאוה כמצולה וכו' דהנה כל גליות שגלו ישראל אף שהי' זה עונש להתם חטא ולכלות פשע מ"מ גם עצם הגלות הי' לטובה וכמו שדרז"ל בפסחים דף פ"ז ע"ב אר"א לא הגלה הק"בה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים שנאמר וזרעתי' לי בארץ וגו'. ושורש דבר זה לפי שידוע שע"י העבירות נופלים ניצוצי קדושה להקליפה ולכן צריכין ישראל לבוא בגלות ושם כאשר הגלות מכפר עון שוב מתוקן הקלקול והניצוצות שנפלו שמה מתנוצצים ועולים והם הגרים שמתגיירים וניתוספים על עדת ישראל וכאשר יצאו ישראל ממצרים העלו כל הניצוצות שהי' במצרים ולכן עלו אז עמהם גרים הרבה מאד כדכתיב וגם ערב רב וגומר

לפי שכל ניצוצי הקדושה עלו ולא כשאר במצרים שום ניצוץ קדושה שם ולכן הזהיר הק"בה אותנו בשלש אזהרות כפול שלא יוסיפו עוד לבוא מצרימה לעולם ולכאורה אף שאין לדרוש טעמי המצות מ"מ אם אפשר ליתן טעם מדוע נשתנה ארץ מצרים מכל שאר ארצות הגוים וכמה גליות גלינו ויצאנו משם ובשום פעם לא הזהירנו הק"בה ע"י נביאיו שלא לשוב לארץ שיצאנו משם אבל הטעם הוא כי כאשר יצאנו משאר הגליות לא יצאנו ביד רמה ולא הלכנו אלא ברשיון המלך שהי' אז לפי שעדיין לא גמרנו התיקון ונשאר עוד ניצוצי קדושה משלנו תחת יד האומה ההיא וכן ע"י חטא מאדם הראשון באכלו מעץ הדעת טוב ורע גרם להתערב טוב ברע ונתפזרו ניצוצי קדושה בכל הארצות והק"בה מסבב סיבות בל ידח מן הקדושה נדח ומזדמן שיבואו בני ישראל בארצות ההם לפעמים כלם כמו בגלות מצרים ולפעמים רובם כמו בשאר גליות ולפעמים קצת יחידים הכל לפי צורך הטוב המעורב שם ברע לברר הטוב ולהעלותו ע"י מצות ומעשים טובים שמקיימים ישראל שם ומצא מין את מינו ומעלהו עמו אבל בארץ שלא נשאר שם שום ניצוץ קדושה כלל א"כ איש ישראל הבא שמה הוא קרוב להפסד שישאיר שם ע"י איזה חטא ועון איזה ניצוץ קדושה ורחוק מן השכר כי אין לו מה ללקט שם ולכן הזהרנו הק"בה שלא לשוב לארץ מצרים עוד כל ימי עולם. ובזה אמרתי פירוש הפסוק ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרי' וגו' והדבר צריך טעם למה שינה הלשון בין אשור ובין מצרים שעל אשור אמר האובדים ועל מצרים אמר הנדחים וגם למה חילקם כלל והוה לי' למכללינהו ובאו האובדים והנדחים בארץ אשור ובארץ מצרים. ולפמ"ש ניחא והבט וראה דבאשור אמר האובדים ולא אמר האבודים כי באמת אנו אבדנו ושם יש לנו אבידה ניצוצי קדושה ונתפזרנו שם לחפש אבודינו אבל במצרי' לא נשאר לנו שם שום אבידה ובחנם באנו שמה ולכן קורא אותנו הכתוב נידחים כמי שנידח ממקומו בזרוע בלי שום תועלת. ולזה כיוונו ר' אמי וריש לקיש שעשאוה כמצודה שאין בה דגן או כמצולה שאין בה דגים ולא על הממון כיונו רק על ניצוצי קדושה שלא השאירו שם כלום:

אהי' וגו' ואני אהי' עמכם בשיעבוד מלכיות לכאורה אין שייכות כאן בסוגיא זו לדרש זה דכתיב בפ' שמות בתחלת שליחות של משה רבינו ואמנם לפי מ"ש לעיל ניחא דבאמת יצאנו ממצרים קודם זמן שהרי לא היינו שם רק מאתים ועשר שנים והי' מקום לפרש אשר אהי' עמכם כאשר תגלו שנית למצרים להשלים זמן ארבע מאות שנה אבל כיון שאמר לעיל שעשאוה כמצודה שאין בה דגן או כמצולה וכו' ופירשנו לעיל דהיינו שלא

כשאר שם שוב איזה ניצוץ קדושה וא"כ שוב לא יגלו ישראל שמה ולכן הוצרך לפרש ואני אהי' עמכם בשיעבוד מלכיות:

היכי מצי סמיך וכו' הא דלא הקשה כן לעיל על ברייתא דותיקין וכו' כדי שיסמוך וכו'. ונראה דלקמן דף מ"ב ע"א אר"ח ב"א אמר רב שלש תכיפות הן תכף לסמיכה שחיטה תכף לגאולה תפלה תכף לנט"י ברכה וכתב רמ"א בסי' קס"ו בהג"ה דשיעור הפסק לענין נט"י הוא כדי הילוך ד"ב חמות ושעור זה כתבו התוס' במס' סוטה דף ל"ט ע"א דשעור תיכף דנט"י איכא למילף משעור תכף לסמיכה שחיטה ע"ש בסוף ד"ה כל כהן ולפי"ז מן הסברה דגם תכף לגאולה תפלה היינו ג"כ שלא ישהה כדי הילוך ד"ב אמות וא"כ איכא למימר דאפילו מפסיק בדבור ביניהם כל שאינו שוהה בדבורו כשעור הנ"ל מקרי סומך וממילא ליכא קושיא על ותיקין היכי מצי סמיך והאר"י בתחלה אומר אד' שפתי וכו' שהרי אין כאן שיעור ד"ב אמות אבל כאן דרב ברונא לא פסיק פומי' מחוכא ואם איתא שכל שאין כאן שיעור הילוך ד"ב אמות אינו הפסק אין כאן רבותא וכל אדם יכול לעשות כן איו דבעינן שלא יפסיק כל ושפיר מקשה מי מצי סמיך ורב אשי דאמר דאלת"ה ערבית היכי מצי סמיך הא בעי למימר השכיבנו שפיר הוכיח דעכ"פ אד' שפתי אינו שיעור יותר מהשכיבנו. ואמנם לעיל דף ד' ע"ב ששם הסוגיא להיפך שמביא ראי' דהשכיבנו חשיב גאולה אריכתא כיון דתקינו לה חכמים דאל"כ שחרית היכי מצי סמיך הא אר"י בתחלה אומר אד' שפתי תפתח שם קשה דלמא אפילו מה דתקינו חכמים ג"כ אינו כתפלה אריכתא ואד' שפתי לכך אינו חשיב הפסק לפי שאינו שיעור הילוך ד"ב אמה משא"כ השכיבנו שהוא נוסח ארוך וצריך לומר דלעיל אסוגיא דכאן סמיך דמוכח מרב ברונא דבעינן סמוך ממש. ועוד נלע"ד דשיעור זה של ד"ב לאו בפסיעות בינונית משערינן רק פסיעות קטנות עקב בצד אגודל כיון דמהילוך של שער ניקנור למזבח ילפי לה שם בתוס' במס' סוטה ובודאי לאו אורח ארעא לילך פסיעה גסה בעזרה ואפילו בבית הכנסת כתוב המג"א סי' צ' ס"ק ך"ד שאף שמצוה לרוץ לבה"כ היינו עד פתק בה"כ אבל בבה"כ עצמה ילך באימה וביראה וק"ו במקדש שלא היו הולכים רק דוגמת הילוך הכהני' בעבודה שהוא עקב בצד גודל וכמו שמבואר בירושלמי הביאוהו תר"י לעיל והטור בסי' צ"ה וא"כ אפשר לסיים כל נוסח השכיבנו קודם שישהה שיעור ד"ב אמות ועכ"פ נוסח אד' שפתי וכו' לפי הנראה הוא ודאי פחות משיעור זה ואפ"ה אי לאו דכתפלה אריכתא דמי הי' מחשב הפסק בסמיכות גאולה לתפלה וא"כ קשה איך ילפי התוס' שיעור תכיפה לענין נט"י מתכיפה של סמיכה לשחיטה והרי חזינן דתכיפת של סמיכות גאולה אינו דומה לה וצריך לומר דגם סמיכות גאולה הוא שיעורו כן מיהו היינו

בשותק אבל אם מפסיק בדבור הוה תכף הפסק ואין חילוק בין רב למעט ורב ברונא ששמח מאד על סמיכתו מלתא יתירה עביד שלא הפסיק אפילו שיעור מועט. ומהרש"א הקשה דכאן למד אד' שפתי מהשכיבנו ולעיל דף ד' ע"ב נהפוך הוא דיליף השכיבנו מאד' שפתי עיין במהרש"א. ועדיפא ה"ל להקשות דהיכי יליף לעיל כלל השכיבנו מאד' שפתי דהא בזה ודאי איכא למידחי כשנוייא דר"א בתפלת המנחה:

והאר"י בתחלה הוא אומר אד' שפתי ולבסוף הוא אומר יהיו לרצון וגו' הך סיומא דמלתא דלבסוף הוא אומר הוא שפת יתר לענין קושייתו שהרי עקר הקושיא הוא ממה שאומר בתחלה ובשלמא לעיל דף ד' ע"ב שמביא ג"כ כל מימרא דר' יוחנן היינו משום שלא הוזכר עדיין מימרא דר"י כלל ובאמת אינו נזכר בשום מקום למימרא בפ"ע וסמכו עצמם מסדרי הש"ס על שהביאוהו לענין הקושיא ועכ"פ היו צריכין להביא מימרא דר"י בש"ס ולכן סיימו כל דברי ר"י ואעפ"כ לעיל נתתי גם שם טעם על שהביא הסיום הזה לקושייתו ושבעים פנים לתורה אבל כיון שכבר נקבעו דברי ר"י שם ולא הובאו דבריו כאן אלא בשביל הקושיא למה הביא הך דלבסוף הוא אומר שאין בו צורך לקושייתו. ונראה דגם המקשה אסיק אדעתי' דכל מה שקבעו רבנן הוא כתפלה אריכתא כי גם הוא אסיק אדעתא מהוכחת רב אשי דהא בעי למימר השכיבנו אלא שצריך להיות דומיא דהשכיבנו שקבעוהו אנשי כה"ג בעת שקבעו תפלות וברכות אבל מה שנתקן אח"כ בימי התנאים לא שייך למימר כתפלה אריכתא דמי והנה באמת יש בתפלה תשעה עשר ברכות עם ברכת המינין אלא שאנשי כה"ג לא תיקנו רק י"ח ברכות וברכת המינין כתקנו אח"כ ביבנה כמפורש לקמן קא ד"ט ע"ב וגם זה אסיק אדעתא דהאי יהיו לרצון שייך בתחלה ולמה תיקנו אותו בסוף אלא משום דדוד לא אמרו וכו' כדמסיק אלא שלא ידע שאשרי ולמה רגשו חדא פרשה היא והי' סבור שדוד אמרו אחר י"ט פרשיות ולכך תיקון יהיו לרצון אחר י"ט ברכות וא"כ בימי שמואל הקטן ביבנה תיקון הני פסוקים שלפני ושלאחר התפלה דמסתמא אד' שפתי ויהיו לרצון נתקנו יחד כדכללינהו ר' יוחנן יחד. ובזה נבוא להמכון שהמקשה הקשה ומי מצי סמיך והאר"י בתחלה הוא אומר וכו' ולבסוף הוא אומר וכו' וקשה למה לא תיקנו יהיו לרצון בתחלה וצריך לומר שכן מצינו בדוד שאמרו לאחר י"ט פרשיות וא"כ בימי שמואל הקטן ביבנה תקנו אלו הפסוקים ולא נתקנו בימי כה"ג ולא שייך תפלה אריכתא וא"כ היכי מצי סמיך וכדמשני רב אשי תפלה אריכתא היא אז הוכיח לעצמו שאנשי כה"ג תיקנו הפסוקים הללו ואז לא הי' רק י"ח ברכות שוב הקשה מכדי האי יהיו לרצון וכו' מ"ט תקנוה לבסוף והשיב לו דאשרי

ולמה רגשו חדא פרשה הוא וגם דוד אמרו אחר י"ח פרשיות וכן תיקנוהו אנשי כנה"ג ועיין בדברינו אחר כך:

מכדי האי יהיו לרצון וכו'. הנה הך גוף מימרא דר"י בתחלה הוא אומר וכו' אין לו בש"ס מקום קבוע לעצמו שיתחיל אמר ר"י אבל הובא רק אגב גררא לעיל דף ד' ע"ב וכאן לענין סמיכות גאולה לתפלה ואגב שהביא הך מימרא שוב מקשה עליו הך קושי' מכדי וכו' וא"כ קשה למה המתין בקושיא זו עד סוגיא דכאן ולמה לא הקשה קושיא זו לעיל דף ד'. ואמנם ע"פי מ"ש לעיל ניחא דעקר כוונת הקושיא מה שמסיק הני תשסרי הויין ולפי זה אם היינו אומרים שבימי שמואל הקטן נתקנו ואז סבר היו גם ברכות שבתפלה תשסרי הי' ניחא לעיל דף ד' ע"ב המקשה הראשון שהקשה היכי מצי סמיך וכו' ודאי לא אסיק אדעתי' כלל דאפי' מה שתיקנו אנשי כנה"ג יהי' כתפלה או כגאולה אריכתא שהרי שם תחלת קושייתו הוא על השכיבנו וזה ודאי אנשי כנה"ג תיקנו וגם התרצן שם שהשיב לו כיון דתקינו רבנן כגאולה אריכתא היא והביא ראי' לזה מאד' שפתי וגו' אפילו אם נימא דהני פסוקי ביבנה בימי שמואל הקטן נתקנו פשיטא שהיו דבריו נכונים ואפילו ק"ו איכא אם פסוק אד' שפתי שתיקן שמואל הקטן נחשב כתפלה אריכתא ק"ו השכיבנו שתקנו אנשי כה"ג שנחשב כגאולה ואם כן לא הי' מקום שם להקשות על יהיו לרצון דנימרי בתחלה שהרי ידע לתרץ שלא אמרו דוד אלא לאחר י"ט פרשיות לכך תקנוהו לאחר י"ט ברכות אבל כאן בסוגיא דידן שמביא רב אשי ראי' שאד' שפתי מחשב תפלה אריכתא מדחשיב השכיבנו גאולה אריכתא וא"כ מוכח דגם אד' שפתי ויהיו לרצון אנשי כה"ג תקנו כמו שתקנוהו השכיבנו לכן הקשה נימרי' בתחלה דליכא לשנויי הואיל ולא אמרו דוד וכו' שהרי הם תיקנו לאחר י"ח ברכות ודוד לא אמרו אלא אחר י"ט פרשיות ומשני דגם דוד אמרו לאחר י"ח פרשיות וכדמסיק. וממה שכתבנו שאפי' אם הי' שמואל הקטן מתקן הפסוק אד' שפתי לא ה' מחשב תפלה אריכתא אם לא תקנוהו אנשי כנה"ג יש סיוע להני פוסקים דס"ל דיראו עינינו הוא הפסק בין גאולה לתפלה:

חדא פרשה היא דאמר ל"י ברי' דר"ש ב"פ ק"ג פרשיות וכו'. ואני תמה מה הוסיף להביא ראי' מהך דק"ג פרשיות יותר מהך דאחר י"ח פרשיות ושניהם ר"י ברי' דר"ש ב"פ אמרם ומה אולמא דהך מהך. ולדעתי הרגיש רש"י בזה ולכן כתב דאמר ר"י ברי' דר"ש גרסי' וכוונתו דכיון לא מסיימינן בן פזי רק סתם ר"י ברי' דר"ש וכוונתו שזה אינו בן פזי רק תכא אחרינא ושפיר ניחא שמביא סייעתא דגם האי תנא סבר חדא פרשה היא כמו האי דלעיל זהו הנלע"ד כוונת רש"י בזה. ואמנם אני אומר לקיים גירסא שלפנינו דגם כאן גרסינן ברי' דר"ש ב"פ והיינו האי דלעיל ואעפ"כ יהי' ניחא משום דלכאורה יש לדקדק

דאף דמוכח דבהני י"ט מזמורים יש שני מזמורים שנחשבים רק לאחד והוא מוכח ממה דאמר י"ח פרשיות והרי י"ט נינהו אבל עכ"פ מנ"ל דאשרי האיש ולמה רגשו הם חד ודלמא תרי מזמורי אחרינא נינהו וג"כ יהי' האי יהיו לרצון אחר י"ח פרשיות. ונראה דזה שוב מסברה ידעינן כיון דעל כרחך צריכין אנו לחבר שנים מהם מסתמא הני נינהו שיש לנו טעם על חבורם דמשום חביבותייהו פתח באשרי וסיים באשרי. אלא דהיא גופה מנ"ל שזה הוא חשיבות מה שמסיים במה דפתח ואף שמצינו עוד כמה מזמורים בתהלים שמסיימין במה דפתח כמו מזמור ח' ה' אדונינו וגו' וכל הני דסוף תהלים דתחלתן וסופן הללוי' מ"מ מאן יימר שלחשיבות נעשה כן ודלמא אקראי בעלמא ועל זה הביא ראי' מאידך מימרא דר"י ברי' דר"ש ב"פ שמדבריו שם מוכח שזה הוא חשיבות ומעלה דהנה יל"ד בהך אידך מימרא שאמר ר"י דלא אמר דוד הללוי' עד שראה במפלתן של רשעים מי הכריחו לזה ואטו על כל לשון שבח שבתהלים נצטרך ליתן טעם למה לא אמר דוד לשון זה במזמורים הקודמים ואף אנו נשאל על מה שאמר דוד בסוף מזמור מ"א ברוך ה' אלקי ישראל מהעולם וגומר למה לא אמר לשון זה במזמורים הקודמים א"ו שאין זה קושיא כלל ואטו כל השבחים יאמר בדבור אחד וא"כ מי הכריחו ליתן טעם בהללוי' על שלא אמרו דוד עד כאן. ונראה דכאן הוה קשיא לי' כיון דאנן חזינן דפרשה זו של ברכי נפשי הוה חביבה על דוד שהרי פתח בה בברכי נפשי וסיים בב"כ וכיון דחביבה עליו למה שינה בה שינוי כל דהו בהסיום מבהתחלה שהרי בסיום הוסיף הללוי' מה שלא אמר בהתחלה ולמה לא השוה לגמרי והי' לו לפתוח ג"כ בהללוי' לכך הי' להתחיל הללוי' ברכי נפשי את ה' זה הוה קשיא לי' לר"י ברי' דר"ש ב"פ ולכך הוצרך לומר שלא רצה לומר הללוי' עד שראה במפלתן של רשעים ומפלתן של רשעים לא נזכר עד סוף המזמור דכתיב יתמו חטאים וגומר וא"כ במימרא דר"י כאן במזמור ק"ג מוכח שזה הוא חשיבות ומעלה במה שהמזמור מתחיל ומסיים בחד לישנא ומזה ידעינן דאשרי ולמה רגשו הם חדא מה שממימרא קמא דר"י לא שמענו הי נינהו הם חדא ושייך שפיר דאמר וכו'. ונראה דגם רש"י שכתב דאמר ר"י ברי' דר"ש גרסינן אין כוונתו דלא גרסינן ב"פ אלא כוונתו דגרסי' דאמר ולא גרסינן ואמר לפי שמחמת קושיא הנ"ל הי' מקום להגי' ואמר לכן כתב רש"י דאמר גרסינן:

רש"י ד"ה מאי קרא דמצוה להתפלל וכו' וד"ה דכתיב יראוך וכו' דהיינו מלכות שמים שמקבלים עליהם בק"ש כבר ראיתי מי שנתקשה בדברי רש"י בשני דיבורים הללו שמתחיל בתפלה וסיים בק"ש. ואמנם כוונת רש"י דודאי זמן התחלת ק"ש דהיינו זמן האמיתי אף לכתחלה מפורש במשנתינו למר משיכיר בין תכלת לכרתי ולמר בין תכלת

ללבן אבל לדברי כלם עכ"פ הוא הרבה קודם נץ החמה אבל התחלת זמן תפלה לא מצינו מפורש במשנה אבל בברייתא מצינו שזמנה בנץ החמה ועל זה קאמר מאי קרא דכתיב יראוך וגו' שמאחרים לקבל עול מלכות שמים בק"ש עד הנץ החמה ע"כ משום לסמכה לתפלה ומוכח שזמן תפלה למצוה מן המובחר אינה עד הנץ החמה:

תוס' ד"ה אחרים אומרים וכו' בירושלמי וכו' וצ"ל וכו' דהא ר"מ איירי לעיל מיניהו. דברי התוס' תמוהים דעדיפא הוה להו להוכיח דאחרים לאו היינו ר"מ דהרי חזינן דר"מ נתן שעור אחר דהיינו משיכיר בין זאב לכלב ואחרים יהבי שיעור אחר משיראה את חבירו. ועלה בדעתי לומר דאחרים היינו ר"מ ואידי ואידי חד שיעורא והא דנתן שני סימנים איכא למימר דהאי סימנא שיכיר בין זאב לכלב הוא מובהק יותר מהסימן שיכיר חבירו אלא שאינו שכיח כל כך דזאב בישוב לא שכיח כי אם לפרקים ולכך יהיב ג"כ שעורא משיכיר חבירו ואף שאינו מובהק כל כך כמו הכרת הזאב מ"מ הוא סימן השייך בכל יום אבל כיון דמוקי בירושלמי דהאי שיכיר חבירו היינו אכסניא דאתי לקיצין א"כ גם סימן זה אינו מצוי ולמה לי האי סימנא כלל כיון שיהיב סימנא דזאב אלא ודאי דלאו חד שיעורא הוא ואחרים לאו היינו ר"מ. ואמרתי שזה כיון התוספת מ"ש הך וצריך לומר בסוף הדבור אחר שהביאו תחלה דברי הירושלמי דבלי דברי הירושלמי אין הכרח לומר דלאו היינו ר"מ ואמנם לשון התוס' דהא ר"מ איירי לעיל מיניהו מורה שאין כוונת התוס' שהשעורים סתרי אהדדי רק כיון דר"מ איירי לעיל בהך ברייתא לא שייך למימר אח"כ בהך ברייתא גופי' ואחרים אומרים:

דף י.

הוה קבעי רחמי עלייהו וכו'. הדבר יפלא דלשון בעי רחמי עלייהו משמע שעליהם בקש רחמים וא"כ איך קאמר דלימותו ואין זה בקשת רחמים עליהם אדרבה הי' מעורר עליהם מדת הדין ועוד מאי כי היכי דלימותו והוה לי' למימר בעי רחמי עלייהו דלימותו. וע"ק ואטו מי לא ידע ר"מ דגם ענוש לצדיק לא טוב וכמבואר לעיל דף ז' ע"א. ונראה דר"מ הוה חזי בהני בריוני שהם רשעים גמורים וראה שהק"בה נותן להם כל טוב בעוה"ז והבין בזה שהם מאותן דכתיב בהו ומשלם לשונאיו על פניו להאבידו וזה הוא מדה"ד הגמור על שונאיו של הק"בה להאבידם מעוה"ב (עיין בדברינו לקמן על מאמרו של רשב"י פי' פתחה בחכמה) ובעי ר"מ רחמי עלייהו שלא יתנהג הק"בה עמהם כמדתו עם שונאיו רק ירחם עליהם להענישם ולפקוד עונם בעוה"ז וממילא ימותו בעונם וזהו בעי רחמי עלייהו כי היכי דלימותו וברוריא גם מזה מנעתו רק יבקש רחמים שישובו בתשובה:

מי כתיב חוטאים וכו'. הנה אף שברוריא הביאה הוכחה לדברי' ור"מ שמע וקיבל דברי' אעפ"כ אנו רואים שאין מקרא יוצא מידי פשוטו שהרי ר"י ברי' דר"ש ב"פ לעיל ור' יוחנן לקמן משום רשב"י בהני חמשה ברכי נפשי מקומי להאי קרא במפלתן של רשעים ולקמן בדברי ר"י משום רשב"י יתבאר בדברינו:

למה נסמכה פרשת אבשלום וכו' והא דלא הקדים פרשת הך דברחו מפני שאול גם לפרשת גוג נלע"ד שרצה דוד שתהי' פתיחת ספר תהלים בפרשה החביבה עליו המתחלת באשרי ומסיים באשרי:

כלום יש עבד וכו' ואף שכבר מצינו פרעה שהי' עבד מורד על אדוניו כדכתיב שאמר למשה מי ה' אשר אשמע בקולו מ"מ אין מרידתו זאת דומה למרידת גוג שתשובה זו אינה מורה שהוא סובר להלחם עם ה' בחוזק יד אבל הי' מאותן האומרים עזב ה' את הארץ כי אין כבודו להשגיח בשפלים ולכך מסר עולמו ביד המזלות וה' בוטח במזלו שהוא מזל טלה ראש המזלות ואף שהאמת הוא שפרעה מרד ג"כ מרידה כגוג וכן עוד הרבה רשעים כיוצא בו כגון נמרוד וחביריו מ"מ לא מצינו ראי' ע"ז בתורה שיסופר בכתוב אופן מרידתם על זה הדרך אבל על גוג אמר דוד ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו מבואר שנתנבא שיוסדו יחד על ה' כביכול לנתק מהם מוסרותימו במלחמה ובחוזק יד ובזה חשש דוד שיאמרו כלום יש עבד שמורד על אדוניו מרידה כזו ויכחישו את נבואתו ולכן הוצרך להביא דמיון מאבשלום ובזה ניחא מה שמסיים אלא הוי הכא נמי הוה ולפי דקדוק הלשון הוה לי' למימר הכי גמי עתיד למהוי ורש"י באמת נדחק לפרש הוי סופי' להיות ולדידי ניחא דבודאי כבר הי' ג"כ רשעים נמרוד וחביריו שידעו רבונם ונתכוונו למרוד בו:

אמר ר"י משום רשב"י מ"ד פיה פתחה בחכמה וגו' כנגד מי אמר שלמה וכו'. במאמר הזה יש הרבה פליאות חדא מאי קשיא לי' במקרא הזה להוציאו מפשוטו כמו כל פרשת אשת חיל שהנמשל היא התורה. ועוד אף לפי דרשתו אכתי מה ענין דבר זה להני ברכי נפשי ואטו כל שאר ספר תהלים לא אמר דוד בחכמה וגם תורת חסד על לשונו בכל ספר תהלים. וגם למה ביניקת השדים אמר אל תשכחי ומה מקום לשכחה והלא הוא יונק משדים ואם הכוונה שהשירה אמר בגדלותו כששרתה עליו רה"ק כמו שפירש"י וא"כ גם בשירה שאמר על היותו דר במעי אמו הי' לו לומר אל תשכחי כל קרבי. ועוד שהוא מפרש יתמו חטאים על מפלת הרשעים א"כ הדרא קושית ברוריא לדוכתא דה"ל למכתב יתמו חוטאים ועוד יפלא איך אמר שירה על מפלת הרשעים והרי כשטבעו מצרים בים לא הניח הק"בה למלאכים לומר שירה שאמר להם הק"בה

מעשה ידי טובעים בים ואתם רוצים לומר שירה ובחלוץ של יהושפט לא נאמר כי טוב בהודאה לפי שאין טוב לפניו מפלתן של רשעים כמפורש במס' מגילה דף י' ע"ב ור' יוחנן גופי' הוא שם בעל המימרא. וראיתי למהרש"א בח"א לעיל דאמרינן שלא אמר דוד הללוי' עד שראה מפלת הרשעים שכתב מכאן קשה למה שכתבו האחרונים בשם המדרש שאין אומרים הל ביום אחרון של פסח משום שאמר הק"בה מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה והרי כאן לאמר בהיפך שלא אמר דוד הלל עד שראה מפלתן של רשעים עכ"ל מהרש"א ולא ידעתי איך נעלם ממאור עינינו המהרש"א שהוא מפורש בגמ' במס' מגילה ואם ירצה המהרש"א לחלק בין הלל לשירה קשה תינח לעיל דאמר שלא אמר הללוי' עד שראה מפלתן של רשעים אבל כאן בדברי ר"י משום רשב"י קאמר שדוד אמר שירה כשראה מפלתן של רשעים. ולבאר כל חמירא שבאגדה זו נלע"ד דעל קרא דפי' פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה הוה קשי' לי' אם על התורה קאי איך שייך לומר פתחה בחכמה והלא כל התורה כלה מלאה דברי חכמה וה"ל למימר פיה מלא חכמה. וכן בסיפי' דקרא ותורת חסד על לשונה הוה קשי' קושית הגמ' בסוף פרק לולב וערבה וכי יש תורה שאינה של חסד שהוצרך להעיד על התורה שהיא של חסד ולכן ראה רשב"י לומר שמקרא זה אמרו שלמה כנגד הנך ברכי נפשי שאמר דוד אביו והנה הראשון שבהנך ב"כ הוא ברכי נפשי וגומר וכל קרבי ודרשוהו מאמר זה על הזמן שדר במעי אמו והנה לא פירשו כאן מה ראה שם איזה דבר שאמר עליו שירה כאשר פירשו באחריני שאמר יצא לאויר העולם ונסתכל בכוכבים וכן ינק וכו' ונסתכל בדדי' וכן במפלתן של רשעים אמר ראה במפלתן וכן ביום המיתה אמר נסתכל ביום המיתה (ולקמן נבאר מה ההסתכלות הוא ביום המיתה) וכאן על דירתו במעי אמו לא פירש מה ראה ואם ראה קרבי אמו ה"ל למימר דר במעי אמו ונסתכל במעי' וקרבי' ואמר שירה: ולכן נלע"ד דבמס' נדה אמרו דם נעכר ונעשה חלב ונלע"ד דהתחלת הפיכת הדם לחלב מתחיל מימי העיבור ולכן גם אז אין הנשים רואות דם כלל והחוש יעיד ע"ז דעינינו רואות דרוב נשים עוברות וכמעט כלם כשמגיעים לחדשים האחרונים הסמוכים ללידה כבר יש להם חלב בדדיהן ומה לי להביא ראי' מן החוש שלנו והדבר מפורש במס' יבמות דף מ"ב ע"א דקאמר התם וכי מלו שלשה חדשים לבדק ופירש רש"י לבדק בדדים כדרך נשים וכו' הרי שדרך נשים עוברות שתכף כשהוכר העובר יש להם חלב בדדיהן וא"כ גם פסיקת דם כדה שבימי העיבור הוא משום דדם נעכר ונעשה חלב (וברש"י במס' בכורות לא משמע כן) ואמנם החלב שבעת ההיא אינו לצורך מזון העובר בשעתו במעי אמו שהרי אז הוא אוכל ממה שאמו אוכלת ושותה ממה שאמו שותת כמפורש במס' נדה דף

למד ע באבל הוא הכנה למזונו אחר שיצא לאויר העולם ויצטרך לינק ובסוף מכילתין דף ס' ע"ב בברכת אשר יצר כתבו התוס' בד"ה אשר יצר בתנחומא ויברא אלקים את האדם א"ר בון בחכמה שהתקין מזונותיו ואח"כ בראו וע"כ יסדו אשר יצר את האדם בחכמה עכ"ל. העולה מזה גם הכנת מזון התינוק שהוא מוכן קידם צאתו לא"ה הוא בחכמה. וזהו כוונת רשב"י מ"ד פ' פתחה בחכמה וכבר הקדמתי שעקר הקושיא על לשון פתיחה ולכן אמר שלא אמרו שלמה אלא כנגד דוד אביו שאמר חמשה שירות והנה פתיחת כל השירות הוא ברכי נפשי וגו' וכל קרבי וגו' על שדר במעי אמו ונתן עתה שיר ושבח על הכנת המזון לו אז קודם שיצא לאויר העולם ולכן אמר עליו שלמה פי' פתחה בחכמה שפתיחת פי' של רוח הקודש ששרתה על דוד הי' ליתן שירה על דבר שהוא בחכמה דהיינו הכנת מזונו קודם צאתו לעולם ולכן לא אמר כאן לשון ראה מתרי טעמי חדא שאין כאן דבל הנראה כי אין כאן דק מניעת הוסת ועוד שאז בשעתו בשעת ראי' לא הי' לו שום תועלת מזה רק אח"כ כשינק הרגיש בטובה למפרע וראה שייך על טובה שרואה בשעתו. ואמר אח"כ כשינק משדי אמו נסתכל בדדי' אמר ברכי נפשי וגו' ואל תשכחי כל גמוליו והיינו שקבע דדים במקום בינה והטעם כדי שלא ינק ממקום הטינופת או משום שלא יסתכל במקום ערוה ולכאורה יפלא ואטו כל שאר בעלי חיים יש להם דדים במקום ערוה וטינופת הלא אף שאין דדיהן למעלה מן הלב במו בבנות אדם אבל אכתי אינם כ"כ למטה שיהיו במקום ערוה וטינופת ממש ולמה באשה אי לאו שקבע דדי' במקום בינ' היו קבועים במקו' ערוה וטינופת ממש. ונראה דשפיר היו ראוים באשה להיות ממש במקום ערותה דלפמ"ש שדם נדה הוא החלב שדם נדה נעכר ונעשה חלב א"כ ראוי שממקום שיוצא דם נדה משם יצא החלב משא"כ בשאר בע"ח שאין לנקבותיהן שום דם נדה כלל כידוע לכל בעלי המחקר ולכל הרופאים שזה הוא רק באשה וא"כ אף שבשאר בע"ח אין דדיהן במקום הערוה היינו משום שאין החלב שלהם בא כלל מדבר שפתח יציאתו הוא במקום הערוה אבל באשה שמקור החלב בא מדם נדה היו דדי האשה ראוים להיות בפתחי נדה והק"בה גמל עם האדם מידת טובו וקבעום במקום בינה. וזהו כוונת דוד ואל תשמחי השירה שנתת על היות במעי אמך שהכין לך אז מזונך שהדם נעכר ונעשה חלב ובזה תדעי כל גמוליו שגמל עמך וקבע דדים במקום בינה:

ועכשיו נבוא לסוף דברי שלמה ותורת חסד על לשונה וכבר כתבתי שהקשה לרשב"י קו' הגמ' במס' סוכה וכי יש תורה שאינה של חסד שהוצרך לפרש שהיא של חסד ולדידי יש אפילו מקום לחזק הקושי' ולהקשות וכי משכחת לה תורת חסד כלל והלא במס' ר"ה

דף י"ז ע"ב רמי אילפא כתיב ורב חסד וכתיב ואמת בתחלה ואמת וכו' הרי שחסד ואמת שתי מדות הן ונגדיות זו לזו ובמס' ע"ז דף ד' ע"ב אמרו תורה דכתיב בה אמת אין הק"בה עושה לפנים משה"ד ע"ש ואכ"ק טובא איך מיחס להתורה תורת חסד אדרבה המיוחס לתורה הוא תורת אמת. ואמנם אומר אני שהרי עכ"פ אנו מוכרחי' לתרץ לפי מה דמתרץ אילפא במס' ר"ה מתחלה ואמת ולבסוף ורב חסד א"כ אמת אינו מדת רחמים ואפי' התורה שנקראת אמת אין הק"בה בשעה שעוסק בה עושה לפנים משה"ד ואיך נחשב מדת ואמת בכלל י"ג מדות דכולהו רחמי נינהו ועיין במס' ר"ה שם בתוס' ד"ה י"ג מדות בהג"ה שם וכן בדברי הרא"ש שם לכולהו ואמת הוא נמנה בי"ג מדות ויותר מזה אני תמה שהתוס' בהג"ה שם שמנו ארך אפים לשתי מדות דהיינו לצדיקים ולרשעים הוצרכו לפרש דלפעמים הוא גם לרשעים לטובה שאולי בין כך יעשו תשובה ע"ש וא"כ איכא לתמוה איך נחשב ואמת למדת הרחמים. ואומר אני אף הא לא תברא דלפעמים מדת ואמת שמורה שאינו עושה לפנים משה"ד רק יקוב הדין ההר הוא עצמו מדת הרחמים ודע כי כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב והטעם כי אין היותר רשע שבישראל שלא עשה לפעמים איזה מצוה ואחר שקיבל עונשו על עבירות סוף שיש לו חלק לעוה"ב חבל אם הרשע מן אותן שנאמר עליהם ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו נמצא מקבל שכר מצותיו בעוה"ז ולא נשאר לו כלום בעוה"ב זהו מפלתן של אותן רשעים שיש להם לעתיד מפלה שאין לה שום תקומה ועל אלו כ' הרמב"ם בפ"ח מתשוב' הל' ז' שהיא הנקמ' שאין נקמה גדול' שהוא הכלי' שאין אחרי' תקומה ע"ש נמצא שמה שלפעמים עושה להרשע לפנים משה"ד כי שורת הדין הוא רשע בעונו ימות והק"בה מאריך אף לרשעים ומאריך ימיו כדי שיקבל בהם שכר מצותיו בעוה"ז להאבידו אם הרשע בין כך חוזר ומתנחם על רשעו וחוזר בתשובה הוא למפרע מדה טובה ולכן חשבו התוס' ארך אפים לשתי מדות אבל אם אינו חוזר בתשובה אז הוא מדת הדין ונתקיים בו ומשלם לשונאיו להאבידו ולזה הרשע אם הק"בה הי' מתנהג עמו במדת ואמת ולא הי' מאריך אפו רק הי' תכף גוזר עליו שימות בעונו הוא לו טובה ששוב יהי' לו תקומה לעוה"ב ואחר כל עונשי הגיהנם הי' זוכה לעוה"ב והי' לו תקומה ולא היתה מפלתו מפלה גמורה וחלוטה נמצא שלזה הוא מדת ואמת הוא חסד ורחמים וברוריא שאמרה לר"מ דמי כתיב חוטאים חטאים כתיב היינו דמשמע הכי ומשמע הכי ומשמע שימותו ומשמע נמי שישובו בתשובה וברוריא אמרה לר"מ שראוי לו לכסות תחלה להתפלל שישובו בתשובה אבל הקרא משמע הכי ומשמע הכי וכל היכי דקרית להאי קרא אמר דוד שירה עליו שאף אם קרית

לי' חטאים בחטף פתח והיינו שימותו הוא מדת ואמת והיא לטובה שלא יפלו במפלת רשעים גמורים לבאר שחת שאין להם תקומה:

ואולי זה פירוש ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו פי' מה שאתה משלם תכף כמעשהו הוא חסד. וגם יש לומר בזה רמז למה שאמרו חסד שעושים עם המתים הוא חסד של אמת וכשראה דוד מפלתן של רשעים היינו מפלתן המוחלטת והיא שאין אחרי' תקומה אז אמר שירה על מדת ואמת שיתמו חטאים וימותו וע"ז ברכי נפשי וכן הללוי' ולא על המפלה אמר זה רק על ההצלה מאותה הנפילה ומתורץ קושית מהרש"א. וזהו כוונת רשב"י שפסוק ותורת חסד על לשונה שהוא תמוה שהרי התורה כתיב בה ואמת לכן אמר שאמרו כנגד דוד אביו שאמר שירה על מיתת הרשעים והיינו כשראה מפלתן המוחלטת ראה שהמיתה שימות בעונו היא ג"כ מדת חסד שלא עשה לו לפנים משה"ד להאריך לו אפו להאבידו ונמצא שמדת ואמת שאינו עושה לפנים משה"ד היא ג"כ לפעמי' חסד ושפיר נאמר ותורת חסד על לשונה. זהו הנלע"ד בביאור המאמר הזה ומיושבים כל הדקדוקים שכתבנו וה' יאיר עינינו בתורת אמת ויתנהג עמנו בחסד ורחמים וינחנו בדרך אמת:

נסתכל ביום המיתה וכו' מאי משמע דעל יום המיתה וכו' דכתיב תסתיר פניך וגו' תוסף רוחם יגועון. יש לתמוה הרי ברכי נפשי הוא תחלת המזמור והך קרא דתוסיף רוחם הוא הפסוק התשעה ועשרי' של המזמור וכמה פסוקים הקודמים המדברים בנפלאות השם ומנ"ל למדרש דוקא על יום המיתה. ונלע"ד דהקדוש ברוך הוא השיב למשה כאשר ביקש הראני את כבודך השיבו הק"בה כי לא יראני האדם וחי ואיתא בפרקי ר"א אין הנפש יוצאה מן הגוף עד שרואה פני שכינה שנאמר כי לא יראני האדם וחי. וכן אי' בירושלמי שהק"בה מראה לצדיקים קודם מותן כל מה שמתוקן להם לעוה"ב ונפשם שבעה ומתוך שמחה הם ישינים הה"ד ותשחק ליום אחרון וזה פשוט שעקר המתוקן לצדיקים לעוה"ב הוא שישיגו את בוראם כמבואר ברמב"ם בהל' תשובה וזה ג"כ פירש הפסוק תוסף רוחם יגועון שבשעת יציאת נשמתם תוסף רוחם שמשיגים מה שלא השיגו כל ימי חייהם ומתוך הוספה זו יגועון ומעתה ניחא דכאן בראש המזמור כתיב ברכי נפשי את ה' ה' אלקי גדלת מאד והנה מאוד הוא כל מה דאפשר ומי מכיר בעוה"ז גדולתו של הקיבה ומשה ביקש והשיבו הק"בה כי לא יראני וגומר א"ו שעל שעת מיתה אמר דוד השגה הגדולה הזאת ואמנם מנ"ל שבשעת מיתה זוכה יותר ממה שזכה כל ימי חייו ועל זה אמר מסיפא דענייננא דכתיב תוסף רוחם יגועון:

ואמרו נסתכל ביום המיתה קשה והלא רגע ימותון והל"ל למימר נסתכל ברגע המיתה או עכ"פ נסתכל בשעת המיתה וגם בהאי קרא יל"ד תסתיר פניך וגו' תוסף וגו' ואל עפרם ישובון איך שייך עפרם וכי עפרם הוא והלא קרקע עולם הוא וגם אמרו ישובון קשה דה"ל למימר ואל עפרם ילכון ואף דבאדם הראשון כתיב כי עפר אתה ואל עפר תשוב היינו הוא שנברא מן האדמה אבל שוב כל באי עולם אף שהגוף שרשו עפר כי תחלת יסודו מאדם הראשון וכן בפייט ונתנה תוקף אנו אומרים אדם יסודו מעפר אבל לא לעפר הזה הוא שב בשעת מיתה כי אדרבה אז הנשמה הולכת מהגוף והגוף הולך לקבר ולא מן העפר הזה:

ונראה דהנה העוה"ז נקרא לילה והעוה"ב נקרא יום כמפורש בריש פסחים על פסוק ואומר אך חושך וגו' נמצא שאצל הצדיק כל ימיו נקראים לילות אך בשעת מותו שאז מראים לו חלקו לעוה"ב כנ"ל אז נקרא יום באמת כי כבר הוא מעין עוה"ב וזה הוא מדת הצדיקים אבל ברשעים נהפוך הוא כל ימיו נדמה אצלו ליום כי הוא ממלא כל תאות נפשו אבל בעת המיתה אז נאבדו כל חמדת עוה"ז ומלאך המות שולח חצי מות אז עולם חשך בעדו ואז הוא בהסתר פנים מהק"בה כי כל ימי חייו אדרבה אינו בהסתר פנים והק"בה משלם לו כל טובותיו בעוה"ז אבל בשעת מותו בלהות יבעתוהו והנה הצדיק צריך להשלים חקו בתורה ובמצות וכשנאסף בזמנו אז השכירות המשתלמת לבסוף מגיע זמן השילום השכירות ואז זוכה לראות שכרו טרם ימות ונקרא אצלו יום מעין עוה"ב אבל אם מת קודם זמנו בעון הדור או הוא נכשל במקרה וחטא ומת בחטאו לא כלה זמן פעולתו עדיין וצריך להתגלגל עוד הפעם וצריכה נשמתו לבוא עוד הפעם לעולם אבל הגוף הנרקב בקבר זה לא ישוב להולד עוד וצריכה הנשמה לבוא בגוף אחר ולתחיית המתים ודאי לא תתחלק הנשמה לחלקים רבים אבל ישוב בגוף אחרון אשר הוא השלים אותה מחסרון שהי' לה נמצא שנא תשוב לגוף הראשון וכבר כתבתי שהגוף נקרא עפר כי אדם יסודו מעפר נמצא שהצדיק אשר השלים עצמו תיכף בראשונה הוא שב לתחיית המתים לגוף שלו שנוצר עמו משעת יצירה אבל אם לא השלים חקו וצריך להתגלגל עוד אז אף שיקום בתחיית המתים לא ישוב לעפרו הראשון כ"א אל עפר חדש גוף אחר וההפרש הוא מי שצריך להתגלגל אז אינו רואה שכרו בשעת מיתה כי לא כלה זמן שכירתו והק"בה מסתיר פניו ממנו ואינו זוכה אז לראות פני השכינה ובזה הוא יודע שצריך להתגלגל והוא נבהל מאוד ולכן מיתתו קשה כפיטורי בפי ושט כי הגוף יודע שהנשמה שוב נפרדת ממנו פירוד עולם והוא מחזיק בה בכל כחו כי קשה פרידתו אבל מיתת צדיקים כמשחל בניתא מחלבא כי הגוף יודע שאין זה פירוד נצחי רק תשוב אצלו

עוד ולכן אינו מחזיק בה כ"כ בחוזק ונשוב למאמר שבכאן שדוד נסתכל ביום המיתה דהיינו מיתת הצדיקים בזמנו שאז זוכה לראות מעין עוה"ב ונקרא אצלו יום ואמר שירה ע"ז כמו שאמר גדלת מאוד ולזה ג"כ שייך סיפי' דקרא שנתן סימן תסתיר פניך וזה סימן שצריך להתגלגל יבהלון אבל אם תוסף רוחם אז יגועון מיתה קלה בלי צער כמו שנאמר בצדיקים לשון גויעה ובזה ידעו כי אל עפרם ישובון עפרם דייקא עפר שלהם ממש דהיינו הגוף הראשון תשלח רוחך יבראון בתחיית המתים ותחדש פני אדמה כי אין צריך רק חידוש פני אדמה ראשונה:

א"ל מאי כולי האי וכו'. ויל"ד מה מקום לשאלה זו הנביא אמר לו נבואתו בשליחות הק"בה ובודאי הק"בה לא עביד דינא בלא דינ' וגם יל"ד בתשובת ישעי' כבר נגזרה עליך גזיר' אמרו עליך הוא מיותר שהרי עמו הי' מדבר מתחלה והודיעו גזירה זו וה' די בהשיבו כבר נגזרה גזירה וגם בתשובת המלך לנביא כלה נבואתך וצא הדבר קשה למה צוה אותו לצאת ואין זה כבוד הנביא והנלע"ד כי זה דרכו של הק"בה כשרוצה לקבל בתשובה ולבטל הגזירה הוא מודיע ומפרסם גזירתו כדי שיתיירא זה וישוב בתשובה וכדכתיב הן אל ישגיב בכחו ומי כמוהו מורה שאם לא ה' רצונו בשביל זה לא הי' צורך להודיע הגזירה ואמנם מה שהודיע לחזקי' כי מת אתה אין בהודעה זו הכרע שרצון הק"בה לבטל גזירה זו כי יש ליתן טעם בהודעה זו כדי שיצוה לביתו כמו שאמר לו הנביא בשליחות הק"בה צו לביתך וגומר אבל מה שהודיעו כי לא יחי' לעוה"ב לא הי' צורך בהודעה זו וסופו לידע זה בעוה"ב אם יקום ויחי' בעדת צדיקים וזה הוכחה שהק"בה גיזם כדי להחזירו בתשובה לבטל הגזירה ואמנם לפעמים הק"בה מודיע על מה הוא העונש לא לתקנת החוטא הזה כי עניו כבר נגזרה גזירה לחלוטין אבל בשביל להודיע חומר ענין זה כדי שישמרו עצמם אחרים ולא יכשלו בזה או אם כבר נכשלו ימהרו לשוב ואמנם בזה אין צורך להודיע דבר זה לזה שעליו נגזר כיון שהוא כבר נגזר עליו לחלוטין ואם לתועלת אחרים מה בצע זו להודיע להחולה השוכב על מטתו ומהרה ימות ולא יתפרסם ממנו לאחרים אבל טוב להכריז דבר זה בשווקים וברחובות שישמעו העם וזה הי' הויכוח בין המלך ובין הנביא שהמלך בשמעו שהנביא אומר מיתתו בעוה"ז וגם שלא יחי' לעוה"ב השיב להנביא מאי כולי האי בשלמא אמירתך גזירת המיתה טעמך בצדו כדי שיצוה לביתו אבל הגיזום לעוה"ב למה אלא ודאי שרוצה הק"בה שאתפלל ואבטל הגזירה והנביא השיבו בשלמא אם לא הי' הק"בה מודיע על איזה חטא אז יפה הוכחת אבל דע שהק"בה הודיע משום דלא עסקת בפ"ו והחמיר בעונש שגם פרסם העונש לתקנת אחרים שישמרו עצמם מביטול פרי' ורבי' והמלך קיבל תשובת הנביא לטובת עצמו

שהודיעו מה היא החטא כדי שהוא ישוב בתשובה ויתקן אשר חטא ולכן ביקש מהנביא שיתן לו בתו והשיבו הנביא לא כמו שסובר המלך שהוא לתקנת המלך לא כן הוא כי עליו כבר נגזר לחלוטין אבל הודעת החטא הוא לתקנת אחרים ולכן אמר לו הנביא כבר נגזרה עליך גזירה עליך דייקא אבל לתקנת אחרים שעדיין לא נגזר עליהם היתה נבואה זו ולכן השיב לו המלך א"כ כלה נבואתך וצא כלומר מה לך להתמהמה כאן צא והכרז הדבר בחוץ לפי דעתך שעלי אי אפשר לבטל הגזירה אבל אני כבר מקובלני וכו':

דף י:

אר"י אמר רב שסמך גאולה לתפלה ר"ל אמר שגנז ספר רפואות. נלע"ד שחזקי' הזכיר מה שמדה כנגד מדה ראוי שישלח לו הקיבה רפואה ובסוף פ"ק דב"ב אמר רשב"י מרגלית טובה היתה בצוארו של אברהם אבינו וכל חולה שרואה אותה נתרפא וכשמת אברהם אבינו תלאה הק"בה בגלגל חמה והיינו דאמרי אינשי אידלי יומא אידלי קצירי וא"כ החולים מצפים כעטלף לאור הנץ החמה בשביל רפואת הגוף אבל חזקי' הי' מצפה להנץ החמה לסמוך גאולה לתפלה שעקרה כותיקין וכמו"ש התוס' בדף הקדום בד"ה כל הסומך גאולה לתפלה ולכן מדה כנגד מדה ראוי יזריח לו שמש צדקה לרפאו בכנפי' וכן רשב"ל שאמר שגנז ספר רפואת והי' כוונתו כדי שיבטחו בהק"בה וממנו יבקשו מרפא למכאובם ברחמיו כן ראוי שהק"בה ירחם עליו לרפאו:

אמר ר' מני גדול הקורא וכו' מדקתני וכו'. וכ' המעדני מלך שלא הי' זה בגירסת תלמידי רבינו יונה ורצונו בזה דאל"כ מה קשי' להו פשיטא דק"ש לא גרע משאר דברי תורה ולפי גירסא דידן הרי מבואר תשובתו בצדו דדיוקא קמ"ל דבעונת' גדול יותר מעוסק בד"ת. ואני אומר דגם בגירסת תר"י הוא כמו בגירסא דידן והמע"מ לא דקדק יפה בדברי תר"י דהרי חזינן דתר"י לא רשמו קושי' זו על משנתינו רק בסוף הסוגיא ובדקדוק גדול עשו כן דעל משנתינו ודאי דאיכא לתרץ דלדיוקא אצטרך דדיוקא מכו"א הוא רק כעוסק בתורה הא הקורא בעונתה גדול יותר כדדייק באמת ר' מני כן אכן דאכתי איכא להקשות דאכתי מה דתנן לא הפסיד הוא מיותר ודי באמרו הקורא מכו"א הוא כקורא בתורה וג"כ ממילא דייקינן דבעונתה הוא יותר גדול מקורא בתורה אלא דבמשנתינו קמ"ל שלא הפסיד הברכו' וכדמסיק באמת רב חסדא מאי לא הפסיד שלא הפסיד הברכות ולכן לא הקשו תר"י על משנתינו אבל בברייתא תני הקורא מכו"א לא הפסיד כאדם הקורא בתורה אבל מברך הוא וכו' בזה דקדקו תר"י דלמה לי למימר לא הפסיד דמה יפסיד ועל הברכות הרי תני בהדיא שמברך:

ב"ש אומרים בערב וכו'. עיין בחידושינו בריש מכילתין במה שאמר אדקאי בשחרית וכו' ושם כתבנו למה התחיל כאן בערב:

רש"י ד"ה הקורא מכו"א וכו' שהרי הוא כאדם הקורא מכל הפרשיות וכו'. הנה לא פרש רש"י זה במשנתינו שגם שנינו כן ונראה דרש"י בפירשו הזה הוא מפרש דהאי כאדם הקורא וכו' הוא נתינת טעם למה שאמר לא הפסיד שהרי הוא כאדם הקורא וכו' ובמשנתינו אי אפשר לפרש זה לטעם שהרי במשנתינו הפירוש של לא הפסיד הוא שלא הפסיד הברכות שתים לפניה וכו' ואיך שייך לומר ע"ז הטעם שהרי הוא הקורא אחת מפרשיות שבתורה ואטו הקורא בשאר פרשיות מברך לפניה ברכת יוצר ואהבה ולאחרי' גאולה ולכן לא פירש"י כן במשנתינו אבל בברייתא הפירוש שלא הפסיד היינו לא הפסיד קבלת שכר שהרי ענין הברכות הוא אומר אח"כ בפירוש ושפיר שייך הך כאדם שקורא לנתינת טעם על לא הפסיד ואמנם במשנתינו הי' נלע"ד ע"פי מ"ש הרא"ש בשם רבינו האי דהא דלא הפסיד הברכות היינו דוקא בשעה רביעית אבל אח"כ הפסיד הברכות והרא"ש מסתפק עד חצות שהוא זמן תפלה לרבנן אבל אח"כ הפסיד הברכות ע"ש ולפי"ז משנתינו מילי מילי קתני הקורא מכו"א דהיינו בשעה רביעית לרבינו האי או ע"ח להרא"ש לא הפסיד הברכות ומשם והלאה לכל מר כדאית לי' הוא כקורא בתורה אבל אינו מברך:

דף יא.

א"כ נימא קרא בבקר ובערב. הנה היפך סדר הכתוב דכתיב תחלה בשכבך וכאן אמר דנימא בבוקר ובערב והנה לעיל בריש מכילתין דקאמר יליף מברייתו של עולם כתב מהרש"א דעל התנא קאמר דיליף מברייתו של עולם אבל הקרא לא קפיד למילף מברייתו של עולם דהרי חזינן בתמיד דהקדים בוקר לערב ע"ש במהרש"א ומעתה כוונתו של ב"ש דבשלמא אם בשכבך ממש ובקומך ממש והא ודאי דב"ש דאמרי בבוקר יעמדו היינו ג"כ דדרשי ובקומך דרך קימתו ממטתו שהוא קם על רגליו וא"כ לכך הקדים בשכבך לבקומך דאי אפשר לקים אם לא שכב תחלה אבל אם בשכבך ובקומך קאי על הזמן א"כ ה"ל למימר בבוקר ובערב ולהקדים בוקר כמו בתמיד:

והרשב"א הקשה דאיך נימא קרא בערב א"כ יתחיל זמן ק"ש של ערבית משעה שינטו צללי ערב כמו שחיטת הפסח דכתיב תזבח הפסח בערב ודרך פלפול אמרתי ע"פי מ"ש לעיל בריש מכילתין דהא דקאמר דיליף מברייתו של עולם שכן הוא סדר זמנים ומתחלת הבריא' קדמה הליל' ליום ואמנם זהו בלילה ממש אבל מה שזמנו מכי ינטו צללי ערב

אז גם בתחלת ברייתו של עולם הבקר קודם לערב שהלילה ראשונה בשעת הבריאה תיכף היתה לילה ממש ולמחרתו הי' הבוקר ואחר חצי היום התחיל הזמן שנוטים צללי ערב ולכך בשני תמידין שהקדים הכתוב תמיד הבוקר כברייתו של עולם לפי שגם של בין הערבים הוא קודם הלילה אבל ק"ש שזמנה בלילה ממש יליף התנא מברייתו ש"ע והקדים ק"ש של ערבית ומעתה קושייתי על מה שאמר נימא בבוקר ובערב שהיפך הסדר עם קושית הרשב"א מתורצת חדא בירך חבירתה דבודאי כוונת הגמרא דנימא בערב ובבוקר אלא דלא תימא שלא הי' יכול לכתוב בערב דא"כ ה"א דהיינו מכי ינטו צללי ערב וכקושית הרשב"א ולדחות טעות זה אמר דודאי הוה ידעינן דערב היינו ערב ממש דאי ס"ד מכי ינטו צללי ערב א"כ נימא בבוקר ובערב בוקר תחלה כברייתו ש"ע וכמו בתמיד א"ו מדהקדים ערב לבוקר ש"מ דהיינו ערב ממש ויליף מברייתו ש"ע ואמנם זהו דרך פלפול לחדודי אבל אינו דרך אמת דעקר חסר מן הספר ואמנם לתרץ קושיית הרשב"א נלע"ד דודאי בכל מקום דכתיב בתורה בערב היינו בלילה ממש ולא מכי ינטו צללי ערב וכמה מקראות יוכיחו ע"ז וביוה"כ כתיב ועניתם וגומר בערב וכן מערב עד ערב תשבתו וכן בערב תאכלו מצות דבכולהו הפירוש לילה ממש מלבד הקרא דשם תזבח הפסח בערב היינו משום דכתיב ביום צותו ולילה פסולה לשחיטת קדשים ומשום זה מפקינן לערב מפשטי' ומפרשים אותו מכי ינטו צללי ערב. אבל מה שקשה לי הוא איך נכתב קרא בבוקר וא"כ הי' זמן ק"ש דשחרית עד חצות או עד ד' שעות לכל מר כדאית לי' לקמן דף ך"ז ע"א דפליגי בזה ר"י ורבנן בוקר הוא עד חצות ולר"י עד ארבע שעות והרי זמן ק"ש של שחרית הוא רק עד ג' שעות אם לא דנימא דכוונת ב"ש דה"ל למכתב בבוקר בבוקר תרי זימני ואז הוא שלש שעות כדאמרי' לקמן שם דלרבנן חלקוהו לשני בקרים ולר"י בוקר יתירא להקדים לו שעה והוא דוחק. ועוד י"ב דביש סברי דגם זמן קימה הוא עד ד' שעות ואיכא מיעוטא מבני מלכים דקיימי בארבע שעות. ובזה יתכנו דברי הלבוש בסי' נ"ח שנתן טעם דלא הפסיד בשעה רביעית ברכות ק"ש לפי שגם אז הוא קצת זמן קימה והמע"מ הקשה עליו דהרי אפי' לבני מלכים לא מצינו יותר משלש שעות. ולפמ"ש מוכח מדברי ב"ש דיש קצת ב"מ דקיימי בד' שעות אלא דאנן לא אזלינן בתרייהו שהם מעוטא דמעוטא אבל ב"ש אזיל גם בתרייהו אלא דלפי"ז קשה דא"כ ק"ו דסברי ב"ש דק"ש של ערבית מגיע עד הנץ החמה דהרי איכא אינשי דגנו בהאי שעתא ואיך נימא קרא בערב והרי ודאי אחר עלות השחר שוב אינו בכלל ערב אף שמקרי זמן שכיבה דאיכא אינשי דגנו אבל ערב לא מקרי ולכן נלע"ד לתרץ כ"ז שכוונת ב"ש שהרי פרשה זו כפולה שכתיב בשכבך ובקומך בפ' שמע ושוב שנית בפ' והי' אם שמוע

ובשלמא לדידי דחד זימנא אתי לאוריי זמן ק ש אימת שהיא זמן שכיבה וקימה ואידך אתי לאוריי שכיבה וקימה ממש דהיינו בערב יטו ובבוקר יעמדו אבל לדידך תינח בפ' שמע כתיב שכיבה וקימה להורות הזמן אבל באידך פרשה נימא קרא בבוקר ובערב כדי להודיע דלא בעינן שכיבה וקימה ממש א"ו מדכתיב גם באידך פרשה בשכבך ובקומך שהאמת הוא כן שכיבה וקימה ממש:

בבוקר ובערב. מזה נראה דב"ש סברי שכל הלילה זמן ק"ש כר"ג דאי כר"א דהיינו תחלת השכיבה א"כ איך נכתב קרא בערב שהוא כל הלילה עד הבוקר ובמס' ביצה דף ל"ד ע"ב בתוס' בד"ה ואומר מכאן וכו' כתבו בירושלמי מקשה מחלפא שטתייהו דב"ש דר"א שמותי הוא ע"ש וא"כ גם כאן קשה מחלפא שטתייהו דב"ש דהרי בריש מכילתין במשנה שנינו עד סוף האשמורה הראשונה דברי ר"א וכאן סבר ב"ש כל הלילה ולפי מ"ש לעיל דכוונת ביש על פרשת והי' אם שמוע גם זה ניחא ושפיר סברי ב"ש כר' אליעזר:

מי לא עסקינן דאזיל לדבר מצוה. והרשב"א הקשה דא"כ קרא למה לי דמהי תיתי לפטרו דאיצטרך קרא לחיובי ועיין מה שתירץ הרשב"א. ואמנם לפי פירוש רשיי דגם מבשבתך בביתך לא ילפינן רק ממה דכתיב בדרך דרשי' דבשבתך ובלכתך הוקשו לדרך וא"כ אי ס"ד בדרך למחייבי' בק"ש אתי קשה קרא ל"ל ונלע"ד משום דבמס' סוכה דף ד"ה איתא ג"כ הך סוגיא ומקשה התם והא מהכא נפקא מהתם נפקא ויהי אנשים וכו' אי מהתם משום דלא מטי זמן חיובי ע"ש בסוגיא וא"כ להתחיל במצוה אחרת קודם שהגיע זמן ק"ש אף שיומשך גם אחר הגעת זמן ק"ש ודאי דשפיר ילפי' מהתם דרשאי להתחיל וכיון שכבר התחיל פשיטא שא"צ לבטל מצוה שכבר התחיל משום מצות ק"ש דמאי אולמי' דהך מהך ועקר קרא דהכא היינו שאפילו אחר שהגיע זמן ק"ש ועדיין לא התחיל לקרות רשאי להתחיל מצוה אחרת ופטור אח"כ מק"ש וע"ז מקשה מנ"ל דקרא אתי לפטורי ודלמא איירי קרא דבדרך אפי' אזיל לדבר מצוה וכבר התחיל קודם זמן ק"ש דהוה ילפינן מויהי אנשים לפטורו קמ"ל בדרך לחייבו להפסיק ממצותו ולקרות ק"ש שהיא עול מלכות שמים כן נלע"ד ואף שב"כ בסוכה ג"כ מקשה הך קושיא מי לא עסקינן ושם עדיין לא הביא הך והא מהכא נפקא מהתם נפקא ויהי אנשים וכו' עד אח"כ בסוף הסוגי' מ"מ נלע"ד דגם שם סומך בקושיא זו על המסקנא אלא דלא רצה לשנות הסוגיא ממה שהיא כאן:

אי הכי וכו'. לשון א"ה נראה דגם המקשה אסיק אדעתי' החילוק שבין בתולה לאלמנה דהאי טריד וכו' כדמסיק ואמנם כוונת קושייתו דעכשיו דאמרת לכתוב רחמנא בשבת ובלכת וכו' וא"כ מבשבתך ובלכתך לחוד אף אי לא הוה כתיב בדרך ממעטינן מבשבתך

עוסק במצוה ומבלכתך חתן ואייתר בדרך למעוטי גם כונס האלמנה ומשני האי לא טרוד ולא מסתבר למעוטי ומקשה אי משום טרדה אפי' טבעה ספינתו וג"כ מיתורא דקרא נימא דאתי ג"כ לטרדה דרשות ומשני דלא מסתבר למעוטי טרדה דרשות ומעתה נשאר קשה בדרך למה לי וע"ז מסיק וב"ש האי בדרך מבעי' לי' פרט לשלוחי מצוה דלעיל לא ממעטינן רק עוסק במצוה ומבדרך ממעטי' אף שאינו עוסק במצוה רק שלוחי מצוה. ובזה אין אנו צריכין למה דהוסיף מהרש"א מגירסת הילקוט. ואמנם שם במס סוכה לא שייך לפרש האי אי הכי על דרך זה כי שם לא מסיק האי וב"ש וכו'. ואמנם אעפ"כ יצא לי ע"פי מ"ש לעמוד על כוונת התוס' דלקמן דף ט"ז ע"ב בד"ה א"ה כתבו לפרש לשון א"ה וכאן שתקו והרי כאן הוא שייך. ולפמ"ש ניחא דכאן הי' אפשר לפרש כמו"ש משא"כ התם ששם הסוגיא כמו בסוכה:

וב"ש האי מיבעי' לשלוחי מצוה. עיין מהרש"א שמביא גרסת הילקוט ועיין מש"ל לפרש א"ה וכו' ואמנם לפמ"ש בתחלת סוגי' זו דב"ש בשכבך ובקומך דפרשה שני' דרשי וא"כ ראוי שגם בשבתך ובלכתך בדרך ידרשו ג"כ הך דפרשה שני' ומפרשה ראשונה נפקא להו עוסק במצוה ממש וחתן בשעת חתנותו ממש ומפרשה שני' דרשי שלוחי מצוה שעדיין אינו עושה המצוה רק הולך לעשות מצוה וג"כ בעו תרי קראי חד להולך לעשות מצוה שיש בה טרחה וחד להולך לישא בתולה:

משנה בשחר מברך וכו'. ובירושלמי ר' סימון בשם רשב"נ על שם והגית בו יומם ולילה שתהא הגיית יום ולילה שוים ר' יוסי בר אבין בשם ריב"ל ע"ש שבע ביום הללתיך. ונלע"ד כוונת הני אמוראי בירושלמי הוא דקשיא להו דברכה שני' שלפני' דהיינו ברכת אהבה אין לה שום שייכות לא לשכיבה וקימה ולא למצות ק"ש ואמנם נתקנה כמו ברכת התורה לפני ק"ש שהיא תורה ולמקרא לכ"ע צריך לברך וא"כ תינח שתקנוה בשחר אבל למה תקנוה בערב והרי כבר יצא בברכה של יום כמו ברכת התורה ואינו חוזר ומברך עד בוקר שני וזה הוה קשיא להו בירושלמי ואמר ר"ס שתהא הגיית יום ולילה שוים וכשם שתקנו ברכה להגיית יום תיקנו ג"כ להגיית לילה ור"י נתן טעם שהוא להשלים מנין שבע ברכות ע"ש שבע ביום הללתיך. ואף שמבואר בירושלמי בברכת אהבה רבה והוא ששנה על אתר וא"כ איבה פוטרת מה שלומד אח"כ אפי' בו ביום נלע"ד דדוקא שאר דברי תורה אינה פוטרת רק בשנה על אתר לפי שעקרה לא נתקנה על שאר ד"ת רק על ק"ש כמו"ש התוס' לקמן בד"ה שכבר נפטר אבל ק"ש שעקר ברכת אהבה רבה עלי' נתקנה יהי' ראוי שאהבה רבה של שחרית תפטור גם ק"ש של ערבית אי לאו משום והגית או משום שבע ביום הללתיך לכל מר כדאי' לי':

והרשב"א בתשובה סימן נ"א הביא הירושלמי הזה ופירש כוונת הירושלמי ליתן טעם למה בשחר תיקנו אחת לאחרי' ובערב תיקנו שתים לאחרי' ומפרש ר' סימון לפי שבערב אין אומרים פ' ציצית ולכן הוסיפו ברכה אחת ויש בשחר שלש פרשיות ושלש ברכות עולה יחד ששה ובערב יש שתי פרשיות וארבע ברכות עולה שש ובזה הגיית יום ולילה שוים ור' יוסי ב"א סובר שגם בלילות מזכירין יציאת מצרים ונסתר טעם הנ"ל ולכן נתן טעם אחר ע"ש שבע ביום הללתיך תיקנו ז' ברכות ע"כ דברי הרשב"א. ואני אומר דאכתי לא הועיל ר' יוסי בתירוצו רק על מספר הכולל אבל אכתי לא נתן טעם למה העדיפו כח ערבית משל שחרית ומדוע לא תיקנו בשחר שתים לאחרי' ובערב אחת לאחרי'. ואלמלא שאיני כדאי לזוז מדברי רבינו הגדול הרשב"א הייתי נשאר בפירושי הנזכר שעקר דברי הירושלמי סובבים למה תיקנו כלל ברכת אהבת עולם בערבית וכמו"ש. ואמנם על מה שתיקנו בערב שתי' לאחרי' ובשחרית רק אחת הי' נלע"ד ליתן טעם משום דאף לר' יוחנן דסובר לסמוך גם בתפלת ערבית גאולה לתפלה משום דסובר דגאולה מאורתא במי הוי מ"מ מודה הוא דעקר גאולה בצפרא הוא דהוי כמבואר לעיל דף ד' ע"ב דגאולה מעליא לא הוי עד צפרא ולכן בערבית אף שצריך לסמוך גאולה לתפלה סמכו עצמם למימר דהשכיבנו לא הוה הפסק משום דגם השכיבנו כיון דתקינו רבנן כגאולה אריכתא דמיא אבל בצפרא שאז היתה עקר הגאולה לכן צריך לסמוך עקר גאולה ממש לתפלה ולא רצו לסמוך למימר דגאולה אריכתא היא ולכן לא תיקנו בשחר שום ברכה בין גאל ישראל לתפלה כך עלה ברעיוני. אבל הדרנא בי שבודאי אי אפשר לעשות שום חילוק לר' יוחנן בסמיכות גאולה לתפלה בין שחרית לערבית שהרי אומרים אד' שפתי גם בשחרית משום דכתפלה אריכתא דמי כמסקנת רב אשי לעיל דף ט' ע"ב דאמר אפילו תימא בכולהו וכיון דקבעוהו בתפלה כתפלה אריכתא דמי דאלת"ה ערבית היכי מצי סמיך והא בעי למימר השכיבנו אלא כיון דתקינו רבנן כגאולה אריכתא דמי ה"נ כיון דתקינו רבנן כתפלה אריכתא דמי אלו הם דברי ר"א שם וממילא נדחה מיש דאם איתא שיש מקום לחלק בגאולה אריכתא בין ערבית לשחרית א"כ היכי מייתי ר"א ראי' מהשכיבנו לומר אד' שפתי גם בשחרית א"ו כיון דלר' יוחנן צריך לסמוך גם בערבית גאולה לתפלה אין שום חילוק בעסק הסמיכות כלל בין ערבית לשחרית. וע"פ הדברים האלה עמדתי על דעת החכם השואל שם בתשובת הרשב"א שהוא החכם מה"רר אלי' מעכו וז"ל שם בשאלתו עוד אמרו שם כיון שקבעוהו בתפלה כתפלה אריכתא דמי תודיעני למה עבדינן גאולה אריכתא באורתא יותר מבצפרא. והרשב"א חשבו כמבולבל בדבריו וז"ל הרשב"א בתשובתו אליו ערבבת הדברים כי מה שאמרו כיון שקבעוהו בתפלה לא

אמרו אלא על מה שאומר בתחלה אד' שפתי וכו' אבל אגיד לך מה שנתכוונת לשאול על ברכת השכיבנו דאע"ג דאמר ר' יוחנן לסמוך גאולה לתפלה של ערבית השכיבנו כגאולה אריכתא וכאן אתה שואל מה ראו לעשות גאולה אריכתא בערבית יותר מבשחר וכו' ע"ש בדברי הרשב"א. ואני אומר על הרשב"א כאמר איש תבונת ידלנה ובודאי כן הוא שכוונת החכם השואל היתה לשאול על השכיבנו ואמנם אעפ"כ לא היו דברים מעורבבים לפי שהי' מקום לדחות קושייתו דלכך לא סמכו בשחר לומר גאולה אריכתא לפי שבשחר הקפידו על הסמיכות שיהי' סמוך ממש ולא סמכו לומר גאולה אריכתא ולזה הוצרך להקדים דברי רב אשי שגם בשחר סמכינן לומר תפלה אריכתא וא"כ למה לא האריכו גם בגאולה להיות גאולה אריכתא:

מאי מברך. על ברכות של אחרי' לא שאלו מה מברכינן ולכן נלע"ד שמה ששאל מאי מברך לא שאל מה ואיך הוא נוסח הברכה שזה דבר ידוע הוא וזיל שאול לתינוקת של ב"ר שלומדים אצלם סדר התפלות אבל שאל על ברכת יוצר אור למה שינה לשון המקרא בבורא את הכל ולא שינה בבורא חושך וכן שאל על ברכה שני' לפי שנחלקו בה אם אומרים אהבה רבה או אהבת עולם:

תוס' ד"ה תני רב יחזקאל עשה וכו' ור"י וכו' וא"ת פשיטא דאין הלכה כמותו. קושי' התוס' לפי משמעות לחון פשיטא על רב יוסף קשיא להו דמאי קמ"ל. ואלימא מזה הוו להו להקשות על רב יחזקאל סתירה דמדוע עשה כב"ש עשה והלא אין הלכה כמותן ולכן נלע"ד דקושיית התוס' באמת על תרוייהו וכך קשיא להו איך שייך בזה פלוגתא כלל והא פשיטא דאין הלכה כב"ש. ומסתייע זה בכוונתן דאל"כ ה"ל להרשים דבריהם תחלת הדבור ורב יוסף וכו'. ואמנם אף עפ"כ אין הדבר כן דהרי הא דפשיטא להו דאין הלכה כב"ש ע"כ אין הטעם משום הבת קול דהא איכא ר' יהושע דאמר אין משגיחין בב"ק כדאמרי' בעירובין דף ז' ע"א אבל פשיטא להו להתוס' מצד המפורסם בכמה מקומות בש"ס שהלכה כב"ה אחר הב"ק ועכ"פ אין שייך להקשות על רב יחזקאל דאולי איהו לא משגח בבת קול ואיהו תנא הוא ועקר הקושיא על רב יוסף דמאי קמ"ל כאן דאין הלכה כב"ש והרי בכל מקום פשיטא דאין הלכה כמותן בכל הש"ס וא"כ הדרא קושיא לדוכתא דהוו להו להרשים על ר"י ולכן נלע"ד דגם על רב יחזקאל קשיא להו דעכ"פ מאי קמ"ל במה דאמר עשה כב"ה עשה דהרי אף אם לא יצאה ב"ק ב"ה רובה נינהו אלא דב"ש מחדדי טפי כמו"ש התוס' שם בעירובין ועכ"פ לא גרע מעלת הרוב דמפורש בכתוב אחרי רבים להטות ממעלת החידוד ופשיטא שעכ"פ אין הלכה קבוע כב"ש יותר מב"ה וקושייתם סובבת על תרוייהו וע"ז תירצו דב"ש מחמרי וה"א למיחש לחומרא

וקמ"ל רב יחזקאל דאעפ"כ עשה כדברי ב"ה עשה ור"י קמ"ל איפכא דעשה כב"ש לא עשה ולא כלום:

דף יא:

תנ"ה אין אומרים אהבת עולם וכו' ורבנן אמרי אהבת עולם כן הוא הגירסא שלפנינו ולפי גירסא זו איכא למימר דרבנן לא באו לשבש אמירת אהבה רבה רק באו לומר דיכול לומר אהבת עולם אם ירצה וכלפי שאמרה הברייתא אין אומרים אהבת עולם באו רבנן להרשות גם אהבת עולם אבל גירסת הרי"ף והרא"ש הוא מתחלה קודם תנ"ה גרסי' ורבנן אמרי אהבת עולם תנ"ה א"א אהבה רבה אלא אהבת עולם והרא"ש מסיק דמנהג אשכנז בשחרית אהבה רבה בערבית א"ע ונראה דבאשכנז וצרפת הי' לפניהם הגירסא שלפנינו וכפי מה שפירשתי שרבנן דאמרי א"ע היינו שגם א"ע הוא נכון ויכול לומר איזה מהם שירצה ובחרו לומר פעם א"ר ופעם א"ע והטעם שבחרו לומר בשחר א"ר מלבד הטעם שנתן הרא"ש ע"ש נלע"ד על שם הפסוק חדשים לבקרים רבה אמונתך ועיין לקמן בדף הסמוך בתוס' בד"ה להגיד בבוקר חסדך וזה לשון המדרש איכה ג' חדשים לבקרים רבה אמונתך על שאתה מחדשנו בכל בוקר אנו יודעים שרבה אמונתך לתחיית המתים ולכך בחרו בבוקר לשון רבה וכן כיון שבכל בוקר אנו מתחזקים באמונת תח"ה שהרי כל בוקר הוא מחזיר כשמות לפגרים מתים ובתח"ה שייך לשון רב ובאתה גבור אנו אומרים מחי' מתים אתה רב להושיע:

ועוד שבערב אנו מתקשים בברכה שאחרי' גם על העתיד ועיין בעמוד הסמוך ברש"י ד"ה להגיד בבוקר וכו' לכך גם בברכה שלפני' אנו אומרים אהבת עולם שלא תופסק האהבה לעולמים הנפרע לנו מצרינו ולא יתן למוט רגלינו הבט וראה כי גם בסיום ברכת אהבת עולם בערב החתימה היא ואהבתך אל תסיר ממנו לעולמים על כן הפתיחה מעין החתימה אהבת עולם ובשחר שאנו נותנים הודאה בברכה שלאחרי' על העבר ואנו מגידים בבוקר חסדו הגדול שעשה עם אבותינו במצרים בזה שייך אהבה רבה גם שאר נוסח הברכה של שחר יוכיח שתיכף אנו אומרים חמלה גדולה ויתירה חמלת עלינו לכן שייך ג"כ לשון רבה ולכן נלע"ד נוסח שלנו אשכנזים תורה היא ואף על פ"כ הספרדים יחזיקו במנהגם ויש להם ע"מ שיסמכו ולעולם אל ישנה אדם ממנהג אבותיו. אבל מה שחדשים מקרוב באו לשנות במדינות הללו מנהג אבותינו הקדושים המה לדעתי פוגמים בכבוד רבותינו בעלי התוספת והרא"ש ועתידים ליתן את הדין ואין כאן אהבה

אלא שנאה ולתאוה יבקש נפרד ועליהם אני קורא ולמש"נאי אהבו מות והמשנה ידו על התחתונה:

אף לתלמוד צריך לחזור ולברך. כן הוא הגירסא שלפנינו אבל בלי ספק שהוא טעות וצ"ל צריך לברך כי אחר שאמר אהבה רבה שוב א"צ לחזור ולברך על שום לימוד יהי' מקרא או משנה או גמרא וכל הני פלוגתא דהני אמוראי הוא על איזה צריך ברכה כלל אפי' קודם שאמר אהבה רבה וכמו שפירש רש"י בד"ה לגמרא ע"ש ואמנם ע"פי גירסא זו עמדתי על כוונת רש"י שרשם זה על לגמרא דהא ודאי אין חילוק בעסק זה כלל וכל הני אמוראי כלם על קוטב אחד סובבים וכל אחד מוסיף על חבירו ואמנם לפי הנראה כבר נשתבשה גירסא זו גם לפני רש"י ובא רש"י לאפוקי מגירסא זו ולכן רשם רש"י כאן: וברכו את העם שלש ברכות אמת ויציב ועבודה וב"כ וכו' הא ודאי דהאי את העם היינו עם העם כפירש"י דליכא למימר את היינו לעם דמה ברכה היא אמת ויציב או עבודה לעם תפלה היא על העם שתתקבל עבודתן ברצון אבל לא ברכה לעם ולכן אי אפשר לפרש את העם כי אם כפירוש רש"י וכן הוא בפירוש המשנה להרמב"ם ולהרע"ב במס' תמיד ומעתה אני תמה דלמה אמרו העם אמת ויציב עם הכהנים שהרי זה הוא ברכת ק"ש לאחרי' וכיון שלא קראו שמע עמהם שהקורא עם אנשי משמר לא יצא למה יאמרו אמת ויציב ואפי' אם נפרש שהעם הנזכר כאן הם אנשי המעמד אכתי קשה א"כ גם ק"ש קראו עמהם וגם יוצר אור אמרו עמהם והי' לו לומר תיכף ברישא דמתני' אמר להם הממונה וכו' והם ברכו את העם וקראו עשרת הדברות וכו' ולולא דמסתפינא אמינא דהני שלש ברכות הם חוץ אמת ויציב והם מעבודה עד סוף ברכת הכהנים שהוא שים שלום לדעת הרמב"ם שקורא אותו התל ב"כ ומעתה הם שלש דהיינו עבודה שהיא רצה ומודים ושים שלום וכן פירש הרמב"ם באמת שם במס' תמיד בפירוש שאמרו גם מודים והתוי"ט תמה עליו מנין לו זה ולפמ"ש ניחא שמכאן יצא לו אלא שהוא דוחק דא"כ הי' לו להקדים אמת ויציב וכך ה"ל להתנא למיתני קראו עשרת הדברים שמע והי' ויאמר אמת ויציב ברכו את העם ב' ברכות. וגם ברמב"ם שם בפה"מ ז"ל אח"כ אמר שהעם מברכין שלש ברכות שהם אמת ויציב וכו' ושים שלום לפי שכלם תפלה על ישראל עכ"ל הרי שהעם אמרו אמת ויציב ולכן נלע"ד דאף שלא קראו העם את שמע עם אנשי משמר אעפ"כ אמרו עמהם אמת ויציב ולא בתורת ברכת ק"ש רק לפי שיש בה תפלה בסופה צור ישראל קומה בעזרת ישראל אמרו עמהם. ובזה יש טעם על שבחרו לומר ברכת אהבה יותר מברכת יוצר מטעם שבברכת אהבה יש תפלה ובקשה על ישראל משא"כ ברכת יוצר אין בו שום תפלה ובקשה רק שבח והודאה והי' מזה קצת ראי' לנוסח ספרד

שהביא הטור בסי' נ"ט שאין מסיימין אור חדש על ציון תאיר. אלא שאעפ"כ יש בה בקשה שהרי אומרים ברחמיך הרבים רחם עלינו ואמנם ראיתי באבודרהם שכתב טעם מה ענין בקשת רחם עלינו לברכת יוצר הוא לפי שמארת חסר כתיב שבמאורות נתלה אסכרא לתינוקת ולכן תיקנו לבקש רחם עלינו בברכת המאורות וא"כ בקשה זו אינה מיוחדת לישראל ולמקדש ועבודה משא"כ ברכת אהבה שאומרים בה והביאנו לשלום מארבע כנפות הארץ שהוא קיבוץ גליות ואז יבנה המקדש בנין עולם וכמו כן אמת ויציב שאומרים בסופו ופדה כנאמך יהודה וישראל אלא דאכתי קשה למה אמת ויציב אמרו גם העם עמהם וברכת אהבה לא אמרו עמהם ואולי לפי שלא רצו לומר ק"ש עמהם לפי שאם היו אומרים עמהם כבר היו יוצאים י"ח ק"ש שהרי אם קרא מעלות השחר יצא עכ"פ בדיעבד והם רצו לקיים מצות ק"ש בזמנה וכיון שלא רצו לקרות ק"ש עמהם אם היו אומרים ברכת אהבה עמהם ואחר כך כשיגיעו לק"ש יפסקו נראה כאלו ח"ו אינם רוצים לקבל עליהם עול יחוד מלכות שמים. ועוד נלע"ד מה שאמרו אמת ויציב עמהם הוא מטעם שכיון שאמרו עבודה שהיא מתפלת שמכה עשרה רצו לסמוך גאולה לתפלה זו ולא מטעם שאמת ויציב יש בסופו תחנה ולפ"ז נשאר נוסח האשכנזים בחתימת יוצר אור על מכונו לסיים אור חדש כדעת הרא"ש ומה שבחרו בברכה שלפני' ברכת אהבה הוא מטעם דלא מטא זמן יוצר אור כדמסיק לקמן:

וברכת כהנים. והרמב"ם בפירוש המשנה ובחבורו פ"ז מתמידין העתיק במקום ב"כ שים שלום ועיין בכ"מ שקורא לש"ש ב"כ. ואמנם מה שמיאן לפרש פסוקי ב"כ ממש ואי משום שעדיין לא הגיע זמן כ"כ עד אחר כך עד לאחר הקטורת מ"מ הי' יכול לפרש שאמרו פסוקי ב"כ בלא נ"כ ונלע"ד שטעם הרמב"ם דפסוקים הללו לא שייך לקרותם ברכה דאין שם מלכות וכמו קושי' התוס' בעמוד הסמוך בד"ה ברכה אחת יע"ש וא"כ קושיא זו היא ג"כ בב"כ אף שיש שם הזכרת שם מ"מ אין שם מלכות ואנן קיי"ל לקמן דף מ' ע"ב כר' יוחנן דכל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה והתוס' שרשמו קושייתם לקמן ולא הקשו כאן על ב"כ היינו משום דשם קושייתם היא לכ"ע אפילו לרב דסובר כל ברכה שא"ב שם אינה ברכה אבל כאן ליכא קושי' רק לר' יוחנן דסובר כל ברכה שאין בה מלכות זה הנלע"ד בכוונת דברי התוס' ואמנם הרמב"ם משום קושי' זו נלחץ לפרש דב"כ הינו שים שלום ולקמן גבי מוסיפין ברכה אחת סובר הרמב"ם דליכא קושיא דשם אין הפירוש ברכה אחת ברכה לנוסח ברכה רק ברכה לחבירו שמשמר היוצא מברכים למשמר הנכנס שיהי' ביניהם אהבה ואחוה ושלום אבל כאן סובר הרמב"ם שב"כ אין לפרש ברכה להעם שהרי כיון שכל העם היו אומרים עמהם שלש ברכות הללו

שברכו את העם היינו עם העם וא"כ למי היו מברכין וכמו"ש במס' סוטה דף ל"ח ע"ב בהכ"נ שכלה כהנים כלם עולין לדוכן והקשה שם למי מברכין ואף דמשני שם לאחיהם שבשדות סובר הרמב"ם דדוקא ב"כ בכ"כ ממש כמו שהיא מצוה מן התורה חשיבא לחול אף למי שאינו שם כמו עם שבשדות אבל אמירת הפסוקים בלי נשיאת כפים לא אלים למיחל על עם שבשדות לכן פירש הרמב"ם דהיינו ברכת שים שלום:

רש"י ד"ה מדרש וכו' מכילתא וספרא וכו' לפי פירש"י דספרא הוא בכלל מדרש צריך לומר דספרא דבי רב שאחר ר"ח ב"א לאו היינו תורת כהנים ואינו הך ספרא דבי רב הנזכר בפרק ג' דף י"ח ע"ב ע"ש ואמנם אפשר דכוונת ר"ח ב"א מה שאמר למתני לן פרקין בספרא דבי רב היינו ג"כ ת"כ אין כוונתו על פשוטי הברייתות השנויות שם רק לתרץ להם ברייתות הסותרת זו לזו בת"כ וסברת טעמיהם שהוא עקר הגמרא כמו שפירש"י בד"ה אף לגמרא:

ד"ה לגמרא וכו' אפילו קודם אהבה וכו' והכי מוכח מלתא בפסח שני ובלי ספק שטעות נפל בדפוס שאין בכל פסח שני שום רמז זכרון מדיני ברכת התורה שנשמע משם פלוגתא זו אם לגמרא צריך לברך שהיינו קודם אהבה רבה אבל הי' כתוב בפירוש רש"י בפ"ש והוא ראשי תיבות בפרק שבי וטעה הקורא וסבר שהוא ר"ת בפסח שני וכוונת רש"י ע"מ שמביא לקמן דף י"ד ע"ב דברי רב חייא ב"א דלקמן אבל עדיין דברי רש"י תמוהים דלמה הרחיק עדותו משם והלא דברי ר"ח מבוארים כאן בסוגיא זו ומוכח דמאן דאמר א"צ לברך היינו אפי' קודם אהבה רבה דאל"כ איך מביא ראי' מרב דמקדים ומשי ידי' ובריך שהרי זה הי' קודם אהבה רבה ואפשר לומר לפי שבסוגי' זו לא נזכר סיומא דר"ח ב"א דאחר דמתני פרקי' מנח תפילין וקרי ק"ש וא"כ בסוגיא זו הי' מקום לפרש דקדים ומשי ידי' הי' אחר שכבר קרא ק"ש והתפלל שחרית הי' ישן וקדים ומשי ידי' ובאמת הב"י בסי' ד' מסתפק שגם הישן ביום צריך ליטול ידיו ומברך ומתני פרקין ושפיר אפשר לפרש הפלוגתא אם צריך ברכה לגמרא היינו אחר אהבה רבה ולכן הביא רש"י הוכחתו מפרק שני דשם מסיים בדברי ר"ח דאח"כ מנח תפילין וקרי ק"ש וא"כ האי דמתני פרקין היינו קודם א"ר ואמנם זה דוחק לפרש דקדים ומשי ידי' הי' באמצע היום ולכן נלע"ד דלדעת ר"ת שהביאו התוספת בד"ה שכבר נפטר דברכת התורה פוטרת כל היום וכל הלילה עד למחר עלות השחר ואפי' ישן על מטתו בלילה שינת קבע וקם ממטתו קודם אור היום א"א לברך וברכה של אתמול פוטרתו והיא דעת מהר"מ במרדכי ולפ"ז רב שקדים ומשי ידי' הי' קודם אור היום ועדיין ברכת התורה של אתמול פוטרתו ולמה לא מתני פרקי' עד שבירך אלא ודאי שאתמול נפטר באהבה רבה ואף שבודאי גם

אתמול למד רב ספרא דבי רב נלע"ד דאם הי' פלוגתייהו דהני אמוראי כאן אחר אהבה רבה הי' ע"פי דאמר בירושלמי על מימרא דשמואל שנפטר באהבה והוא ששנה על אתר ר' הונא אמר נראין הדברים מדרש צריך לברך הלכות א"צ ר"ס בשם ריב"ל בין מדרש ובין הלכות צריך לברך ונראה דהכי פירושו דר"ח אמר על מדרש צריך לברך אם לא שנה על אתר אבל על הלכות אפילו לא שנה על אתר ברכת אהבה פוטרת סבר דגם הלכות אינו פוטר רק מה ששונה על אתר אבל אם הפסיק בין לימוד ללימוד אין ברכת אהבה פוטרת וצריך לחזור ולברך וא"כ אתמול למד רב כל היום בלי הפסק ונפטר בברכת אהבה אבל אחר שישן בלילה ואף שלדעת רבינו תם אין השינה מפסקת מ"מ שוב לא מקרי על אתר ולא נפטר בברכת אהבה של אתמול למי שסובר שאף לגמרא צריך לברך אם לא שנה על אתר. ושפיר איכא למימר דפלוגתייהו כאן הוא דוקא אחר אהבה אבל קודם אהבה לכ"ע צריך לברך על הכל ואעפ"כ פשיט שפיר מרב דזה מחשב אחר אהבה רבה כיון שעדיין לא האיר השחר שייך לברכת אהבה דאתמול אבל לקמן בפרק שני דרצה לאוקמי בדלא מטי זמן קיש ואסהדותי' דר"ח ב"א היא לאפוקי ממ"ד למשנה א"צ לברך קמ"ל דצריך ע"ש בחידושינו ומעתה אי ס"ד דכל הני פלוגתייהו כאן הוא דוקא אחר אהבה אבל קודם לכן ודאי צריך לברך א"כ האיך שמעינן זה מדברי רב ודלמא רב בירך על מקרא שילמוד באמצע היום ולא על אתר של ברכת אהבה א"ו דתלמודא דידן אינו סובר כירושלמי וברכת אהבה פוטרת הכל אפי' לא שנה על אתר ופלוגתייהו דאמוראי כאן הוא קודם אהבה רבה:

ד"ה וברכו את העם עם העם כבר ביארתי בדברי הגמרא שודאי כן פירושו כמו שפירש"י דאת העם היינו עם העם. ועוד נלע"ד דאל"כ אלא הכהנים העובדים עבודת התמיד לחודייהו היו המברכים והא ודאי שבשבת משמר היוצא הם היו העובדים תמיד של שחר כמבואר בשלהי סוכה וכמו שמפורש גם כאן ברש"י שאין משמר הנכנס זוכים בתמיד של שחר ובמוספין כלל עד תמיד של בה"ע וא"כ איך שייך מה שאמר ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא דהרי כל הני שלש ברכות ג"כ משמר היוצא הם המברכי' וה"ל למתני סתם ובשבת מוסיפי' ברכה אחת א"ו שהני שלש ברכות כל העם העומדים שם היו מברכין:

תוס' ד"ה שכבר נפטר וכו' בירושלמי וכו' והוא ששנה על אתר וכו'. הנה יש לי ספק בפירוש דברי הירושלמי אם כוונתו על התחלת הלימוד שעקר הקפידא שלא יפסיק בין ברכת אהבה להתחלת הלימוד ותכף אחר ק"ש ותפלת ש"ע יתחיל ללמוד ואז אע"פ שאח"כ יפסיק ן לימוד ללימוד ליכא קפידא וכן הוא מבואר ברבינו אשר ויש לפרש

כוונת הירושלמי שאינו פוטר רק הלימוד ששנה על אתר אבל אם הפסיק באמצע אף שהתחיל על אתר מחויב לברך שנית כשיחזור ללמוד ועיין מ"ש בדברי רש"י בד"ה לגמרא. והנה דברי התוס' כאן בכוונת הירושלמי רואה אני שלפי הנראה תפסו החבל בתרין ראשין שבתחלת דבריהם לא נשאל ר"י אלא על מה שאין לומדי' מיד אחר תפלת השחר ומשמע מדבריהם שאם מתחילין מיד שוב לא איכפת בהפסק באמצע ובסוף דבריהם כתבו דברכת אהבה אינו פוטרת אלא אם ילמוד מיד וגם לא יעשה היסח הדעת דמזה נראה אם הסיח דעתו אפילו באמצע הלימוד הוה הפסק וצריך לברך שנית. ונלע"ד שבתחלה קודם שחידשו לחלק בין ברכת אהבה ובין ברכת אשר מחר בנו אז ודאי שהירושלמי לא הקפיד רק על ההתחלה ומעשים בכל יום יוכיחו ואטו כ"ע רשב"י נינהו והלא דרכם להפסיק בלימודם ואינם חוזרים ומברכים אבל כאשר חידשו שהירושלמי קאי רק על ברכת אהבה ולא על ברכת התורה ממש וא"כ אין ראי' ממעשים בכל יום שהרי הדרך לברך בכל יום ברכת התורה ממש וא"כ יש לפרש קפידת הירושלמי גם על היסח הדעת ובזה אתיין דברי התוס' דבר דבור על אופניו:

בא"ד והי' אומר ר"ת וכו'. נסתפקתי לדעת ר"ת אם אע"פ שא"צ לברך קודם השחר מ"מ יכול לברך אז לפטור הלימוד שילמוד לאחר שיעלה השחר או דלמא כיון שעתה עדיין אינו חייב לברך אין ברכה של עתה פוטרתו מה שילמוד אחר שיתחייב וכשם שמי שאינו מחויב בדבר אינו יכול לפטור את המחויב כך הוא עצמו בשעה שאינו מחויב א"י לפטור אפי' את עצמו על השעה שיתחייב וברכתו שמברך עתה הוי ברכה לבטלה. ורציתי לפשוט ספיקתי ממה דאמר ר' זריקא כאן בסוגיא זו דברכה אחת היינו יוצר אור וא"כ לא ברכו עתה ברכת אהבה וכיון שלא היו פנוים משעת שחיטת התמיד עד עתה כמבואר שם במס' תמיד לא ברכו ברכת התורה ואיך קראו עשרת הדברות וק"ש בלא ברכת התורה בשלמא לשאר פוסקים איכא למימר שכבר ברכו ברכת התורה בקומם ממטתם בלילה אבל לר"ת שחיוב ברכת התורה אינו מתחיל קודם אור היום איך ברכו קודם זמן חיובם א"ו דגם לר"ת אף שאינו חייב מ"מ אם ירצה יכול לברך אז לפטור מה שילמוד אחר שיאיר היום אבל באמת אין מכאן הוכחה דשחיטת התמיד לא היתה תיכף בעלות השחר כי הוצרכו להמתין עד שהאיר המזרח כמפורש בריש אמר להם הממונה וברכת התורה אפי' לר"ת חל החיוב בע"ה א"כ אז ברכו ברכת התורה. ולכן הדבר צריך תלמוד. ועכ"פ כראה דמי שהי' נעור כל הלילה שזה ודאי א"צ לברך קודם אור היום אף שפסק המג"א בסי' מ"ז ס"ק י"ב דביום חייב לברך עכ"פ לא יקדים לברך עד שיאיר השחר:

בא"ד והצרפתים נהגו וכו' אבל א"צ כמו"ש כבר. ונלע"ד מנהג הצרפתים נכון שאם לא יאמרו אז פסוקים וכיוצא בזה ולא יהי' ברכתם רק על מה שילמדו אח"כ ביום ובין כך יאמרו ק"ש ותפלה ותהי' ברכת אהבה פוטרת מה שילמדו אח"כ ותהי' ברכתם הראשונה שבירכו ברכת התורה לגמרי ברכה שאינה צריכה ובשלמא אם אמרינן כדעת הירושלמי שברכת אהבה אינה פוטרת אלא מה ששונה על אתר ועיין מ"ש לעיל בפירוש דברי הירושלמי א"כ ברכת התורה הראשונה היא ברכה הצריכה לפטור מה ילמדו באמצע היום אבל אם לא קיי"ל כירושלמי א"כ אהבה רבה פוטרת הכל אז בודאי צריכי' לומר פסוקים תכף אחר ברכת כהנים ולכן אני תמה שהתוס' כתבו שהצרפתים נהגו כן מפני הירושלמי. ולדידי אדרבה נהגו כן מפני שלא קיי"ל כירושלמי. ולכן נלע"ד שכוונת התוס' דלמה להו למימר הני פסוקים הא בלא"ה צריכין לומר בכל יום פרשת התמיד ומשנת איזהו מקומן ובריית דר' ישמעאל וכ"ז קודמים לברכת א"ר ועל כרחך טעמייהו מפני שהם מברכים ברכת התורה ועדיין אינם אומרים פ' התמיד עד אחר זמן מה כמנהגינו וס"ל שאין להפסיק בין ברכת התורה להלימוד כירושלמי ועיין בב"י ובב"ח ולכל א' לפי פירושו אתיין דברי התוס' כהוגן:

והנה התוס' בתחלת דבור זה רשמו וציינו שכבר נפטר בא"ר עד הלכך נמרינהו לכולהו ובכל הדיבור הזה לא מצינו שדברו כלל מכל דברי הני אמוראי בנוסחת ברכת התורה ולמאי ענין ציינו בתחלת הדבור עד נמרינהו לכולהו. וגם הלם ראיתי שתוס' בדבור הזה אזלי בשטת ר"ת שהביא הרא"ש דוהערב אינו ברכה בפ"ע רק סיום ברכה ראשונה ואין כאן אלא שתי ברכות וכ' הרא"ש דלר"ת ל"ב נמרינהו לכולהו רק גרסי' נמרינהו לתרוייהו והתוס' כאן בדבור הזה שכתבו ועוד אפי' וכו' אבל ברכת בחר בנו וברכת לעסוק בד"ת שהם עקר וכו' ולמה שבקו ברכת והערב א"ו שס"ל כר"ת שהם רק שתי ברכות ולפי"ז איך גרסי בתחלת הדיבור נימרינהו לכולהו כמבואר בדבריהם בתחלת הדבור ולעמוד על כוונתן של בעלי התוס' בזה נתתי לב בגוף פלוגתייהו דהני אמוראי על מהצריך לברך לא מצינו הכרע כאן בסוגיא זו הלכה כדברי מי רק הרי"ף בשם רבינו האי הביא דהלכתא כר"ח ב"א דמברך על הכל ומנהגא כוותי'. ואני אומר דברי רבינו האי בודאי תורה הם והלכה נקבל אבל לדין יש תשובה דלמה יודחו דברי ר' יוחנן מהלכה שאמר לגמרא א"צ לברך ומי בכל האמוראים הנזכרים כאן שיהי' הלכה כמותו נגד ר"י ובפרט שר"ה ור"א מסייעו לי' לר"י עכ"פ בהא שסבר דלגמרא א"צ לברך. ובשלמא לגירסא שלפנינו בסוף הסוגי' ורבא אמר אף לגמרא צריך לברך א"כ מאביי ורבא הלכה כבתראי ועדיין יש לפקפק שדבר זה אינו מוסכם שגם אביי ורבא עצמם הם נכללים בכלל הזה

אבל דא עקא דבגירסת הרי"ף הוא ורב אמר וכו' והרי נגד רב ודאי הלכה כר' יוחנן ואף דהרי"ף גריס ור"א אמר אף לתלמוד צריך לברך מדרש א"צ לברך ורב אמר אף למדרש צריך לברך עיין בריי"ף וא"כ לתלמוד שוים ר"א ורב דצריך לברך מ"מ קשה מדוע יה' הלכה כרב ור"א נגד ר"י ורב הונא דשוים בזה דלתלמוד א"צ לברך ואפילו אם הי' ר' יוחנן יחיד עיין מה שכתבתי בחיבורי נודע ביהודה חלק י"ד סימן ך"ו דף מ"א ע"ג. ועוד לפי גירסת הרי"ף למה מברכין גם על מדרש דבזה רב הוא יחיד נגד כל הני אמוראי ובפרט שר' יוחנן בכללם: ולבאר כל זה על נכון נתתי לב על פלוגתא דהכי אמוראי דבתר הכי בנוסח ברכת התורה והגירסא שלפנינו היא מאי מברך אר"י אמר שמואל וכו' אבל גירסת הרי"ף אמר ר' יהודה בר אשי וגירסת הרי"ף אני תופס. ואומר אכי דהני אמוראי כהני אמוראי דלעיל וזה לשון רבינו יונה וכנגד שלש ברכות תיקנו בבוקר שלש ענינ' ברכת אשר בחר למקרא וברכת והערב למשנה וברכת לעסוק בד"ת למדרש ולדעת ר"ת וכו' ואשתכח דהוה להו שתי ברכות האחת כנגד תורה שבכתב והאחת כנגד תורה שבע"פ והמדרש והמשנה הכל בכלל תורה שבע"פ וסגי להו ברכה אחת עכ"ל רבינו יונה ואני אומר כאשר חישב הפרטים למה שביק זכרון לגמרא והרי הן ד' פרטים מקרא ומשנה וגמרא ומדרש ולכן אומר אני דברכת והערב בין לדעת הסוברים שהיא ברכה בפ"ע ובין הסוברים שהיא סיום ברכת לעסוק מ"מ לארבעה נמנים הני כולהו כי גם ברכת אשר בחר בנו כיון שפותחת בברוך ומסיימת בברוך רומזת לשנים. ומעתה אני אומר דר יהודה ב"א סובר כרב הונא דרק למקרא צריך לברך ולכן קבע רק ברכה אחת בפתיחת ברוך בלא חתימה ור' יוחנן לשיטתו דאף למשנה צריך לברך וא"כ איכא תרי דצריכי ברכה דהיינו מקרא ומשנה ולכן סיים בה והערב ונא ואיכא תרי ברכה דהיינו למ"ד תרי ממש ולר"ת ברכה אחת כוללת שתים פתיחה וחתימה ורב המנונא ג"כ ס"ל כר"י דגם למשנה צריך לברך ולכן אמר אשר בחר דג"כ יש בה תרתי פתיחה וחתימה אלא דהיא עדיפא לי' מברכת לעסוק עם והערב לפי שהיא מעולה שבברכות ולבסוף מסיק סתמא דהש"ס דנימרינהו לכולהו לפי שהש"ס קובע הלכה כר"ח בר אשי דלעיל דאפילו לגמרא (או למדרש להרי"ף) צריך לברך ויש כאן ארבעה דברים שמברך עלייהו מקרא ומשנה וגמרא ומדרש הלכך נמרינהו לכולהו ברכות שכוללים כל ארבעתן ונמצא יפה פסק רבינו האי שאין אחר הכרעת מסקנת הש"ס שום פקפוק וחשש. ומעתה אני אומר דלא כסברת הרא"ש שאם הם רק שתי ברכות ל"ג לכולהו רק גרסינן לתרוייהו. ולדידי כיון שכוללים ארבעה ענינים שייך לגרוס לכולהו. וממילא ניחא דברי התוס' דהוכחתי דהם סברי שהם רק שתי ברכות ואפ"ה גרסי נימרינהו לכולהו והנה התוס'

פלפול בדבור הזה למה אין מברכין גם באמצע הלימוד אם מפסיק כשם שמברך בסוכה על כל סעודה ותירצו דשאני תורה דלא מייאש דעתו שהרי כתיב והגית בו יומם ולילה ואומר אני דדברי התוס' עולים אם הדין שעל כל לימוד צריך לברך מקרא משנה מדרש וגמרא אבל הי' הדין כר' יוחנן דלגמרא א"צ לברך והא ודאי שבלימוד הגמרא אף למי שסובר שא"צ לברך עכ"פ יוצא ידי חובת והגית בו יומם ולילה ולפי"ז מי שלומד משניות ובירך בבוקר ברכת התורה ובאמצע היום הפסיק ממשנתו והלך לעסקיו כשחוזר אח"כ על משנתו ללימוד המשניות הי' צריך לחזור ולברך דזה דומה ממש לסוכה וכאן לא שייך תירוץ התוספת דשאני תורה דכתיב והגית בו יומם ולילה דהרי אפשר לקיים והגית בדבר דליכא בו ברכה דהיינו גמרא. ולכן הוצרכו התוס' בציונם שציינו בתחלת הדבור עד הלכך נמרינהו לכולהו דזה הוא הכרעת הש"ס דצריך לברך בין על מקרא ובין על משנה ומדרש וגמרא ושפיר סליק טעמא דידהו לחלק בין סוכה לתורה:

ואומר אני דבר חדש כיון שעקר הטעם שאין היסח הדעת מפסיק לענין ברכת התורה הוא משום דכתיב והגית בו יומם ולילה ולפ"ז דבנשים אף שמברכין ברכת התורה כמבואר בסוף סימן מ"ז מטעם שיכולים ללמוד תורה שבכתב וגם בדינין שלהם כמבואר בב"י שם מ"מ עכ"פ לא שייך בהו והגית יומם ולילה א"כ אם ברכו בשחר כנהוג ובאמצע היום אחר שכבר הפסיקו בדברים אחרים ישבו ללמוד איזה דבר מקרא וכיוצא מה שרשאים ללמוד חייבים לברך שנית ברכת התורה. ואמנם לא מצאתי מזה זכר בדברי הראשונים ואחרונים:

ד"ה וברכת כהנים ואין זה דוכן וכו'. ויש לדקדק הלא ממקומו הוא מוכח שאין זה נשיאת כפים שהרי ג' ברכות הללו מבואר כאן במשנה שברכו את העם והיינו עם העם כמו שפירש"י וכן הוכחנו לעיל בדברינו וא"כ אם ב"כ דתנן הכא היינו נ"כ קשה והרי העם זרים הם וכי זר נושא כפיו ובפרט במקדש ועיין בחיבורי נ"ב א"ח סימן ו'. ולכן נלע"ד שגם התוס' סוברים כהרמב"ם שאמרו ברכת שים שלום אלא שהתוס' ס"ל דגם פסוקי ב"כ אמרו ג"כ שעל כן התנא קורא אותו ברכת כהנים וא"כ הי' מקום לומר שהיינו נ"כ ממש והעם לא אמרו ב"כ ואמרו רק שים שלום והוצרכו התוספת להביא הוכחה שגם הכהנים לא נשאו כפיהם באותו פעם. ובזה ג"כ ניחא מה שלא הוקשה להתוס' כאן למה קורא אותו ברכה כמו שהקשו לקמן בד"ה ברכה אחת ועיין מ"ש בדברי הגמרא ואמנם לפמ"ש כאן ניחא:

דף יב.

אלא א"א אהבה רבה וכו' ויל"ד ולטעמיך דיוצר אמרי אכתי מנ"ל שאין מעכבות דלמא הא דלא אמרי גם א"ר עתה משום שלא הי' להם שהות לומר תרוייהו שהיו טרודים בעבודת התמיד והרי אפילו ק"ש קראו קודם זמן ואכתי דלמא אחר שגמרו עבודתן היו אומרים א"ר וכבר הרגיש בזה בעל פ"י. ולא עוד שאני אומר שאם יוצר אמרי אז אפי' שסדר ברכות אינו מעכב ג"כ אינו מוכח שהרי גם כסדר אמרו שעכשיו אמרו ברכת יוצר ואחר התמיד אמרו השבית שהיא א"ר. ונלע"ד ע"פי שכתב הרשב"א בתשובה סי' שי"ז ששאל אותו השואל על מה דאמרו כאן לעולם דאמר אהבה וכו' וכי מטי זימנא מימר אמר ומאי אין מעכבות וכו' והקשה השואל איך יקדם והלא אהבה אינו פותחת בברוך מפני שהיא סמוכה והרשב"א השיבו שם וגם בתשובה שלאחרי' ע"ש ובאמת אני תמה על השואל למה העמיד קושייתו על מה שדחו בגמ' למימר לעולם דאמר אהבה ולמה לא קבע קושייתו על שמואל דאמר בפירוש דברכה אחת היינו א"ר ולא אאריך במה שאינו נוגע לדברי הסוגיא דידן. ומעתה אני אומר דבשלמא אם יוצר אמרו איכא למימר דריש לקיש סובר באמת כדעת השואל דאהבה רבה אי אפשר לאמרה לחודה שהרי אינה פותחת בברוך וצר כה להיות סמוכה ליוצר אור ואיך הי' אפשר שוב לאמרה אחר עבודת התמיד יחידית בלי פתיחה וא"כ ודאי שוב לא היו אומרים אותה כלל ושמואל שסובר שאמרו אהבה יחידית סובר כתשובת הרשב"א להשואל. ובזה נחלקו שמואל ור"ל אם כדברי השואל ואם כתשובת הרשב"א. אלא א"א אהבה וע"כ גם ריש לקיש מודה לסברת הרשב"א א"כ מנ"ל דלא אמרי אח"כ יוצר אור והוה באמת יכול למימר דלא אמרי יוצר אור משום דלא הי' פנאי אך כיון דיכול למיהב טעם דלא מטי זימנא יהיב דבזה יש ג"כ טעם למה בחרו לומר אז אהבה יותר מיוצר ואף דיש בלא"ה טעם שרצו לצאת ב"כ ברכת התורה מ"מ ניחא למימר מילתא דשוי' לתרוייהו על שלא אמרו שתיהן ועל שבחרו באהבה ולא ביוצר אור:

למקבעינהו בנהרדעא וכו' מפני תרעומת המינין. ובפרק מקום שנהגו דף נ"ו ע"א גבי ב"ש"כ"מ"ל"ו שהתקינו לאמרו בקול רם מפני תרעומת המינין אמרו ובנהרדעא דליכא מינין עדיין אומרים אותו בחשאי וא"כ קשה דכאן גם בנהרדעא אמר רב אשי שבטלום מפני תרעומת המינין ועיין בבכור שור מ"ש בזה. ולענד"נ שרש"י המתיק זה בלשונו שכתב כאן המינין עובדי ע"ז. והכוונה דכאן החשש מפני מינין שיש בערביים והם אינן מאמינין אפילו בתורה שבכתב והם יאמרו עלינו שמזה שאומרים עשרת הדברות בכל יום יותר משאר התורה מכלל ששאר התורה לא ניתנה מקודשא ב"ה ואלו הם

המתרעמים על כלל ישראל בעסק כל התורה כולה ואמנם מינים שישנן בקרב עדת ישראל עצמם והם הצדוקים ובייתוסים והם מודים בכל תורה שבכתב אבל הם כופרים בדברי סופרים ומתרעמים לומר שחכמי ישראל הוסיפו מדעתם וכופרים בכל דברי קבלת חכמי ישראל ובשבילם אין חשש באמירת עשרת הדברות אבל יש חשש באמירת ב"ש"כ"מ"ל"ו בלחש כי יאמרו שחכמי ישראל הוסיפו דבר שאינו הגון לכך אמרו אותו בחשאי אבל האומות אין להם עסק בזה כי להם אין הפרש בין הכתוב בתורה ובין מה שמוסיפין. והנה לכאורה יל"ד בסוגיא זו שבגבולין לא הניחו לקרות עשרת הדברות בק"ש מפני המינין ומזה משמע דבמקדש ליכא חשש מינין וקשה א"כ למה לא מצינו בשום מקום שבמקדש היו אומרים ב"ש"כ"מ"ל"ו בחשאי. אבל לפמ"ש ניחא דבודאי דבר שהוא מפני חשש מינין שבישראל עצמם אלו הם נמצאים במקדש וחששו גם במקדש אבל אמירת עשרת הדברות הוא רק מפני חשש מינין אשר נמצאים בקצת גוים אשר לא מבני ישראל ולהם אין חשש במקדש שהרי בלשכת הגזית היו קורים כל זה כמפורש בסוף פ"ד דמס' תמיד והרי אפילו החיל כבר היו מקודש שאין נכרים נכנסים לשם כמפורש בפרק ראשון דמס' כלים. וזה הי' כוונת רש"י כאן שפירש המינין עובדי ע"ז. ואלו היו שכיחים גם בנהרדעא ולכן גם לא הניח ר"א לקבעם בנהרדעא מפני תרעומת המינין. אבל שם בפ' מקום שנהגו לענין ב"ש"כ"מ"ל"ו שהחשש הוא מפני מינין שבישראל ואולי ליתנהו בנהרדע' ולכן אומרי' שם ב"ש"כ"מ"ל"ו בחשאי:

פשיטא היכי דנקט כסא דחמרא וכו' עד שהנ"ב יצא. הנה זה פשוט דהך פשיטא היינו לר' יוחנן לקמן דף מ' ע"ב דסובר שמה ששנינו על כלם אם אמר שהנ"ב יצא כולל גם פת ויין אבל לרב הונא שם דע"כ היינו חוץ מפת ויין אין חילוק בין נקט כסא דחמרא ופתח אדעתא דשיכרא ובין נקט כסא דשכרא ופתח אדעתא דחמרא. ואמנם קאמר כאן פשיטא משום דהלכה כר' יוחנן שם וכמבואר שם בתוס' וכן פסקו כל הפוסקים כר"י לגבי ר"ה.. ומתחלה הייתי חושב ליישב לשון פשיטא ולומר דכיון דטעמי' דרב הונא הוא משום דגורם ברכה לעצמו בקידוש וכו' כמבואר שם ברש"י בד"ה חוץ הפת וכו' וא"כ גם ר"ה לא אמר אלא ביין הראוי לקידוש אבל יין שאינו ראוי לקידוש כגון יין מגולה וכיוצא בו ועיין בא"ח סי' רע"ד בזה מודה ר"ה שהם בירך שהנ"ב יצא וא"כ משכחת פשיטא דכאן בחמרא שאינו ראוי לקידוש. ואמנם לפ"ז יתחדש לנו שעל יין שבתוך הסעודה שצריך לברך עליו ואין הפת פוטרו וג"כ הטעם משום שגורם ברכה לעצמו כמבואר בדף מ"ב ע"א ונימא ג"כ שדוקא יין הראוי לקידוש אבל יין מגולה וכיוצא לא יברך עליו באמצע סעודה ולא מצינו חילוק זה בשום אחד מהפוסקים הראשונים והאחרונים ולכן

הדרנא בי ומחוורתא דהך פשיטא היינו אליבא דר"י דהלכה כמותו. ואמנם הונח לי בזה מה שהקשה הרשב"א לקמן דקאמר לאתויי נהמא ותמרי למה הוצרך לחדש מינין שלא הוזכרו וה"ל לומר לאתויי חמרא ושיכרא ונקט כסא דחמרא וכתחלת הסוגיא ולפ"מ שכתבתי ניחא דתחלת הסוגיא היא מימרא דגמרא ואזלא בשטת ר' יוחנן דהלכה כמותו אבל הך דהכל הולך אחר החיתום ברייתא היא ואי הוה משני דנקט כסא דחמרא וכו' הוה קשה הניחא לר' יוחנן אבל לרב הונא לאתויי מאי ועל כרחך הוי מוכח לרב הונא דהחתימה עקר והרי בזה לא מצינו חולק על רב הונא והוה איפשטא האבעיא ולכן הוצרך לחדש נהמא ותמרי דבזה לא נחלק ר"ה ובאמת ה"מ לאוקמי בפירי העץ והאדמה ונקט פרי עץ בידי' ופתח אדעתא דפ"הא אלא כיון דע"כ הוצרך לומר מלתא אחריתא מה לי אם נקט נהמא ותמרי ומה לי מילי אחרינא. ועיין בספרו של הגאון מוהרנ"ך שהביא תשובת הר"י לבית הלוי שהאריך בזה במה דקאמר כאן פשיטא לקמן פליגי בה ר"ה ור' יוחנן:

וסיים בדשיכרא מאי. לדעת רבינו הרמב"ם בפ"ח מהל' ברכות הל' י"ד הה"ד דמבעיא לי' איפכא שהתחיל אדעתא דשיכרא וסיים בדחמרא אמנם נקט בעיא זו בגוונא דברייתא דפתח ביוצר אור דמייתי בתר הכי למפשט מיכה ואמנם ספק זה מתהפך כחומר חותם שאם נימא בסיים בשיכרא יצא וחתימה עקר אז בהתחיל בשיכרא וסיים בחמרא לא יצא וכן להיפך אם בסיים בשיכרא לא יצא דאזלינן בתר עקר ברכה אז אם התחיל אדעתא דשיכרא וסיים בחמרא יצא ודעת הרמב"ם שפסק בשניהם לקולא יתבאר אח"כ בדברינו:

אלא לר' יוחנן וכו' ויש לדקדק ואטו לר"י מי ליכא ברכות שאין בהם מלכות וכל ברכה הסמוכה לחבירתה אין בה מלכות והנה אהבה רבה כל ימי המקדש היו מברכין אותה יחידית והרבה מן הפסוקים שנתנו טעם לפי שמתחלה נתקנה סמוכה לחבירתה לכך אפי' אם מברכין אותה בלי סמיכות לא נשתנית וא"כ לפי דעת המתרץ שבברוך יוצר המאורות לחוד יוצא מה בכך שאין בה מלכות כיון שמתחלה נתקנה לסיום ברכת יוצר אור לא גרע מסמוכה לחבירתה ואולי כיון שטעה בתחלתה והזכיר המלכות ע"ד מעריב ערבים גרע טפי:

לא לאתויי נהמא ותמרי. והקשה הרשב"א למה לא מוקי לאתויי חמרא ושיכרא ונקט כסא דחמרא כהתחלת הסוגיא ועיין מ"ש לעיל בישוב קושי' זו. ועוד נלע"ד דלשון הברייתא אינו סובל לאוקמי בנקט כסא דחמרא כיון דע"כ שאמר שהנ"ב יצא א"כ בהתחיל אדעתא דשיכרא בם הפתיחה היתה כהוגן ואיך שייך למימר הכל הולך אחר החיתום משא"כ עתה דמוקי בתמרי ונהמא שאם הי' חותם בנהמא ה' יוצא רק ידי חיבת

הזן ועדיין הי' צריך ברכת הארץ וברכת ב"י שלא כדעת רבני צרפת שהביא הרא"ש ועיין ברבינו יונה משא"כ עתה שסיים בתמרי הרי כלל שלש ברכות ומ"מ מקרי גם תחלת הברכה שהיתה אדעתא דהזן לחוד לי כיון שעכ"פ שייך הזן לתמרי ושייך ג"כ לשין הברייתא דהכל הולך אחר החיתום שחתם מעין שלש. ועוד נלע"ד דתחלת הבעיא בסוגיא דפתח אדעתא דחמרא הה"ד דמספקא לי' כמי היכי דפתח אדעתא דשיכרא וסיים בדחמרא ואמנם תתהפך כחומר חותם שאם אזלינן בתר עקר ברכה אז בפתח אדעתא דשיכרא יצא ובפתח אדעתא דחמרא לא יצא ואם בתר חתימה אזלינן אז הוא להיפך ולכן לא הי' אפשר לשנויי דאתי לאתויי נקט כסא דחמרא וכו' שהרי ברייתא קתני שהכל הולך אחר החיתום מכלל שאם החיתום הי' שלא כהוגן כגון שמסיים ברכה זרה לגמרי בורא מיני מזונות או מיני בשמים ברכה שאינה שייכא לגמרי ליין לא הי' יוצא מאי והרי עקר ברכה היתה כהוגן שהרי פתח אדעתא דשהנ"ב ועל כלם אם אמר שהנ"ב יצא א"ו מדאינו יצא מכלל דלא אזלינן בתר עקר ואז ממילא מוכח שעם העקר הי' שלא כהוגן והחתימה כהוגן יוצא וכמו"ש שזה תלוי בזה וא"כ ממילא איפשטא הבעיא לכך הוצרך להמציא אוקימתא חדשה בתמרי ונהמא שיש בברכה שלאחרי' מעין שלש ואם הי' גם סיים בנהמא לא הי' יוצא רק ידי ברכת הזן וק"ו שאם סיים בברכה זרה לגמרי שלא הי' יוצא דק ידי ברכת הזן אף אם אזלינן בתר עקר משא"כ אם סיים בתמרי יוצא לגמרי וליכא למפשט בשום צד וכיון דספק ברכות לקולא נקטינן בשני הספיקות לקולא ועכ"פ מוכח מזה דגם אם פתח אדעתא דשיכרא וסיים בדחמרא ג"כ מספקא לי' אם יוצא על כסא דשיכרא ולכך פסק הרמב"ם גם בזה לקולא בפ"ח מהל' ברכות. וגם להיפוך בהתחיל אדעתא שלא כהוגן וסיים כהוגן סובר הרמב"ם שיצא וסמך בזה על מה שפסק בפ"א מק"ש סוף הל' ט' שפסק וז"ל פתח ביוצר אור וסיים במ"ע יצא שכל הברכות הולכת אחר חתימתן עכ"ל ומדנקט שכל הברכות הרי כולל הכל בשלמא בברייתא דלא קתני כל הברכות אלא תני זה הכלל איכא לדחויי דלא רבי רק פרטים אבל הרמב"ם שכתב כל הברכות הרי כולן בכלל והך שכל הברכות אסוף דבריו קאי שפתח בי"א וסיים במ"ע אבל לא על תחלת דבריו שפתח במ"ע וסיים בי"א לא יצא שבזה לא צריך טעם שהכל הולך אחר החתימה שהרי אפי' אם בשאר ברכות לא אזלינן בתר חתימה כאן שהחתימה היא ב"כ יש בה ברוך אתה היתה שלא כהוגן לגמרי אלא ודאי שטעם זה שהכל הולך אחר החתימה על מה שנקט יצא קיהיב טעם זה:

מ"ט דתמרי נמי מיזן זיינ'. ונראה דאין הכוונה דזיינ' היינו דשייך עלייהו הזן ולכך יוצא בברכת הזן שלדעתי זה טעות שאין מלת הזן שבברכה זו קאי על המאכל שאכל רק קאי

על הק"בה הן בתחלת הברכה הזן את העולם וכן בסוף הברכה הזן את הכל וזולת זה לא נזכר מלת זן בברכה זו שאם על המאכל רצונו להזכיר במלת זן צריך לומר זיונא ואנחנו רואים שבהזכירנו המאכל בברכה זו אנו אומרים מזון שאנו אומרים ואל יחסר לנו מזון וכו' וכן ומכין מזון לכל בריותיו ולכן אין בכלל ברכת המזון שאר דברים אף שכלם בכלל זיונא וכדלקמן בריש כיצד מברכין דף ל"ה ע"ב דאוקי ר"ה מתניתן דהנודר מן המזון באומר כל הזן עלי שהכל בכלל חוץ ממים ומלח ולכן צ"ל דמה דקאמר כאן דתמרי מיזן זייני היינו שהם מזון לכך יוצא אפילו סיים בדנהמא וכן פסק בש"ע סוף סימן ר"ח דאם בירך על התמרים ברכת המזון יוצא. ורבינו אשר בשם רבינו יונה הוסיף שגם על היין אם בירך בה"מ יצא והביא ראי' מדאמרינן בדף ל"ה ע"ב דחמרא סעיד ומשמח והוינן בה א"ה נברך עלי' ג' ברכות ומשני דלא קבעי אינשי עלוי' אלמא דמן הדין הי' לברך לכתחלה שלש ברכות כמו על הפת וכו' ומדהקשו כן ביין ולא בתמרים משמע דיותר פשוט הוא דיין זיין מן התמרים וכמו שפוטרת בדיעבד בתמרים פוטרת כמי ביין ע"כ דברי הרא"ש ור"י ולהם אנו שומעים ומקבלים דבריהם אבל אעפ"כ ברתת ובזיע אני אומר שלדין יש תשובה כי לדעתי יין מרוב חשיבותו שסעיד ומשמח כשם שתקנו לו ברכה מיוחדת בתחלתו כן בסופו צריך להזכיר גפן ומה שהקשו בגמ' נברך עלוהי שלש ברכות אין הכוונה אותן ג' ברכות שמברך על הלחם אבל כוונתו כשם שבלחם אינו כולל ברכת הארץ וברכת בונה ירושלים בברכת הזן ה"נ בין יברך ברכה ראשונה בא"י אמ"ה על הגפן ועל פה"ג ונודה לך על הארץ ועל פה"ג בא"י על הגפן וכו' ואח"כ נודה לך ורחם נא ואין ראי' ממה שבה"מ פוטרת תמרי שלתמרים אין להם חשיבות שיזכירם בפירוש וגם בברכת על העץ ועל פרי העץ אינו מזכיר תמרים בפירוש משא"כ יין ולא מבעי' לרב הונא דף מ' ע"ב דגם בברכה ראשונה שע"כ אם אמר שהנ"ב יצא סובר דחוץ מפת ויין ה"כ בברכה אחרונה צריך להזכיר יין אלא אפילו לר' יוחנן דסובר אפילו פת ויין מ"מ בברכה אחרונה מודה דאטו נימא דאם בירך על הפת במקום ברכת הזן בכ"ר שהיא ברכה כוללת כמו שהנ"ב נימא דיצא ידי ברכת הזן וישלים עליו ברכת נודה לך ויתר ברכת המזון הא ודאי ליתא ולא שמענו דבר זה מפי הפוסקים ראשונים ואחרונים ה"נ בברכת היין באחרונה צריך להזכיר גפן כנלע"ד אבל מה יענה יתוש כמוני נגד רבינו יונה והרא"ש:

והנה גם הלום ראיתי שרבינו הגדול הרמב"ם בספרו היד החזקה לא הזכיר דין זה שאם בירך על תמרי ברכת הזן או כל בה"מ שיצא ואין דרכו של רבינו להשמיט דבר המפורש בגמרא. ומה שנלע"ד בזה אומר אני דמה שאמרו כאן תמרי מיזן זייני והיינו שנקרא מזון

כמו שפירשתי לעיל אעפ"כ אין להקשות דא"כ נברך עלייהו במ"מ משום דעל דבר שהוא כברייתו ולא נשתנה לא שינו בו נוסח ברכתו בורא פרי העץ והרי בם בחמשת מיני דגן הכוסס את החטה מברך בורא פרי האדמה אבל אם עשה מהם תבשיל ודייסא וכיוצא בו שנשתנו ונשתנו לעלוייא תיקנו להם בורא מ"מ ואין להקשות א"כ גם תמרי אם מעכן ועשה מהם דייסא יברך עליהם במ"מ י"ל שלא נשתנו לעלוייא כחמשת המינין ולכן אין מזה סתירה לדברי רב ושמואל דאמרי תרוייהו לקמן דף ל"ו שאין מברכי' במ"מ אלא על חמשת המינין אבל לא הי' יכול לשנויי כאן כגון דאכל דייסא מחמשת המינין וסבר דנהמא אכל ופתח אדעתא דנהמא וסיים בחמשת המינין שיצא שאם סיים בנהמא יצא דחמשת המינין ודאי זייני דכבר כתב המג"א סוף סימן ר"ח דחמשת המינין כיון דאיכא עלוייא אחרינא בפת אינו יוצא בהו אבל אכתי הוה יכול לשנויי דאכל פת אורז וסבר דנהמא דחמשת המינין אכל ופתח אדעתא דפת גמור וסיים באורז שיצא דאם סיים בשל פת גמור נמי יצא דפת אורז לפי דאיתותב רב ושמואל נמי מזון הוא ומברך עליו בתחלה בורא מ"מ כמפורש בדף ל"ז ע"א ופת אורן לית לי' עלוייא אחרינא ומזון הוא ושפיר פטרו ברכת המזון ואפי' ברכת הזן לבד ואמנם רצה לאוקמי כאן שיהי' ניחא גם לרב ושמואל ולדידהו אורז לאו מזון הוא ולכן נדחק לומר דתמרי מיזן זייני אבל להלכתא דלא קי"ל כרב ושמואל מוקמינן להך ברייתא בפת אורז ואין לנו הכרח כלל לחדש דתמרי מיזן זייני. ובזה ניחא מה שהביא הרשב"א בחידושיו לקמן דף מ"א ע"ב בפיסקא הביאו לפניהם תאנים וענבים בשם בה"ג דאם אכל רימונים בתוך הסעודה לא מפטרי בברכת המזון וכן הביא שם בשם הירושלמי ולדידי תלמודא דידן אינו סותרת הירושלמי וסוגיא זו היא רק לרב ושמואל. וזהו ג"כ טעמו של הרמב"ם שהשמיט דין זה ואף שעכ"פ יצא לנו שאם בירך על פת אורז בה"מ יצא מ"מ הוא דבר שלא נאמר בהדיא בגמ' ואין דרכו של רבינו הגדול להביא דבר שאינו מפורש בגמרא:

רש"י ד"ה פתח בי"א כלומר אדעתא דלימא י"א וסיים במ"ע כשאמר מלך העולם נזכר וסיים במ"ע וכו'. הנה רש"י מרשים בסיפא דברייתא ערבית פתח וכו' דליכא למימר דרש מרשים ברישא דברייתא דח"כ איך כתב רש"י נזכר וסיים במ"ע אדרבה טעה וסיים במ"ע א"ו דרש"י מרשים בסיפא וכוונת רש"י דלא תפרש פתח ביוצר אור היינו שאמר ממש י"א וסיים במ"ע היינו סוף הברכה סיים בא"י מעריב ערבים ואז הי' נסתר קושי' הגמרא שהרי מפורש שהטעם משום שאומר לסוף הברכה כהוגן ולכן פירש רש"י שלא כן הוא והכל קאי על תחלת הברכה ופתח ביוצר לאו שפתח ביוצר ממש אלא שפתח אדעתא דלימא יוצר אור. ולפי"ז קשה למה לא פירש רש"י ברישא דברייתא פתח בי"א

לאו היינו י"א ממש אלא אדעתא דלימא יוצר וסיים במ"ע כשהגיע למלך העולם טעה וסיים במ"ע אלא דזה לא קשיא דשם באמת אפילו אמר יוצר אור ממש רק טעה בסוף הברכה וסיים בא"י מ"ע ג"כ לא יצא. אלא דאכתי קשיא תינח רישא דרישא אבל בסיפא דרישא פתח במ"ע וסיים בי"א יצא ה"ל לרש"י לפרש במ"ע כלומר אדעתא דלימא מ"ע וסיים בי"א כשאמר מלך העולם נזכר ואמר י"א וכו'. ונראה משום דשם לא הוצרך רש"י לפרש שהרי אי אפשר לפרש שם בעינן אחר דאיך אפשר לפרש פתח במ"ע ממש וסיים בי"א היינו הברכה שבחתימה דא"כ ה"ל למימר וסיים יוצר המאורות שהרי הסיום אינו י"א רק יוצר המאורות א"ו וסיים יוצר אור היינו שנזכר כשאמר מה"ע משא"כ בערבית שתחלת הברכה והחתימה שבסוף שוה מעריב ערבים הוצרך רש"י לפרש שלא נטעה. ולפי"ז קשה במה דמשני הגמרא שאני התם דקאמר ברוך יוצר המאורות א"כ היא גופה קשיא לדברי רש"י שפירש שם בד"ה שאני התם וכו' שהפתיחה באמת אינה כלום וע"י חתימתה לחוד הוא דיצא א"כ למה נקט וסיים בי"א יצא ה"ל למימר רבותא יותר וסיים ביוצר המאורות יצא. אך לפ"מ שכתב הרשב"א ניחא דהרשב"א כתב וז"ל ופרקינן שאני התם דאמר יוצר המאורות כלומר דחתימה עצמה הוה ברכה ולא שלא תהא צריכה פתיחה דזה מטבע ארוך היא ובעינן פתיחה וחתימ' אלא הכי קאמר הואיל וחתימתה יש לה תורת ברכה גמורה דפתיחתה דינה הוא שתגרע את פתיחתה דהא איכא ב' לטיבותא חדא דאף היא תורת ברכה גמורה אית לה ועוד דעדיפא דהיא חתימה וכו' וא"כ אפשר בעינן דבאמצע ובסוף הברכה יהיו לטיבותא מש"ה צריך לומר וסיים בי"א אבל אם אמר באמצע ג"כ מ"ע רק בסוף אמר יוצר המאורות לא יצא. אבל דברי רש"י אינן כפירוש הרשב"א דרש"י פירש בד"ה שאני התם וכו' פתיחה אינה כלום וכו' וע"י חתימתה קאמר דיצא וא"כ הדק"ל. ולכן נראה דלרש"י כשם ש וצא בחתימה אפי' אם הפתיחה אינה כלום כך יוצא בפתיחה אם היא כלה כתיקנה דהיינו עם האמצע אפילו אם החתימה אינה כלום דלרש"י אף שהיא מטבע ארוך מ"מ מהני החתימה שהיא ברוך בפני עצמה אף אם הפתיחה היתה שלא כהוגן ה"נ הפתיחה שהיא ברוך בצירוף האמצע שאומר בא"י אמ"ה יוצר אור ובורא וכו' מהני אף אם סיים לגמרי שלא כהוגן וכך הוא פירוש הברייתא לרש"י שחרית פתח בי"א וסיים במ"ע לא יצא הך וסיים במ"ע היינו שתכף סיום של הפתיחה הי' במ"ע שאמר בא"י אמ"ה אשר בדברו מ"ע וכו' עד סוף הברכה לגמרי סיים בא"י מ"ע הוא דלא יצא אבל אם לא הי' גם סיום של הפתיחה במ"ע אף שסיים בסוף בא"י מ"ע יצא ואמנם כדי שנדע דהך סיים במ"ע היינו גם האמצע מש"ה קתני סיפא דרישא פתח במ"ע וסיים בי"א וכו' והך וסיים היינו ודאי הכוונה על האמצע

דאי על הסוף לגמרי ה"ל למימר וסיים יוצר המאורות הה"ד סיים שרישא היינו גם האמצע בכלל ולכך לא יצא אבל בסיפא דרישא גם אם לא אמר אלא בסוף יוצר המאורות ג"כ יצא ובבא דסיפא דברייתא הכי פירושה פתח במ"ע היינו אדעתא דמ"ע וסיים בי"א היינו אפי' באמצע אמר יוצר אור כדקתני יוצר אור דהיינו האמצע ושוב גמר כן כל הברכה כולה ביוצר לכך לא יצא אבל אם רק סיים יוצר המאורות ובאמצע אמר מ"ע יצא. פתח בי"א היינו שאמר גם באמצע יוצר אור אפ"ה כיון שסיים במ"ע יצא. ומה שפירש רש"י פתח בי"א כלומר אדעתא דלימא וכו' זה פירש רש"י לפי ההוה אמינא שאמר ת"ש וכו' אבל למה דמסיק שאני התם וכו' פירושו שאמר יוצר אור:

תוס' ד"ה להגיד בבוקר חסדך וכו' א"נ על דרך המדרש חדשים לבקרים וכו' שאדם מאמין וכו'. נלע"ד שהך א"נ יהיב טעמא גם על של שחרית להגיד חסדו בבוקר לפי שזה המדרש מרומז בוכסאו נכון ומלכותו ואמונתו לעד קיימת שע"י שאמונתו קיימת לעד מקיים אמונתו להחזיר נשמתינו בלי יגיעה וכ"ז על ידי שכסאו נכון וכתיב והוכן בחסד כסאו נמצא כשכסאו נכון הוא מתנהג בחסד ומקיים אמונתו:

דף יב:

ור"א אמר אפילו אמר האל הקדוש יצא שנאמר ויגבה וגו' כן הוא הגירסא לפנינו ולפ"ז לא איירי ר"א מחתימת המלך המשפט כלל וכן משמע מהראי' שהביא מדכתי' ויגבה ה' צבאות במשפט וכו' שלא קאי רק על ברכת אתה קדוש ואמנם בראש הגירסא בדברי ר"א אם אמר האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט יצא ולפי"ז צריך להבין ראייתו שהביא מקרא מויגבה שהרי מזה אין ראי' רק לברכת אתה קדוש וצ"ל שכך פירושו שהרי עכ"פ מודה ר"א שלכתחלה צריך לחתום בעי"ת המלך הקדוש שהרי לא קאמר שאומר האל הקדוש רק אמר שאם אמר כן יצא וא"כ מודה הוא שאנשי כנה"ג שסדרו לנו נוסח התפלה הם תיקנו לנו לשנות בעי"ת מנוסחת כל השנה ואמנם לא תאמר שכשם שבכל נוסחת חתימת הברכות קיי"ל שהמשנה ממטבע שטבעו אנשי כנה"ג לא יצא י"ח שגם בזה שחידשו בעי"ת הוא כן שתיקנו שאפי' בדיעבד לא יצא לכן הביא ראי' מויגבה וכו' ואם אמר האל הקדוש יצא עכ"פ בדיעבד א"כ חזינן שאנשי כנה"ג לא תיקנו שינוי זה בעי"ת לעיכוב וממילא גם בהמלך המשפט לא תיקנו לעכב רק לכתחלה:

מאי הוה עלה אר"י וכו' לפ"מ שפירשתי לעיל גירסת הרא"ש קשה למה הביא בדברי ר"י ורבה כל האריכות הזה ולא ה"ל רק למימר ר"י אמר יצא רבה אמר לא יצא בשלמא לגירסא שלפנינו דלא הוזכר בדברי ר"א מברכת השיבה כלל וא"כ אי הוה אמר ר"י

אמר יצא ה"א דג"כ קאי רק אברכת האל הקדוש ומטעמי' דר"א דכתיב ויגבה וגו' אבל בברכת השיבה אם סיים מלך אוהב צדקה ומשפט לא יצא דאוהב משמע שאוהב מי שעושה משפט וצדקה אבל לא שהוא עצמו עושה משפט כמבואר בדברי הפוסקים דס"ל דגם אם אמר מלך אוהב וכו' צריך לחזור וא"כ אפשר דגם ר"א ס"ל כן ולכן הוצרך ר"י לפרש דבריו האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט דגם בברכת השיבה א"צ לחזור אבל לגירסת הרא"ש דגם פלוגתא דר"א על רב הוא בתרוייהו קשה כנ"ל וצ"ל דר"י דאמר האל הקדוש ומלך אוהב וכו' אפילו לכתחלה קאמר ופליג אדרב ועל ר"א ולפי"ז נוכל לומר דרבה דקאמר המלך הקדוש והמלך המשפט היינו לכתחלה אבל בדיעבד לא איתברר לן דעת רבה ולפי"ז קשה לבסוף דמסיק הלכתא כרבה טפי ה"ל לבעל הש"ס לסיים והלכתא כרב ואז הוה ידעינן דאפילו בדיעבד אינו יוצא דרב ודאי אפי' בדיעבד אינו יוצא ס"ל דאל"כ במאי פליג עלה דר"א משא"כ עתה דפס' הלכתא כרבה יש לפרשו דהיינו לכתחלה א"ו דבאמת לא הכריע הש"ס רק לענין לכתחלה ואולי היינו טעמייהו של רבני צרפת הביאום לבינו יונה שס"ל דהך והלכתא כרבה היינו רק לענין לכתחלה אבל בדיעבד יצא ואמנם דברי הרא"ש קשיין דהרי איהו מסיק דהך והלכתא כרבה היינו אפילו לענין דיעבד דרבה כרב ס"ל:

וגירסת הרי"ף היא ור"א אמר אפי' עשרת וכו' אם אמר האל הקדוש והאל המשפט יצא ולפי גירסא זו עדיין לא ידענו אם אמר מלך אוהב צדקה ומשפט אם יצא דבאמרו האל המשפט לא חיסר רק תואר מלך והרי הביא ראי' מפסוק ויגבה וכו' שאפי' בעי"ת אין קפידא בתואר מלך וא"כ הה"ד בהאל המשפט ואמנם עכ"פ מורה שהוא עצמו הוא המשפט עיין בכ"מ ובב"י מ"ש בשם הר"ר מנוח משא"כ מלך אוהב צדקה ומשפט שאינו מורה רק שאוהב מי שעושה צדקה ומשפט ובא רב יוסף לחדש שגם מלך אוהב צדקה ומשפט שפיר דמי ובזה אין אנו צריכין להרבות בפלוגתא ועדיף לן למימר דרבה ורב קיימי בחד שיטה ור"א ור"י קיימי בחד שיטה ומה שסתם זה גילה זה ר"א גילה דמלך אוהב צדקה ומשפט שפיר דמי ור"י גילה דהאל המשפט שפיר דמי לפי שכל א' יש לו איזה עילוי דמלך אוהב יש בו זכרון מלכות והאל המשפט יש בו תואר המשפט ופלוגתייהו היא מחלוקת שלם דלרב ורבה אפי' דיעבד לא יצא ולר"א ור"י אפי' לכתחלה שפיר דמי ושפיר מסיק להלכה דאפילו דיעבד לא יצא:

מזכירין וכו' הרי"ף והרא"ש לא הביאו משנה זו ולא כל הנאמר אח"כ בגמרא ודבר זה יתבאר לקמן בדברינו בסוגיית הגמרא וכן דעת הרמב"ם בחיבורו ואמנם דבריו בפירוש המשנה שדרכו בכל מקום שיש מחלוקת במשנה להכריע במקומו הלכה כדברי מי

וכאן בפירוש משנתינו לא הזכיר שום הכרעה להלכה. ולכן נלע"ד לשום לב אם יש כלל פלוגתא לדינא בין התנאים בזה והנה לפי פירושו של הברטנורה דהאי ולא זכיתי דקאמר ראב"ע הוא לשון ניצוח שלא הי' יכול לנצח את החכמים עד שדרשה ב"ז א"כ מכלל דפליגי חכמים וס"ל שא"מ י"מ בלילות אבל רבינו הגדול בפירוש המשנה פירשו לשון זכות שלא זכה לדעת הרמז שנרמז בכתוב חיוב זכרון זה בלילות וא"כ איכא למימר שבגוף הדין אין בו שום פלוגתא ורישא דמשנתינו מזכירין י"מ בלילות הוא מאמר מוחלט ואין בו פלוגתא אלא שראב"ע רצה לעמוד על הדבר זה מאיזה מקרא למדוהו ולא זכה לזה עד שדרשה ב"ז מקרא דכל ימי חייך וע"ז נחלקו חכמים שמזה אין ראי' אבל אעפ"כ הדין הוא דין אמת ולכן לא הוצרך רבינו הגדול בפה"מ להכריע שום הלכה ובפירוש האי קרא כל ימי חייך וגומר אם כדברי ב"ז או כדברי חכמים אין לזה עסק להכריע בפירוש המשנה כי הוא הלכתא למשיחא אם יזכירו לימות המשיח י"מ או לא. ובדברינו בגמרא יתבאר אם הלכה בזה כדברי ב"ז או כרבנן ועכ"פ בגוף חיוב י"מ בלילות לפי פירושי הנ"ל אין בזה מחלוקת ולכן פסק רבינו בחיבורו פ"א מק"ש הלכה ג' שקורין פרשת ציצית בלילה מפני שיש בה זכרון יציאת מצרים ומצוה להזכיר י"מ ביום ובלילה שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך עכ"ל רבינו. ואמנם אע"פי שהביא קרא הזה לדעתי אין בזה הכרע שסובר כב"ז דדרשי' ימי חייך הימים וכל לרבות הלילות אבל הביא קרא זה להביא ראי' שמצוה להזכיר י"מ דבדבר זה לא נחלקו חכמים וב"ז דעקר מצות י"מ מהך קרא ילפינן:

ואמנם מה דתמי' לי טובא הא דעכ"פ לכ"ע מצוה לזכור י"מ בכל יום למר ביום ולמר בין ביום ובין בלילה וזהו מלבד סיפור י"מ בליל פסח שזה נפקא לן מוהגדת לבנך ביום ההוא ואין זה מצוה בכל יום רק בליל פסח בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך וזה נפקא לן מלמען תזכור וגומר כל ימי חייך ונוהג בכל יום. ולפי"ז קשה לי בדברי הרמב"ם שכתב בתחלת הלכות קיש שהיא מצוה אחת ובהלכה ג' כתב וקריאת שלשה פרשיות הללו היא הנקראת ק"ש וא"כ יש כאן שתי מצות מצוה קריאת פרשת שמע והי' אם שמוע דכתיב בשכבך ובקומך ומצות זכירת י"מ. וכן במנין המצות של רבינו מכה מצוה קכ"ז מצוה לספר בי"מ בליל של פסח שנאמר והגדת לבנך וגומר ומצות זכירת י"מ בכל יום שהיא מצות למען תזכור לא מבה כלל וכעת לא ידעתי טעם לזה ולא ראיתי למפרשי דבריו שנתעוררו בזה וגם הסמ"ג והרמב"ן לא הזכירו מצוה זו. ונתתי לבי לדבר זה והדרנא בי ויפה כיוונו שלא מנו מצוה זו במנין המצות כיון שלא נאמרה מצוה זו בלשון צווי דאם הי' כתיב זכור את יום צאתך וגו' היתה נחשב מצוה לעצמה אבל כיון

דכתיב למען תזכור וגו' אדלעיל קאי ונתינת טעם הוא למה דכתיב לעיל מיני' מצות אכילת פסח ואכילת מצה ונתן טעם שע"י זה תזכור את יום צאתך וגומר וכן פי' רש"י שם בחומש למען תזכור ע"י אכילת הפסח והמצה יום צאתך עכ"ל רש"י ואף שממילא אנו לומדי' שזכירת י"מ כל ימי חייך הוא מצוה וכן הוא לשון הרמב"ם בפ"א מק"ש הלכ' ג' ומצוה להזכיר יציאת מצרים וכו' מ"מ אינו נכנס בכלל מנין רמ"ח מצות וזה דומה למה שהשריש הרמב"ם בשרשיו שורש חמישי ואם כי יש לדחות שאינו דומה ממש מ"מ הענין מצד עצמו נכון הוא:

דף יג.

וכן הוא אומר אל תזכרו ראשונות וגו' וי"ל דמביא זה לראי' למה שאמרו לא שתעקר יציאת מצרים וכו' ובשלמא הראי' הראשונה שהביאו מיעקב היא שפיר שביעקב בודאי הוא שלא כעקר שם יעקב וכמו שפירש"י בד"ה לא שיעקר וכו' שהרי מצינו שקראן הק"בה יעקב וכו' אבל ראי' זו מא"ת וגו' ערבך ערבא צריך ודלמא ג"כ הכוונה שלא יזכרו ראשונות וקדמוניות כלל. ונראה כיון דראשונות הם שעבוד מלכיות ע"כ אין הפירוש שלא יזכרו כלל שהרי ירמי' אמר הנה ימים באים וגו' כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא וגומר ומכל הארצות אשר הדחתים שם והיינו קיבוץ גליות מכל המלכיות והוא עצמו זכירת שעבוד מלכיות ואיך התנבא ישעי' שלא יזכרו אלא על כרחך שפירושו שלא יהיו עקר כמו גוג מגוג ויהי' גוג מגוג עקר יותר משעבוד מלכיות ושעבוד מלכיות יהי' יותר עקר מי"מ כי י"מ יהי' אז רק טפל לשעבוד מלכיות:

אברם הוא אברהם בתחלה וכו'. לא ידעתי על מה קאי ודבר זה מקרא הוא בד"ה א' א' ומה ענינו להך דלעיל והיכן הוזכר לעיל שם אברם או אברהם ומתחלה הי' להמסדר הש"ס להביא הך דבר קפרא ור"א דבתר הכי ואח"כ להביא דבר זה אבל להא דלעיל אין לו שייכות ולעיל מיירי בעקר וטפל ואברם איננו טפל לאברהם כי הלא משעה שקראו הק"בה אברהם כעקר שם אברם לגמרי ועובר בעשה או בלאו לכל מר כדאית לי' וא"כ אדרבה אברם איננו אברהם. ועוד מה הוצרך לזה קרא דד"ה שאברם הוא אברהם ומקרא מלא הוא בתורה ואם לדרוש טעם השם ה"ל למימר אברם מתחלה הי' אב לארם ולבסוף נקרא אברהם נעשה אב לכל העולם. והנלע"ד שזה סיפי' דברייתא דלעיל הוא וחכמים שהשיבו לב"ז שלא תעקר י"מ וכו' והביאו ראי' מיעקב שלא נעקר שם יעקב ממקומו הם סיימו דבריהם שאברם הוא אברהם שאפילו אחר שקראו הק"בה אברהם עדיין אברם הוא אברהם שלא נעקר שם אברם ממנו כי אברם נקרא על שם שהוא אב

לארם ואטו כשנעשה אב לכל העולם שוב אינו אב לארם והלא בכלל מאתים מנה אלא שהוא טפל לאברהם. ובאו אח"כ ב"ק ור"א לחלוק על זה והם ס"ל כב"ז דנעקר י"מ לגמרי כי לא ילפינן מיעקב דשאני יעקב דאהדרי' קרא אבל אברם דלא אהדרי קרא אברם איננו אברהם כי משעה שבקרא אברהם נעקר שם אברם לגמרי ועובר בעשה או בלאו שוב ראיתי בתוספתא דמכילתין כמו שכתבתי דבתר דקאמרי לא שתעקר י"מ וכו' כיוצא בו ולא יקרא עוד שמך יעקב וגו' כיוצא בו א"ת ראשונות וגו' כיוצא בו שרי אשתך וגו' כיוצא בו לא יקרא עוד שמך אברם וגו' בתחלה אב לארם וכו' ואע"פי שחזר וקראו אברהם אברם אינו לגנאי וכו' ע"ש הרי מפורש כמו שכתבתי:

תני ב"ק הקורא לאברהם אברם וכו'. הרי"ף והרא"ש השמיטו כ"ז ולא הביאו כלל והדבר תמוה למה לא הביאו והלא הוא דבר הנוהג לידע לזהר שלא לקרוא לאברהם אברם וגם הרמב"ם לא הזכיר דבר זה בחבורו הגדול. וגם תימה על רבינו הגדול שלא הזכיר דין זה בסמ"ק שלו במנין המצות וכן כל מוני המצות לא הזכירו מצוה זו כלל ולפי מספרם שנשלם להם מנין תרי"ג בלי מצוה זו א"כ ניתוספו שני מצות אחת עשה ואחת לית ושום פוסק לא הזכיר איסור זה רק המג"א בסימן קכ"ו. והבאר שבע בדף למ"ד ע"ד כתב שמדלא מנאום מוני המצות מכלל שהוא רק אסמכתא בעלמא ודבריו דחוקים ועוד אכתי מה יענה למה השמיטו הרי"ף והרא"ש איסור זה ואטו איסור דרבנן אינם מעלין בחבורם ופשיטא שקשה על הרמב"ם שלא הזכירו בחבורו הגדול. והמהרש"א בח"א כשאר בצ"ע בזה. ולפמ"ש לעיל דהך דב"ק ור"א במחלוקת שנוי' וסיפא דברייתא לעיל שאברם הוא אברהם חולקות על ב"ק ור"א ודבר זה עצמו היא פלוגתא דבן זומא וחכמים. ומעתה נשית לב בפלוגתא דב"ז ורבנן הלכה כדברי מי וכבר הזכרתי במשנתינו שהרי"ף והרא"ש השמיטו גם משנתינו ולא הזכירו מי"מ בלילות לא לחיוב ולא לפטור ויעדתי לבאר דעתם כאן. וזהו הנלע"ד שהם סבירא להו כפי' הברטנורה דהך ולא זכיתי שאמר ראב"ע במשנתינו הוא לשון ניצוח וא"כ חכמים חלוקים על גוף דין זכירת י"מ בלילות ומסתמא הלכה כחכמים ולכן סמכו עצמם הרי"ף והרא"ש בזה במה שהביאו המשנה הסמוכה בריש פרק הסמוך שהביאו דברי ריב"ק למה קדמה וכו' והי' אם שמוע לויאמר שוהי' נוהג בין ביום ובין בלילה ויאמר א"נ אלא ביום וסברי שמה שאמר ויאמר אינו נוהג אלא ביום היינו כל האמור בפרשת ויאמר א"נ אלא ביום וכן ראיתי בירושלמי בשמעתין ויאמר א"נ אלא ביום כל פרשת ויאמר אינו נוהג אלא ביום עיין בירושלמי וא"כ אין י"מ נוהג בלילות וכיון שהביאו הרי"ף והרא"ש דברי ריב"ק ממילא הכריעו שאין י"מ נוהג בלילות כחכמים דמשנתינו ולכן לא הוצרכו להביא משנתינו כלל וכיון שפסקו בחכמים

א"כ דרשינן כל ימי חייך היינו לימות המשיח ונדחו דברי בר קפרא ודברי ר"א דס"ל דנעקר שם אברם לגמרי ואדרבה אברם הוא אברהם וכמו"ש לעיל בדבור הקדום לכך לא הזכירו כלל איסור קריאת שם אברם: והרמב"ם שפסק בפ"א מק"ש שמזכירין י"מ בלילות כבר פירשתי טעמו דאיהו ס"ל בדין זכירה לא בחלקו חכמים כלל רק דחכמים לא ילפינן מהך קרא דכל ימי חייך דאינהו דרשי כל ימי לרבות לימות המשיח ולכך פסק דמזכירין י"מ בלילות ובהך דרשא דכל ימי חייך להכריע כחכמי' דהיינו לימות המשיח וממילא ליתא לדבר קפרא ודר"א בקריאת שם אברם ולכך לא הזכיר בשום מקום איסור קריאת אברם ולא חישבו במנין המצות:

אלא דאכתי צריך טעם כיון דב"ק ור"א ס"ל כב"ז הי' לנו לפסוק כמותם ובפרט דר"א אמורא הוא ואין אחר הכרעת האמורא כלום במקום שלא מצינו אמורא חולק עליו. ונלע"ד על פי מה שביארתי לעיל לשטת הרמב"ם דבגוף הדין דמזכירין י"מ בלילות ליכא פלוגתא במשנתינו ואמנם חכמים דמשנתינו לאו מקרא דכל ימי חייך ילפי להו ונראה דס"ל כר' יוחנן לעיל דף ד' ע"ב דכל הסומך גאולה לתפלה של ערבית וכו' והיינו דס"ל דגאולה מאורתא הוה וס"ל לחכמים כיון דגאולה מאורתא הוה מסברה ידעינן דמזכירין יציאת מצרים גם בלילות. (ועיין בכסף משנה פ"א מק"ש הל' ג'). א"נ דדרשי בשכבך ובקומך מקיש שכיבה לקימה דצריך להסמיך גאולה לתפלה גם בשכיבה וממילא צריך להזכיר י"מ בלילות דגאולה היינו יציאת מצרים ואייתר כל ימי חייך לימות המשיח וליתא לדב"ק ור"א ומותר לקרות לאברהם אברם וב"ז ס"ל כריב"ל לעיל דגאולה דאורתא כיון דלא הוה גאולה מעלייתא לא מחשב גאולה ולכן צריך ריבוי דכל ימי חייך למילף י"מ בלילות וכיון דר"י דלעיל קאי בשטת חכמי' דב"ז והכי קיי"ל כר' יוחנן. ועיין לקמן בדברינו דף י"ד ע"א:

וכ"ז ניחא לתרץ דברי הרמב"ם. אבל לתרץ דברי הרי"ף והרא"ש לפמ"ש לעיל דאינהו דחו הך מתניתין דמזכירין יציאת מצרים בלילות ועליהם תסוב הקושי' כיון דבר קפרא ור"א ס"ל כבן זומא למה דחו דברי האמורא מהלכה. ונלע"ד על פי מ"ש הרשב"א במשנתינו בשם הראב"ד דפלוגתייהו במשנתינו היינו אם חייבים מן התורה להזכיר י"מ בלילות אבל כ"ע מודו דמדרבנן חייב להזכיר י"מ בלילות. ואומר אני שודאי כן הוא דאל"כ דגם על החיוב מדרבנן פליגי קשה האיך מקשה בגמרא לקמן דף י"ד ע"ב והא בעי לאדכורי י"מ וכו' ומאי קושיא ודלמא חייא בר רב שם כחכמים ס"ל שא"מ יציאת מצרים בלילות ולשטת הראב"ד ניחא דעכ"פ מדרבנן צריך לאדכורי. והרי"ף והרא"ש לענ"ד לא הוצרכו להביא חיוב זה כיון שהביאו מימרא דרב לעיל דף י"ב ע"א דכל שלא אמר אמת

ואמונה ערבית לא יצא י"ח. ואמנם נלע"ד אם חיוב זכירת י"מ הוא מקרא דלמען תזכור לא סגי בזכירת י"מ גרידא אלא צריך להזכיר מכת בכורות ג"כ וכן הוא בירושלמי שצריך להזכיר מכת בכורות. וז"ל הירושלמי והוא מועתק מהתוספתא ריש פ"ב צריך להזכיר י"מ באמת ויציב רבי אומר צריך להזכיר בה מלכות אחרים אומרים צריך להזכיר בה מכת בכורים וקריעת ים סוף עד כאן לשון התוספתא. והנה מה שצריך להזכיר מלכות נלע"ד שזהו בכלל גאולת מצרים ע"ד שאמרו במגילה דף י"ד ע"א בשלמא התם הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה וכו' במצא שיצאנו מעבדות פרעה ונעשינו עבדי ה' ונקרא הק"בה מלכנו. וקריעת ים סוף אז נגמר יציאת מצרים כי מתחלה לא יצאו לחלוטין כי אמרו דרך שלשת ימים וגו' אמנם מכת בכורות נלע"ד שהטעם דבהאי קרא כתיב מצות אכילת פסק ומצה וכתיב כי בחפזון יצאת וגומר למען תזכור וגומר ופירוש רש"י שם בחפזון וחפזון זה של מצרים הי' שנאמר ותחזק מצרים וגו' וכל חפזון זה של מצרים הי' ע"י מכת בכורות שאמרו כולנו מתים וזכירה זו הזהיר הכתוב לזכור וא"כ צריך להזכיר מכת בכורות וכן באמת אנו אומרים באמת ויציב כל בכוריהם הרגת ובאמת ואמונה המכה בעברתו כל בכורי מצרים וכו' ולקמן דף י"ד ע"ב שהקשה והא בעי לאדכורי י"מ משני דאמר מודים אנחנו וכו' ע"ש שאין שום זכרון למכת בכורות בזה וא"כ בודאי חייא ב"ר לא ס"ל כב"ז דדריש מהאי קרא חיוב זכירת י"מ בלילות ולכך גם הרי"ף והרא"ש לא פסקו כב"ז:

סליק פרק ראשון. ונתחיל פרק שני. בעזרת צורי וקוני:

פרק שני

הי' קורא וכו' והגיע זמן המקרא. הא ודאי שעקר החידוש שיוצא בפסוק ראשון דהיינו שמע ישראל דהרי אחר פסוק ראשון הרי הוא צ"ל ברוך שם כבוד וזה אינו כתוב בתורה וא"כ חזינן שמכוין לצאת ידי ק"ש וכדרך שקאמר בירושלמי על ברכות ק"ש ועיין בתוס' בד"ה הי' קורא וכו' א"ו שעקר החידוש שיוצא בפסוק ראשון לכך דייקא משנתינו והגיע זמן המקרא דהיינו פסוק שמע ועיין בקול הרמ"ז:

ר"י אומר באמצע שואל וכו'. הא דהזכיר ר"י השאלה כלל הלא בזה הוא מודה לר"מ וה"ל לר"י לומר באמצע משיב מפני הכבוד ובפרקים משיב לכל אדם ונראה דאז הוה אמינא דר"י פליג ואוסר השאלה לחלוטין ומחמיר יותר מר"מ. ואין לתמוה דאיך נימא דר"י מחמיר והרי חזינן דלענין משיב הוא מיקל דבאמת אי לא הוה ר"י מזכיר השאלה כלל ה"א דגם ר"מ מתיר באמצע להשיב מפני הכבוד ובפרקי' להשיב לכ"א ולא הוה אמרינן דר"מ קאמר ואצ"ל שמשיב דכ"ז הוכרחנו דא"כ היינו ר"י כדאמרי' לקמן ע"ב אבל אי

הוה אמרי' דר"י אוסר השאלה כלל אז לא הוה קשה כלל ר"מ היינו ר"י דהרי פליגי בשאלה דר"מ מתיר ור"י אוסר לכך הוכרח מסדר המשנה למתני בפירוש גם בדברי ר"י היתר השאלה בפרקים ובאמצע כל א' לפי ענינו כמו לר"מ:

בין ויאמר לאמת ויציב. הא דהאריך לומר אמת ויציב והי' לו לומר רק בין ויאמר לאמת והוה ניחא טפי שכולל שחרית וערבית. ואולי מלתא אגב אורחא קמ"ל דאם אינו מקדים לפתחו מותר לשאול בשלום קודם התפלה כדמסיק לקמן דף י"ד ע"א ולכך קאמר בין ויאמר לאמת ויציב להורות דבשל שחר קאי. ועוד נלע"ד שהת"ק רצה לסתור סברת ר"י שסובר שלא יפסיק וטעמי' דר"י מפרש בגמ' דכתיב וה' אלקים אמת ואמנם ת"ק סובר דזה ה' ניחא אם הי' זה שייך אדלעיל מיני' אבל כיון דקאי אהדבר הזה כמפורש בתוס' לעיל דף י"ב ע"א בד"ה אמת ויציב יעו"ש לכך אין קפידא להפסיק בין אלקיכם לאמת ועקר ראייתו של הת"ק דגם אמת קאי אלמטה הוא מוציב שהוא בוי"ו העיטוף ואף שגם מואמונה שבערבית ג"כ מוכח כן מ"מ כיון שעכ"פ הוצרך להביא ראי' הביא דשחרית ור"י שקאמר ג"כ בין אלקיכם לאמת ויציב לא יפסיק ולא קיצר דבריו בין ויאמר לאמת לא יפסיק כוונתו שלא תאמר כיון שאוסר להפסיק בין אלקיכם לאמת מקרא דכתיב וה' אלקיכם אמת א"כ הוא סובר דאמת קאי אדלעיל והתחלת ברכה שלאחרי' הוא מן ויציב והלאה ואינו משגיח על וי"ו העיטוף וכמה ברכות בשמונה עשרה המתחילים בוי"ו א"כ הי' מקום לומר שבין אמת לויציב דינו כמו בין הפרקים לכך סיים גם ר"י בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק דגם בין אמת לויציב לא יפסיק ועיין לקמן בדברינו בדברי הגמרא:

אמר ריב"ק למה קדמה וכו'. ענין דברי ריב"ק אדלעיל משום דאכתי לא נתפרש במשנה סדר פרשיות של ק"ש עד משנה זו וכיון שהזכיר כאן סדרן בא ריב"ק ליתן טעם על הסדר הזה. ועוד אפשר לומר לפי שלדברי ר"י דאמר בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק אין צריך שוב טעם על סדרם שהרי מבואר בתוספת לקמן דף י"ד ע"ב למה קדמה שעקר הקושיא למה נתאחרה פ' ויאמר שהיא קדומה בתורה לכולן ע"ש ולדברי ר"י הטעם מבואר שהוצרכו לאחרה לכולן כדי להסמיך ה' אלקיכם לאמת ואפשר שגם לזה כיון ר"י באמרו בין ויאמר לאמת יציב וכו' שהוא הוכיח סברתו מדחזינן שאנשי כנה"ג סידרו ויאמר באחרונה ש"מ שאין להפסיק בין ויאמר לאמת אלא דאכתי אם זה הי' טעמם אף על פ"ב הי' להם להקדימה ולסיימה אלקיכם אמת ואח"כ שמע והי' כסדרן בתורה וברכה שלאחרי' תתחיל יציב ונכון וכו' לכך קאמר לאמת ויציב לא יפסיק שגם בין אמת

לויציב אין להפסיק ובא ריב"ק לחזק דברי ת"ק ולומר שלעולם בין ויאמר לאמת רשאי להפסיק כמו שאר בין הפרקים והא דקדמה וכו' היינו מטעם שמפרש ריב"ק:
למה קדמה פ' שמע לוהי' אם שמוע וכו'. הנה בשמע אמר פ' שמע ובוהי' לא אמר פרשת וכן אח"כ והי' לויאמר לא הזכיר לשון פרשה וא"כ גם כאן הי' לו לומר למה קדמה שמע לוהי'. ונראה דלכאורה לקדימת שמע לשאר פרשיות א"צ שום טעם דהרי רק שמע הוא מן התורה אבל שאר פרשיות ודאי הם דרבנן ועיין בב"י סי' ס"ג ופשיטא שראוי להקדים לצאת חיוב שהוא מן התורה ואם עקר נתינת טעמו של ריב"ק על הקדמת שמע לויאמר שהיא ג"כ מן התורה בשביל י"מ שבה א"כ הי' לו לומר למה קדמה שמע לוהי' ולויאמר כיון שעקר הקושיא על ויאמר הוא. ולכן נלע"ד ע"פ שכתב הב"י שם בסוף הסימן שגם פרשה ראשונה אינה כולה מן התורה רק פסוק ראשון לבד הוא מן התורה והא דהחמירו בפ' ראשונה לענין כוונה יותר משאר פרשיות מפני שהיא עקר קבלת עול מלכות שמים כדאמר ריב"ק למה קדמה פ' שמע וכו' עכ"ל הב"י. ונ"ל פירוש לפירושו כי גם אזהרת והיו הדברים האלה על לבבך חוזר על כל הכתוב למעלה שהוא יחוד שמו יהי' תמיד על לבבינו לשנן אותו לבנינו וכל הפרשה כולה היא קבלת עול מ"ש עלינו ועל בנינו וא"כ כך הוא כוונת ריב"ק למה קדמה פ' שמע כולה לוהי' דבשלמא פסוק ראשון ראוי שיוקדם שהוא מן התורה אבל שאר הפרשה שוב אינה מה"ת וכיון שבלא"ה מפסיק בבשכמל"ו בין שמע לואהבת הי' לו להקדים והי' לואהבת מטעם שנאמרה בלשון רבים כמו"ש התוס' לקמן ע"ב בד"ה למה קדמה אלא כדי שיקבל עול מ"ש תחלה וכל הפרשה היא עול מ"ש:
ויאמר א"כ אלא ביום בלבד ואף שיש בויאמר זכירת י"מ ששנינו במשנה דסוף פרק הקדום שמזכירין י"מ בלילות לעיל בסוף הפרק דריב"ק ס"ל כחכמים דמשנה שם דכל היינו לימות המשיח. אלא דלפי"ז קשיא לי מאי מקשה לקמן דף י"ד ע"ב על רשב"י ותיפוק לי מדריב"ק דלמא רשב"י כראב"ע ס"ל דמזכירין י"מ גם בלילות וגם ויאמר נוהגת בין ביום ובין בלילה ודוחק לומר דעקר קושייתו שם על רשב"י דיהיב טעם על הקדמת שמע לוהי' דתיפוק לי' מדריב"ק ואמנם מדברי המתרץ שם דקאמר חדא ועוד קאמר וכו' משמע שעקר הקושיא הי' נתינת טעם של קדימת שמע שהרי לא סיים בתירוצו רק שמע והי' ומויאמר לא הזכיר אך דנוכל לומר שכיון שאמר חדא ועוד קאמר בשמע נגד והי' ממילא ידעינן דגם בוהי' נגד ויאמר חדא ועוד קאמר:
ועוד נלע"ד דמה דקאמר ריב"ק שוהי' נוהגת ביום ובלילה היינו כל הכתוב בה נוהג ביום ובלילה וסובר שגם לילה זמן תפילין מה שאין כן ויאמר שאין כל הכתוב בה נוהג ביום

ובלילה שהרי יש בה בה פרשת ציצית וצ"ל דריב"ק סובר דגם שבת ויום טוב הוא זמן תפילין דאם לא כן קשה אדרבה יוקדם ויאמר לוהי' שויאמר כל הכתוב בה נוהג בין בחול ובין בשבת ויום טוב מה שאין כן והי' שיש בה מצות תפילין שא"נ בשבתות ויו"ט. אלא דגם לפי זה קשה לקמן דמקשה על רשב"י ותיפוק לי' מדריב"ק ומאי קושיא ודלמא רשב"י סובר לילה ושבת לאו זמן תפילין ולכן נלע"ד דיציאת מצרים הנזכר בויאמר אין זה מקום צווי המצוה שנצטוינו להזכיר י"מ שהרי אין כתיב כאן זכור את אשר הוצאתיך ממצרים אבל הנאמר כאן הוא שבחו של הק"בה שהוא אלקינו אשר הוצאנו ממצרים להיות לנו לאלקים ועיין מ"ש לעיל בסוף הפרק ואף שבאמת אנו יוצאים בפרשה זו ידי חובת זכירת י"מ שהרי עכ"פ אנו מזכירין כאן יציאתנו ממצרים מ"מ אין כאן צווי ע"ז ואין בפרשה זו שום ציווי על מצוה פרטית רק על ציצית. ולכן שפיר אמר ריב"ק ויאמר א"נ אלא ביום ורצונו שהמצוה שנצטוינו בויאמר א"נ אלא ביום משא"כ בוהי' אם שמוע שנצטוינו על תלמוד תורה ועל מזוזה שנוהגים ביום ובלילה ונכתבו בלשון ציווי ולמדתם אותם את בניכם וכתבתם על מזוזות וגו' ואתיין דברי ריב"ק אליבא דכ"ע. ולענ"ד לשון רבינו הגדול בפירוש המשנה מורה על כוונה זו. וז"ל רבינו בפה"מ ענין דברו אינו נוהג אלא ביום כי המצוה האמורה בפ' ויאמר והיא מצות ציצית א"נ אלא ביום עכ"ל:

ש"מ מצות צריכות כוונה וכו'. לכאורה קשה ודלמא האי אם כיון לבו לאו היינו כוונה לצאת ידי המצוה אלא כוונת פירוש המלות ובפרט לפמ"ש במשנתינו שעקר מה שרצה לומר יצא י"ח פסוק ראשון ופסוק ראשון לכל הני תנאי דלקמן ודאי צריך שיכוין פירוש המלות אפילו למי שסובר מצות א"צ כוונה ועיין בב"י סימן ס"ג מ"ש בשם הרשב"א ואמנם כל מר שקורא בתורה ללמוד בודאי נותן לב לפירוש המלות שהרי לכך הוא קורא בתורה דאטו זמורתא זמיר ולפי"ז כך הוא הוצעת הסוגיא ש"מ מצות צריכות כוונה ומשני מאי כיון שכיון לקרות דהיינו שמכוין לידע פירוש המלות כדרך הקורא בתורה וע"ד מקשה לקרות והא קא קרי פירוש ופשיטא שמכוין לפירוש המלות דאל"כ למה ענין הוא קורא והרי התנא קאמר הי' קורא בתורה ומשני בקורא להגיה שאז אפילו פירוש המלות אינו נותן על לבו. וזה לדעתי כוונת רש"י בד"ה בקירא להגיה וכו' דאפי' לקריאה נמי לא מתכוין דהיינו שאין מתכוין ללמוד בקריאתו ובזה מסולק תמיהת התוס' בד"ה בקורא להגיה ואדרבה על פירוש התוס' יל"ד שאם כוונת התנא שידקדק לקרות הנקודות כהלכתן אין זה ענין לכוונת הלב וכך ה"ל למתני אם קרא כהלכתו יצא ולכן נלע"ד כמו"ש:

מ"ט דרבי וכו' ורבנן מ"ט. ולכאורה קשה האי מקשה מאי קסבר אם הסברה החיצונה כדברי רבנן וכדמשמע ממה שהקשה מ"ט דרבי א"כ איך שוב הקשה מ"ט דרבנן והלא לא הוצרכו לנתינת טעם דקיימי בסברה הפשוטה ולמימר שמה שהקשה ורבנן מ"ט היינו בתר דקאמר טעמי' דרבי מוהיו הקשה מ"ט דרבנן דלא דרשי והיו דלפ"ז לא הי' לו להקשות בלשון מ"ט אלא הי' לו תיכף להקשות ורבנן הא כתיב והיו כדמקשה לבסוף. ונלע"ד לפי שלהמסקנא בין לרבי ובין לרבנן הברירה חפשית בכל התורה אי בלה"ק נאמרה אי בכל לשון והנה רוצה לפרש דברי רבי ודברי רבנן שיהיו נכונים בין דסברי בכל התורה בכל לשון ובין דסברי בלה"ק והקשה מ"ט דרבי אי נימא דכל התורה בכל לשון נאמרה ואז צריך רבי ליתן טעם למה נשתנית ק"ש משאר קריאות של תור' והדר קאמר ורבנן מ"ט היינו אם נימא דכל התורה בלה"ק נאמרה ואז צריכין רבנן למיהב טעם למה ק"ש בכל לשון. ועיין כיוצא בזה בתוס' במגילה דף י"ז ע"ב בסוף ד"ה דאי ועיין במהרש"א שם:

בהוייתן יהו. הנה בזה לא נחלק אדם מעולם שכל דבור שיצא מפי הק"בה בסיני הי' מתחלק לשבעים לשון וכמו"ש התוס' בשמעתין. אמנם כתיבת הפרשיות בתורה יהי' בלה"ק ולכן בפרק שבי דסנהדרין כולהו תנאי ס"ל שבסיני בלה"ק ניתנה ולא נחלקו אלא על הכתב אם הי' אשורית או עברית וכאן בסוגיא שלפנינו מסתפק התלמוד בין אליבא דרבי ובין אליבא דרבנן אם בלשון הקודש נאמרה או בכל לשון נאמרה ולפמ"ש ניחא דשם קאי באיזה לשון נכתבה בתורה ובלוחות וכאן מפלפל על הקריאה ודוק בדברי רבי שאמר קריאת שמע ככתבה ולא אמר קריאת שמע כלשונה משום דעל לשונה לא שייך בהוייתן יהו כיון שכל דבור כשיצא מפי הק"בה נחלק לע' לשון ואיך שייך על הלשון בהוייתן איזה מלשונות הוא הוייתן אלא שכוונת דרוש בהוייתן היינו הויות כתיבתן ולכן אמר רבי ק"ש ככתבה. ובזה אין אנו צריכין למה שנדחקו התוס' במס' סוטה דף ל"ג ע"א בד"ה כל התור' וכו' דככתבה דאמר רבי היינו ככתבה המיוחד לה כשנכתבה יחידות בתפילין ומזוזות. ולענ"ד כמו"ש דככתבה היינו כתבה שנכתבה בתורה בסיני: בהוייתן יהו וכו' ורבנן וכו' שמע בכל לשון וכו'. ותמי' לי לפי מיש שמסיק הב"י בא"ח סי' ס"ג דפסוק ראשון לחוד מן התורה ובפסוק זה לבדו יוצא י"ח ק"ש מן התורה וכל שאר קריאות שבתורה חוץ פרשת זכור ומקרא וביכורים וידוי מעשר ופרשת חליצה ליתנוהו מה"ת כמבואר כאן בתוס' בד"ה בלה"ק נאמרה יע"ש ואם כן איך שייך למדרש מוהיו בהויתן בשלמא לרבנן דדרשי שמע שפיר שהוא פסוק ראשון אבל לרבי קשה ופשיטא שקשה לרב יהודה לקמן דף ד"א ע"א דכל מצות ק"ש הוא רק מדרבנן ואיך שייכי הני

דרשות דדרשי רבי ורבנן ודוחק לומר דלדידי' לא דרשי רבי ורבנן הני דרשות כלל ופליגי רק מסברה איך תקינו רבנן למקרי ק"ש אם דוקא בלה"ק אם בכל לשון. שוב פקחתי עיני וראיתי שרבותינו בפלי התוס' הרגישו בזה במס' סוטה דף ל"ב ע"ב בד"ה ורבי וכו' ולא העלו שום ישוב בדבר. ונתתי לבי לזה ונראה דמה שכתבו התוס' כאן בד"ה בלה"ק וכו' פרשת זכור וכו' לא חשבו כל מה שהי' להם לחשוב כל הני דחשיב במשנה במס' סוטה בפ' אלו נאמרין ובמס' מגילה דף י"ז ע"ב בתוס' ד"ה כל התורה סיימו התוס' וכל הני השנויין בפרק אלו נאמרין ע"ש והנה שם במשנה חשיב ג"כ פרשת המלך והמלך הי' קורא שמע והי' אם שמוע וכו' כמפורש שם במשנה ונחלקו רבי ורבנן בפ' שמע שהי' קורא המלך אם הוא בלה"ק או בכל לשון ומעתה כאשר תקנו חכמים ק"ש כעין דאורייתא דקריאת המלך למר תיקנו בלה"ק ולמר בכל לשון אלא דקשיא לי אם קרא בפ' המלך מיירי למה איצטרך למר שמע השמע לאזניך הלא המלך הי' צריך לקרות בקול גדול להשמיע לכל ישראל כדכתיב תקרא את התורה וגו' נגד כ"י באזניהם וכתיב למען ישמעו ופשיטא דקשה לרבנן דמשני דסבירא להו כמ"ד לא השמיע לאזנו יצא איך שייך זה בפרשת המלך הלא עקר מצות קריאתו הוא להשמיע לכל העם למען ישמעו וצ"ל דמיירי שהמלך נתחרש והוא מדבר ואינו שומע אף שאומר בקול רם ושומעים כ"י הוא לעצמו אינו יכול להשמיע לאזנו לרבי אינו קורא ולרבנן קורא ולפ"מ שכתבנו צריך לומר שמה ששנינו שם במס' סוטה שפרשת המלך הוא בלה"ק היינו שאר פרשיות המלך חוץ מפרשת שמע שהרי המשנה שם כרבנן דהכא אתיא שחשיב שם ק"ש שנאמרה בכל לשון. ולולא דמסתפינא אמינא שאינו נקרא פ' המלך רק פרשת אשימה עלי מלך ובמשנה שם דף מ"א ע"א דחשיב כל מה שהי' קורא וחשיב פרשת המלך ביחוד ש"מ דאינך אף שהי' קורא אותם והוא מצוה של תורה קריאת המלך איקרו אבל פרשת המלך לא מקרי רק פרשה המדבר משימת המלך וזו היתה בלה"ק והתוי"ט קאמר שם באמת שלא נתפרש שום טעם למה היא בלה"ק. אמנם מדברי רבינו הגדול הרמב"ם בסוף הל' חגיגה לא משמע כן:

ורבנן סברי להו כמ"ד לא השמיע לאזנו יצא. הקשה הרשב"א למה לא מוקי רבנן כר"מ דס"ל לקמן דף ט"ו ע"א דאפי' לכתחלה א"צ להשמיע לאזניו. ולענ"ד דלא רצה לאוקמי רבנן דכאן דהלכתא כוותייהו כר"מ שאין הלכה כמותו ועיין כאן בתוס' בד"ה וחכ"א וכו'. ומה שהקשה הרשב"א דהרי למסקנא דלקמן ר"י כרבי ס"ל דצריך להשמיע לאזניו ודריש שמע השמע לאזניך וכו' נלע"ד דמה שצריך לכתחלה היינו מדרבנן ואף דקאמר שנאמר שמע ישראל. נלע"ד דאסמכתא בעלמא קאמר דאי דרשה גמורה לא שייך במה

שהוא מן התורה לחלק בין לכתחלה לדיעבד דדוקא בקדשים הוא דבעינן קרא מיוחד לעכב ולא בשאר כל התורה ועיין לקמן דף ט"ו ע"א בתוס' ד"ה להודיעך וכו' ובדברינו שם:

תוספת ד"ה הי' קורא וכו' הא ברכות מעכבות. נלע"ד דעת התוספת כיון דאהבה רבה אינה פותחת בברוך כיון שהיא סמוכה לחבירתה ואם כן במקדש שהיתה יחידית נתקשו הפוסקים למה אינה פותחת בברוך ועיין בתשובת הרשב"א סימן שי"ז ושי"ח בדברי השואל וקצת פוסקים יהבו טעם לפי שע"פי רוב הוא סמוכה לכן גם במקדש לאנשי משמר אף שאינה סמוכה אמרו אותה בלי פתיחה ובאמת הרשב"א לא קיבל טעם זה ואמנם היא גופה קש' מי הכניסנו בפרצ' דחוקה זו וכיון שאין הסדר מעכב הי' להם להניח גם ברכת אהבה עד אחר העבודה לומר אותה אחר יוצר אור שתהי' ברכה הסמוכה לחבירתה א"ו שאי אפשר לקרות ק"ש בלי ברכה כלל לפני' וצריך עכ"פ ברכה אחת לפני' וכאן בירושלמי משמע שיוצא בלי שום ברכה לפני' ולכך הוצרכו לחלק בין ציבור ליחיד:

ד"ה עד כאן ששני פסוקים אלו וכו'. נלע"ד דהתוס' לא באו לחלוק על פירש"י דודאי לא נעלם מהם דברי הירושלמי דאמר בר קפרא שלשה פסוקים צריכין כוונה אבל התוס' באו ליתן טעם מה רבותייהו דהני פסוקים משאר כל הפרשה הוא מפני ששני פסוקים הראשונים מדברים מייחוד השם וכיון דפסוק והיו הדברים עלייהו קאי דיני' כוותייהו זה הנלע"ד דלא כמהרש"א:

דף יג:

איכא דמתני לה אהא דתניא וכו'. לכאורה אין שום חילוק בין הני תרי לישנא דהרי רב אחא משום ר"י היינו ממש ר"ע דלדברי שניהם פ' ראשונה כולה צריכה כוונה דפרק דאמר ר"א היינו כל פרשה ראשונה וכמו שפירש"י בד"ה בפרק ראשון וכו' וא"כ מה הפרש יש בין מאן דמתני להא דר' יוחנן על דברי ר"ע ובין מאן דמתני לי' על דברי רב אחא משום ר"י. ונראה שההפרש ביניהם דר"ע דאמר שכל הפרשה צריכה כוונה היינו צריך ואין לו תקנה ואפילו בדיעבד אינו יוצא וכדחזינן בדברי ר"מ לקמן שאמר על פסוק שמע ישראל ע"כ צריכא כוונת הלב היינו שאפילו בדיעבד לא יצא אם לא כיון לבו וכמבואר בדברי הרמב"ם פ"ב הלכה א' ובש"ע סימן ס' בסופו וסי' ס"ג סעיף ד' וא"כ גם דברי ר"ע שאמר כל הפרשה כולה צריכה כוונה היינו שאפי' דיעבד לא יצא וע"ז אמר ר"י הלכה כר"ע אבל לכתחלה אפשר דסובר ר"י דגם פרשה שני' צריכה כוונה

וכת"ק דרב אחא אבל לקמן דברי ר"א משמי' דר"י דאמר שוב א"צ ודאי משמע דאפילו לכתחלה א"צ וע"ז אמר ר"י הלכה כר"א א"כ הכריע ר"י דאפי' לכתחלה אינו צריך:

ההוא מבעי' לי' לכדר' יצחק וכו'. ואין להקשות ומאי חזית שעל לבבך שבפ' ראשונה נאמר על הכוונ' ועל לבבכם שבפ' והי' לקביעת מקום נגד הלב ואימא איפכא שעל לבבך היינו נגד הלב והרי הרמב"ם בפ"ד מתפילין מביא באמת קרא דעל לבבך שיהי' נגד הלב ואף שאין באן קושיא מסוגיא זו על הרמב"ם דהרי לשטתו שפוסק בהל' ק"ש כר"מ דגם פרשה ראשונה א"צ כוונה רק פסוק ראשון וא"כ גם על לבבך שבפ' ראשונה הוא נדרש שיהיו נגד הלב אבל עכ"פ חזינן שגם על לבבך נוכל למדרש שיהי' נגד הלב וא"כ מנין לר' זוטרא למדרש על לבבך לכוונה ועל לבבכם לנגד הלב ודלמא איפכא. ונראה דמסתמא פרשה ראשונה שהיא קבלת עול מ"ש וכמו"ש לעיל בשם הב"י דכל הפרשה היא קבלת עול מ"ש צריכה כוונה. ועוד נלע"ד דבפרשה שני' דכתיב ושמתם על לבבכם לשון שימה מתפרש יותר על התפילין. וגם בדברי ר' יאשי' דדריש ודברת בם שבפ' שמע לענין קריאה של ק"ש ולדבר בם שבפ' שכ' על דברי תורה הוא ג"כ מכח הוכחת הכתוב וכמפורש ברש"י בד"ה ה"ג וכו' כדמוכח קרא ולר"מ דסובר דגם פרשה ראשונה א"צ כוונה רק פסוק ראשון א"כ ודאי דדריש גם על לבבך שבפ' שמע לענין קביעת מקום ולבן הביא רבינו הרמב"ם קרא דעל לבבך בהל' תפילין לקביעת מקום נגד הלב:

אמר רב נתן וכו' עד על לבבך בעמידה וכו'. כתב הרי"ף ולית הלכתא לא כר"נ ולא כר' יוחנן דקיי"ל כרבא דפסק כר"מ וכו' וכבר ראינו מי שדחה דברי ר"י מדפסק רבא כר"מ ופסק כר"נ והדין פיסקא לאו מעליא דכי היכי דדחי דברי רבא את דברי ר"י ה"כ דחו דברי ר"נ. והרא"ש כתב בשם הראב"ד דבעינן עמידה עד על לבבך משום דחשיב קריאת עראי והא דלא בעינן בכל הפרשה עמידה משום קריאת עראי היינו משום דפסוק דבתרי' כתיב ובלכתך בדרך אלמא דקורא במהלך עכ"ל הרא"ש בשם הראב"ד. ולענ"ד צ"ע דא"כ למה אסרו הרמיזה והקריצה בכל הפרק שהרי גם זה הוא משום עראי וכמו"ש הראב"ד עצמו ולמה לא נימא כיון שגם ההילוך חשיב עראי ואפילו הכי הכתוב התירו אחר פסוק בכל לבבך ה"נ הרמיזה והקריצה וצ"ל שהליכה שמפורש ההיתר בכתוב לא הי' יכולת ביד חכמים לאסרו משא"כ הרמיזה בעינים והקריצה בשפתים אסרו חכמים בכל הפרשה ור' יוחנן דהצריך עמידה בכל הפרש' ולא אשגח בקרא ובלכתך בדרך נלע"ד דר' יוחנן דטעמי' משום כוונה איכא למימר דודאי יש בני אדם שדעתן נכונה מאד ולא יבלבל ההילוך מחשבתו וכוונתו ובאלו קאמר קרא ובלכתך בדרך וקרא לא אתי אלא לאפוקי מב"ש לעיל דף י"א ע"א אבל רוב ב"א ההילוך מבלבל כוונתן ושפיר אסרו

חכמים ההילוך בכל אדם משום לא פלוג אבל מטעם עראי אין חילוק וכל ב"א שוים בזה וכיון שהתירו הכתוב בפירוש התירו לכל אדם מפסוק שאחר על לבבך ואי אפשר לחכמים לאסרו:

אלא מפני הכבוד היינו דר"י. הקשה מהרש"א ודלמא לר"מ גם באמצע משיב שלום לכ"א ואהא פליג ר"י דאינו משיב רק מפני הכבוד. ונלע"ד דא"כ לא הוה לי' לר"י למימר רק באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד ולמה הזכיר ר"י בין הפרקים כלל כיון דלא נחלק על ר"מ בבין הפרקים כלל ועיין מ"ש במשנתינו:

חסורי מחסרי וכו' הא דהוצרך למימר ח"מ ולא משני סתם זו ואצ"ל זו קתני והרי מצינו כמה פעמים בש"ס דתני תרי מילי שהם זו ואצ"ל זו ועיין בספר קול הרמ"ז ונלע"ד דודאי היכי דליכא למיטעי בבתרייתא רק שהוא מיותר דשמעינן לה מקמייתא שייך למימר זו ואצ"ל זו קתני וע"ד שאמרו ג"כ במלתא דכתיבא באורייתא דמלתא דאתי' בק"ו טרח וכתב לה קרא אבל היכי דע"י הך יתורא אתי למיטעי לא ה"ל למתני דבר הגורם למטעי והרי כאן איכא למטעי דמשיב היינו מדרגה יותר משאלה וכמו שהי' סובר המקשה אלא שהי' קשה לו דא"כ היינו ר"י והיינו שאנן אי אפשר לן לפרש כן דא"כ היינו ר"י אבל עכ"פ ר"מ עצמו איך נתן מקום לטעות בדבריו ולומר דר"מ סמך עצמו על דברי ר"י בר פלוגתי' שמדבריו נלמד כוונתו של ר"מ הוא דוחק ולכן הוצרך לומר חסורי מחסרא ור"מ בעצמו פירש דבריו היטב:

תוס' ד"ה שואל וכו' אבל באמצע שמנה עשרה אסור דמשמע לקמן וכו'. יל"ד למה הוצרכו להביא ממרחק ולמילף ק"ו מבין גאולה לתפלה והלא הוא מימרא מפורשת בדף ך"א ע"ב דהאמר דכ"ע מיהו מפסיק לא פסיק ואפשר לומר דהיינו לכתחלה שאין לו להתחיל להתפלל על דעת שכישמע קדושה יפסיק אבל אם הוא מתפלל לפי דרכו ופתאום באמצע תפלתו שמע ש"ץ אומר קדושה אפשר שמפסיק ואומר קדושה ולכן הוצרכו להביא מפרק אין עומדין שאינו מפסיק בין גאולה לתפלה וק"ו באמצע התפלה. ואף דאמרינן שם בדף ך"א מ"ס יחיד אומר קדושה וכו' וא"כ ממילא מוכח דגם אם התחיל ושומע הש"ץ אומר קדושה אינו מפסיק דאל"כ מה בכך שסובר שיחיד אומר קדושה אכתי צריך להמתין מלהתחיל להתפלל דאם יתחיל יצטרך להפסיק באמצע תפלתו לומר קדושה איכא למימר דזה תלוי בזה שאם יחיד אומר קדושה אז אינו רשאי להפסיק באמצע תפלתו שהרי הוא אומר ביחיד ולכך אינו מפסיק לומר עם הש"ץ אבל לדידן שאין יחיד אומר קדושה אפשר שבדיעבד אם כבר התחיל להתפלל מפסיק לומר קדושה עם הציבור ולכך הוצרכו להביא ראי' מפרק א"ע:

דף יד.

תנ"ה וכו' ופגע בו רבו או גדול הימנו וכו'. הרשב"א בחידושיו הביא מברייתא זו ראי' לסתור דעת הרמב"ם ורש"י דס"ל דמפני היראה היינו שירא שיהרגנו והרי לא נזכר בברייתא זו אדם שירא ממנו שיהרגנו א"ו דמפני היראה היינו מי שמוזהר על מוראו דהיינו אביו ורבו וא"כ חשבה ברייתא רבו היינו מפני היראה ומי שגדול ממנו היינו מפני הכבוד. ואני אומר הרי גם מי שאינו בכלל יראה ולא בכלל כבוד דהיינו כל אדם ג"כ פליגי בי' ר"מ ור"י ולא נזכר בברייתא זו ה"נ מי שמתיירא שיהרגנו לא נזכר בברייתא ואולי שכל אדם הוא דבר הידוע לא הוצרך לפרטו אבל מפני היראה לדעת רש"י והרמב"ם הי' לו לפרטו בברייתא. ואעפי"כ אמינא ללמד זכות על רש"י והרמב"ם דהברייתא חשבה לפרש במי שפליגי בו ר"מ ור"י ובמפני היראה ליכא פלוגתא דבין לר"מ ובין לר"י שואל ומשיב מפני היראה אפילו באמצע הפרק אבל במפני הכבוד פליגי דלר"מ באמצע אינו שואל ולא משיב ולר"י משיב אפילו באמצע ובאה הברייתא לפרש היכי דמי מפני הכבוד ואף דגם לכל אדם פליגי ולא נזכר בברייתא כבר כתבתי לתרץ לדעת הרשב"א והכי נמי נתרץ לרש"י והרמב"ם:

בעי מיני' אחי תנא דר"ח וכו' הלל דרבנן מבעי' א"ד פרסומי ניסא עדיף הנה ע"כ לא מספקא לי' אלא אם הלל ומגילה חמירי מק"ש אבל ודאי דלא קילי מק"ש והיא גופה טעמא בעי למה לא מספקא לי' לאידך גיסא דלמא הלל דרבנן פוסק אפילו במה שאינו פוסק לק"ש. ונראה דהרי ברכות ק"ש המה ב"כ דרבנן ואפ"ה אינו מפסיק רק מפני הכבוד והיראה לכל מר כדאית לי' והה"ד בהלל דלא גרע עכ"פ מברכות של ק"ש לדעת בעל הבעי' ור' חייא שהשיב לו פוסק ואין בכך כלום ורמז לו באמרו ואין בכך כלום היינו שאפי' קיל מק"ש וברכותי' ועיין במ"ש בנודע ביהודה חלק א"ח סי' מ"א נלע"ד דברכות ק"ש לא מיבעיא הראשונה שפותחת ומסיימת בברוך פשיטא שיש קפידא בהפסקה אלא אפי' שאר ברכות כיון דכולהו המה ברכה הסמוכה לחבירתה מישך שייכי לברכה ראשונה ומחשבי כולהו כאלו פותחין ומסיימין בברכות משא"כ ברכה שאחר מגילה והלל לא שייכי לברכה ראשונה וע"ש בחיבורי נ"ב והארכתי בדין הפסק במגילה:

ב"מ אשיאן דבי ר"א וכו' השרוי בתענית מהו שיטעום וכו'. יש לשום לב מה ענין לבעיא זו במס' ברכות ובמס' תענית הי' למסדרי הש"ס לקבעה וכאשר באמת הרי"ף הביאה שם ואי משום דמייתי עלה לענין ברכה וכדמסיק תנ"ה מטעמת א"צ ברכה ג"כ אין מקומה כאן דעדיין בברכת ק"ש ותפלה עסקינן אבל ברכת הנהנין התחלתם בפ' כ"מ ואי משום דגם בעיא זו איפשטא לקולא כמו בעיא דאחי תנא דבי ר"ח א"כ כל

בעיות שבש"ס דאיפשטא לקולא יוקבעם כאן ואי משום ששניהם בלשון אין בכך כלום נאמרה לכן סמכינהו אהדדי הא תינח אם בהך סיומא דאין בכך כלום הי' איזה חידוש דין אבל לכאורה אין בהך סיום כלום שום נפקותא והיא גופה קשיא לן למה האריך בלשון זה ולעיל בבעי' דאחי הי' לו להשיב בקיצור פוסק וכן כאן בבעיא דאשיאן הי' לו להשיב טועם. ונלע"ד דסמיכות הני תרי בעיות הוא משום דהושוו שהפשטן השיב לו סברה שלישית לא כשני צדדי הספק של בעל הבעי' וזה רמוז לו באמרו אין בכך כלום ולעיל בבעי' דאחי כבר כתבתי לעיל שהבעל הבעיא לא נסתפק כלל שיהי' הלל קיל לענין הפסקה מק"ש אבל נסתפק אם הלל משום פרסומי ניסא חמיר טפי או עכ"פ כיון דמדרבנן הוא אינו חמור מק"ש והפשטן ישיב לו שקיל טפי מק"ש ולכך אמר לו פוסק ואין בכך כלום דלא איכפת לן כלום בהפסקה בהלל אפילו היכי דאסור בק"ש וברכותי' וכמוש"ל וכאן בבעיא דאשיאן גם כן הוא דבשיורי כנה"ג א"ח סי' תקס"ז בהגהת הב"י מביא תשובה אחת בשם אחיו וז"ל בפ' הי' קורא ב"מ אשיאן וכו' א"ל טועם וא"ב כלום תכ"ה וכו' ונראה דעדיין בדברים אילו לא ברירא לן מסקנא דגמרא היכי הוה אם גם הנאה קיבל או רק אכילה ושתי' דתשובה זו שהשיב טועם וא"ב כלום תשובה של היולי היא זו וסובל שני פירושים אם שהשיב דאכילה ושתי דוקא קיבל והנאה לא קיבל ולכך טועם אע"ג דאית הנאה בטעימה אין בכך כלום או שהשיב שאפילו אם גם הנאה קיבל עליו אעפ"כ טועם ואין בכך כלום שהטעימה אפי' הנאה לית בה והכריע בפירוש השני מדהביא עלה תנ"ה מטעמת א"צ ברכה והשרוי בתענית טועם וכו' ובשלמא אי פשיט לי' דמטעמת לית בה הנאה שפיר דמטעמת א"צ ברכה דלית בה הנאה אבל אי פשיט לי' דטועם משום דהנאה לא קיבל ומינה שאם הי' מקבל הנאה היתה מטעמת אסורה דחשיבה הנאה א"כ אמאי א"צ ברכה ומ"ש מכל שאר ברכת הנהנין ע"ש בכנה"ג ולענ"ד נראה דזה רמיז לו דתשובתו באמרו טועם וא"ב כלום שאפילו יהיבנא לך שקיבל גם הנאה אין בכך כלום שאין כאן הנאה ולפי"ז שפיר היא תשובה של רב אמי כמו תשובת ר' חייא ששניהם השליכו שני הצדדים של ספיקו של בעל הבעיא מנגד ופשטו להם סברה שלישית ויש נ"מ בזה במה דפשיט לי' שלית בטעימה הנאה דאפי' בתענית הכתוב דלא תליא בקבלתו ג"כ מותר דאלו לספיקו של אשיאן לא נסתפק אלא בתענית יחיד וכמו"ש התוס' בד"ה א"ד ור"א השיב לו דאפי' בתענית הכתוב ג"כ טועם ואין בכך כלום: ר"א ור"א טעמי עד שיעור רביעתא. נלע"ד דהיינו עד ולא עד בכלל ולא שאני אומר שבודאי הוא כן אלא שאני אומר כיון שלשון עד יש לפרשו להכי ולהכי לכן אין לנו להקל כי אם עד רביעית ולא עד בכלל וכדאמרי' בנדה דף נ"ח ע"ב דהכא והכא לחומרה

ואף דספק ברכות להקל מ"מ אין להכניס עצמו בספק והדבר מפורש לדעתי בדברי הפוסקים וז"ל הרמב"ם בפ"א מהל' ברכות סוף הלכה ב' ומטעמת א"צ ברכה עד רביעית וכתב הכ"מ ומטעמת וכו' ברייתא פרק הי' קורא וכו' וכיון דתענית וברכה שוים ממילא דרביעית בעי ברכה עכ"ל הכ"מ ובהל' תענית פרק א' הל' י"ד כתב ומותר לו לטעום את התבשיל ואפילו בכדי רביעית וכו' והנה אמרו בכדי הוא מגומגם ואין זה דומה למה ששנינו במשנה פרק ח' דשבת לענין שיעורי שבת דשם לא שייך למימר מזיגת הכוס וכן גמיעה ושאר דברים הנזכרים שם דשם לא שייך למתני המוציא יין מזיגת הכוס חלב גמיעה שאז הי' משמע מזיגת הכוס וגמיעה וכן יתר השנויים שם וכן כל כיוצא בזה בש"ס אבל רביעית מדתו מפורסם וה"ל להרמב"ם למימר ומותר לו לטעום התבשיל ואפי' רביעית וכמו שאמר בהל' ברכות פ"א שם ומד"ס לברך אחר כל מה שיאכל וכל מה שישתה והוא שישתה רביעית וכו' הרי שלא אמר כדי רביעית ובמטעמת אמר עד רביעית ולא אמר רביעית וכן בהל' תענית אמר בכדי רביעית ולא אמר סתם רביעית א"ו באמרו עד היינו ולא עד בכלל ובהל' תענית שאמר ואפילו בכדי רביעית רצונו כדי רביעית ולא רביעית ממש ולא כמעדני מלך שהי' סבור שהרמב"ם מתיר רביעית ממש. והאוהל מועד הביאו הב"י בסימן ר"י וז"ל מטעמת א"צ ברכה אפי' לפני' אא"כ הי' שם כשיעור רביעית אבל בזה השיעור מברכת וכו' הרי מבואר שבזה השיעור דהיינו רביעית מברכת ובדברי הרי"ף אין הכרע שהרי"ף כ' בפ"ק דתענית עד רביעית ויש לפרש דבריו להכי ולהכי כדברי הגמ' וכן בדברי הטור אין הכרע לא בסימן ר"י ולא בסי' תקס"ז רק בדברי הרא"ש בסוגיא שלפנינו כתב פירש ר"ח דוקא שחוזר ופולט וכו' ומיהו דוקא רביעית אבל טפי מרביעית חשיבה הנאה וכו' הרי מבואר בדבריו שרביעית ממש מותר. ובאמת תמה עליו המע"מ שהוא נגד סוגיא דנדה דכל שיפורי חכמי' להחמיר. ואמנם אחר הישוב הנכון נלע"ד שדברי הרא"ש נכונים להלכה ואומר אבי שאף שהכלל שנתנו במס' נדה דכל שיעורי חכמי' להחמיר לא מטעם ספיק' הוא שנסתפקו אם עד ועד בכלל או לא ולכך הלכו בו להחמיר דא"כ בדרבנן הי' להם להקל דספק דרבנן לקולא והרי הם לא הוציאו שם במס' נדה מכלל הזה רק גריס של כתמים שהוא להקל מכלל דבשאר מילי אף בדרבנן שיעורי חכמים להחמיר וכך הי' מקובל בידם שלהחמיר אמרו ואמנם הרי המע"מ בעצמו שם הביא דברי התוס' בחולין דף מ"ו דכלל זה שניתנו במס' נדה דכל שיעורי חכמים להחמיר הוא רק במשנה או ברייתא אבל לא במימרא דאמוראי וכאן דרב אמי ורב אסי טעמי עד רביעתא מימרא הוא ולא ברייתא אלא שאעפ"כ שדא בי' המע"מ נרגא בפסקו של הרא"ש שהרי אף בדברי האמוראים עכ"פ ספיקא הוא אי

עד ועד בכלל או לא כמבואר שם במס' חולין והי' להרא"ש להחמיר ואני מוסיף על דבריו לחזק קושייתו דלענין תענית הוא ספק תורה שהרי מיירי בתענית שקיבל על עצמו והוא נדר ומוזהר בלא יחל דברו. אנן אעפי"כ לא ק"מ לפמ"ש לעיל דרב אמי שהשיב טועם וא"ב כלום הוסיף קולא יתר על ספיקו של אשיאן שהרי אשיאן לא נסתפק רק אם אכילה ושתי' קיבל והנאה לא קיבל אבל זה הי' פשוט לו שהטעימה עכ"פ מחשב הנאה ור"א שהשיב לו טועם וא"ב כלום חידוש לו שמטעמת לא חשיבה הנאה כלל והנה לשון הרא"ש הוא אבל טפי מרביעית חשיבה הנאה יעו"ש בדברי הרא"ש ואם כן אף שחשיבה הנאה אכתי מידי ספיקא של אשיאן לא נפיק ששמא אכילה ושתי' קיבל אבל הנאה לא קיבל אלא שכיון שספיקא הוא מחמרינן מטעם ספיקא דאורייתא לחומרה אבל רביעית ממש יש בו ספק ספיקא דשמא עד ועד בכלל ולא חשיבה הנאה כלל ואת"ל דחשיבה הכאה אכתי שמא הנאה לא קיבל על עצמו כלל ולכך התיר הרא"ש אפילו רביעית ממש:

מתיב רב ששת בפרקים וכו'. יש להקשות והרי רב כל הנותן שלום לחבירו קאמר וא"כ מאי קושי' ממשנתינו דהרי גם משנתינו בין לר"י ובין לר"מ לא התירה לשאול אלא מפני הכבוד או מפני היראה וחבירו אינו לא בכלל יראה ולא בכלל כבוד לא מבעי' לדעת הרמב"ם דמפני הכבוד היינו אביו או רבו או גדול ממנו. אלא אפי' להרא"ש והרשב"א דאביו ורבו הם בכלל מפני היראה מ"מ אף לדידהו מפני הכבוד היינו מי שגדול ממנו בחכמה וכמבואר ברשב"א ועיין במג"א סי' ס"ו ס"ק ב' וא"כ מאי מקשה לרב דאיירי בחבירו ואי משום דלר"י משיב בין הפרקים לכל אדם מקשה גם הא ליתא דרב אירי ליתן שלום אבל להשיב גם רב מתיר ומכאן הי' ראי' לדעת המחבר בסי' ס"ו סעיף א' דגם מי שגדול ממנו בחכמה היא בכלל מפני היראה וא"כ מפני הכבוד היינו בשוים בחכמה דהיינו חבירו וצ"ל דגם להמג"א דמי שגדול ממנו היינו מפני הכבוד מ"מ גם מי ששוה עמו בחכמה הוא בכלל מפני הכבוד וכאשר מסיים שם באמת המ"א דאם הקורא גדול ממנו אינו פוסק דמשמע דבשוים פוסק כי גם הוא בכלל מפני הכבוד. אבל לדעת הרמב"ם דמפני הכבוד היינו דוקא אביו ורבו ומי שגדול ממנו צ"ע:

דאמר רב אידי ב"א אר"י ב"א אסור לו לאדם לעשות חפציו וכו'. הרי"ף והרא"ש גרסי אסור לו לאדם לצאת לדרך קודם שיתפלל ולפי גרסתם צריך לומר שגם בדברי ר' יונה אר"ז הי' גרסי כל היוצא לדרך קודם שיתפלל שהרי ע"ז מסיק וכדרב אידי וכו' ולפי גרסתם לא הוזכר איסור עשיית חפציו קודם התפלה כלל ולכן לא הזכירו איסור זה כלל וכן הרמב"ם פ"ו מהל' תפלה הל' ד' כשהזכיר איסור הטעימה קודם התפלה הזכיר

השכמה לפתחו לשאול שלום והיציאה לדרך אבל עשיית חפצים לא הזכיר כלל ואמנם הזכיר עשיית מלאכה אבל לא למד זה מדברי אשיאן רק מדברי אבא בנימין לעיל בפ"ק דף ה' ע"ב שתהא תפלתו סמוך למטתו וגם הרא"ש כתב שם פירוש שלא יעשה מלאכה ולכן לדעת הכ"מ שם שרשם שם וז"ל או שיעשה מלאכה בפ' הי' קורא אסור לעשות חפציו וכו' לא דק ולא שם על לב שגירסא זו נדחית להרי"ף ולהרמב"ם ולהרא"ש ועיין במע"מ שם ולכן איסור עשיית חפציו אף שהוזכר בטור ובש"ע סי' פ"ט בלי חולק לדעתי שלשה חמורי עולם ועמודי הפוסקים לא הסכימו לזה דלדידהו איכא למימר דדוקא על מלאכה קפיד אבא בנימין שהוא דבר של טרחה ואיכא לאימשוכי אבל שאר חפצים ליכא קפידא ואעפי"כ לדינא יש להחמיר כפי פסק הש"ע כיון שלגירסא שלפנינו הדבר מפורש בגמרא לאיסור ולגירסת הרי"ף והרא"ש והרמב"ם אף שאינו מפורש לאיסור מ"מ גם להתר לא נתפרש וגם דברי אבא בנימין שתהא תפלתו סמוך למטתו משמע שלא יפסיק בשום דבר לכן אין לזו מפסק הש"ע:

אר"א אר"י הלכה כר"י שאמר בין אלקיכם לאמת ויציב לא יפסיק. הא דלא אמר סתם הלכה כר"י. ונראה ע"פי מ"ש במשנתינו לפרש טעמי' דר"י מדסדרו אנשי כה"ג ויאמר באחרונה אף שהיא קדומה בתורה ש"מ דבין ויאמר לאמת לא יפסיק ולא ס"ל טעמי' דריב"ק א"כ אפשר דס"ל דגם ויאמר נוהגת בלילה שסובר שזכירת י"מ נוהגת בלילה כב"ז דסוף פ"ק דלעיל ואם הי' ר' יוחנן אומר סתם הלכה כר"י ה"א שגם בזה שזכירת י"מ נוהג בלילה ג"כ הכריע כמותו ולכן פי' ר"י ואמר הלכה כר"י דאמר בין אלקיכם לאמת לא יפסיק לומר דדוקא בזה הלכה כמותו אבל בזכירת י"מ אין הלכה כמותו אלא כחכמים דס"ל דכל ימי חייך הוא לימות המשיח. ובזה ניחא מה דסמיך לי' אר"א אר"י מ"ט דר"י ולכאורה ה"ל לפרושי תכף על המשנה מ"ט דר"י קודם שהכריע ההלכה ולפמ"ש ניחא דעל המשנה לא הי' צריך למיהב טעם לדברי ר' יהודה שטעמו פשוט מדסדרו אנשי כה"ג סמוך לאמת ש"מ שאין להפסיק ביניהם והטעם משום דויאמר וברכת אמת שניהם יש בהם י"מ ושייכי אהדדי והוה כמו פרק אחד וא"כ בין אלקי לאמת הוה כמו אמצע הפרק לכן לא יפסיק אבל מדאמר ר"י הלכה כר"י דאמר בין וכו' ולומר דדוקא בזה הוא הלכה כמותו אבל בזכירת י"מ בלילות אין הלכה כמותו וא"כ שפיר קאמר ריב"ק שוהי' קודמת משום שנוהגת בין ביום ובין בלילה וא"כ צריך ר"י למיהב טעם אחר למה לא יפסיק בין אלקיכם לאמת לכן הוצרך ר' יוחנן לפרש הטעם משום דכתיב וה' אלקים אמת ויש נ"מ לדינא בין טעמא דידי שפירשתי טעמי' דר"י משום דויאמר עם אמת מישך שייכי אהדדי והם כמו פרק אחד א"כ הא דאמר ר"י בין אלקיכם לאמת ויציב לא יפסיק

היינו שלא יפסיק כמו בין הפרקים אבל במה שפוסק באמצע הפרק גם בין אלקיכם לאמת מפסיק וכן פסק באמת הרמב"ם פ"ב מק"ש אבל לטעמי' דר' יוחנן מקרא דכתיב וה' אלקים אמת לא יפסיק כלל אפילו למה שרשאי להפסיק באמצע הפרק וכפ' רבינו יונה משום רבני צרפת ועיין שם בכ"מ והרמב"ם לשיטתו דפסק בפ"א הל' ב' דמזכירין י"מ בלילות ונסתר טעמי' דריב"ק וממילא קם טעמי' דר"י כמו שפרשתי שהוא מדסדרו ויאמר באחרונה ש"מ שהיא פרק אחד עם אמת ואין אנו אחראין לטעמי' דר"י ולכן פסק דרשאי להפסיק כמו באמצע הפרק ולפמ"ש כאן א"כ ר' יוחנן גופי' סובר שא"מ י"מ בלילות ונסתר מ"ש לעיל בסוף פרק ראשון לפרש טעם שפסק הרמב"ם דמזכירין י"מ בלילות ע"ש שפירשתי דר' יוחנן ס"ל כן אבל עתה שביארתי ההיפוך א"כ היא גופה טעמא בעי למה לא פסק הרמב"ם כר' יוחנן ולכן צ"ל דטעמי' דרמב"ם הוא מדמקשה סתם גמרא לקמן ע"ב והא בעי לאדכורי י"מ ש"מ שכן קיי"ל דמזכירין י"מ בלילות ומ"ש לעיל בסוף פרק הקדום דקושיית הגמרא והא בעי לאדכורי י"מ היינו שעכ"פ מדרבנן מחויב להזכיר י"מ בלילות יבואר בדברינו בסמוך עמוד ב':

תוס' ד"ה טועם וכו' אפילו בשאר תעניות וכו'. וראיתי להגאון בעל פ"י שסובר דשאר תעניות כוונתן על שאר תעניות הם הכתובים בקרא ושאר היינו אותן שאינם בכלל הבעיא ומתוך כך הכריח דתעניות הכתובים המה קילי מדכתבו התוס' לשון אפילו. ואני תמה דמי הכריחו לפרש כן ומדוע לא נפרש דשאר תעניות היינו הני דלא כתיבי ולפי שבדבור הקדום כתבו שבתעניות דכתיבי לא קמספקא לי' דודאי אפי' הטעימה אסורה כתבו כאן דבולע אסור אפי' בשאר תעניות דלא כתיבי ואמנם אפי' לפי הבנתו של הפ"י דשאר תעניות היינו הני דכתיבי ג"כ לא קשיא דכוונת האפילו לא על האיסור של הבליעה קאי אלא ההיתר של פולט קאי דאפי' בתעניות דכתיבי ב"כ מותר אם חוזר ופולט והפ"י לא רצה לפרש כן משום דהרי בדבור הקדום אסרו בתעניות דכתיבי אפי' הטעימה ואמנם לפ"מ שפרשתי בדברי הגמרא דר' אמי פשיט לי' לדחות סברת הבעיא לגמרי שלדעת בעל הבעיא הי' פשוט לו שעכ"פ הטעימה חשיבא הנאה והוא פשוט לי' שאין בכך כלום דלא חשיבא אפי' הנאה ובזה שוב שפיר כתבו התוס' כיון דאפילו הכאה ליכא לכן מותר אפילו בתעניות דכתיבי וכמו שביארתי בסוגיית הגמ':

דף יד:

והא בעי לאדכורי י"מ. הא דלא הקשה הא בעינן בערב שנים לאחרי'. נראה דלפמ"ש התוס' בריש פרקין דברכות אינן מעכבות ביחיד כלל לכך לא הקשה מהברכות ואמנם

לפי דעת המפרשים דהא דברכות אינן מעכבות היינו אפי' לא אמרינהו קודם ק"ש אבל עכ"פ צריך לומר הברכות ואין חילוק בין יחיד לציבור וכן משמע מדברי הרמב"ם בפ"א הל' ח' שלז הזכיר שם רק שאם לא אמרם על סדרם יצא שאין סדר ברכות מעכב ולא חילק כלל בין יחיד לציבור ומשמע דגוף הברכות עכ"פ חובה נינהו וא"כ קשה למה הקשה מיציאת מצרים ולא הקשה מגוף הברכה וצ"ל דאלימא לי' יותר להקשות מי"מ שהוא חיוב של תורה משא"כ הברכות שהם מדרבנן ומזה הוכיח הרמב"ם שסתם גמרא ס"ל שזכירת י"מ בלילה הוא מן התורה:

ותו מי סבר לה כריב"ק וכו'. הדבר תמוה למה לו להזכיר ריב"ק בקושי זו הלא קושייתו עצומה למרמי דרב אדרב בהך מלתא גופי' דכאן קרי ק"ש קודם הנחת תפילין והרי זימנין סגיאין דהוה קאים ר"ח ב"א קמי' רב חזיא דמנח תפילין והדר קרי ק"ש. ועבור זה נתחכם רש"י בד"ה ומתני פרקין שעקר הקושיא היא מדמתני פרקין קודם קש שהיא קבלת עול מלכות שמים דלא כריב"ק. ואמנם אף שרש"י יפה כיון לפרש דברי הגמ' כן ולא לפרש שהקושיא היא מהנחת תפילין קודם ק"ש דא"כ הי' קשה קושי' הנ"ל. ואמנם קושייתי תסוב על המקשן גופי' למה הקשה מדמתני פרקין ולא הקשה מתפילין וק"ש גופייהו למרמי דרב אדרב וכנ"ל. ונראה ע"פי דאמרינן לקמן דף ך"א ע"א דרב יהודה סובר ק"ש דרבנן ומבואר שם בתוס' בד"ה ה"ב ובד"ה ספק וכו' דכל זמן שלא אמר אמת ויציב אז ק"ש דאורייתא אפילו לרב יהודה משום זכירת י"מ ואז אפילו ק"ש עדיף מאמת ויציב דאית בה תרתי שיש בה עול מ"ש וגם היא דאורייתא ומש"ה אם הוא מסופק בשניהם שמסופק אם קרא ק"ש וגם אם אמר אמת ויציב יותר טוב שיחזור ויקרא ק"ש שמקיים עול מ"ש וגם י"מ ולא סבי אם ירצה לומר פרשת ויאמר לחוד וכיון שאומר ויאמר מחויב הוא לקרות כל השלש פרשיות כמו שתיקנו חכמי' מצוה זו ויותר מפורש כ"ז במג"א סימן ס"ז ולעיל דף י"ג ע"ב אמרו שרבי הי' לומד בכל יום שמעתתא דאית בה י"מ ובזה הי' יוצא ידי חובת זכירת י"מ. ואומר אני כיון שרב יהודה הוא תלמידו של רב וסובר ק"ש דרבנן מסתמא גם רב רבו ס"ל כן ורב תלמידו של רבי ה' נוהג כרבי להיות מהדר אשמעתתא שיש בה י"מ וכאן בבי רב משי ידי' וכו' פירש רש"י פעם אחת ראוהו כן וכאן לא נזכר ששנה פרקו ואדרבה מדאמר משי ידי' משמע שעתה קם ממטתו ותיכף קרא ק"ש וכו' וזה פשוט דהנחת תפילין היא מצוה עשה של תורה וע"ז לא כחלק אדם מעולם וא"כ למאן דס"ל ק"ש דרבנן ודאי שיש להקדים תפילין לק"ש דחיוב של תורה מקדמינן לחיובא דרבנן אף שיש בה עול מ"ש מ"מ של תורה עדיף אלא דכל זמן שלא יצא ידי חובת זכירת י"מ אז גם ק"ש היא של תורה משום י"מ שבה ואז ק"ש עדיף מתפילין דק"ש

יש בה תרתי למעלייתא שהיא של תורה וגם היא קבלת עול מ"ש משא"כ תפילין שאף שהיא של תורה מ"מ אין בה קבלת עמ"ש וא"כ ל"ק דרב אדרב כלל דכאן דרב משי ידי' וקרי ק"ש לא תני פרקי' אז וכמו"ש ולא יצא עדיין חובת זכירת י"מ הקדים ק"ש לתפילין לפי שיש בה תרתי עמ"ש וי"מ משא"כ אסהדות' דר"ח שמתני לן פרקין וא"כ כבר יצא ידי חוב זכירת י"מ בשמעתתא שיש בה י"מ ואז אין בק"ש רק מעלת קבלת עול מ"ש אבל אין בה חיוב מדאורייתא הקדים תפילין שהיא של תורה לק"ש שהיא מדרבנן ואמנם הא תינח לאחר ששנה פרקו ואז נשאר ק"ש דרבנן אבל קודם ששנה פרקו הי' גם קריאת שמע דאורייתא והי"ל להקדים ק"ש ללימוד. וזה כיון רש"י שפירש אלמא שמקדים הוא לעסוק בתורה דהיינו עשי' קודם ק"ש שהיא עול מ"ש וזהו ג"כ כוונת המקשה שהקשה ומי סבר כריב"ק ומה דקאמר וכ"ת בדלא מטי זמן ק"ש היינו כשהתחיל ללמוד אבל באמצע הלימוד הגיע הזמן ואז הי' לו שמעתתא דאי' בי' י"מ ונשאר ק"ש דרבנן ולכך הקדים שוב תפילין לק"ש. אלא דלפי"ז קשה מאי הקשה א"כ מאי אסהדותי' וכו' ודלמא הא קמ"ל דהיכי דיצא ידי י"מ בלימוד שוב ק"ש דרבנן וקדים ומנח תפילין ואח"כ קרי ק"ש ולכן צריך לומר דכיון שאינו נזכר בדברי ר"ח דמתני שמעתתא שיש בה י"מ ליכא למימר דזמנין סגיאין אירע תמיד שמעתתא שיש בה י"מ ולתרץ למה לא הקשה דרב אדרב מתפילין וק"ש יבואר אח"ז בדברינו:

קמ"ל דאף למשנה צריך לברך. ויש להקשות אם זה הי' עקר סהדותי' דר"ח ב"א א"כ הי' די בתחלת דבריו דמקדים ומשי ידי' ומברך ומתני לן פרקין ולמה האריך לסיים ומנח תפילין וקרי ק"ש. ונראה משום דלדעת הי"א שהביא הש"ע בסי' מ"ז סעיף ז' שאם הפסיק בין ברכת התורה להלימוד אין בכך כלום א"כ אין מכאן ראי' דלמשנה צריך לברך דאולי ברכתו של רב לא היתה על פרקין דמתני עתה רק על מה שילמוד אח"כ באמצע היום מקרא ומדרש דברים הצריכין ברכת התורה אלא דלפי המבואר שם בסעיף ז' דברכת אהבה רבה פוטרת ברכת התורה א"כ ע"כ מה שבירך רב עתה ברכת התורה לא היתה צריכא על מה שילמוד אח"כ שהרי כיון שקרא עתה ק"ש מסתמא קרא אותה בברכותי' ואמר ברכת אהבה ונפטר בברכתה וע"כ ברכתו של רב עתה היא רק בשביל פרקין דמתני שזה הי' קודם ברכת א"ר ומוכח דגם למשנה צריך לברך וא"כ על דבר זה עצמו דלמשנה צריך לברך הוצרך לאסהודי כל אסהדותי' דילי' כל מעשה רב כסדרו:

ובני הרב הגדול המופלג מוהר"ר יעקבקא סג"ל הקשה על קושיית הגמ' שהקש' א"כ מאי אסהדותי' דר"ח ב"א דדלמ' אסהדותי' דר"ח היא גופי' קמ"ל שזמן תפילין הוא קודם לזמן ק"ש וכדאביי לעיל דף ט' ע"ב דאמר לתפילין כאחרים לק"ש כותיקין ואמרתי

דברי בני הרווחנו שתים לתרץ שתי קושיות שהקשיתי לעיל דהיינו למה לא רמי בק"ש ותפילין גופייהו דרב אדרב ובם אי לאסהודי דלמשנה צריך לברך למה הוצרך לסיים דמכח תפילין וקרי ק"ש וע"פי קושי' בני הכל נכון דמתפילין ליכא קושיא דדלמא בדלא מטי זמן ק"ש כקושיות בני והיא גופי' קמ"ל דזמן תפילין קדים כדברי בני הרב ולכן עקר הקושיא מדהקדים למתני פרקין כפירש"י וכאן אין לתרץ בדלא מטי זמן ק"ש דא"כ מאי אסהדותי' דר"ח ב"א ולמה הוצרך לאסהודי דמתני לן פרקין וכאן אן לומר דהיא גופה קמ"ל דזמן לימוד הוא קודם לזמן ק"ש דאטו לימוד זמן יש לו והרי והגית בו יומם ולילה כתיב וא"כ עקר הקושיא מן הלימוד וע"ז שפיר משני דקמ"ל דלמשנה צריך לברך וסיום דבריו דאנח תפילין וקרי ק"ש ג"כ קמ"ל דזמן תפילין קדים לזמן ק"ש וכדאביי:

וע"פי הוצעות האלה נלע"ד לקיים פסק של רבינו יצחק בר יהודה שהביאו התוספת בד"ה ומנח תפילין וכו' שהתעטף בטליתו בין גאולה לתפלה מחמת שאיחר השליח להביא לו הטלית עד שגמר ק"ש וברכותי' ומביא ראי' מעובדא דרב שהניח תפילין בין גאולה לתפלה והתוס' דחו ראייתו שאין ללמוד טלית מתפילין דשאני תפילין דעקר ק"ש ותפלה שייכי בתפילין כדאמר בסמוך שהקורא ק"ש בלא תפילין כאלו מעיד עדות שקר בעצמו ותפלה כמי כדאמר זו היא מלכות שמים שלימה אבל ציצית וכו' ודאי דהוה הפסקה עיין בדברי התוס'. ואומר אני דמוכח כדברי ר"י דהרי המקשה כאן לא ידע דשלוחי הוא דעיות וא"כ לפי סברתו בהך עובדא קמייתא דרב משי ידי' וקרי ק"ש ואנח תפילין וצלי והקדים לקרות ק"ש בלא תפילין ע"כ לא ס"ל לרב להני מימרא דר' יוחנן דהוה כאלו מעיד ע"ש בעצמו ולא מימרא דהרוצה שיקבל מלכות שמים שלימה ולפי זה לא שייך תפילין לק"ש יותר מטלית ואיך הפסיק רב בהנחת תפילין בין גאולה לתפלה א"ו דגם טלית רשאי להתעטף בו בין גאולה לתפלה ועקר ראייתו של רבינו יצחק הוא מן המקשן. ואמנם אכתי יש לדחות ודלמא המקשה באמת הי' סבר שאין מצוה לסמוך גאול' לתפלה ולכל דבר רשאי להפסיק בין גאולה לתפלה אבל למסקנא דשלוחי הוא דעיות וגם רב סבר שמצוה לסמוך גאולה לתפלה אז אפילו ע"פי אונס שלא נזדמן לו רק בין גאולה לתפלה אז דוקא לתפילין רשאי להפסיק דשייכי לק"ש ותפלה כהני מימרות דר"י אבל לא לציצית אכן ע"פי מ"ש לעיל ניחא דהא דבאמת זמן קיש מאוחר לזמן תפילין לאביי לעיל הוא משום דלק"ש עבדינן כותיקין שגומרין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ואם לדעת המקשה רב סובר שאין מצוה לסמוך גאולה לתפלה א"כ אין זמן תפילין קודם לזמן ק"ש וא"כ למה הקשה ומי סבר כריב"ק ולא הקשה אלימא מזה למרמי דרב אדרב בתפילין וק"ש גופייהו וגם איך קאמר וכ"ת

בדלא מטי זמן ק"ש דתינח לתרץ על שהקדים למתני פרקין אבל למה הקדים תפילין לק"ש דבזה לא שייך לסברת המקשה דלא מטו זמן ק"ש דכיון דמטי זמן תפילין ממילא מטי גם זמן ק"ש א"ו דגם לדעת המקשה מצוה לסמוך גאולה לתפלה ושפיר זמן תפילין קדים ואפ"ה הניח רב תפילין בין גאולה לתפלה אף דלדידי' לא שייך תפילין לק"ש יותר מציצית א"כ הה"ד הטלית. ואכתי יש לדחות דלעולם לסברת המקשה הי' סבר רב שאין מצוה לסמוך גאולה לתפלה ובאמת זמן תפילין וק"ש שוים ואף על פי כן לא רמי ק"ש ותפילין גופייהו ע"פי התירוץ הראשון שכתבתי דתפילין אתפילין בלא"ה ליבא לדמויי דיש חילוק היכי שכבר מתני פרקין שיצא י"ח י"מ אז ק"ש דרבנן ותפילין קדמי ובין היכי דלא מתני פרקין שאז ק"ש קודם שגם ק"ש היא חיוב דאורייתא וגם יש בה עול מ"ש. ואמנם לפ"מ שדחיתי לעיל סברה זו ממילא קם דינו של רבינו יצחק:

מ"מ קשיא לרב. פירוש מה שהקשה קריאה לעשי' מי שמעת לי'. ומה שפירש המהרש"א מ"מ קשי' לרב אחר מחילת כבודו אינו נלע"ד דאיך שייך שיאמר מ"מ קשיא על קושי' שלא הזכיר בתחל' גם מ"ש מהרש"א דעל תפילין לא שייך דלא מטי זמן ג"כ אינו נלע"ד דודאי זמן תפילין קדים לזמן ק"ש וכמ"ש לעיל ופשיטא לפמ"ש דמתפילין ליכא קושיא כלל ולכן נלע"ד כמו"ש:

רש"י ד"ה וזה ללמד ואם לא למד תחלה איך ילמד את בניו. נלע"ד דרש"י לא כתב זה אלא לפי הס"ד של המקשה שהי' סובר הפירוש בדברי רשב"י שפ' שמע אין בה דק ללמוד וא"כ מה יתרון יש בללמוד יותר מללמד והוצרך רש"י לפרש שהי' מפרש שאם עדיין לא למד איך ילמד ובשביל זה מקדים גם הפסוק ללמוד קודם ללמד אבל למסקנא צ"ל שאין בזה קפידא והכתוב מקדים ללמד קודם שהרי בפ' שמע כתיבי תרוייהו והקדים הפסוק ושננתם לבנך דהיינו ללמד ואח"כ כתיב ודברת בם דהיינו ללמוד:

תוס' ד"ה למה קדמה וכו' וא"ת תיפוק לי' וכו'. הא דלא רשמו על המשנה אמרתי בלימוד התלמידים שבמשנה איכא למימר דריב"ק חדא ועוד קאמר חדא דקדמה בתורה ועוד כדי שיקבל עול מ"ש תחלה אבל המקשה כאן דמקשה על רשב"י ותיפוק לי' א"כ לא סליק אדעתי' למימר חדא ועוד קאמר א"כ למה לא קשיא על ריב"ק דתיפוק לי' שקדמה בתורה. ואמנם לקושטא דמלתא יפה כתב הגאון מוהרנ"ך שבנוסחת התוספת הי' כאן מסודר משנה בפני עצמה מתחלת אלו הן בין הפרקים וכן הוא ברי"ף וברא"ש ובח"ר וגם אומר שכנגדו יוכיח שגם הדבור שאח"כ שהוא ד"ה ויאמר ג"כ על המשנה קאי ואמנם אפשר לומר דגם הדבור ההוא לא רשמו על המשנה דבמשנתינו אין הכרע דריב"ק סובר דלילה לאו זמן ציצית ומה שאמר ויאמר א"נ אלא ביום היינו זכירת י"מ שבה א"נ אלא

ביום וס"ל כחכמים דמתניתין דס"פ קמא ועיין מ"ש בריש פרקין במשנתינו אבל כאן בגמרא דאמר עלה הך דבמערבא ערבית וכו' מוכח שאין מזכירין ציצית בלילה וכן במס' קידושין דף ל"ד ע"א בתוס' בד"ה תפילין וציצית הוכיחו מסוגיא דכאן במערבא וכו' דהלכה כר"ש דלילה לאו זמן ציצית:

ד"ה ומנא תפילין ומצלי ומהתם משמע שמותר להניח תפילין בין גאולה לתפלה. הא דמשמע להו שהי' מניח אותן בין גאולה לתפלה ודלמא באמצע הפרק של אמת ויציב הפסיק בהנחתם דבאמצע הפרק קיל מבין גאולה לתפלה כדמוכח מדברי התוס' לעיל דף י"ג ע"ב בד"ה שואל מפני וכו' נראה דמשמע להו מדקאמר ומנח תפילין ומצלי משמע שתיכף להנחתם הי' מצלי ומה שבאמת לא הקדים רב להניחם קודם צור ישראל למסקנא דשלוחי עיות ניחא שהשליח נתאחר עד שכבר סיים גאל ישראל אבל לפ"מ דמשני בתחלה דרב כריב"ק ס"ל קשה תינח שהקדים שמע לתפילין אבל אכתי למה לא הניחם בין פרק לפרק ואפילו באמצע הפרק עכ"פ קיל טפי מבין גאולה לתפל'. ושמתי עיני וראיתי בירושלמי בפרקין וז"ל הירושלמי רב אמר קורא את שמע ולובש תפליו ומתפלל מתניתא פליג על רב בריש ה' עוסק עם המת בקבר והגיע עונות ק"ש וכו' ולובש תפילין וקורא את שמע וכו' מתניתין מסייע לרב אלא שאדם יקבל עליו מ"ש תחלה ואח"כ עול מצות אמר ר' ינאי תפילין צריכין גוף נקי וכו' ולכאורה הך דר' ינאי לא שייך אדלעיל. ואמנם נלע"ד שכוונת הירושלמי לתרץ קושיא הנ"ל דלמה הפסיק בין גאולה לתפלה שגם בירושלמי ולובש תפליו ומתפלל דמשמע שתיכף להנחתן התפלל וע"ז הביא שתפילין צריכין גוף נקי ומיירי רב שאין לו גוף נקי שיכול להחזיקן רק כדי תפלת י"ח. ואע"פי שכתבתי לעיל בדברי הגמרא שלפי הס"ד של המקשה לית לי' לרב להני מימרות דר"י שהקורא ק"ש בלא תפילין וכו' היינו שאין להתפילין שייכות לק"ש ותפלה יותר מציצית אבל עכ"פ קצת שייכות יש להם דתדע דאטו לרבינו יצחק שמתיר להתעטף בטלית ולברך עליו בין גאולה לתפלה יהי' מתיר לברך על אתרוג ולולב בין גאולה לתפלה בחג או כדומה לזה הא ודאי ליתא אלא דוקא עלית דעכ"פ מצוה להתפלל מעוטף בטלית ומעוטר בתפילין ואמנם דודאי יש לתפילין יותר שייכות לק"ש מלתפלה דהרי בק"ש עכ"פ נאמר וקשרתם וכתבתם ומי שהוא חולה מעים ואינו יכול להשהות התפילין מתחלת ק"ש עד אחר תפלת ש"ע ואם יניחם קודם ק"ש יצטרך לחלצם קודם ש"ע ואם יניחם סמוך לש"ע ממש יוכל להתפלל בהם עדיף טפי שיניחם קודם ק"ש והיינו אם לא שייך בזה דברי ריב"ק דאלו לפי הס"ד דגם בזה שייך דריב"ק אז כיון דמטי זמן ק"ש מחויב הוא לקרוא תיכף קודם הנחת תפילין שיקבל עול מ"ש תחלה

ואח"כ עול מצות ואז עדיף שוב שיתאחר בהנחתם עד סמוך לש"ע ממש בין גאולה לתפלה שאם יקדים להניחם יצטרך לחלצם קידם ש"ע אז עדיף שיהיו עליו בשעת תפלה שגם התפלה היא קצת עול מ"ש שהרי אומר תחלת ש"ע שם ומלכות דאלקי אברהם היינו מלכות וכמו"ש התוס' לקמן דף מ"ם ע"ב ועדיף אפילו לוהי' אם שמוע ולכן כיון דרב ס"ל כריב"ק מוכרח הוא להניחם בין גאולה לתפלה זהו פירוש הירושלמי. וכן לפי הס"ד דתלמוד שלנו אבל למסקנא דתלמוד שלנו דשלוחא הוא דעיות אז הדברים כפשטן שהשליח לא בא רק אחר שגמר כל ברכת אמת ויציב וכבר סיים גאל ישראל אבל אם הביאם קודם לזה עדיף להפסיק בין פרק לפרק או אפילו באמצע הפרק מלהפסיק בין גאולה לתפלה:

בא"ד וכן בטלית וכו'. והא דלא נזכר בעובדא דרב שנתעטף גם בטלית ולמסקנא דשלוחי הוא דעיות ניחא דאפשר לא הביא הטלית כלל אבל לפי שנוייא קמא דרב כריב"ק ס"ל וא"כ אם ק"ש קודם לתפילין ק"ו לטלית יש לומר שהטלית לבש קודם עלות השחר שעדיין לא הגיע זמן ק"ש ואף דרב סבר לילה לאו זמן ציצית כמבואר לעיל בשמעתין דאמר ר"כ אמר רב לא יתחיל אפ"ה נתעטף בו קודם ע"ה שטלית המיוחד ליום הוה שלדעת הרא"ש אפילו בלילה מברך עליו ואפילו לדעת הרמב"ם שבלילה אינו מברך עליו כמבואר בש"ע סימן י"ח סעיף א' מ"מ רשאי להתעטף בו בלילה וביום ימשמש בו ויברך משא"כ תפילין אינו רשאי להניחם בלילה אפי' אם לא יברך עליהם אם אינו יוצא לדרך כמבואר בסי' למ"ד סעיף ג':

ד"ה עולה וכו' הה"ד דמצי למימר בלא נסכים וכו' אלא לישנא דקרא נקיט. לכאורה דבריהם תמוהים דלא מבעיא שלא חידשו כלום בדבריהם מדברי רש"י בפירוש אלא שאפי' פיחתו שרש"י דקדק שהי' יכול לומר בלא מנחה ונסכים אבל התוס' שכתבו שהי' יכול לומר בלא נסכים מה יתרון יש אם יאמר בלא נסכים הי' קשה לן למה אמר בלא נסכים ולא אמר בלא מנחה. ונראה שרש"י ותוס' מחולקים בפירוש של נסכים המוזכרי' בהרבה מקומות סתם מה הכוונה בזה וכבר יש הפרש בפירושן ברמב"ם בין פירוש המשניות שלו ובין חבורו שבפי' המשניות בזבחים פרק ב"ש במשנה דאלו שאין חייבים עליהם וכו' כתב שמנחת נסכים הוא הסולת והנסכים הם היין ועיין בתוי"ט שם ובחבורו פ"ב ממעה"ק הל' א' כתב שהסולת עם היין נקראים נסכים והסולת לבדה נקראת מנחת נסכים והנה רש"י כאן כתב בפירוש שנסכים הוא היין המתנסך ע"ג המזבח (ואני תמה שסותר פירושו בזבחים דף מ"ג ע"א בד"ה ומנחת נסכים ועיין בתוי"ט שם) ולכן נתחכם רש"י וכ' דההה"ד דמצי למימר עולה בלא מנחה ונסכים אבל התוס' ס"ל כפירוש הרמב"ם

בחבורו דנסכים כולל המנחה והנסכים ולכן כתבו דההה"ד דמ"ל בלא נסכים שאז הי' כולל המנחה והנסכים משא"כ באמרו בלא מנחה שזה ודאי פירושו רק הסולת:

דף טו.

הקורא את שמע וכו'. הא דהאריך בלשונו את שמע והלא כל הפרק הזה בק"ש איירי ובריש פרקין אמר והגיע זמן המקרא ולא האריך לומר והגיע זמן ק"ש משום שסתמו כפירושו וכאן האריך משום דהא דלא יצא לר' יוסי הוא מדכתיב שמע כדמפרש בגמרא: הקורא למפרע לא יצא לעיל בר"פ ילפינן לה מדכתיב והיו בהוייתן שלא יקרא למפרע או מדברים הדברים לרבי ולרבנן לכל מר כדאי' לי' ויש לדקדק למה יהי' דבר זה מעכב בכל ק"ש ולא נימא מדכתיב והיו הדברים האלה דוקא עד האלה קפדינן ולא יותר כי היכי דלענין כוונה דפליגי לעיל ריא ור"ע אי עד והיו הדברים וגו' או כל פרשה ראשונה לכל מר כדאית לי' אבל לכ"ע ממעטינן פרשה שני' מדכתיב האלה וכמו"ש התוס' לעיל דף י"ג ע"ב בד"ה אשר וכו' ה"כ נימא לענין למפרע והרי לא מצינו לא בגמ' ולא בדברי הפוסקים שום חילוק בזה וצ"ל דחכמים לא רצו לחלק בזה ומדרבנן הושוו כל הפרשות בזה לפרשת שמע ואף שלענין כוונה חילקו היינו משום שהוא דבר קשה לכון בכל ק"ש מתחלתה ועד סופה לא רצו לגזור בזה והניחו על דין תורה:

ור"י תרתי ש"מ. נלע"ד דכאן שיך למימר תרתי ש"מ דהיינו אפילו דרשת שמע בכל לשון שאתה שומע סובר ר' יוסי דממילא שמעינן שישמיע לאזניו שהרי עכ"פ אמרינן שאתה שומע אבל ודאי דאם דרשינן שמע השמע לאזניך לא שמעינן מיני' ממילא דיוצא בכל לשון ולכן אין אנו מוכרחין לומר דר' יוסי פליג על רבי דסובר בריש פרקין דק"ש ככתבה ור"י כאן לבר פלוגתי' משיב כן דאף אם יהיבנא לך למדרש שמע בכל לשון שאתה שומע מ"מ ממילא שמעינן מיני' דצריך להשמיע לאזניו ולכן לעיל בר"פ בפלוגתא דרבי ורבנן דמוקי רבנן דרבי כמאן דסבר אם לא השמיע לאזנו יצא לא קאמר דרבנן סבר תרתי ש"מ דמנ"ל הא ודלמא לא דרשינן מיני' רק השמע לאזניך ולכן הוכרח לעיל לומר דרבנן סברי אם לא השמיע לאזנו יצא והתוספת במס' סוטה דף ל"ב ע"ב נשארו בזה בתימא ולפמ"ש אין כאן תימא וכן מ"ש הרא"ש בריש פרקין דר' יוסי כאן מוקמינן לי' דלא כרבי ג"כ לפי מ"ש אין זה מוכרח. ואמנם שזה דרכי תמיד ליתן לב לקיים דברי רבותינו הקדושים ואני שונא לטעון עליהם טענות וסתירות ואוהב אני לפרק ולתרץ דבריהם נתתי לבי לעמוד על כוונת התוס' כי לא דבר רק הוא שכאן במכילתין לא תמהו על השינוי שבין ריש פרקין שבם שם הוא הסוגיא ממש כמו במס' סוטה דמשני דרבנן סבר כמ"ד יצא ולא קשיא

להו להתוס' מדוע לא משני דרבנן סברי תרתי ש"מ כמו דמוקי כאן לר' יוסי עד שהגיעו למס' סוטה הקשו כן. ונראה דמ"ש לעיל דתרתי ש"מ היינו דאפי' דרשת שמע בכל לשון שאתה שומע ממילא שמעינן שצריך להשמיע לאזנו היינו אם אנו מפרשים בכל לשון שאתה שומע על שמיעת האוזן אבל אם מפרשים בכל לשון שאתה שומע על כוונת הלב כדכתיב ונתתי לעבדיך לב שומע אז אין מכאן הוכחה דבעינן שמיעת האוזן כלל ואז על כרחך תרתי ש"מ לא מצד הוכחה אלא מצד שאנו דורשים כל מה שאנו יכולים להעמיד בפסוק זה וכמו שאר תרתי ש"מ בהרבה מקומות בש"ס. והנה בסוטה שם במשנה ואלו נאמרין בכל לשון כתבו התוס' דגרסינן בלשונם דהיינו כל אדם בלשונו שהוא שומע ויודע אותו לאפוקי שהמדי שאינו אומר בלשון פרסי וכן הוכיחו שם בד"ה ק"ש וכו' מדשייר שם במשנה הלל וקדושה של שבת וברכת הפירות והמצות היינו משום דהני נאמרי' בכל לשון אפילו אינו שומע הלשון ולפיכך לא דמי דהני דמתניתין דנאמרים דוקא בלשונם וע"ש בתוי"ט בד"ה ותפלה שההפרש בין היכי דקתני בכל לשון היינו בין מבין ובין אינו מבין אבל היכי דקתני בלשונם היינו לשונו שהיא מדבר בו ומבינו. והנה בק"ש בריש פרקין בפלוגתא דרבי ורבנן וחכמים אומרים בכל לשון א"כ משמעותו בכל לשון היינו אפילו אינו מבינו ולפי"ז הדרוש שמע בכל לשון שאתה שומע היינו שמיעת האוזן שעכ"פ האוזן שומע קול דברים אלא שאינו מבינו ובזה שוב ממילא מוכח דבעינן שהשמיע לאזנו שהרי אפילו אתה דורש בכל לשון שאתה שומע הרי היינו שומע באזנו ולכך שפיר קאמר כאן בסוגיא דידן ור"י תרתי ש"מ וכמו"ש לעיל דר' יוסי קאמר אפילו יהיבנא לך דשמע היינו בכל לשון שאתה שומע מ"מ ממילא כזכר שמיעת האוזן אבל להיפך אם דרשינן כר' יוסי דהשמע לאזניך אין כאן הכרח למדרש מיני' גם בכל לשון שאתה שומע לכך לא קאמר לעיל ורבנן תרתי ש"מ וכמו"ש לעיל ולכך לא הקשו התוס' שם תימא אבל שם במס' סוטה שמוכח מן המשנה מדמשייר כל הני הנזכרים ש"מ דמשנתינו לא חשבה רק הנאמרים בלשונם שמבינין בו ושם קמפרש ק"ש מנ"ל דכתיב שמע ישראל בכל לשון שאתה שומע וע"ז מביא שם ברייתא דפלוגתא דרבי ורבנן ומזה חזינן דגם חכמי' דרבי דאמרי בכל לשון היינו דוקא שמבין בו כמו לנשונם הנזכר שם במשנה. ולזה רמזו התוס' שם במשנה בסוף ד"ה אלו נאמרים וכו' ובגמרא לא משמע הכי ע"ש ולפי"ז אם דרשינן בכל לשון שאתה שומע היינו שמיעת הלב שמבין הלשון ההוא ואין לנו הכרח שנזכר שמיעת האוזן בקרא ואפ"ה קאמר ר' יוסי תרתי שמעת מינה שפיר הקשו תימא דלמה לא אמרינן גם ברבנן דפליגי על רבי דסברי תרתי שמע מינה:

דלמא ר' יהודה היא. במשנתינו לא נזכר ברישא דמתני' ר' יהודה וכמבואר בתוס' בד"ה דלמא וכו' והיינו משום דברישא הלכה כר"י כדמסיק בסוף הסוגיא לפיכך שנאו סתם למסתם כוותי' משא"כ בפלוגתייהו בלא דקדק באותיותי' דאף דהלכה כר' יוסי לא הוצרך למסתם כוותי' דאף שהזכירו בשמו בלא"ה ר' יהודה ור' יוסי הלכה כמותו. וצריך אני לומר לך דאף שאמרו בחולין דף פ"ה ע"א ראה רבי דברי ר"מ באותו ואת בנו ושנאו בלשון חכמים וכו' וכאן בפלוגתא דרישא דמשנתינו ודאי רבי עצמו לא ראה דברי ר' יהודה שהרי דבי עצמו על כרחך כר' יוסי ס"ל לעיל ברישׁ פרקין דאיהו סבר ק"ש ככתבה וסובר דשמע השמע לאזניך אל תתמה שהרי בפלונתא זו עצמה דק"ש ככתבה סתם רבי בפ' אלו נאמרין כחכמים דסברי בכל לשון אני אומר ולך כלל גדול בזה דאף שרבינו הקדוש סידור המשניות מ"מ היו עמו קיבוץ חכמים ובכל פלוגתא דתנאי נמנו ורבו וכאשר נגמר במנין סתם רבי כוותי' אף שרבי עצמו לא סבירא לי' כן ולכן תמצא הרבה סתמי דמשניות שהם דלא כרבי ולא בשביל זה חזר בו רבי מדעתו אלא שסתם המשכה כדעת הרוב שבקיבוץ חכמים שהיו עמו ומה שאמרו בחולין ראה רבי היינו רבי וחביריו אלא שהוא הי' העקר נקט ראה רבי:

רש"י ד"ה וממאי וכו' קס"ד האי דמוקים וכו'. עיין מהרש"א שנתקשה על לשון קס"ד וכוונתו דהא ודאי כן הוא דמש"ה מוקים לה כר' יוסי. ואני אומר שהרי יש בידינו לומר דגם רב חסדא ס"ל דר' יהודה דוקא דיעבד מכשיר ואפ"ה מוקי מתני' דתרומות כר' יוסי ולומר דבברכות דרבנן גם ר' יוסי מודה דאף שיש בידינו לאוקמי כר' יהודה מ"מ כיון דר' יוסי נימוקו עמו והלכה כמותו ניחא לאוקמי סתם משנה דתיתי גם כר' יוסי ואף דמסקינן לקמן דהלכה כר' יהודה היינו למסקנא דגם ראב"ע ס"ל כר' יהודה והוה להו ר' יוסי יחיד לגבייהו ולכך אין הלכה כמותו אבל קודם שידענו מדברי ראב"ע ודאי דלפי הכלל שבש"ס הלכה כר' יוסי ולפי"ז אין מקום לקושית המקשן ולכן פירש רש"י דקס"ד דמקשה זה דלהכי מוקי לה כר' יוסי משום דכר' יהודה לא יכול לאוקמי דר' יהודה מכשיר אפילו לכתחלה. ובזה ניחא דלקמן במה דאמר הגמ' הא דידי' והא דרבי' ופירש"י דתרומה ר' יוסי היא וגם שם נתקשה מהרש"א למה לא מוקי גם הא דתרומה כראב"ע ולדידי ניחא דרש"י רצה לקיים גם למסקנא ההיא דברי רב חסדא דמוקי כר' יוסי והטעם של ר"ח דכיון דאפשר לאוקמי כר' יוסי מוקמינן כוותי' דהלכה כוותי' ואף דנגד ראב"ע לא שייך אפשר למימר הלכה כר' יוסי דראב"ע חבירו של ר"ע הי' שהי' רבו של ר' יוסי מ"מ כיון דלשיטה ההיא ר' יהודה ס"ל אפילו לכתחלה וצ"ל הא דתנן במשנתינו הקורא דיעבד הוא להודיעך כחו דר' יוסי וקשי קושית התוס' בד"ה להודיעך כחו וכו' דאדרבה

כחא דהיתירא עדיף ותירוץ התוס' לא ניחא לי' לרש"י ולכן ס"ל לרש"י דאדרבה ניחא לי' להודיעך כחו דר' יוסי דהלכה כמותו וממילא מוכח דהלכה כר' יוסי לכך פירש"י מתניתין דתרומות כר' יוסי אבל למסקנא האחרונה דר"י כרבי ס"ל וא"כ קיימי ר' יהודה וראב"ע בחד שיטה ומשנתינו שפיר נקטה דיעבד שר' יהודה דוקא דיעבד מכשיר ולכך מוקי רש"י משנה דתרומות כר' יהודה. וראיתי בחידושי רשב"א דאף רב חסדא דמוקי הך דתרומות כר' יוסי היינו מקמי דשמיע לי' הא דר"מ וממילא מוקי הא דר"י ברי' דר"ש ב"פ כר"מ אז גם ר"ח מוקי הא דתרומות כר' יהודה וכרבנן ולכך פסק ר"ח לקמן הלכה כר' יהודה עכ"ל הרשב"א והוא נוטה לסברתינו:

תוס' ד"ה להודיעך וכו' וי"ל כיון דר"י לא דריש השמיע וכו'. ודבריהם צ"ע דא"כ הדרא קושיא ניתני גבי ק"ש פלוגתייהו בלכתחלה וכיון דר"י יאסור לכתחלה ע"כ דריש השמע לאזניך וא"כ ממילא נדע שאוסר אף דיעבד דאי שרי דיעבד מהי תיתי לאסור לכתחלה כפי סברת התוס' וא"כ לא שייך כחא דר"י ונראה שהרי אפשר לקיים שניהם מקראי שהרי כתיב שמע דמשמע השמע לאזניך וכתיב על לבבך שאחר כוונת הלב הן הדברים וקשיין קראי אהדדי וי"ל הא לכתחלה והא דיעבד אלא דאם דרשינ' על לבבך אפי' לא הוציא בשפתיו כלל רק הרהר בלבו ג"כ יצא שאחר כוונת הלב הן הדברים ואמנם אם בכוונת הלב לא שייך דקדק אותיותי' ועיין בחידושי רשב"א שכתב דאם יוצא בכוונת הלב ממילא מוכח שיוצא בכל לשון דהכוונה עקר וא"כ הה"ד לענין לא דקדק באותיותי' וא"כ ר' יהודה ודאי א דריש על לבבך שהרי הוא סובר קרא ולא דקדק באותיותי' לא יצא ולדידי' סובר עתה שאין מקום לחלק בין לכתחלה ובין דיעבד שכיון שאינו דורש על לבבך א"כ ממ"נ אם דורש שמע אפי' דיעבד לא יצא ואם אינו דורש שמע אפילו לכתחלה נמי אבל לר' יוסי דסובר קרא ולא דקדק באותיותי' יצא שפיר יש לטעות דאף דדרש שמע דרש נמי על לבבך לכן הוצרך לומר דאף דיעבד אינו יוצא דאינו דורש על לבבך אמנם למסקנא דר' יהודה כרבי' ס"ל צ"ל דגם ר' יהודה מחלק בין תחלה לדיעבד ואף דלא דריש שמע מחמיר מדרבנן לכתחלה:

דף טו:

וצריכא דאי אשמועי' הלכה כר"י ה"א אפי' לכתחלה. ואין לדקדק איך נימא דכוונתו אפילו לכתחלה א"כ למה אמר הלכה כר"י דאיכא למטעי דוקא דיעבד ה"ל למימר הלכה כר"מ איכא למימר דניחא לי' למימר הלכה כר"י שדבריו מפורשים במשנה והכל בקיאין במשניות משא"כ ר"מ לא נזכר רק בברייתא הא חדא. ועוד קאמינא דר"מ שאמר אחר

כוונת הלב הן הן הדברים א"כ אף אם לא הוציא בשפתיו כלל רק הרהר בלבו ג"כ יוצא י"ח ק"ש ועיין ברשב"א כאן וברא"ש לקמן פ"ג סימן י"ד שהאמת אינו כן דהרהור לאו כדיבור דמי לכן אמר הלכה כר"י שדוקא לא השמיע לאזנו אבל עכ"פ הוציא בשפתיו ולעולם דבזה שוב אף לכתחלה שרי לכן הוצרך למימר ג"כ הלכה כר"י דאמר משמי' דראב"ע:

ה"א צריך ואין לו תקנה. כאן ודאי יל"ד איך אפשר דהיינו צריך וא"ל תקנה א"כ למה קבע הלכה כראב"ע שאינו נזכר, במשנה רק בברייתא וגם יש להסתפק בפירוש דבריו ה"ל למימר הלכה כר' יוסי שמוזכר במשנה ודבריו מפורשים שאפי' דיעבד אינו יוצא. ונראה משום דטעמו של ר"י אינו מפורש במשנתינו אלא שבגמרא מפרש טעמו מדכתיב שמע והיינו משום דמסקינן לקמן דהסכת ושמע בדברי תורה כתיב אבל לפ"מ דאמר רב יוסף מתחלה דבשאר מצות לכ"ע לא יצא דכתיב הסכת ושמע אלא דאיתותב במה דקאמר לכ"ע לא יצא שהרי תניא שאם בירך בה"מ בלבו יצא אבל טעמי' דר' יוסי ודאי דאיכא לפרש מהסכת ושמע וס"ל באמת דבכל המצות לא יצא אם לא השמיע לאזנו ולכן לא רצה לומר הלכה כר"י אבל ראב"ע דבריו מפורשים שטעמו מדכתיב שמע ישראל ושמעינן שלא החמיר אלא בק"ש אבל לא בשאר מצות ולעולם דצריך היינו ואין לו תקנה ולכן הוצרך לומר ג"כ הלכה כר' יהודה (יתר חידושים בסוגיא זו עיין בחידושינו במס' מגילה):

מצננין לו גיהנם. ויל"ד ממ"נ אם הוא צדיק גמור מה עבידתי' בגיהנם כלל שיצטרכו לצנן לו הגיהנם ואם הוא חייב לסבול עונש בגיהנם א"כ מה עונש הוא זה אם לא יסבול צער גיהנם ולמה הכניסוהו לגיהנם לבטלה. ונראה ע"פי מ"ש חכמי המוסר שגם הצדיקים בהכנסם לג"ע עוברים דרך הגיהנם לטובת קצת רשעים קרוביהם שכבר סבלו קרוב לערך עונש המגיע עליהם ואעפי"כ אין בכחם לעלות ואין חבוש מתיר עצמו והצדיק בעברו מעלה אותם עמו והצדיק סובל קצת צער לטובת רשעים ההם ואל תתמה שמצינו דוגמא לזה בעוה"ז לעיל דף ה' ע"ב יהב לי' ידי' ואוקמי' הרי שבצדיקים גופייהו החבוש עצמו אינו יכול להציל עצמו וחבירו מצילו וע"ז רמז ריב"ז לקמן דף ך"ח ע"ב שאמר ולא עוד אלא שיש לפני שני דרכים וכו' והכוונה שבוודאי ידע בנפשו שצדיק גמור הוא ויורש ג"ע ולא גיהנם אלא שלא ידע באיזה דרך מוליכין אותו וע"ז אמרו כאן שהקורא ק"ש ומדקדק באותיותי' אפילו אם ילך לג"ע דרך הגיהנם אז יצננו לו הגיהנם דרך הילוכו שם. ואולי לזה כיוונו בשלהי מס' חגיגה ת"ח אין אור של גיהנם שולטת בהם וכו' היינו אפי' בעברם דרך שם אין האור שולטת בהם כי ציננו לו האור:

דף טז.

יחזור לפרק ראשון. נחלקו רש"י והרמב"ם מהו פרק ראשון שרש"י פירש והי' אם שמוע והרמב"ם פירש ואהבת. ונתתי לבי לאיזה פירוש נכריע וראיתי להלח"מ בפ"ב מהלכות ק"ש הלכה י"ג שהקשה על מה שפסק הרמב"ם ספק קרא ק"ש ספק לא קרא חוזר וקורא וכו' תינח פסוק ראשון או לרבינו יונה שכל פרשה ראשונה היא מן התורה תינח פרשה ראשונה אבל למה יקרא פרשה שני' שהיא מדרבנן ותירץ כיון דחוזר וקורא מקצת צריך לקרות כולה כתיקנה. ואומר אני שזה תינח אם נסתפק בכל ק"ש כולה שמא לא קראה שאן עכ"פ צריך לקרות פרשה ראשונה וממילא צריך לקרות כולה מדרבנן אבל אם יודע בודאי שקרא פרשה ראשונה ומסופק רק על שאר ק"ש א"כ ספק דרבנן לקולא וזה דומה ממש לספק קרא ק"ש שצריך לקרותה עם ברכותי' אבל אם נסתפק רק על ברכותי' אינו חוזר. ומעתה מוכח כדעת הרמב"ם שגם ואהבת נקרא תחלת פרק וכשנסתפק בין פרק לפרק ממילא גם ואהבת הוא בכלל הספק וכיון שצריך להתחיל ואהבת מחויב לגמור את כולה כתקנה אלא דלפי"ז אם התחיל והי' אם שמוע ושוב נולד לו ספק באותו פרק עצמו שוב הוה ספק דרבנן ולקולא וא"כ למה אמר ר' יוחנן ל"ש אלא שלא פתח בלמען ירבו ומטעם סרכי' נקיט ואתי תיפוק לי' שאפי' אם התחיל רק והי' שוב א"צ לחזור מטעם ספק דרבנן לקולא ונראה דעכ"פ בויאמר עצמו אי לאו דסרכי' נקט ואתי הי' צריך לחזור דהרי זכירת י"מ ביום ודאי הוא דאורייתא ואין לומר שיסמיך על אמת ויציב דכיון שכבר מחויב בזכירת י"מ מן התורה צריך שיאמר כתיקנה מן ויאמר ואילך ולכן קמ"ל ר' יוחנן דמשם ואילך סרכי' נקט. אי כמי לפי מ"ש תר"י לתרץ כאן אליבא דשמואל דסבר ספק קרא ק"ש א"צ לחזור ולקרות דק"ש דרבנן א"כ למה כאן אמרינן לחומרא שיחזור לראש הפרק היינו משום שכיון שהתחיל עתה לקרות שוב שוי' עלי' חובה ולכך מחמרינן בספיקו א"כ הה"ד לעניו והי' אם שמוע לדידן שמשם ואילך הוא דרבנן מ"מ אם כבר התחיל בו ספיקו לחומרא. ודעת רש"י בשמעתין אולי סובר שכל השלש פרשיות הם מן התורה:

חתן פטור מק"ש וכו' הטעם משום טרדה דמצוה והי' נראה דהיינו במי שלא קיים עדיין מצות פ"ו וכן הוא בפה"מ להרמב"ם וז"ל והוא שיהי' בענין ההוא מתעסק במצוה רוצה לומר מצות פ"ו עכ"ל רבינו. ותמהני שלא ראיתי בשום אחד מהפוסקים שיזכירו בחילוק זה. ורבינו עצמו בחיבורו פ"ד מק"ש לא חילק בזה כלל. ואולי כיון שכבר נשא אותה בחופה חייב הוא לקיים מצות עונה ובבעילה ראשונה טרוד טרדה דמצוה זו של עונה ועדיין צריך תלמוד:

והתני' בה"א עוסקין במלאכתן וכו'. הא דלא הקשה בל"ז הך דהקורא וכו' צריך שיכוין אהך דב"ה. נלע"ד שיש יכולת לעשות מלאכתו ואעפ"כ לכוין את לבו אבל לעמוד בראש האילן ולעשות שם מלאכה בהא ודאי שיבולבל מחשבת לבו מחמת אימת הנפילה בצירוף טרדת המלאכה ולכן הוקשה לו במשנתינו דתנן האומנין קורין בראש האילן וסתם עמידת האומן שם הוא שעוסק שם במלאכתו הי' להמשנה לפרש ובלבד שיבטל ממלאכתו בשעת ק"ש ומדלא פירשה המשכה כן מכלל שאינו צריך לבטל אפילו בראש האילן ולכן הקשה מהקורא וכו' צריך שיכוון וכדמשני לי' והוא שבטלין ממלאכתן הי' קשה לו א"כ למה לא התנה התנא במשנה שיבטל ממלאכתו א"ו שלא הוצרך לומר זה בעומד בראש האילן שאפי' הוא בבית ג"כ צריך לבטל ממלאכה בשעת ק"ש שהמלאכה לחוד ג"כ מבטלת הכוונה ואין זה תלוי בעומד בראש האילן שוב הקשה מב"ה דאמרי עוסקין במלאכתן וקורין וא"כ חזינן שהמלאכה לחוד איכה מבטלת הכוונה והי' לו לתנא במשנתינו להתנות בעומד בראש האילן שיבטל ממלאכתו:

ל"ק הא בפרק ראשון וכו'. הא לא דמשני גם על משנתינו דאיירי בפרק שני הא משום דא"כ למה מסיימה משנתינו מה שאין וכו' בתפלה ה"ל לחלק בק"ש גופא ולומר מה שאין רשאין לעשות בפרק ראשון:

תוס' ד"ה מעשה בר"ג וכו' לאו מעשה לסתור הוא וכו' ואף דמסיק במשנה שאח"ז דרבנן סברי דרשות ביד חתן לקרות מ"מ קשיא להו דמסתמא מעשה דר"ג אינו סותר לדברי רשב"ג שהוא בנו ולזה כתבו שאין זה מעשה לסתור דברי רשב"ג לפי דר"ג גדול הדור הי' והי' בוטח בעצמו וכו' וזה מרומז בדברי רשב"ג בעצמו שאמר לא כל הרוצה וכו' דמשמע דליחידי הדור מותר. ובזה מסולק תלונת מהרש"א מקבלת תנחומין על עבדים לקמן וממעשה דריב"ז בסוכה שהקשה הפ"י:

דף טז:

משום דלא ידעינן אי מראובן וכו'. ויל"ד א"כ כהנים ולוים דידעי יחוס שבטן יקראו אבות לארבעה. ואפשר דלפי הה"א זו ה"א שאמת כהנים ולוים קורין לארבע ושבע דהיינו הלוים לארבעה שהם אברהם יצחק יעקב לוי וכהנים איתוסף להו גם עד אהרן שכלם זרעא דאהרן הם ובריית דתנינא אין קורין אלא לשלשה היינו רוב ישראל שהם י"א שבטים ולמסקנא דמסיק משום דלא חשיבי שוב באמת אין חילוק בין כהנים ולוים לישראלים:

אר"א מה דכתיב כן אברכך וגו'. נראה דר"א קשי' לי' לשון בן על מה קאי ורש"י בפירוש תהלים נדחק לפרש כן כמו אז יעו"ש. ואני אומר דר"א דריש לי' שקאי אדלעיל מיני' דכתיב שם כי טוב חסדך מחיים שפתי ישבחונך ושיבח דוד את המיתה כי הוא הטוב האמיתי וכמבואר במדרש בראשית וירא אלקים את כל אשר עשה והכה טוב זה המות כמבואר בסמוך בדברינו בדברי ר' יוחנן כי מסיים ספרא דאיוב שהמות הוא התכלית הטוב האמיתי ואז כיכר חסדו האמיתי של הק"בה וע"ז רמזו רז"ל שהחסד עם המתים הוא חסד של אמת כי כל טוב העוה"ז הבל הוא ובמה עושר שמור לבעליו לרעה וכיוצא בזה כל טובות של עוה"ז וע"פי רוב מרוב טובה בועט ולכן הטוב והחסד האמיתי הוא אחר המיתה ואז עקר התענוג הוא הדביקות בק"בה ונהנין מזיו השכינה ולכן אמר דוד כי טוב חסדך דהיינו השכר לאחר מיתה הנקרא טוב וחסד זהו טוב מחיים שפתי ישבחונך שהצדיקים שפתותיהם דובבות בקבר ואז נתנו שבח על שזכו לזה בלימוד התורה והנה מי שמדבק עצמו באהבת המקום בעוה"ז הוא טועם בעוה"ז מעין עוה"ב ולכן אמר דוד אחר פסוק הנ"ל כן אברכך וגו' כלומר כן כמו התענוג לעוה"ב שהוא דביקות הנפש בזיו השכינה כמו כן דוגמתו בעוה"ז אברכך בחיי זו ק"ש שעקרה למסור נפשו על יחוד שמו וחושק שתצא נפשו באחד וכמו שאמר ר' עקיבא בצאת נפשו שהי' מאריך באחד שכל ימיו הי' מצטער על פסוק זה מתי יבוא לידו ונמצא שהקורא ק"ש במחשבה זו ובפרט בואהבת וגו' בכל לבבך וגו' והאהבה הוא הדביקות הוא זוכה בעוה"ז מעין עוה"ב ושפיר אמר דוד כן אברכך בחיי. בשמך אשא כפי זו תפלה רצונו בזה שהרי אנו רואים שקבעו לנו אנשי כה"ג בתפלה כמה בקשות צרכי עוה"ז ואמנם מלבד שהם תיקנו להכלל ויחידי סגולה הם מיעוטא דמיעוטא אך באמת גם בתפלה בבקשות של עוה"ז כוונתם ליטע אהבתו ויראתו של הבורא בלב האדם למען יתן האדם אל לבו כי הכל מה' הוא לו וכל הטוב שיש לו לא עוצם ידו וכחו עשה לו החיל הזה רק כל טיב אדוניו בידו שכל הטוב הוא מאדון העולם וממנו הכל ומידו נתן לנו ולכן עלינו שלא להיות כפויי טובה מלהודות לו ולקיים בה' אהלל דבר. וזהו כוונת ד"ה בשמך הבי"ת שבראש המלה היא בי"ת הבעבור כלומר בעבור שמך שאתן לב להלל את שמך אשא כפי בתפלה למען לא אשכח כי ממך אני מקבל בהשגחה פרטית ובאהבה. ואם עושה כן עליו הכתוב אומר כמו חלב ודשן תשבע נפשי כי החושק תאות עוה"ז לעולם לא תשבע נפשו וגם הנפש לא תמלא ואין אדם מת וחצי תאותו בידו אבל המקבל הכל באהבה וידע כי גם הרעה היא טובה וכמבואר בדברינו במס' פסחים בסוף פרק ג' דף כ' ע"א במאמר העוה"ז על בשורות טובות וכו' יעו"ש לאיש כזה תשבע נפשו ומסתפק במה

שיש לו ואמר כמו חלב ודשן הנה בקרבנות יש חילוק כי העולה כולה כליל אבל שאר שאר קרבנות ק"ק הבשר נאכל לכהנים וקדשים קלים נאכל לבעלים אבל החלב שוה בכל הקרבנות שאין מהם שום חלק להדיוט רק הם כליל על המזבח ונעשים דשן שם וזה כוונתו כמו חלב ודשן דהיינו חלב של הקרבנות שנעשה דשנו של המזבח שעולה כולו למעלה ואין בהם חלק להדיוט כן תשבע נפשו בדביקותה למעלה בלי שום פני' לשום חלק בעוה"ז ולא עוד אלא שנוחל שני עולמים ועוה"ב הנה נחלה מורה על דבר הקיים להיות כחלה לדורי דורות וכדכתיב ונחלו לעולם וכל טובות העוה"ז אינם נחלה כי איכן מתקיימים והתעיף עיניך ואיננו אבל הדביקות בהק"בה הוא דבר המתקיים וזכותו שמורה אחריו לדורי דורות ולכן הוא זוכה שנוחל שני עולמים העוה"ז והעוה"ב:
ר"א בתר דמצלי וכו'. הנה כל הני תנאי ואמוראי שהיו רגילים להיות אומרים בקשות ותחנונים אחר התפלה הי' כוונתן למה שהזהירו שלא יעשה האדם תפלתו קבע אלא רחמים ותחנונים וכל תפלת י"ח כיון שכבר קבעו לנו אנשי כנה"ג הרי הם חוב עלינו ואין היכר בזה שאנחנו מתכוונים לרחמים ותחנונים אלא כמו פורע חובו ולכן קיימו דבר זה ברחמים ותחנונים שביקשו אחר סיום התפלה שסדרו לנו אנשי כנה"ג הוסיפו כל אחד משלהם. ואמנם מה שהוזכרו כאן בפרק הזה שעדיין בדיני ק"ש עסקינן והראוי להיות מקומן של דברים הללו בפרק אין עומדי'. נראה דשייך להא דלעיל בשמך אשא כפי לפ"מ שפירשתי שהכוונה שכל עקר בקשות שבתפלה לא יהי' הכוונה בשביל צרכי עוה"ז רק כדי ליתן הודאה לשמו הגדול וע"ז מביא כל בקשות הללו כאשר תעיין בהם כל עקרם לקיים תורה ומצות ולהסר כל הטרדות והמונעים המטרידים את האדם מעבודת הבורא דוק ותשכח. ועוד כיון שהזכיר את ר' אלעזר במימרא קמא דמה דכתי' כן אברכך וכו' הביא מה שבעל מימרא זו הי לגיל לומר בתר דסיים תפלתו ושוב הביא כל הני צלותא דהוה אמרי יתר תנאי ואמוראי בתר דסיימו תפלתן ושוב סמך להו מה דאמר ר"י בתר דסיים ספר איוב והגירסא בעין יעקב אר"י ר' מאיר כי הוה מסיים ספרא דאיוב והיא הגירסא הנכונה ולכך סמיך לי' מה דמרגלא בפומי' דר"מ וכיון שהביא מרגלא דר"מ שוב הביא כל הני מרגליתא דהוה מרגלא בפומייהו דרבנן ודשאר אמוראי וזה סידור כל הני אגדות זו אחר זו עד גדולה הבטחה וכו' ויבואר במקומו:
שתציץ בבשתינו וכו'. הנה העובר עבירה ומתבייש בה מוחלין לו ולכן התפלל שמתחלה תציץ בבשתינו ואח"כ תביט ברעותינו כי אם תחלה תביט ברעותינו לא תתן לב להצילנו כי עוונותינו גורמים לסבול רעות וצרות אבל אם מתחלה תציץ בבשתינו ותמחול עוונותינו ושוב תביט ברעות וצרות אשר עלינו תצילנו ברחמיך:

ותתלבש ברחמיך ותתכסה בעזך וכו'. והנה הק"בה מנהיג עולמו במדותיו והם חסד ודין והמה שני הפכים לגמרי כי החסד הוא חסד גמור והדין הוא דין גמור בלי שום ויתור ויש ג"כ דרך ממוצע והוא מדת הרחמים ובזה אין הדין מתבטל לגמרי אלא שהרחמים גוברים ויש עוד מדת וחנון שבי"ג מדות שהוא אף למי שאינו הגון וכדאי לרחם עליו הק"בה עושה חסד חנם כדכתיב וחנותי את אשר ארון וכדלעיל דף ז' ע"א ונקט כאן הבקשות כסדרן מתחלה בקש רחמים ומדת הרחמים אף שעדיין בלול בה בם מדה"ד מ"מ ההפרש שהרחמים גוברים ונראים והדין מתכסה בהם ואינו נראה וזה תתלבש ברחמיך שהלבוש נראה ונגלה ותתכסה בעזך הנה העוז מורה על הכח שהוא מדה"ד ביקש שתתכסה בעזך שיהי' העז מכוסה בלבוש הרחמים שגובר עליו ושוב ביקש יותר ותתעטף בחסידותיך שהוא החסד הגמור שאינו מעורב כלל במדה"ד. ושוב ביקש יותר ותתאזר בחנינותיך שהוא מדת וחנותי את אשר אחון אפי' למי שאינו הגון:

רש"י ד"ה נכוין בפושרין וכו' שראיתם אותי סר מעליכם לכנס לאנפיליון. ויליד מנ"ל לרש"י דפושרין דאמר ר"א כוונתו על האנפיליון ודלמא כוונתו על העלי'. ונראה דרש"י הוכיח זה מדלא אמר ר"א להם זה בהכנסו לאנפיליון ונכנסו אחריו הי' להם לומר סבור הייתי שאתם נכוים בפושרין בשסר מהם לעלי' א"ו שמה שסר לעלי' אינו קורא אפי' פושרין רק האנפיליון קורא פושרין והטרקלין קורא חמין. ואמנם על ר"א גופי' קשה למה לא הוכיח אותם על שלא הבינו תיכף כבשסר מהם לעלי'. ונראה משום דמה ששנה להם עבדים ושפחות וכו' יש לפרשו בתרי גווני אם שהכוונה שאין חוב לעמוד עליהם בשורה ולומר עליהם תנחומי אבלים אבל עכ"פ רשות יש. ויש לפרש שאין עומדי' היינו שיש בו איסור וכמו"ש התוס' ד"ה א"ע וכו' שיש בזה חשש דלמא אתי לאסוקי ליוחסין ולפי"ז ניחא דמה שסר מהם לעלי' ועלו אחריו לא חשד אותם שאינן מבינן רמיזתו אבל הי' סבור שהם סוברים שהסרתו מהם הי' להודיע להם שאין עליהם חוב לנחמו אבל רשות יש להם ולכך עלו אחריו וכשסר מהם לאנפיליון שוב הי' להם להבין שמרמז להם שיש איסור בזה דאלו לרמוז שאין חיוב כבר רמז להם כשסר לעלי' וע"ז אמר סבור הייתי שאתם נכוין בפושרין:

תוס' ד"ה א"ה וכו'. עיין בדברינו לעיל דף י"א ע"א שם כתבנו למה לא רשמו התוס' דבור זה לעיל:

ד"ה אין עומדין וכו' דלמא אתי לאסוקי ליוחסין והא דקיבל ר"ג תנחומין על טבי עבדו ולא חש ליוחסין ואולי טבי שאני שהוא הי' מפורסם בכשרותו וידעו הכל שמשום כשרותו קיבל עליו תנחומין. ואמנם היותר נלע"ד דדוקא בשפחה יש חשש יוחסין אבל

בעבד לא שייך חשש יוחסין דמה הפסד יוכל לבוא בעבד דהרי לענין הוא עצמו שוב אין חשש שהרי הוא מת ולענין בניו ג"כ ליכא חשש דממ"נ אם ידעו שהוליד משפחה אפי' אם יטעו ששחררו רבו מ"מ אפילו ישראל כשר שהוליד משפחה זרעה כמותה ואם הוליד מישראלית הרי באמת זרעו כשר דנכרי ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר אבל בשפחה אם ע"י תנחומין יסברו שהיא בת חורין יש לחוש ליוחסין שיכשירו את זרעה שהולידה. ואמנם בעבד שאינו כשר לא רצו לחלק בין עבד לשפחה ולכן אמרו אין מקבלין תנחומין על העבדים ובעבד כשר לא חשו כיון שאין כאן חשש יוחסין. ובזה ניחא שהתוספת רשמו דבור זה על ברייתא שהובא בגמרא ולא על המשנה וראי' לזה שהרי הקדימו דבור אנינות לילה לדבור זה ועוד שהרי רשמו על אין עומדי' עליהם בשורה וזה לא נזכר במשנה והיא גופה קשיא למה לא רשמו על המשנה שא"מ תנחומין וכו' הי' להם לפרש טעם זה משום דאתי לאסוקי ליוחסין. ולפמ"ש ניחא דמשנתינו לא איירי משפחות רק מעבדים ובזה לא שייך חשש יוחסין:

דף יז.

שתעמידנו בקרן אורה רש"י פירש בזוית אורה ועיין מהרש"א בח"א. ול"נ דקרן לשון רוממות וממשלה הוא כמו וירם קרן לעמו והנראה שזה רבי אלכסנדרי הי' לו ממשלה והתנשאות והי' דיין ושופט והי' מתפלל שקרן זה יהי' לו קרן אורה כי באמת הגדולה והכבוד הוא דרך מפולש לאור ולחושך כי יש קונה עולמו מזה שהוא זריז לעשות משפט ולהציל עשוק מיד עושקו ולכוף כאגמון ראש הרשעים והרי זה זוכה ע"י ממשלתו להשיג ארחות חיים ולזכות לאור הצפון וגנוז לצדיקים והק"בה מאיר עיניו שלא ישגה בתורה ויכוין תמיד לאמיתה של תורה. ויש שע"י ממשלתו מאבד עולמו שמעות משפט ולוקח שוחד ומחשיך עיניו כי השוחד יעור ויסלף ושוכח תלמודו ומתוך כך הולך חשכים ואין נוגה לו באור התירה. ולכן התפלל ר"א שתעמידנו שההעמדה שלו שהועמד לנשיא ומושל יהי' קרן אורה ואל תעמידני בקרן חשכה ואל ידוה לבינו ואל יחשכו עינינו כי ע"ז הי' דוה לבינו על אלה חשכו עינינו על הר ציון ששמם והרי הדיין העושה משפט וצדקה היא נבחר לה' מזבח וכן לעיל בצלותא דר' חייא שהתפלל תורתך אומנתינו והנה הק"בה אמר לדוד טוב לי יום בחצריך וגו' שטוב לו יום א' שעוסק בתורה מאלף עולות שיעלה בנך שלמה ולכן סיים ג"כ ר"ח בתפלתו ואל ידוה לבינו וכו':

איכא דאמרי וכו' ור"א בתר דמצלי וכו' ומי מעכב שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות וכו' נראה ג"כ על דרך הנ"ל והנה טבע הנשיאות גורם גבהות ומתוך כך מעותד לחטוא

וכדכתיב אשר נשיא יחטא לא כתיב אם נשיא יחטא אלא אשר שהנשיא מעותד לחטוא ורז"ל במס' הוריות דרשוהו בענין אחר אבל שבעים פנים לתורה ועיין באלשיך פ' ויקרא. והנראה דר' אלכסנדרי המלך הקימו לדיין ושופט ולא הי' לו ברירה לברוח מהשררה ולכן אמר גלוי וידוע וכו' ומי מעכב שאור שבעיסה זה רמוז על השררה והממשלה שגורם גבהות הלב כמו שהשאור גורם שתגבה העיסה בתפוח למעלה ולברוח מהשררה אי אפשר מחמת שעבוד מלכיות ויה"ר שתצילנו וכו':

מר ברי' דרבינא וכו' יהיו לרצון וגו'. כתב הרשב"א בחידושיו שמכאן משמע שכל התחנונים שאמרו כאן לאחריהם היו אומרים יהיו לרצון וכו' והראב"ד ז"ל כתב שאין נכון לומר יהיו לרצון לאחר תחנונים אלו אלא קודם להן וכו' עיין בח"ר ועיין בתר"י לקמן דף ך"ט. ואני אומר דמ"ש הרשב"א דמכאן משמע וכו' לאחר נשיקת עפרו נלע"ד אדרבה מדלא הוזכר הך סיום יהיו לרצון לעיל בכל הני דמצלי בתר שסיימו תפלתם ואם נימא שלא הוצרך להזכירו דפשיטא שצריך לומר יהיו לרצון בסוף א"כ גם כאן בצלותא דמר ברי' דרבינא למה הזכירו א"ו כדעת הראב"ד דיהיו לרצון צריך לאמרו תיכף סמוך לשמונה עשרה ממש ומה שאמרו בכל אחד בתר דסיים צלותי' היינו שסיים יהיו לרצון דגם זה נחשב מכלל תפלת י"ח כיון שקבעוהו רבנן כצלותא אריכתא דמי ומה שאמר כאן בצלותא דמר ברי' דרבינא יהיו לרצון היינו שאמרו שנית אחר תחנונים הללו ומה ששום אחד לא אמרו שנית אחר תחנונים שלהם רק מר ברי' דרבינא היינו לפי ששייך להא דלעיל שביקש הפר עצתם וקלקל מחשבותם ועצתם היינו שנתייעצו יחד בפה ומחשבותם היינו מה שעדיין בלב כל אחד ונגד זה אמר על עצמו שיהיו לרצון אמרי פיו והגיון לבו היינו אפי' לא פירש בשפתיו:

כי הוה מסיים ספרא דאיוב אמר הכי סוף אדם וכו'. כבר נתעוררו רבים מהמפרשים במאמר החכם הזה מה חידוש הודיענו בזה ומה ענין דברים הללו לסיום ספר איוב. ועוד וכי סוף בהמה לשחיטה ורבים מהם המתים מעצמם בלי שחיטה ואפילו אם כוונתו על בהמה טהורה ג"כ הלא רבו הגדלים במדברות וביערות במקום שאין ישוב וכלם מתים מאליהם וגם אפילו במקומות הישוב וכי ישראל רובה נינהו והלא אין שחיטה רק במה שישראל אוכלים ושאר כל האומות נוחרים ומה כוונתו באמרו שוב והכל למיתה הם עומדים. והנלע"ד דסיום ספר איוב הוא ושבע ימים ולכאורה יפלה איך שייך שבע ימים בצדיקים הלא יפה שעה אחת במעשים טובים בעוה"ז מכל חיי עוה"ב וכיון שהאדם מת נעשה חפשי מן המצות ושוב אין בידו להוסיף שלימות משא"כ בחייו של הצדיק מוסיף שלימות בכל יום ומתעלה ממדרגה למדרגה ומצינו במדרש בפסוק אוהב כסף

לא ישבע כסף אוהב תורה ומצות לא ישבע וא"כ איך אפשר לומר בצדיק שבע ימים ואף שגם באברהם כתיב זקן ושבע ובדוד כתיב ד"ה א' ך' וימת בשיבה וגו' שבע ימים וגו' נראה דאברהם אבינו צפה ברה"ק שעשו בן בנו יצא באותו יום לתרבות רעה לכך הי' די לו במה שהשביע ימים ולא רצה לחיות יותר כדי שלא יראה בתרבות רעה של עשו. ודוד המלך כיון שידע שבחייו לא יבנה בה"מ רק בימי שלמה בכו וגם ראה שלמה בכו יושב על כסאו הי' שבע ימים ובחר במותו להניח כתרו לבנו כי אין מלכות נוגעת בחבירתה אבל באיוב קשה מה שכתב בו שבע ימים. ובירושלמי בפרקין איתא כד דמך רבי בון ב"ח על ר"ז ואפטר עלוהי מתוקה שנת העובד וגו' למלך שהי' לו פועלים וכו' כך יגע רבי בון בתורה לכ"ח שנים מה שאין תלמיד ותיק יכול ללמד למאה שנים וכתב מהר"ש יפה ביפה מראה קשה שנראה שבא לתת טעם למותו בקוצר שנים לומר שאינו מפסיד אחר שיגע וזכה בזמן הזה כאחרים בכל שנותיהם אבל זה אינו מספיק דמ"מ הוא מפסיד שאלו הוא חי יותר הי' יגע יותר והי' מסיג בשלימות יותר ויותר ונמצא שהפסיד במותו בקוצר שנים ושמעתי שמוה"רר שמואל סבע השיב שזה ודאי שלכל שכל האנושי יש לו גבול יעמוד אצלו שלא יוכל לעלות יותר ור"ב כבר השיג בכ"ח שנים כל הגבול שיכול השכל האנושי להשיג א"כ לא הי' לו תועלת יותר בתוס' החיים כי כבר השיג כל מה שבחקו להשיב עכ"ל של הי"מ ואמרתי בזה כבוא למכוון המאמר בכאן כי סיים ספר איוב וראה שכתב במיתתו שהי' שבע ימים בא לתרץ קושי' הנ"ל איך שייך בצדיק שבע ימים ואמר הכי סוף האדם למות כלומר שזהו סופו ותכליתו כשם שסוף בהמה לשחיטה שזהו תכליתה והתיקון שלה שע"י הברכה שמברכין בשעת השחיטה גם הוא מתעלית כדרך הבהמה הקריבה ע"ג המזבח ואם לא הי' שוחטין אותה הוא קרוב להפסד לה כי אולי תמות כנבילה או ע"י נחירה כן האדם זהו סופו הטוב כאשר השלים חקו ואין לו שוב שום תועלת בתוספת חיים אז תכליתו הוא המיתה שתעלה נשמתו למעלה וגם נפטר ממלחמת היצר הרע. אך ע"ז קשה קושי' הי"מ דמה בכך שהשלים חקו אכתי אם הי' תי הי' עולה יותר במדרגה מחקו ולזה אמר ר' יוחנן והכל למיתה הם עומדים כי המלאכים נקראים עומדים כדכתיב שרפים עומדים ממעל לו והצדיקים נקראים מהלכים כדכתיב ביהושע בן יהוצדק כה אמר ה' וגו' ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה והטעם ידוע כי המלאך נשאר במדרגה אחת לא יוסיף שלימות ולא יגרע אבל להצדיק בכל יום ויום ע"י מעשים טובים ועסק התורה משיג שלימות יותר ויותר ומהלך ממדרגה למדרגה כל ימי חייו הכל לפי רוב המעשה ואמנם לפי דברי הרר"ש הנ"ל שגם האדם יש לו גבול עד פה תעמוד נמצא שגם הצדיק בהגיעו לגבול הזה שוב

ג"כ דומה למלאך ונקרא עומד. וזהו כוונת ר' יוחנן והכל למיתה כאשר הגיעו למדרגה האחרונה שוב הם עומדים אפילו הצדיקים וא"כ שפיר אז סופו ותכליתו הוא המיתה והרוח תשוב אל האלקים להנות מזיו השכינה:

וגדל בשם טוב ונפטר בשם טוב מן העולם. אמרו וגדל בשם טוב ולא אמר וזכה לשם טוב כי יש שמתחלה זכה לעושר וכבוד וגדולה ואח"כ הגיע לשם טוב ולאיש כזה אין השם טוב ראי' על שלמותו כי רבים יחלו פני נדיב וכל הרע לאיש מתן ומחנפים לו מחמת עשרו וגדולתו ומשבחים אותו ועי"ז בא לשם טוב אם אמת אם שקר אבל אם נהפוך הוא שגדולתו בא לו מחמת שמו הטוב ונתגדל אצל כל שלא מחמת עשרו ולא הי' לא שר ומושל רק מחמת יושר הנהגתו הי' אהוב למעלה ונחמד למטה ומצא חן ונתגדל זהו שם טוב אמיתי וזהו שאמר וגדל בשם טוב שגדולתו הוא בעבור שמו הטוב והבי"ת הוא בי"ת הבעבור שגדל בעבור שמו הטוב ואמנם יש מי שהוא טוב וזוכה לגדולה וכאשר נתגדל נתגאה ונתקלקל ומאבד שמו הטוב על דרך נגד שמא אבד שמ' וזה יצא שכר שמו בהפסדו שע"י השם הטוב ירד פלאים ולכן סיים ר' יוחנן ונפטר בשם טוב מן העולם:

לעושים לא נאמר אלא לעושיהם וכו' נוח לו שלא נברא. ויש לדקדק איך מתורץ בזה על שלא נאמר לעושים ומה הפרש בין לעושיהם ללעושים ונראה דעושים היינו שעושים המעשים אבל עושיהם היינו שעושים את עצמם ולזה אמרו שהעושים שלא לשמה נוח להם שלא נבראו ונמצא הבריאה שלהם למגן אבל העושים לשמה שלהם היתה הבריאה לתכלית טוב נמצא שהם הם המחזיקים הבריאה וכאלו עושים את עצמם והם נעשים עתה למפרע שותפים להק"בה במעשה בריאתם:

גדולה הבטחה שהבטיח הק"בה לנשים וכו' ולכאורה אין לזה שום התקשרות לכאן בשום ענין ונשים מאן דכר שמייהו. ונראה דשייך לדלעיל כי מתחלה אדם נברא יחידי ואח"כ אמר הק"בה לא טוב וגו' אעשה לו עזר כנגדו וביבמות דף ס"ג ע"א אשכחי' ר' יוסי לאליהו א"ל כתיב אעשה לו עזר במה אשה עוזרתו א"ל אדם מביא חטים חטים כוסס פשתן פשתן לובש לא נמצאת מאירה עיניו ומעמידתו על רגליו ולפי"ז נמצא עקר צורך בריאת האשה להיות עזר במלאכת הבית והעקר לקיום המין ובזה הי' מקום לומר כיון שבמאמר הקדום שמר לא בפומי' דרב שעוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתי' ולא פ"ו אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם נמצא שוב אין צורך לאשה כלל וכיון שתחלת בריאתה לא הי' רק לקיום המין ולהיות עזר לבעלה ועכשיו שכ"ז בטל לא תזכה אשה אז ויהיו הצדיקים בעוה"ב דוגמת עולם המלאכים דעיר גברים כתיב ועיין במג"א

סי' תר"י ס"ק ה' וכדי לאפוקי מסברה זו דרש רב כי נהפוך הוא ואדרב' גדול' הבטחה שהבטיח הק"בה לנשים יותר מלאנשים:

רש"י ד"ה פיך ידבר חכמות בלשון ברכה היו אומרים. דברי רש"י תמוהין והלא קדמו בדבריהם כמה ברכות עולמך תראה וכו' ומדוע איחר רש"י עד ברכה זו ונראה כוונתו ע"פי התוספתא הביאה הטור א"ח סי' קט"ז וז"ל הטור אע"ג דתניא הכתיב לרבים אין מכנין ליחיד ליחיד אין מכנין לרבים וכו' פירש הרמ"ה וכו' אבל של תפלה שהוא דרך בקשה רשאים לשנותן וכן הוא בש"ע שם. ואומר אני שמה שאמרה התוספתא שאין מכנין מרבים ליחיד ומיחיד לרבים לאו דוקא אלא הה"ד כל שאר שום שינוי אסור לשנות הפסוק ממה שהוא והנה בתהלים מ"ט כתיב פי ידבר חכמות והגות לבי תבונות והי' קשה לרש"י בשלמא מה שאמרו לבך יהגה תבונות אינו לשון המקרא כלל אבל פיך ידבר חכמות הוא ממש לשון המקרא אלא ששינו ממדבר בעדו למדבר בעד אחרים ומה לי משנה מיחיד לרבים או משנה מבעדו לנוכח ואסור לשנות לכן כתב רש"י שבלשון ברכה היו אומרים ואין בזה איסור לשנות כיון שאין כוונתן בתורת קריאת המקרא:

תוס' ד"ה העושה שלא לשמה וכו' וא"ת והאמר ר"ל וכו'. שיבוש כפל בדפוס וצ"ל והאר"י אמר רב וכן הוא הגירסא שם בפסחים ובנזיר ובסוטה ובסנהדרין והוריות וערכין בכלם בעל המימרא הוא ר"י אמר רב ובתוס' גופא שם בפסחים בד"ה כאן בעושים וכו' וכדר' יהודה וכו' תימא דרב גופי' אמר בברכות כל העוסק בתורה וכו' נוח לו שלא נברא הרי שהקשו רב אדרב וא"כ גם כאן ט"ס הוא וצ"ל והאר"י א"ר. ובזה הונח לי מה שלכאורה לא חידשו התוס' כלום מדברי רש"י כאן שג"כ חילק בין הפרקים בעושים שלא לשמה לחלק שכאן מיירי לקנטר ובפסחים מיירי שיכבדוהו ולפמ"ש ניחא דרש"י הוקשה לו מתחלת מימרא דפסחים שהוא רבא רמי וכו' וכאן בעושים שלא לשמה והוקשה לרש"י דעכ"פ אפילו בשלא לשמה עכ"פ גדול החסד עד שמים וכאן אמר שכוח לו שלא נברא. ואמנם התוס' לא הוקשה להם מזה דגברא אגברא קרמית ורבא ס"ל שגדול חסדם עד שמים ורב ס"ל שנוח להם שלא נבראו ולכן הקשו התוס' מלעולם יעסוק אדם וכו' שהוא מימרא דרב גופי' וקשיא דרב אדרב כקושייתם בפסחים שם:

דף יז:

ואין יוצאת וכו' שיצא ממנו דואג. הא דקאמר יוצאת לשון נקיבה נלע"ד משום דדואג רצה לפסול את דוד שבא מרות המואבי' מחמת שהי' להם לקדם נשים לקראת נשים כמבואר ביבמות דף ע"ו ע"ב ורצה לעשות הנקיבות יוצאנית להכי קרי לי' יוצאת:

למימרא דרשב"ג וכו'. דברי רבנן נזכרו תחלה במשנתינו לדברי רשב"ג וכן בפסחים ג"כ דברי רבנן שנויים תחלה ובקושיא אחז המקשן דברי רשב"ג תחלה כאן וכן בפסחים. ונראה משום דרומיא דרשב"ג אדרשב"ג אלים טפי מרומיא דרבנן ארבנן דדלמא הני רבנן דכאן ודהתם לאו נינהו חדא שהרי אין שמם נזכר ואף דמ"מ רמי להו דמסתמא הני דפליגי כאן אדרשב"ג והם בני מחלוקתו הם בני מחלוקתו שמה מ"מ רשב"ג ודאי חד הוא. ועוד דאי לאו פלוגתי' דרשב"ג לא הוה קשיא כלל דרבנן אדרבנן דאטו נזכר בדברי רבנן בפסחים שאין אדם רשאי לעשות עצמו ת"ח רק מדחזינן דרשב"ג פליג ואמר לעולם יעשה אדם עצמו ת"ח מכלל דרבנן פליגי ולכן התחיל בדברי רשב"ג:

מוחלפת השטה. הרי"ף והרמב"ם פסקו דחתן אם רוצה לקרות קורא. וכתב הב"י בסימן ע' דהם סברי כתירוצא דר' יוחנן וא"כ דברי הת"ק דמשנתינו הם דברי רשב"ג והלכה כרשב"ג דכל מקום ששנה רשב"ג במשנה הלכה כמותו וכ"כ הלח"מ בפ"ד מק"ש. ולכאורה אני תמה ואף אם יהיבנא דקיי"ל כר' יוחנן מ"מ מאן מוכח דמחלפת השטה דקאמר ר"י היינו שיטה דכאן ודלמא שטה דמקום שנהנו מוחלפת ורש"י בפסחים כתב מוחלפת השטה התנא שסדרן טעה באחת מהן והחליף שטתו הרי דלא הכריע רש"י איזה מהן מוחלפת ונראה דס"ל להרי"ף והרמב"ם דמסתמא שטה דכאן מוחלפת כדי שלא יהי' מעשה דר"ג מעשה לסתור דברי רשב"ג בנו ועיין מ"ש לעיל במשנתינו בתוס' בד"ה מעשה וכו' ואף שהתוספת כתבו שם דלא הוה מעשה לסתור וכפי מה שכתבנו שם דהיינו שאינו לסתור דברי רשב"ג נראה שהתוס' נדחקו כדי ליישב אליבא דרב שישא כאן והתוס' לשטתייהו דפסקו כאן כר"ש אבל לר' יוחנן אם נפרש דשטה דכאן מוחלפת אין אנו צריכין לדחוקי לכן פסקו הרי"ף והרמב"ם דשטה דכאן מוחלפת ופסקו כרשב"ג ולא מטעם דקיי"ל הלכה כרשב"ג במשנתינו שהרי שם בפלוגתא דמקום שנהגו לא פסקו בפירוש כרשב"ג משום דלא הכריע אם הלכה כר' יוחנן או כרב שישא אמנם פסקו כאן כרשב"ג דהיינו דברי ת"ק במשנתינו משום דמעשה דר"ג מסייע לי' ומעשה רב ולכן כאן בודאי הלכה כן בין שהוא דברי רשב"ג ובין שהיא דברי רבנן דאף דהלכה כרשב"ג היינו אם אין נגדו מעשה רב ושם בפסחים סתם הרמב"ם הדברים שת"ח בטלים ואם רשאי אדם לעשות עצמו ת"ח או לא השמיט ולא הכריע אם יש לחלק כדברי רב שישא או אין לחלק כדברי ר' יוחנן וכן הרי"ף הביא שם הפלוגתא ולא הכריע:

סליק פרק שני. ובעזה"י נתחיל פרק שלישי:

פרק שלישי

במשנה ומן התפילין. הקשה בח"ר מאי ארי' מוטל לפניו אפי' כל יום ראשון במי כדאמרי' במ"ק מדקאמר רחמנא ליחזקאל פארך חבוש עליך וכו' ולקמן בסוגיית הגמ' נאריך בזה. ואמנם גוף קושייתו יש לדחותה לפמ"ש המג"א בסי' תקמ"ח ס"ק ה' דאבל בחוה"מ מניח תפילין אפילו ביום ראשון ע"ש וא"כ קמ"ל משנתינו דאם מתו מוטל לפניו אפילו בחוה"מ פטור מן התפילין ואמנם הרשב"א לשיטתו דאיהו סובר דחוה"מ בלא"ה לאו זמן תפילין הוא והוא דעת המחבר בא"ח סי' ל"א אבל לדעת הרא"ש והוא דעת הרמ"א בהג"ה שם דחוה"מ הוא זמן תפילין א"כ ממילא ליבא קושיא. מה שאני תמה שהרי בירושלמי כאן הקשה קושיא זו של הרשב"א על משנתינו ולדעת הרא"ש לא הקשה הירושלמי כלום ולא עוד אלא שעקר סמיכתו של הרא"ש שחוה"מ הוא זמן תפילין הוא מכח דברי הירושלמי שהביאו התוס' במנחות דף ל"ו פ"ב בד"ה יצאו שבתות ועיין בב"י סי' ל"א וא"כ איך הקשה הירושלמי כאן קושיא הנ"ל על משנתינו. ולכן צריך לומר שלא כדברי המג"א הנ"ל וגם בחוה"מ פטור אבל ביום ראשון שמה שכתב הרא"ש הטעם שאבל מעולל בעפר קרנו והוא לו יום מר אין טעם המרירות משום אבילות אלא מרוב צער של יום ראשון וזה שייך גם בחוה"מ שאף שאינו נוהג אבילות מ"מ יום מר היא לו ואינו מניח תפילין. ונראה לקיים דברי המ"א וקושיות הירושלמי הוא שא"צ למתני תפילין דמק"ו מק"ש שמעינן דמה ק"ש שהוא חייב אחר קבורה ופשיטא ביום שני פטור במתו מוטל לפניו תפילין שפטור אפילו אחר קבורה ואפילו ביום שני לכל מר כדאית לי' ק"ו שפטור אפי' בחוה"מ עכ"פ במתו מוטל לפניו ובזה נדחים גם דברי השושנים לדוד שהקשה דע"כ לא שמענו דאבל פטור מתפילין ביום ראשון אלא אחר קבורה שכבר אל אבילות אבל באנינות אכתי לא שמענו ואיצטרך למיתני במשנתינו לפוטרו באונן ולפמ"ש ניחא דאכתי ק"ו הוא מק"ש. ולקמן בסוגי' הגמרא נבאר פירוש אחר בדברי הירושלמי ומשם יהי' ראי' לדברי המג"א:

פטור מק"ש ומן התפלה ומן התפילין וכו'. הא דלא תנן הכי לעיל גבי החתן דלא תני דק שפטור מק"ש והרי גם במתו מוטל לפניו הטעם הוא משום שטרוד טרדה דמצוה וכמו שפירש"י כאן ורש"י בעצמו סיים והוה דומיא דחתן וא"כ קשה למה לא תנן הכי גבי חתן. ונראה מכאן ראי' למ"ש הכ"מ בפ"א מק"ש בשם הר"ר מנוח דפטור של החתן הוא רק בלילה אבל ביום חייב דישראל קדושים הם וכו' ע"ש ואם כן תפילין ליתנוהו בלילות ותפלה ג"כ הוא משנה שא"צ שפטור דהא בלא"ה תפלת ערבית לאו חובה אלא רשות ואם רוצה להתפלל גם החתן רשות בידו לת"ק דשם דגם ק"ש אם רוצה לקרות קורא ומשום דלא תני הני לא סיים ג"כ שם ומכל מצות האמורות בתורה וסמך על מה ששנה

כאן וההי"ד בחתן וראיתי בתר"י שלא גרסינן במשנתינו ומכל מצות האמורות בתורה ושיש מפרשים שאינו פטור אלא מאלו בלבד אבל בשאר מצות חייבים ומביאים ראי' מדאמרי' בפ' הישן חתן פטור מכל מצות האמורות בתורה ותנא שילא חייב ואומרים דהתם משמע דהלכתא כשילא וכי היכי דחתן חייב בכל המצות האמורות בתורה ה"נ מי שמתו מוטל לפניו חייב אלא באלו שלשה לבד מפני שצריכות כוונה יותר משאר מצות וכו' ואין זה נראה למורי הרב שאותה ברייתא דמביאין ראי' ממנה שחייב בכל שאר מצות כבר תרצה רש"י ז"ל ואמר דלא ס"ל העוסק במצוה פטור מן המצוה אבל אנן דקיי"ל העוסק במצוה פטור מן המצוה ודאי פטור עכ"ל רש"י ואני אומר שאף שקיי"ל העוסק במצוה וכו' אף עפי"כ יש לקיים דברי שילא דבשמעתין ראיתי לבעל פ"י שהקשה איך ילפי' בפ' הישן דעוסק במצוה פטור מן המצוה מק"ש ומפסח ודלמא שאני ק"ש ופסח שהן מ"ע שהזמ"ג ונשים פטורות מהם וה"ל מצוה שאינה שוה בכל לכך העוסק במצוה פטור ממנה ומנ"ל שעוסק במצוה פטור משאר מצות השוים בכל. ואני אומר דמה דפשיטא לי' לבעל פ"י דפסח אינו נוהג בנשים אני תמה והלא ר' יוסי ור' יהודה תרוייהו ס"ל דאשה בראשון חובה רק ר"ש סובר רשות ופשיטא דהלכה כר"י ור"י וכן מפורש ברמב"ם בריש פ"א מק"פ דאחד איש ואחד אשה חייבים במצוה זו ואמנם מפסח בלא"ה ליכא למילף דהרי הא דעוסק במצוה פטור מפסח ילפי' מן ויהי' אנשים וכו' שטמאו עצמן לקבורת מת ונדחו מפסח והרי יש לדחות דשאני התם דלא מטי זמן חיובא דפסח וכדעביד התם צריכא וצריכין אנו למילף מק"ש וע"ז שפיר פריך הפ"י דשאני ק"ש שהיא אינה שוה בכל. ואמנם דכי היכי דק"ש היא עשה שאינה שוה בכל הלא גם חתן הוא עשה שאינה שוה בכל דפ"ו אינה בנשים שהאיש מצווה על פ"ו ולא האשה וכי היכי דעשה שא"ש בכל העוסק בה פטור מעשה אחרת כיוצא בה ה"נ העוסק במצוה השוה בכל פטור ממצוה אחרת שהיא שוה בכל ולהקשות היא גופה מנ"ל דחתן פטור מק"ש ודלמא ובלכתך בדרך דילפינן מינה לפטור עוסק במצוה לא אתי למיפטר חתן רק לעוסק במצוה השוה בכל הוא דפטור מק"ש שא"ש בכל. נראה דהרי דרשינן כי דרך מה דרך רשות ואם כן העוסק במצוה אף על פי שא"ש בכל מ"מ אינה כי דרך שהוא רשות לגמרי וממילא דרשינן לפטור חתן ואמנם שהעוסק במצוה שא"ש בכל יהי' פטור ממצוה השוה ככל ע"ז אין לנו שום לימוד. ובזה אין אנו צריכין לומר דשילא שם בסוכה לא ס"ל העוסק במצוה פטור מן המצוה דלעולם דס"ל אבל הוא סובר דשפיר פטור ממצוה כיוצא בה אבל מצות חתן שא"ש בכל אינו פוטרת משאר מצות השוים בכל אבל מסוכה פטור דגם סוכה א"ש בכל. ובזה מתורץ קושיות התוס'

במס' סוכה דף ך"ו ע"א בד"ה חתן וכו' שהקשו דא"כ יתחייב חתן בסוכה ע"ש. ולפמ"ש ניחא. וע"פי הקדמות האלה נוכל לקיים כאן הגירסא שלפנינו דמסיים במשנתינו ומכל מצות האמורות בתורה ולעיל גבי חתן לא מסיים מכל מצות וכו' ולא כמו שרציתי לומר לעיל שסמך על מה ששנה כאן רק דחתן שהוא מצוה שאינה שוה בכל חייב במצות אבל קבורת מת הוא שוה בכל שאינו מ"ע שהז"ג וגם נשים חייבות בקבורת מתים לכך פטור מכל המצות:

נושאי המטה וכו' חייבים. ואפשר לומר דלהכי תני ברישא דפטורי' מן התפילין שהוא משנה יתירה וכקושי' הרשב"א הנ"ל דהרי כל יום ראשון הוא פטור מן התפילין אך תני ברישא תפילין להורות בסיפא דאת שאין למטה צורך בהם דחייבי' גם בתפילין דלא תימא דכשם שפטורין מתפלה וכתב הברטנורה הטעם משום דצריכה כוונה יתירה ה"נ תפילין כיון שצריך שלא יסיח דעתו מהן יהיו פטורי' קמ"ל דחייבים. א"כ דמשום דלמטה צורך בהם קמ"ל דפטורי' אף מתפילין להכי תני לי' ברישא גם גבי אבל. ואולי לזה כיון הירושלמי כאן שהקשה ג"כ קושית הרשב"א הנ"ל ותירץ בגין דתני דא תני דא יעו"ש בירושלמי וכוונתו בגין דתני נושאי המטה תני דא היינו תפילין להשמיענו שגם נושאי המטה פטורין מתפילין דאף דיש לפרש דברי הירושלמי כפשטן בגין דתני דא דהיינו ק"ש תני דא דהיינו תפילין אלא דלפי"ז הי' דברי הרשב"א תמוהין דהרשב"א עצמו תירץ קושייתו וכתב ומסתברא דתפלה אגב ק"ש ותפלה נקט להו ובירושלמי בעו לה ופריקו בה פריקא אחרינא עכ"ל הרשב"א ואם הי' כוונת הירושלמי בגין דתני דא היינו ק"ש א"כ היינו הך פירוקא של הרשב"א עצמו והא דלא פירש הרשב"א גם דברי הירושלמי דבגין דא היינו אגב דתני ק"ש כראה משום דבירושלמי לא גרס ברישא ומן התפלה עיין בתוי"ט והיינו משום שהוא משכה שא"צ שהוא ק"ו מק"ש וא"כ כשם שלא תני תפלה בגין דתני ק"ש כך לא ה"ל למתני תפילין אגב ק"ש ולהכי מוכרחין אנו לפרש כוונת הירושלמי בגין סיפא כנ"ל. אבל הרשב"א על נוסחת הבבלי קאי דגרס ברישא גם תפלה לכן תירץ דתני תפילין אגב ק"ש ותפלה והרשב"א לא הי' יכול לשנויי כתירוץ הירושלמי הנ"ל לפי שקושית הרשב"א קאי גם על הברייתא כאשר יבואר לקמן בדברינו ובברייתא לא שייך תירוץ הנ"ל:

בגמרא מוטל לפניו וכו' ורמינהו וכו'. הא ודאי דלפ"מ דס"ד דדוקא לפניו אבל אם אינו מוטל לפניו ואף שמוטל עליו לקברו חייב על כרחך הטעם משום כבודו של מת ועיין בתוס' ד"ה ואינו מברך מ"ש בשם הירושלמי והי' סבור דשלא בפניו ליכא כל כך מפני כבודו אבל ודאי לטעם שאין מי שיטול משאו אין שום טעם לחלק בין מוטל לפניו

למוטל עליו לקברו ולפ"ז נסתר הך ורמינהו דרמי כאן דדלמא משנתינו מיירי ביש לו מי שיטול משאו ואז ליכא רק מפני כבודו של מת ולכך מוטל לפניו אין שאינו מוטל לפניו לא אבל הך ברייתא דמס' שמחות מירי באין לו מי שיטול משאו לכך אפילו בבית אחר אינו מברך ונראה דלכך הביא סיפא דברייתי' דתני ובשבת וכו' וקשה אם איתא דהך ברייתי' איירי דוקא בא"ל מי שיטול משאו והרי שבת תמיד חשיב כיש לו מי שיטול משאו שהרי אסור לו לעסוק בקבורה בשבת וא"כ מאי ארי' דקתני שבת נפליג בחול גופא ולתני וביש לו מי שיטול מיסב וכו' א"ו דבחול אסור אף ביש לו מי שיטול משאו ושפיר קאמר ורמינהו. ואין לומר דנקט שבת משום מיסב ואוכל בשר ושותה יין וזה אסור בחול אפי' יש לו מי שיטול משאו. דקשה כיון דע"כ דביש לו מי שיטול ליכא כבוד המת שלא בפניו מדמברך ומזמן וא"כ אין טעם לאסרו להסב ולאכול בשר ויין. ולומר דנקט שבת להתיר אפילו בפניו ובין פטורא דרישא ובין חיובא דשבת על כל הפרטים קאי בין יש לו בית אחר ובין מחזיר פניו. נראה דאין לומר כן דהרי אם אמרינן ביש לו מי שיטול משאו מותר שלא בפניו ובפניו אסור א"כ מוכח דמפני כבודו אסור בפניו אף ביש מי שיטול משאו א"כ אף בשבת ראוי לאסור בפניו מפני כבודו דמ"ש שבת מחול ויש לו מי שיטול משאו וא"כ על כרחך דהיתר שבת לא קאי על מחזיר פניו א"כ ליפלוג בחול בין יש מי שיטול משאו ובין ליכא מי שיטול משאו ורב פפא דמשני לי' תרגמה אמחזיר פניו מוקי' לי' באין מי שיטול משאו וסובר דליכא איסור רק בפניו וגם אין מי שיטול משאו וא"כ היתר דשבת מיירי אפי' בפניו ונקט שבת משום מיסב ואוכל בשר דבחול אף ביש לו מי שיטול דאז מברך וחייב במצות מ"מ אכילת בשר והסיבה אסור משום כבודו אף ביש מי שיטול משאו ובשבת מותר אכילת בשר אפי' בפניו משום כבוד שבת אם אין לו בית אחר. והנה אכתי יש לדחות הרמינהו ולחלק בן יש מי שיטול משאו כנ"ל והא דנקט שבת הוא משום פלוגתא דרשב"ג ורבנן לענין תשמיש המטה. ונראה דסבר המקשה דפלוגתא דרשב"ג ורבנן הוא אם אבל מותר בתשמיש בשבת וכדרצה לומר במס' מ"ק דף ך"ג ע"ב וא"כ גוף פלוגתא זו דרשב"ג ורבנן לא שייכא כלל באנינות ואגב גררא מתני באנינות הואיל ובלא"ה מיירי בשבת ואיך נימא דמשום כך נקט שבת. ובזה עמדנו על כוונת רש"י בד"ה תשמיש המטה וכו' ולר"ש חייב אבל בעונה בשבת דלכאורה תמוה שהרי לא הוחלט דבר זה במס' מ"ק ואדרבה דחי התם דע"כ לא קאמר רשב"ג אלא דאכתי לא חל אבילות. ולפמ"ש ניחא דהמקשה כאן ודאי סבר דפליגי באבל גופי' אם מותר בתשמיש בשבת. ונלע"ד דלמפ"ש לעיל דלר"פ בעינן תרתי מוטל לפניו וא"ל מי שיטול משאו וא"כ משנתינו דדייקא למיתני לפביו דוקא לפניו שלא תימא שזה

דוקא בשבת וי"ט שאינו מוטל עליו לקברו להכי בעינן לפניו אבל בחול לא בעינן לפניו ואפי' בחדר אחר פטור קמ"ל במשנתינו ומן התפילין וא"כ מיירי בחול דשבת וי"ט ליכא תפילין ובודאי איירי בחול ומוטל עליו לקברו ואפ"ה בעינן מוטל לפניו אבל בשבת וי"ט אפ' מוטל לפניו חייב בק"ש ותפלה ומתורץ קושי' הרשב"א שהבאתי במשנתינו ולרב אשי הכל תלוי במוטל עליו וא"כ בשבת וי"ט אפי' מוטל לפניו פטור דלפניו היינו מוטל עליו ולכן תנן במשנתינו תפילין לומר דפטור דק"ש הוא דומי' דתפילין דמיירי בחול דוקא. ואמנם קושי' הרשב"א איכא לאוקמי אברייתא דבלא"ה איירי רישא בחול דהרי תני סיפא ובשבת חייב ובזה שפיר הקשה הרשב"א ל"ל תפילין תיפוק לי' דבלא"ה אסור כל יום ראשון. ואמנם בירושלמי הקשה קושיא זו על המשנה והירושלמי הואיל ואתא לידן אזכיר מלתא דתמיהא לי שם שמתחלה מביא שם פלוגתא דר"א ור' יהושע אם אבל פטור מתפילין רק יום א' או ב' ימים וקאמר בתר הכי אם ביום שני אינו נותן תפילין צורכא מימר מי שמתו מוטל לפניו אלא בגין דתני דא תני דא עכ"ל הירושלמי ולענ"ד תמוה למה הוצרך להקדים אם ביום שני וכו' והלא אף אם רק ביום ראשון לא נותן תפילין ג"כ הוא משנה שא"צ למימר שמי שמתו מוטל לפניו פטור ונראה ע"פי מ"ש התוס' בדף י"א ע"א בד"ה שנא' בהם פאר וכו' א"נ צריך טעמי' דרש"י לחייבו בתפילין לאחר יום ראשון דלא שייך מעולל בעפר קרנו אלא ביום ראשון. ואומר אני דמאן דסבר ב' ימים באמת אין טעמו משום פאר אלא טעמו מדאמר רחמנא ליחזקאל פארך חבוש עליך מכלל דלכ"ע אסור וכקושית התוס' שם. והטעם שאסר ב' ימים מדכתיב ימי בכי אבל משה וכמפורש במס' מ"ק דף ך"א ע"א והא דמוקי האי קרא רק בתפילין אין הטעם כמו"ש התוס' שם בד"ה משלישי דכל שעה שהוא מר נפש הוא מתעולל בעפר דביום שני אינו מעולל בעפר אבל הטעם לענ"ד משום דכתיב ימי מוקמינן לדבר הנוהג רק ביום וקסבר לילה לאו זמן תפילין והנה אם אין הטעם משום מעולל בעפר א"כ גם בחוה"מ אסור דכל מה דילפינן מיחזקאל יש ללמוד גם בחוה"מ שהרי הבראה ילפי' מיחזקאל ומברין במועד. ומעתה פירות הנושרין מדברינו דמאן דסבר דאבל אסור רק יום ראשון איהו דריש פאר ואבל מתעולל בעפר וכיון דזה לא שייך בחוה"מ אם כן קם דינו של המג"א דאבל מניח תפילין בחוה"מ אפי' ביום ראשון ואם כן איצטרך תכא דמשנתינו לפטרו במתו מוטל לפניו אפי' בחוה"מ אבל מאן דפוטר אבל מתפילין ב' ימים אין טעמו משום עפר וממילא גם בחוה"מ פטור ב' ימים מתפילין ושפיר קשה קושי' הירושלמי למה צריך התנא לפטרו מטעם מתו מוטל לפניו דגם בחוה"מ לא נפקא לן מידי בזה.

ובזה דברי הירושלמי מובנים שפיר. והרווחנו בפירוש זה שלא די שאין דברי הירושלמי סתירה לדברי המג"א הם אפי' ראי' לדברי המג"א:

עוד נלע"ד פירוש דברי הירושלמי דאיכא למימר דדוקא אבילות דאורייתא דחי מצות תפילין והם שבעה מתים המפורשים בפ' אמור אבל אחיו מאמו ואחותו מאמו או אחותו הנשואה שהוסיפו חכמים אין כח באבילות דרבנן לדחות מצות תפילין וא"כ איכא לאוקמי משנתינו בהני קרובים שאינו מתאבל רק מדרבנן ולכך אינו פוטר רק בשעה שמוטל לפניו אבל אחר הקבורה חייב אבל מ"ד ששני ימים אינו מניח תפילין והרי לכ"ע אבילות יום שני אינו מן התורה אפי' בהני שבעה המפורשים בתורה וא"כ אפי' אבילות דרבנן דוחה תפילין שפיר קשה קושי' הירושלמי דמאי ארי' קודם קבורה והרי כל שבי ימים פטור מתפילין:

תוספת ד"ה מי שמתו וכו'. ברש"י שלפנינו מבואר ההיפוך ורש"י גריס פרק מ"ש בתר הי' קורא וכמו"ש רש"י בד"ה מ"ש וכו' דחתן דפטור משום טרדה דמצוה עכ"ל רש"י ואם כן משמע שמשנה זו סמוכה למשנה דחתן והתוס' בשם ר"י שכתבו דאיירי בסיפ' מק"ש וכאן מתחיל כמי מפטור ק"ש ולא כתבו עדיפא דאיירי בסיפי' מפטור ק"ש מטעם טרדה דמצוה כמו"ש רש"י נראה דתינח למסקנא דלקמן דמוטל לפניו היינו מוטל עליו לקברו אבל לפי הה"א בתחלת הסוגיא מוטל לפניו אין שאינו מוטל לפניו לא א"כ אין הטעם משום טרדה רק משום כבוד המת ועיין מה שמבואר לעיל בדברינו וא"כ לפום הס"ד הזה מה טעם הי' לו בסמיכות פרק זה לפרק הי' קורא לכן הוצרך ר"י לטעם דאיירי בקריאת שמע:

ד"ה פטור מק"ש וכו' בסוף הדבור ה"ג פטור מק"ש ומן התפלה ומן התפילין. ט"ס הוא וכן צ"ל ה"ג פטור מק"ש ומן התפילין כי התוס' לא גרסי מן התפלה עיין בתוי"ט ולקמן בדבור שאח"ז יבואר בדברינו:

ד"ה אלו ואלו וכו' אלא לא בעי למיתני אלא החילוק שבין נושאי המטה למתו מוטל לפניו. רבים יחכמו לעמוד על כוונת דברי התוס' בזה ומה קשי' להו מתחלה ומה ניחא להו בדברים הללו. ולענד"נ דהתוס' לא גרסי מן התפלה ברישא דמתני' וכמו"ש בדבור הקדום בשם התוי"ט והטעם משום שהוא כ"ש כמו"ש התוס' כאן ועיין מ"ש במשנתינו לפרש דברי הירושלמי שהקשה דתפילין לא הוצרך למתני ברישא דהיינו מק"ו מק"ש שחייב אבל אחר הקבורה פטור במתו מוטל לפניו תפילין שפטור אפי' ביום שני או עכ"פ כל יום ראשון לכל מר כדאית לי' ק"ו שפטור במתו מוטל לפניו וגם פירשתי סוף דברי הרושלמי דתני דא בגין דא היינו בגין סיפא דנושאי המטה שחייבי' ולכך

שנה ברישא גם תפילין לומר דחייבים דסיפא היינו גם בתפילין ע"ל בדברינו. ומעתה זהו כוונת התוס' כאן שכתבו ורישא וכו' כ"ש דפטור מן התפלה וא"כ למה לא תני ברישא בהדיא ומן התפלה וצ"ל מפני שהוא משנה שא"צ דהרי אתי במכ"ש. ואמנם ע"ז קשה א"כ גם תפילין לא ניתני ברישא דג"כ אתי במכ"ש וע"ז תירצו דודאי משום פטורא דרישא גם תפילין לא הוה צריך למיתני תבל שנאו לידע שנושאי המטה חייבים גם בתפילין וזהו כוונתן במ"ש דלא בעי למתני ברישא אלא החילוק שבין נושאי המטה למתו מוטל לפניו:

דף יח.

ובשבת מיסב ואוכל וכו'. הנה החזיר כאן כל הני דחשיב בחול לפטור חשיב היפוכן דבשבת חייב חוץ מק"ש ותפלה שתני ברישא לפטור ולא תני בשבת חיובייהו והיינו משום דברישא תני ק"ש ותפלה ותפילין בחד בבא לפטור ובסיפא שלא הי' אפשר למתני תפילין דבשבת לאו זמן תפילין הוא לכך השמיט כל הבבא וסמך על מה דתני חייב בכל מצות האמורות בתורה וממילא גם ק"ש ותפלה בכלל. ולגירסת רש"י דלא גרס גם בברייתא ברישא מכל מצות וכו' משום דק"ו הוא מק"ש ותפלה ותפילין שיש בהם עול מ"ש בלא"ה ניחא דבסיפא שהוצרך לומר שחייב אפי' בכל מצות האמורות בתורה לא הוה צריך למיתני אלו דבק"ו אתיין:

ואמר ר"י מאי בינייהו וכו'. הא דהביא מימרא דר"י שאין בו צורך לקושייתו ואפי' סיפא דברייתא הוא ג"כ ללא צורך לקושייתו ובזה אפשר כיון שהביא הברייתא הביא כולה אבל מה דאמר עלה ר"י ודאי הוא לל"צ. ונראה דהנה רוב המפרשים לא גרסי במשנתינו ומכל מצות וכו' ואמנם נחלקו בזה לדינא ותר"י הביאו שיש מפרשים דבשאר מצות חייב ודוקא מהני שלשה פטור דק"ש ותפילין צריכין כוונה יתירה ותפילין צריך שלא יסיח דעת מהן אבל רבינו יונה חולק עליהם ואמר דחשיב הני תלתא דחמירי שיש בהם עול מ"ש שלימה וק"ו דפטור משאר מצות והנה גם בברייתא זו לא גריס ברישא מכל מצות אבל בחידושי הרשב"א לא גריס במשנתינו ומ"מ אבל בברייתא גריס יעו"ש. ולפי גרסא זו ניחא דיש לפנינו לפרש הברייתא דבחול פטור מהני תלת וגם משאר כל המצות דעוסק במצוה פטור מן המצוה ובשבת חייב בכל המצות היינו שאר כל המצות אבל משלש אלה דצריכין כוונה יתירה אז אפי' בשבת יש פעמים שפטור דהיינו אם הוא מוטל לפניו ואפילו בשבת אי אפשר לכוין דעתו ופטור ובשאינו מוטל לפניו אז גם בשלש אלו חייב בשבת דהיינו ק"ש ותפלה לכ"ע ותפילין למאן דסובר שבת זמן תפילין

וא"כ איכא למימר דמשנתינו מיירי בשבת ולכך בעינן מוטל לפניו ואפ' אם נימא דזהו דוחק לאוקמי משנתינו דוקא בשבת ג"כ איכא לתרוצי דמשנתינו מיירי בכל זמן בין בחול ובין בשבת ולכך נקטה משנתינו מוטל לפריו דאז פעור בכל זמן בין בחול ובין בשבת משא"כ באינו מוטל לפניו יש חילוק בין חול לשבת ואין כאן שום רומיא אהדדי משנתינו ובריייתא ולהכי הביא דהך דאמר ר"י דמאי בינייהו תשמיש המטה ואם איתא דת"ק פוטר מק"ש ותפלה אפילו בשבת א"כ רשב"ג דקאמר מתוך שחייב באלו נתחייב בכולן היינו אפי' בק"ש ותפלה ומי הכריחו לר' יוחנן לומר תשמיש המטה א"ב אלא שגם לת"ק חייב בשבת בכל גווני בק"ש ותפלה ושפיר קשיא משנתינו ובריייתא אהדדי: מתו אין וכו'. נלע"ד דקושי' זו היא לרב פפא דגם משנתינו ובריייתא מיירי בפניו והי' סבור דאם הוא לפניו מן הסתם הוא משמרו אבל לרב אשי דמשני כיון שמוטל עליו לקברו וכו' וגם שלא בפניו פטור והא ודאי דמשמרו היינו בפריו וליכא שום קושיא דשלא בפניו בעינן מתו אבל במשמרו והיינו בפניו אפילו אינו מתו ודקארי לה מה קארי לה א"ו דלר"פ הקשה ומשני מתו אע"פי שאינו משמרו דגם בפניו משכחת שאינו משמרו:

אבל מהלך בבה"ק לא והתניא וכו'. יל"ד והלא לא נזכר ק"ש ותפלה בברייתא זו ודלמא מק"ש ותפלה שיש בהם עול מ"ש בעינן דוקא מתו ומשמרו וצ"ל דהקושיא היא מתפילין ואמנם לפמ"ש לעיל דף ג' ע"ב ע"ש בדברינו שהבאתי דברי המשנה למלך בפי"ג מאבל הל' ט' שנסתפק אם שייך לועג לרש במת קטן או אשה. ואמנם לפי דעתי בקטן ודאי שייך לועג לרש דמה בכך שהי' עתה קטן הלא אם הי' חי הי' מגיע לכלל תורה ומצות ועתה שמת בקטנותו לא זכה כלל לזה אבל הספק אם שייך לועג לרש בפני אשה שמתה יש מקום להסתפק. ואמנם יש להוכיח דגם באשה שייך לועג לרש דאל"כ נסתר קושיית המקשה כאן דבה"ק שם מקום קברות אנשים ונשים שייך לועג לרש משום האנשים אבל משנתינו ובריייתא דמשמר דאיירי במת לכך תני מתו ומשמרו דשייך גם באשה אבל באינו מתו ולא משמרו שאין האיסור רק משום לועג לרש לא שייך באשה א"ו דגם באשה שיך לועג לרש. ואמנם כ"ז אמינא להוכיח מדברי המקשה שהדין הוא כן אבל על המקשה גופה קשיא מנ"ל להקשות ודלמא לא שייך לועג לרש רק באנשים ולא בנשים וע"ז כתבתי לעיל בדברינו דף ג' ע"ב דעדיין הי' קשה מתפלה דנשים חייבות בתפלה ושייך בהו לועג לרש וא"כ למה בעינן בתפלה מתו ומשמרו וכתבתי לעל דלפי גירסת התוספת דלא גרסי במשנתינו לתפלה וכמו"ש לעיל בשם התוי"ט הד ז"ל. ונראה דאף דלא גרסי התוס' במשנה ומן התפלה אבל בברייתא גרסי וכמו"ש לעיל בשם חידושי

רשב"א ואף לתר"י דגם בברייתא לא גרסי תפלה מ"מ נלע"ד דבהך ברייתא דהמשמר את המת ודאי גרסינן ומן התפלה ואף דאתי בק"ו מק"ש ותפילין שהם מן התורה מ"מ קתני לה משום סיפא דהיו באים בספינה דמתפללין בזוית אחרת לבן עזאי. ואף דבהך דלא יהלך בבה"ק לא נזכר לא ק"ש ולא תפלה מ"מ כיון דקתני טעמא משום לועג לרש א"כ מסתמא הה"ד ק"ש ותפלה דזיל בתר טעמא ואפי' לפי דברי הכ"מ בפי"ד מהל' אבל דלא יאחז וכו' היינו שאוחז וקורא וכתב שם דהכי מסתבר דבלא קריאה מאי לועג לרש איכא נראה דהיינו דאחיזה בלא קריאה ליכא משום לועג לרש אבל הקריאה לחוד ודאי אסור וכדברי התוס' כאן ונקט אחיזת ס"ת דאורחא דמלתא שקורא בס"ת ואפי' אם נימא דדוקא נקיט וקריאה לחוד ליכא איסורא מ"מ נראה דהיינו שאר קריאה שאין בה חיובא דוהגית בו יומם ולילה אינו כל כך חיוב גמור דהרי אפי' בק"ש שחרית וערבית יוצא י"ח והגית בו יומם ולילה והרי כל אדם מבטל תורה למלאכתו ולפרנסתו שכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וכיון שאין בזה חיוב גמור גם על החיים ליכא בו משום לועג לרש אבל ק"ש ותפלה שהם חוב גמור על החיים בודאי שייך לועג לרש כמו תפילין:

ובגוף קושי' הגמ' אני תמה ואטו המהלך בבה"ק פטור הוא מק"ש ותפלה ותפילין הרי לא שנינו אלא שאסור לו להלוך בבה"ק בתפילין או לקרוא שמה אבל אינו פטור מהמצוה וחייב הוא לצאת משם ולקרות שמת ולהתפלל ולהניח תפילין אבל מתו ומשמרו פטור הוא לגמרי וצ"ל דגם קושיא זו הוא לר"פ דאמר תרגמא אמחזיר פניו וא"כ אין לו שום מקים אחר ללכת מכאן וכאן אסור לו לקרות ואנוס הוא ופשיטא דאונס רחמנא פטרי' אלא דאכתי קשה שאם אינו פטור מן הדין רק הואיל ואין לו מקום אחר הוא אנוס והרי כשאר אנוס ולא התפלל שמחויב להשלים בתפלה הסמוכה משא"כ אם הוא פטור ע"פי הדין אינו צריך להשלים כמבואר בי"ד סי' שמ"א ס"ב וצריך לומר שעקר הקושיא מק"ש ותפילין דלא שייך בהו תשלומין וא"כ אין נ"מ אם הוא פטור או אם הוא אנוס ולפ"ז הדרא קוש' לדוכתא דמנ"ל להקשות ודלמא מתו ומשמרו איירי באשה שמתה דלא שייך בה לועג לרש כיון שאינה חייבת בק"ש ותפילין וצ"ל עכ"פ דלהמקשה פשוט הוא לו דכל גווני שייך לועג לרש הן באיש והן באשה בכל ענין ועכ"פ איפשט ספיקו של המשנה למלך:

ב"ע אומר וכו'. וצ"ע כיון דב"ע אינו חושש בספינה לעכברים למה לא פליג ברישא המשמר את המת וכו' הי' לו לב"ע לומר אם הי' בספינה מניחו בזוית ומתפלל בזוית אחר. ונראה דאז הי' ה"א דוקא היכי שיתבטל מק"ש לגמרי הוא דסובר ב"ע דבספינה אינו חושש לעכברי' משא"כ בשנים שאז אינו מתבטל מק"ש ותפלה לגמרי שהרי זה

משמר וזה קורא ומתפלל ואח"כ משמר זה וזה קורא ומתפלל גם ב"ע חושש לעכברי' בספינה קמ"ל דב"ע אינו חושש כלל בספינה לעכברי' אפילו בהיו שנים. והפוסקים לא הזכירו דין ספינה כלל וצ"ל דסתמא כפירושו שאין שום חילוק בין ספינה ליבשה וכת"ק: עליו הכתוב אומר מלוה וגו' ומכבדו חונן אביון הך סיומא ומכבדו אינו סוף פסוק של מלוה ה' וגו' ואדרבה הוא כתיב הרבה קודם לפסוק מלוה ה' שזה כתיב משלי י"ט וזה כתיב שם בקפיטל י"ד ורישי' דהך קרא הוא עושק דל חרף עשהו ומכבדו חונן אביון וא"כ הי' להקדים הך דמכבדו וגם הוא שייך לדלעיל שאם אינו מלוהו חרף עשהו. אמנם כיון דכאן כתיב עושק דל ובמה שאינו מלוה אף שהוא בזיון למת מ"מ אינו כקרא עושק לכן הביא לעיל באינו מלוהו קרא דלועג שבמה שאינו מלוהו הוא מלעיג עליו וכאן הקדים להביא מלוה ה' לפי שהוא לשון לוי' כמו"ש רש"י בד"ה מלוה וכו':

רש"י ד"ה מואב ע"ש שבנאו דוד וכו'. התוס' כ' בד"ה שני אריאל מואב ע"ש דוד ושלמה שבנו את הבית ובאו מרות המואבי'. התוס' לשטתם שהם לא פירשו שני אריאל ע"ש שני מקדשים אבל פירשו על שני אנשים שבנאו את אריאל דהיינו דוד ושלמה. אבל רש"י פירש שני אריאל שני מקדשים שנקראו אריאל ולכן פירש מואב על דוד. אבל אכתי צריך טעם למה פירש על דוד שהרי דוד לא בנאו רק הכין המקום וקנה הגורן וקידש המקום ואמר זהו בית אלקים וגו' אבל שלמה בנאו והי' לרש"י לומר שבנאו שלמה דאתי מרות המואבי'. ואולי כיון דרש"י פירש על שני מקדשים ראשון ושני והרי שלמה לא בנה רק בית ראשון אבל דוד שקידש המקום זה הי' גם במקדש שני שלא שינו המקום כי הכל בכתב מיד ה' ולכן פירש"י על דוד:

דף יח:

ידע אבון בהאי צערא וכו'. רצונו לומר אם כעת תיכף הוא יודע מעצמו דלאחר זמן לא הוה אידך משיב ומנא ידע דהרי מסיק לקמן אינש אחרינא שכיב ואמר להו וא"כ גם לר' חייא כשימות אינש אחרינא יודיע לו צער בניו ומה שאמר ידע אבון היינו אם יודע מעצמו וכן מה דכתיב יכבדו בניו ולא ידע היינו שמעצמו לא ידע:

הלך ולן בבה"ק עיין בכותב בע"י ומהרש"א בח"א. ולענ"ד דעוה"ז הוא כפרוזדר בפני עוה"ב והיינו דרך משל ואמנם הקבר הוא הפרוזדר ממש כי דרך שם מוכרח לעבור לעוה"ב והחסיד הזה תמיד כלן מחשבתו וכל בקשותיו הי' בעסקי עוה"ב ולא בלבל מחשבתו בעסקי עוה"ז ואמנם עכשיו שהציקתהו אשתו וגם מצורף לזה גודל עניו ודוחק מזונותיו ואולי לא הי' לו רק דינר זה שנתן לעני נכנס במחשבתו דאגת פרנסתו שהוא

עסקי עוה"ז שהוא בקרא דרך משל פרוזדר וזהו נקרא הלך ולן בבה"ק שהוא פרוזדר וע"י הרהורי דלבו בדאגה זו הראו לו מן השמים בחלומו סיפור דשתי רוחות:
שאני קבורה במחצלת של קנים וכו'. הגם שכל דברי רז"ל באגדות יש בהם ענין נסתר וברמז ובחידה דיברו מ"מ גם פשטן של הדברים צריך שלא יהיו דברים זרים ויוצאים מהיקש הטבע. ולכאורה תשובה זו שקבורה במחצלת של קנים ומתוך כך אינה יכולה לשוט בעולם הוא דבר זר מאד וכי הגוף עולה מקברו הרי הגוף מוטל כאבן דומם בקברו אבל הרוח הוא העולה רוח הצדיק עולה למעלה בגבהי מרומים ורוח הרשעים נתונה בכף הקלע אבל הגוף בין של הצדיקים ובין של הרשעים נשאר בקבר אך הגוף של הצדיק מושכב במנוחה עד יגיע עת קץ אז יעמוד לגורלו לקץ הימין וגוף של הרשע בשרו עליו יכאב וקשה רמה למת כמחט והנפש נידונית בכף הקלע ומה ענין המחצלת להרוח שאינו דבר גשמי שיתעטף במחצלת ש"ק. ועוד ששוב לשנה אחרת חזרה ואמרה לו בואי ונשוט והלא השיבה לה אשתקד שאינה יכולה וכאשר השיבה לה באמת לא כך אמרתי לך וכו'. ונראה ע"פי שאמרו במס' שבת דף קנ"ב ע"ב כל מה שאומרים בפני המת וכו' וחד אמר עד שיתעכל הבשר דכתיב אך בשרו עליו יכאב ונפשו עליו תאבל הרי שכל זמן שבשר הגוף קיים אין הנפש יכולה להפרד ממנו עד שיכלה בשר הגוף לגמרי ואז עולה הרוח למעלה ולכך המצוה לקבור בקרקע כמבואר בסנהדרין דף מ"ו כדי שירקב הגוף מהרה ולכך התכריכין הם של פשתן הכלים ונרקבים מהרה שלא יעכבו רקיבת הגוף וזו שנקברה במחצלת ש"ק שהיתה אמה עני' ולא הי' סיפוק בידה להלבישה תכריכין של בגדי פשתן וקברה אותה בעיטוף מחצלת של קנים וזהו אינו מתרקב כל כך בנקל נשאר גם הגוף קיים בבשרו ולא היתה יכולה להפרד ולעלות למעלה ואמנם בשנה השני' היתה השני' סבורה שכבר במשך שנה שעברה נרקב המחצלת עם הבשר ותהא יכולה לעלות לכן אמרה לה בואי ונשוט וזהו השיבה לה שעדיין לא נרקב המחצלת ולכן גם הבשר לא נרקב ואינה יכולה לעלות:

דף יט.

דק ואשכח תלת המזלזל בנט"י וכו'. לכאורה יפלא למה שינה סדרן דהרי במשנה בעדיות דברי ת"ק נשנו תחלה דסובר שנידו לעקבי' והיינו מספר אחר מטתן וכו' ואח"כ במשנה הם דברי ר"י שסובל שנידו לאלעזר בן חנך שפקפק בנט"י וא"כ למה הקדים כאן המזלזל וכו' למספר אחר מטתן ויותר מזה שהמגיס דעתו כלפי מעלה הוא מעשה דשמעון בן שטח עם חוני המעגל והוא במס' תענית בסדר מועד והני תרי דלעיל הם במס' עדיות

בסדר נזיקין ולמה זה איחר הך דהמגיס באחרונה וגם בזמן הוא קדים דשמעון ב"ש הוא מתנאים הראשונים ושמעי' ואבטליון קבלו ממנו כמבואר בפ"ק דאבות. והנלע"ד משום דחוני המעגל לא נתנדה כלל רק ששלח לו שמעון שאלמלא חוני אתה הי' ראוי שיגזור עליו נידוי ולכן סידרו באחרונה והני תרי דהמזלזל ומספר אף שבמשנה בעדיות דברי ת"ק נשנו תחלה מ"מ נלע"ד דת"ק לא פליג על מעשה דאלעזר ב"ח אלא דלא איירי בי' ואמנם על מעשה דעקבי' פליג ר"י ולכן הקדים המוסכם לכ"ע. ובזה ניחא דחשיב כאן תלת והרי ממ"נ חסר חדא מתלת דלר"י דל עקבי' ולת"ק דל אלעזר ולפ"מ שפירשתי ניחא דלת"ק איכא תלת שהוא מודה שנידו לאלעזר אלא שסובר שגם לעקבי' עשו כן ויותר מזה נלע"ד דגם לר"י איכא תלת ורש"י בלשונו הצח רימז לזה דרש"י בד"ה ר"י פליג אדלעיל דקתני שנידו את עקבי' וכל הרואה ישתומם מה חידש לנו רש"י בזה ופשיטא שפליג על ת"ק. ואמנם כוונת רש"י לפי שיש לנו שני פירושים בדברי ר"י אם היא חולק על ת"ק בכוונת עקבי' באמרו דוגמא השאוה אם הכוונה דוגמא על שמעי' ואבטליון וכפירש"י כאן וא"כ זלזל בכבודן של שמעי' ואבטליון ונתחייב נידוי והוא דעת ת"ק ולכן סבר שנידוהו ור"י פליג וסובר שלא היתה כוונת עקבי' לדוגמתן של שמעי' ואבטליון אבל היתה כוונתו דוגמת המים המאררים שלא השקוה מים המאררים ממש שנמחק השם עליהם אבל השקוה מים אחדים דוגמת מים המאררים וכפירוש הערוך שהביאו התוס' כאן וא"כ לא זלזל בכבודן של שמעי' ואבטליון כלל ולא נתחייב נידוי כלל ועיין בפ"ה מעדיות שם ולפ"ז חסר לר"י חד מהני תלת. ועוד יש לפרש שר"י לא נחלק בכוונת עקבי' על ת"ק כלל וגם ר"י מודה שדוגמא דקאמר עקבי' היינו דוגמת שמעי' ואבטליון שהיו ג"כ גרים והי' ראוי לגזור עליו נידוי אלא שלפי כבוד גדלו וחשיבותו לא נידו אותו וכעין מעשה דשמעון ב"ש עם חוני המעגל ששלח אליו אלמלא חוני אתה וכו' ובזה גם לר"י ראוי למנות זה במספר השלשה שהרי גם חוני המעגל נחשב במספר השלשה. וזה כוונת רש"י ר"י פליג אדלעיל דקתני שנידו את עקבי' כלומר שלא פליג על הכוונה בדברי עקבי' ומודה היא שהי' ראוי ליגזור עליו אבל מפני שהי' גדול מאד בחכמה וביראת חטא לא נידוהו ולכך נחשב הוא עכ"פ במספר השלשה אפי' לר"י:

רש"י ד"ה אין המת וכו' וי"מ וכו'. ונלענ"ד דהני תרי פירושי תרוייהו איתנוה ונכונים הם ותליין בתרי שינויי דתרי אמוראי לעיל דף י"ח ע"א דלרב פפא דקאמר לעיל תרגמא אמחזיר פניו ליכא לפרש שהמת בבית אחר דא"כ קשה למה האבל יושב ודומם הרי כשאין המת מוטל לפניו אף הוא חייב בק"ש אבל לרב אשי דמשני לעיל דמוטל עליו

לקברו כמוטל לפניו דמי שפיר יש לפרש שהמת בבית אחר ואעפי"כ האבל פטור מק"ש ותפלה:

דף יט:

ורוב ארונות וכו'. הוצרך לזה דאל"כ ספק דאורייתא הוא ואיך התירו משום כבוד הבריות ולכן הוצרך להקדים דרוב ארונות יש בהם חלל טפח והוצרך לומר ג"כ שגזרו וכו' משום דאל"כ קשה מאי ארי' לקראת מלכים הא בלא"ה מותר דהרי בכל מקום אזלינן בתר רובא לכן הוצרך להקדים דעכ"פ מדרבנן אסור והתירו כאן משום כבוד מלכי'. אלא דאכתי חשה למה הוצרך להקדים שרוב ארונות וכו' הרי אפי' הי' מחצה על מחצה כיון שהי' זה לקראת מלכים מסתמא רבים היו שם וספק טומאה ברה"ר טהור. אך לפמ"ש התוס' בד"ה מדלגין היינו שכיסוי זה עכ"פ גולל הוא וא"כ לענין טומאה וטהרה אין כאן שום נפקותא דבודאי נטמא זה הדולג והספק הוא רק לענין טומאת כהן אם הכהן מוזהר עליו או לא ואין זה נקרא ספק טומאה אלא הוא ככל שאר ספיקות באיסורין שספק תורה לחומרא. אבל לשטת הרמב"ם שכלל זה שספק דאורייתא לחומרא אינו רוצה לומר שהתורה אסרה את הספק אלא חכמים אסרו שיהי' ספק דאורייתא לחומרא הדק"ל דלמה הוצרך להקדים דרוב יש להם חלל טפח. והי' מקום אתי לתרץ ע"פי דברי התוס' רוב ארונות שאם אין ראש הארון פתוח לא מהני חלל טפח דאדרבה גרע טפי וא"כ מצינו למימר דודאי יש ג"כ קצת ארונות שהם סתומים לגמרי וא"כ אי לאו דאמר רוב וכו' ה"א שפלגא יש להם חלל טפח ופלגא אין להם א"כ סמוך מיעוט הסתומים לגמרי לפלגא שאין להם חלל טפח וה"ל רובא לחומרא ואסור מן התורה לכך הוצרך להקדים דרוב יש להם חלל טפח אך הרמב"ם מדויל ידו משתלים שהרמב"ם בפ' י"ב מטומאת מת הלכה ו' לית לי' סברת התוס' כאן וס"ל דחילוק זה בין פתוח לסתום הוא דוקא בקבר אבל בארון של עץ אפי' אין לו פתח בצדו כל שיש שם חלל טפח חוצץ בפני הטומאה קשה למה הוצרך להקדים רוב ארונות וכו' וצריך לומר שאף של הרמב"ם ספק תורה הוא רק מדרבנן לחומרא מ"מ חכמים עשאוהו כשל תורה ולא התירו בו משום כבוד הבריות:

איסורא מממונא לא ילפינן. ונלע"ד דהה"ד להיפוך דממונא מאיסורא לא ילפי' דאולי ממון חבירו לא ויתרה התורה משום כבודו של זה ולהכי אף דכתיב ולאחותו אכתי איצטרך והתעלמת דבזה אין אנו צריכין למה שנדחקו התוס' במסכת ב"מ דף ל' ע"ב בד"ה אלא לזקן וכו' יע"ש. והא דאמרינן איסורא מממונא לא ילפינן כראה דהיינו

ממונא כה"ג שאין כאן הוצאת ממון מהמוחזק אבל להוציא ממון מהמוחזק אז אדרבה ממונא חמיר מאיסורא שהרי באיסורא הולכין אחר הרוב ובממונא אין הולכין אחר הרוב. ובזה א"ש במס' ב"מ דף ך"ז דאיבעי להו סימנין דאורייתא וכו' למנ"מ לאהדורי גט אשה בסימנין הרי דילפינן איסור א"א מממונא ולפמ"ש ניחא דשם מוציאין האבידה מהמוצאה שהוא מוחזק בו. ואף שכתבו התוס' בכתובת דף ט"ז ע"ב בד"ה להחזיר וכו' דלענין החזרת אבידה מודה שמואל דאזלינן בתר רובה ע"ש וא"כ צריך לומר דהמוציא אבידה לא מקרי כל כך מוחזק כמו שאר חזקת ממון. נראה דהיינו דלא חמיר מאיסורא אבל עכ"פ נקרא מוחזק לענין זה שיהי' שוה כמו איסורא ועוד שמבואר אצלי בנודע ביהודה מהדורא תנינא אשר עדיין לא הבאתיו בדפוס שאם אמרינן סימנין דאורייתא היינו טעמא דאי לאו שסמכה התורה על סימנין אז הי המוציא אבידה קנאה תיכף בייאוש ולא הי' צרך להחזיר כלל אפי' בעדים וא"כ שפיר מהני סימנין להוציא מיד המוחזק ממש ותרצתי שם בזה מה שהקשה אותי חתני גאון ישראל ופארו דאיך נילף החזרת גט אשה דאיתחזק איסור אשת איש מחזרת אבידה שאינו בא לאפוקי מחזקה והרחבתי שם הדבור בזה וכאן אין מקום להאריך בסוגי' אחרת. ובזה אין מקום לקושיות הפני יהושע כאן:

רש"י ד"ה אמרת לא יטמא וכו' ואית דאמרי בע"פ וכו' דמילת זכריו מעכב הפסח. וצ"ל דמיירי בפסח הבא בטומאה שמשום פסח עצמו אינו מפסיד בטומאתו רק מפני מילת זכריו שמעכבו:

דף כ.

שאני התם דכתיב ולאחותו וכו'. וכ' רש"י וטומאה גופי' שהותרה לכהן ולנזיר לטמא למ"מ דמעקר בידים וכו' מעיקרא לא על מת מצוה וכתב וכו'. והתוס' בד"ה שב וא"ת וכו' כתבו דשאני נזיר דישנו בשאלה וכהן הוא לאו שאינו שוה בכך. והנה יש נ"מ בין רש"י לתוס' לדינא דלרש"י אפילו לאו דכהונה לא ניתן לדחות מפני כבוד הבריות ולהתוס' לאו דכהונה עכ"פ ניתן לדחות ומה שפסק הרמ"א בי"ד סי' שע"ב דכהן ערום אסור להמתין עד שילבש עצמו היינו כדעת רש"י אבל לדעת התוס' עכ"פ לאוי דכהונה נדחים מפני כבוד הבריות. והנה נתתי לבי לראות אבה נוטה דעת הרמב"ם ולכאורה דעתו כרש"י שהרי פסק בסוף פ"ג מאבל שכהן מטמא בטומאה דדבריהם לכבוד הבריות וכו' ומדכתב דוקא טומאה שלדבריהם א"כ היינו כרש"י דלהתוס' אפי' טומאה של תורה נדחית בלאוי כהונה מפני כה"ב. אלא אחר העיון הא ליתא שהרי כתבו התוס' במס' ב"מ

דף ל' ע"א בד"ה חלא דממת מצוה אין ללמוד שאר כבוד הבריות דשאני מ"מ שהוא בזיון גדול יע"ש ולכן התנה הרמב"ם באבל שהלך בדרך טומאה דוקא בית הפרס אבל בכהן ערום שהוא בזיון גדול מאד שרי אפי' בטומאה דאורייתא ללבוש הכתונת. ואמנם הי' עולה על דעתי ראי' דהרמב"ם סובר כתוס' ממ"ש בהל' כלאים פרק יו"ד הל' ט' הרואה כלאים של תורה וכו' שאין כב"ה דוחה איסור ל"ת המפורש בתורה ולמה נדחה בהשב' אבידה מפני שהוא לאו של ממון ולמה נדחה בטומאת מת מפני שפרט הכתוב ולאחותו מפי השמועה למדו לאחותו אינו מטמא אבל מטמא למ"מ עכ"ל הרמב"ם: ומדהקשה למה נדחה טומאת מת ודאי שאחז שטת התוספת דלרש"י קושיא מעיקרא ליתא דהרי לרש"י לאו מפני כבוד הבריות הוא ולא דיחוי הוא אלא שמעיקרא לא ניתן לאו זה במת מצוה. אבל אחר העיון הא ליתא דאם הרמב"ם קאי בשטת תוס' לא הועיל כלום במ"ש מפני שפרט הכתוב ולאחותו דאכתי קשה ונגמר מיני' והתוס' באמת הוצרכו לתרץ דשאני לאו זה שאינו שוה בכל אבל הרמב"ם שכתב רק מפני שפרט ולאחותו אכתי קשה ונגמר מינ' ובשם שבהשבת אבידה לא כתב הרמב"ם דשאני התם שפרט הכתוב והתעלמת משום דאכתי הוה קשה ונגמר מיני' והוצרך הרמב"ם לפרש מפני שהוא לאו של ממון א"כ גם במ"מ הי' לו לפרש שהוא לאו שאינו שוה בכל אצל כהן וישנו בשאלה אצל נזיר. א"ו שהרמב"ם בשטת רש"י קאי ומ"ש הרמב"ם מפני שפרט הכתוב ולאחותו היינו כמו שפירש"י דמתחלה לא ניתן לאו זה במת מצוה שהרי פרט הכתוב ולאחותו. אלא דאכתי קשיא לי דלמה לא כתב הרמב"ם ג"כ והא דנדחה עשיית הפסח משום שהוא שב ואל תעשה שזה טעם המבואר בגמ' ובזה לא מהני תירוץ הרמב"ם דשאני התם דכתי' ולאחותו דבזה ודאי קשה ונגמר מיני' וכמבואר בסוגיא בגמ' וברש"י. וגם בגוף קושית הגמרא ונגמר מיני' אני תמה דאיך נגמר מפסח ומילה דיש להם תשלומין דפסח יכול לעשות פסח שני ומילה אף שחביבה בשעתה מ"מ אינה נדחית לגמרי ויכול למול אח"כ וכמו שפירש"י במס' זבחים דף ק' ע"א בד"ה דלמא דלהכי דחה עשה דלא יטמא עשה דפסח אפי' אחר חצות אף שיש בו כרת משום דיש לו תשלומין בשני. ולכן עלה על דעתי דהך סוגיא אזלה כמ"ד בפסחים דף צ"ג ע"א דפסח שני תקוני לראשון לא מתקן לי' ופירש"י שם שאם הזיד בראשון אפי' עשה את השני חייב כרת א"כ לא שייך כאן לומר לפי שיש לו תשלומין בשני שהרי אינו מועיל תשלומין אלא לענין מאן דלא חזי בראשון תו לא עביד בשני אבל אינו מועיל בשום ענין לפטור כרת של הראשון ושפיר הקשה ונילף מיני' דכבוד הבריות דוחה. אבל הרמב"ם שפסק בפ"ה מק"פ הל' ב' שאם הזיד בראשון והקריב בשני פטור מכרת לכך לא הוצרך לתרץ כלל שב וא"ת שאני דבלא"ה

ליכא למילף מפסח דאית לי' תקנתא בשני. אלא דחזינן שהרמב"ם פסק שם כרבי דשני רגל בפ"ע ואפ"ה אם הקריב בשני פטור מכרת והרמב"ם לא סבר כלל כפירש"י הנ"ל וס"ל להרמב"ם דבהקריב בשני לכ"ע פטור מכרת והרמב"ם פסק כרבי דשני רגל בפ"ע וא"כ ליכא לתרץ לדידי' כנ"ל דסוגי' דכאן בברכות היא תיובתא דהרמב"ם כמאן תרמיי' והרי רבי הוא היותר מפליג השני מהראשון דסובר שאינו תשלומין כלל. והנה כאשר שמתי עיני לחפש בדברי הרמב"ם ראיתי שלא נזכר דין זה כלל בכל ספר היד שלו שההולך לשחוט פסחו מטמא למת מצוה ולא הזכירו לא בהל' אבל ולא בהל' פסח. גם לא הזכיר כלל שכבוד הבריות דחה איסור תורה אפ' בשב וא"ת. גם השקפתי ע"מ שכתב הרמב"ם בפ"י מכלאים מפי השמועה למדו לאחותו אינו מטמא אבל מטמא הוא למ"מ וכבר הוכחתי דקאי על טומאת כהן ונזיר למת מצוה וא"כ יפלא הלא זה מלאחיו ילפי' ולאחותו אתי להולך לשחוט פסחו ואף אם נדחק דכוונתו במה שאמר ולמה נדחה במת היינו שפסח נדחה ודלא כמו שפירשתי לעיל א"כ נפלאו דבריו דמה הועיל במ"ש הואיל ופרט לאחותו דהרי אכתי קשה ונגמר מיני' וכמו"ש לעיל. ולעמוד על שורש כוונת רבינו הגדול עיינתי בגוף הסוגיא במס' נזיר דף מ"ח ודף מ"ט והנה הסוגיא עמוקה ורחבה מאד ואם אמרתי להעתיק כל פרטים לא יכילם הגליון ואמנם אכתוב בקיצור שורש דבר היוצא מסוגיא הנ"ל איך פרשה זו דלאביו ולאמו ולאחיו ולאחותו נדרשת בפרטים והנה שם בחלקו ר' ישמעאל ור"ע וע"ש היטב בכל הסוגיא ואני אוחז שטת התוס' שם בכל הדברים וע"ש היטב ואמנם מ"ש התוס' בדף מ"ח בד"ה האי מיבעי' לי' ובד"ה ולאחותו כדתניא דר"י לשטתו דאית לי' בפ' המפלת דמופנה מצד א' למדין ומשיבין הוא פליאה רבה שהביאו ראי' לסתור ושם בפ' המפלת דף ד"ב ע"א איכא תרי לישני ובתרוייהו לישני ר' ישמעאל סובר מופנה מצ"א למדין ואין משיבין ולכך לא נמשכתי בזה אחר דבריהם. ואמנם לא ידעתי מי הכריחם לזה והרי כמה מהדוחק סבלו שם בדף מיט ע"א בד"ה ומשני דצריכי וכו' במה שביארו שם דהא דלר"ע איצטרך אמו דלא נימא אביו למעוטי אתי דדוקא לאביו לא יטמא אבל לאמו יטמא ולר"י אייתר אמו לגז"ש וכתבו משום דלר"ע דדרשינן נפש אלו הרחוקים מת אלו הקרובים א"כ יש כאן כלל כל הקרובים ואם הי' כתב אח"כ אביו לחוד אז מיתורא ה"א דאתי למעוטי אמו או משום דהוי כלל ופרט ואין בכלל אלא מה שבפרט אבל לר' ישמעאל דלא דריש נפש מת ולא משמע לי' מנפש רק רחוקים דומיא דכהן הדיוט וממילא איצטרך אביו לגופי' וממילא אמו אתי' בק"ו דלא ממעטינן לה מאביו שהרי אינו מיותר וגם ליכא למימר לדידי' כלל ופרט שהרי לדידי' אין הכלל על הקרובים.. והנה היקשה להם אח"כ תינח בנזיר אבל

בכה"ג דודאי הכלל קאי על הקרובים וא"כ אי הוה כתיב אח"כ אביו לחוד הוה ממעטי' אמו אי מטעם ייתורא אי מטעם כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט כמו לר' ע וא"כ איך דריש ר"י אמו אמו לגז"ש והרי אמו דכה"ג אינו מופנה ונדחקו מאד ביישוב דבר זה וכ"ז גרם להם מה שמבואר בדבריהם בדבורם הקודם שסברו דר"י סבר מופנה מצ"א משיבין ובאמת נזדמן להם נוסחא מועטת במס' נדה שם שהפכו דברי ר' ישמעאל לרבנן ודברי רבנן לר"י אבל לגירסא דידן שם בנדה דר"י סובר מופנה מצ"א ב"כ אין משיבין א"כ האמת כן הוא דאמו דכה"ג גם לר"י אצטרך לגופי' דלא נימא אביו למעוטי אמו אתי ואף על פי כן דרש ר"י אמו אמו לגז"ש כיון דמופנה בנזיר ולדידי' די במופנה מצד א'. ומעתה בירור הסוגיא שם בנזיר העולה ע"פי דברינו הוא זה דבין ר"י ובין ר"ע תרוייהו ס"ל מופנה מצד א' די ומדרשי הפסוקים לר"י היא כך דר"י דריש לאביו ולאמו דכתיב בכה"ג למת מצוה ותרוייהו מיותרים דגם אי היה כתיב על כל נפשות מת לא יבוא קאי על הקרובים דלרחוקים לא ברע מכהן הדיוט וכמו"ש התוס' שם דף מ"ז ע"ב בד"ה אי ברחוקים יעו"ש ואייתרי תרוייהו למת מצוה ולא סגי בחד משום דאי הוה כתיב חד ה"א למעוטי אידך אתיא אי מיותרא ואין משום דאין בכלל אלא מה שבפרט. ובנזיר דכתיבי ארבעה פרטי אביו אמו אחיו אחותו. אביו איצטרך לגופי' לקרובים דר"י לא דריש נפש אלו רחוקים מת אלו קרובים וכיון דאיצטרך אביו לגופי' לקרובים ממילא אמו וכל שאר קרובים מק"ו מאביו וכמו"ש התוס' דכיון דקרא דנפש מת לא איירי בקרובים ליכא כלל ופרט וא"כ אייתר אמו לג"ש למילף על כה"ג דכשם שבנזיר כתיב במותם למדרש אבל מטמא לנגעם ולזיבתם הה"ד כה"ג מטמא לנגעם וזיבתם ומופנה מצ"א די דלמדין וא"מ ולאחיו אייתר דנזיר מטמא למ"מ ותו לא צריך קרא לכה"ג ונזיר דר"י סבר מה לי חד לאו ומה לי תרי לאוי וכיון דכבר ידעינן בכה"ג לחוד דמטמא למ"מ וידעינן בנזיר לחוד דמטמא למ"מ וממילא הה"ד כה"ג ונזיר מטמא ואייתר לאחותו להולך לשחוט פסחו דמטמא למ"מ. ור"ע דריש נפש מת בנזיר לקרובים ודריש לאביו למ"מ וגם לאמו שוב צריך דלדידי' דיש כלל בנזיר לקרובים אי הוה כתיב לאביו לחוד הוה דרשי' כלל ופרט למעוטי אמו וצריך גם אמו וממילא ליכא למימר אביו ואמו למעוטי שאר קרובים דמטמא להם דשאר קרובים ודאי אפי' מכלל ופרט אין למעטם דהני ק"ו גמור נינהו מאב ואם וליכא בהו שום סברה להעדיפם וכמו שהאריכו התוס' שם ואייתר לאחיו לכה"ג ונזיר שאף שיש בו תרי לאיי מטמא למ"מ וממילא ידעינן דפשיטא דכה"ג לחוד שמטמא למ"מ וכמו שמבואר שם בגמ' ולאחותו להולך לשחוט פסחו ואייתר לאביו ולאמו דכה"ג שניהם לגז"ש שיטמא לזיבם ונגעם דאי אפשר למיכתב חד בלא חברי' דלא

נדרש אין בכלל אלא מה שבפרט ושניהם צריכי לג"ש דלמ"מ לא צריכי דכבר ידעינן מלאחיו דנזיר דאפ' כה"ג ונזיר מטמא למ"מ ואף שהוא רק מופנה מצ"א דהיינו בכה"ג לחוד ולא בנזיר די דגם ר"ע בהא סובר כר"י דמופנה מצ"א למדין וא"מ ולכן בין לר"י ובין לר"ע ע"פי הביאור הנ"ל אייתר ולאחותו להולך לשחוט פסחו וע"ז סובבת הסוגי' דנזיר וגם כאן הסוגי' בברכות בגדול כבוד הבריות ולכן פריך על רב יהודה דאמר פושט אפי' בשוק מהולך לשחוט פסחו דנדחה מפני כב"ת במ"מ והוצרך לתרץ שב וא"ת שאני אבל לדידן דחזינן בסוגיא בהמפלת דפליגי ר"י וחכמים דר"י סבר מופנה מצ"א למדין וא"מ וחכמים פליגי וסברי למדין ומשיבין אף שכבר מוכח מסוגי' דנזיר דגם ר"ע בהא סבר כר"י מ"מ הלכה כחכמים השנויים בלשון רבים אכן בזה שנחלקו ר"י ור"ע ודאי דהלכה כר"ע ולפ"ז לדידן דבעינן מופנה משני צדדים וכיון דבהא דבנזיר נפש מת ודאי כר"ע קיי"ל דנפש אלו רחוקי' ומת אפי' קרובים א"כ גם בנזיר אי כתיב לאביו צריך לכתוב גם לאמו וכן להיפך דאי הוה כתיב חד הוה אמרינן אין בכלל אלא מה שבפרט ולמעוטי אידך וכיון דבעינן גז"ש מופנה משני צדדים למילף כה"ג מנזיר לענין שיטמא לזיבם ולנגעם א"כ לאביו ולאביו בין בכה"ג ובין בנזיר איצטרכו תרוייהו לגז"ש ולית לן בכה"ג שום יתור למת מצוה ובנזיר דרשי' לאחיו למ"מ וידעינן שנזיר מטמא למ"מ ואכתי לא ידעינן כה"ג כלל במ"מ ואיצטרך לאחותו בנזיר לכה"ג ונזיר שיטמא למ"מ וכיון דכה"ג ונזיר מטמא למת מצוה פשיטא דכה"ג לחוד מטמא כדאי' שם בסוגיא ולא אייתר לן שוב שום קרא וא"כ לפי מה דקיי"ל דבעינן מופנה משני צדדים אין לנו לימוד על ההולך לשחוט פסחו שיטמא למ"מ ולכן לא הביא הרמב"ם בשום מקום שההולך לשחוט פסחו יטמא למ"מ וגם לא הביא כלל שמצוה של תורה אפי' בשב וא"ת יודחה מחמת כב"ה וגם ניחא מ"ש בפ"י מכלאים דמפי השמועה למדו לאחותו אינו מטמא אבל מטמא למ"מ וכתבתי לעיל שיש לתמוה עליו דהרי מלאחיו ילפינן ולפי מ"ש ניחא דמלאחיו ילפינן נזיר אבל כה"ג ילפי' מאחותו. אלא דקשה לי דמה בכך דפליגי חכמי' ור"י במופנה מצ"א דאף דקיי"ל דהלכה כרבים מ"מ אין אחר הכרעת האמורא כלום והרי רבא אמר במגילה דף ג' ע"ב פשיטא לי וכו' עבודה ומ"מ מת מצוה עדיף מולאחותו וכו' וא"כ איך יפסוק הרמב"ם דלא כרבא:

ובהיותי מעיין בדבר זה שמתי על לבי סוגי' דיבמות דף ק"ד ע"א במשנה חלצה וכו' בשמאל חליצתה פסולה ור"א מכשיר ובגמ' מ"ט דרבנן אמר עולא ילפי' רגל רגל ממצורע ור"א לא יליף ממצורע והתניא אר"א מכין לרציעה וכו' אריב"י אר"י מוחלפת השטה רבא אמר לעולם לא תיפוך אוזן אוזן מופנה רגל רגל לא מופנה (פירש"י לא מופנה רק מצד

א' דמצורע מיותר וקסבר ר"א מופנה מצ"א משיבין) ואיכא למיפרך מה למצורע שכן טעון עץ ארז וכו' וא"כ רבנן דפסלי חליצה בשמאל וילפי ממצורע אף דאיכא למפרך צ"ל דסברי למדין וח"מ וא"כ איכא רבנן דסברי כר"י דאין משיבין ולא נדחית סוגי' דולאחותו מהלכתא והדרא קושי' על הרמב"ם. ושמתי אל הרמב"ם בהל' יבום וחליצה פני לראות מה יאמר דבינו בחליצה בשמאל מה דינו ולא מצאתי בכל דבריו שאמר חלצה בשמאל שפסולה רק ראה זה מצאתי שכתב בפ"ד הלכה ו' כיצד חולצין מביאין לו מנעל של עור וכו' ולובשו בימין וכו' ואמנם אין מדבריו כאן הכרע דכאן חשיב כל מה שראוי לעשות לכתחלה אף דברים שאין פוסלין וכמו"ש הרב המגיד שם וז"ל ויתבאר בדברי רבינו בפ' זה שיש הרבה דברים מאלו שאינן מעכבים אבל לכתחלה כך הוא הסדר וכו'. והנה שוב בהל' י"ז כ' רבינו יבם שרגלו הימנית חתוכה אינו חולץ בשמאל ואם חלצה בשמאל חליצתה פסולה. והנה אם הי' כוונתו בזה להכריע כחכמי' דפליגי על ר"א ופסלו בחלצה בשמאל לא הי' לו לתלות בנחתכה רגלו הימנית רק הי' לו להעתיק לשון המשנה כדרכו בכל ספרו וגם כאן הי' לו לכתוב חלצה בשמאל חליצתה פסולה שהוא ממש לשון המשנה ואין לומר שכוונת רבינו שלא תאמר דשאני נחתכה רגלו הימנית שאין לו ימין לכן נכשיר בשמאל והוצרך רבינו לומר דאף בזה חליצתה פסולה דהא מלתא דפשיטא הוא דדבר הפוסל בדיעבד אין לחלק בין אפשר ללא אפשר ואין לדחוק דקמ"ל שלא נימא שבזה שאין לו ימין השמאל נעשה ימין וכדעת קצת פוסקים באיטר רגל דאף אם נסבול דוחק זה דלרבותא כתב הרמב"ם נחתך רגל ימין אכתי בשביל זה לא הי' לו לדלג דין המפורש במשנה וכך ה"ל למימר חלצה בשמאלו חליצתה פסולה אפי' נחתך הימין ואמנם הרמב"ם שדילג דין המשנה לגמרי וכתב דין אחר דהיינו שהיתה רגלו חתוכה נלע"ד דלא מטעם שהכריע כת"ק דר"א פוסל בזה רק כוונה אחרת יש לרבינו בזה והוא ממה ששנינו במס' בכורות דף מ"ה ע"ב ת"ר איטר בין ביד בין ברגל פסול ופירש"י איטר יד דכתי' אצבע וכל מקום דכתיב אצבע וכהונה אינו אלא ימין ואיטר רגל נמי דלעמוד ולשרת כתי' כדרך שאר עמידות דעקרו בימין. ולפי"ז בחליצ' דג"כ כתיב ועמד ואמר והרי הרמב"ם באמת פוסק דבשעת אמירה צריך לעמוד כמבואר בהלכה ו' ועיין בהרב המגיד הל' ד' ואפי' אם נימא דרק לכתחלה בעינן עמידה ובדיעבד אפי' ישבו בשעת אמירה חליצתה כשירה היינו משום דגוף האמירה בעצמה אינו מעכב בדיעבד ואעפי"כ ראוי לבילה בעינן ומעכב אפי' דיעבד ה"נ ועמד ראוי לעמידה בעינן ומעכב אפי' בד עבד ובעינן שיהי' ראוי לעמוד כדרך שאר עמידות שהוא עקרו בימין וזה שימינו חתוכה אינו ראוי לעמידה זו אבל מי שהיתה רגלו עקומה או הפוכה כיון שעכ"פ עומד על ימינו הוה

בכלל ועמד אי לאו משום דלא מצי דחי לכרעי' ולכן חליצתה פסולה ולא מטעם ששמאל פסול לחליצה אבל אם אין רגלו חתוכה אפשר דאפי' חלצה בשמאל חליצתה כשירה. ואף שעדיין קשה למה לא ביאר הרמב"ם דין זה בחלצה בשמאל אם החליצה כשירה כר"א או פסולה כת"ק.. אומר אני שמלתא דא אם הלכה כר"א או כת"ק תליא באשלי רברבי ואף שבודאי יחיד ורבים הלכה כרבים ועוד דר"א שמותי הוא מ"מ הך מלתא גופי' אם ת"ק פוסל ור"א מכשיר או להיפוך דת"ק מכשיר ור"א פוסל לחלקו בו דהרי ר' יוחנן משני מוחלפת השטה והיינו מוחלפת היינו הך דחליצה דליכא למימר הך דאוזן דשם לא שייך מוחלפת השטה דשם לא כחלק אדם מעולם דאזנו דרציעה הוא ימנית וא"כ לר' יוחנן ת"ק מכשיר ור"א פוסל והלכה כת"ק דכשר ורבא דמשני לא תיפוך א"כ ת"ק פוסל והלכה כת"ק דפוסל. ואף דהלכתא כבתראי מאביי ורבא ואילך היינו מאביי ורבא ואילך אבל אם אביי ורבא עצמם בכלל הזה הלכה כמותם במקום שחלוקים על רבותיהם כתב הכ"מ בפ"ח מהל' נדרים הל' ו' שהוא ספק וא"כ אין לנו הכרעה כאן אי הלכה כר' יוחנן או כרבא ולכן הרמב"ם בהל' ו' שכתב כיצד חולצין שם הזכיר שלובשו בימין דלכתחלה ודאי יש לעשות כן אבל לענין דיעבד אם חלצה בשמאל לא הזכיר דבר כי לא נתברר מן הש"ס הלכה כמאן ואף דבגיטין דף ך"ד ע"ב במערבא אמרו משמי' דר' אלעזר שמאל ולילה פסולה ופוסלת וכו' ר"א תלמידו של ר' יוחנן הוא ואין הלכה כתלמיד נגד הרב:

ועכ"פ רבא לשיטתו דלדידי' רבנן פסלי ולמדין ממצורע וא"כ רבנן ס"ל מופנה מצ"א למדין וא"מ ואייתר לאחותו להולך לשחוט פסחו ולכן פשיטא לי' דעבודה ומ"מ מ"מ עדיף מולאחותו אבל הרמב"ם לא ברירא לי' דאולי קיי"ל כאוקימתא דר"י וס"ל גם רבנן דכאן דלמדין ומשיבין ולכן השמיט דין כבוד הבריות שידחה איסור תורה אפי' בשב וא"ת. ובהכי ניחא דברי הרמב"ם בריש הל' מגילה שכתב ואין לך דבר שנדחה מ"מ מפניו אלא מת מצוה שהפוגע בו קוברו תחלה ואח"כ קורא ודקדק הרא"מ מדברי הרמב"ם הללו מדמסיים ואח"כ קורא מכלל דבאין שהות לקרוא אח"כ אין מקרא מגילה נדחית מפני והביאו הב"י בסי' תרפ"ז וכן פסק רמ"א שם בסוף הסי' והקשה המ"א ס"ק ו' דהרי פסח שהוא מצוה דאורייתא נדחית לגמרי מפני כב"ה במ"מ וק"ו שיודחה מקרא מגילה לגמרי מפני מ"מ. ולפמ"ש ניחא דרבא הוא דקאמר דעבודה נדחית מפני מ"מ אבל אנן לא קיי"ל כן. והנה בריש פרק הערל וכן במס' שבת דף קל"א ע"א דקאמר ושמעי' לר"א דאמר מופנה מצ"א למדין ומשיבין צריך לומר דהיינו לרבא דאלו לר' יוחנן אדרבה ר"א סבר אין משיבין:

מ"ש ראשונים וכו'. מייתי הך מלתא כאן משום דמייתי עלה דרב יהודה דקרע כרבלתא בשוקא ולא חס על כבוד הבריות כי סבר שהיא בת ישראל ויש חילול השם ושייך להא דבמקום שיש ח"ה אין חולקין כבוד ורש"י פירש קצת בענין אחר ואמנם אכי פירשתי ליישב גם לפי גרסת הרמב"ם דאינו גורס בתחלת הסוגיא בבגדו ועיין בחיבורי נ"ב חלק א"ח סי' ל"ה:

כי הוה מטי ר"י בעוקצין האשה שכובשת ירק וכו'. לכאורה יפלא הלא משנה זו שהאשה שכובשת ירק אינה במס' עוקצין כלל רק במס' טהרות בריש פ"ב ורש"י כאן בד"ה האשה שכובשת ירק או זיתים שכבשן בטרפיהן משכה היא במס' עוקצין עכ"ל רש"י ודבריו תמוהים מלבד שגם עליו תסובב קושיא הנ"ל שהאשה שכובשת אינה כלל במס' עוקצין יפלא עוד מה חידוש הודיענו להראות לנו מקומה הלא מבואר בגמ' כי הוה מטי וכו' בעוקצין. ואם נימא דכוונת רש"י לומר שהיא משנה שלא תימא דהאי כי מטי בעוקצין היינו תוספתא דעוקצין וקמ"ל רש"י שהיא משנה ח"כ לא הי' לרש"י רק לפרש משנה היא אבל מה שהאריך להראות לנו מקומה שהיא במס' עוקצין הוא מיותר. ולכן נלע"ד עפ"מ שראיתי שם במשנה האשה שכובשת ירק בקדירה ונגעה בעלה חוץ לקדירה במקום הנגוב וכו' ע"ש היטב בריש פ"ב דמס' טהרות וכתב הר"ש וז"ל נגעה בעלה חוץ לקדירה במקום הנגוב והעלה הזה חציו בקדירה עם המשקין וחציו חוץ לקדירה אי נמי אורחא דמלתא שיש בקלח אחד עלים הרבה ויוצא אחד מהם חוץ לקדירה ונתייבש שם וניגב וכו' וכן התוי"ט שם בד"ה במקום הנגוב שנתייבש וניגב הר"ש ורצונם בזה משום דקשיא להו כיון שהמשנה שם מיירי בירק שלא הוכשר עדיין קודם שניתן בקדירה כמפורש שם בפירוש הר"ש ובפירוש הרע"ב והעלה הזו נגוב הוא והי' משמע שהעלה הזו לא הגיעו עלי' המשקה שבקדירה א"כ לא הוכשר עדיין ולמה קתני שם שהעלה טמא ואיך נטמאה אם לא הוכשרה ולכן כתבו שנתייבש וניגב ורצונם שכבר הגיעו שם משקין אלא שנתייבש וניגב קודם שנגעה בו האשה. ולענ"ד בראה שזה דוחק לומר שמתחלה הי' בתוך המשקין ושוב יצא חוצה ונתייבש. ולכן נלע"ד דהקלח שבירק דין עוקץ יש לו כמו עוקצי פירות ויש להם דין יד והרי כשם שיש יד לטומאה כך יש יד להכשר דקיי"ל כר' יוחנן בחולין דף קי"ח ע"ב וא"כ הקלח של העלה הוא יד ומביא הכשר להעלה ומתורת יד אתיון עלה כמו עוקץ. שוב ראיתי במס' תענית דף ך"ד ע"ב שגם רש כתב על הך משנה דהאשה כובשת ירק וז"ל רש"י שם גבי ידות מיירי וכו' והנאני שכיוונתי לדעת רש"י. ואמנם גוף פירש"י שם צע"ג ולפי הנראה מדברי רש"י בסנהדרין דף ק"ו ע"ב הי' לרש"י גרסא אחרת במשנה זו ועכ"פ פירשה לענין דין ידות

וגם שם בסנהדרין כתב רש"י שלא אשכחי' למשנה זו במסכת עוקצין וג"כ נלע"ד שכתב זה להקדמה למה שפירש בדבור שאחריו משנה זו לענין ידות ולכן הקדים שאיננה במס' עוקצין וא"כ ע"כ דהך כי מטי בעוקצין היינו בדיני עוקצין. ומעתה אני אומר מה שאמרו כאן כי הוה מטי ר"י בעוקצין אין הכוונה על מסכת עוקצין רק על דיני עוקצין שהם דיני ידות המביאין הכשר או טומאה להאוכל ושפיר מייתי ע"ז האשה שכובשת ירק שזהו ג"כ מטעם יד וכן זיתים שכבשן בטרפיהן שג"כ הינו כפירש"י כאן ולא כפירוש התוס' בד"ה זיתים יע"ש ולפי פירושינו זה לא הוזכר בדברי הגמרא שם של המסכתא ושפיר מייתי המשנה של הכובשת ירק שאף שהיא במס' טהרות מ"מ בדיני עוקצין היא מיירי. ורש"י שפירש משכה היא במס' עוקצין על הך דזיתים פירש כן ולא על הך דהאשה שכובשת ירק כי זו היא משנה במס' טהרות. ואמנם לפי"ז צריך טעם למה בהך דזיתים הראה לנו רש"י מקומו שהוא במס' עוקצין ולמה בהך שהאשה שכובשת ירק לא הראה לנו רש"י מקומו וג"כ הי' לרש"י לפרש משנה היא במס' טהרות. ולכן נלע"ד דודאי רש"י לפרש בא ולא להראות מקום ואין זה דרכו של רש"י. ואמנם כוונתו כאן להצדיק פירושו בדבור שאחריו שפירש שע"י הכבישה נתבטל תורת יד ולאפוקי מפירושן של התוס' שפירשו דהיינו שאין להעלים תורת אוכל. כי בחמת קשה לי על פירושן של התוס' דלפי פירושן מה ענין דין זה לדיני עוקצין. ואמנם התוס' סברי שמה שאמרינן כאן דר"י כי הוה מטי בעוקצין היינו במס' עוקצין אבל לפ"מ שפירשנו דבעוקצין היינו בדיני עוקצין נסתר פירוש התוס' ומוכח כפירש"י. ואפשר שזה כוונת רש"י משנה היא במס' עוקצין ודייק לומר היא שזו לבדה שנוי' במס' עוקצין אבל הך דהאשה שכובשת אינה במס' עוקצין וא"כ על כרחך מה שאמר כאן בעוקצין היינו בדיני עוקצין. וא"ת א"כ יותר ה"ל לרש"י להראות מקום להאשה שכובשת ירק ולומר משנה היא במס' טהרות. י"ל דאטו מי לא משכחת משניות כפולות שנשנו במס' זו וחזרו ונשנו גם במסכתא אחריתא והי' רש"י צריך להאריך משנה היא במס' טהרות ולא במס' עוקצין ותדע שכן הוא שהרי בסנהדרין כתב רש"י האשה שכובשת ירק לא אשכחתוה במס' עוקצין ובמס' תענית כתב רש"י שכובשת ירק במס' () היא בפרק שני וכו' ואם רש"י הראה לנו באיזה פרק היא ודאי ידע מקומה שהיא במס' טהרות כאשר ובאמת הוגה שם בש"ס שעם הגהות הגאון מוהר"ר שמואל זצ"ל בפפד"מ וא"כ למה הוצרך רש"י בסנהדרין לומר שלא אשכחה בעוקצין אלא ודאי ממה שהיא נשנית בטהרות אין ראי' שלא נשנית גם בעוקצין. ולכן פירש"י על הך דזיתים משנה היא וכו' כלומר היא לבדה היא במס' עוקצין. וגוף הקושיא שהקשו התוס' על פירש"י נלע"ד דמ"ש רש"י ששוב אינן ראוים לאחוז בהם היינו שמשום זה מן

הסתם בטל תורת יד מהם אבל אם תחלת הכבישה היתה להצורך אסיזת הזיתים אף שנתרככו לא בטל מהם תורת יד ולכן אמרה המשנה שתחלת כבישתן לא היתה בשביל אחיזה רק בשביל המראה ועיין בפירוש הר"ש ובפי' הרא"ש שם במשנה:

רש"י ד"ה נשים ועבדים וכו' ותפילין נמי מ"ע שהזמ"ג היא דסבר לילה ושבת וכו'. ויש לדקדק מי הבריח לרש"י להכניס עצמו בטעם המשנה בפלוגתא דהרי זהו גופה דשבת ולילה לאו זמן תפילין נינהו הוא פלוגתא דתנאי בפרק בתרא דעירובין ועדיפא מיני' הוה לרש"י לפרש דפטורי מתפילין מטעם דאיתקש לת"ת כמפורש בקידושין דף ל"ד ע"א. ונראה לפי הכלל שאבי רגיל לומר לתלמידיי שדרכו של רש"י תמיד בהמשניות לפרש המשנה לפי הה"א של המקשה ולא לפי המסקנא כדי שיהי' שייך סוגיות הגמ' על המשנה כסדר. והנה המקשה שהקשה לקמן ובמזוזה פשיטא ע"כ לא הוה ידע מההיקש של ת"ת דאל"כ לא הוה מקשה פשיטא והתרצן הוא שחידש לו ההיקש ולפי"ז שהמקשה לא אסיק אדעתא ההיקש א"כ איך הקשה על תפילין פשיטא אדרבה הי לו להקשות למה פטורים מתפילין ולכן הוצרך רש"י לפרש במשנתינו דמתפילין פטירי אף בלי ההיקש מטעם דהוה מ"ע שהזמ"ג ואמנם אי קשיא הא קשיא מי הכריח לרש"י לפרש דסבר לילה ושבת לאו זמן תפילין הוא והלא די הי' לו לפרש דשבת לאו זמן תפילין וג"כ הוה מ"ע שהזמ"ג דהא איכא תנא דסבר לילה זמן תפילין הוא ואעפי"כ שבת לאו זמן תפילין והיינו ר' עקיבא בעירובין דף צ"ו ע"א:

תוס' ד"ה וקטנים וכו'. ועיין מהרש"א שכתב וק"ק הוה לי' להקשות לפר"י דחייבים דסיפא איירי נמי בקטנים ובהגיעו לחינוך אמאי קתני לי' גבי תפלה וכו' ונראה דלק"מ דבכל א' קתני רבותא טפי דבלא הגיעו לחינוך אפילו מק"ש שהיא דאורייתא פטירי ובהגיע לחינוך קמ"ל דאפי' בתפלה שהיא רק מדרבנן חייבי':

דף כ:

ק"ש פשיטא מ"ע שהזמ"ג היא. ואע"ג דמס' ברכות היא מסכתא ראשונה בש"ס והך דכל מ"ע שהזמ"ג נשים פטורות היא במס' קידושין אעפי"כ הקשה פשיטא משום שזה הוא כלל לכל התורה והי' לו להמתין עם הפרט ואם רצה להשמיענו דין זה בכאן הוה לי' למתני הך כללא כאן ולמימר נשים וכו' פטורות מכל מ"ע שהזמ"ג ולמה פירט אלו:

ומן התפילין פשיטא. והקשה הרשב"א דמאי פשיטותא היא הא איכא למאן דסבר דלילה ושבת זמן תפילין ועיין בח"ר. ואפי' לפמ"ש במשנתינו דמתפילין עכ"פ לכ"ע פטירי מטעם ההיקש לת"ת אכתי קשה חדא דהרי הוכחתי לעיל דהמקשה אכתי לא

ידע מההיקש ועוד דאטו ההיקש הזה מפורש בתורה או אפילו במשנה בשום מקום והלא שם בקידושין בגמרא הוא שחידש טעם זה וא"כ איך שייך להקשות פשיטא וכי לא איצטרך התנא להודיענו דילפינן הקישא תפילין מת"ה למפטר נשים. ולכן נלע"ד דהמקשה שהקשה פשיטא לא ידע מן ההיקש וסבור שטעמא דפטירי מתפילין הוא מטעם דה"ל מ"ע שהז"ג וכפירש"י במשנתינו ואעפי"כ הקשה פשיטא דפטירי מכל מ"ע שהז"ג ואי משום דהיא גופה קמ"ל דתפילין אינו נוהג בשבתות א"כ אין לזה ענין להשמיענו זה בפטור נשים ואם רוצה לסתום שתפילין א"ב בלילות או בשבתות הי' לסתום דין זה עצמו שתפילין אינו נוהג בלילות או בשבתות. והתרצן הי' יכול לשנויי לי' דמשנתינו לא באה לסתום כלל בדיני תפילין אם הם נוהגים בכל זמן אבל שנה כאן דנשים עכ"פ פטירי לכ"ע מטעם ההיקש לת"ת אלא דעדיפא משני דאפילו למאן דסבר שתפילין א"נ בכל זמן ואעפ"כ הודיענו חידוש שנשים פטורים דמ"ד נילף ממזוזה. ובזה ניחא ג"כ מה שהקשה קיש פשיטא מ"ע שהז"ג הוא ומאי קושיא והלא בק"ש איכא ג"כ זכירת י"מ והרי איכא בזה פלוגתא דתנאי בסוף פ"ק אם מזכירין י"מ בלילות וקמ"ל במשנתינו דנשים פטורות ולמסתם דא"מ י"מ בלילות. ולפמ"ש ניחא דאם רצונו למסתם דא"מ י"מ בלילות אין זה ענין להודיענו דין נשים אלא דבר זה גופה ה"ל למסתם שא"מ י"מ בלילות וממילא נשמע שנשים פטירי:

ובמזוזה פשיטא. הא דפשיטא לי' והרי כבר משני לעיל בתפילין דמ"ד הואיל ואיתקש למזוזה וא"כ מינה דאיכא נמי למיטעי לאידך גיסא דפטורי ממזוזה דאיתקש לתפילין וכן התרצן דמשני לי' מ"ד הואיל ואיתקש לת"ת למה הוצרך לחדש היקש דת"ת ולמה לא סגי לי' היקש דתפילין והרי מזוזה לתפילין איתקש בפרשה ראשונה ולת"ת איתקש בפרשה שני' וה"ל להביא המוקדם בפרשה. ואמנם על התרצן איכא למימר דניחא לי' להביא היקש דמזוזה לת"ת ששניהם דומים ששניהם הם מ"ע שלא הז"ג משא"כ תפילין אינו דומה למזוזה שהרי תפילין הם מ"ע שהז"ג ואף שאין משיבין על ההיקש מ"מ ניחא לי' להביא הדומה ממש. ואפשר שלזה כיון רש"י בד"ה נקיש מזוזה וכו' מה ת"ת נשים פטורות ואע"ג דאין הז"ג וכו'. ואמנם על המקשן קשה דמאי פשיטותא והלא איכא למימר דאיתקש לתפילין. ונראה דאי משום היקש דתפילין אין שום סברה למפטרינהו ואמרינן אדרבה נקיש תפילין למזוזה לחייב נשים גם בתפילין דלחומרא מקשינן ואבוהן דכולהו ת"ת דבזה אי אפשר לומר להיפך דאדרבה נחייבינהו גם בת"ת שהרי בהדיא פטרינהו רחמנא דכתיב את בניכם ולא בנותיכם כמפורש ברש"י כאן ולכן נקט התרצן היקש דתית ומה שנקט רש"י כאן בד"ה נקיש מזוזה וכו' דרחמנא פטרינהו דכתיב

ולמדתם את בניכם וכו' ובקידושין דף ל"ד ע"א כ' רש"י בד"ה מה ת"ת וכו' דכתיב לבניך ולא לבנותיך. הדבר פשוט דשם לענין הקישא דתפילין לת"ת קאי ותפילין איתקש לת"ת גם בפרשה ראשונה להכי אחז רש"י בפטור דנשים מת"ת קרא דושננתם לבניך שהוא בפ' ראשונה משא"כ כאן דאיירי בהיקש דמזוזה לת"ת דלא איתקש רק בפרשה שכי' לכן אחז רש"י גם בפטור דנשים מת"ת קרא דולמדתם את בניכם שהוא בפרשה שני':

והא ד"ת קאמר. ויל"ד לעיל בדף י"ט ע"ב גם כן אמרו גדול כב"ה שדוחה ל"ת שבתורה ותרגמא רב בר שבא בלאו דלא תסור וא"כ ג"כ דלמא ה"נ מה דקאמר שנשים חייבות ד"ת היינו לאו דל"ת. ובב"ב דף קמ"ז ע"א מנין למתנת ש"מ מן התורה וכתבו שם התוס' דלאו דוקא מן התורה וא"כ איך מקשה כאן והא דבר תורה קאמר ואימא היינו ל"ת. ונראה דבשלמא לעיל גבי כבוד הבריות שפיר קאמר ד"ת שהרי באמת דוחה גם ד"ת ממש בשב וא"ת או אף בקום עשה בלאו שאינו שוה בכל ועיין לעיל בדף כ' ע"א בד"ה שב וא"ת אלא דרבה ב"ש אוקמא בלאו דל"ת שבזה דוחה בכל ענין אפי' בקום עשה ובדבר השוה בכל וא"כ לא נפיק חורבא מלשון ל"ת שבתורה וכן בב"ב שם אף דהוא מדרבנן הרי מסיק שם ע"ב דאף שהיא מדרבנן מ"מ אלמוהו כשל ת רה ממש וג"כ לא נפיק מיני' חורבא אבל כאן נפיק מיני' חורבא שנטעה דהיינו דבר תורה ממש ואתו נשים לאפוקי אנשים י"ח ולכן הקשה רבא שאם הוא מדרבנן לא ה"ל למימר ד"ת:

ומדברי רבא הללו שמעינן דאף מי שהוא מחויב מדרבנן נקרא אינו מחויב בדבר נגד המחויב מן התורה דממה ששנינו במס' ר"ה גבי טומטום ואנדרוגנוס גבי תקיעת שופר שאינן מוציאין אנשים י"ח איכא למדחי דנשים בתקיעת שופר אינן מחויבים אפי' מדרבנן לכך אינן יכולות להוציא את המחויב בדבר אבל מי שמחויב מדרבנן אפשר שיכול להוציא אפילו המחויב בדבר מדאורייתא. אבל מדברי רבא כאן וע"פ מה שפירשנו מזה שמעינן חידוש זה ולקמן יבואר עוד:

ועוד כל מ"ע נחייבינהו מדרבנן. ויל"ד א"כ תיקשי לר"א ב"א למה הוצרך לומר ד"ת וה"ל למימר סתם נשים חייבות בקידוש היום וממילא שמעינן דהיינו מן התורה דאי מדרבנן א"כ כל מ"ע נחייבינהו מדרבנן. ונראה דלאביי דלא אסיק אדעתא הך הקישא דזכור ושמור שבאמת אין היקש זה דומיא דשאר הקישות שהם כתובים יחד אבל זכור ושמור רחוקים הם זה כתיב בדברות הראשונות בפ' יתרו וזה כתיב בדברות שבמשנה תורה אלא שאעפי"כ דרשינן להו בהיקש דשניהם בדבור אחד נאמרו ואביי דלא אסיק אדעתא הך הקישא שפיר הקשה לו רבא א"כ כל מ"ע נחייבינהו מדרבנן דמאי אולמא דהך עשה דקידוש היום משחר מ"ע שהזמ"ג אבל רבא שחידש לנו הך הקישא ובזה יש מקום לטעות

ולומר שאין לדרוש היקש הזה וכמו"ש שאין זה דומה לשאר היקש שבתורה והי' מקום לומר דחכמים חייבינהו לנשים בקידוש היום דחששו שמא יטעו לומר דזכור ושמור איתקשו ויאמרו הני נשי הואיל וליתנוהו בזכירה ליתנוהו בשמירה ואף דכתיב בקרא אתה ובנך ובתך וגו' ואמתך וגו' איכא למימר היינו שהאב מוזהר עליהם כשם שמוזהר על שביתת בהמתו אבל הם בעצמם אינן מוזהרות ולכך כדי שלא יבואו למיטעי ויבוא מזה חילול שבת לכך גזרו חכמים עליהם וחייבם אותם גם במ"ע דזכור דהיינו קידוש היום ולעולם שהוא מדרבנן ולכך הוצרך ר"א לומר דבר תורה להורות שהוא היקש גמור וניתן לדרוש ככל שאר היקש שבתורה:

א"ל רבינא לרבא נשים בבהמ"ז וכו'. בעיא זו שייכא על משנתינו ששנינו שחייבים בבהמ"ז וקבעי אם הוא דאורייתא וא"כ הי' לו לקבוע בעיא זו לעיל קודם מימרא דר"א ב"א לענין קידוש. אך לפמ"ש לעיל דהא דקיי"ל בכל מקום שהמחויב מדרבנן נקרא נגד המחויב מן התורה אינו מחויב בדבר מדברי רבא לעיל שהקשה והא ד"ת הוא דשמעינן לה אתי שפיר דלעיל לא הוה לי' שום נ"מ בבעי' זו שהי' סבור דגם המחוייב מדרבנן כקרא מחויב בדבר ועתה שחידש רבא כנ"ל לכן ב"מ לענין נשים:

דאורייתא וכו'. לכאורה יש להוכיח דמדאורייתא דאי מדרבנן למה הפסיק תנא דמשנתינו במזוזה בין תפלה לבהמ"ז ובשלמא מה שהקדים תפלה אף שהוא מדרבנן מ"מ דרך התנא למיתני יחד ק"ש ותפלה וכיון ששנה שפטורים מק"ש שכה תכף סמיך לו שחייבים בתפלה אבל עכ"פ ה"ל לשנות יחד תפלה ובהמ"ז שהם מדרבנן ובתר כן מזוזה שהיא מן התורה ולא להפסיק בדאורייתא באמצע מילי דרבנן. ונראה דתני סיפא במה דשייך ארישא דברישא תני פטורייהו מק"ש ותפילין ותני סיפא חיובייהו בתפלה שהוא שייך לק"ש ונגד פטורייהו מתפילין ותני חיובייהו במזוזה שאף דתפילין ומזוזה איתקשו אהדדי אפ"ה פטורי' מזה וחייבים בזה ובהמ"ז שהוא ענין מיוחד לעצמו שנאו באחרונה:

למנ"מ לאפוקי רבים י"ח. הקשה בתשו' שער אפרים למה לא אמר נ"מ שאם היא מסופקת אם בירכה בהמ"ז שאם היא דאורייתא צריך לברך דספק דאורייתא לחומרא ואם הוא מדרבנן א"צ לחזור ולברך וזה שנים רבות הקשה אותי קושיא זו אחד מתלמידיי מק"ק יאמפאלא. והשבתי לו כי בהמ"ז שלש ברכות יש בו וכולהו כתיבי בתורה כמבואר לקמן דף מ"ח ע"ב ואכלת ושבעת וברכת זו ברכת הזן על הארץ זו ברכת הארץ הטובה זו בונה ירושלים ואמנם הני תלתא לא בזמן אחד ויחד נתקנו אלא בזמנים חלוקים כמפורש שם משה תיקן ברכת הזן ויהושע ברכת הארץ ודוד ושלמה

ברכת ירושלים וא"כ כבר נתייסדה ברכת הזן קודם שנכנסו לארץ ועד כאן לא נסתפקו כאן בנשים אם מדאורייתא אם מדרבנן אלא בברכת הארץ אי מטעם שלא נטלו חלק בארץ ואי מטעם ברית ותורה לרש"י ולתוס' לכל מר כדאית לי' אבל בברכת הזן ודאי שחייבות מן התורה וא"כ אם מסופקות אם ברכו בהמ"ז או לא עכ"פ חייבות בברכת הזן שהיא ספק דאורייתא וכיון שחייבים לברך ברכה ראשונה שוב חייבים לברך כל הברכות כתיקון חכמים וכמו"ש המג"א בסימן ס"ז ס"ק א' לענין ספק אם קרא ק"ש שאף שפסוק ראשון לחוד הוא דאורייתא כיון שחייב לחזור ולקרות בשביל פסוק זה חייב לקרות כולה כתקנת חכמים וכ"כ בסי' קפ"ד ס"ק ז' לענין ברכת הטוב והמטיב כ ז השבתי אז לתלמידי. ואמנם הדרנא בי דלפי"ז גם בברכת בונה ירושלים ליכא ספיקא בין לפירש"י ובין לפירוש התוס' דהרי בירושלים ובקדושת המקדש אנשים ונשים שוים דירושלים לא נתחלקה לשבטים דקיי"ל כת"ק דר' יהודה במס' יומא דף י"ב ע"א וכ"פ הרמב"ם בפ"ז מהל' בית הבחירה הל' י"ד ופי"ד מהל' טומאת צרעת הל' י"א דירושלים לא נתחלקה לשבטי' וכן ברית ותורה לא נזכרו בברכת ירושלים וא"כ ג"כ נימא דלא מספקא לי' שודאי חייבים מן התורה. ואף שלפירוש התוס' יש מקום לומר דאף בברכת בונה ירושלים מספקא לי' דהרי אמרינן לקמן דף מ"ט שם דכל שלא אמר מלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא י"ח ואמרינן שם דמלכות אינו בנשים ועבדים ואם כן גם בברכת ירושלים יש ספק בנשים מ"מ לפירש"י לא שייך ספק בבונה ירושלים ואיך יאמר בעל הבעיא נשים בבה"מ ויהי' כוונתו רק על ברכה אחת משלשתן הא ודאי ליתא כי באמת כל שלשה ברכות אף שכלם כתיבי מ"מ מן התורה אינן שלש ברכות ממש לרוב הפוסקים ובברכה אחת מעין שלש יוצא י"ק התורה וחכמים הוא שתיקנו לברך על לחם שלש ברכות ממש ומן התורה כולם שייכים אהדדי וכל זמן שלא נתקדשה א"י ובהמ"ק לא נתחייבו ומשה שתיקן ברכת הזן הוא מעצמו תיקנה ולא שבצטוה ע"ז מפי הק"בה כאשר נצטוה על כל מצות התורה ותדע שהרי תיכף כשירד המן תקנה כמפורש לקמן שם ועדיין לא ניתנה התורה והרי היא כמו שאר תקנת חכמים כל אחד בזמנו והרי משה תיקן שיקראו בתורה בשבתות ובי"ט כמפורש בריש פ"ד דמגילה ועיין במג"א ריש סי' קל"ה ואטו בשביל זה נחשב קריאת התורה מצוה דאורייתא והרי אין שום קריאה מן התורה רק פרשת זכור. ומן התורה מי שאינו שייך בחד מהני תלת אינו חייב כלל וא"כ הך ספיקא דאם נשים חייבים מן התורה על כולהו ברכות שבברכת המזון הוא. ולפי"ז הדק"ל דנימא כ"מ לענין ספק. וראיתי במעד"מ שריפא זה על נקל וכתב דהה"ד דהמ"ל כ"מ לענין ספק. ואני אומר מלבד שהוא דוחק אלא שג"כ חוזר וניעור להקשות למה

איחר בבעיא זו אחר דברי ר"א בר אהבה והויכוח שבין אביי ורבא בקידוש היום דה"ל למקבע בעיא זו אמשנתינו ולעיל כתבתי ליישב. ועתה שנתחדש נ"מ לענין ספק נסתר תירוצי הנ"ל. ולולי דמסתפינא לחדש דבר מדעתי הייתי אומר דהא דקי"ל ספק דרבנן א"צ לחזור היינו כמו ק"ש דלרב יהודה לקמן בסמוך דאמר ספק קרא ק"ש אינו חוזר וקורא מ"ט ק"ש דרבנן היינו שק"ש לכל היא דרבנן ולית בה חיובא דאורייתא כלל לר"י אבל בה"מ דלאנשים היא מן התורה אם תיקנוה רבנן לנשים כעין דאורייתא תיקנו ולא חילקו כלל בין גברי לנשי וכשם שאנשים חייבים לחזור ולברך מספק ה"נ נשים. ובזה רציתי לדחות דברי המג"א בסי' קפ"ד ס"ק ח' במה שפסק שם המחבר שאם אכל ואינו יודע אם בירך צריך לברך מספק שהיא מן התורה וכתב המג"א דוקא כששבע ואני תמה שהרמב"ם סוף פרק ב' מברכות וכן הטור סתמא כתבו שחוזר ומברך ולא חילקו כלל לכן נלע"ד כיון דאם אכל כדי שביעה חייב מן התורה וחכמים תיקנו שיתחייב בכזית כעין של תורה תיקנו שלא יהי' שום חילוק בין אכל כדי שביעה ובין אכל כזית כשם שחוזר בזה על הספק כך בזה עולה על דעתי. ואעפי"כ מסתפינא לחדש דבר חדש. ולכן אמינא דאף דהי' יכול לומר נ"מ לענין ספק אמר נ"מ להוציא רבים וכו' דהאי למנ"מ לאו רבינא אמרו ורבינא סתם בעי מרבא אם נשים בבה"מ דאורייתא או דרבנן ומסדר הש"ס נקט וקאמר למנ"מ להוציא רבים י"ח משום דרצה להביא ע"ז ת"ש וכו' ואשה מברכת לבעלה. ועיין בדברינו לקמן דף ך"א ע"א גבי ספק קרא ק"ש יתבאר יישוב על שלא אמר ב"מ לעני ספק. ועדיפא מזה אמינא דרבינא עצמו הוא אמר למנ"מ ונדייק ג"כ מה שאמר א"א בשלמא וכו' לנוכח למי אמר זה והכי הל"ל למנ"מ להוציא רבים י"ח אי הם דאורייתא מצי מפקי ואי דרבנן א"כ הוו להו אין מחויבים בדבר ולא מצי מפקי אבל לשון אי אמרת וכן לשון בשלמא הם קשים להבינם בדברי בעל הבעיא או אף אם הם דברי מסדרי הש"ס ולכן נראה ע"פי מ"ש לעיל דדבר זה דהמחויב רק מדרבנן נקרא אינו מחויב בדבר מדברי רבא הוא דשמעינן ואתי רבינא וקאמר לי' נשים וכו' למנ"מ לאפוקי רבים וכו' אא"ב וכו' לנוכח לרבא הוא דקאמר דלדידי אפילו המחויב מדרבנן נקרא מחויב אף להוציא מי שמחויב מן התורה אבל לדידך שנקרא אינו מחויב אי אמרת בשלמא אמרת דייקא דאת לדידך הוא שיש חילוק זה ורבינא עצמו הוא שהביא הת"ש והכל להוכיח דלרבא הם דאורייתא אבל לרבינא עצמו אין מזה הוכחה דלדידי' אפילו דרבנן מפיק דאורייתא. אלא דלפי"ז צריך אני להחזיק במעוזי בסברא שחידשתי דלענין ספק אפי' אם הם מדרבנן צריכין לחזור ולברך דאל"כ קשה היא גופה מנ"ל לרבינא דלרבא אף מי שמחויב מדרבנן נקרא אינו מחויב בדבר ואי משום שהקשה לעיל לאביי

גבי קידוש היום וכנ"ל קשה ודלמא החורבה דחייש גבי קידוש היום הוא ג"כ לענין אם מספקא להו אם כבר קידשו או לא אם יחזרו לקדש מספק:

ובגוף הדבר דמספקא לי' אם נשים בבהמ"ז מדרבנן הקשה הפ"י דאם מדרבנן א"כ כל המצות ניחייבינהו מדרבנן עיין מה שכתב בזה. ולדידי אין כאן אפילו ריח קושי' דהרי בשאר כל ברכות אחרונות שכל שאר מינין שודאי הם דרבנן בדברים שאינן משבעת המינין וגם בשבעת המינין יש מחלוקת בין הפוסקי' ועכ"פ שאר כל המנין ודאי דרבנן ואין בהם חילוק בין אנשים לנשים דבהו לא שייך לא טעם רש"י ולא טעם התוס' ואיך יתחייבו נשים בברכה אחרונה בכל המינין ובלחם לא יתחייבו והיו חכמי' עכ"פ מוכרחים לתקן להם ברכה אחרונה אחר הלחם ותיקנו להם הברכה שהאנשים חייבה בה מן התורה. ומה שנדחקו רש"י ותוס' למיהב טעמא למה לא יתחייבו נשים מן התורה ולא פירשו הטעם דמספקא לי' אם הוא חשיב מ"ע שהז"ג כדמשני לעיל על מה שהקשה בבהמ"ז פשיטא נראה דודאי אין שום סברא לומר דבאמת הוא מ"ע שהז"ג ואטו קרא דכתיב ולחם בבוקר לשבוע מ"ע הוא שיאכל בבוקר לחם אבל לעיל אמר שהתנא אתי לאפוקי מהטועין שיטעו בזה לומר כמ"ע שהז"ג דמי:

אא"ב דאורייתא וכו'. וכתב הרא"ש והא דאמרי' לקמן דף מ"ח ולהוציא אחרים י"ח עד שיאכל כזית דגן ובשעור כזית אינו חייב אלא מדרבנן ואפ"ה מוציא אחרים שאכלו כדי שביעה וחייבים מן התורה. יש לומר דשם אע"פי שלא אכל כלום דין הוא שיפטור אחרים דכל ישראל ערבים זה בזה וכו' אבל אשה אינה בכלל הערבות. ולפי"ז צ"ע לקמן דף מ"ח ע"א בעובדא דשמעון ב"ש דמשמע שם שאם הי' שמעון ב"ש אוכל כזית דגן הי' יכול להוציאם י"ח וכ"כ התוס' שם דאף אם הי' שמעון ב"ש אכל רק כזית דגן הי' מוציא ינאי וחבריו שאכלו כדי שביעה (ואמנם שם בתוס' לא נזכר שאשה אינה בכלל ערבות ויתבאר לקמן בדברי התוס') והרי שם אכלה גם אשת ינאי עמהם ואם נשים בבהמ"ז דאורייתא לא הי' שמעון ב"ש יכול להוציאה ע"י כזית דגן שהיא מסתמא בסעודה אכלה כדי שביעה ובנשים ליכא ערבות דמסתמא כי היכי דנשים אינן ערבים בשביל אנשים ה"נ אין האנשים ערבים בשביל הנשים ואיך הי' שמעון ב"ש יכול להוציא את אשת ינאי. ואולי כיון שעכ"פ אכלו ינאי וחביריו כדי שביעה ונתחייבו מן התורה ושמעון ב"ש הוא ערב דכל ישראל ערבים זה בזה שוב נקרא שמעון ב"ש ג"כ מחויב מן התורה ומוציא את הנשים אף שאינו ערב בעדם דאתי דאורייתא ומפיק דאורייתא ועיין בחידושינו שם בפרק שלשה שאכלו:

ויצא לנו מדברי הרא"ש דין חדש דאם נשים אכלו יחד והם מזמנות לעצמן אם אחת אכלה רק כזית או כביצה והאחרות אכלו כדי שביעה אין זו שלא אכלה כדי שביעה יכולה להוציא האחרות שאכלו כדי שביעה כיון דנשים לא נכנסה בברית הערבות א"כ ממ"נ אם נשים חייבים בבהמ"ז מן התורה לא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא ואם נשים בבהמ"ז דרבנן מ"מ הוה זו שלא אכלה כדי שביעה תרתי דרבנן ועיין לעיל דף ט"ו ע"א בתוס' ד"ה ור' יהודה:

רש"י ד"ה ה"ג תפלה וכו' דהא לאו דאורייתא היא והתוס' השיגו על רש"י וסברי דגם במצוה דרבנן שייך מ"ע שהז"ג. ולכאורה ש להוכיח כדברי רש"י דגבי בהמ"ז מקשה הגמרא פשיטא ומשני מ"ד וכו' לחם בבוקר לשבוע כמ"ע שהז"ג דמי קמ"ל וקשה למה לא תכן גבי ברכת המוציא במשנתינו והוה לי' למתני וחייבים וכו' ובברכת המוציא ובבהמ"ז שהרי גם ברכת המוציא היא על הלחם אלא ודאי דברכת המוציא שאינה מן התורה ועקרה מדרבנן לא שייך בה מ"ע שהז"ג ולדברי התוס' צ"ל דברכת המוציא בכלל ברכת הנהנין היא והרי חכמים תיקנו על כל דבר שלא יהיו בלי ברכה לפני' ואינן חלוקים זה מזה רק בנוסחתם ע"ז המוציא וע"ז מזונות וע"ד בפה"א וכן כולהו והרי שאר כל הנהנין אין בהו זכר זמן ממילא גם ברכת המוציא שלפני הלחה לא מיקרי הז"ג משא"כ ברכת המזון הוא רק מצוה על הלחם ולפי"ז הי' מוכח מכאן דברכה שלאחרי' אפילו בשבעת המינין אינה מן התורה דאל"כ א"כ גם קרא וברכת את ה' וגו' קאי על כל שבעת המינין והרי בכלם לא נזכר זמן בכתוב ואיך יוחשב על הלחם מ"ע שהז"ג. ועוד נלע"ד לחלק דברכת המוציא כיון שחייב לברך על כל שהו לא נרמז בקרא דלשבוע לחם אבל בהמ"ז שמן התורה הוא דוקא כדי שביעה שפיר נרמז בקרא דלחם לשבוע:

בד"ה או דרבנן דכתיב על הארץ וכו'. והא דלעיל בגמ' דמקשה בבה"מ פשיטא למה לא משני דס"ד כיון דכתיב על הארץ וכו' קמ"ל משנתינו דחייבת אי מן התורה אי מדרבנן. ונראה דאם ברכה שלאחרי' דכל שבעת המינין היא מן התורה וקאי קרא על הארץ על כל שבעת המינין הוה לתנא דמתני' למיתני שחייבות בברכה שלאחר כל שבעת המינין ולמה פירטה משנתינו דוקא בהמ"ז לכך הוצרך לתרץ מ"ד הואיל וכתיב ולחם בבוקר דבהאי קרא כתיב רק לחם ולשטת התוס' יבואר בדברינו בדברי התוס'. ולהני פוסקים דס"ל דגם ברכה מעין שלש של ז' המינין היא מדרבנן צריך לפרש כאן כפירוש התוס':

תוס' ד"ה בתפלה וכו' דהא הלל דרבנן וכו'. ולענ"ד משמעתין יש להוכיח דגם במצוה דרבנן שייך מ"ע שהז"ג מדהקשה ק"ש פשיטא מ"ע שהז"ג היא וכו' וקשה מאי פשיטותא

הא איכא רב יהודה לקמן בדף הסמוך דסובר ק"ש דרבנן א"ו דגם אי היא מדרבנן אכתי מ"ע שהזז"ג פשיטא דנשי' פטורות:

ד"ה נשים בבהמ"ז וכו' ותימא כהנים ולוים כמי תבעי. ולכאורה דבריהם תמוהים דהרי הרא"ש כתב כאן דהא דאמרי' לקמן דף מ"ח ולהוציא אחרים עד שיאכל כזית דגן וכו' ויכול להוציא אף מי שאכל כדי שביעה הוא מטעם ערבות דכל ישראל ערבים זב"ז אבל נשים אינן בכלל ערבות וכ"כ התוספת גופייהו לקמן דף מ"ת ע"א בד"ה עד שיאכל כזית שם בסוף הדיבור דמטעם ערבות יכול להוציא אף אם לא אכל כלל אלא שצריך לאכול כזית כדי שיוכל לומר שאכלנו וא"כ קשה איך תבעי לי' כהנים ולוים דהרי כהנים ולוים אפילו אם הם מדרבנן אכתי יכולים לאפוקי רבים מטעם ערבות. ורציתי ליישב דאכתי הי' כ"מ לענין ספק אם צריכין לחזור ולברך וכמו שהבאתי בדברי הגמרא בשם המע"מ. אך לפמ"ש אני לדחות דברי המע"מ הדק"ל. ואמנם דקדקתי שם בדף מ"ח בדברי התוס' ולא נזכר בדבריהם כלל שנשים אינן בכלל ערבות אבל הם חילקו כך שמי ששייך במצוה זו בשום פעם אף שעתה לא נתחייב מקרי מחויב בדבר מטעם ערבות ולכן מי שאכל רק כזית אף שעתה אינו חייב מן התורה מ"מ כיון שאית' בכלל חיוב בה"מ בשום פעם דהיינו כשאוכל כדי שביעה הוא בכלל ערבות אבל מי שאינו שייך במצוה זו כלל כגון נשים אם הם בבה"מ דרבנן א"כ לא שייך בהו מצות בהמ"ז מן התירה כלל אינן בכלל ערבות על מצות בה"מ. וא"כ לשיטתם שפיר הקשו דתבעי לך כהנים. והרא"ש לשטתו דנשים אינן בכלל ערבות כלל בכל התורה באמת אחז כאן שיטת רש"י ופירש הטעם בשביל שלא נטלו חלק בארץ ולא השגיח בקושי' כהנים ולוים דלשטתו כהנים ולוים איתנוהו בכלל ערבות:

עוד נלע"ד בכוונת התוס' במ"ש תימה כהנים ולוים נמי תבעי וגם הם ס"ל כדברי הרא"ש דנשים ליתנוהו בכלל ערבות וכהנים איתנוהו בכלל ערבות וגם הם ידעו דלענין להוציא רבים י"ח ליכא כ"מ בכהנים דהם יכולים להוציא רבים מטעם ערבות אבל כוונת קושייתם שא"כ עכ"פ כהני' ונשים יכולים להוציא זה את זו וזו את זה ממ"נ שאם כהני' דאורייתא א"כ אף נשים דאורייתא וא"כ איך קאמר ת"ש באמת אמרו וכו' ואשה מברכת לבעלה ודלמא מיירי שבעלה הוא כהן או לוי לכך אתי דרבנן ומפיק דרבנן. ודעת רש"י והרא"ש צ"ל דס"ל דכהנים ולוים שפיר נטלו חלק בארץ בערי מגרש שנתנו להם:

והרשב"א בחידושיו בהביאו פירש"י וכתב וא"ת א"כ אף בעבדים כן ותבעי לי' נשים ועבדים וי"ל דשאני גרים שהם זכרים ושם זכרי' נטלו חלק בארץ. הנה שביק הרשב"א כהנים ולוים ונקט גרים ועבדים. נ"ל טעמו אי משום דסבר דשמנה וארבעים עיר שנטלו

ערי מגרש מקרי חלק בארץ אי משום דסבר כהנים ולוים יכולים להוציא רבים מטעם ערבות וכמוש"ל ולכן נקט גרים. והתוס' במס' קידושין דף ע' ע"ב בד"ה קשים גרים כתבו דישראל לא נתערבו בשביל הגרים ומסתמא דגם הגרים אינם ערבים בשביל ישראל ושפיר נ"מ אם הם דאורייתא לענין להוציא אחרים י"ח. אלא דלפי ההוכחה שכתבו שם התוס' בקידושין דגרים אינן בכלל ערבות הוא מדאמרינן בסוטה שכל א' מישראל יש עליו שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמשים ומספר זה הוא מישראל לבד מגרים ולפי"ז ממילא שמענו שגם כהנים ולוים אינן בכלל ערבות שהרי מספר זה הוא לבד משבט לוי וא"כ ממילא שפיר הקשו התוס' דתבעי לך נמי כהנים ולוים שהרי גם הם אינן בכלל ערבות ושמעון ב"ש שכתבו התוס' לקמן דף מ"ח שאם הי' אוכל כזית דגן הי' יכול להוציא מטעם ערבות והרי שם אכל ינאי שהי' כהן ג"כ צ"ל כפמ"ש לעיל לענין אשת ינאי שכיון שאכלו על שלחן המלך כל שריו והי' בהם ישראלים ושמעון הי' ערב עבורם הי' יכול להוציא כלם ולקמן בדף מ"ח יתבאר בדברינו באריכות:

ומה שכתבתי שגם כהנים ולוים אינן בכלל ערבות. נלע"ד לתת טעם לזה דהנה הערבות הזה התחיל בערבות מואב שאז הכניסם משה בברית ובשבועת האלה והודיעם לענוש את הרבים בשביל חטא היחיד וכמו"ש רש"י בפ' נצבים בפסוק הנסתרות וגומר ונגמר הערבות בהר גריזים ובהר עיבל וכמו שפירש רש"י שם. ובמדרש תנחומא הובא בילקוט ריש פ' נצבים איתא לפי שהברית שקיבלו בחורב הפרו ואמרו אלה אלהיך ישראל לפיכך הכניסם בשבועת האלה וכו' יע"ש ולפי"ז כהנים ולוים שעמדו באמונתם ולא הפרו ברית שקיבלו בחורב כדכתיב במעשה העגל ויאספו אליו כל בני לוי א"כ לא הוצרכו להכניס בשבועת האלה:

וגם מן הפסוק נלע"ד ראי' דכהנים לא נכנסו בערבות שבהר גריזים וה"ע כדמוכחי קראי שהכהנים והלוים עם הארון עמדו למטה באמצע והפכו פניהם לכאן ולכאן ואמרו ברוך וארור וכו' הכל כמפורש בסוטה דף ל"ז ע"א נמצא שהכהנים והלוים הם היו הגוזרים והשבטים ענו אמן וקבלו הגזירה כנלע"ד ואף שבלוים משמע שם במס' סוטה שמקצת הלוים היו עומדים למעלה ומקצתן למטה מ"מ הכהנים ודאי שכלם עמדו למטה וע"ש בתוס' בד"ה אי אפשר מה שכתבו בשם הירושלמי:

בא"ד ונשים ליתנוהו לא בברית ולא בתורה. ולסברת התוס' לא שייכא בעיא דרבינא לרב דס"ל לקמן דף מ"ט ע"א דאפי' באנשים אין ברית ותורה מעכב וכ"כ הרשב"א בחידושיו. ובזה ניחא מה דלא אמר לעיל בתחלת הסוגיא כשהקשה בבה"מ מ פשיטא דסד"א הואל

דליתנהו בברית ותורה דא"כ אכתי הי' קשה משנתינו לרב פשיטא ולכן משני דסד"א דהיא מ"ע שז"ג דניחא גם לרב:

והרי"ף לא הזכיר מכל הנזכר בבעיא דרבינא וסוגיא דגמרא ע"ז כלום ובעה"מ הרגיש בזה וכתב והרי"ף לא פירש בזה כלום והרמב"ן במלחמות כתב והלא פירש ואמר תפלה ומזוזה ובה"מ דה"ל מ"ע שלהז"ג וכל מ"ע שלהז"ג נשים חייבות הא משמע שהן חייבות דבר תורה וכו' עיין במלחמות. וזה ניחא לשטת רש"י בד"ה ה"ג תפלה וכו' דבמצוה דרבנן לא שייך לחלק בין הזמן גרמא או לא. אבל לשטת התוס' בד"ה בתפלה וכו דגם במצות דרבנן פטירי נשים ממ"ע שהז"ג א"ב אי הוה בה"מ מ"ע שהז"ג אפי' רבנן לא הוה מחייבי נשים בבה"מ וא"כ אין מדברי הרי"ף ראי'. ואמנם לפמ"ש כאן בסוגיית הגמ' לדחות קושיית בעל פ"י וכתבתי דרבנן עכ"פ הוצרכו לתקן לנשים נוסח ברכה אחרונה אחר הלחם כמו שתיקנו ברכה אחרונה על שאר דברים ולכן תיקנו להם אחר הלחם אותו חיוב שיש על אל ים מן התורה וא"כ אפילו אי הוה בה"מ מ"ע שהז"ג היו נשים חייבות מדבריהם שפיר קאמר הרמב"ן שהרי"ף מחייב לנשים מן התורה. ולפי דברי הרמב"ן בדברי הרי"ף צריכין אבו לומר דהרי"ף ס"ל דתפלה היא מ"ע של תורה וכן הוא דעת הרמב"ם בריש הל' תפלה:

בגמרא זאת אומרת הרהור כדיבור דמי וכו' איכא למימר דדוקא לענין ק"ש הוא כן ואתי' כר"מ לעיל דף ט"ו ע"א דאמר הרי הוא אומר על לבבך אחר כוונת הלב הן הן הדברים ולענין ק"ש אמר רבינא דהרהור כדיבור דמי ובזה היינו מרויחים דרבינא אינו סותר דברי שמואל דאמר במס' שבועות דף ך"ו ע"ב גמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו דכתיב בשפתים ומבואר שם בתוס' בד"ה צריך שיוציא וכו' דלאו מיתורא דריש אלא מפשטי' דקרא ודברי התוס' מוכרחים שם בסוגיא ע"ש בדבריהם ואם נימא דרבינא בכל התורה ס"ל הרהור כדיבור א"כ ודאי דל"ל לרבינא הא דשמואל. אבל לפמ"ש ניחא. אלא דקשה תינח ק"ש אבל סיפא דמתני' ועל המזון מברך לאחריו ומה מועיל בברכתו בהרהור כיון דבשאר כל התורה הרהור לאו כדיבור למה מהרהר והי' אפשר לפרש דסיפא דמתני' דקאמר ועל המזון מברך לאחריו היינו מברך ממש שמוציא בשפתיו לפי שכיון שאינו יוצא בהרהור דלענין בהמ"ז לאו כדיבור התירו לו להוציא בשפתיו שלא לבטל מצוה דאורייתא בשביל תקנת עזרא. ואמנם לפי"ז לא הי' מקום לקושיית הגמרא אלא מאי הרהור כדיבור דמי יוציא בשפתיו ועיין בתוס' בד"ה יוציא בשפתיו וכו' ולפמ"ש דרבינא מודה בכל התורה כולה א"כ נסתר קושי' הגמרא. ולכן צ"ל דרבינא לאו דוקא בק"ש דמסתמא סיפא דמתני' ועל המזון וכו' דומיא דרישא דמברך לאחריו

היינו ג"כ בהרהור. ועיין בשמעתין ברבינו אשר ולפי"ז פליג רבינא על שמואל וכאן בפלוגתא דרבינא ורב חסדא פסקו התוס' והרא"ש כר"ח ופירשו הטעם מדמתרצי ר' אליעזר ורב אדא אליבי' ולפי"ז גם בק"ש הלכה כמותו והש"ע בסימן ס"ב סעיף ד' פסק מרבינא ובסי' קפ"ה ס"ב ובסי' ר"ו סעיף ג' פסק כר"ח. נלע"ד דמה דפסק דלא כרבינא היינו משום הך דשמואל דמוכח מיני' דהרהור לאו כדבור דמי ובק"ש פסק כר"מ דאחר כוונת הלב הן הדברים. ואמנם על הרמב"ם אני תמה שבפ"א מהל' ברכות הל' ז' פסק בכל הברכות שיצא בין שהוציא בשפתיו ובין שבירך בלבו ועיין בכ"מ שם וא"כ פסק דהרהור כדיבור בכל התורה ובפ"ב מהלכות שבועות ובפ"ב מהל' נדרים פסק כשמואל דצריך שיוציא בשפתיו ואיך אחז החבל בתרין ראשין. ולתרץ דברי הרמב"ם אמרתי גם כן לרבינא דסובר הרהור כדבור אם גם לענין חשש ברכה לבטלה נימא ג"כ הרהור כדיבור שיהי' עובר בלא תשא או לא ונ"מ במי שספק לו על דבר אם בירך או לא אם רשאי להחמיר על עצמו ולהרהר הברכה בלבו ולר"ח לא שייך דבר זה כלל דמה יועיל בהרהורו כיון דלר"ח לאו כדיבור דמי אבל לרבינא אני מסתפק. ולברר זה אמרתי לכאורה כיון דלרבינא לכל דבר הרהור כדיבור דמי מהי תיתי לא יהי' ג"כ לענין חשש ברכה לבטלה הרהור כדיבור אבל אחר הישוב יש ויש לחלק. ומתחלה אכתוב מה שנלע"ד לתרץ פסקי הרמב"ם הנזכרים שלא יהיו סתרי אהדדי. ונראה דהרמב"ם מפרש סוגיא דשמואל במס' שבועות דלא כדברי התוס' הנ"ל שפירשו דמפשטי' דקרא סובר שמואל כן והרמב"ם מפרש דמייתורא דקרא דריש דכיון דכתיב נפש כי תשבע למה לי לבטא בשפתים והוה למיכתב רק נפש כי תשבע להרע או להטב ומדכתיב לבטא בשפתים ש"מ דקפיד קרא דבעינן ביטוי בשפתים דוקא למעוטי גמר בלבו. ואמנם הוכחת התוס' הוא מדמקשה שם דנילף מוכל נדיב לב נלע"ד שאין מזה הוכחה דהאי קרא לבטא בשפתים בשבועת ביטוי כתי' ובאמת בכל ארבע מיני שבועות הדין כן דאינו חייב כי אם שהוציא בשפתיו אבל על הרהור הלב אינו חייב קרבן וכן גבי נדרים ג"כ בעינן שיוציא בשפתיו בנדרי איסור וכן מפורש ברמב"ם בפ"ב משבועות ששם בהל' יו"ד כתב מי שנתכוין לשבועה וגמר בלבו שלא יאכל היום וכו' ושדבר זה אסור עליו בשבועה ולא הוציא בשפתיו ה"ז מותר שנאמר לבטא בשפתים וכו' ושוב כתב בהלכה י"ב וכן שאר מיני שבועות אינו חייב עד שיהי' פיו ולבו שוים וכן בפ"ב מהל' נדרים הל' ב' כתב אין הנודר נאסר בדבר שאסר על עצמו עד שיוציא בשפתיו. ובנדרים ליכא קרא מיותר על זה דאף דכתיב לא יחל דברו לן כאן ייתור דמה לי אם יכתוב לא יחל נדרו או אם כתיב לא יחל דברו אם נימא דהרהור כדבור וכן שם בכתוב ככל היוצא מפיו יעשה ג"כ אין כאן ייתור דהא

עכ"פ צריך לכתוב עשה שיקיים גדרו ומה לי אם כתיב ככל היוצא מפיו או אם הוה כתיב ככל אשר ידור יעשה. אמנם שמואל דאמר גמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו על כל שבועות ונדרי איסור קאמר והיינו משום דכיון דגלי רחמנא בשבועת ביטוי גמרינן מיני' כל עניני שבועות ונדרים דדמיין אהדדי שענינם איסור שאדם ממציא על עצמו. אבל בנדרי הקדשות דין אחר יש להם דכתיב נדיב לב וכדמייתי שם מוציא שפתיך תשמור אין לי אלא שהוציא בשפתיו גמר בלבו מנין ת"ל כל נדיב לב. וכן תרומה ניטלת במחשבה דכתיב ונחשב לכם תרומתכם. ולכן פריך התם על שמואל דגזר אומר על כל שבועת ונדרים שצריך שיוציא בשפתיו מנ"ל למילף משבועת ביטוי להקל נילף מנדרי הקדשות להחמיר וסגי בגמר בלבו ומשני דהוה תרומה וקדשים שני כתובים אין מלמדין א"נ חולין מקדשי' לא גמרינן ולהכי ילפי' להו משבועת ביטוי וכ"ז בנדרי' ושבועות וכן נדרי הקדשות שכלם ענינם אחד שהאדם הוא המחייב עצמו בהם וראוי להיות לכלם דין אחד והוצרכה התורה לחלק בהו בין נדרי הקדשות ותרומה ובין שבועת ביטוי ושאר מיני שבועות ונדרי איסור אבל בכל שאר התורה תליא בסברה אם הרהור כדבור או לא ונחלקו בו רבינא ור"ח. אבל עכ"פ בכל מיני שבועות גם לרבינא הרהור לאו כדיבור וכיון דעקר איסור ברכה לבטלה מלא תשא נפקא מודה רבינא דהרהור לאו כדבור דמי. ומי שרוצה להרהר בלבו כאשר אירע לו ספק ברכה הרשות בידו אבל אינו מחויב לעשות כך כמו לקמן דף ך"א ע"א למ"ד ק"ש דרבנן ספק אם קלא ק"ש אינו חוזר וקורא דודאי אם ירצה לקרות רשאי שהרי אין שם חשש ברכה ואעפי"כ אינו מחויב לעשות כן. וכן לאידך גיסא בנסתפק אם בירך בהמ"ז אף שיכול לצאת ידי ספיקו אם יהרהר בלבו מ"מ כיון שספק תורה להחמיר כבר הוא חייב בבהמ"ז ולכך יכול לברך בדבור כדרכו:

דף כא.

מנין לברכת התורה לפני' מן התורה וכו'. הרמב"ן בהשגותיו על הרמב"ם במנין המצות בסוף מ"ע חישב מצות ששכח הרמב"ם ושם מצוה ט"ו חישב ברכת התורה לפני' שהיא מ"ע והביא ראי' מסוגיא זו. והמגלת אסתר כתב שדעת הרמב"ם שהדרשה כאן היא אסמכתא ע"ש. ואני אומר שאף שעל מה שאמר מנין לברכת התורה לפני' מן מתורה יש לפרש דלאו דוקא קאמר דמצינו כיוצא בזה בב"ב דף קמ"ז ע"א אמר רב מנין למתנת ש"מ מן התורה וכו' וע"ש בתוס' בד"ה מנין וכו' מ"מ כאן בשמעתין אי אפשר לומר כן דאם עקר מימרא זו היא אסמכתא גם כל הני ק"ו דיליף ר' יוחנן הכל אסמכתא נינהו ואיך מותיב מדתנן על המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו ונשאר בתיובתא אלא ודאי שכל

ק סוגיא מן התורה ממש הוא ואף דאיתותב ר"י בהני ק"ו דיליף זה מזה אבל עקר מימרא דרב יהודה דקאמר ברכת התורה שהיא מן התורה לא איתותב והדק"ל על הרמב"ם. ונראה שהרמב"ם לשיטתו שפסק בהך דלעיל בפלוגתא דרבינא ור"ח אם הרהור כדבור דמי כרבינא והיינו דרבינא הוא בתרא והוא חתם הש"ס עם רב אשי ולרבינא ממילא נדחה הך דרב יהודה שאמר שברכת התורה היא מן התורה דהרי במשנתינו שנינו בעל קרי וכו' וסתם ב"ק מקרה לילה הוא וא"כ עדיין לא בירך ברכת התורה וכשהוא מהרהר ק"ש בלבו כיון שהרהור כדבור דמי א"כ הרי הוא קורה בתורה דאטו ק"ש לאו תורה היא וא"כ צריך לברך ברכת התורה או לפטור באהבה רבה ואי ס"ד דברכת התורה לפני' היא מן התורה א"כ למה אינו מברך לפני' א"ו דברכת התורה היא מדרבנן:

מ"ט ק"ש דרבנן. ויל"ד ומה בכך שק"ש מדרבנן הלא תכף בקומו נתחייב בק"ש וספק אם קרא ק"ש ונפטר מחיובו ספק לא קרא והרי הוא חייב כמו בקומו חיב אין ספק הקריאה מוציאו מידי ודאי שנתחייב והרי זה דומה לספק דרבנן היכי שיש חזקת איסור דלא אמרינן ספק דרבנן לקולא כמבואר בש"ך בכללי הס"ס כלל כ'. הן אמת דבפסחים דף ט' ע"א דפריך ואין ספק מוציא מידי ודאי והתניא חבר שמת וכו' ואבע"א ספק וספק הוא כדר"א וכו' וכתבו התוס' שם בד"ה כדי שתהא בהמתו וכו' ותימא דמ"מ הוה ודאי טבל דרבנן לענין אכילת קבע וקאתי ספק ומוציא מידי ודאי דרבנן וגבי חמץ אמאי לא אתי ספק ומוציא מידי ודאי דרבנן דבדיקת חמץ הוא מדרבנן ואור"י דמתני' מיירי בשלא ביטלו ועוד אור"י דהא דקאמר הרי הן בחזקת מתוקנין היינו בהנך דלא חזי אלא לבהמה. ונמצא דדין זה אם אמרינן בדרבנן ספק מוציא מידי ודאי תליין בהני תרי שינויי של ר"י בעל התוס' ולשינויא קמא דר"י בדרבנן אמרינן ספק מוציא מידי ודאי. ואמנם רוב הפוסקים אחזו שער כתירץ השני של ר"י שהרי פסקו בחמץ אפילו ביטל דשוב הוא רק דרבנן ואפ"ה לא אתי ספק אכלתי' ומוציא מידי ודאי וכ"פ הטור בסימן תל"ח ששם בראש הסימן בעכבר נכנס וככר בפיו גזר אומר שחייב לבדוק ולא חילק בין ביטול ללא ביטול רק אח"כ בשאר ספיקות חילק בין ביטול ללא ביטול וכן הוא במשנה למלך פ"ב מהל' חמץ ומצה הל' ח' וכן הראב"ד שם בפ"ב בהלכה ז' והל' ח' שתק להרמב"ם ובהלכה יו"ד הוא שהשיג וכתב לא מחוורא הא מילתא אלא לענין ביטול אבל לענין בדיקה ספיקא דרבנן היא עכ"ל וא"כ בהל' ז' והל' ח' מודה הראב"ד להחמיר אפי' לענין בדיקה והיינו משום דאין ספק מוציא מידי ודאי והיינו דינו של הש"ך דבחזקת איסור לא אמרינן ספק דרבנן לקולא וא"כ קשיא הכא מימרא דרב יהודה דאמר אינו חוזר וקורא. ולכן נלע"ד ראי' ברורה מסוגיא דכאן למ"ש בנ"ב חי"ד סי' ס"ה

לחלק בין הפרקים באיסורי דרבנן דבאיסור דרבנן שיש לו עקר מן התורה אז אמרינן בחזקת איסור ספיקו לחומרה אבל באיסור שהוא לגמרי מדרבנן ואין לו עקר מן התורה אז אפילו בחזקת איסור ספק דרבנן לקולא עיין בחיבורי בדף ס"ט ע"ג בד"ה אמנם וכו' וא"כ הכל נכון דבדיקת חמץ יש לו עקר מן התורה שהרי אם לא ביטל עובר בבל יראה וכן מעשר אפילו הכניסו במוץ עכ"פ יש לו עקר מן התורה אם לא הי' מכניסו במוץ ולכן לא אתי ספק ומוציא מידי ודאי דרבנן אבל ק"ש לדברי רב יהודה שהיא מדרבנן אין לה עקר מן התורה כלל ולכן אתי ספק קרא ומוציא ודאי שנתחייב בקומו:

ועפי"ז הונא לנו גם לעיל בעמוד הקודם דקאמר רבינא לרבא נשים בבהמ"ז וכו' למנ"מ לאפוקי רבים י"ח וכבר הארכנו לעיל במה שנתקשה בזה המע"מ והשער אפרים למה לא אמר כ"מ אם ספק לנשים אם בירכו בהמ"ז. ולפ"מ שביארתי כאן ניחא דהרי אף אם נשים בבהמ"ז דרבנן מ"מ עכ"פ יש לבהמ"ז עקר מן התורה אצל אנשים וכיון שעכ"פ הני נשי אכלו והרי ודאי נתחייבו בבהמ"ז וספק אם בירכו אין הספק מוציא מידי החזקה שכבר נתחייבו וכן ניחא מה שסתם הרמב"ם בספק אם בירך בהמ"ז שחייב לברך והמג"א סי' קפ"ד ס"ק ח' כתב ודוקא שאכל כדי שביעה וכבר תמהתי עליו לעיל שהרי הרמב"ם והטור סתמא כתבו ספק בירך חייב לברך. ולפמ"ש ניחא דאף אם לא אכל אלא כזית וחיובו רק מדרבנן מ"מ בהמ"ז יש לו עקר מן התורה וכיון שודאי אכל וספק אם בירך אין ספק מוציא מידי דאי ואין זה דומה לשאר כל ברכת הנהנין בברכה אחרונה שאם ספק אם בירך אינו חוזר ומברך דהני כולהו לית להו עקר מן התורה ולכך ספק מוציא מידי ודאי. ויצא לנו מזה דאף דבבה"מ חייב לברך מספק אפי' באכל רק כזית היינו היכי דודאי אכל רק שמסתפק אם בירך אבל באכל ומסופק אם הי' כזית במה שאכל או הי' פחות מכזית כיון שעכ"פ ודאי לא הי' בו כדי שביעה פטור מלברך בהמ"ז שכאן הוא ספק אם נתחייב כלל בבהמ"ז ואין כאן חזקה לחיוב אמרינן ספק דרבנן לקולא אפי' בדבר שיש לו עקר מן התורה ואפשר דאפילו להרי"ף דסובר דשעור כזית הוא מן התורה ועיין בסוגיא דלעיל בחידושי רשב"א אכתי אם אכל פת וספק אם אכל כזית או לא אף שלהרי"ף הוא ספק דאורייתא מ"מ אינו חוזר ומברך שהרי הספק הוא אם נתחייב כלל אמרינן העמידנו על חזקתו. ובזה ניחא מה דלא אמר לעיל בנשים נ"מ לענין ספק אם אכלו כשיעור. ואמנם לדעת רוב הפוסקים דשעור כזית הוא דרבנן בלא"ה ניחא דלא אמר לעיל נ"מ אם ספק אם אכלו בשעור דודאי להסתפק אם אכל פחות מכזית או אכל כדי שביעה לא שייך להסתפק שההפרש ביניהם הוא שעור גדול

ואיך שייך להסתפק בזה. ואם מסופק להו אם אכלו כדי שביעה כיון שעכ"פ אכלו כזית חייבות לברך עכ"פ מדרבנן:

ספק אמר אמת ויציב וכו'. הא דלא קאמר ספק יציאת מצרים. אפשר שרמז בזה דצריך לומר נוסח אמת ויציב עם חתימת הברכה גאל ישראל ועיין בתר"י. ואמנם אכתי קשה דהוה לי' למימר ספק אמר אמת ספק לא אמר אמת. ולכן נלע"ד דכוונתו באמרו אמת ויציב דהיינו נוסח של שחרית אבל בערבית ס"ל דאין חיוב להזכיר י"מ בלילות. ואף שכבר כתבתי בספ"ק בשם הראב"ד דמדרבנן לכ"ע חייב להזכיר י"מ גם בלילה מ"מ הוא ספק דרבנן אלא כיון דעכ"פ גוף זכירת י"מ בכל יום הוא מן התורה שוב יש לו עקר מן התורה וא"כ אף שבערבית הוא ספק דרבנן שוב נקרא יש לו עקר מן התורה וא"כ לא אתי ספק אמר ומוציא מידי ודאי חיוב דרבנן וכמבואר לעיל בדברינו. ונלע"ד דעכ"פ הברכה של חתימת אמת אין לה עקר מן התורה אלא שבשחרית כיון שעקר י"מ הוא מן התורה שוב חייב גם לברך וכמו"ש תר"י כאן דעל ספק דאורייתא מחויב גם לברך עליו אבל בערבית אם גוף י"מ היא דרבנן אף שיש לו עקר מן התורה וחייב להזכיר י"מ מ"מ כיון שעקר חיובו מדרבנן אינו מברך עליו לחתום ברכת גאל ישראל ובזה הונח לנו מה דקאמר ואי ס"ד אמת ויציב דאורייתא וכו' דלכאורה יפלא וכי עלה על דעת המקשה שי"מ בשחרית לאו דאורייתא והלא בזה לא נחלק אדם מעולם וא"כ מדוע לא הוה קשיא בלא דברי רב יהודה על המשנה מ"ש בהמ"ז לאחריו מאמת ויציב אידי ואידי דאורייתא. ולפמ"ש ניחא דודאי ידע מהתירוץ דכבר נפיק י"ח זכירת י"מ בק"ש. ואמנם בדברי ר"י דאמר חוזר ואומר אמת ויציב והיינו לפ"מ שפירשתי כוונתו שצריך שיאמר כל נוסח ברכת א"ו לחתום בברכה והי' סובר שכך הוא מצות התורה שיזכיר י"מ עם ברכה וא"כ לא נפיק י"ח בויאמר הקשה שפיר דאי ס"ד דאורייתא לברוך לאחרי' וע"ז משני לי' מ"ט מברך אי משום י"מ וכו' חידש לו בזה שבאמת הברכה לאו דאורייתא רק כיון שי"מ דאורייתא אם נסתפק לו מחויב לקיים המצוה עם הברכה שתקינו חכמי' וכמו"ש תר"י אבל כיון דכבר אידכר בק"ש כבר נפיק י"ח התורה:

תנן ב"ק וכו' ועל המזון וכו' ואס"ד אמת ויציב דאורייתא לברוך. הא דהוצרך להביא סיפא ועל המזון ולא סגי לי' להקשות מרישא דהרי לרב יהודה דאורייתא עדיף מעול מלכות שמים דהרי בק"ש אינו חוזר וקורא אף שיש בה עול מ"ש ובאמת ויציב חוזר וקורא וקשה ממשנתינו דק"ש מהרהר בלבו ואמת ויציב אינו מהרהר וא"כ מוכח דק"ש חמיר מאמת ויציב. ונראה דמרישא לא קשיא דהיא הנותנת דק"ש שהיא מדרבנן הם אמרו והם אמרו דהרהור בזה כדבור דמי ולכך מהרהר בלבו ואינו מברך לפני' דאף

שברכות שלפני' ודאי מדרבנן והרהור כדבור בדרבנן מ"מ כיון שאין בברכות עול מ"ש לא התירו אפילו ההרהור לבעל קרי וברכה של אחרי' דהיינו אמת ויציב כיון שהיא מן התורה לא נפיק בהרהור דהרהור לאו כדיבור דמי וא"כ למה יהרהר ולכך הקשה מברכת המזון לאחריו דאי אמת ויציב דאוריתא לברך כי היכי דמברך על המזון לאחריו:

ספק התפלל וכו'. הרמב"ם בריש הל' תפלה וכן בספר המצות שלו מצוה ה' פסק דחיוב התפלה היא מ"ע של תורה והיינו להתפלל בכל יום אבל נוסח התפלה ומספר התפלות הם מדרבנן מתקנת עזרא. והרמב"ן בהשגותיו לספר המצות הרבה להשיג על פסק זה ומתחלה הקשה מבעל קרי שקורא קיש ועל המזון מברך לאחריו ואנו מתפלל והעלו הטעם ק"ש ובה"מ דאורייתא תפלה דרבנן. ושוב כתב הרמב"ן בעצמו לסתור קושיא ממה שראה דברי הרמב"ם בהל' תפלה שהחיוב מן התורה הוא רק שיתפלל בכל יום אבל מנין התפלה ונוסח התפלה אינו מן התורה. וסיים הרמב"ן שגם זה אינו נכון בעיני שב"ק מברך על המזון לאחריו מפני שהיא מן התורה ואינו מתפלל אפילו עמד כמה ימים בקריו ע"כ דברי הרמב"ן. ואני אומר הר' עקר ההוכחה כאן בסוגיא דב"ק שאינו מתפלל הוא מדתנן הי' עומד בתפלה ונזכר שהוא ב"ק וכו' טעמא דאתחיל הא לא אתחיל לא יתחיל והרי כיון שלא כזכר עד שהוא באמצע תפלה הרי כבר קרא ק"ש וברכותי' והרי יצא י"ח תפלה מן התורה שכמ' בקשות אמר בברכת ק"ש לפני' ואהבה רבה מלאה בקשות ותחנונים וכן צור ישראל קומה בעזרת ישראל וכו' תפלה ובקשה היא ולכך אם לא התחיל לא יתחיל שכבר יצא י"ח של תורה וגם על המזון שמברך לאחריו כל ברכה שלישית שהיא רחם נא מלאה בקשות ותחנונים ויוצא בזה י"ח תפלה של תורה. ושוב השיב הרמב"ן וז"ל ועוד שמי שנאנס ולא התפלל שחרית ובמנחה נסתפק אם התפלל או לא התפלל א"כ לפי דברי הרב הי' צריך לחזור ולהתפלל והם פסקו לעולם בכל ספק בתפלה שאינו חוזר ומתפלל מפני שהיא מדרבנן. ואני אומר שמ"נ אם נאנס בשחרית רק על התפלה אבל קרא ק"ש וברכותי' הרי כבר יצא י"ח תפלה דאורייתא בו ביום ואם נאנס גם בק"ש וברכותי' ולא בירך בשחרית א"כ חייב הוא לומר ברכת אמת ויציב משום יציאת מצרים וזמן ברכת ק"ש להרבה פוסקים היא כל היום וכן משמע דעת הרמב"ם ועיין בסוף פ"א מהל' קיש ובכ"מ שם וכיון שהוא צריך לומר א"ו הרי מקיים תפלה דאורייתא באמרו צור ישראל קומה בעזרת וכו'. עוד השיב הרמב"ן וז"ל וכבר אמרו על דב יהודה דמתלתין יומין לתלתין יומין הוה מצלי לפי שה' עוסק בתורה וסמך ע"מ שאמרו חברים שעוסקין בתורה מפסיקין לק"ש וא"מ לתפלה שהיא מדרבנן. ואני אומר שגם זה אינו תשובה ואם קרא ק"ש הי' קורא בברכותי' וכבר יצא ידי תפלה. ומצאתי סמך לדברי

אלה מדברי התוס' במס' שבת דף י"א ע"א בד"ה כגון רשב"י וחבריו שכתבו והא דאמר לקמן כי מטי זמן תפלה הוה לביש ומכסי ומצלי ההוא מצלי היינו ק"ש עכ"ל התוס'. ולכאורה יפלא איך קורא ק"ש מצלי. ולפי מ"ש ניחא שהי' קורא קריאת שמע בברכותי' ויצא ידי צלותא דאורייתא. ועוד אני תמה והלא רב יהודה שהי' תורתו אומנתו מסתמא בירך ברכת התורה בכל יום והרי והערב נא היא בקשה ויוצא י"ח תפלה של תורה:

אבל מה שקשה לי על דעת הרמב"ם הוא זה כיון שעכ"פ עקר מצות תפלה היא מן התורה אף שמנין התפלות ונוסחאות הם דרבנן שוב מקרי מצוה דרבנן שיש לה עקר מן התורה וא"כ למה ספק התפלל אינו חוזר ומתפלל והלא במצוה דרבנן שיש לה עקר מה"ת אין ספק התפלל מוציא מידי ודאי שנתחייב מתחלה בתפלה. והנלע"ד שאף שלהרמב"ם תפלה יש לה עקר מה"ת מ"מ בנוסח ברכה אין לה עקר מה"ת וכיון שזה נסתפק אם התפלל עכ"פ כבר אמר ק"ש וברכותי' שיש בהם תפלות ובקשות ועתה נסתפק אם התפלל מצד חיוב דרבנן שתיקנו נוסח התפלה אין לו להתפלל בנוסח ברכה. בפרט להרמב"ם שבברכה שלא לצורך עובר באיסור תורה ועיין במג"א סי' רט"ו ס"ק ו' ולכן אין לו להתפלל מספק דברכות הללו שבתפלה אין להם עקר מן התורה: ואין זה דומה למ"ש לעיל שאם אכל פת אפי' רק כזית מחויב לחזור ולברך בהמ"ז מספק דשאני בהמ"ז שיש לו עקר מה"ת בנוסח ברכה דכתיב ואכלת ושבעת וברכת אבל התפלה שאין לה עקר מה"ת בנוסח ברכה אינו חוזר ומתפלל מספק:

רש"י ד"ה חוזר וקורא וכו' קס"ד ק"ש דאורייתא נוסחא זו תמוה דאיך שייך קס"ד דהרי באמת ס"ל לר"א ק"ש דאורייתא. ועיינתי ברש"י שבאלפסי ושם הנוסחא נכונה קסבר ק"ש דאורייתא ובלי ספק שטעות נפל כאן בדפוס ובמקום קסבר הדפיסו קס"ד. ואמנם גוף דבר זה שר"א פליג על ר"י בעקר דין ק"ש שהיא דרבנן לדעתי אין זה מוכרח דהרי תפלה ודאי היא דרבנן ור' יוחנן פליג על ר"א וס"ל ולואי וכו' וכתבו התוס' בפסחים דף נ"ד ע"ב בד"ה ור"י וכו' כיון דר"י על הספק מחייב להתפלל וכו' ע"ש וא"כ צ"ל כיון דסובר ר"י דלית בי' משום חשש ברכה לבטלה מחויב הוא לחזור ולהתפלל מספק וא"כ ק"ש ודאי לית בי' חשש ברכה לבטלה ג"כ מחויב לחזור ולקרות מחמת ספק ואף דר"א סובר דאינו חוזר ומתפלל היינו משום דס"ל דאסור להתפלל תפלת נדבה כלל וא"כ יש כאן חשש ברכה לבטלה וצריך לומר דרש"י ס"ל דר"י דקאמר ולואי וכו' לאו דמחויב הוא להתפלל מספק אלא שרשות בידו. וגם דברי התוס' שם בפסחים נלע"ד דלאו דוקא נקטו לשון מחייב אלא מצוה הוא לר' יוחנן:

תוס' ד"ה והרי תפלה וכו' וי"ל משום רבותא וכו' שאין זה עומד כמותם אפ"ה אמרי' אם לא התחיל לא יתחיל ולענ"ד דבריהם דחוקים מאד ואטו מי שמעינן מהך דיוקא דאתחיל וכו' שרשאי לישב אנן דייקינן שאם לא התחיל ואעפי"כ יעמוד ועוד שאם הוא בצבור אינו רשאי לישב תוך ארבע אמות של המתפללים. ולקמן בדבור שאח"ז כדבר מה שנלע"ד בסוגיא זו. וכעת נדבר בכוונת התוספת באותו דבר שהקשו וא"ת כיון שלא ידע טעמא דבסמוך יקשה גם לרבינא וכו' והנה קושיא זו אינה ענין להא דלעיל. ונראה שהם הרגישו בעצמם שהתירוץ שכתבו שהוא רבותא שאינו עומד הוא דחוק כנ"ל ובאמת הי' להם לתרץ תירוץ מרווח שלא רצה להקשות מהברכות שידע לחלק בין ק"ש שהיא דאורייתא ובין הברכות שהם מדרבנן והקשה מתפלה שהי' סבור שגם תפלה היא מן התורה וכדברי הרמב"ם שהבאתי לעיל ולכן ליתן טעם על שמיאנו בתירוץ הזה סמכו לכאן ליתן טעם שלא הקשה לרבינא דלרבינא הוה ניחא לי' וכו' כמבואר בדבריהם וא"כ ע"כ שגם המקשה ידע דתפלה הוא מדרבנן לכך לא הי' אפשר להם לתרץ כנ"ל:

ד"ה הא אי וכו' וי"ל וכו' מדלא קאמר יקצר בדבור או יהרהר באריכות. גם כאן דבריהם נפלאים ממני דהרי לרב חסדא קיימנן ולדידי' כיון דהרהור לאו כד"ד לא פועל בהרהור כלום לענין לצאת י"ח וכיון דאפשר לו לקצר בדבור ולצאת י"ח אינו רשאי להרהר באריכות ולבטל חובת התפלה וכ"ז באתחיל שהותר לו הדיבור בקיצור אבל אי לא אתחיל שאז לא הותר לו הדבור כלל אפילו לקצר דלמא באמת יהרהר באריכות לעסוק במה שהציבור עוסקין בו וכיון שדברי התוס' בשני דבורים האלו שגבו ממני לכן נתתי לב לפרש הסוגיא באופן שיסולקו כל קושיות שהקשו התוס'. והנה הפ"י הקשה מברייתא דלקמן דף ך"ב ב"ק שאין לו מים וכו' דפליגי שם ר"מ ור"י ומשנתינו דלא כמאן עיין לקמן ועיין בפ"י מ"ש במשנתינו. והנה בירושלמי מפרש משנתינו דמהרהר בלבו על הברכות קאי שהברכות מהרהר בלבו אבל אינו מברך לא לפני' וכו' היינו שאינו מברך בדבור אבל ק"ש עצמה קורא בפיו ממש והיינו כר"מ לקמן בברייתא דמשנתינו כר"מ. והנה תר"י הביאו דברי הירושלמי וכתבו דסוגיא דידן בבבלי לא אזלא כהירושלמי. והנה לפירוש הירושלמי קושי' הגמרא עומדת דהרי להירושלמי מהרהר הברכות אע"פי שהם דרבנן וקשה מתפלה דתבן הי' עומד בתפלה וכו' טעמא דאתחיל בה הא לא התחיל לא יתחיל והינו אפילו בהרהור וכמו"ש התוס' מדלא תנן יקצר בדבור או יהרהר באריכות. ולומר דהירושלמי לא דייק דיוקא זה הוא דוחק שגמרא דידן דייקא כן והירושלמי לא דייק ולכן נלע"ד דגם סוגיא דידן לא דייקא מזה לאסור ההרהור דדי אי דייקינן אי לא התחיל לא יתפלל בדבור אפילו לקצר אבל מהרהור לא מיירי כלל ואעפי"כ יהיו דברי

סוגיא דידן וגם סוגיא דירושלמי על נכון. ואקדים דאפי' לפ"מ דמשמע מסוגיא דידן דמשנתינו ב"ק מהרהר בלבו היינו ק"ש עצמה אבל אינו מברך אפי' בהרהור אעפי"כ שפיר אתי כר"מ דברייתא וה"פ הברייתא לקמן ב"ק שאין לו מים קורא ק"ש ואינו מברך וכו' ועל המזון מברך לאחריו וא"מ לפניו אבל מהרהר ואינו מוציא בשפתיו והאי אבל אדלעיל קאי לפרש כוונתו במה שאמרתי שקורא ק"ש וגם על המזון מברך לאחריו אין הכוונה שיקרא ממש בדבור וכן לברך בדבור אבל מהרהר בלבו שקורא ק"ש ומברך אחר המזון בהרהור ואינו מוציא בשפתו אבל בברכות של ק"ש וכן בהמ"ז לפניו אינו אפילו מהרהר. והיינו אפי' מרויחים בפרוש זה דהוה רווחא לן סיפא דברייתא ר"י אומר בין כך ובין כך מוציא בשפתיו דלפי פשטן של הדברים דר"מ גופי' סובר דק"ש עצמה ובהמ"ז לאחריו מוציא בשפתיו רק על ברכותי' של ק"ש ועל שלפני המזון סובר שמהרהר בלבו וא"מ בשפתיו לא הוה לר"י לומר בין כך ובין כך ודי שיאמר ר"א מוציא בשפתיו אבל לפמ"ש ניחא ור"י פליג פלוגתא רחוקה מאך דלר"מ ק"ש עצמה ובהמ"ז לאחריו אינו מוציא בשפתיו אבל ברכות של ק"ש ובהמ"ז לפניו אינו אפילו מהרהר והשיב ר"י בין כך דהיינו ק"ש ובהמ"ז לאחריו ובין כך דהיינו ברכותי' וברכה שלפני המזון הכל מוציא בשפתיו וע"פי פירושינו זה אתיא משנתינו ממש כר"מ. ואמנם יתכן פירושינו זה בדברי הברייתא לרבינא דסובר הרהור כד"ד ושייך שפיר לפרש לשון קורא ק"ש ומברך לאחריו דכ"ז היינו בהרהור דגם זה כקרא קורא ומברך שהרי כדבור דמי אבל לר"ח דסובר הרהור לאו כד"ד א"כ המהרהר אינו לא קורא ולא מברך ולא שייך פירושי הנ"ל בברייתא ועל כרחך קורא ומברך דברייתא היינו בפיו ובשפתיו ממש וסיפא דקתני אבל מהרהר בלבו קאי על ברכותי' של ק"ש ועל הברכה שלפני המזון ולפי"ז קשיא משנתינו מני לא ר"מ ולא ר"י וצ"ל דבמשנתינו הפירוש כדברי הירושלמי דב"ק מהרהר בלבו היינו הברכות ואינו מברך וכו' היינו שאינו מוציא בשפתיו ועל המזון מברך לאחריו היינו בפיו ובשפתיו וה"ד ק"ש עצמה שמוציא בשפתיו. פירות הנושרין מדברינו דרבינא מפרש המשנה כפשטא דב"ק מהרהר היינו ק"ש עצמה ור"ח מפרש המשנה כפירוש הירושלמי. ועתה נבוא לבאר סוגי' הגמ' כאן כדת של תורה אין אונס מכל ג' קושיות של התוס' בשני הדיבורים. והנה דעת הרמב"ם שחיוב התפלה הוא מן התורה וכבר דברנו לעיל שבזה הי' מקום לומר שדינה לכל הדברים כשל תורה ממש כיון שעקרה מדברי תורה וזה הי' דעת המקשן כאן והנה לרבינא לא הי' קשה לו מ"ש ק"ש ובהמ"ז מתפלה שהייתי אומר שבאמת אין חילוק ביניהם וגם תפלה מהרהר בלבו ומה ששנינו במשנה דלקמן הי' עומד בתפלה וכו' דדייקינן הא לא אתחיל לא יתחיל היינו בדבור

אבל רשאי להרהר וקמ"ל שאם כבר התחיל בדבור רשאי שוב אפ' לדבר רק שיקצר ומה שלא שנה או יהרהר באריכות הוא מפני שהוא משנה שא"צ שכבר שנינו ברישא דמהרהר ק"ש ובהמ"ז וממילא הה"ד תפלה דאידי ואידי דאורייתא שהרי סתם שנינו ועל המזון מברך לאחריו והינו אפי' רק כזית וכביצה שהוא שפורא דרבנן רק שבהמ"ז עקרו מן התורה וא"כ הה"ד תפלה שעקרה מה"ת. ובזה אין מקום לקושי' שני' של התוס' בד"ה והרי תפלה. וכ"ז לרבינא אבל לר"ח דאיהו מוכרח לפרש משנתינו כפירוש הירושלמי וא"כ קורא ק"ש ומברך על המזון לאחריו בפיו ממש והברכות מהרהר בלבו ואעפ"כ לא הי' קשה לו מ"ש הברכות מק"ש עצמה וברכות המזון לאחריו דגם המקשה ידע דק"ש ובהמ"ז דאורייתא ושאר ברכות הם מדרבנן ומתורץ קושיא ראשונה של התוס' בד"ה והרי תפלה. ומה שהקשה אם לאו כד"ד למה מהרהר על הברכות הקשה כן והשיב לו שיעסוק בדבר שהציבור עסוקין בו ובזה יש מקום לומר דאף ק"ש עצמה אף שהיא של תורה מ"מ אי לאו שגם הציבור עסוקין בו לא הי' מותר להוציא בשפתיו ובהמ"ז ג"כ מיירי שאוכל עם אחרים ותדע שגם לפי פשוטן של סוגיא זו דק"ש מהרהר משום שהצבור עסוקין בו ג"כ צריך לומר שגם בהמ"ז מיירי באוכל עם אחרים דאל"כ קשה בהמ"ז למה מהרהר כיון דלאו כדבור דמי וכן לדידי מיירי כן ולכן הקשה מתפלה שהיא ג"כ דאורייתא לפי דעת המקשן וג"כ הצבור עסוקין בו ואעפי"כ טעמא דאתחיל הא לא אתחיל לא יתחיל עכ"פ בדבור ומ"ש מק"ש דקורא בשפתיו לר"ח ומתורץ קושית התוס' בד"ה הא לא אתחיל. ומשני שאני תפלה דלית בה מלכות שמים ולכך אף שהיא דאורייתא לא יתחיל דהך מעלה שהיא דאורייתא לחוד לא מהני והקשה הרי בהמ"ז לאחריו דלית בה מ"ש ותנן מברך לאחריו ש"מ דדאורייתא לחוד מהני וא"כ מ"ש בהמ"ז ומ"ש תפלה אידי ואידי דאורייתא. ומסיק אלא ק"ש ובהמ"ז דאורייתא ותפלה דרבנן עכשיו השיב לו לא כדסלקא אדעתיך שתפלה דאורייתא לא כן רק היא דרבנן ושייך לשון אלא שעכשיו חזר בו ממה שהי' סבור שתפלה דאורייתא ובזה סלקא כל הסוגי' על נכון:

ד"ה ה"ג וכו' עד אמר ר"י א"ר וכו' לפי הנראה הי' גרסת התוס' אמר רב יהודה אמר רב ספק וכו' ויש בזה ג' חילופי גרסאות הגרסא שלפנינו בגמ' הוא ר"י לחוד הוא מרא דמימרא לא משמי' דרב ולא משמי' דשמואל. וגירסת הרי"ף והרא"ש אמר ר"י שמואל. וגירסת התוס' אר"י אמר רב ולענ"ד גירסת הרי"ף המחוורת שהרי לקמן אמר ואמר ר"י א"ש הי' עומד וכו' ואם עדיין לא אמר כאן ל"י דבר משמי' דשמואל איך שייך ואמר:

ד"ה ספק אמר וכו' ותימא וכו'. הא דלא הקשו על תחלת המימרא דספק קרא ק"ש אינו חוזר וקורא למה אינו חוזר וקורא הלא יש בה תרתי מ"ש וי"מ. בראה דשם מיירי שאמת ויציב ודאי עדיין לא אמר וא"כ אף שיקרא ק"ש אכתי יהי' צריך לומר גם א"ו שמחויב עכ"פ מדרבנן לברך לאחרי' וכיון שסופו לומר אמת ויציב ויהי' יוצא ידי י"מ לכך אינו חוזר וקורא ק"ש:

בא"ד ועוד אומר הרר"ש דמיירי וכו' שי"ל שספק לא אמר אמת ויציב עם פ' ציצית וכו'. והא דקאמר ספק אמת ויציב ולא אמר ספק אמר ויאמר שהיא התחלת י"מ או עכ"פ ספק אמר י"מ. הטעם כפי מה שביארתי בדברי הגמרא וע"ל בדברינו:

ד"ה ור' יוחנן וכו' דהא מסתמא לא פליג אהא דאמר ר"י א"ש וכו'. הא דפשוט להו אדבר. היינו דאם רב יהודה אתי לאפלוגי לא הי' המסדר הש"ס למימר ואמר ר"י וכו' אלא כך ה"ל למימר ור"י משמי' דשמואל אמר. ועוד דא"כ מאי מקשה איני והאמר ר"כ כי הוינן בי' רבה ב"א וכו' ומאי קושיא ודלמא רבה ב"א כר' יוחנן ס"ל א"ו שאין כאן פלוגתא:

דף כא:

והאמר ריב"ל מנין לב"ק וכו' יל"ד לפי דעת המקשה כאן סובר ריב"ל דטבילת ב"ק לדברי תורה היא מן התורה א"כ קשה איך נמנית טבילת ב"ק בעשר תקנות שתיקן עזרא ובמס' ב"ק דף פ"ב ע"ב הקשה בגמ' טבילה לב"ק דאורייתא היא דכתיב ואיש כי תצא ממנו וגו' ומשני דאורייתא לתרומה וקדשים ואתא עזרא ותיקן אפי' לד"ת והתוס' שם בד"ה אתא איהו וכו' כתבו והא דדריש בפרק מי שמתו מדכתיב והודעת לבניך וגו' אסמכתא בעלמא היא דהא עזרא תיקן וזה ניחא למסקנא דכאן. אבל המקשה כאן שהקשה על ר"י הרי שסבור שדרשה גמורה היא קשה וכי לא הי' בקי בי' תקנות שתיקן עזרא. ודוחק לומר שהי' סבור דריב"ל פליג וסובר שלא תיקן עזרא דבר זה כמו"ש התוס' שם בב"ק אליבא דריב"ב. ונראה דדעת המקשה היא דהקשה דריב"ל היא לתורה שבכתב וכמו דפליגי באמת תנאי לקמן דא כא תנאי דסברי שמציע את המדרש ובלבד שלא יאמר אזכרות שבו וה' סבור המקשה שזהו מן התורה מדרשה דריב"ל דומיא דהר חורב ששמעו עשרת הדברות ושומע בעונה כמו"ש התוס' לעיל דף ך' ע"ב בד"ה כדאשכחן בסיני יעו"ש ואתי עזרא ותיקן אף למשנה ולגמרא:

משמשת וראתה דם למאן קתני לה. לפמ"ש התיו"ט לקמן בסוף הפרק במשנה זו דאיצטרך למתני משמשת להורות שטמאה אף בלא פליטה צריך לומר דקושי' הגמרא כאן למאן קתני לה שראתה נדה:

תוס' ד"ה עד שלא יגיע ש"ץ וכו' אבל אין נראה שבשביל מודים דרבנן וכו' שזה לא מצינו לו עקר בגמ'. כוונת התוס' שלא מצינו לו עקר בגמרא שיהי' זה תקנת חכמי' שיאמרו מודים דרבנן. ומה שאמרו במס' סוטה דף מ' ע"א בשעה שש"ץ אומר מודים העם מה הם אומרים הפירוש שהעם מעצמם אומרים כן אבל לא שחכמים תיקנו להם זה ודומיא דהא דאמרי' שם באותו סוגיא בדף ל"ט ע"ב בשעה שהכהנים מברכין את העם מה הן אומרים שג"כ הכוונה שהעם מעצמם אומרים כן וכדפירש"י שם שיראו מסבירים פנים וכו' והרי בזה ודאי אינו תקנת חכמים לחיובא שהרי בדף מ' ע"א אמר רב חנינא בר פפא תדע דבמקדש במי לא מבעי' למימרינהו וכו' ואי ס"ד דתקנת חכמים היא לחיוב איך שייך לפלפל אם ראוי לאמרם או לא א"ו שהוא רק מנהג העם ואף שרש"י שם בדף מ' בד"ה אינו אלא טועה שלא נתקנו לומר אלא לכבוד השם ע"ש נלע"ד דנתקנו לאו דוקא. וגם לו יהי' דעת רש"י שנתקנו אבל התוס' נלע"ד שהם סוברים שהוא רק מנהג העם מעצמם ולכן כתבו כאן שלא מצינו לו עקר בגמ'. ובחנם הקשה עליהם מהרש"א מסוגי' דסוטה:

בא"ד ור"ת ור"י היו אומרים דאדרבה אי שומע כעונה הוה הפסקה וכו'. עיין בדברינו לעיל דף ך' ע"ב בדברי רבינא דסובר הרהור כד"ד אם הה"ד לענין ברכה לבטלה אם הרהר ברכה בלבו אם עובר על לא תשא ושם ביארנו דברכה לבטלה נפקא לן מל"ת ובעינן שיוציא בשפתיו יע"ש בדברינו. ועכשיו יש לדין לענין שומע כעונה אם אחד מסופק על ברכה אחת אם כבר יצא או לא אם רשאי לשמוע מחבירו המחויב ברכה זו בשעה שמברך ולכוין להיות שומע כעונה והנה לפי דברי ר"ת ור"י אינו רשאי דשמא כבר יצא ועתה שהוא שומע להיות כעונה הרי כמברך לבטלה וכאן לא שייך סברה שכתבתי לעיל לענין הרהור דגם לענין שבועה אפשר דאמרינן שומע כעונה והוה כמבטא בשפתיו ובנודע ביהודה חלק י"ד סי' ס"ז והוא בדף ע"א ע"ג שם הוכחתי דשבועה ונדר יכול להיות על ידי שליח והוכחתי מדאפשר להתנות תנאי בשבועה ונדר יע"ש בחיבורי הנ"ל. ואמנם אחר שכבר נדפס חיבורי פקחתי עיני שהרמב"ן בחידושיו לב"ב דף קכ"ז מסתפק בזה ע"ש אלא שכ"ז אינו ענין לשומע כעונה שלא עשאו שליח וגם יש בו סברה למעלייתא שהרי הוא עצמו שומע והוה כעונה בפירוש ושם בחיבורי כתבתי שזה פלוגתא בין הראב"ד להרמב"ן דהראב"ד ס"ל שתיקה כהודאה והוה כעונה והרמב"ן ס"ל דשאני שבועה דבעינן לבטא בשפתיו. ועכשיו נלע"ד דהראב"ד ס"ל כסברת ר"ת ור"י דאם אמרינן שומע כעונה אז אמרינן שגם לענין הפסק בתפלה הוה כעונה וא"כ הרי הוא כמוציא בשפתיו ממש וא"כ גם לענין שבועה הוה כמוציא בשפתיו ממש והרמב"ן

ס"ל כמנהג שנהגו העולם ואף דלענין לצאת י"ח הוה כעונה מ"מ לענין הפסק בתפלה אינו כעונה א"ב גם לענין שבועה אינו כעונה ולכאורה יש להוכיח דלענין שבועה ונדר אינו כעונה שהרי שנינו במס' נזיר ר"פ ד' האומר הריני נזיר ושמע חבירו ואמר ואני וכו' כלם נזירים ואי ס"ד שומע בעונה למה לי שאמר ואני אפילו שמע ושתק ונתכוין להיות כעונה יהי' נזיר. אבל באמת שתי תשובת בדבר חדא דבשלמא גבי ברכה זה שמברך אומר הברכה כתיקנה וזה ששומע הוי כעונה וכאלו בירך הוא עצמו ברכה שהרי כל ישראל מברכים להק"בה ונוסח אחד לכלם וכונה אחת לכלם וכן בנוסח הקדיש אבל זה שאמר הריני נזיר על עצמו כיון וזה ששמע אפי' אי שומע כעונה הוה כעונה שפלוני יהי' נזיר ולכן צריך שיאמר ואני הא חדא. ועוד עד כאן לא אמרינן שומע כעונה אלא שנתכוין המשמיע להוציאו והרי שופר אין בו רק מצות השמיעה ואפ"ה בעינן שיתכוין גם משמיע ושם בנזיר אין המשמיע מתכוין שיהי' זה נזיר ע"פי שמיעתו. באופן שנלע"ד דלדעת ר"ת ור"י מי שהוא מסופק על ברכה אינו יכול לומר לחבירו שיתכוין להוציאו אך כיון שהתוס' עצמם הכריעו שגדול המנהג א"כ שפיר דמי לעשות כן:

דף כב.

לא תימא מברך אלא מהרהר. ויש לדקדק לפי תירץ זה יוקשה לרבינא בדף ך' ע"ב דאמר הרהור כד"ד דאי ס"ד לאו כד"ד למה מהרהר א"כ גם לר' יהודה היינו צריכין לומר דסובר הרהור כד"ד ויוצא בהרהור. והרשב"א בחידושיו לעיל דף ט"ו כתב שאם יוצא בהרהור הלב אין צריך לימוד שיוצא בכל לשון דבהרהור לא שייך לשון וכבר כתבתי לעיל דממילא דגם לא דקדק באותיותי' יצא דבהרהר כיון דלא שייך לשון ק"ו דלא שייך דקדק אותיותי' ולפי זה איך אפשר לומר לר' יהודה דיוצא בהרהור והרי ר"י סובר לעיל דקרא ולא דקדק באותיותי' לא יצא. ונראה דגם רבינא מודה לסברה דר"א שאף אם הרהור לאו כד"ד אפ"ה יהרהר כדי שלא יהיו כל הצבור עוסקין בו והוא יושב ובטל אלא דהי' קשה לו במשנה אי טעמי' דת"ק רק משום שלא יבטל ממה שהציבור עסוקין א"כ מה בין ק"ש עצמה לברכותי' וגם ברכותי' יהרהר כדי שלא יבטל ממה שציבור עוסקין ואף שברכותי' לאו דאורייתא מ"מ יהרהר כיון דלאו כדיבור דמי לאו מידי עביד וכמו"ש התוס' לעיל בד"ה והרי תפלה ע"ש א"ו שהת"ק דמשנה לא איכפת לי' במה שהציבור עסוקין וא"כ ק"ש עצמה למה יהרהר א"ו דכדיבור דמי וכ"ז לת"ק אבל ר' יהודה דמתיר באמת גם ברכותי' איכא למימר דסבר לאו כדבור דמי רק שמקפיד שלא יבטל ממה שהצבור עסוקין בו:

עשאן ר"י כהלכות דרך ארץ. נלע"ד דזה שייך רק על בהמ"ז שלפני' שזהו מצד דרך ארץ וכדמסיק בר"פ כיצד מברכין שאין לנו שום לימוד על ברכות שלפני' אלא סברה הוא אסור לו לאדם שיהנה מעוה"ז בלא ברכה והיינו כיון שלה' הארץ ומלואה א"כ הנהנה משל חבירו צריך להחזיק לג טובה ק"ו הנהנה משל גבוה וכ"ז מצד דרך ארץ אבל ברכותי' של ק"ש גם למסקנא סובר ר"י דמהרהר אבל ק"ש עצמה ובהמ"ז לאחריו מצד הדין מוציא בשפתיו כיון דלר"י הרהור לאו כד"ד סובר שאין כח בתקנת עזרא לדחות עשה של תורה ומה שאמר בברייתא בין כך ובין כך היינו בין בהמ"ז לפניו ובין בהמ"ז לאחריו מוציא בשפתיו לפניו הוא משום דהוה כהל' דרך ארץ ולאחריו מצד שהוא דאורייתא ובמשנתינו דאמר ר"י מברך לפניהם ולאחריהם לצדדין קתני בהמ"ז בין לפניו ובין לאחריו מברך ממש וברכותי' של ק"ש היינו הרהור. והנה דחקני ואלצני לומר כן לפרש כוונת רש"י בד"ה עשאן ר"י לברכת המזון עיין ברש"י ונראה שכיון למה שכתבתי: הא איהו דאמר ב"ק אסור בד"ת עיין לעיל שכתבתי שיש לפרש דברי ריב"ל שב"ק אסור בד"ת היינו תורה שבכתב דומי' דחורב מ"מ הקשה כאן שפיר דעכ"פ צריך לטבול שחרית בשביל קיש שהיא תורה שבכתב ואף שכתבתי דאפשר שאין כח בתק"ע לבטל חיוב ק"ש דאורייתא היינו במי שאין לו מים לטבול אבל הני טובלי שחרי' הרי יש להם מים:

רש"י ד"ה את האשה פנוי' היתה וחכמים גזרו על היחוד וכו'. נראה לרש"י דאם אשת איש היתה איך השיבה לו ריקה יש לך ארבעים סאה דאם אינו חושש לאיסור א"א איך יחוש לתקנת עזרא ולכן פירש רש"י שפנוי' היתה. ונראה עוד מדברי רש"י הללו דבפנוי' שאינה מזומנת לזנות דרך הפקר לית בה שום איסור תורה רק איסור דרבנן שכשגזרו על ייחוד של פנוי' ממילא בכלל איסור הגזירה לבעול אותה דרך זנות וכ"כ הח"מ באה"ע סי' ך"ו ס"ק א' בשם הראב"ד. ומדלא פירש רש"י שאסורה משום אימור מחמת חימוד ראתה דם ש"מ דכיון שתבעה לבעול אותה תיכף ליכא חששא בזה. ומזה ראי' לדברי הט"ז בי"ד סי' קצ"ב סוף ס"ק א'. וראיתי בירושלמי כאן שמביא מעשה בשומר כרמים שבא ליזקק עם אשת איש עד שהם מתקינין להם מקום לטבול עברו עוברים ושבים וביטלו את העבירה. נראה לאו משום דחמיר להו טבילת קרי יותר מא"א אלא שהיו סבורים שיוכלו לטבול ולמה יעברו בחנם על תק"ע ולכך התקינו להם מקום כי לא ידעו שבין כך יבואו עוברים ושבים. ומה שהביא עוד בירושלמי באחד שתבע שפחה ונמנעה בשביל הטבילה. נלע"ד לא מבעיא לדעת הרמב"ם אין בביאת שפחה איסור תורה כלל כמבואר בפי"ב מהל' א"ב הל' י"א א"כ ניחא שהי' חמור להם גזירת עזרא

יותר שמי יודע כמה ימים לא יזדמן להם מקוה ויעברו תמיד על תקנת עזרא או יבטלו בכל פעם מתפלה וברכת המזון. אלא אפילו לדעת אונקלס שיש בה איסור לאו לא יהי' קדש והוא דעת רש"י בקידושין דף ס"ט ע"א. נלע"ד דבר חדש דדוקא הוא מוזהר על השפחה אבל השפחה אינה מוזהרת עליו. ואף שמבואר ביבמות דף פ"ד ע"ב דכל היכי דהוא מוזהר עלי' היא מוזהרת עליו. נלע"ד דהיינו בבנות ישראל דילפינן מאיש או אשה השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין אבל שפחה אינה בכלל ישראלית אלא דילפינן ג"ש לה והיא השפחה מוזהרת בכל מצות שנשים מוזהרות מ"מ בדבר זה לא שייך ג"ש זו דאשה לא שייך שמוזהרות על השפחה אלא שמוזהרות על העבד והרי שפחה ודאי אינה מוזהרת על העבד. ויצא לנו מזה דאף לדעת אונקלס אין השפחה מוזהרת על בן ישראל ומה שאמר להו רב ששת אזדהרו מישראל במס' נדה דף מ"ז ע"א הוא כדי שלא יכשל הישראל באיסור שפחה:

דף כב:

דליכא עלואי לא האי ולא האי אין צריך לומר דרב הונא עדיין פנוי הי' ולא שימש מטתו לעולם אבל הכוונה דאותו יום לא הוה וכו' ואיננו אפילו טבול יום ואף דאפי' התורה היתה ראוי ליתן לטבולי יום כדאמרי' במס' שבת דף פ"ו ע"ב והרי כל עקר טבילת בעלי קריין אסמכהו על חורב מ"מ היכי דאיכא מי שהערב שמשו הוא עדיף מטבול יום:

רב חמא טביל וכו' פירש"י ובירך. כוונת רש"י דאך שייך למימר ולית הלכתא כוותי' דאטו אין אדם רשאי להחמיר על עצמו. ולכן פירש"י שבירך על הטבילה ובזה לית הלכתא כוותי' וכמו"ש התוס' לענין טבילה בערב יוה"כ:

אלא יקצר פירש"י כל ברכה וברכה. ונראה דהיינו לרב לקמן דף ך"ט ע"א דאלו לשמואל היינו הבינינו ומשום דרב ושמואל הלכה כרב ועוד דהא אמרי' שם דאביי לייט אמאן דמצלי הבינינו ולפי הנראה לא גריס רש"י שם גירסת התוס' בד"ה לייט וכו' דגרסי וה"מ במתא וכו' דאי הוה שרי בדרך הי' ראוי להתיר גם לב"ק ועוד נלע"ד דגם רש"י סובר דב"ק שנזכר בתפלתו אם נזכר קודם שסיים חונן הדעת מצלי הבינינו אבל אם נזכר אחר שסיים חונן הדעת אי אפשר לומר שוב כלם בברכה אחת דשמונה לא תיקן משא"כ לקצר כל ברכה וברכה שייך בכל מקום שנזכר:

וחוזר ומתפלל. לכאורה זה הוא מימרא שא"צ ודי באמרו פוסק עד שיכלו המים. בשלמא למ"ד חוזר לראש ניחא דלזה כיונה הברייתא שחוזר ומתפלל מה שכבר התפלל אבל למ"ד למקום שפסק קשיא. ואפילו למ"ש התוס' בד"ה ממתין שהקילו כאן שא"צ

להמתין עד שיבלעו אכתי קשה לשון חוזר ומתפלל ודי באמרו ממתין עד שיכלו המים ומתפלל. ונלע"ד שכוונתו דלא נימא שאף שהקילו כאן כיון שכבר עומד בתפלתו שא"צ להמתין עד שיבלעו לגמרי אכתי לא יהא עדיף מב"ק שנזכר באמצע תפלתו שג"כ איבו מפסיק אבל עכ"פ יקצר והוה אמינא שגם זה יקצר קמ"ל דחוזר לתפלתו ממש כמו שמתפלל תמיד כל ברכה כתיקנה. אלא דכ"ז תינח למסקנת התוס'. אבל לפמ"ש בתחלת הדבור בשם הרב ר' יוסף שבאמת אינו חוזר לתפלתו כי אם שנבלעו בקרקע הדק"ל דמאי קמ"ל. ושוב ראיתי בפני יהושע שכתב דקמ"ל דא"צ להרחיק ד"א כדעת הגה"מ שהביא הב"י בסימן ע"ז. ובמחילה מכבודו שהי' סבור שהגה"מ בעי ריחוק ד"א אפילו נבלעו ולא כן הוא והג"מ הם סוברים כדעת הרב ר' יוסף דבעינן נבלעו אלא שהר"י כתב שמסתמא נבלעו והג"מ מיירי אם לא נבלעו. והנכון דקמ"ל דא"צ להמתין עד שלא יהי' רישומן ניכר והר' יוסף כתב שמסתמא אין בהם כדי להטפיח אבל מסתמא עדיין רישומן כיכר ועיין לקמן דף ך"ה ע"א והיא גופה קמ"ל ברייתא כאן דסגי עד שלא יהי' בהם כדי להטפיח:

דף כג.

אמר רב אשי האי אם שהה וכו'. ויש לדקדק לדברי רבינו יהודה שבתוס' בסוף ד"ה אלא דכ"ע וכו' קשה ודלמא הא דקאמר לימא בהא קמפלגי וכו' כוונתו לדברי ר"י ממש דמ"ס אם שהה כדי לגמור וכו' חוזר לראש ולכך מקרי גברא לא חזי והלכך אפי' לא שהה חוזר לראש ומ"ס למקום שפסק ולכך מקרי גברא חזי והלכך אפי' שהה כדי לגמור אעפי"כ אינו חוזר רק למקום שפסק וא"כ פליגי בין בשהה ובין בלא שהה ואעפי"כ עקר פלוגתייהו תליא בהך דינא אם שהה חוזר לראש או לא ונסתר קושי' רב אשי. ונראה דר"א הכי קאמר כ' שאתה מחליט דבשהה פליגי ע"כ לא ס"ל הך סברה דגברא לא חזי דאי סבירא לך הך סברה א"כ מה חסר לך לומר דבשהה כ"ע חוזר ובשלא שהה פליגי וכדמוקי באמת רב אשי א"ו דלא סבירא לך כלל הך סברה דגברא לא חזי וא"כ ע"כ לדידך רק בשהה פליגי א"כ אם שהה אם לא שהה מיבעי' לי' ור"א דקאמר דכ"ע אם שהה וכו' היינו שיש ברירה בידינו לאוקמי כן אבל באמת גם ר"א מודה שנוכל לאוקמי בין בשהה ובין בלא שהה מכח סברת רבינו יהודה וכנ"ל:

הנצרך לנקביו וכו' תפלתו תועבה. ויל"ד אם אפי' דיעבד תפלתו תועבה ק"ו שלא יתחיל להתפלל וא"כ לא ה"ל למתני רק הנצרך לנקביו והתפלל תפלתו תועבה. ובשלמא לדעת הרמב"ם והרא"ש דהא דמחלק בין יכול להעמיד עצמו עד פרסה הוא דוקא לענין דיעבד

שכבר התפלל אבל לכתחלה אסור אפילו יכול להעמיד עצמו עד פרסה ניחא דברייתא מילי מילי קתני הנצרך לנקביו יהי' באיזה אופן שיהי' אל יתפלל ואם התפלל תפלתו תועבה היינו באינו יכול להעמיד על עצמו. אבל לגירסת הרי"ף והיא ג"כ דעת רש"י שאם יכול לשהות עד פרסה מותר אפילו לכתחלה וכדמוכח בדברי רש"י בד"ה ועד כמה וכו' א"כ הדק"ל. ובשלמא לאיכא דמתני דבברייתא עצמו מחלק א"כ היא גופה קמ"ל דגם לענין להתחיל לכתחלה ש חילוק בין יכול לעמוד עד פרסה. ובזה יש לתרץ כוונת רש"י שפירש ועד כמה וכו' שיהי' מותר להתחיל בתפלה ולכאורה דברי רש"י ממ"נ תמוהין דאם רש"י גריס כגירסת הרי"ף דגריס מותר א"כ הדבר מפורש שמותר להתחיל דעל דיעבד לא שייך מותר ולא הוצרך רש"י לפרש זה ואם הי' לרש"י הגירסא כמו שהיא לפנינו בגמרא והיא גירסת הרא"ש א"כ קשה היא גופה קשי' מנ"ל לרש"י הא שמותר להתחיל. ולפמ"ש ניחא דמוכח מייתורא דרישא. וכל זה ניחא לאיכא דמתני. אבל לפי תחלת הסוגיא דבברייתא לא נזכר שום חילוק רק רב זביד קאמר חילוק זה הדק"ל דריש' מיותרת. וגם על רש"י קשה דרש"י פי' בדברי הגמ' דקאמר הך ועד כמה על דברי ר"ז ושם פירש רש"י שה' מותר להתחיל קשה. ונראה דאפ"ה ניחא דברייתא קמ"ל דלכתחלה ודיעבד שוים והכי קתני הנצרך לנקביו אל יתפלל ואם התפלל תפלתו תועבה דבכל ענין שאסור לכתחלה אז גם דיעבד תפלתו תועבה והיכי דבדיעבד תפלתו מותר גם לכתחלה. ועוד נלע"ד דברייתא קמ"ל הנצרך לנקביו אל יתפלל לומר שאל יתפלל כלל שאפי' זמן תפלה עוברת לא יתפלל ועיין במג"א סי' צ"ב ס"ק א' מ"ש בשם הב"ח ולפי מ"ש הדבר מוכח מברייתא. ועוד נלע"ד דקתני אל יתפלל לומר דדוקא להתחיל אסור אבל אם באמצע תפלתו נתעורר לו צורך נקביו מותר לגמור תפלתו אפי' אינו יכול לעמוד על עצמו עד פרסה וכדעת הרשב"א שהביא המחבר בסי' צ"ב ס"ב:

ואינם יודעים אם על הטובה הם מביאים אם על הרעה. נלע"ד כי בשלהי יומא אמרו במעלת הבעל תשובה שהוא כאלו הקריב פרים שמא תאמר פרי חובה ת"ל אוהבם נדבה. וכתב המהרש"א בח"א לפי שזדונות נעשו כזכיות במצא שהקרבן הוא נדבה ע"ש ואם החוטא ישב בתשובה קודם הבאת הקרבן ונעשה מן העבירה זכות הרי זה מביא קרבן על הטובה לא על הרעה שהרי אין כאן למפרע שום רע רק טוב משא"כ הקרבן בלי תשובה הגונה הוא מבא על הרעה שעשה והכסיל הרואה שהתורה צותה שהחוטא יביא קרבן אינו יודע אם הציוי להביא על הרעה דהיינו בלי תשוב' או על הטוב' דהיינו שכבר קדמה התשובה:

אלא אימא אוחזן בבגדו ובידו ונכנס ומניחם בחורים הסמוכים לבית הכסא וכו'. הדבר תמוה שהרי סדר התקנות כך היו מתחלה היו מניחין בחורין הסמוכים לבהכ"ס וכשראו שעכברים באים ונוטלים התקינו שיניחם בחורין הסמוכים לרה"ר וכשראו שבאו עוברי דרכים ונוטלים אותם התקינו שיאחזם בבגדו ובידו ונכנס כמבואר בברייתא לקמן וא"כ איך נקט כאן תרתי דסתרי אהדדי שיאחזם ונכנס ומניחים בחורים הסמוכי' שאם הניחם בחורים הסמוכים הרי לא נכנס והם עמו. ונראה דאו או קתני שאם יש לו בגד שיוכל להניחם בבגדו ולקחת הכל בידו מיטב ואם אי אפשר לכרכם בבגדו שבגדו דבוק לבשרו בצמצום אז יניחם בחורים הסמוכים לבהכ"ס ובחרו יותר בסמוכים לבהכ"ס מסמוכי' לרה"ר אף שבתחל' ביטלו ההנח' בסמוכי' לבהכ"ס ובחרו בסמוכים לרה"ר היינו לפי שראו התקלה מן העכברים ועדיין לא הרגישו בתקלה של סמוכים לרה"ר אבל אחר שראו שגרמו הסמוכים לרה"ר הריגת הנפש כמעשה דהאי תלמיד בסמוך בחרו במקום שאי אפשר ליקחם בבגדו שיניחם בסמוכים לבהכ"ס יותר מסמוכים לרה"ר. ובזה ניחא מה שמסיים כאן שלא ניחם בסמוכים לרה"ר שמא יטלו אותם עוברי דרכים ויבוא לידי חשד למה לי חשש החשד ותיפוק לי' שיטלו ע"ד ויפסיד תפליו וכמו לקמן בברייתא הסמוכה ששנינו שבאים ע"ד ונוטלים אותם התקינו שיהא אוחזן וכו' ולמה תני כלל שיבוא לידי חשד ולפמ"ש ניחא ששם מיירי באפשר ליטלם עמו ולא עוד אלא ששם התירו שיקחם בידו בלא שום בגד וזה תמיד יש יכולת לעשות ולכן בשביל הפסד התפילין לחוד אף בלי שום חשש התירו אבל כאן בברייתא זו שבעי דוקא בבגדו ומסיים ומניחם בחורין וכו' והיינו כמו שפירשתי דהיינו באם אי אפשר בבגדו ועל כרתו יניחם בחורין ובחרו בחורין הסמוכים לבהכ"ס יותר מסמוכים לרה"ר ובזה לא סגי טעם של הפסד תפילין לחוד דמה לי אם יפסיד התפילין ע"י שיטלום עוברי דרכים ומה לי אם יפסיד ע"י שיטלום עכברים אדרבה יש הפסד ובזיון לכן הוצרך לומר מפני החשד ולהביא הך מעשה שאירע הריגת הנפש ע"י כך:

אוחזן בימינו כנגד לבו. נראה שכ"ז הוא כדי שיהי' נגד לבו לזכרון שלא ישכח ויפלו מימינו וכן מה שפירש"י ואחזן בימינו שלא בבגדו אין כוונתו שלא בבגדו לבד בלי אחיז' בידו דהאי לא צריכה למימרא ואיך שיך בזה הלכה ואין בזה שום פלוגתא וכדאמר לעיל בבגדו ס"ד וכו' אבל כוונת רש"י שיאחזם בימינו לחוד ולא בבגדו שיאחז הבגד בימינו דגם בזה חיישי' דלמא משתלי וב"ה מחמירי בזה שאמרו ויאחזם בידו. ואף שלפמ"ש לעיל א"כ לר' עקיבא בעינן דוקא בבגדו. נלע"ד דב"ה ור"ע מחולקי' מהיפך להיפך ומה דשרו ב"ה אסר ר"ע ומה דשרי ר"ע אסרו ב"ה:

תוס' (והוא בעמוד הקודם ד"ה) אלא לכ"ע וכו'. ורבינו יהודה פירש וכו' דהא לכ"ע הוה גברא חזי כיון דאינו חוזר לראש עיין ברא"ש ובמהרש"א. ונלע"ד להסביר הענין קצת שאם הדין נותן שאם שהה חוזר לראש א"כ זה שהתחיל להתפלל וכבר נצרך לנקביו ה' לו לחוש פן יהיו המים שותתים בכדי שיוגמר את כלה ויהיו ברכותיו שכבר בירך בתחלת התפלה לבטלה כי יצטרך לחזור לראש ואעפי"כ לא נמנע א"כ הוא עצמו הפקיר ברכותיו לכך מקרי גברא לא חזי אבל אם הדין שבכל ענין אינו חוזר לראש א"כ לא הפקיר ברכותיו ולכך מקרי גברא חזי:

דף כג:

ותסברה אי בקטני' וכו'. הך ותסברה אינו כפי סוגיית כל ותסברה שבש"ס שהרי אינו סותר בזה האוקימתא דטפח וטפחיים דהרי גם אי מוקי הא באיש וכו' ג"כ מוקמינן לענין טפח וטפחיים אי לאו קושיית אי הכי שהקשה אח"כ. ונראה דאי מוקמינן אידי ואידי באיש וכאן לגדולים וכאן לקטנים לא הוה שייך קושי' א"ה וכו' דשפיר הוה ק"ו שאם גם לקטנים מגלה גם לאחריו מכלל דחיישת שמתוך קטנים יתעורר גס לגדולים א"כ ק"ו כשנפנה לגדולים שראוי לחוש שמתוך שנדחק לגדולים יצטרך גם לקטנים ולכן הקשה מתחלה אי לקטני' לאחריו למה לי והניח זה לפשוט שזה ודאי אינו חשש כלל שמחמת קטנים יבוא לגדולים וא"כ ע"כ אי לענין טפח וטפחיים בעית לאוקמי תצטרך לאוקמי כאן באיש וכאן באשה אם כן קשה הא דקתני עלה זה ק"ו וכו' והך אי הכי סיומא של והתסברה הוא:

תיובתא דשמואל. ואין לתרץ דשמואל מיירי במונחין כלי בת"כ ובריייתא מיירי דליכא כלי בתוך כלי דא"כ איך מסיים בברייתא הי' מחום גבוה ג' טפחים וכו' מותר ואי מיירי שאינם בכלי ת"כ מה מועיל מקום גבוה הלא אסור עד שיוציאם מכל החדר כמפורש לקמן דף ך"ה ע"ב:

דף כד.

והתני ר' חייא וכו'. ואין לומר דר' ירמי' מיירי שלא בכובע דהרי על דברי שמואל קאי ואי מיירי שלא בכובע איך קאמר ואפילו אשתו עמו והא בעינן כלי בת"כ. אלא דהא קשיא לי ודלמא ר"י דבעי שלא כנגד ראשו היינו על סוף דברי שמואל דמתיר אפי' באשתו עמו ור' חייא דמתיר אפי' כנגד ראשו מיירי באין אשתו עמו. ואולי ר"י שהוא אמורא הי' צריך לפרש דבריו דמיירי דוקא באשתו עמו. ועוד דמדברי שמואל דקאמר ואפי' אשתו

עמו משמע שאין שום חילוק בין אשתו עמו לאין אשתו עמו לענין הנחתן מראשותיו ואף שודאי יש חילוק לענין כלי בת"כ זהו אחז להנחתן תחת מראשותיו דבכל החדר כלו בענין לתשמיש כלי בתוך כלי:

רש"י ד"ה הכא גבי שנים וכו' דקא שרי שמואל באשתו עמו מאי. לכאורה יפלא הלא באשתו גם רב יוסף מתיר. ונראה דדעת רש"י דבהא דפליגי שמואל ור"י בסברה אם אשתו קילא מאחר או חמירא מאחר בודאי הלכה כשמואל דאין הלכה כתלמיד במקום הרב ורב יוסף תלמידו של רב יהודה תלמידו של שמואל והיכי דאיכא תרי ברייתא דפליגא ואמורא סבר כחד ברייתא בודאי אין אחר הכרעת האמורא כלום ואמנם היכי דהאמורא פליג על ברייתא ואין לו סייעתא מברייתא אחרת עיין ברבינו אשר בשמעתין ומעתה בשנים זרים הישנים יחד סובר רש"י דודאי מותר שהרי מצינו ברייתא המתרת אבל באשתו שמצינו ברייתא האוסרת ולא מצינו שום ברייתא שתתיר בפירוש אפילו באשתו בהא מספקא לי' אם הלכה כשמואל ודעת רש"י הוא להיפך מדעת הרי"ף שלהרי"ף עם אשתו מותר ואחר אסור ולדעת רש"י עם אחר מותר ועם אשתו אסור:

ד"ה שוק באשת איש ערוה להסתכל וכן באשתו לק"ש. ולכאורה יפלא אי להסתכל מאי ארי' שוק אפי' באצבע קטנה נמי אסור וכדמקשה לעיל. ובשלמא לאשתו לק"ש אף דאמרי' לעיל טפח באשה ערוה. יש לומר דשוק אפי' פחות מטפח מקרי ערוה. אבל לענין להסתכל בא"א קשה מאי ארי' שוק. ונראה דס"ל לרש"י דהא דאמר רב ששת דכל המסתכל באצבע קטנה וכו' היינו במסתכל ומתכוין כדי ליהנות ממנה. וכן משמע לשון הרמב"ם פרק ך"א מא"ב הל' ב' שכ' והמסתכל באצבע קטנה של אשה ונתכוין ליהנות כאלו המסתכל במקום התורפה עכ"ל הרי שלא הקפיד אלא במתכוין להסתכל כדי ליהנות אבל באינו מתכוין ליהנות ליכא איסור וס"ל לרש"י דבמקום המגולה ואינו מתכוין ליהנות לא שייך לחלק בין טפח לפחות מטפח ולכן לעיל דקאמר טפח באשה ערוה אי מיירי לאסתכולי בה על כרחך מיירי במתכוין ליהנות לכן הקשה שפיר מאי ארי' טפח אפי' באצבע קטנה אסור אבל שוק שנקרא ערוה אסור אפילו אינו מתכוין ליהנות. ורבינו הגדול בפ' ך"א מא"ב לא הזכיר שוק אבל הביא איסור שמיעת קול וראיית שער. ובהל' ק"ש פ"ג הל' ט"ז כתב ואם הי' טפח מגולה ממנה לא יקרא כנגדה ולא הזכיר שם לא שוק ולא שער ולא קול וכתב הכסף משנה מה שלא הזכיר רבינו קול ושער משום דסובר לא לענין ק"ש כאמרו אלא לענין איסור ערוה. ואני בער ולא אדע מה יענה הרב כ"מ בשוק שלא הזכירו רבינו לא בהל' ק"ש ולא בא"ב שם וכעת צ"ע:

תוס' ד"ה והא תני ר"ח וכו' ומ"מ קשי' לישני דמיירי באשתו עמו וכו'. ולדעת הרמב"ם דכר וכסת לא מצרפינן לכלי בת"כ א"כ ודאי דלא מיירי באשתו עמו דמה מועיל כובע לחוד בשלמא שמואל דקאמר אפי' אשתו עמו היינו שלא הזכיר כלי כלל וסמך עצמו על הברייתא לקמן דף ך"ה ע"ב דאפי' אינן במטה כלל בעינן לתשמיש כלי בת"כ אבל ר"ח אם הי' כוונתו משום תשמיש מה מועיל כובע לחוד:

ד"ה והתניא וכו' משמע דברייתא אחרת היא. ולענ"ד גם לרש"י ברייתא אחרת דבברייתא לעיל דמסיים ואם היו בניו ובני ביתו קטנים מותר ודאי לא קאי ב"ב על אשתו דאיך שייך באשתו שאינה מתאוה לה לתשמיש והכל יודעים למה נכנסה לחופה אבל בברייתא שמביא באמר לך שמואל לא מסיים הך סיומא שאם היו קטנים שפיר מפרשינן דבני ביתו היינו אשתו דאל"כ מה לי בניו ומה לי בני ביתו ובשלמא ברייתא דלעיל איכא למימר בניו היינו זכרים וב"ב היינו נקיבות ותרוייהו צריכי דבנים הוא רבותא לצד האיסור שאפי' עם זכרים אסור וב"ב הוא רבותא לצד ההיתר שאם היו קטנים אפילו עם נקיבות מותר. אבל בברייתא שבי' ששנינו דק צד האיסור א"כ אם עם זכרים אסור ק"ו עם נקיבות א"ו דב"ב היינו אשתו ויש בה מקום להקל כדברי רב יוסף ויש בה מקום להחמיר כסברת שמואל ולכך תרוייהו צריכי:

דף כד:

וחוזר ומתפלל ואומר רבש"ע וכו' ומתחיל ממקום שפסק. דברי הגמרא ודברי רש"י ודברי התוס' כלם נאחזים בסבך. דדברי הגמ' לא די שהם כפולים דכיון שמסיים ומתחיל ממקום שפסק למה הוצרך לומר וחוזר ומתפלל. ולא עוד שהדברים סותרים זא"ז שמתחלה אמר וחוזר לתפלתו ואומר רבש"ע וכו' משמע שתחלה חוזר לתפלתו ואח"כ כשסיים תפלתו אומר רבש"ע ושוב אמר ומתחיל ממקום שפסק הרי שתוך התפלה אמר הך רבש"ע. ורש"י כתב בד"ה ואומר בתוך התפלה דהא מופסקת היא וכו' ג"כ קשה מה בעי רש"י בזה והלא הדבר מפורש בגמ' שאומר זה בתוך התפלה דהרי קאמר אח"כ ומתחיל ממקום שפסק. ואם כוונת רש"י ליתן טעם למה רשאי להפסיק הי' לו לפרש רק הטעם אבל מה שפירש בתוך התפלה הוא ללא צורך. והתוס' בד"ה ואומר וכו' מיד באמצע תפלתו ואח"כ מתחיל למקום שפסק תמוהים ביותר שלא חידשו כלום לא על דברי הגמ' ולא על דברי רש"י. ומה שנלע"ד בזה הוא דודאי אסור להפסיק בתפלתו בחנם אפילו הפסק קטן שאינו בכדי לגמור כל התפלה ומ"מ אם הפסיק, אינו נקרא הפסק לספק בזה אם צריך לחזור לראש שכיון שלא שהה כדי לגמור את כלה ודאי א"צ

לחזור לראש אבל אם שהה כדי לגמור כולה אז יש מחלוקת אם צריך לחזור לראש וגם יש חילוק אם ההפסק הי' מחמת אונס או לא וכמבואר כ"ז לעיל דף ך"ב ע"ב בתוס' ד"ה אלא לכ"ע ע"ש ומעתה אם שהה בשעת יציאת הרוח עד שכלה הרוח פחות מכדי לגמור את כלה ואם יאמר גם הרבש"ע יצטרף ויעלה כדי שיגמור את כלה הנה בזה יש לדין לפי הטעם שנתן רש"י שרשאי להפסיק ולומר הרבון כיון שהתפלה כבר מופסקת ע"י הרוח וכאן ההפסק שהי' ע"י הרוח לחוד לא מחשב הפסק ואם יאמר גם הרבון אז יהי' הפסק אולי אינו רשאי לומר הרבון תוך התפלה אלא יגמור תפלתו ואחר גמר תפלתו יאמר הרבון ודוקא אם גם עם הרבון לא ישהה כדי לגמור כלה אז יאמר תוך התפלה או אם גם ע"י הרוח עם הזמן שצריך להמתין עד שיכלה הרוח כבר שהה כדי לגמור כלה להך דיעה דס"ל דגם בשהה ע"י אונס כדי לגמור כלה א"צ לחזור לראש אז יוכל לומר הרבון תוך התפלה כיון שאין מתחדש שום הפסק חדש על ידי הרבון מה שלא הי' כבר ע"י הרוח. ומעתה לפי פירש"י הגמרא לצדדין קתני וחוזר ומתפלל היינו אם מתחלה לא שהה כדי לגמור כלה וע"י הרבון יפסיק כדי לגמור כלה אז חוזר ומתפלל ואינו מפסיק לומר הרבון באמצע התפלה ואם גם ע"י הרבון לא ישהה כדי לגמור כלה אז אומר רבש"ע וכו' ומתחיל ממקום שפסק. וזהו כוונת רש"י שהגמ' דקאמר ואומר בתוך התפלה הוא מטעם דהא מופסקת וכו' אבל אם עדיין אינה מופסקת לא יאמרנו אז. ועוד נלע"ד לפרש דברי הגמ' על כוונה אחרת וזהו לפי דעת הפוסקים שיש חילוק בין שהה מחמת אונס אז נלע"ד דאם הי' החיוב מצד תקנת חז"ל שמחויב לומר הרבון דוקא תכף שכלה הרוח קודם שחוזר לתפלתו אז גם השהי' של אמירת הרבון מחשב מחמת אונס ואז אם בצירוף שהיית הרוח עם שהיית אמירת הרבון הוא כדי לגמור כלה צריך לחזור לראש אבל אם חז"ל נתנו הברירה בידו אם ירצה לאמרו תכף תוך התפלה הברירה בידו ואם ירצה לאמרו אחר התפלה ג"כ הברירה בידו ואז אפילו אמרו תוך התפלה והשלים בזה שעור שהי' כדי לגמור כלה אפ"ה אינו חוזר אלא למקום שפסק שהרי סוף השהי' שהשלים השעור לא הי' מחמת אונס שהרי אם הי' רוצה לא הי' צריך לשהות עוד. ולפי פירוש זה הגמרא קאמר וחוזר ומתפלל היינו שהברירה בידו לחזור להתפלל קודם אמירת הרבון. ושוב אמר ואומר וכו' היינו שהברירה בידו לאמרו גם אז אם ירצה ולפי שהברירה בידו לכך אפילו אמרו בתוך התפלה מתחיל ממקום שפסק שהרי לא שהה מחמת אונס. וזהו דעת התוספת שכתבו ואומר וכו' מיד באמצע תפלתו פירוש שיכול לאמרו מיד ואף על פי כן אח"כ מתחיל ממקום שפסק:

דף כה.

אתמר ריח רע שיש לו עקר וכו'. הא ודאי דמה דצריך עכ"פ להרחיק ד' אמות מן העקר הוא מימרא שא"ב דמשנתינו הוא וכמה ירחיק מהם ומן הצואה וא"כ קשה למה הזכיר שיש לו עקר והוה לי' למימר סתם אתמר ריח רע ר"ה אמר א"צ להרחיק ולקרות ור"ח אמר מרחיק ד"א ממקום שבלה הריח. ולמימר שאין לו עקר גם ר"ח מודה שא"צ להרחיק א"כ קשה לקמן בהני ציפי דבי רב דמסיק אבל בק"ש לא הוא דלא כמאן. ובשלמא להרמב"ם דגם לר"ה עכ"פ צריך להרחיק עד שכלה הריח אלא דלא בעי ד"א ממקום שכלה א"כ איכא למימר דבאין לו עקר גם ר"א מודה דא"צ ד"א ולקמן דקאמר אבל בק"ש לא היינו במקום שהריח מריח. אבל רש"י דפירש בדברי ר"ה דאף שהריח בא אליו מותר אם כן אם איתא דבאין לו עקר לא פליגי א"כ הך דלקמן דלא כמאן. וצריך לומר דלר"ח אף דגם באין לו עקר צריך להרחיק מ"מ א"צ להרחיק רק עד שיכלה הריח אבל להרחיק עוד ד"א יותר לא בעינן רק ביש לו עקר. אלא דלפי"ז קשה מנ"ל לרש"י דר"ה מתיר אפי' הריח מגיע אליו. ונראה ממה דמביא כאן ת"כ דר"ח ולא קאמר תיובתא דר"ה וצריך לומר דר"ה דייק ממשנתינו דתנן שמרחיקין מן הצואה ארבע אמות ומשמע לי' שמשום צואה א"צ להרחיק יותר מד"א (דהיינו חוץ מלפניו שאסורה מלא עיניו) ודוחק לו לאוקמי משנתינו דוקא בצואה מעט או יבשה שאין בה ריח דמסתמא איירי בכל גווני צואה ולכן דוחה ר"ה דברי הברייתא וסובר סמי ברייתא מקמי מתניתין ומעתה אם איתא דמודה ר"ה דעכ"פ אם הריח מגיע אצלו אסור אפי' חוץ לד"א א"כ אכתי קשה איך סתמה משנתינו דסגי בד"א ממקום הצואה הא איכא לפעמים שאסור אף חוץ לד"א ולכך הוכרח רש"י לפרש דלר"ה מותר אפילו הריח מגיע אצלו:

מאי הוה עלה פירש"י דמי רגלים. ונלע"ד דבצואה לא שייך לשאול מה"ע. חדא דהרי בדרב גופי' איכא תרי לישני ובדאורייתא אזלינן לחומרה והרי צואה היא מן התורה. ועוד דאפי' הי' רב מיקל לחלוטין הרי ר' יוחנן מחמיר שהרי ר"י מפרש ה"ד כחרס וקיי"ל רב ור"י הלכה כר"י. אבל במי רגלים אף שר"י מיקל ועוד שמ"ר הם מדרבנן ואזלינן לקולא מ"מ כיון ראביי אמר מה חזית וכו' משמע שאביי מחמיר והלכה כבתראי מאביי ורבא ואילך ואיכא למימר דגם אביי לא בא לחלוק על הדין רק לדחות הראי' דמצואה ליכא למיפשט דאיכא לישנא דחמיר בצואה ולכן בעי הגמ' מאי הוה עלה:

דף כה:

והרי עקבו רואה את הערוה וכו' לעיל דף כ"ד ע"ב דפליגי תנאי בישן בטליתו לא הקשה מעקבו ולכאורה אדרבה שם הי' לו להקשות דקשי' בין את"ק ובין על ר"א שהרי גם ר"א לא בעי רק חוצץ על לבו. ונלע"ד דשם קתני שאינו יכול להוציא ראשו מפני הצנה א"כ איכא למימר דעקביו הם חוץ מטליתו למטה וטלית חוצץ בין לבו לעקבו אבל כאן שהוא יושב עד צוארו במים וא"כ עקבו הוא עם לבו במים פ"ש והרי עקבו:

והרי עקבו רואה וכו'. ואף דכבר שני לי' דקסבר לבו רואה מותר ואיך שוב פריך מעקבו. ולמימר דסבר שעקבו חמיר מלבו דבעקבו שייך למיגזר רואה אטו נוגע זה לא משמע מדברי התוס' בד"ה והרי לבו שכתבו ומיהו בסמוך וכו' ע"ש ואם הי' איזה סברה להחמיר בעקבו יותר מלבו נסתר הוכחת התוס'. ולכן נראה דהמקשה הי' סבר דלבו ועקבו שוים וכפירש"י בד"ה והרי לבו וכו' דקס"ד דכל אבר וכו' ועקר קושייתו למה האריך בברייתא למתני יושב בהם עד צוארו נתני בקיצור מים צלולין יושב בהם וקורא ואי לאשמעינן דאפילו לבו תוך המים מותר קשה הרי עכ"פ עקבו ודאי תוך המים ומדשרי בעקבו ממילא גם לבו מותר זה הי' דעת המקשה. ומשני לו התרצן קסבר עקבו וכו' פירוש אי הוה תני סתם יושב בהם לא הוה ידעינן דאפי' ת"ק שרי בלבו רואה את הערוה אלא הוה אמרי' קסבר עקבו רואה מותר אבל בלבו ה"א דגם ת"ק אוסר לכך הוצרך לומר עד צוארו להתיר אפי' לבו רואה ולרבותא דת"ק קתני עד צוארו אבל תנא בתרא סבר דבכל ענין עוכרן ברגליו דאפי' לבו חוץ למים ג"כ צריך לעכור ברגליו שלא יהא עקבו רואה את הערוה. ועי"ל דמשום תבא דיש אומרי' נקיט עד צוארו דאם לבו חוץ למים דאין לבו רואה הערוה לא בעי לעכרן ברגליו דגם תנא די"א סובר דעקבו רואה הערוה מותר ולרב חיננא ברי' דרב איקא לקמן בהא פליגי אביי ורבא דאביי סבר דלרבותא דת"ק קתני עד צוארו אבל תנא די"א סובר דבכ"ע צריך עכירה ברגליו משום עקבו ופוסק כי"א ורבא סובר דגם י"א לא בעו עכירה אלא משום לבו אבל בעקיבו מודה דשרי:

רש"י ד"ה והרי לבו וכו' קס"ד וכו'. הנה לעיל דף ך"ד ע"ב שמקשה ג"כ ות"ק הרי לבו רואה וכו' לא פירש רש"י כלום וכאן פירש"י דקס"ד דכל אבר וכו' והיא גופה קשי' מנ"ל לרש"י הא דקס"ד כן ודלמא רק על לבו קשה לי'. ונראה דקשי' מנ"ל להמקשה דמשנתינו מיירי אפי' בלבו תוך המים מתיר ודלמא משנתינו דקאמרה מתכסה במים היינו עד לבו ולבו נשאר למעלה מן המים דבכהאי גווני שרי אף למאן דסובר לבו רואה את הערוה אסור וכמבואר בא"ח סי' ע"ד סעיף ב' בהגה"ה. ולכן פירש"י דקס"ד דכל אבר וכו' וא"כ אף אם לבו חוץ למים והרי עכ"פ עקבו תוך המים. והוה מצי לשנויי דקסבר עקבו ראה

את הערוה מותר שהרי כך הוא ההלכתא אלא דלרש"י ה"נ הוה לשנויי קסבר לבו רואה וכו' מותר דהרי לרש"י גם בלבו קיי"ל שמותר וכמו"ש התוס' והרא"ש בשם רש"י. וצ"ל דרצה לאוקמי משנתינו ככולהו תנאי אף למאן דסובר אסור ולרש"י אליבא דהאי תנא גם עקבו אסור ולהכי מוקי בעכורין. ועיין בדברינו בדברי התוס':

תוס' ד"ה והרי לבו וכו' מדפריך בפשיטות וכו'. כוונת התוס' על תחלת הסוגי' שהקשה על משנתינו והרי לבו וכו' ומנ"ל להקשות ודלמא משנתינו סובר דלבו רואה מותר א"ו שקשה לו איך יהי' סתם משנה דלא כהלכתא וכמו שהקשה לימא תנן סתמא כר"א. וגם התרצן לא משני לי' דמשנתינו סובר דלבו רואה מותר א"כ גם התרצן השכים בזה לסברת המקשה דהלכה שלבו רואה הערוה אסור ולכך ודאי שכן ההלכה. ובזה מסולק תמיהת מהרש"א עיין עליו והא דלא משני דמשנתינו מיירי בלבו חוץ למים ואף שעקבו תוך המים הרי בעקבו קיי"ל שהלכה שמותר: נלע"ד דא"כ הי' צריך להאריך ולומר דמיירי בלבו חוץ למים וגם קסבר עקבו מותר ולכן ניחא לי' יותר לשנויי בקיצור דמיירי בעכורין: בא"ד דלא פליגי הני אמוראי אלא בעקבו וכו' ואיפכא ליכא לאקשויי דע"כ לא פליגי תנאי לעיל וכאן אלא בלבו וא"כ קשה לאביי אליבא דר' חיננא שאוסר גם בעקבו עיין מ"ש בדברי הגמרא ותראה שלא קשיא מידי וכאן בפלוגתא דאמוראי ליכא למימר דפליגי בעקבו לרבותא דאביי דאוסר אפילו בעקבו דהרי כחא דהתירא עדיף וה"ל לאשמעינן רבותא דרבא מתיר אפילו בלבו ובפרט דהלכה כרבא חוץ מיע"ל קג"ם:

דף כו.

ל"ש אלא לאחריו אבל לפניו וכו'. לכאורה קשיין דיוקי אהדדי דקאמר ל"ש אלא לאחריו א"כ משמע דלצדדין אסור ומסיים אבל לפניו וכו' דמשמע דלצדדין שרי. וצ"ל דמלתא דפסיקא נקט דלאחריו בכל גוני א"צ יותר מד' אמות אפילו אפשר לו להסתלק לגמרי אינו צריך ולפניו אסור לחלוטין אפי' אי אפשר לו להסתלק לשום צד יעבור זמן ק"ש ולא יקרא נגד צואה מלא עיניו ולצדדי' יש חילוק בין אפשר ללא אפשר וע"ל דף ד"ב ע"ב:

איני והאמר רפרם וכו'. הא דלא הקשה על רפרם מהך ברייתא דלעיל דף כ"ב ע"ב דתניא מהלך לפניו עד שיזרקנה לאחריו ד"א ואיך התיר רפרם אפלו נגד פניו. וקושיא זו אלימתא יותר שהיא מברייתא על רפרם אבל כאן הרי יכול לדחות קושייתו ולמימר גברא אגברא קרמית. ואמנם לפי מה שכתבתי לעיל ניחא דברייתא דלעיל מיירי באפשר שהרי קתני מהלך לאחוריו א"כ הרי אפשר לו להלוך לאחוריו וכן בברייתא שני' שם דתני לצדדין הרי עכ"פ אפשר לו להסתלק לצדדי' אבל היכי דאי אפשר לו להסתלק

לשום צד כגון שיש מכל צד צואה אפשר דסגי בהרחק ארבע אמות והוה מוקמינן הך דרפרם מיירי באי אפסר בשום אופן כי אם שיעמוד נגד בית הכסא. אבל כאן בדברי רבא אמר רב סחורה שקשיין דיוקי אהדדי וצריך לומר דמלתא דפסיקא נקיט וא"כ לפניו מלא עיניו מלתא דפסיקא הוא אפילו היכי דלא אפשר בעינן אחר אפילו הכי מחויב להרחיק מלא עיניו או יעבור זמן ק"ש קאמר שפיר על זה איני והאמר רפרם וכו':

ת"ש המשמשת וראתה נדה וכו'. הנה לעיל דף ך"א ע"ב האריך בזה וקאמר למאן קתני לה וכו' וע"י זה הוכיח דר"י פליג גם במשמשת שראתה נדה אבל כאן שהביא רק הדברים כהוייתן א"כ מנ"ל להוכיח דר"י פליג גם בהא ודלמא ר"י דווקא ארישא פליג זב שראה קרי. וצריך לומר שהאי ת"ש המשמשת וכו' לאו סיפא דמשנתינו הביא אלא ברייתא היא שלא שנינו רק הך בבא דמשמשת לחודא ובהא פליג ר"י. אלא דלפי זה היא גופה קשיא למה שביק משנתינו ופשיט לי' מברייתא למה לא פשיט לי' ממשנתינו וכהוכחה דלעיל דף כ"א ע"ב דלמאן קתני לה וכו'. ועוד מה ס"ד של בעל הבעיא וכי לא ראה סיפא דמתניתין. ונלע"ד ע"פי שראיתי לרבינו הגדול בפירוש המשנה במשנתינו שפירש המשמשת שראתה כדה בשעת הבעילה באמצע הבעילה ראתה נדה. ובאמת עדיין לא עמדתי על דעת רבינו מי הזקיקו לפרש והלא גם אם אח"כ ראתה נדה ג"כ ר"י פוטר כמו בעל קרי שראה זיבה. ואמנם עכ"פ יש מקום לפרש משנתינו בפירושו של רבינו וא"כ אף דסיפא ודאי להודיעך כחו דר"י אתי דאפי' בזה פליג ר"י כדלעיל דף ך"א מ"מ היינו למפשט מיני' דבעל קרי גרידא גם לר"י צריך טבילה אבל כאן למפשט מיני' ב"ק שראה זיבה לר"י ליכא למפשט ממשנתינו דמשנתינו מתפרשת כפירושו של הרמב"ם ותני רישא להודיעך כחן דרבנן דאפילו זב שכבר הוא זב ואח"כ ראה קרי אפ"ה צריך טבילה ותני משמשת שראתה נדה להודיעך כחו דר"י דאפילו אתו בבת אחת שבשעת בעילה ראתה כדה אפ"ה פוטר ר"י אבל ב"ק שכבר נתחייב טבילה ואח"כ ראה זיבה אולי גם ר"י מודה דלא אתי זיבה ומפקע חיוב הטבילה שכבר נתחייב וזהו כוונת בעל הבעיא כאן והביא לו מהברייתא והנה הברייתא תני צריכה טבילה א"כ על המשמשת לחודה קאי כי המשמש עמה פשיטא שצריך טבילה שהרי הוא רק בעל קרי ואם איתא שראתה נדה שבברייתא היינו באמצע הבעילה וממילא גם המשמש נטמא טומאת שבעה כמותה כדכתיב ותהי נדתה עליו א"כ יש לפלפל על המשמש כמו על המשמשת ופלוגתא דרבנן ור"י היינו בו ובה א"כ ה"ל למיתני צריכין טבילה לשון רבים עליו ועלי' ומדתני צריכה וכו' א"כ ודאי דמיירי שראתה נדה אחר התשמיש ואפ"ה ר"י פוטר ושפיר פשיט מזה דגם זב שראה קרי פוטר ר"י ולפי שמברייתא אין הדבר מפורש בפירוש שמיירי אפילו

ראתה נדה אחר הבעילה לגמרי רק מכח דקדוק הלשון צריכה ולא תני צריכין לכן הביא שוב דברי ר' חייא דתני בהדי' ב"ק שראה זיבה:

סליק פרק שלישי. ונתחיל פרק רביעי פרק רביעי

תפלת השחר. אף דלברייתו של עולם ערב קודם לשחר ולהכי התחיל ריש מכילתין בק"ש של ערבית תחלה וגם התפלות לפי שהזכירם דוד בפסוק ערב ובוקר וצהרים אשיחה ערב קדים וא"כ הי' לו להתנא להתחיל גם כן בשל ערבית. ונלע"ד משום דבין למ"ד אבות תיקנום אברהם הוא הראשון. ובין למ"ד כנגד קרבנות תיקנום הרי בקרבנות הלילה הולך אחר היום התחיל בשל יום. וגם ערבית הוא נגד אברים ופדרים ואם אין תמיד אין אברים ופדרים ולכן התחיל בעקר הקרבן. ועוד נלע"ד כיון דתפלת ערבית רשות התחיל בתפלה שהיא חובה. ועוד נלע"ד שרוצה לרמז לנו שגם אם שכח תפלת מנחה יש לה תשלומין בערבית ושאין בזה משום עבר יומו בטל קרבנו כמבואר בדברי הגמ' ולכן סידר ערבית אחר מנחה למימר דלענין תשלומין כחד יומא חשיב:

ושל מוספין וכו'. עיין בתוס' שהקדים תפלת המנחה ומוספין אף שהיא קודמת משום שהיא תדירה בכל. ואכתי יל"ד שהי' להתנא להקדימה עכ"פ לתפלת ערבית שאף שיש לערבית מעלה דתדיר הרי היא רק רשות ושל מוספין חובה. ואלי לא רצה להפסיק בין מנחה לערבית להורות שאם שכח תפלת המנחה שיכול להשלימה בערבית וכמו"ש לעיל. ומדברי התוס' למדתי כונה אחרת רמוזה בלשונם שכ' משום שהיא תדירה בכל ולכאורה מלת בכל אין לה הבנה שהי' להם לומר שהיא תדירה בכל יום או בכל זמן. ולכן אני אומר שכיונו במה שאני מסתפק אם תפלת המוספין נוהגת בנשים שהרי היא מצוה שהזמן גרמא ואף שהתפלה אינה מן התורה רק מדרבנן. הרי לדעת התוס' לעיל דף כ' ע"ב גם במצות דרבנן שהז"ג נשים פטורות אלא שבתפלה חייבינהו רבנן כיון דרחמי נינהו כמבואר לעיל והיינו בשלש תפלות הקבועות בכל יום ואפילו בשבת וי"ט שהם רק שבח מ"מ כיון דבחול רחמי נינהו לכן לא חילקו בין שבת וי"ט לחול וכמו"ש רבינו יונה כאן לענין תשלומין בתפלה שאחרי' אבל תפלת מוסף שאיננה רחמי כמבואר ברבינו יונה כאן דלכך אין לה תשלומין והיא מ"ע דרבנן שהז"ג ודאי דנשים פטורות לדעת התוספת וא"כ זהו כוונת התוספת שהקדים תפלת המנחה למוסף משום שהיא תדירה בכל ותרתי קאמרי למעליותא דמנחה חדא שהיא תדירה ועוד שהיא נוהגת בכל באנשים ונשים משא"כ מוסף שאינה תדיר ואינה נוהגת בנשים. וכיון שעלה בידינו שתפלת מוסף א"נ בנשים מטעם שהיא מ"ע שהז"ג נדבר עתה אם הם מותרות להתפלל מוסף. ונלע"ד שהרשות בידם לא מבעיא לדידן שאנו נמשכים אחר דברי הפוסקים

שהנשים יכולת לברך על כל מ"ע שהז"ג אף שהן פטורות וכמבואר בא"ח סי' תקפ"ט סעיף ו' בהגה"ה ע"ש פשיטא שיש רשות להנשים להתפלל תפלת מוסף אלא אפי' לדעת הרמב"ם והיא דעת המחבר שם בש"ע שנשים לא יברכו על מ"ע שהז"ג מ"מ נלע"ד שמודה המחבר שיכולים להתפלל תפלת מוסף שהרי מבואר שם בב"י הטעם שאינן מברכות שאיך יאמר וצונו והרי לא נצטוו רק שמקיימות מעצמן וזה שייך בברכת המצות אבל בתפלה לא אמרינן וצונו אלא שברכות התפלה הם עצם המצוה עצמה וכיון שנשים רשאות לקיים כל מ"ע שהז"ג גם תפלת מוסף רשות להן להתפלל מ"מ חיובא ליכא עלייהו לגמרי. משא"כ תפלת הערב אף שאין לה קבע והיא רשות אפי' לאנשים מ"מ אינה רשות לגמרי ולגבי מצוה אחרת שהיא עוברת מחשבה רשות אבל בחכם אינו רשאי לבטלה כמבואר כאן בתוס' ד"ה טעה וכו' ונשים ואנשים שוין בה לכן הקדים במשנה תפלת הערב למוסף:

ורמינהו מצותה וכו'. אין כוונת המקשה להקשות איך שנינו במשנה כאן עד חצות והרי צריך להקדים בהנץ החמה כדי לסמוך גאולה לתפלה דע"ז לא הי' משני מידי דהרי אף לשאינן ותיקין עכ"פ אין לאחר ק"ש כי אם עד ג' שעות וא"כ צריך להתפלל עכ"פ תכף אחר ג' שעות. ולמימר דגם סמיכות גאולה לתפלה אינה אלא לותיקין זה אינו במשמע בכל סוגיא דפ"ק ואדרבה משמע דאף מי שאינו יכול לכוין לסמוך ממש בהנץ החמה כותיקין אעפי"כ צריך לסמוך גאולה לתפלה כפי יכלתו ועיין ברמב"ם פ"ז מהל' תפלה הל' י"ז ובש"ע סי' ס"ו סעיף ח' ובסי' קי"א שכלם סתמו דבריהם שצריך לסמוך גאולה לתפלה ולא חילקו כלל אם הוא ממש בנץ החמה או לא. ולכן נלע"ד דמתחלה לא הקשה כלל מסמיכות גאולה לתפלה דבזה איכא למימר דמשנתינו עקר זמן תפלה תני וכ"מ למי שנאנס ולא סמך תפלה לגאולה וכבר הפסיק ביניהם יכול להמתין שוב עד חצות כי כן הוא עקר זמן תפלה מצד עצמה. א"נ נ"מ לנסים שפטורות מק"ש וא"כ הם אינן אגודים בזמן ק"ש שהוא עד ג' שעות. אבל קושיות המקשן הוא שהי' סבור שק"ש מצד עצמה עקר זמנה עד שלש שעות והא דתני' מצותה עם הנה"ח הוא מצד התפלה שאין לאחרה כי אם להתפלל דוקא בהנה"ח ולכך לא יאחר ק"ש כ"א עד הנה"ח. ומה ששנינו בפ"ק רי"א עד שלש שעות היינו מצד ק"ש בעצמה ונ"מ לחברים העוסקין בתורה שמפסיקין לק"ש וא"מ לתפלה ולא שייך בהו סמיכות גאולה לתפלה אלו יכולי' להמתין עד שלש שעות זה הי' סברת המקשן והתרצן משני כי תניא האי לותיקין וזמן ק"ש ותפלה היא לותיקין שממהרין להיות מקדימין לכל דבר הוא בהנץ החמה אבל לכ"ע זמן ק"ש עד ג' שעות ותפלה למי שלא שייך בו סמיכות גאולה היא עד חצות:

וכ"ע עד חצות וכו'. הא דלא הקשה בל"ז מתני' על ר' יוחנן. ואף דאיכא למימר דמתחלה עדיף לי' למרמי מתני' אבריית' ואח"כ מקש' מדברי ר"י מ"מ לא הוה למימר וכ"ע וכו' רק להרשים עד חצות ותו לא וכו'. ונראה דאי ממשנתינו לחוד איכא לאוקמי דמשנתינו היינו לותיקין שהמה אינן מאחרים יותר מחצות ור"י לכ"ע קאמר אבל מדרמינן משנתינו אברייתא ומוקמינן ברייתא לותיקין ומשנתינו לכ"ע שפיר מקשה מדר"י:

והאר"י וכו' שחרית מתפלל מנחה שתים וכו'. ויש להקשות דקארי לה מאי קארי לה הא ראה דברי ר"י דאמר טעה וגם אמר מתפלל מנחה שתים א"כ על כרחך דוקא טעה ודוקא בזמן תפלה הסמוכה דאל"כ ה"ל לר"י לומר סתם לא התפלל שחרית קודם חצות מתפלל אחר חצות ועיין בח"ר דדייק באמת מזה דדוקא טעה ודוקא בתפלה הסמוכה. אבל על המקשן קשה דמה ס"ד להקשות. ונראה דהמקשה הי' סבור דר"י לרבותא קאמר דלא מבעיא אם עדיין לא התפלל מנחה פשיטא שיכול להתפלל שחרית שעדיין זמנה כל היום ומתפלל כסדר תחלה שחרית ואח"כ מנחה אלא אפילו טעה ולא התפלל שחרית עד שכבר התפלל מנחה והי' ה"א למימר כיון שכבר התפלל מנחה שוב לא יתפלל שחרית כיון שאי אפשר לו להתפלל כסדר התיקון שתיקנו אנשי כנה"ג בוקר תחלה ואח"כ צהרים שהוא מנחה קמ"ל ר"י שמתפלל מנחה שתים אף שכבר עשאו מנחה אפ"ה מתפלל של שחרית עתה במנחה ולכך קאמר טעה כי לכתחלה הי' לו להקדים גם אחר חצות שחרית תחלה כ"ז הי' דעת המקשה כי הי' סבור דליכא תשלומין שלא בזמנה. והתרצן חידש לו שר"י בתורת תשלומין קאמר ושלא בזמנה ודוקא סמוך לתפלה אחרת ודוקא טעה וכדברי הרשב"א בחידושיו:

כולי' יומא מצלי וכו'. פסק רמ"א בסי' פ"ט ס"א בהג"ה דאחר אבות אסור להתפלל תפלת שחרית (פירוש עד חצי שעה אחר חצות שיקדים תפלת מנחה) והט"ז האריך לתמוה למה לא יתפלל באותו חצי שעה תפלת שחרית שכיון שעדיין לא הגיע זמן מנחה אין חיוב להקדים מנחה והמג"א בס"ק ה' מישב קושי' הט"ז בהמתקת לשונו שכתב שבאמת מתחיל זמן מנחה בתחלת שבע אלא שמחמת שאין אנו בקיאין איחרו זמנה חצי שעה. ולדידי מספקא לי למה לא יתפלל באותו חצי שעה ויכון בלבו שאם עדיין אינו חצות תעלה לו לשל שחרית ואם הגיע כבר חצות תעלה לו לתפלת מנחה ואחר חצי שבע יתפלל שנית ויכוין אם הראשונה היתה של שחרית תעלה זו לחובת המנחה ואם הראשונה היתה של מנחה תעלה זו לתשלומין של שחרית ויצא ממ"נ ובזה אפשר לקיים דברי הגמרא דכולי יומא מצלי. ודברי הטור שכתב שאם לא התפלל עד ארבע

שעות יתפלל עד חצות דבגמרא מיירי אם ירצה להתפלל ע"י תנאי כנ"ל והטור מיירי שיתפלל לשם שארית להדיא בלי תנאי:

אבעיא להו טעה וכו'. הא דלא פשיט לי' מברייתא דלקמן ע"ב טעה וכו' מנחה בע"ש וכו'. נראה דלקמן דף ך"א ע"א תניא היו לפניו שתי תפלות וכו' ור"י אומר מתפלל מוסף שזו עוברת וכו' ופירש"י דרבנן לטעמייהו שגם מוסף זמנה כל היום כמו של מנחה הלכך תדיר קודם ולפי"ז אם אירע הדבר בפנות היום אז גם לרבנן מתפלל מוסף שזו עוברת לגמרי ואין לה תשלומין בערבית ומנחה אף שהיא עוברת מזמנה אכתי יש לה תשלומין בערבית ובן פסק המג"א באמת בס"ס רפ"ו וכ"ז לפי האמת דמצינו דר' יוחנן גופי' אמר דמנחה יש לה תשלומין בערבית ומצינו לר"י אמר לקמן הלכה מתפלל של מנחה ואח"כ מתפלל של מוסף צריכין אנו לדחוקי נפשין ולאוקמי דהך מתפלל מנחה מיירי בשאינו סמוך לערב שאז גם מוסף אינה עוברת. אבל בעל הבעי' כאן הי' סבור מדתני' סתמא מתפלל מנחה ואח"כ מתפלל מוסף מיירי בכל גווני בין בעוד יום גדול להתפלל שתי תפלות ובין בפנות היום שאין פנאי ביום רק לתפלת אחת וצריכין אנו לומר דהך ברייתא פליגי על ברייתא דכאן ע"ב בטעה במנחה בע"ש וס"ל להך דדף ך"ח דמנחה אין לה תשלומין בערבית דעבר יומו עבר קרבנו וא"כ לענין מצוה עוברת תמיד מנחה ומוסף שוים או ששתיהן זמנן עובר או ששתיהן אין זמנן עובר ולכן בכל גווני מנחה קדים משום תדיר ונסתפק בעל הבעיא כאיזה ברייתא הלכתא וקאמר את"ל טעה ולא התפלל ערבית וכו' ותרצה לפשוט דר"י ס"ל כהך ברייתא דיש לה תשלומין יש לדחות דהתם חד יומא הוא וכו' וקפשיט לי' מדברי ר"י בעצמו דיש תשלומין למנחה אף שפסק לקמן הלכה מתפלל מנחה ואח"כ מוסף ועל כרחך צריכין אנו לחלק בין עוד היום גדול ובין הוא כבר לפנות ערב ואין כאן שום פלוגתא בין הברייתות בזה ומזה יש להוכיח דמוסף ודאי אין לו תשלומין וכדברי התוספת בד"ה אבעיא להו דאל"כ הדק"ל מה קמבעי' לי' נפשוט מהך ברייתא דלקמן טעה ולא התפלל מנחה בע"ש ומברייתא דהיו לפניו שתי תפלות אין סתירה דהרי לענין תשלומין גם למוסף יש תשלומין כמו למנחה וא"כ שפיר סברי רבנן דמתפלל מנחה שהוא תדיר ועיין לקמן בדף ך"ז ע"א בחידושינו שם:

ודע שגוף דברי המג"א בסוף סימן רפ"ו עם היות כי דבריו הם דברי טעם. ואני מביא דבריו בכמה מקומות בסוגי' עכ"ז לא אוכל מלמנוע מלומר האמת שאחר מח"כ נלע"ד שנעלם ממנו דברי הירושלמי וז"ל הירושלמי ר"א בשם ר"י תפלת המנחה ותפלת המוספין תפלת המנחה קודמת הוון בעינן מימר כשאין שהות ביום כדי להתפלל שניהן אבל יש ביום להתפלל שניהן מוסף קודמת ר"ז בשם ר"י אפי' יש ביום כדי להתפלל

שניהן תפלת המנחה קודמת עכ"ל הירושלמי הרי מבואר היפך דברי המג"א ואדרבה כשאין שהות אז פשיטא שמנחה קודמת:

ת"ש דאמר ר"ה וכו' אר"י טעה ולא התפלל מנחה וכו'. והא דפלגינהו ר' יוחנן הנך מימרות דילי' בתרתי ולעיל אמר טעה ולא התפלל ערבית וכו' וטעה ולא התפלל שחרית וכאן בטעה ולא התפלל מנחה הוא מאמר בפני עצמו ולמה לא כללינהו יחד כל הני תלתא. ונראה ע"פי מ"ש התוס' לקמן ע"ב בד"ה טעה וכו' בשם רבינו יהודה דאם טעה במנחה ולא הזכיר מאורע היום בתפלתו ששוב אינו מתפלל ערבית דמה ירויח בתפלתו שהרי גם עתה שוב לא יזכיר מאורע יום העבר. ולפי"ז יש חילוק בטעיות בשלש תפלות הללו דבטעה ערבית וכן בטעה שחרית בכל ענין יש תשלומין בין טעה ולא התפלל לגמרי ובין טעה ולא הזכיר מאורע היום בכל ענין ישלים שהרי עדיין לא הושלם היום ועדיין יוכל להזכיר מאורע היום בתשלומין ולכן כללינהו ר"י לטעה בערבית וטעה בשחרית יחד משא"כ בטעה בתפלת המנחה אין זה כלל מלא שישלים בערבית דתינח בטעה ולא התפלל מנחה כלל דאז שפיר ישלים בערבית אבל בטעה ולא הזכיר מאורע היום לא ירויח בתשלומין ולכן אמרו ר"י מימרא מיוחדת לעצמה של תפלת המנחה. ולדעת רבינו אלפס שחולק על רבינו יהוד' בזה כמבואר לקמן בתוס' בסוף הדבור נראה לפרש להיפך דלכך לא כללינהו יחד שלא תימא דטע' ולא התפלל מנח' הוא דומי' דטעה ולא התפלל ערבית או שחרית דלא משכחת בהו השלמה שלא יהא עכ"פ ייתור בהשלמה אף מנחה כן הוא שלא ישלים כי אם בשירויח בהשלמתו לכך קבע למנחה מימרא לעצמה לומר שבכל ענין ישלים:

ואין בזה משום עבר יומו וכו' דייק בדבריו שאין בזה ובודאי לדיוקא אתי. ולשטת רבינו יהודה שהזכרתי כוונתו דבזה שטעה ולא התפלל מנחה כלל הוא דאין כאן משום עבר יומו הא טעה רק בשכחת מעין המאורע יש בו משום עבר יומו. ולשטת רבינו אלפס צ"ל דדייק דבלא התפלל מנחה הוא דא"ב משום עבר יומו הא טעה ולא התפלל מוסף יש בו משום עבר יומו ואין לו תשלומין כדברי התוס' ד"ה אבעי' להו:

מיתבי מעוות וכו'. והקשו התלמידים דלמא העיוות הוא שאין לו שכר תפלה בזמנה. ואולי משום דדומיא דק"ש קתני שאין לה תשלומין כלל וכדעת היש חולקין בסי' נ"ח סעיף ז'. אלא דאכתי לא משני מידי הב"ע שביטל במזיד והרי אינו דומי' דק"ש שאפי' בשוגג אין לה תשלומין. ואולי הואיל ומפורש בהדיא ביטל לא משגחינן במה שאינו דומיא דק"ש. ועוד נלע"ד דלכאורה מה שהביא סיפא דברייתא וחסרון לא יוכל וכו' אינו ענין לקושייתו כאן. ונראה דיש לדקדק בסיפא דברייתא דקאמר שנמנו חביריו לדבר

מצוה והוא לא נמנה עמהם ומלת עמהם הוא מיותר וה"ל למימר שנמנו חביריו לדבר מצוה והוא לא נמנה ומדקאמר עמהם משמע שגם הוא עשה מצוה זו לבדו אבל לא נמנה עמהם שאינו דומה למרובים שעושים מצוה ליחיד שעושה מצוה ואמנם הא ודאי דעושה מצוה ביחידי שיש לו שבר המצוה אלא שלא מל כך כאלו המרובים ולכן קורא לזה חסרון שחסר לו קצת מן השכר ולא כולו ומדלא כללו עם בבא ראשונ' ולאלו קורא מעוות ולזה קורא חסרון מכלל שברישא הוא מעוות גמור שאין לו שום שכר תפלה חיובית ואף שיש לו שכר תפלת רשות למ"ד הלואי שיתפלל כל היום מ"מ נקרא מעוות שהרי אף אם הי' מתפלל בזמנו הי' יכול להתפלל עוד הפעם תפלת הרשות ומזה מוכח דמעוות היינו לגמרי שאין לו שום שכר של תפלה חיובית ושפיר מותיב:

תוס' ד"ה תפלת השחר וכו' וא"ת ואמאי לא קתני וכו' כל היום וכו'. ולענד"נ דלכך קאמר עד הערב דאף דבדברי רבנן ודאי עד ולא עד בכלל וכמו"ש רש"י לקמן ע"ב בד"ה עד ועד וכו' מ"מ רמז התנא בלשונו דלפעמים גם עד ועד בכלל כגון טעה ולא התפלל מנחה שמתפלל גם כל זמן הערב וכן תפלת השחר ע"ח ולפעמים עד ועד בכלל כגון טעה ולא התפלל שחרית שמתפלל בחצי יום השני וכדברי ר"י בגמרא משא"כ מוסף שאין לו תשלומין כלל נקט כל היום לאפוקי הלילה לחלוטין. ואמנם התוס' הוצרכו לתרץ תירוץ אחר משום דאי כתירוץ הנ"ל לחוד קשה מה מיבעי' לי' בגמ' בטעה ולא התפלל מנחה וכו' תיפשוט ממשנתינו מדלא קתני במנחה כל היום כמו במוסף ולכן הוצרכו לתרץ דבלא"ה לא שייך למיתני במנחה כל היום משום דאין זמנה מתחיל רק משש ולמעלה:

בא"ד ולהכי מקדים תפלת המנחה וכו'. ולולא דבריהם הי' נלע"ד דלהכי מקדים מנחה ואסמכי' לשל שחר להורות דמנחה מקרי סמוכה לשל שחר ואם טעה ולא התפלל שחרית בשבת יכול להשלימה במנחה אף שכבר הפסיק בתפלת המוסף בינתיים לא מקרי עבר זמן ב' תפלות אפי' לר"י שזמן מוסף רק עד שבע מעות יכול להשלים של שחר במנחה אף אחר שבע שעות. ועיין במג"א סי' ק"ח ס"ק ו'. ואני מסתפק אם עכ"פ גם מוסף מקרי תפלה הסמוכה לשחרית ונ"מ אם שכח ולא התפלל שחרית בשבת ונזכר אחר שש בתחלת שבע אם יכול אז להשלים של שחרית קודם חצי שבע דאף שצריך להסמיך לתפלה הסמוכה של אותו הזמן ארי יכול להסמיכה לשל מוסף ואת"ל שיכול להשלימה באותו חצי שעה שוב אני מסתפק איזה תפלה יקדים דהא דצריך להקדים חובת שעתי' ברישא היינו משום דחביבה מצוה בשעתה ובענין מעלת תדיר כל שלשה תפלות שחרית ומנחה וערבית שוים לכן אזלינן בתר חביבה בשעתה אבל בנדון ספק

שלנו יש לשל שחרית מעלת תדיר ולשל מוסף מעלת חביבה בשעתה איזה מהן עדיף. ולקמן נדבר עוד מזה:

עוד נסתפקתי בשכח ולא התפלל מנחה שמתפלל ערבית שתים בזה איזה מהן יקדים. לדידן דקיי"ל תפלת ערבית רשות וא"כ יש למנחה מעלה שהיא חובה ולערבית יש מעלה שהיא זמנה איזה עדיף. ואף שדבר זה מפורש בברייתא ע"ב מבדיל בראשונה וכו' הרי שצריך להקדים ערבית ברישא. יש לדחות אולי ברייתא זו ר"ג היא דס"ל לקמן דף ך"ז ע"ב דגם ערבית היא חוב אבל לר' יהושע דסבר תפלת ערבית רשות יש להסתפק. ואמנם כיון שכל הפוסקים פסקו בהך ברייתא דמבדיל בראשונה וכו' אף דאנן קיי"ל ת"פ רשות מוכח דאפי' תפלת רשות בשעתה קודם לתשלומין של חובה:

ד"ה טעה וכו' ומיהו אם איחר וכו' ולאחר ב' תפלות לא מצינו שתיקנו חכמים וכו'. נסתפקתי למאי דקיי"ל כר"י דת"ה עד ארבע שעות כדאמרי' לקמן דף ך"ז ע"א וכתב הרא"ש דאפעי"כ יכול להתפלל עד חצות ושכר תפלה יהבי לי' עיין בראש. ועתה אני מסופק אם שכח ולא התפלל ערבית ולא נזכר עד אחר שעברו ארבע שעות על היום אם זה מקרי אחר ב' תפלות ואין לו שוב תשלומין לערבית. או דלמא כיון שעדין לא הגיע זמן תפלת המנחה לא הפסיד תשלומין של ערבית:

והנה התוס' חידש לנו דאחר ב' תפלות אין לו תשלומין ולפי דבריהם קשה מאי מותיב בגמ' מברייתא דמעוות לא יוכל לתקן דלמא הך ברייתא מיירי שעבר זמן ב' תפלות. ולפי מש"ל בדברי הגמרא דקושייתו הוא משום דדומיא דק"ש קתני ניחא ואמנם הנלע"ד לתרץ עוד מה שאיחר התלמוד לאתובי הך מיתבי עד שהביא גם מימרא דר"ה משמי' דר"י טעה ולא התפלל מנחה והלא בברייתא לא נזכר תפלת מנחה כלל ועקר הקושיא על תפלת הערב או של שחר וא"כ הוה לי' לאתובי על מימרא קמא דאמר רב מרי משמי' דר"י. ונראה דקושיא אחת מתורצת בחבירתה דבל"ז לא הי' יכול להקשות דהוה מוקמינן הך ברייתא שכבר שהה לאחר ב' תפלות. ואמנם בברייתא זו יש לדקדק למה באמת לא חשיב ג"כ מעוות וכו' שבטל תפלת מנחה ואטו כיון דליכא ק"ש במנחה לא חשיב גם התפלה. וצ"ל דלא מבעיא קאמר ל"מ עבר ולא התפלל מנחה ודאי הוא מעוות לא יוכל לתקן שהרי עבר יומו ובטל קרבנו אלא אפילו ביטל ערבית או שחרית ג"כ הוא מעוות לא יוכל לתקן. ומעתה מוכח אפי' לא עברו זמן ב' תפלות מיירי הך ברייתא דאי מיירי דוקא בעבר זמן ב' תפלות א"כ בלא התפלל שחרית מיירי שכבר עבר זמן מנחה ג"כ וכבר הגיע הלילה שהרי זמן מנחה הוא עד הערב א"כ גם של שחרית כבר עבר יומו ובטל קרבנו והדק"ל מ"ש בטל שחרית דקתני ומ"ש בטל מנחה דלא קתני. ועל מימרא קמא

דר"מ לא הוה יכול להקשות דהוה אמרי' דמיירי בעבר זמן ב' תפלות והא דלא חשיב מנחה לא מבעי' קאמר ל"מ מנחה תמיד הוא מעוות לא יוכל לתקן שהרי תיכף עבר יומו אלא אפילו ערבית ושחרית ב"כ משכחת שיהי' מעוות לא יוכל לתקן וכגון שעבר זמן ב' תפלות. והא דהוצרך למיתני בטל תפלת שחרית והרי הוא ק"ו מערבית שעדיין לא עבר יומו אפי' אחר זמן ב' תפלות ואפ"ה הוא מעוות וכו' ק"ו שחרית שעבר יומו אחר זמן ב' תפלות. יש לומר דשחרית מערבית לא ילפינן דה"א שאני ערבית שהוא רשות לכך לא תיקנו לה תשלומין ואיצטרך שחרית אף שהיא חובה מ"מ אחר זמן ב' תפלות אין לה תשלומין. וא"כ אין כאן שום קושיא מהך ברייתא על מימרא קמא דר"י. ואמנם אי הוה מתרצינן הכי עכ"פ מוכח דהיכי דלא התפלל מנחה אפילו תיכף סמוך לה בערבית אין לה תשלומין וא"כ עכ"פ על מימרא דר"ה משמי' דר"י מותיב מהך ברייתא. ומשני הב"ע שבטל במזיד וג"כ לא חשיב מנחה דלא מיבעיא קאמר ל"מ בטל מנחה דאיכא תרתי לריעותא שביטל במזיד וגם עבר יומו פשיטא שהוא מעוות וכו' אלא אפילו ערבית ושחרית דלא עבר יומו אפ"ה כיון שביטל במזיד הוא מעוות וכו'. ואמנם מה דאמר רב אשי דיקא נמי וכו' וא"כ גם ההיפך נרמז בכאן דאם לא ביטל במזיד רק טעה שפיר יש לו תשלומי' הדק"ל מדוע לא תני מנחה לרבותא לצד זה דאפילו מנחה דעבר יומו אפ"ה דוקא ביטל במזיד הוא דהוה מעוות לא יוכל לתקן הא שכח יש לו תשלומין. ומזה הי' ראי' לדברי רבינו יהודה בסמוך ע"ב בתוס' בד"ה דבשכח מאורע היום אין למנחה תשלומין כיון שעבר היום וא"כ תני בברייתא דערבית ושחרית הוא דבעינן ביטל במזיד אבל במנחה משכחת גם בשוגג שהוא מעוות וכו' כגון בשכח מלהזכיר מאורע היום:

דיקא כמי דקתני ביטל וכו' אף דגם גבי ק"ש תני ביטל ואפ"ה דעת קצת פוסקים דאפי' שכח אין לה תשלומין צ"ל דמשום תפלה תני ביטל:

ד"ה איבעי' להו וכו' לא בעי וכו' מוסף דהא ודאי אינו מתפלל בערבית וכו'. נסתפקתי לר' יהודה דמוסף זמנו רק עד שבע שעות אם שכח ולא התפלל אם יש לו תשלומין במנחה אם אמרינן כיון שעדיין יום הוא וראוי להקריב בו קרבנות אף שאינו ראוי שוב למוסף יש לו תשלומין מידי דהוה אתפלת שחרית אף ששוב אינו ראוי לתמיד של שחר אפיה אף לפי ספיקו של בעל הבעיא דמנחה אין לו תשלומין בערבית דעבר יומו בטל קרבנו ולא אמרינן רחמי נינהו וכו' אפ"ה שחרית יש לו תשלומין במנחה אף שעבר זמנו של תמיד של שחר לא אמרי' עבר זמנו בטל קרבנו כיון שראוי לשאר קרבנות א"כ הה"ד מוסף או דלמא שאני שחרית ומנחה דשם תמיד חד אף שזה בבוקר וזה בערב והרי הוא זמן לתמיד של בין הערבים אבל מוסף אחר שבע שעות אינו ראוי עוד לקרבן מוסף כלל

לר' יהודה ולקמן דף ך"ח ע"א נדבר עוד מזה. ולכאורה יש להוכיח דאין לה תשלומין דהרי לקמן דף ך"ח ע"א ר"י אומר מתפלל של מוסף וכו' שזו עוברת וכו' ואי ס"ד שיש למוסף תשלומין במנחה א"כ גם מוסף אינה עוברת שהרי יש לה תשלומין. ואולי כיון שזמנה האמיתי עובר מקרי עוברת שהרי שכר תפלה בזמנה שוב לא יהי' לו. וקצת יש להוכיח שאף שיש תשלומין אפ"ה מקרי עוברת מדלא הוכיחו התוס' כאן דמוסף אין לה תשלומין מדקרי לה ר"י מצוה עוברת אלא ודאי כמו"ש שאף שיש לה תשלומין מקרי עוברת מזמנה הקבוע לה. ואף שכתב המג"א בסוף סימן רפ"ו שאם הוא סמוך לערב יתפלל מוסף תחלה לפי שמנחה יש לה תשלומין בערבית הרי שמנחה בקרא אז אינה עוברת לפי שיש לה תשלומין אף שהיא עוברת מזמנה האמיתי. שאני התם שמוסף יודחה לגמרי אף מתשלומין ונגד זה מיקרי אז מנחה אינה עוברת שאינה עוברת לגמרי. ולקמן דף ך"ז ע"א נדבר עוד מזה:

דף כו:

למימרא וכו' כמאן דלא צלי ומהדרינן לי'. נלע"ד דהיינו דמה דאמר ומהדרינן לי' היינו בשאר מוצאי שבתות אם שכח הבדלה בח"ה מהדרינן לי' דלדעת המקשה כיון דלא עלתה הראשונה לחובת שעתי' מכלל דכמאן דלא צלי דמי ואמנם עתה שני' עלתה לו לחובת שעתי' ולתשלומין שוב לא יתפלל לדברי רבינו יהודה בתוס' בד"ה טעה וכו' ולכך הוצרכו התוס' להביא ראי' מדברי רב אלפס שכתב בהדיא שעתה צריך לחזור ולהתפלל כדי להקדים חובת שעתי'. ומתורץ מה שנתקשה מהרש"א בדברי התוס':

ורמינהו וכו' קשיא. כתב הרא"ש בשם רבינו האי דאע"ג דקאמר קשיא כיון דלא קאמר תיובתא לא נדחית מהלכה דטעמא דמסתבר הוא דכיון דמבדיל בשני' גלי דעתי' דזו היא לחובת שעתא ולכך ראשונה לא עלתה מטעם שהקדים התשלומין לחובת שעתי' ואי לא אבדיל בשתיהן עלו לו וכן הוא בתוס' בשם רב אלפס. ונסתפקתי במי שלא התפלל שחרית ולא נזכר עד סמוך לערב ועדיין לא התפלל מנחה ואין שהות ביום רק לתפלה אחת ואם יתפלל אותה של מנחה נדחית של שחרית לגמרי לפי דברי התוס' בעמוד הקודם דאחר זמן שקל תפלות ליכא שוב תשלומין אם אמרינן דאלים חובת שעתא להקדימה אפילו במקום שיודחה התשלומין לגמרי או דלמא היכי שזו עוברת לגמרי היא קודמת לחובת שעתא שאינה עוברת לגמרי שהרי למנחה יהי' תשלומין בערבית. והנה הלבוש נתן טעם למה חובת שעתי' ברישא הוא משום דחובת שעתא מקרי תדיר לכך צריך להקדימה עיין בריש סימן ק"ח. ולפי"ז נראה דכאן יקדים התשלומין דבמקום

שיודחה שאינה תדיר לגמרי דחינן מעלת התדיר שהרי פסק המג"א בס"ס רפ"ו שאם הוא סמוך לערב יקדים של מוסף לשל מנחה לפי שמנחה יש לה תשלומין בערבית והרי מנחה היא תדיר. ואמנם בלי דברי המ"א להביא ראי' מדברי רבי יהודה בברייתא לקמן דף ך"ח ע"א דסובר מתפלל של מוסף תחלה ואח"כ מנחה שזו עוברת וכו' הרי דר"י לטעמי' שמוסף היא עוברת דחינן מעלת התדיר שבמנחה דשאני התם שהתדיר עכ"פ לא יודחה מזמנו שהרי מנחה שמנה עד הערב. משא"כ נדון שלפנינו יודחה מנחה מזמנה. אבל מדברי המג"א הוא ראי' שגם בדברי המ"א נדחה מנחה לערבית. ואין לדחות דשאני מוסף דהוא אז חובת שעתי' כמו מנחה לכך דחינן מנחה שיש לה תשלומין שלא יודחה מוסף לגמרי משא"כ בנדון שאנו עוסקים שכבר נדחה משעתי' שוב לא דחינן מנחה שהוא חובת שעתי' מזמנו כלל. דהרי לדעת הלבוש כל מעלת חובת שעתא הוא משום תדיר דזה מחשב תדיר והרי מנחה כנגד מוסף הוא תדיר ממש ואפ"ה לא משגחינן בתדיר במקום שיודחה שאינו תדיר לגמרי וכ"ז לדעת הלבוש. אבל המע"מ בר"פ דחה טעם הלבוש וכתב טעם אחר על הקדמת חובת שעתי' נדחה סברה זו וא"כ אפשר דדחינן שחרית לגמרי כדי שלא להקדימה לחובת שעתי':

ת"כ דריב"ח אברהם תקן וכו'. הנה לא קאמר הש"ס כאן על ברייתא זו נימא תהוי תיובתא דריב"ל כדאמר לקמן באידך ברייתא דתניא כותי' דריב"ל דאמר נימא תהוי תיובתא דריב"ח. ונראה משום דריב"ל סוף התנאים היו ולא שייך למימר עליו תיובתא מברייתא דאיהו תנא ופליג. ועוד נלע"ד דברייתא זו לא אמרה בפירוש שהאבות תיקנו תפלות הללו חובה לדורות רק אמרה שהמה תיקנו שלש תפלות הללו ואולי לעצמם תיקנו ולא לדורות ואנשי כה"ג שתיקנו לדורות נגד תמידין תיקנום וליכא תיובתא על ריב"ל. ובהכי ניחא דקאמר לקמן נימא תהוי תיובתא דריב"ח. ולכאורה קשה איך שייך תיובתא כיון דאיכא ברייתא דמסייע לי' ולפי מה שכתבתי ניחא דהך ברייתא אינו מסייע לי' לחלוטין:

שהרי אברים ופדרים וכו'. משמע מכאן שזמן תפלת ערבית כל הלילה דאף דלקמן דף כ"ז ע"ב קאמר מאי אין לה קבע וכו' לתני כל הלילה אלא מאי אין לה קבע כמ"ד ת"ע רשות וכו' מ"מ גם זה בכלל שזמנה כל הלילה וכ"כ רבינו יונה בהדיא כדמוכח כאן דקאמר ומ"מ אמרו תפלת הערב אין לה קבע שהרי או"פ וכו' קרבים והולכים כל הלילה והנה לא מצינו שום סיג בתפלת הערב ואם כי ממילא הוא מסויג שהרי קיי"ל כר"י דף ד' ע"ב דגם ערבית צריך לסמוך גאולה לתפלה וכיון שק"ש שצריך לקרות לכתחלה קודם חצות ממילא צריך לסמוך לה תפלת ערבית וק"ו לריב"ל דאמר תפלת באמצע

תקנום א"כ צריך להקדים ת"ע לק"ש של ערבית מ"מ קשיא ברייתא זו דמשמע שזמנה כל הלילה וצ"ל דנ"מ לנשים דפטירי מק"ש ולדידהו זמן ת"ע כל הלילה וצריך טעם למה לא עשו סיג. ולדברי רש"י בריש מכילתין במשנה ראשונה שכתב רש"י שם בסוף המשנה דבהקטר חלבים ואברים לא אמרו בו חכמים עד חצות ולא עשו בו סיג ניחא כיון דת"ע הוא נגד הקטר או"מ כשם שנא עשו בהם סיג כך לא עשו בת"ע סיג. אבל לדעת הרמב"ם דגם בה"ח אמרו ע"ח ועיין מ"ש בחידושינו שם בריש מכילתין ואעפי"כ פסק בפ"ג מהל' תפלה הל' וי"ו שזמנה מתחלת הלילה עד שיעלה ע"ה. וצ"ל כיון שהיא רשות לכך לא עשו סיג. ואמנם זה ניחא לדידן דקיי"ל ת"ע רשות אבל לרבן גמליאל דסובר לקמן בדף הסמוך שהיא חובה א"כ גם בה ראוי לעשות סיג וקשה במשנה בריש מכילתין שבאו בניו מבית המשתה ואמרו לא קרינו את שמע ומסתמא גם תפלת ערבית לא התפללו ובפרט לר"י דגם בערבית צריך לסמוך גאולה לתפלה הרי שאם לא קראו את שמע גם ערבית לא התפללו ומדוע שאלו רק על ק"ש ולא שאלו על תפלה ומסתמא בזה ס"ל כאבוהון דת"ע חובה דבשלמא לענין ק"ש שאלו כיון דרבים פליגי על ר"ג במפורש בדף ט' ע"א אבל בת"ע דר' יהושע לחוד פליג מסתמא הם כאבוהון ס"ל וא"כ שיך גם בתפלה סיג ולמה לא שאלו על תפלה וצ"ל דעל תפלה ודאי ידעו שאינו אלא משום סיג כי מצד עצמה מהי תיתי לא יהי' זמנה כל הלילה כי או"פ מדאורייתא כשרים כל הלילה ולכן בדיעבד בודאי יש להם זמן אבל בק"ש שאלו אולי חכמים ס"ל דזמן שכיבה אינה אלא עד חצות. ועוד אפשר שלכך לא שאלו על תפלה לפי שיש לה תשלומין בשחרית שיתפלל שתים אבל ק"ש אין לה תשלומין להיש חולקים בס"ס נ"ח ובלימוד התלמידים הרחבתי הדבור בזה לפרש אריכות דברי ר"ג לבניו שאמר ולא זו בלבד וכו':

ואסמכינהו רבנן אקרבנות. נלע"ד דהיינו לענין זמנן שיהי' כפי זמן הקרבנות דאל"כ כיון שכבר תיקנום האבות למה הוצרכו שוב רבנן לאסמכינהו כלל על קרבנות:

רש"י בד"ה שני' עלתה וכו' הואיל והבדיל בה וכו'. עיין מהרש"א. ולענ"ד רש"י רמז בזה לדברי רבינו האי שמביא הרא"ש דמסיים בשמעתין קשיא ולא מסיק בתיובתא דלא משבשתא ושאני הכא דגילה דעתי' במה דאבדיל וכו' אבל אם לא הבדיל גם בשני' אז היתה זו עולה לשל שבת והראשונה לשל מוצאי שבת:

תוס' ד"ה טעה וכו' כתב רבינו יהודה וכו' אינו מרויח כלום וכו'. וכתב המג"א בס"ס ק"ח דאם בלילה ג"כ ר"ח לכ"ע יחזור ויתפלל דהא ירויח שיאמר יעלה ויבוא. ובספר בנין אריאל השיג עליו שהרי שני ימים ר"ח הוא מספק וממ"נ אם ביום הי' ר"ח איך יאמר יעלה ויבוא בלילה ואם בלילה הוא ר"ח א"כ ביום אינו ר"ח ולא טעה כלל בתפלתו ביום

ואיך יתפלל עתה יעלה ויבוא בתשלומין של תפלת היום. ואני אומר שהתקנה שתיקנו שלא יהיו מקבלים עדות החודש אלא עד המנחה במס' ר"ה דף ל' ע"ב מפני שנתקלקלו הלוים היא לא על חודש תשרי לבד היתה כי אם על כל חדשי השנה שבכלם שייך תקלה זו שבודאי בכל ר"ח הי' שיר ובפרט לדברי הרמב"ם בפ"ג מקידוש החודש שהתקלה היתה בקרבן מוסף פשיטא ששייך בכל החדשים וכן משמע שם מדברי הרמב"ם שעל כל קבלת עדות החודש של כל חדשי השנה היתה תקנה שהרי לא הזכיר שם ראש השנה כלל ולא חודש תשרי אלא סתם דבריו על כל קבלת עדות החודש ואף ששוב אחר החורבן התקין ריב"ז שיהיו מקבלים עדות החודש כל היום מ"מ כי היכי דאמרי' במס' ביצה דף ה' ע"ב דאף מתקנת ריב"ז ואילך ביצה אסורה דמי לא מודה ריב"ז שאם באו עדים מן המנחה ולמעלה שנוהגין אותו היום קודש ולמחר קודש ה"נ אמרינן כן בכל חדשי השנה וכל ראשי החדשים שהם שני ימים הם קדושה אחת לענין תפלה ושפיר קם דינו של המג"א ואמנם בשני ימים טובים של גליות אם טעה בשביעי של פסח או ביו"ט ראשון של שבועות או בשמיני עצרת במנחה והתפלל תפלת חול לא יתפלל ערבית שתים:

ובסוגיא זו יש לי תמי' על בעל הלבושים דאיהו כתב דהא דחובת שעתא קדים הוא מטעם תדיר ואיהו פסק בסי' תרפ"א כדעת המחבר ורמ"א דנר חנוכה קודם להבדלה וא"כ הטעם דאפוקי שבת מאחרינן דוחה מעלת התדיר וא"כ כיון דבסוגיא מבואר דבחובת שעתי' מבדילין ובתשלומין אין מבדילין א"כ ראוי שהתשלומין תוקדם לחובת שעתא מטעם דאפוקי שבתא מאחרינן וא"כ למה אמרי' כאן דמבדילין בראשונה ולא בשני':

ד"ה יעקב וכו' תימא דאמר בפרק ג"ה וכו'. עיין בחידושינו למס' חולין ישוב לזה:

ד"ה איבעי' להו תימא וכו' וי"ל אי אמרינן עד ועד בכלל וכו' ולא אמרינן עבר זמנו וכו' אפי' במזיד. ויל"ד בדברי הרא"ש שכתב שאף דליתי' לדרבנן דאמרי עד חצות וכו' אם טעו וצלו אחר ד' שעות שכר תפלה יהבי לי' שכר תפלה בזמנה לא יהבי לי'. א"כ הדק"ל מה חומרא יש אם אמרינן עד ועד בכלל הלא גם בתר כן מצי להתפלל. ואי לענין שכרו אם כמו בזמנה דינו מסור לשמים איזה שכר יתן לו. ואמנם הרא"ש כתב היכי דטעו וא"כ י"ל דבמזיד לא מצי מצלי כלל ושפיר קם תירוץ של התוס'. אבל הטור בסי' פ"ט כתב אם עבר וכן הרמב"ם בריש פ"ג כתב ואם טעה או עבר והתפלל אחר ארבע שעות יצא ידי חובת תפלה. צ"ל דבדיעבד קאמרי שהתפלל אחר ד' שעות אבל לכתחלה אסור לו להתפלל:

דף כז.

היכי משכחת לה שתי תפלות בהדי הדדי וכו'. לכאורה יש להוכיח מסוגיא זו כדברי התוס' בתחלת הסוגיא דתפלת מוסף ודאי אין לו תשלומין כיון דעבר יומו. דאל"כ קשה דלמא לעולם עד ולא עד בכלל ופלוגתייהו דר"י ורבנן מיירי בשכח מלהתפלל מוסף ולא נזכר עד סמוך לערב וגם מנחה עדיין לא התפלל ושתי התפלות לפניו שלא בזמנן לר' יהודה וכי היכי דבתפלת השחר דלר"י עד ד' שעות אפ"ה יכול להתפלל אותה עד חצות ויוצא ידי חובת התפלה אלא דלא יהבי לי' שכר תפלה בזמנה והרי היא כמו שרשאי ושאם הוא אחר חצות שמתפלל מנחה שתים אלא שאן מוכרח להקדים מנחה שהיא בזמנה אבל קודם חצות שעדיין לא הגיע זמן מנחה אז יכול להתפלל שחרית לחוד ה"נ בתפלת מוסף אם הי' לו תשלומין וכן תפלת המנחה יכול להשלימה אף קודם שיגיע זמן תפלה שאחרי' ונמצא זה שלא התפלל מוסף ולא נזכר עד סמוך לערב וגם מנחה עדיין לא התפלל בזה ר"י לשטתו דמוסף זמנה עד שבע ולא עד בכלל וכלה זמן מוסף בסוף שש ותפלת הסמוכה למוסף לר"י היא תפלת המנחה ואם אינה משלימה למוסף ביום כבר עברו זמן שתי תפלות ושוב לא יהי' למוסף תשלומין בערבית כמו"ש התוס' לעיל בתחלת הסוגי' דבעבר זמן שתי תפלות שוב אין לה תשלומין ונמצא תפלת מוסף עוברת ומנחה אף שלא יתפלל סמוך לערב יהי' תשלומין בערב שתפלה הסמוכה למנחה היא תפלת הערב לכן סובר ר"י יתפלל של מוסף ואח"כ של מנחה ורבנן לשטתייהו דמוסף זמנה כל היום ותפלת הערב היא תפלה הסמוכה למוסף כמו למנחה ולשתיהן יש תשלומין בערב לכן יתפלל של מנחה שהיא תדיר ואח"כ של מוסף שישלימנה בערב ומנ"ל להגמרא להוכיח דעד ועד בכלל:

ואמנם הא טעותא היא דאם מיירי שכבר הוא כל כך סמוך לחשיכה עד שאין שהות להתפלל מוסף ומנחה א"כ כבר הוא אחר פלג המנח' וכבר עבר לר"י גם זמן תפלת המנח' והרי כבר עברו ממוסף זמן ב' תפלות ושוב אין למוסף תשלומין ואיך אמר ר"י יתפלל של מוסף:

אלא דאכתי איכא לאוקמי פלוגתייהו באופן הנזכר ולא שכבר הוא סמוך לחשיכה אלא שהוא סמוך לפלג המנחה עד שאין שהות עד פלג המנחה רק לתפלה אחת וקאמר ר"י יתפלל מוסף שזו עוברת שבהגיע פלג המנחה שוב כבר עברו זמן ב' תפלות משא"כ מנחה יש לה תשלומין ורבנן לטעמייהו דלדידהו בין מוסף ובין מנחה זמנם נמשך עד הערב ויש שהות לשתיהן בזמנן ויקדים מנחה שהיא תדיר א"ו מדלא מוקמינן פלוגתייהו בהכי ש"מ שאין למוסף תשלומין כלל. ואמנם לפ"מ שנסתפקתי לעיל בר"פ בתוס' ד"ה

איבעיא להו שאפילו לדברי התוס' שאין למוסף תשלומין היינו בלילה שאינו ראוי לשום קרבן אמרינן כיון שעבר יומו בטל קרבנו אבל אחר שבע שעות לר"י אף שעבר זמן מוסף כיון שעכ"פ היום ראוי לשאר קרבנות יש תשלומין אפי למוסף א"כ הדק"ל למה לא מוקי פלוגתייהו כנ"ל ולכן נלע"ד דליכא לאוקמי באופן זה דא"כ קשה למה פליגי במוסף ומנחה שהוא דבר שאינו נוהג רק ביום שיש בו תפלת מוסף למה לא פליגי בשחרית ומנחה באופן הנ"ל שטעה ולא התפלל שחרית ולא מנחה עד סמוך לפלג המנחה דלרבנן יקדים מנחה שהיא לשעתי' ואח"כ של שחרית לתשלומין ולר"י יתפלל שחרית שהיא עוברת שאם ימתין אחר פלג המנחה כבר עברו זמן ב' תפלות לר"י שזמן מנחה מסיים בפה"מ ואח"כ יתפלל מנחה דהרי חזינן דלר"י אפי' תפלה שהיא רק להשלמה קודם לחובת שעתי' היכי שהשלמה נדחית לגמרי לפי אוקימתא הנ"ל דמיירי לר"י שכבר עבר זמן מוסף וא"כ גם בשחרית הוא כן א"ו מדלא פליגי בשחרית ומנחה מכלל דפלוגתייהו הוא בשתי תפלות שהם בזמנן האמיתי לא בהשלמה וממילא ע"כ דעד ועד בכלל ולענין אם יש למוסף תשלומין אין מסוגיא הכרע:

התם אמר ר"כ הלכה כר"י הואיל ותנן בבחירתא כותי' הכא מאי וכו'. לכאורה יפלא למה תלה במה דאמר ר"כ התם ואם בלי דברי ר"כ הי' פשוט לו דהלכה כרבנן שהם רבים א"כ מה יועיל דברי ר"כ ואטו הואיל ובחדא הלכה כר"י יהי' בכלם הלכה כר"י ואטו זמן מנחה יש לו שום שייכות בשל שחרית ואטו בחדא מחתא מחתינהו. ונראה ע"פ מ"ש התוס' בד"ה ת"ש וכו' וא"ת ורבי למה לא הזכיר אותו במשנה וי"ל משום דלא ס"ל כוותי' בהא דאמר עד שבע אבל בהא דאמר עד ד"ש ס"ל כוותי' וכו' ובהא דעד פלג המנחה נמי וכו' דעביד כמר עביד וכו'. ואומר אני דמ"ש התוס' דבמנחה מש"ה הזכיר אותו במשנה משום דאמרינן דעביד כמר וכו' היינו השתא דמצינו לר"כ שתלה ר"כ טעמי' משום דתנן בבחירתא כותי' ולא תלה טעמי' מדחזינן דבמוסף השמיט דעתו ובשחרית הזכיר דעתו ש"מ שהלכה כמותו אלא ודאי שאין מזה ראי' דדי אם דייקינן ממשנתינו דעביד כמר עביד ולהכי הוכיח מבחירתא וא"כ שפיר קאמר רב חסדא התם קאמר ר"כ וכו' דאי לאו דברי ר"כ הוה דייקינן ממשנתינו דרבי סובר בין בשחרית ובין במנחה כר"י לגמרי ולכך הזכיר דעתו בהם והשמיט דעתו במוסף וממילא הוה פסקינן כר"י גם במנחה אבל מדחזינן התם דקאמר ר"כ הואיל ותנן בבחירתא מכלל דמשנתינו אין ראי' ולכן שאל הכא מאי:

ועדיין יש להקשות על ר"כ למה הי' צריך להביא ראי' מדתנן בבחירתא למה לא דייק מדהזכיר רבי דבריו בשחרית. ומ"ש דדי אי הוה דייקינן דלהכי הביא דבריו משום דאי

עביד כר"י עביד קשה איך שייך בשחרית דאי עביד כר"י עביד וכי לרבנן אינו רשאי להתפלל שחרית בארבע שעות ראשונות ביום הלא רבנן האריכו הזמן שיש לו פנאי עד חצות אבל המקדים זריז ונשכר. ונראה דשפיר משכחת לומר דאי עביד כר"י עביד ונ"מ אם שכח להתפלל שחרית ולא נזכר עד אחר ד' שעות ואז נזכר ושוב איחר ברצון בלי שכחה עד אחר חצות דאז לרבנן דתפלת השחר ע"ח וזה כיון דנזכר קודם חצות שהי' יכול להתפלל בזמנו וברצון לא התפלל באותן שתי שעות הרי הזיד ולא התפלל ואין לו תשלומין להתפלל מנחה שתים ואם התפלל מנחה שתים הוה ברכה לבטלה אם אינו דרך נדבה אבל לר"י כיון שהי' שוגג כל ארבע שעות ראשונות כבר עבר זמן תפלה ויש לו תשלומין ושוב לא איכפת אם ישלים באותן ב' שעות שקודם חצות או אם ימתין עד אחר חצות כיון שבין כך ובין כך אינו בזמנו ולזה אמרינן דאי עביד כר"י ומתפלל בזה מנחה שתים עביד:

אדרבה מדר"ה ורבנן לא הוו מצלי עד אורתא וכו'. נלע"ד דרצה לומר כיון שהי' בע"ש אקדומי שבת מקדמינן ואי הוו סברי כר"י ודאי הו מקדמינן להתפלל מבע"י ומדאחרו עד אורתא ש"מ דאין הלכה כר' יהודה:

תוס' ד"ה ת"ש וכו' דה"פ וכו' ומש"ה מנחה לא עיין מהרש"א שפירש דבריהם דמה דאמר דעביד כר"י עביד היינו להתפלל ערבית מפלג המנחה ואילך עיין במהרש"א. ולענ"ד זה דחיק שהרי לא הזכירו התוס' בדבריהם ערבית כלל. ולענ"ד דלענין מנחה עצמה יש נ"מ כגון ששכח וטעה ולא התפלל מנחה עד אחר פלג המנחה ואז כזכר ושהה ברצון עד חשיכה דלר"י כיון שכל זמן המנחה הי' שוגג יש לו תשלומין בערבית ולרבנן כיון שנזכר בעוד יום ולדידהו אז עדיין זמן מנחה וכיון שהזיד ולא התפלל בזמנה אין לו תשלומין להתפלל ערבית שתים ובזה מאן דעביד כר"י עביד ועל דרך שביארתי בדברי הגמ' לענין שחרית:

דף כז:

אמר רבא וכו' וקודם גזירה הוה והא דמוקי להזיע ולא מוקי בחמין שהוחמו מבע"י קודם שקיבל שבת וקודם שגזרו על החמין ועיין במסכת שבת דף מ' ע"א אפשר שהי' ידוע להם שעל החמין נגזר קודם רבי ועיין במס' שבת דף מ"ב ע"ב דקאמר והא מעשה דרבי אחר גזירה הוה ועיין בבעה"מ ובחידושי רשב"א שם שמבואר שם בדבריהם שגזירת חמין קדמה לרבי וגזירת זיעה היתה אחר רבי או באמצע ימיו. ואולי לזה כיון רש"י בשמעתין בד"ה וקודם גזירה עד שלא גזרו על הזיעה ובכל דוכתא דאמרינן כדאמר רבא

להזיע מהכא אמרינן דלכאורה הוא שפת יתר בדברי רש"י. ולפמ"ש ניחא דהי' קשה לרש"י דתינח כאן דרצה לתרץ עובדא דרבי ה' מוכרח לאוקמי להזיע דגזירת חמין הי' יודע שקדמה לרבי אבל במס' ביצה דף ל"ב דקאי לתרץ המשנה דאין עושין פחמין והמשנה הי' יכול לאוקמי אף קודם גזירת חמין להכי פירש"י דרבא לא אמרה רק כאן והגמ' הביאו דבריו בכל שאר מקומות בלשונו שאמר כאן. ואמנם במס' ביצה בלא"ה ניחא דאיך יכול לאוקמי לצורך חמין וקודם גזירה ואטו להחם ביו"ט עצמו מי הי' מותר לבלנין וכמו"ש רשיי שם בביצה בד"ה מי שרי וכו' וכ"ש להחם חמין לא הותר מעולם וא"כ ע"כ הוצרך לאוקמי שם להזיע ואולי לשאר דוכתא דקאמר בש"ס כדאמר רבא להזיע כיון רש"י אלא שכעת אינו עולה על זכרוני שום מקום בש"ס שיובא דברי רבא זולת כאן ובמס' ביצה ודברי רש"י כאן שכתב ובכל דוכתא משמע שיש עוד מקומות בש"ס שהובאו דברי רבא:

ואמנם הא קשיא לי מדוע לא מוקי מעשה דרבי בחמי טבריא שהוא מותר באמת וכדמוקי מעשה דרבי בשבת דף מ' ע"ב דאמר טול בכלי שני וכו' בחמי טבריא ולכן כראה דרבא רצה לתרץ תירוץ שיהי' מועיל לתרץ כאן וגם במס ביצה שם ובמס' ביצה ליכא לאוקמי בחמי טבריא דפחמין מה שייכות להו בחמי טבריא:

וקודם גזירה הוה. ובמס' שבת דף מ' ע"ב אמרו והא מעשה דרבי אחר גזירה הוה עיין בחידושי רשב"א שם ובבעה"מ דשם היינו גזירת חמין וכאן היינו גזירת זיעה. ואמנם רש"י שפירש שם בהדי' והא מעשה דרבי אחר גזירה וכו' דהינו גזירת זיעה ע"ש ברש"י ודאי קשה. ונלע"ד דהי' ידוע לחכמי הש"ס דר' יצחק בר אבדימי לא שימש את רבי רק בסוף שנותיו והי' בודאי אחר ריב"ל וריב"ל אמר שגזר על הזיעה וכמו"ש רש"י שם דר' יהושע אמר גזירת זיעה וכוונת רש"י על ריב"ל שאמר שם בדף מ' ע"א גזירת הזיעה. ובמחילה מכבוד הגאון בעל פ"י שם שה' סבור שכונת רש"י על ריב"ח. ולכן על מעשה דר"י ב"א שפיר קאמר הש"ס שהי' אחר גזירה אבל ר' אבין אפשר שהי' לומד אצל רבי קודם גזירת הזיעה:

וקודם גזירה וכו'. המג"א בסי' רס"א ס"ק י"ב אחר עניית ברכו אסור לכנס למרחץ להזיע ש"ס פ"ד דברכות. והנה בודאי שכן מוכח מדברי התרצן דמוקי להזיע וקודם גזירה וא"כ מוכח דאחר גזירה גם להזיע אסור אף בעוד יום כיון שקיבל שבת בתפלה. אבל על המקשן קשה מנ"ל להקשות ודלמא רב דקאמר אין בדילנא היינו ממלאכה שהיא איסור תורה ודי אם נהג ע"י קבלתו מבע"י כדין בה"ש שלא גזרו על השבותין בה"ש ורבי שרחץ והזיע היינו דבר שאינו רק משום שבות. ונראה דעל מלאכה דאורייתא ודאי לא הי'

מסתפק ר' ירמי' ב"א שזה בודאי כיון שהזכיר שבת בתפלתו אפי' לא כיון לקבל עליו ע"י כן איסור מלאכות אפ"ה ממילא חל עליו קדושת היום וכ"כ הב"י בסי' רס"ג שע"י התפלה אפי' אם אינו רוצה לקבל עליו איסור מלאכה אפ"ה ע"כ חל עליו קדושת השבת וכן פסק בשלחן ערוך שם סעיף י"א וא"כ על כרחך ר' ירמי' ששאל מי בדלת על השבות שאלו וע"ז השיבו אין בדילנא ושפיר הקשה ממעשה דרבי שנכנס למרחץ. והא דהקשה אח"כ מאביי דשרי לכברויי סלי אינו רוצה לומר שהתיר להניח הגפרית על הגחלים שזה מלאכה דאורייתא אלא שכבר הי' הגפרית על הגחלים והתיר להניח הסל שיקבל עשן הגפרית ואין כאן רק משום שבות שמוליד ריח בסל ולמסקנא דטעותא שאני אפי' מלאכה גמורה מותרת:

ועקר הקושי' מרבי על רב. לכאורה קשה ודלמא רבי לשטתו שלא גזרו על השבות בה"ש וה"ד מבע"י אף שהתפלל תפלת שבת ובפרט לדיעה קמייתא בסי' שצ"ו סעיף ב' דמה שקיבל שבת אינו חמור מבה"ש ורב ס"ל כרבנן דפליגי על רבי וסברי שגזרו על השבות בה"ש כמבואר בעירובין דף ל"ג. ומזה יש להוכיח דברי הרמב"ם בפ' ך"ד מהל' שבת שאף רבי אינו מיקל אלא לצורך מצוה:

מאי אין לה קבע וכו' לתני תפלת הערב כל הלילה. מכאן מוכח דתפלת ערבית אינה אלא בלילה אלא לכל מר כדאית לי' לר' יהודה מתחיל מדת הלילה לענין תפלה מפלג המנחה ולרבנן מלילה ממש ולהני תנאי דריש מכילתין משעה שקידש היום או משעה שנכנסים להסב ועיין בתוס' בדבור הראשון במכילתין ועכ"פ אי אפשר שיהי' שום שעה שיהי' ראוי למנחה ולמעריב ודלא כהגאון בעל פ"י וגם אי אפשר לחלק בין שבת לחול כדעת המג"א בסי' רס"ז ס"ק א' דאל"כ נסתר קושיית הגמרא דאיך נתני כל הלילה הלא זמנה אף קודם הלילה ולהכי תני אין לה קבע א"ו כמו"ש דתלוי בשעה שנקרא ערבית שהוא לילה:

עמד השואל ושאל בבכורות במעשה דר' צדוק אמרו ג"כ האי לישנא דעמד השואל. וכתבו התוס' שם בשם הירושלמי דדרשי מדכתיב ועמדו שני האנשים בוי"ו דשואל הלכות והגדות צריך לעמוד וכאן לא הזכירו התוס' מזה כלום. ונראה ע"פי שאמרו במסכת מגילה ר"פ הקורא עומד שמימות משה עד ר"ג לא היו לומדין תורה אלא מעומד משמת ר"ג ירד חולי לעולם והיו למדים מיושב והיינו דתנן בשלהי סוטה משמת ר"ג הזקן בטל כבוד התורה. והנה ר"ג הזקן הוא ניהו ר"ג שהי' בימי ר' יהושע ור"א הגדול תלמידי ריב"ז והוא ר"ג הזה שהוזכר כאן וקשה לי מה דאמר כאן שהי' ר' יהושע עומד מכלל שהיו שאר החכמים יושבים. ואמנם האמת הוא שמה שאמרו שעד שמת ר"ג היו

לומדים מעומד היינו התלמידים וכן הוא מפורש בדברי הרמב"ם פ"ד מהל' ת"ת הל' ב' וכו' כיצד מלמדים וכו' ובראשונה הי' הרב יושב והתלמידים עומדים ומקודם חורבן בית שני נהגו הכל ללמד לתלמידים והם יושבים ועיין בלח"מ שם ועיין בש"ך י"ד סי' רמ"ו ס"ק י"א. וא"כ ר' יהושע לא מתלמידים הי' וכן שאר החבורה ולכן היו יושבים כלם רק עתה שרצה ר"ג לצערו לר"י הניחו עומד. ואמנם השואל הזה כאן תלמיד הי' כמבואר בשמעתין לא הוצרכו התוס' ליתן טעם למה עמד ושאל שהתלמידים אפי' שלא שאלו היו צריכים לעמוד. אבל בבכורות ר' צדוק הי' השואל והוא לא מן התלמידים הי' שהרי בימי ריב"ז הי' והוא התענה ארבעים שנה קודם חורבן הבית כמבואר בגיטין באגדות החורבן ואעפי"כ עמד ושאל הוצרכו התוס' ליתן טעם של הירושלמי דילפי' מקרא שהשואל צריך לעמוד. ובזה נלע"ד דמה שאמר ר"ג לר"י עמוד על רגליך וכתבו התוס' בבכורות דלא גרסינן ויעידו בך ע"ש והיא גופה קשיא דלמה צוהו לעמוד וכן מה שהניחו עומד כל זמן שדרש לא בשביל צער הרגלים כיון א רמז לו כאלו ח"ו עדיין לא הגיע להוראה ושאיננו עדיף מכל שאר התלמידים שלומדים מעומד בימי רבן גמליאל:

אחר שכתבתי זה נתיישבתי ששגיתי ור"ג דשמעתין שעשה מחלוקת עם ר"י אינו ר"ג הזקן רק נכדו של ר"ג הזקן וכן מפורש ברש"י במס' שבת דף ט"ו ע"א ור"ג הזקן הי' בן בנו של הלל. ואמנם אעפי"כ מ"ש לתרץ דברי התוס' הוא נכון כי אע"פי שכבר אחר מיתת ר"ג הזקן התחילו גם התלמידי' ללמוד מיושב היינו שהי' רשות להם לעשות כן מחמת חולי שירד לעולם מחלו הרבנים על כבודם בזה אבל אעפי"כ התלמידים אשר היו בריאים היו מעצמם עושים כבוד לתורה ולמדו מעומד ולא עוד אלא שלא לכל התלמידים הי רשות לישב רק אותן שהגיעו לכלל תלמיד חבר. וראי' לדבר העירני הרב מוהר"ר יודא אויש ממה שאמר ר' יוחנן בחולין דף נ"ד ע"א שכל אותן שנים ששימש רב בישיבה שימש הוא בעמידה וא"כ רשב"י אז אפשר שהי' מצעירי התלמידים:

עמד ר"י וכו' ואמר אלמלא אני חי וכו'. ובבכורות הנוסח עמד ר"י וכו' ואמר האיך אעשה אלמלא אני חי וכאן לא אמר האיך אעשה. ונראה דשם נתחרט ר"י באמת על עקר ההוראה וכמו שפירש"י שם בד"ה האיך יכול החי וכו' ודאי כך אמרתי וחוזרני בי ולכן אמר האיך אעשה. אבל כאן לא נתחרט על הוראתו כי אדרבה כיון את ההלכה שהרי קיי"ל כן רק מפני כבודו של ר"ג הי' רצונו להכחישו. ובזה ניחא שכאן באמת לא כתב רש"י לשון וחוזרני בי ומתורץ קושיית התוס' על רש"י שם בבכורות בד"ה האיך החי וכו':

תוס' ד"ה והנותן וכו' והיינו דאמרינן וכו' פירוש דמצינו שתלמיד נותן שלום לרבו וא"כ ע"כ הא דאמר כאן והנותן וכו' היינו שאינו אומר שלום עליך רבי:
בא"ד א"נ וכו'. רצונם בזה דתלמיד גמור בכל ענין אסור ליתן שלום לרבו ומה שאמרו כדי שאילת תלמיד לרב היינו בתלמיד חבר ומה שמשמע בשמעתין דתלמיד חבר אין צריך לומר רבי שהרי ר' ירמי' לא אמר מר ושם אמרינן כדי שאילת תלמיד לרב וע"כ שאומר שלום עליך רבי דאל"כ למה תלה בכדי שאילת תלמיד לרב אם הוא שוה כשאילת כל אדם ההוא דהתם לכתחלה קאמר דודאי גם תלמיד חבר אף שאינו אפקרותא אם אינו אומר רבי מ"מ לכתחלה דרך ארץ הוא שיאמר ש"ע רבי ור' ירמי' שלא אמר מר היינו משום שרצה לידע אם קיבל רב שבת בתפלתו והי' רצונו לקבל גם הוא תיכף שבת שזריזין מקדימין למצות להוסיף מחול על הקודש ולכן קיצר בלשונו בתכלית הקיצור האפשר ואמר מי בדלת ולא האריך לומר מר ופ"ז בתלמיד חבר אבל בתלמיד גמור הוא אפקרותא ממש אם אומר לנוכח מי בדלת ושפיר הוכיח דר' ירמי' תלמיד חבר הוה:
ד"ה הואיל והתפללו וכו' ה"נ וכו'. נלע"ד דכוונתם דודאי הני דצלו של מ"ש בשבת ע"י שחשבו שחשיכה ודאי שאמרו הבדלה בח"ה והורה להם רבי הואיל והתפללו התפללו ועלתה להם הבדלה שאמרו בחיה שהיו מותרים תכף משחשיכה במלאכה קודם שיבדילו ועיין במס' שבת דף ק"נ ובש"ע ס"ס רצ"ט וא"כ עלתה להם תפלה של מ"ש בשבת לקולא ה"נ תועיל תפלת שבת בע"ש להיות קבלה אפי' בטעות. וזהו כוונת התוס' בדבור שאח"ז שכתבו אע"ג דלא מטא זמן אין איסורם איסור בעשיית מלאכה וכו' היינו קודם שיבדילו מחדש אע"ג דטעותא היא היינו שההבדלה שבאותה התפלה היתה בטעות:

דף כח.

אר"י הלכה מתפלל וכו'. הא דלא אמר ר"י דבריו על עקר פלוגתייהו במשנתינו בזמנה של מוספין דהלכה כרבנן וממילא הוה ידעינן דמתפלל של מכחה תחלה כיון שגם של מוסף אינה עוברת. ועוד יותר תמוה לפמ"ש התוס' לעיל דף ך"ז ע"א בד"ה ת"ש דל"ג דברי רב יהודה במשנתינו א"כ סתם לן תנא כרבנן וכבר אמר ר"י הלכה כסתם משנה ולמה הוצרך כאן לומר הלכה מתפלל וכו'. ונראה דאפילו לרבנן דשל מוסף כל היום אעפי"כ יש רבותא במה שמתפלל מנחה תחלה. דבזבחים דף י"ב ע"א קמקשה ומי איכא מידי דאלו שחיט לי' מצפרא אמרת דזמני' הוא וכי מטי בין הערבים אמרת יוקדם וכו' ומשני אין דאמר ר"י הלכה מתפלל של מנחה ואח"כ של מוספין ע"ש. וא"כ היא גופה

קמ"ל ר"י דאף דשל מוספין מצפרא זמני' הוא והתחיל זמנה קודם לשל מנחה אפ"ה כשהגיע זמן מנחה מנחה קודמת. ועי"ל שהוא רבותא אפי' אם כבר ידענו ממשנתינו דשל מוספין כל היום ע"פי מ"ש בזבחים דף צ' ע"ב אבעי' להו תדיר ומקודש איזה מהם קדים וקאמר התם ת"ש דאר"י הלכה מתפלל של מנחה וכו' ומשני אטו שבת למוספין אהני למנחה לא אהני ע"ש. וא"כ היא גופה קמ"ל ר"י שלא תימא דמוספין איקרי מקודש נגד מנחה:

ודע דבשני המקומות שם בזבחים קשה לי על שהביא דברי ר"י ולא הביא הברייתא דכאן דקאמר הי' לפניו שתי תפלות וכו' ואפילו ר"י לא פליג אלא משום שהיא עוברת. וכן עוד שם בדף צ"א ע"א בבעיא דתדיר ושאינו תדיר וקדם ושחט לשאינו תדיר מביא ג"כ למיפשט מדברי ר"י דאמר הלכה מתפלל אדם של מנחה וכו' ולא הביא הברייתא. ונלע"ד דכאן בשלהי פרקין במשנה פליגי תנאי דראב"ע אמר אין תפלת המוספין אלא בחבר עיר וחכ"א בחבר ושלא בחבר וכו' ומסיק שם דהלכה כחכמים ומביא דר' יוחנן אסהיד שראה את ר' ינאי דצלי והדר צלי וכו' ע"ש. ומעתה בזבחים דף י"ב וכן בהאי דקדים ושחט לשאינו תדיר לא הי' יכול למפשט מברייתא דאולי הך ברייתא ס"ל כראב"ע ומיירי שלא נמצא קיבוץ חבר עיר עד שהגיע זמן מנחה ונמצא התחיל זמן מוסף ומנחה כאחת ולמנחה יש מעלה דתדיר לכך מכחה קדים ולכך הביא מדברי ר"י דאיהו גופי' אסהיד דלא כראב"ע ואפ"ה אמר מתפלל של מנחה תחלה. ובהך דדף צ"א לענין תדיר ומקודש נלע"ד ע"פי מה שהביא שם בתחלה למפשט בעיא דתדיר ומקודש איזו קדים הביא ת"ש תמידין קודמין למוספין ואע"ג דמוספין קדישי ודחי אטו שבת למוספין אהני לתמידין לא אהני ושוב הביא כמה ת"ש ובכלם דחי כה"ג ואח"כ מביא ת ש דאמר ר"י הלכה מתפלל של מנחה תחלה ואח"כ של מוספין ודחי ג"כ בזה דאטו שבת לתפלת המוספין אהני לתפלת המנחה לא אהני וכתבו שם התוס' בד"ה ת"ש וכו' בכל הני ת"ש צריך טעם מה קס"ד מאחר דכבר שני אטו שבת למוספין אהני לתמידין לא אהני ע"ש. והנה בודאי יש איזה סברה בהו ואמנם בהך דר"י בתפלת המוספין עם תפלת המנחה לכאורה קשה להמציא איזה סברה דהרי התפלות במקום תמידין עומדים דאפילו למאן דאמר אבות תיקנום מודה דעכ"פ אסמכינהו דרבנן אקרבנות וא"כ כיון דכבר שני דשבת אהני לתמידין כמו למוספין מהי תיתי לא יהא שבת אהני לתפלה שנגד התמיד כמי לתפלה שכנגד המוסף ואפי' ק"ו יש מה קרבן תמיד של שבת ניכר בהקרבתו שהרי אין שום הפרש בהקרבתו בין שבת לחול וכמעשהו בחול כך מעשהו בשבת אפ"ה אהני לי' קדושת השבת לחשוב לו מעלת מקודש תפלה שנזכר שבת בפי' בתפלתו שלא כנוסח

התפלה בחול ק"ו דנימא דאהני לי' שבת להיות נחשב מקודש וא"כ כאן ודאי קשה קושי' התוס' מאי קס"ד לפשוט מזה. וצריך לומר דסברת הת"ש הוא שיש הפרש בין תמידין לתפלה דבשלמא גוף התמיד של יום השבת אי אפשר לה ריבו רק בעצם יום השבת ואם עבר יומו בטל קרבנו ואין לו תשלומין בחול ולכן שפיר אהני לי' קדושת שבת כמו דאהני לקרבן מוסף אבל התפלה אף שהיום הא של יום השבת מ"מ אם שכח ולא התפלל מכחה בשבת יש לו תשלומין במ"ש ויש הפרש בין תפלת מנחה למוסף דמוסף אין לו תשלומין בלילה כמפורש בר"פ בתוס' ד"ה אבעיא להו ולכך הי' סובר דלמוסף אהני קדושת שבת משא"כ למנחה. והנה לעיל בר"פ בחידושינו בד"ה טעה ולא התפלל וכו' בארנו שבעל הבעיא הזה הי' סבור דהך ברייתא דהכא דמתפלל מנחה ואח"כ מוסף פליגא אהך ברייתא דתני טעה ולא התפלל מנחה דברייתא סוברת דים תשלומין למנחה בערבית והך ברייתא דכאן סובר שאין תשלומין למנחה דגם בתפלה אמרינן עבר יומו בשל קרבנו וא"כ שפיר ניחא סוגיא דזבחים דמהברייתא לא יכול למפשט דתדיר עדיף ממקודש כיון דכבר שני לי' על מה דתמידין קודמין למוספין דשבת אהני לתמידין כמו למוספין ק"ו דאמרי' בתפלת מנחה דאהני לי' שבת כמו לתפלת מוסף ואי משום דשאני תפלת המנחה שיש לו תשלומין במו"ש דהיא גופה מנ"ל דאולי סוברת הך ברייתא שאין תשלומין לתפלת המנחה כמו שאין תשלומין לקרבן שעבר יומו ולכן הביא ת"ש דאר"י מתפלל מנחה תחלה ואח"כ מוסף ור"י גופי' אמר לעיל בר"פ טעה ולא התפלל מנחה מתפלל ערבית שתים ואין בזה משום עבר יומו וכו' ולכן הי' סובר דלר"י ודאי לא אהני שבת לתפלת המנחה כמו למוסף ואפילו הכי מתפלל מנחה תחלה ש"מ דתדיר קדים למקודש ודחי לי' דאע"פי שיש לו תשלומין במ"ש אפ"ה עכשיו שמתפלל ביומו אהני לי' קדושת שבת כמו למוסף:

א"ל הכי אר"י אין הלכה כר"י וכו'. לכאורה היתה השאלה רק מאן אמר וכו' ולא הי' מסתפק בגוף המאמר רק לא ידע מאן אמר וכו' מי הוא מרא דשמעתא ולפי"ז הי' לו להשיבו ר"י הוא ולא יותר ולמה האריך בתשובתו הכי אר"י. ולתרץ זה נתחכם רש"י ופירש מאן אמר הלכה וסי' שהלכה כר' יהודה עיין ברש"י ולפי"ז אמרו לר' זירא ההיפוך ממה שנאמר בבי מדרשא והוא דוחק ולזה הביא רש"ל גירסא בגמ' הכי אר"י הלכה כר"י וכתב דצריך לפ"ז שלא לגרום ר"י בריש סוגיין דאמר הלכה מתפלל של מנחה אלא צריך לגרוס איזה מ"ד אחר ולא ר' יוחנן. ואני תמה שהרי בשלשה מקומות במס' זבחים הובא מימרא זו ובכלם נזכר ר"י ומלבד שהדרא קושייתי לדוכתא שהי' להשיבו בקיצור ר"י אמרה. והנלע"ד בזה דודאי לא נתהפך המאמר מהיפך להיפך לגמרי ולר'

זירא אמרו שאתמר בבית המדרש הלכה שמתפלל של מנחה ואח"כ של מוסף כנזכר בתחלת המאמר אלא שנסתפק מאן הוא מרא דהאי מימרא אם ר"י או ריב"ל ור' נתן השיבו שר"י אמרה ולא בלשון הנזכר שהלכה מתפלל של מנחה וכו' אלא בלשון זה אין הלכה כר' יהודה שאמר וכו' ובזה אינו מההיפוך אל ההיפוך דתרוייהו לכוונה אחת הם ואעפי"כ יש נ"מ בין הלשונות דלפי מה שאמר הלכה מתפלל של מנחה תחלה איכא למימר הטעם משום דקיי"ל כרבנן דשל מוסף כל היום ולכך כיון ששניהם אין זמנם עובר תדיר קודם וכמו שפירש"י באמת בד"ה ואח"כ של של מוספין ע"ש ולפי"ז אם אירע הדבר בפנות היום לעתות ערב שאין פנאי ביום רק לתפלה אחת אז של מוסף קודמת שזו עוברת לגמרי ושל מנחה אינה עוברת לגמרי שיש לו תשלומין בערבית וכן היא באמת דעת המג"א בס"ס רפ"ו הבאתי דבריו בר"פ אבל א שאמר ר' נתן דר"י אמר אין הלכה כר"י וכו' כוונתו דאפילו לפי דעתו דר' יהודה דשל מוספין עוברת אפ"ה אין הלכה כמותו במה שאמר מתפלל של מוסף קודם מנחה דבאמת מעלת תדיר אלים אפי' לדחות שאינו תדיר לגמרי וכדעת הירושלמי שהבאתי לעיל שלא כדברי המג"א ואפילו לעת ערב שיודחה מוסף לגמרי מתפלל של מנחה ודוחה של מוסף לגמרי:

תנא מיני' ארבעים זימני וכו' משום דמספקא לי' בריב"ל. לכאורה קשה מאי כולי האי אם אמרה ר' יוחנן או אם אמרה ריב"ל תרוייהו ראוים לסמוך על דבריהם ועיין בחידושינו לעיל בר"פ בד"ה אבעיא להו טעה וכו' וע"פי דברינו שם דעת לנכון נקל ההפרש שיש אם בעל המימרא כאן הוא ר"י בעצמו או אם הוא ריב"ל ודוק. ואמנם שם נשענתי על דברי המג"א הנ"ל. וכעת אני אומר אפילו לפ"מ שדחיתי דברי המ"א ג"כ ניחא ע"פי דברינו לעיל במה דאר"י הלכה מתפלל של מנחה וכו' הוא מימרא שא"צ כיון דאמר ר"י הלכה בסתם משנה והרי במשנתינו סתם לן תבא דשל מוספין כל היום וממילא מנחה קדים שהוא תדיר ושניהם אין זמנם עובר ולעיל כתבתי מ"ש. ועוד נלע"ד דר"י קמ"ל דבכל ענין מתפלל מנחה תחלה אף אם הוא לעת ערב שאז ודאי מוסף זמנה עוברת. וכ"ז אם ר"י הוא בעל המימרא אבל אם ריב"ל הוא בעל המימרא אין כאן הוכחה דמיירי אף לעיתותי ערב דריב"ל ודאי אף בשעה שביעית הוצרך להשמיענו דמתפלל מנחה תחלה דמריב"ל לא שמענו שאמר הלכה כסתם משנה. לכך אתי שפיר במה דתני מיני' ארבעים זימני דר' יוחנן אמרה ואף דר"נ אמר לו שר"י אמר שאין הלכה כר"י וכו' וכתבתי שזה הלשון מורה שגם בפנות היום הוא כן וא"כ אפילו אם ריב"ל אמרה ג"כ שמעינן מיני' דגם בפנות היום הדין כן. מ"מ בשביל דקדוק הלשון אין כאן הוכחה וכמה פעמים בש"ס מצינו שאמר אין הלכה כפלוני ולא אמר ההיפוך הלכה כפלוני הא חדא. ועוד נלע"ד הפרש שאם ר"י

הוא בעל המימרא או אם ריב"ל הוא ע"פי מ"ש לעיל בהני סוגיות דזבחים וע"ל בדברינו בתחלת סוגי' זו ולפי דברינו אם ריב"ל הוא בעל המימרא יש מקום לומר שהדברי' נדחים מהלכה דאיכא למימר דריב"ל סובר כראב"ע שאין תפלת המוספין אלא כחבר עיר וא"כ אם לא נזדמן חבר עיר עד שהגיע זמן מנחה חלו תחלת הזמן של שני התפלות בפעם אחד ולא מקרי קדים ושחט לשאינו תדיר וכמו כן סובר דטעה ולא התפלל מנחה אין לו תשלומין בערבית דגם לענין תפלה אמרינן עבר יומו בטל קרבנו כמו דאמרי' לענין התמיד גופי' וא"כ לפ"ז ודאי כשם שאמרינן דאהני קדושת שבת לקרבן תמיד כמו לקרבן מוסף ה"נ אהני קדושת שבת לתפלת המנחה כמו לתפלת המוסף ולפי"ז מנחה הוא תדיר ומקודש ומוסף הוא רק מקודש לכך מנחה קדים אבל לדידן דקיי"ל מנחה יש לו תשלומין בערבית ולא אמרינן בתפלה עבר יומו בטל קרבנו איכא למימר דקדושת שבת אף דאהני לתפלת מוסף לא אהני לתפלת מנחה ומקרי תפלת מוסף מקודש נגד תפלת המנחה וכמו כן קיי"ל דמוסף ישנו בין בחבר עיר ובין שלא בחבר עיר וא"כ התחילו זמן המוסף קודם זמן המנחה ואיכא למימר דזה דומה לקדים ושחיט שאינו תדיר ברישא וא"כ לדידן יתפלל מוסף תחלה אי מטעם דהוא קדיש טפי אי מטעם שהתחיל זמנו קודם וכ"ז אי ריב"ל הוא בעל המימרא אבל אם ר"י הוא בעל המימרא והרי איהו עצמו סובר דמנחה יש לו תשלומין בערבית ואיהו עצמו סובר דישנו לתפלת מוסף בין בחבר פיר ובין שלא בחבר עיר ואפיה גזר אומר דהלכה מתפלל מנחה תחלה א"כ הכי קיי"ל ולכך דקדק לידע מאן אמרה:

מאי משמע דהאי נוגי לישנא דצערא וכו'. לעיל כדדריש לי' ריב"ל לענין תפלת מוסף קאמר דהאי נוגי לישנא דתברא הוא היינו משום דמוסף אין לו תשלומין כלל לכך קאמר לישנא דתברא הוא אבל כאן בדרשת ר"א דדריש לי' לענין שחרית שיש לו עכ"פ תשלומין שיתפלל מנחה שתים אלא שאין לו שכר תפלה בזמנה נקט לישנא דצערא. ומכאן יש לפשוט ספיקא דידי שנסתפקתי לעיל בדף ך"ו ע"א בתוס' ד"ה אבעי' להו וכו' אם יש למוסף אחר שבע שעות תשלומין שיתפלל מנחה שתים כיון שעדיין יום הוא ומכאן מוכח דאין לו תשלומין מדקרי לי' תברא ועיין בדברי התוס' בד"ה כדמתרגם וכו' לא משמע כן:

רש"י ד"ה מתפלל של מנחה וכו' שלא יקרא פושע גם עלי' לא סגי לי' לרש"י בטעמא דתדיר המפורש בברייתא. נראה משום דכי היכי דלר"י לא משגחינן במעלת תדיר משום דמוסף זמנה עוברת הכי במי לרבנן לא הי' להשגיח במעלת התדיר משום דעל מוסף יהי' נקרא פושע דהרי מודו רבנן שהמאחר תפלת מוסף אחר שבע שעות שנקרא פושע

ובודאי אם כבר הוא אחר שבע שעות ועדיין לא התפלל לא מוסף ולא מנחה דסגי מעלת תדיר להקדים מנחה למוסף דהרי לענין פושע אין לו תועלת אפי' יקדים מוסף כבר הוא פושע עלי' כיון שכבר איחרה אחר שבע שפות ולכן ודאי יקדים מנחה שהוא תדיר אבל אם עומד בסוף שעה שביעית ויכול לגמור תפלה אחת בזו הי' לו להקדים מוסף שלא יהי' נקרא פושע עלי' והרי באמת גם בזה סברי רבנן דמתפלל מנחה תחלה שהרי ר"י פליג ואמר שמתפלל מוסף תחלה שזו מצוה עוברת ואי ס"ד שכבר הוא אחר שבע איך יתפלל מוסף לר"י אלא על כרחך דמיירי שעדיין הוא בתוך שעה שביעית קצת וא"כ קשה למה סבת רבנן בזה להקדים מנחה והלא לענין מוסף הזמן עכ"פ עובר לענין שיהי' נקרא פושע והוה להו לרבנן להשגיח על הפשיעה יותר מעל מעלת התדיר ולכן פירש"י שגם על מנחה יהי' נקרא פושע. ואמנם גוף דברי רש"י קשה עלי להבינם למה יהי' פושע על מנחה אם יאחר להתפלל אותה איזה שעה אחר שבע והלא זמנה עכ"פ עד פלג המנחה ואפילו עד הערב לרבנן ואטו מי שאינו מקדים להתפלל תכף בתחלת הזמן נקרא פושע והלא שחרית זמנה עם הנץ החמה ואטו מי שאינו מקדים להתפלל עם הנה"ח הוא פושע די שאינו נקרא ותיק ואינו מן הזריזים אבל גם פושע אינו נקרא ומנחה אדרבה עקר מצותה לרבנן עם דמדומי חמה כדכתיב יראוך וגו' ולפני ירח וגו' כדאמרי' בדף ך"ט ע"ב ואף דלייטי עלה במערבא היינו מי שמאחר כ"כ עד דמדומי חמה אבל עכ"פ אינו צריך להקדים כ"כ להתפלל בשעה שביעית תכף בתחלת זמנה. ואולי גם רש"י כוונתו למ"ש התוס' בד"ה הלכה מתפלל וכו' עיין בדבריהם וא"כ אם לא יתפלל תיכף יהי' מוכרח להתאחר עד קרוב לסוף היום ואז ודאי נקרא פושע מדלייטי עלה במערבא. ודע שע"פי דברי רש"י יש לתרץ מה שדקדקתי בדברי הגמרא דלמה הוצרך ר' יוחנן לומר הלכה מתפלל מנחה וכו' כיון שכבר אמר הלכה כסתם משנה עיין בדברינו בשטת הגמרא וע"פי דברי רש"י ניחא דאכתי הוצרך לומר הלכה מתפלל מנחה וכו' שלא נימא להקדים מוסף שלא יהי' פושע:

תוס' ד"ה ושל מוספין וכו' הקשה הר"ש וכו' מוספין בשש וכו' הרי בתמורה (צ"ל ביומא עיין מג"א סי' רפ"א ס"ק ב') שהמוספין היו נשחטין עם התמיד ונקטרים עמו ותירץ דהתם מיירי בשבת. דברי התוס' הם קשים להבינם ועיין מהרש"א ועיין מג"א סי' רפ"א ועיין פ"י. והנה דברי המ"א הם אצלי דחוקים מאד שמ"ש שיוה"כ ילפינן מרגלים שיהי' המוסף עם התמיד אבל שבת לא ילפי' מרגלים אני תמה כלפי לייא אם יוה"כ שיש לנו סברא דלא למילף מרגלים כדי שלא לשנות סידור האמור בתורה ביוה"כ עצמו אשר באמת זהו טעמו של ר' אליעזר שם ביומא דף ע' ע"ב דלא יליף יוה"כ מרגלים וכמו

שפירש רש"י שם בד"ה ור"א האי מלבד חטאת וכו' וכתב רש"י בשלמא מלבד עולת הבוקר לאו ביוה"כ כתיב ומרגלים לא יליף דסמיך אסידרא למעבד הני דתורת כהנים בריש וכו' ע"ש ואפ"ה ר' עקיבא יליף שלא לחלק במוספין א"כ איך נימא דשבת לא ניליף. ומ"ש הפ"י דבשבת כתיב ביום ולכך מאחרים המוספין ג"כ אין פירושו נראה דבכל המוספין כתיב יום דמשמע איחור וכמבואר ברש"י בפסחים דף כ"ח ע"א בד"ה ר"י סבר מוספין וכו' וזמן מוספין אורחייהו בשש דכתיב בהו יום וכו' דכתיב דבר יום ביומו וכו' ע"ש ברש"י והאי קרא על כל מוספי הרגלים כתיב וא"כ איך נפרש כוונת התוס' במ"ש דמוספין בשש בשבת מיירי משום דכתיב ביום והרי בכל המוספין כתיב יום. גם מ"ש המ"א לפרש קושי' הר"ש דעל כרחך מוספין בשש היינו לענין דיעבד שאין לאחר יותר משש דאי לכתחלה הרי לכתחלה מצותן עם התמיד והרי תמיד לכל המאוחר קרב בארבע וכו' ע"ס במג"א ג"כ אינו מוכרח דהא ודאי מ"ש התוס' כאן שהיו המוספין עם התמיד האי עם ודאי לאו דוקא הוא דהתמיד ודאי ראשון לכל הקרבנות והיא העולה הראשונה כמפורש בפסחים דף כ"ח ע"ב ואמנם כוונת התוס' סמוך לתמיד וכן מפורש ברש"י ביומא דף ע' ע"א בד"ה עם תמיד של שחר וכו' שנא' במוספי הרגלים מלבד עולת הבוקר אלמא מוספין עם עולת הבוקר נעשים בסמוך לה וכו' ע"ש ברש"י וא"כ שפיר אמרינן מוספין בשש ואעפי"כ הם סמוך לתמיד אם איחרו התמיד עד סוף זמנו דהיינו סוף ארבע והיינו שחיטתו שהרי מה שהעיד ריב"ב על התמיד שקרב בד' שעות הביא רבינו יונה בפרקין שזה הי' כאשר הטעתו בת פרעה לשלמה והי' ישן עד ד' שעות והמפתחות של המקדש היו בידו וא"כ לא נפתח אז שער ההיכל עד סוף ארבע והיתה שחיטתו בארבע והרי שעה אחת משתהה התמיד בעשייתו כמבואר בר"פ תמיד נשחט ונגמר מעשה הקרבתו בסוף חמש והמוספין בשש ושפיר משכחת לקיים מוספין בשש ולקיים מלבד עולת הבקר. ואמנם הנלע"ד דקושיית הר"ש היא דע"כ מוספין בשש היינו סוף זמנו לגמרי דאי לכתחלה כיון שמצותו סמוך לתמיד של שחר והרי שנינו בסדר התמיד שהיו מקדימין בהאיר המזרח ואמנם שלא תימא שזה הי' רק ביום שאין בו מוסף אבל בימים שיש בהם מוסף הי' מאחרים התמיד עד סוף זמנו כדי לסמכו סמוך למוספין שהם בשש דהרי ביוה"כ הי' בו מוסף ואעפי"כ שנינו אמר להם הממונה צאו וראו וכו' וגם ברגלים שנינו במס' סוכה דף נ"ג ע"א אריב"ח כשהיינו שמחים בשמחת בית השואבה וכו' שעה ראשונה תמיד של שחר הרי שאפי' ביום שיש בו מוסף היו מקדימין התמיד השכם בבוקר וכיון שמוספין סמוכים לתמיד היו ג"כ עכ"פ בשעה שני' ואיך משכחת מוספין בשש ע"כ לענין סוף הזמן הוא וא"כ האיך מצינו מוספין כל היום. וע"ז

תירץ הר"ש דהתם מיירי בשבת פירוש דהך שאמרו מוספין בשש היינו בשבת ובאמת בכל יום שיש בו מוסף הי' ראוי להתאחר בשחיטת התמיד עד סוף זמנו כדי לקיים דבר יום ביומו הנאמר במוספין דהיינו מאוחר ולסמוך מוספין לתמיד ראוי להתאחר גם בתמיד אבל מחמת שביוה"כ הי' מוטל כל העבודות על כה"ג ומפני חולשה דכה"ג לא היו מספיק לגמור כל עבודת היום אם היו מתעצלים בשחיטת התמיד לכן הוצרכו להקדים התמיד מאד וממילא להקדים גם המוסף כדי לקיים מלבד עולת הבוקר דודאי יום הנאמר במוסף לא לעיכוב כתיב שאינו כשר בבוקר אלא התורה נתנה רשות כל היום כדדרשינן בתמורה דבר יום ביומו מלמד שכל היום כשר אלא למצוה מן המובחר היו מאחרים היכי שאפשר וביוה"כ לא אפשר כנ"ל וכן ברגלים אפי' למ"ד נו"נ אין באים ביו"ט מ"מ רבו הקרבנות מאד עולת ראי' ושלמי חגיגה וכיון שא"א להקדים שום קרבן קודם לתמיד של שחר היו מקדימין התמיד וגם המוסף וכן בראשי חדשים מפני נדרים ונדבות אבל בשבת שלא הי' שום קרבן שאין נו"כ באים בשבת היו מקיימים מצוה מן המובחר והיו מוספין קרבים בשש וגם התמיד איחרו עד סוף זמנו. וזה כוונת רמ"א בסי' רפ"א בהגה"ה ע"ש. וזהו כוונת מהרש"א כאן בדברי התוס' והביא המהרש"א ראי' מפרק תמיד נשחט וכוונתו דכשם שתמיד של בה"ע הי' חילוק בין ע"פ שחל בשבת ובין ע"פ שחל בחול ובשבת היו מקדימין אותו מפני שלא הי' אז נו"נ ובחול איחרוהו מפני נו"נ הה"ד בתמיד ש"ש שברגלים היו מקדימי' אותו מפני נו"כ ולכן הקדימו גם המוסף ובשבת סאין שם כו"נ היו מאחרין המוסף וגם התמיד. ודברי מהרש"א ברורים בטעמן ובחנם תמהו עליו המג"א והפני יהושע:

דף כח:

ת"ר כשחלה ר"א וכו' למדנו ארחות חיים ונזכה בהם לחיי עוה"ב וכו'. הנה בשאלת התלמידים הללו שהם תלמידי אדם גדול ושאלו לרבם להורות להם הדרך אשר ילכו בה והי' זה בעת חליו אשר דאגו אולי המות יפריד ביניהם ולא יהי' שוב צד האפשר לשאול ממנו השבת השלימות א"כ הי' להם לשאול איך ישיגו השלימות היותר טוב ומובחר ולפי הנראה הם לא כן עשו רק ביקשו דבר שאינו שלימות האמיתי כי השלימות האמיתי היותר מאושר הוא אשר יעשה האדם המעשה הטוב מצד שהוא טוב. והיותר מאושר גם מזה הוא שלא יעשה מצד המעשה רק מצד מי שצוה והזהיר ע"ז שהוא הבורא. אבל התלמידים הללו שאלו מפאת טובת עצמם והנאתם שאמרו למדנו וכו' ונזכה בהם לחיי עוה"ב כאלו עקר חפץ שלהם הוא לזכות חיי עוה"ב ואין עקר תשוקתם למצוה

רק לשכרה והוא ההיפך ממה שארז"ל במס' ע"ז דף י"ט ע"א אשרי האיש וגו' במצותיו חפץ אר"א במצותיו ולא בשכר מצותיו והיינו דתנן אל תהיו כעבדים המשמשים ע"מ לקבל פרס וכו' ואיך השלמים הללו ביקשו ע"מ לקבל פרס שהרי אמרו ונזכה בהם לחיי עוה"ב. וגם תשובתו של ר"א קשה כי לפי הנראה הקדים כבוד בשר ודם לכבוד המקום שהרי תחלה הזהירם הזהרו בכבוד חבריכם ובאחרונה אמר וכשאתם מתפללים וכו'. וגם סיום דבריו ובשביל כך תזכו לחיי עוה"ב קשה על דבריו כל מה שהקשיתי על שאלתם. אמנם כאשר נדקדק עוד במאמר התלמידים שאמרו למדנו א"ח ונזכה בהם לחיי עוה"ב. בהם מיותר ומה הי' חסר באם אמרו ונזכה לחיי עוה"ב. אבל הכוונה בזה דהא פשיטא דארחות חיים הם דרך מפולש לחיי עוה"ב ופשיטא שהעושה מצוה זוכה לעוה"ב אבל יש הפרש. יש שאינו זוכה לעוה"ב כי אם אחר מותו. אבל יש מתקיים בו עולמך תראה בחייך והוא כי עקר עוה"ב הוא ההשגה שנזכה להשיג את בוראינו ולהתדבק בו וכמאמר חז"ל עוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתי' אלא צדיקים יושבי' ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה וע"ז קאמר בברכות שבת"כ והתהלכתי בתוככם ופירש"י שאטייל עמכם בג"ע והזוכה בעוה"ז לעשיית המצוה באהבה גמורה ובחשק נפלא הנה הוא מתדבק בשכינה. וזה מדרגה יותר גבוה מעוה"ב עצמו כי בעוה"ב יש קיבול שכר הזה אבל אין שם קיום המצוה כי היום לעשותם ולא למחר. ובעוה"ז יש קיום המצוה וקיבול שכרה יחדיו מותאמים בזמן א' וזוכה זה בעוה"ז מה ששאר צדיקים זוכים לעוה"ב. ואולי זה כיון הפסוק ואוהביו כצאת השמש בגבורתו. והנה צאת השמש בגבורה הוא לעוה"ב כי אז יהי' אור הלבנה כאור החמה ואור החמה כאור שבעת ימים ואמר ואוהביו זוכים בעוה"ז מה שזוכים שאר הצדיקים כצאת השמש בגבורתו דהיינו בעוה"ב. והנאני שמצאתי בתוס' במס' ב"ב דף ח' ע"ב בד"ה ומצדיקי הרבים כתבו בהדיא דהך כצאת השמש היינו שמש שלעתיד לבוא דהוא שבעתיים כאור שבעת הימים. והנה הדרך והאורח ההולך למחוז אינו המחוז עצמו כי דרך זה מהלך עד יבוא המחוז וכשיבוא להמחוז שוב אינו נקרא המקום ההוא אורח. וכך אורחת חיים היא הדרך המפולש ללכת בה לחיי עוה"ב אבל עוה"ב עצמו הוא החיים האמיתיים בעצמו ואינו נקרא אורחת חיים רק חיים נקרא וקיום התורה והמצות המה נקראים אורחת חיים אבל אכתי כיון שעשייתן בעוה"ז כי היום לעשותם ולכן אינן נקראים חיים רק ארחות חיים. וזה להמון בני אדם. אבל השרידים אשר דבר ה' קורא אליהם ועשייתם המצות באהבה גמורה אלו במיתתן שהוא בעוה"ז שהוא עולם המות כי אדם מיום שנברא עד יום מותו בכל יום הוא מת קצתו עד יום מותו אז פוסק מלמות ואלו העושים מאהבה במיתתן נקראים חיים כי

הם טועמים בעוה"ז מעין חיי עוה"ב בדביקתן בבוראם שזה עקר חיי עוה"ב: וע"ז ארז"ל יפה שעה אחת בתשובה ומע"ט בעוה"ז מכל חיי עוה"ב. והנה תלמידי ר"א הגדול רצו לזכות למדרגה הגבוה הזאת ולכן שאלו לרבם ילמדנו א"ח ונזכה בהם לחיי עוה"ב בהם דייקא בארחות הללו עצמם דהיינו קודם שנגיע אל מחוז חפצנו דהיינו אחר המיתה כי בעודנו מהלכים בארחות הללו בעשייתנו המצות בעוה"ז בארחות הללו עצמם נזכה לחיי עוה"ב שנזכה לעשות באהבה ובדביקות שנזכה בעשיית המצות עצמם שזה יהי' אצלינו חיי עוה"ב ממש. והשלם האמיתי הזה ר"א הגדול השיב הזהרו בכבוד חבריכם. במס' שבת פ' ב"מ במעשה דההוא גר שאמר להלל גייריני ע"מ שתלמדני כל התורה כשאני עומד על רגל א' והשיבו הלל מה דעלך סני לחברך לא תעביד זו היא כל התורה כולה ופירש"י חברך ריעך וריע אביך אל תעזוב זהו הק"בה וכו' ע"ש. וזהו ג"כ הכוונה כאן הזהרו בכבוד חבריכם אמר כל קיום התורה והמצות שלכם לא תכונו לכבוד עצמכם לקבל פרס בעוה"ז או בעוה"ב רק עקר כוונתכם יהי' להגדיל כבוד הק"בה ולעשות נחת רוח לפני כסא כבודו שאמר ונעשה רצונו. ואמר הזהרו וכל לשון אזהרה בל"ת הוא. אמר לא מבעי' קיום העשה שזה עקר הדביקות והאהבה שבכל מצוה מתדבק בקונו ושכר מצוה מצוה היינו הדביקות שהוא עקר השכר והוא עקר קיום המצוה ע"ד שכתבתי למעלה אלא אפילו הזהירות שלא לעבור על הל"ת לא תהי' הכוונה מיראת העונש אם בודאי כי עונש הל"ת קשה מאד כל עבירה ועבירה לפי חומר הנושא ויש חייבי מלקות וחייבי מיתה בידי שמים שהוא מיתת הנפש ויש חייבי כריתות שנכרתה הנפש משרשה וכל אחת לפי חומרה כך קשה הקליפה הנעשית מעבירה ההיא וכפי חומר העבירה כך תגבורת המחבל והוא המענש לאחר מיתה והמה הבנים משחיתים הבאים אח"כ אל הנשמה להשחית ולחבל ולקלע באבני הקלע בכף הקלע רחמנא יצילנו עכ"ז אין זה עקר לברוח מן העבירה מחמת היראה של העונש אבל ראוי לברוא מהעבירה מיראה שהוא מתייר שלא יופסק הדיבוק שבינו לבין קונו כי ע"י העבירה הוא מתרחק מבוראו וזהו העונש האחרון והנקמה גדולה שאין למעלה הימנה וכמו"ש רבינו הגדול בהל' תשובה פ"ח הל' ה' הנקמה שאין נקמה גדולה ממנה שתכרת הנפש ולא תזכה לאותן החיים וכו'. ולזה כיון ר"א הגדול באמרו הזהרו בכבוד חבריכם שכל מה שתזהרו יהי' לכבוד חבור ודבוק שיש לכם בהק"בה שישאר החבור קיים לעוה"ב ולא ינתק חבל של הקישור האמיץ הזה וזהו הדבקות הגמור לאהבה את ה' ולדבקה בו:

עוד נלע"ד למדנו א"ח ונזכה בהם לחיי עוה"ב. כי הנה כמה ארחות יש והמה ארחות חיים אבל יש בארחות הללו כמה מכשולי' בדרך ומי שאינו יודע להזהר בנפשו הוא נופל

במכמרות ובמהמורות ונהפכים לו אורחות חיים בדרכי מות והנה דורות הראשונים וראשון לכלם אברהם אבינו תחלת הכרתו האמונה האמיתות הי' ע"י חכמתו והסתכל בנפלאות הבורא בבריאה וכמו שאמר ד"ה ע"ה כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך ירח וכוכבים וגו' וכמה האריך בעל חובת הלבבות בשער הבחינה וע"י עומק בחינתם בעניני הבריאה הכירו נפלאות הבורא והוסיפו אהבה על אהבתם ויראה גדולה מגודל רוממת הבורא אבל בדורינו יש שע"י גודל עמקם בטבע הבריאה כחשו בבורא ומיחסים הכל אל הטבע והכל אצלם בחיוב ובהכרח וכופרים בכל הניסים והנפלאות. וכמו כן דורות הראשונים התנאים השיגו השגה גדולה בעולמות העליונים אשר בשמים ממעל והסתכלו במעשה מרכבה והוא אורח חיים אבל מסוכן מאד וארבע מגדולי התנאים נכנסו בפרדס ולא יצא מהם רק אחד בשלום ולכן אפילו גדולי התנאים הרחיקו עצמם מללמוד מעשה מרכבה והנה אלה הדרכים הן הדרך להסתכל בבחינות הבר אה וחכמת הבורא בזה הוא מעשה בראשית והן הדרך בשמים להסתכל במעשה מרכבה כל אלה אורחות חיים הם להההולך בדרך ישרה בהם ושומר עצמו מלנטות אנה ואנה אבל אינם בטוחים לזכות בהם לחיי עוה"ב כי יש בהם כמה סכנות וברגע אחת הוא טפל בבירא עמיקתא. ולכן שאלו התלמידים מרבם למדנו א"ח שנהי' בטוחים בהם שבודאי נזכה לחיי עוה"ב ולא נכשל בהם כלל. וע"ז השיבם רבם הזהרו בכבוד חבריכם והוא ע"ד שכתבתי שהזהיר להזהר בכבוד המקום שהוא ריעך וריע אביך והוא ע"פי שאמרו במשנה פ"ב דחגיגה המסתכל בארבעה דברים ראוי לו שלא בא לעולם מה למעלה מה למטה מה לפנים מה לאחור וכל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו שלא בא לעולם ורבינו הגדול בפירוש המשנה משמעות לשונו דכל שלא חס על כבוד קונו אדלעיל קאי שהמסתכל בארבע דברים אינו חס על כבוד קונו. ולדעתי נרמז במשנה זו כת הפילסופים וגם כת חסידי זמנינו שאומרים על עצמם שהמה בעלי קבלה. והנה המקובלים המה מסתכלים מה למעלה ומה למטה כי הם מתפארים בעצמם שע"י מעשיהם למטה המה יודעים מה נעשה בשמים ממעל. ועוד משתגעים יותר מזה שהמה מסתכלים ממש בתפלתם מה למעלה ואף כי הם מסתכלים למטה וכיוצא בזה דוברים עתק בגאותם מרבים דברי גוזמא והבאי להגדיל עצמם בעיני ההמון וסימן דלא ידע כלום שבוחי. וכת הפילסופים המה מסתכלים מה לפנים ומה לאחור ויש מהם שהמה נדחים מדחי אל דחי ומכפירה רה לכפירה עד שכופרים בחידוש העולם וכן כופרים בחזרת העולם לתוהו כאשר יהי' רצון הבורא להחזירו לתוהו ובוהו כי המה מסתכלים מה לפנים ואם אין העולם קדמון א"כ יש שינוי רצון בעת הבריאה וכמו כן מה לאחור כ"ז נחשב להם שינוי

רצון וכמו כן קצת מהם כופרים בנתינת הדת וקצת מהם שכופרים ג"כ בשכר ועונש והם אומרים עולם כמנהגו נוהג עולמי עד ובאמת בנים סכלים המה ואי אפשר להם להשיג ידיעת הבורא בדרכים הללו ואין אנו יכולים להשיב בזה מאומה וגבהו דרכיו מדרכינו ואין ידיעתו כידעתינו ולא מחשבותינו מחשבותיו ולכן התנא כאשר הזהיר לתלמידיו שילכו בארחות חיים הבטוחים ולא ילכו בדרכים המסוכנים המפולשים גם לדרכי מיתה אמר הזהרו בכבוד הבורא וכבודו הוא שלא תסתכל בארבע דברים הנזכרים ובזה הזהירם להרחיק חקירת הפלסופיא וגם למנוע עצמם מלכוין בתפלות ובמצות רק לעשות הדברים לשמן לקיים ציוי הבורא. ואמר ומנעו בניכם מן ההגיון וראיתי הכותב בעין יעקב כתב שאין לפרש הגיון היינו חכמת הגיון שהרי הוא חכמה מפוארה בם ללימוד התורה. ואני אומר ומה בכך שהוא שייך גם לחכמת התורה כיון שעקרו מתחלה הוקבע לחכמה החיצונית ראוי להתרחק ממנה על דרך עת לעשות לה'. ואני אומר ק"ו אם מפני תרעומת המינין בטלו מלומר עשרת הדברות בכל יום אף שהוא מצוה רבה לזכור מעמד הר סיני בכל יום אפ"ה בטלוהו מפני תרעומת המינין. חכמת הגיון שממשיך אחריו לימוד הפלסופיא שמזה ממשיך מדחי אל דחי לדחות כל דת התורה ק"ו שיש להתרחק מזה ומכל הקרוב לזה שימצא ושימצא דשימצא ולכן לעשות הרחקה יתירה מהפלסופיא האלהית הזהיר ר"א הגדול מנעו בניכם מן ההגיון. אך כדי לחוש ג"כ על התורה שידריכו בניהם בלימודים אמיתים ושלא לשגות בדרכי ההטעה שזה עקר פעולת ההגיון נתן להם עצה הגונה הושיבום בין ברכי תלמידי חכמים ומהם ישמעו אופני הלימוד בתורה וסברות הישרות ונכונות והם יורו להם הלימוד הנכון ולהרחיקם מן הפלסופים הנזכרת אמר מנעו מן ההגיון. ולהרחיקם מן כת המקובלים שלא יכוונו בתפלתם רק פירוש המלות הזהירם ואמר וכשאתם מתפללים דעו לפני מי אתם עומדים לומר להם שלא יכוונו לשום מדה וספירה רק דעו לפני מי אתם עומדים והוא מקור שממנו מקבלים כל אחד שפעו והוא ישפיע לכל מדה נכונה בחסדו ובגבורתו וברחמיו אבל אתם לא תכוונו רק אליו לבד ולא תדעו דבר רק לפני מי אתם עומדים. ובשביל כך שתשמרו עצמיכם מדרכים המסוכנים ותלכו בדרך בטוח בודאי תזכו לחיי עוה"ב כי א כאן שום מכשול ולא תדאגו שתקבלו חלילה איזה עונש על שאין אתם מתפללים ע"פי סודות כמו שמדמים חסידי הזמן לא כן הוא ואין כאן עונש ואדרבה תקבלו שכר על הפרישה כי בשביל כך תזכו לחיי עוה"ב:

למדנו וכו' ונזכה בהם לחיי עוה"ב. הנה לעיל כתבתי דרך דרוש. ואמנם בדרך קצרה נלע"ד שלא בשביל קבלת פרס הם מבקשים חיי עוה"ב רק לכבוד רבם אמרו זה להורות

כי קשה בעיניהם פרידתו מהם שלא יזכו שוב לקבל פניו ואמנם זאת היא קצת נחמתם אולי יזכו לקבל פניו בעוה"ב ואמרו לו שזה ודאי הוא שהוא מזומן לחיי עוה"ב וביקשו ממנו ילמדנו א"ח שגם הם יזכו לחיי עוה"ב ויקבלו פניו שם:

הזהרו בכבוד חבריכם. לעיל פירשנו שחבריכם קאי על הק"בה ואמנם אין הדבר יוצא מידי פשוטו ובודאי גם על חבריכם ממש ג"כ כיון ר"א הגדול ונלע"ד על פי דאמרי' לעיל דף י"ז ע"א שהעושים שלא לשמה נוח לו שלא נברא וכתבו רש"י ותוס' דהיינו בלומד לקנטר אבל בלומד שיקראהו רבי על זה אמרו מתוך שלא לשמה בא לשמה וזהו כוונת התנא כאן הזהרו בכבוד חבריכם ואם אתם נזהרים בכבודם בודאי שלא תלמדו לקנטר אותם ואז בודאי תזכו לחיי עוה"ב. שאפילו אם יהי' תחלת כוונתכם שלא לשמה תבואו לעשות לשמה ותזכו לחיי עוה"ב. ובזה ניחא מה שהקדים מעשה דר"א למעשה דריב"ז והרי מעשה דריב"ז קדים שהרי ריב"ז הוא רבו דר"א. ולפמ"ש ניחא דמעשה דר"א שייך לדלעיל לתפלת רנב"ה שלא יכשלו חבירי ואשמח בהם והלומד לקנטר ודאי ששמח בכשלון חביריו:

והכינו כסא לחזקי' מלך יהודה. נלע"ד שבא לקראתו מלך ממלכי בית דוד לפי שהלל הי' מזרע דוד משפטי' בן אביטל ועיין בכתובת דף ס"ב ע"ב ומיום שקיבל הלל הנשיאות לא פסק מזרעו ואמנם רשב"ג נהרג בעשרה הרוגי מלכות ובנו ר"ג שהוא ר"ג דיבנה קטן הי' אז וקיבל ריב"ז הנשיאות ולהראות לו שאין לדוד המלך תרעומת עליו על שקיבל הנשיאות ולא הי' מזרעו לכן בא חזקי' שהוא ממלכי בית דוד לקראתו. גם רמז בזה שאחר מותו לא יושיבו את בנו במקומו רק יחזרו הנשיאות לזרע הלל שהוא מזרע דוד ולכן אמר הכינו כסא לחזקי' מלך יהודה והיינו כסא של הנשיאות:

הני י"ח כנגד מי א"ר הלל וכו' ר"י אמר וכו' אמר ר"ח וכו' ויל"ד למה באוקימתא דר"י אמר בלשון רב יוסף אומר שהוא לשון פלוגתא דפליג על טעמ' דרב הלל ובאוקימתא דר"ת אמר אמר ר"ת שמורה שאינו בא לחלוק על טעמים ראשונים ואם יש לומר דהא והא איתא דכנגד אזכרות וגם נגד חוליות תקנוהו א"כ גם באוקימתא דרב הלל ואוקימתא דר"י נמי נימא דהא והא איתא וכנגד הני והני תקנוהו. ונראה דהך דר"ה ודר"י המה סתרי אהדדי ואי הא איתא ליתא להאידך דבהבו יש י"ח שמות הוי' ממש ועם שם אל שבאל הכבוד הם תשסר ובק"ש ליכא שמות הוי' רק אחד עשר רק בצירוף שאר שמות הם י"ח וא"כ איך נוכל לקיים תרוייהו ולמחשב י"ח אזכרות בק"ש וי"ח אזכרות במזמור הבו וממ"נ או בחד מיותר או בחד חסר ולהכי על כרחך פליגי דמר חשיב רק שם המיוחד ומר חשיב גם שאר אזכרות:

רש"י ד"ה מההגיון לא תרגילום במקרא יותר מדאי משום דמשכא נלע"ד משום שלימוד המקרא גם האפיקורסים לומדים בשביל הלשון כמו שלומדי' שאר לשונות ואם לא תשגיח על בנך בילדותו רק על לימוד המקרא יכול להיות שתקח לו מלמד אחד משלהם כי גם הם יודעים ללמדו ומתוך כך בנך נמשך אחריהם גם בדיעות נפסדים. ובפרט בזמנינו שנתפשט התרגום אשכנזי וזה מושך לקרות בספרי הגוים כדי להיות בקי בלשונם ולכן הזהיר חדל מזה אבל חנוך לנער ע"פי דרכי התורה והושיבום בין ברכי ת"ח גם בילדותם בלמדם מקרא קח לו מלמד תלמיד חכם וירגילו תכף גם במשנה וגמרא. והרבה יש להוכיח ע"ז בדורינו שפשתה המספחת מאד ומן השמים ירחמו:

דף כט.

חוץ מימות הגשמים וכו'. הקשה אחד מן התלמידים א"כ לעיל דף ט"ז ע"א דרמי אהדרי ברייתא דתניא מתפללים י"ח והתניא מעין י"ח למה לא משכי כאן בימות החמה כאן בימות הגשמים וכולהו אליבא דר"ג ולפועלים הקילו בימות החמה אבל בימות הגשמים אפילו לפועלים לא הקילו מפני שצריך לומר שאלה בברכת השנים. ונראה דלפועלים גם בימות הגשמים הי' להקל למכללי' בשומע תפלה דפועלים אפי' לכתחלה לא גריעי משאר כל אדם בטעה דמשני טעה שאני והא דלא משני דהא דתנן שמונה עשר היינו במוצאי שבת מפני הבדלה נראה דלא שייך פועלים במ"ש שאין דרך לשכור פועלים לעשות מלאכה בלילה ועיין בדברינו לקמן דף ל"ב ע"ב:

בציבור מ"ט וכו'. והא דלא פריך אי הכי גבורת גשמים נמי לא נחזרי' שישמע הש"צ. נראה דאיכא לאוקמי ביום ראשון של פסח דהיחיד מזכיר גבורת גשמים והש"ץ אינו מזכיר:

תוס' ד"ה ונכללי' בהבינינו וכו' וי"ל וכו'. נראה כוונתם דמה דאמרינן דבתחלת צלותא לא מטרד היינו אם הוא רגיל בנוסח זה כל מוצאי שבת והוא בתחלת צלותא לא מטרד אבל שם בנדה דמיירי רק במוצאי יוה"כ משום חולשא דתענית והיא רק פעם אחד בשנה אפי' בתחלת צלותא ג"כ מטריד:

ולפסק הלכה אם אומרים הבינינו במוצאי שבתות וי"ט. נחלקו הפוסקים הרשב"א בחידושיו דחה דברי שמואל מהלכה מחמת קושיית מר זוטרא ונכללי' מכלל הבינינו וכו' המבדיל בין קודש וכו' וכדמסיק בסוף דבתחלת צלותא לא מטריד והוכחתו מדרב ביבי דהוא בתרא קאמר כל השנה מתפלל הבינינו חוץ מימות הגשמים וכו' וכל השנה אפי' מוצאי שבתות משמע וכן פסק הרי"ץ גיאות. אבל דעת רוב הפוסקים רבינו האי

והרי"ף והרמב"ם והרא"ש ויתר גדולי הפוסקים דבשביל קושיות מר זוטרא לא דחינן דברי ר"נ משמי' דשמואל מהלכה כיון דלא קאמר תיובתא רק קשיא. והנה על כל אחת מהדיעות הנ"ל קשה לי. דעל דעת הרשב"א קשה דאיהו סובר דרב ביבי פליג עלה דשמואל ודייקינן מדאמר ר"ב כל השנה א"כ גם מ"ש וי"ט בכלל. ואני אומר ולטעמיך נדייק ג"כ בדברי שמואל דקאמר כל השנה חוץ ממ"ש וי"ט א"כ גם ימות הגשמים בכלל שהרי כל השנה קאמר ואיזה סברא נימא שבמ"ש לא יכלל הבדלה בהבינינו משום דאתי לאטרודי אף שהוא בתחלת צלותא ובימות הגשמים יאמר הבינינו ולא יחוש לאטרודי באמצע צלותא או בסוף צלותא כלפי לייא. ועל שטת רבינו האי ויתר כל גדולי הפוסקים שסוברים שנשארו דברי שמואל קיימים ולא משגחינן בקושיית מר זוטרא וגם בתחלת צלותא חיישינן לאטרודי א"כ איך מתקיף רב אשי ונימרה בשומע תפלה והלא לכאורה דבריו תמוהים דהרי כשאומר הבינינו אינו אומר כלל ברכת שומע תפלה בפני עצמה. וע"כ שכוונתו דבסוף קודם שסיים טרם כקרא וכו' יאמר ותן טל וכו' וקשה הרי חיישי' לאטרודי דגם אם נימא דסוף הברכה לא גרע מתחלת הברכה והרי גם בתחלת הברכה להנך גדולי הפוסקים חיישינן לאטרודי ואיזה סברה יש לנו להעדיף סוף הברכה מתחלתה. והנלע"ד לתרץ שני השטות וכל אחת תבוא על נכון והוא ע"פי מ"ש רבינו יונה ותמצית דבריו הוא שמה שאין אנו כוללים הבדלה בהבינינו הוא לא מפני שאנו חוששים גם בתחלת צלותא לאטרודי אלא מפני שאם יראו שאומרים בהבינינו מעין הבדלה יסברו שקבעו להבדלה ברכה בפ"ע כיון שאומרים בהבינינו מעין הבדלה כמו שאומרים מעין שאר ברכות עיין בר"י. ואומר אני שחשש זה שייך רק בהבדלה שהרי באמת איכא תנא דס"ל דאומרה ברכה רביעית בפני עצמו שהוא ר' עקיבא אבל בשאלה אין שום מקום לטעות שקבעו לה ברכה בפ"ע ולפי"ז אם הי' כוללים השאלה בהבינינו בשומע תפלה דקיינו בסופה ושם ליכא למיחש לאטרודי כמו שאין חשש טרדה בתחלתה לא הי' שום חשש כלל דלטעות שהיא ברכה בפ"ע ליכא שום הוה אמינא אבל נגד זה יש טעם שאין מקומה של שאלה בש"ת כי עקר מקומה בברכת השנים וטעה שאני כדמסיק בגמרא. ומעתה נבוא לבאר שטת הפוסקים והרשב"א שפיר דייק מדברי רב ביבי מדקאמר כל השנה וכו' ממילא גם מ"ש וי"ט בכלל וגם בדברי שמואל דייקינן מדקאמר כל השנה גם ימות הגשמים בכלל שהרי לא הוציא מכלל כל השנה רק מוצאי שבתות וי"ט ושמואל ור"ב בזה פליגי דשמואל סבר כיון שאמרו שאם לא הזכיר שאלה בברכת השנים אומרו בש"ת הרי היא כאלו גם שומע תפלה מקומה ממש ולא ס"ל דטעה שאני ולפי"ז יכול למכלל השאל' בהבינינו בסופה דהיינו בש"ת כאתקפתא

דרב אשי ולכך גם בימות הגשמים אומר הבינינו אבל במ"ש וי"ט אינו אומר הבינינו מפני שאינו יכול למכללה בהבינינו אף דליכא למיחש לאטרודי איכא למיחש שיאמרו שתיקנו לה ברכה בפ"ע כמו"ש רבינו יונה. ורב ביבי ס"ל דלטעות שקבעו לה ברכה בפ"ע לא חיישינן ולכך במ"ש וי"ט אומר הבינינו דבתחלת צלותא ליכא חשש אטרודי אבל בימות הגשמים אינו אומר הבינינו דאיך יזכור שאלת המטר אם במקומה דהיינו באמצע כשאומר מעין ברכת השני' איכא למיחש לאטרודי ואם בסופה במקום ש"ת אין זה מקומה וטעה שאני. והכריע הרשב"א והרי"ץ גיאות כרב ביבי שהוא בתרא. ושטת רבינו האי וכל יתר הפוסקים הוא דרב ביבי לא בא לחלוק על שמואל אלא להוסיף על דבריו ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי ודברי שמואל אינם נדחים מחמת קושיות מר זוטרא כיון דלא קאמר תיובתא ולא משום דגם בתחלת צלותא חיישינן לאטרודי דהא ודאי ליתא אבל טעמא דשמואל שלא יטעו לומר שקבעו לה ברכה בפ"ע וכדברי ר"י ולפי זה שפיר אתקיף רב אשי ונכללי' לשאלה בש"ת דאף דנשארו דברי שמואל קיימים שאין כוללים הבדלה בהבינינו מ"מ שאלה שפיר נכללי' בש"ת שהחשש שיש בהבדלה שיאמרו שהיא ברכה בפ"ע ליכא בשאלה וחשש אטרודי ליכא לא בתחלת צלותא ולא בסופה ואין כאן שום חשש ונכללי' בש"ת. ומשני טעה שאני אבל עקר מקומה אינה בש"ת לכך אי אפשר למכללי' בש"ת ונשארו דברי שמואל וגם דברי רב ביבי קיימים להלכה:

דף כט:

טעה ולא הזכיר של ר"ח וכו'. ויש לדקדק למה האריך בזכרונות ובקיצור הל"ל טעה ולא הזכיר של ר"ח בעבודה ונזכר קודם שסיים תפלתו חוזר לעבודה ואם סיים חוזר לראש. והנה עוד נראה לדקדק דהך חוזר לעבודה הראשון דנקט במה מיירי והיכן נזכר דהרי אח"כ קאמר נזכר בהודאה וא"כ מיירי כאן שנזכר קודם שהתחיל מודים א"כ איך שייך כאן לשון חוזר ולהיכן הוא חוזר והרי מבואר בש"ע סי' קי"ד ס"ו וז"ל בד"א שמחזירין אותו וכו' כשסיים כל הברכה והתחיל ברכה שלאחרי' אבל אם נזכר קודם שסיים הברכה יאמר במקום שנזכר ואפילו אם סיים הברכה ונזכר קודם שהתחיל אתה קדוש א"צ לחזיר אלא אומר משיב הרוח וכו' בלא חתימה. וכ"פ בסי' תכ"ב סעיף א' לענין יעלה ויבוא דהא דמחזירין אותו הוא דוקא בשהתחיל מודים אבל אם לא התחיל מודים אומרו במקום שנזכר יע"ש וא"כ קשה כאן הבבא ראשונה שאמר חוזר לעבודה כיון שמיירי קודם שהתחיל הודאה איך שייך חוזר שהרי אינו חוזר למפרע כלל הלא

אומרו במקום שנזכר. ורבינו יונה הוכיח באמת מכאן שאפי' לא התחיל ברכה אחרת צריך לחזור אבל דעת הש"ע קשה. ולכן נלע"ד דהך אומרו במקום שנזכר לאו כלל מלא הוא. והנה מקיר של דין זה הוא דברי אבי העזרי שהביא הטור בסי' קי"ד והרא"ש הביאו בראש מס' תענית והראב"י מיירי בנזכר בין ברכה לברכה אבל בנזכר באמצע הברכה דעת ראב"י שחוזר למכלכל. אבל הרא"ש כתב שם וז"ל ול"נ דהא דקאמר וכו' היינו אם סיים כל הברכה ואז חוזר וכו' אבל אם נזכר קודם שסיים הברכה אומר במקום שנזכר שלא קבעו חכמים מקום להזכרה בתוך הברכה אלא אמרו מזכירין גבורת גשמים בתח"ה וכו' ע"ש ברא"ש. וא"כ הוא הדין והוא הטעם ביעלה ויבוא בעבודה שג"כ לא קבעו חכמי' מקים רק סתם אמרו במס' שבת דף ק"ד ע"א ימים שיש בהם מוסף כגון ר"ח וכו' ואומר מעין המאורע בעבודה וכו' וזהו טעמו של הש"ע שפסק כן בסי' קי"ד ובסי' תכ"ב. ואני אומר דתינח אם נזכר קודם שאמר ונאמן אתה להחיות מתים בהזכרה או קודם ותחזינה עינינו בעבודה לענין יעלה ויבוא אבל אם כבר אמר עד ברוך אתה איך יפסיק במשיב הרוח בתח"ה או ביעלה ויבוא בעבודה והרי צריך מעין החתימה סמוך לחתימה וצריך עכ"פ לחזור ולומר ונאמן אתה וכו' בתחיה ולחזור לותחזינה עינינו בעבודה וע"ז כיונו כאן בסוגיא דידן שחוזר לעבודה היינו בנזכר אחר שאמר בשובך לציון ברחמים וכיון שעכ"פ צריך לחזור ולומר שנית מה שכבר אמר צריך הוא לחזור לתחלת הברכה כי כן משמעות מה שאמרו חוזר לעבודה. ובזה אפשר לקיים דברי ראב"י שהביא הרא"ש שם בריש תענית וז"ל שם לא אמר מוריד הגשם מחזירין אותו כתב ראב"י ז"ל דא"צ לחזר לראש הברכה אלא חוזר ואומר משיב הרוח ומוריד הגשם מכלכל חיים וכו' דראב"י מיירי בשכבר אמר ונאמן אתה לה"מ כיון שע"כ חוזר לומר מה שכבר אמר יחזור למקומו המיוחד לו כמו כאן שאמרו חוזר לעבודה. ובזה כבר הונח לנו מה שדקדקנו למה האריך כאן בזכרונות ולמה לא קאמר סתם טעה ולא הזכיר של ר"ח וכו' דאז לא הוה שמעינן חידוש זה דלפעמים גם באותה ברכה דעבודה עצמה צריך לחזר לראש הברכה כנלע"ד. ראה זה דבר חדש מה שלא נזכר בהפוסקים:

ת"ר המהלך במקום גדודי וכו' רי"א שמע שועת וכו'. לכאורה קשה והרי ר"י במשנתינו אמר שתפלה קצרה שמתפלל ההולך במקום סכנה הוא הושע וכו' בכל פרשת העבור וכו' וא"כ קשה דר"י אדר"י כאן בברייתא. ועוד דהרי כאן בברייתא נדחו דברי ר"א ודברי ר"י ואיפסקא הלכה כאחרי' וכן פסקו כל הפוסקים וא"כ גם דברי ר"י דמשנתינו נדחו,. והברטנורה במשנתינו כתב שאין הלכה כר' יהושע ודבריו לקוחים מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה. ולמאי הלכתא פירשו בגמרא מאי פרשת העבור ואיכא תרי

לשונות בדברי מר עוקבא ויהי' כ"ז שלא אליבא דהלכתא. והנלע"ד בזה דיש הפרש בין מקום סכנה הנזכר במשנתינו ובין מקום גדודי חי' ולסטים שבברייתא דמקום סכנה שבמשנתינו הוא שיש קוצים וברקנים ופחתים בדרך ובדברים כאלו יש יכולת ביד אדם לשמור עצמו ואעפי"כ צריך רחמים שלא ישגה ע"י העלמת עין או שכחה וטרדה במחשבתו.. אמנם הסכנה שבברייתא הוא מחיות ולסטים שבזה צריך שמירה יתירה מן השמים ואין מועיל בזה מה שהאדם משמר עצמו כי אין הדבר בידו לא מיבעי' שמירה מהלסטים שהאדם הוא בעל הבחירה השמירה קשה מאד אלא אפי' השמירה מחיות שהם כוונתן להזיק ג"כ צריך שמירה יותר משמירת פחתים וברקנים ולכן במשנתינו שמיירי במקום סכנה מצד המקום ולא מחמת חיות ולסטים די בתפלת הושע וכו' ואין בזה פלוגתא ובברייתא שמיירי במקום גדודי חי' ולסטים צריך להעמיק בתפלה יותר ובזה נחלקו התנאים בנוסחת התפלה. וזה כוונת רש"י כאן בד"ה שועת לשון גניחה יותר מתפלה ולכאורה מה בעי רש"י בזה. ולפמ"ש ניחא דרש"י רצה לתרץ מדוע אמר כאן ר"י נוסחא אחרת ממה שאמר במשנתינו וצריך לומר לפי שכאן הסכנה היא יותר צריך תפלה יותר ולכאורה במה היא נוסחא זו יותר מהתפלה שאמר במשנתינו ולכן פירש רש"י שלשון שועת היא לשון גניחה יותר מתפלה. ולפי"ז יש חילוק בין מקום סככה למקום גדודי חי' ולסטים. ואני תמה שלא נזכר זה בשום פוסק ואדרבה הרמב"ם בסוף פ"ד מהל' תפלה והטור לא זכרו רק תפלת צרכי עמך וכו'. והמע"מ הרגיש בסתירת דברי ר"י במשנתינו עם דברי ר"י בברייתא וכ' שצ"ל דתרי תנאי אליבא דר"י. ולדעתי אין לומר כן מסברא רק במקום שאמרו כן חכמי התלמוד. ולכן לענ"ד מחוורתא כמו"ש אבל מה אעשה הרמב"ם לא פסק כן ואדרבה בפירוש המשנה דחה דברי ר"י מהלכה. ועיינתי בתוספתא והנה לא נזכרו דברי ר"י כלל בתוספתא ולא נשנה שם רק דברי ר"א ודברי ראב"צ ודברי אחרי' ובלי ספק שזו היא נוסחת הרמב"ם. ועיין בחידושי אגדות מהרש"א: המלך בקונך וצא. לשון המלך משמע שיתייעץ אם יצא או לא דאל"כ ה"ל למימר וכשאתה יוצא לדרך התפלל לפני קונך וצא אבל לשון המלך היינו עצה ונטילת רשות. ולכאורה תמוה דאיך ידע אם נתנו לו רשות ונראה שהוא על דרך דברי רחב"ד בס"פ אין עומדין שאמר אם שגורה תפלתי בפי וכו' הכי נמי אם יראה שתפלת הדרך שגורה בפיו יצא ואם לאו אל יצא. ובזה ניחא שאלי' הוצרך להזהירו על תפלת הדרך והלא זה מוטל על כל היוצא לדרך. ולפמ"ש ניחא שאלי' הזהירו שישגיח אם התפלה אז שגורה בפיו שוב מצאתי בא"ר שכתב כן בשם השל"ה והנאני שכוונתי לדעתו. שוב עיינתי בשל"ה דף קט"ו וראיתי שהביא הך דרחב"ד ממש כדבריי וגם הוא מפי השמועה אמרו. ואמנם

למען לא אהי' רק כאומר אף אני כמוהו אמרתי להוסיף מסברא. והוא כי הא ודאי לאו כל אדם זוכה למה שזכה רחב"ד שישגיחו מן השמים להודיעו תיכף אם נתקבלה תפלתו ולשאר אינשי אין שגירת התפלה ראי' לטובה ולא ההיפוך לרעה. והנה לרחב"ד וחבריו טוב הוא להם שלא לשתוף התפלה בלשון רבים כי אז אין השגירה רא' שנתקבל על אותו היחיד ולא ההיפוך ראי' לרעה על אותו האיש כי אולי הסימן הטוב או הפכו הוא על האחרים שכלל בבקשתו. ולכן רב יהודה שאמר לו אלי' המלך וכו' א"כ בישרו שהוא חשוב בשמים להודיעו עצה נכונה ע"י תפלתו כמו רחב"ד. ועל אדם כזה פירשו בגמרא מאי ת"ה ואחזו לשון יחיד אבל אביי על רובא דעלמא קאי ורובא דעלמא לאו כרחב"ד המה ולהם אדרבה טוב לשתף עם צבורא שיועיל זכות הרבים שתקובל תפלתו:

תוס' ד"ה א"ד וכו'. רב אלפס פסק כא"ד וכו'. ולכאורה כיון דמילי דרבנן היא שתפלה היא רק מדרבנן וק"ו הזכרת המאורע אפי' לדברי הרמב"ם אינו אלא מדרבנן וא"כ הי' לנו לפסוק לקולא וכמבואר בראש פרק אין מעמידין סי' ל"ה שכתב רב אלפס פסק כלישנא בתרא אע"ג דבשל סופרים הוא והוה לן למיזל לקולא אפשר דמשום חומרה דסתם יינן פסק לחומרה עכ"ל הרא"ש. הרי דבשאר תרי לישני בש"ס אזלינן בשל סופרים לקולא אפילו אם לישנא בתרא הוא לחומרה. ונראה דהיינו טעמא שפסקו כל הפוסקים כאן כאיכא דאמרי הוא משום דאם הדין נותן שיחזור לראש והוא חזר רק לעבודה לא די שתפלתו לא עלתה לו אלא אפילו הנך שלש ברכות שהחזיר המה ברכה לבטלה דאפילו לר' יוחנן דס"ל הלואי שיתפלל אדם כל היום כלו היינו כל תפלת שמנה עשרה כתקנת חז"ל רשאי הוא להתפלל כן דרך נדבה אבל ודאי שאינו יכול להתפלל רק כמה ברכות מהתפלה דרך נדבה אבל איפכא היכי שחזר לראש אפילו אם הי' הדין שא"צ לחזור לראש אין כאן ברכה לבטלה שתעלה תפלתו לנדבה ולכן הכריעו הפוסקים כלישנא דאיכא דאמרי שבזה עכ"פ ניצלנו מחשש ברכה לבטלה ולפי"ז אם אירע דבר זה בשבת של ר"ח ושכח בשחרית או במנחה מלהזכיר יעלה ויבוא ונזכר כשגמר תפלתו ועדיין לא עקר רגליו אפילו אינו רגיל לומר תחנונים א"צ לחזור אלא לעבודה להנך פוסקים שאין מתפללים תפלת נדבה בשבת וכן פסק בש"ע סי' ק"ז כהני פוסקים שאין מתפללים תפלת נדבה בשבת וא"כ הי' להפוסקי' לחלק בדין זה שעקר רגליו בין שבת לחול ולא מצאתי חידוש זה בהפוסקים. ואולי גם בשבת עדיף לחזור לראש כיון שיש פוסקים שגם בשבת יכול להתפלל נדבה. ועיין בטור סימן ק"ז:

דף ל.

לעולם לשתף אנשי בהדי ציבורא וכו'. נראה הא דנקט מתחלה בגמרא הך צלותא בלשון יחיד ומ"ש מתפלה קצרה של מהלך במקום סכנה או במקום גדודי חי' ולסטים במשנתינו ובברייתא דכולם נתקנו בלשון רבים. וצ"ל דהני משום דהם במקום סכנה שהשטן מקטרג בשעת הסכנה צריך יותר רחמים לכך נתקנו בלשון רבים שמתוך כך תפלתו נשמעת בזכות הרבים משא"כ כאן תפלת הדרך שמיירי שהולך בדרך שלא במקום סכנה עלה מתחלה על דעת הש"ס שאומר בלשון יחיד וקאמר אביי לעולם וכו' ומדויק אמרו לעולם ורצונו בזה דבין מהלך במקום סכנה ובין שלא במרום סכנה לישתף בהדי ציבורא ויאמר בלשון רבים ואביי על כל תפלות קצרות קאי. ובזה הונח לן לשון רש"י בד"ה לישתף וכו' אל יתפלל תפלה קצרה בלשון יחיד וכו' ולכאורה תפלה קצרה מאן דכר שמה וברש"י שבאלפסי באמת הגירסא אל יתפלל תפלה זו. ולפמ"ש גירסת רש"י כאן נכונה ואביי על כל תפלה קצרה קאי ומאותן תפלות קצרות שבמשנתינו ובברייתא דת"ר הי' מהלך במקום גדודי וכו' יליף להך דהכא:

והלכתא הביננו מעומד וכו'. לשון והלכתא אינו מדויק כיון שלא נזכר מתחלה שום פלוגתא בזה וסתם ה"ל למימר מה איכא בין הביננו וכו' הביננו בעי לצלויי ג' קמייתא וכו' ומעומד וכי מטא לביתי' וכו' ותפלה קצרה לא בעי ג' קמייתא וג' בתרייתא ומיושב וכו' והרי"ף והרא"ש באמת לא גרסי והלכתא ואולי קיצרו בלשונם. ואלמלא דברי התוס' בד"ה והכי מצלי לה שכתבו אתפלת הדרך קאי וכו' הייתי אומר דעל כל תפלות קצרות קאי ובאשר פירשתי דברי אביי דקאי על כל תפלות קצרות כן פלוגתייהו דרב ששת ורב חסדא על כל תפלות קצרות שבמשנה ובברייתא ועל תפלת הדרך קאי ובכולהו ס"ל לר"ח מעומד ור"ש ס"ל מהלך ושייך שפיר והלכתא שהכריע סתמא דתלמודא כר"ש דתפלה קצרה בין מעומד ובין מהלך אבל מה אעשה והתוס' לא כתבו כן וגם הרי"ף והרא"ש הכריעו בתפלת הדרך כר"ח ובתפלה קצרה כהך והלכתא דאפילו מהלך. ואמנם מדברי הרמב"ם בסוף פ"ד מהל' תפלה שכתב הי' מהלך במקום סכנה כגון במקום גדודי וכו' מתפלל ברכה אחת או"א צרכי עמך וכו' ומתפלל אותה כשהוא מהלך ואם יכול לעמוד עומד וכו'. ולכאורה קשה הא בגמרא סתם קאמר דתפלה קצרה בין מהלך ובין עומד ולמה כתב הרמב"ם שאם יכול לעמוד וכו' ואין דרכו של רבינו לחדש דבר מדעתו אלא ודאי שהרמב"ם ס"ל כמו"ש דפלוגתא דר"ח ור"ש על כל תפלה קצרה קאי והכריע הגמרא כרב ששת וכיון דר"ש עצמו אמר מהיות טוב וכו' דאם יכול לעמוד עומד א"כ גם על צרכי עמך אמר כן ולכך מסיק הרמב"ם שאם יכול לעמוד עומד ועיין בכ"מ שם. ודע כי

תמה אני על רבינו הגדול הרמב"ם שלא מצאתי שהביא כלל בחבורו לא בהל' תפלה ולא בהלכות ברכות גוף תפלת הדרך לא הברכה בכלל ופשיטא פרטי' דהיינו אימת ועד כמה והיכי מצלי לה רק ראה זה הביא בפ' יו"ד מהל' ברכות הלכה כ"ה הנכנס לדרך וכו' ואם יצא בשלום אומר מודה אני וכו' שהוצאתני לשלום כך תוליכני לשלום ותצעידני לשלום וכו' ותצילני מכף אויב ואורב בדרך. וזו היא התפלה הנזכרת בברייתא בפ' הרואה דף ס' ע"א ביצא מן הכרך. והנה בדברי רבינו הגדול ודאי אין לפרש שכוונתו בתפלה זו גם על תפלת הדרך המוזכר כאן שהרי לא סיים בה שום ברכה ועיין ב"ח ופרישה סי' ר"ל שפירשו באמת דהך תפלת הדרך הנזכר כאן בפרקין והך דפרק הרואה תרי ענינים נינהו ואפילו לדברי הב"י בסי' ר"ל שפירש דחדא נינהו וכ"כ בש"ע בסי' ר"ל ס"א שכתב יצא בשלום אומר מודה אני וכו' שהוצאתני וכו' וכשם שהוצאתני לשלום כך תוליכני לשלום עד ברוך וכו' שומע תפלה וזו היא תפלת הדרך שנכתבו היא וכל דיני' בסי' ק"י עכ"ל הש"ע. נראה דיש מקום לפרש כן דברי הטור וקיצר הטור וכתב רק התחלת תפלת הדרך וסמך עצמו על מה שכבר כתב בס' ק"י וכן יש יכולת לפרש דברי הברייתא בפרק הרואה ואף שאין לומר שהברייתא סמכה עצמה על ת"ה המוזכר כאן שהרי זה המוזכר כאן אינו ברייתא. אכתי איכא למימר שבהברייתא באמת הי' שנוי כל ת"ה עם סיום הברכה רק הגמרא קיצרה בהעתקת הברייתא ומסדרי הש"ס סמכו עצמם על נוסח ת"ה הנזכר כאן. אבל רבינו הגדול שלא מצאנו לו בכל חבורו שהזכיר כלל סדר ת"ה ובסוף פרק י' מהל' ברכות העתיק רק דברי הברייתא ודאי אין כוונתו על ת"ה בסיום הברכה והשמיט כל ת"ה עם פרטי' לגמרי והוא דבר תימה. ותמהני על כל נושאי כליו שלא הרגישו בזה. עוד נראה לדקדק על מה באמת הך ברייתא בפרק הרואה נוסחת התפלה בלשון יחיד תוליכני לשלום ותצעידני וכו' הלא עדיף לישתף נפשו בהדי ציבורא ואפילו אם נימא שאביי הוא שחידש זה אבל הברייתא לא הקפידה בזה כשם שלא הקפיד כאן בסוגיא זו עד שאמרה אביי מ"מ קשה על הש"ע בסי' ר"ל שהעתיק תפלה זו כלשונה שבברייתא ומסיים וזו היא ת"ה וכו' והרי הש"ע בסי' ק"י דקדק לכתוב בלשון רבים כדברי אביי ומדוע כאן כתב לשון יחיד. ונלע"ד דכאן דמיירי ביוצא מן הכרך וכולל תפלת הדרך עם ההודאה שנותן לשעבר על יציאתו מן הכרך והודאה זו ודאי צריך לומר בלשון יחיד שצריך לומר שהוצאתני מן הכרך וכו' דכאן לא שייך לשון רבים וכיון שמתחיל בלשון יחיד מסיים שוב כל התפלה בלשון יחיד. וזהו טעמה של הברייתא בפ' הרואה אבל כאן בסוגיא זו וכן הש"ע בסי' א מיירי ביוצא לדרך מביתו ומעירו שלא מן הכרך שאין שם הודאה לשעבר כלל רק תפלה לעתיד אמר אביי לעולם לישתף בהדי ציבורא:

השכים לצאת וכו' מביאין לו שופר וכו' מגילה וכו' ולכשיגיע זמן ק"ש קורא השכים לישב בקרון וכו' מתפלל ולכשיגיע זמן ק"ש וכו'. הנה ברישא לא נקט בהשכמתו ומתפלל ולפי"ז משמע שממתין בתפלתו עד אחר ק"ש ולפי"ז הי' לו לסיים וכשיגיע זמן ק"ש קורא ומתפלל. ועוד היא גופה קשיא למה לא ישכים גם תפלתו כיון דלתק"מ תפלה מעומד עדיף. ונראה דהכל נכון דהתוס' בד"ה מסמך גאולה וכו' הקשו דכאן משמע דתפלת י"ח כשמתפלל בדרך מותר להתפלל במהלך ומ"ש מהביננו דמסקינן לעיל דמעומד דוקא וי"ל דשאני הביננו שהיא קצרה ואין בה ביטול דרך. והקשה הרשב"א בחידושיו דהרי כאן משמע אפילו ביום טוב דהרי קתני שופר ותוקע והרי ביו"ט אין כאן אלא ברכה אחת באמצע וא"כ מה בינה להביננו ונשאר בקושיא. ואני אומר דלכך דקדק התנא ברישא דמיירי בשופר דהיינו יום טוב ומיירי במגילה דהיינו חול ולכך לא הזכיר תפלה בהשכמתו דביו"ט ודאי מניח תפלה עד אחר ק"ש לסמוך גאולה לתפלה שהרי יקיים סמיכות גאולה לתפלה וגם תפלה מעומד דתפלת יו"ט שהיא רק ברכה אחת באמצע הרי היא כהביננו שגם בדרך צריך לעמוד וגם לא סיים לכשיגיע וכו' קורא ומתפלל שהרי בפורים שמתפלל שמנה עשר ברכות אינו יכול להתפלל בדרך מעומד ותפלה מעומד עדיף בביתו בהשכמה ולכך לא הזכיר תפלה כלל ובסיפא דהשכים לישב בקרון וכו' דודאי מיירי בחול פסיק ותני שמתפלל בביתו והא דלא כלל מגילה וקורא עם קרון וספינה היינו משום דרצה לשנות יחד שופר ולולב ומגילה. ורשב"א פליג בסיפא וההי"ד ברישא גבי מגילה וקורא דלרשב"א ממתין בתפלה עד אחר שיקרא ק"ש:

ר"א מצלי בהדי ציבורא וכו'. לפי שטחיות הסוגיא הך דר"א היינו ג"כ בשבתא דריגלא כמו עובדא דמרימר ומ"ז. ולדעת הגהת אשרי בפ"ק הביאו רמ"א בריש סי' קי"א בהג"ה שבשבת א"צ לסמוך גאולה לתפלה. צ"ל דהא דאמר ד"א טריחא לי מלתא היינו לאחר הדרשה אפילו רק כדי להתפלל לחוד ומה שאמרו לו שוב ולעבד מר כאבוה דשמואל ולוי אף שכבר אמר להם דטריחא לי' מלתא לאחר הדרשה אפילו רק כדי תפלה היינו שיתפלל אחר הנץ החמה אבל אבוה דשמואל ולוי הקדימו להתפלל תיכף בעלות השחר ובודאי כל כך לא היו מקדימין הדרשה ומה שהשיב להם לא חזינא לרבנן קשישי דעבדי הכי אין הטעם משום סמיכות גאולה לתפלה רק הטעם שלא רצו להתפלל קודם הנה"ח דכתיב יראוך עם שמש. ומה שהתפלל מיושב תוך הדרשה ולא המתין עד שיבוא לביתו ג"כ אין הטעם משום סמיכות גאולה רק שהי' מתיירא שיומשך הדרוש עד שיעבור זמן תפלה. ודע דעכ"פ צריך לומר ששני מתורגמן היו לרב אשי בשעת הדרשה דאל"כ מתורגמן עצמו אימת קרי ק"ש ואימת התפלל:

ר"י היינו ת"ק. ויל"ד דת"ק דקאמר אין תפלת המוספין אלא בחבר עיר היינו שאנשי כנה"ג לא תיקנו תפלה זו רק בחבר עיר וא"כ אם היחיד רוצה להתפלל תפלה זו אינו רשאי והוה ברכה לבטלה ובפרט תפלת מוסף דלא שייך בה נדבה. אבל דקאמר היחיד פטור היינו משום דש"צ מוציאו אבל עכ"פ הברירה בידו אם אינו רוצה לצאת בתפלת הש"צ ודאי שאין הש"צ מוציאו על כרחו ויכול להתפלל לעצמו וכן מורה לשון פטור וא"כ איך קאמר ר"י היינו ת"ק. ונראה דודאי לפ"מ דמסיק דאיכא בינייהו יחיד שלא בחבר עיר דלר"י היחיד חייב א"כ חזינן דטעמי' דר"י דבחבר עיר פטור היינו משום שכיון שיש באותו עיר חבר עיר הש"ץ מוציאו אפי' אינו עמו בבה"כ ואינו שומע אעפי"כ הוא מוציאו ולכך בעיר שאין שם חבר עיר בלל ואין שם ש"צ שיוציאו חייב היחיד ומינה דאפילו במקום שיש חבר עיר כיון שעבר הטעם משום שהש"צ מוציאו א"כ אם היחיד אומר אינני רוצה לצאת בתפלת הש"ץ ודאי שאינו מוציאו בע"כ ויכול הוא להתפלל לעצמו ולכך אמר ר"י לשון פטור ובדיוק אמר זה לשון פטור חיובא הוא דליכא וכנ"ל. אבל המקשה שהקשה ר"י היינו ת"ק א"כ הרי חזינן שהי' סבור דגם ביחיד שלא בחבר עיר ג"כ סובר ר"י דיחיד פטור ולפי"ז ודאי שאין לפרש טעמי' דר"י משום שש"ץ פוטרו שהרי אפי' במקום דליכא ש"ץ כלל ג"כ פוטר את היחיד וא"כ גם לר"י הטעם שאנשי כה"ג לא תיקנו על היחיד ואז ע"כ צריכין אנו לומר דלשון פטור דקאמר ר"י לאו דוקא הוא ואיסורא נמי איכא וא"כ לפי סברתו שפיר קאמר ר"י היינו ת"ק. ולמסקנא דמסיק א"ב יחיד שלא בחבר עיר באמת איכא עוד כ"מ דלרבנן אין היחיד רשאי להתפלל מוסף ולר"י הברירה בידו אם רוצה שלא לצאת בתפלת הש"ץ רשאי להתפלל לעצמו ולכך קאמר לשון פטור. ואין להקשות א"כ לקמן ע"ב דמייתי ראי' דאין הלכה כר"י וכמו"ש התוס' שם בד"ה אין הלכה וכו' דלהכי מייתי דר' אמי ור"א וכו'. ולפמ"ש קשה ודלמא ר"א ור"א לא היו רוצים לצאת בתפלת הש"ץ. ונראה דר' אמי ור"א בודאי תורתן אומנתן היו ואע"ג דמבטלין מתורה בין לתפלה ובין לק"ש כל שאינו כמו רשב"י וחבריו מ"מ אם היו יכולים לצאת בשל ש"ץ אפילו אינם עמו בבי כנישתא לא היו גורמים לעצמם ביטול תורה להתפלל בפני עצמם ומדלא יצאו בשל ש"ץ מכלל שאין הש"ץ מוציאם כיון שאינם שומעים תפלתו:

דף ל:

אני ראיתי את ר"י דצלי והדר וצלי נראה דזה הי' בשבת ולכך ליכא למימר דהא והדר וצלי הוא משום שלא הזכיר של שבת שטעה והתפלל תפלת חול שהרי ראה שצלי והדר

צלי א"כ ראה שגמר תפלתו ופסע לאחוריו בסיום התפלה ובזה אם הי' ר' ינאי טועה בראשונה והתפלל של חול הי' ר' יוחנן מרגיש בשיעור אורך התפלה דשל חול היא תשעה עשר ברכות ושל שבת שבע ברכות משא"כ לקמן בעובדא דרחב"א שהי' בר"ח שפיר קאמר ר' זירא דאי משום דלא אידכר דר"ח דבשביל חסרון יעלה ויבוא בתפלת י"ח אין ההרגש ניכר בשיעור הזמן:

ודלמא מעיקרא לא כוין דעתי'. הקשה מהרש"א הרי לקמן קאמר אי משום דלא כיין והא אמר ר"א לעולם ימוד עצמו אם יכול לכוין ואם לאו לא יתפלל. ועלה במחשבתי לומר דעד כאן לא החליט ר"א לומר ואם לאו אל יתפלל אלא בת"ע שהיא רשות ודומה קצת לתפלת נדבה דעל זה נאמר למה לי רוב זבחיכם אבל בשחרית ומנחה שהם חוב ע"ז לא החליט ר"א לומר ואם לאו אל יתפלל ועובדא דר' ינאי בשחרית הוה שהרי התפלל באמת אחרי' מוסף ולכך שפיר קאמר דלמא מעיקרא לא כוין דעתי' משא"כ עובדא דרחב"א אולי הי' בערבית ולכן קאמר ל' מדר"א דאם לא יוכל לכוין אל יתפלל ואמנם לקמן יבואר בדברינו דגם עובדא דרחב"א על כרחך דלא הוה בערבית וא"כ הדק"ל. ונראה דדוקא בתפלת ש"ע שעקרה על בקשת צרכי האדם ואם לבו בל עמו הלא ע"ז נאמר ויפתוהו בפיהם וגו' בזה אמר ר"א אל יתפלל דאיך יעיז פנים לבקש צרכיו ולבו רחק מבוראו אבל בתפלת שבת שאינה לבקש צרכיו רק להזכיר קדושת היום אפשר שבזה לא אמרינן ואם לאו אל יתפלל. ולעיל הוכחתי דעובדא דר"י הי' בשבת ולכן שפיר קאמר ודלמא מעיקרא לא כוין דעתי':

פוק חזי מאן גברא רבה וכו'. ואין להקשות למה הוצרך ר"י לאסהודי משמי' דר' ינאי מחמת שראה שצלי והדל צלי הלא בפירוש אמר ר"י פוק קרא קראוך לברא דאין הלכה כר"י שאמר משום ראב"ע. דאי מהא אכתי לא שמעינן דהלכה כחכמים דדלמא כוונתו שאין הלכה כר"י אלא כת"ק אליבא דראב"ע ויחיד אפילו שלא בחבר עיר פטור. לכך הוצרך ר"י לאסהודי שראה דצלי והדר צלי. ואמנם עכ"פ מדברי ר' ינאי עצמו בצירוף אסהדותי' דר"י משמי' שמענו שאין הלכה לא כת"ק אליבא דראב"ע ולא כר"י אליבא דראב"ע רק כחכמים וחייב היחיד בכל גווני בתפלת המוספין. ועיין בדברינו בדברי התוס' בד"ה אין הלכה:

והתניא טעה ולא הזכיר וכו'. הנה אם טעה במנחה ולא הזכיר של ר"ח לא נזכר בברייתא זו אף לפי נוסחא שלפנינו דגרס טעה בערבית וכו' וכן טעה במוסף וכו' אבל טעה במנחה לא נזכר. ונראה משום דאינו יכול לומר מפני שיכול לאמרו בערבית שהרי בלילה שוב אינו ר"ח ואפילו אם ר"ח שני ימים מ"מ ממ"נ חדא מינייהו חול. ואפי' לפמ"ש לעיל

בחידושינו דף ך"ו ע"ב בתוס' ד"ה טעה וכו' לסלק השגת הספר בנין אריאל מעל מג"א בס"ס ק"ח וכתבתי דכשם שנתנו לראש השנה קדושת יומא אריכתא משום שמא באו עדים מן המנחה ולמעלה כן הוא בכל החדשים. היינו לענין דיעבד שכבר עבר היום ראשין של ר"ח שיתפלל ערבית שתים. אבל שיסמוך לכתחלה ולא יחזור להתפלל מכחה בעוד יום שיזכיר בערב ודאי אינו ראוי כי שמא בלילה אינו ר"ח. ועוד שלעיל כתבתי לדידן שכבר קבעו לנו החדשים כתבתי שלכל חדשים שתיקנו להם שני ימים נתנו להם דין יומא אריכתא. אבל הברייתא נישנית בימי התנאים ואז עדיין היו מקדשים ע"פי ראי' כי הקביעות שלנו לא נתקן עד הלל בנו של ר' יהודה נשיאה בן בנו של רבינו הקדוש וכשהיו מקדשי' ע"פי הראי' ודאי מספק היו עושים שני ימים ולכן לא נזכר בברייתא זו טעה ולא הזכיר במנחה כי בזה ודאי מחזירין אותו:

במוספין אין מחזירין וכו'. וברא"ש וברי"ף לא גרסי בבא זו. והרא"ש כתב להדיא להיפך שאם טעה במוספין מחזירין אותו וכתב טעמו דדוקא בשחרית סמכינן על מוסף משום שרגילים להתפלל כאחד הוא דסמכי' מתפלה לתפלה אבל לא ממוסף למנחה עיין ברא"ש. ולענ"ד בלא"ה אין שום סברה במוסף לומר שיסמוך על מה שיזכיר במנחה דבשלמא הני ג' תפלות דהיינו שמ"ע הזכרת היום שוה בהו זה כזה מזכירין קדושת היום בעבודה אבל מוסף שעקרה נתקן להזכיר קרבן מוסף ואם טעה ולא הזכיר הקרבנות מה יועיל לזה הזכרת המנחה שאין שום זכרון להקרבן. ואמנם כיון שרבינו הרא"ש נתן טעם אחר בזה מכלל שס"ל לרבינו הרא"ש שגם ידי תפלת מוסף יוצא בדיעבד אם הזכיר רק קדושת היום אפילו לא הזכיר מן הקרבנות דבר ומדברי התוס' מוכח דגרסי כאן גם טעה במוספי' שהתוס' בד"ה והתני' וכו' כתבו דל"ג טעה וכו' בערבית וכו' דהא אמרי' בסמוך וכו' לפי שאין מקדשין וכו' א"נ אי איתא אגב אחריני נקיט לי' עכ"ל התוספת ואי ס"ד דהתוס' לא גרסי הכא דטעה במוספין א"כ לא נזכר בברייתא זו רק טעה בערבית וכו' טעה בשחרית ואיך שייך לשון אחריני לשון רבים שהרי חוץ ערבית ליכא כאן רק טעה בשחרית א"ו שהתוס' גרסי גם טעה במוספין וגם במוסף אין מחזירין אותו מפני שיכול לאמרה במנחה וא"כ מוכח שגם התוס' סברי שאם לא הזכיר בתפלת מוסף שום זכר מהקרבנות והזכיר רק קדושת היום יוצא. ועפי"ז תמה אני על המג"א בסי' רס"ח שהמחבר בסעיף ו' כתב הטועה בתפלת שבת והחליף של זו בזו אינו חוזר וי"א שאם החליף של מוסף באחרת או אחרת בשל מוסף חוזר וכתב המג"א בס"ק ט' שלא מצא מחלוקת בזה ונ"ל שהרב"י ס"ל וכו' ומ"מ נ"ל דלא דמי דהתם עכ"פ הזכיר קרבן מוסף וכו' ע"ש במג"א. ולפמ"ש הרי התו' והרא"ש שניהם חולקים על י"א הללו וס"ל דגם ידי

מוסף יוצא בשל מנחה וגם רש"י ב"כ גרס כאן טעה במוספין שהרי רש"י פירש עלה שהתפלל אתה חונן:
רש"י ד"ה דצלי והדר צלי וכו' ש"מ לית לי' דראב"ע. כונת רש"י דודאי דר"י משמי' דראב"ע אמר ר' ינאי בהדיא שאין הלכה כר"י והך אסהדותי' דצלי וכו' הוא להוכיח דלית דראב"ע דהיינו ת"ק משמי' דראב"ע וכמו שביארנו בגמרא:
ד"ה בציבור שנו וכו' ובה"ג מפרש לה בש"צ משום טרחא דציבורא וכו'. וד"ה טעה ולא הזכיר במוספין שהתפלל אתה חונן. הנה שינה רש"י הסדר ורשם תחלה דבור בציבור שכו המאוחר בגמרא ואח"כ דבור במוספין המוקדם. וגם מה בעי רש"י בזה שפירש שהתפלל אתה חונן ופשיטא שהוא כן שאין שם טעות אחר במוסף שאם התחיל ראשי חדשי' שוב סרכי' נקט ואתי. ונראה דהטור בסי' קכ"ו מביא פלוגתא בין סמ"ג וסמ"ק אם הך דינא הה"ד בשבת ויו"ט או דוקא בשל ר"ח. וכתב הטור דמסתברא דהה"ד בשבת ויו"ט דמ"ש. והב"י הכריע דדוקא בר"ח.. ומה שהקשה טור דמ"ש ר"ח משבת ויו"ט תירץ הב"י דבר"ח איכא ביטול מלאכה לעם ואיכא טרחא דציבורא לבטלם ממלאכה אבל בשבת ויו"ט ליכא ביטול מלאכה לעם. ואומר אני דלפי"ז אם חל ר"ח בשבת ושכח של ר"ח אפי' הזכיר של שבת מחזירין אותו שהרי בו ביום ליכא ביטול מלאכה. והנה בלשון הברייתא טעה ולא הזכיר וכו' בשחרית וכו' במוספין וכו'. הנה בשחרית אתי שפיר שהרי התפלל שחרית אלא שטעה ולא הזכיר של ר"ח אבל במוספין אינו מדוייק שהרי לא התפלל תפלת מוסף כלל ואיך שייך שטעה במוספין. ואעפי"כ ע"כ מוכרחים אנו לפרש כן ובברייתא דחקה ומוקמה נפשה. והנה הי' לנו מקום לפרשה בריוח ומיירי בר"ח שחל בשבת והתפלל מוסף של שבת אלא שטעה ולא הזכיר בה של ר"ח ושייך שפיר לשון במוספין. ואמנם כ"ז קודם דאתמר עלה בציבור שנו אבל כיון דאתמר עלה בציבור שנו ולפי זה מה שפרשה בה"ג משום טרחא דציבור והטרחא הוא הביטול מלאכה א"כ ע"כ דברייתא בחול איירי ולא בשבת וע"כ אנו מפרשים אותה שהתחיל אתה חונן. אבל אלמלא פירושו של בה"ג היינו מפרשים טעה במוספין שהתחיל תכנת שבת. ובזה תבין טעמו של רש"י שאיחר לרשום דבור במוספין עד אחר שהביא פירושו של בה"ג:
תוס' ד"ה אין הלכה כר"י וכו' ולהכי מייתי דר"א ור"א וכו'. והא דאיצטרכו להביא מר' אמי ולא סגי להו מדברי ר' יוחנן שאמר אני ראיתי את ר"י וכו' ואי משום דשמואל אמר הלכה כר"י משמי' דראב"ע שהרי אמר שמואל דלא צלי מוסף בנהרדעא וכן רב לקמן דאתמר ר"י ב"א משמי' דרבינא וכו' מ"מ הרי הלכה כר' יוחנן נגד רב ונגד שמואל ואפילו ר"י לחוד נגד תרוייהו עיין בנודע ביהודה שלי חי"ד סי' ך"ו והוא שם דף מ"א ע"ג ד"ה

אמנם ע"ש. ורציתי לומר דמדברי ר"י ליכא הוכחה רק לסתור דברי ת"ק משמי' דראב"ע אבל לא דברי ר' יהודה דאולי הך עובדא הוה שלא בחבר עיר. אך כבר ביארתי לעיל בדברי הגמרא דעכ"פ מדברי ר' ינאי עצמו בצירוף סהדותי' דר' יוחנן שפיר מוכח דהלכה כחכמים דמתניתין ונראה דיותר ניחא להתוס' להביא מסתם גמרא דלהכי סידרו מסדרי הש"ס הך דר' אמי ור' אסי כאן להכריע כחכמים:

ד"ה והתני' טעה וכו' ל"ג לי' וכו'. הנה אם ל"ג לי' צריכין אנו לחקור הך עובדא דר' חייא ב"א באיזה תפלה הוה עובדא אי בשל שחרית ובריש ירחא ודאי הוה כדאמר לי' ר"ז דלא אדכר ריש ירחא וכו' וא"כ היא גופה מנ"ל לר"ז שהתפלל שנית משום טעות ודלמא מה דהתפלל שבית הוא תפלת מוסף. ודוחק לומר שראהו מתפלל שלש תפלות דהרי לא קאמר אלא דצלי והדר צלי גם דוחק לומר שאם הי' מוסף כי' לו לומר הלל בין שחרית למוסף דהרי עובדא ביחיד הוה דהרי השיב לר"ז בציבור שנו והרי הלל בר"ח להרבה פוסקים אין היחיד קורא אותו כלל. ועוד אטו זה חיוב שיאמרו תכף אחר תפלת שחרית. ואם הי' עובדא דרחב"א בתפלת המנחה קשה מאי השיב ר"ז מהך ברייתא שלא נזכר בה תפלת מנחה. ואפי' לדינא כתבתי לעיל בדברי הגמ' שבמנחה אין לסמוך על מה שאמר בערבית ועל כרחינו צריכין אנו לומר שעובדא דרחב"א הי' בתפלת ערבית. ולפי דברי התוס' דלא גרסי' בברייתא ערבית א"כ הדק"ל מה השיבו ר"ז מהך ברייתא שלא נזכר בה ערבית. ואם מדברי רב הוקשה לו שאמר שבערבית אין מחזירין משום שאין מקדשים החודש בלילה הי' לו לר"ז להביא מימרא דרב ולא הך ברייתא. ורציתי לומר דאף דלא גרסי התוס' ערבית בברייתא היינו משום דערבית בלאו האי טעמא דברייתא אין מחזירין אותו מטעמי' דרב אבל מ"מ ממילא שמעת מיני' מברייתא דבערבית אין מחזירין. דאם בשחרית שהתפלה הוא חובה ממש ואנשי כנה"ג שויוה חובה אין מחזירין מטעם שיכול לאמרו במנחה. ערבית שהיא רשות מצד עצמה אף שאנן שוינן עלן חובה במקום שאין מצוה אחרת כנגדה מ"מ קיל הוא משחרית אינו דין דא"מ אותו מטעם שיכול לאומרה בשחרית. ואמנם תינח לתרץ כן שטת התוספת. אבל שטת הרא"ש שבמוסף מחזירין אותו ולא סמכינן על תפלת מנחה לפי שאין התפלות סמוכים יחדיו זה אח"ז וא"כ ק"ו שבערבית אין לסמוך על שחרית אלא שבלא"ה בערבית אין מחזירין מטעמי' דרב אבל עכ"פ על ר"ז קשה מה הקשה מהך ברייתא. ולכן אבי אומר דגם עובדא דרחב"א הי' בצלותא דשחרית ומה שהקשיתי מנא ידע ר"ז דהא דהדר צלי הי' שצלי שחרית פעם שני דשמא ה' תפלת המוספין נראה דכיון דעובדא הי' בר"ח שהי' באמצע השבוע ויש

בתפלת שחרית תפלת שמנה עשרה ובתפלת מוסף אין בה רק שבע ברכות שיער ר"ז בזמן השהות שהי' בתפלה שני' שודאי הוא תפלת ש"ע ברכות ולא שבע ברכות:
סליק פרק רביעי. ונתחיל בעזה"י פרק חמישי:
פרק חמישי
אין עומדין וכו' כדי שיכוונו לבם למקום. כן הוא הנוסחא במשנה שבמשניות. וכן ברי"ף וברא"ש ועיין ברבינו יונה ובתוי"ט. ולענ"ד ליתן טעם על שכינו שם הבורא בכאן מקום הוא מוסר גדול להמתפלל שידע לפני מי הוא עומד והנה הק"בה נקרא מקום לפי שהוא מקומו של עולם וממילא מלא כל העולם כבודו ובכל מקום שהאדם עומד הרי הוא עומד לפניו יתברך ממש וכשהוא מדבר בתפלתו ברוך אתה וכו' וכיוצא בזה כל בקשות בברכות אמצעית הכל בלשון נוכח אתה חונן וכדומה הוא מדבר עם המלך פנים אל פנים כביכול לנוכח ובזה תבוא מורא גדול בלב אדם וכמו"ש רמ"א בריש א"ח שויתי ה' וגו' הוא כלל גדול וכו' כ"ש כשישים האדם אל לבו שהמלך הגדול הק"בה אשר מלא כל הארץ כבודו עומד עליו וכו' מיד יגיע אליו היראה וההכנעה וכו' ע"ש ברמ"א לזה כיונו כאן במשנה שיכונו לבם למקום:
ובדרך רמז נלע"ד כי למקום עולה במספר רי"ו והוא גימטרי' גבורה. והכונה בזה כי באמת מה שנתן רשות לאדם הנברא מטפה סרוחה מלא אשמה שיבוא לבקש צרכיו מהק"בה מלך גדול ונורא ומה אנוש כי תזכרנו ולא עוד אלא שיעיז אנוש פניו לאמר בבקשה ממך תן לי חיים תן לי מזונות ן לי חכמה וכיוצא בזה זהו העזה גדולה מן האדם וחוצפא אי לאו שהק"בה בעצמו נתן לנו רשות ופתח לנו שער לבוא לפניו בבקשה ולא עוד אלא שהבטיחנו בתורתו לעשות בקשתינו כמו שנאמר ובקשתם משם וגומר ומצאת וכל ספרי הנביאים מליאים מזה וזהו ענוה גדולה מהק"בה והנה ע"י ההרגל הזה יש לחוש שהאדם ישכח שפלות עצמו ורוממות בוראו ומתוך ההרגל שרגיל עם המלך חברותא נמי איכא אבל באמת גבורתו של הק"בה וענותנותו קשורים זה בזה וכמו שאמרו בשלה מס' מגילה אר"י בכל מקום שאתה מוצא גבורתו של הק"בה (כך הוא הנוסחא בגמרא) שם אתה מוצא ענוותנותו והק"בה מתחיל בגבורתו אלא שמא מתוך כך תתיירא לבוא לבקש רחמים ממנו לכן סיים בענוה וכתיב כה אמר רם ונשא וגומר וכתיב בתרי' ואת דכא ושפל רוח וכאן מצדינו שאנחנו עומדים בתפלה וחשו חסידים הראשונים פן ע"י התפלה ששם רואים ענוותנותו של הק"בה פן ח"ו יחשוב האדם חברותא כלפי שמיא לכן היו שוהים שעה שיכונו לבם למקום דהיינו גבורתו של הק"בה שהיא קשורה בענותנותו. ואנשי כנה"ג שתקנו לנו התפלה פתחו ברכה ראשונה שהיא

ברכת אבות והיא מלאה מענוותנותו של הק"בה שאנו אומרים או"א אלקי אברהם וכו' אין לך ענוה יתירה מזו שמיחד שמו על בשר ודם להיות נקרא אלקי פלוני כביכול כאלו זהו כבודו שהוא אלקינו כמדת מלך ב"ו שמייחס עצמו שהוא מלך על מדינה פלונית וכל ברכה זו היא מלאה מענוותנותו ומחסדו ובפרט בסיומה ומביא גואל וכו' למען שמו וכו' כאלו קדושת שמו תלוי בגאולתינו ובעבורינו כביכול אין שמו שלם היש לך ענוה גדולה וחסד גדול מזה וחששו אנשי כבה"ג שעי"ז ח"ו ישכחו רוממתו לכן סמכו לזה ברכה שני' שהיא גבורתו אתה גבור וכו' וכן בסופה מי כמוך בעל גבורות והכל ע פי דרשת ר' יוחנן שבמקום גבורתו שם ענוותנותו. גם יש לומר שיכוונו לבם שהוא גי' חסד למקום שהוא גי' גבורה לכלול השמאל בימין כמו שפירש"י בפ' בשלח בפסוק ימינך ה' נאדרי וגומר. וגבוה מעל גבוה יש לומר כי לבם הוא רומז לל"ב נתיבות החכמה שבתחלת ספר יצירה כי גם חכמה גי' חסד עם הכולל אך שהוא חסד עליון ויכוונו לב הוה למקום רומז למה דכתיב ואיזה מקום בינה. ולזה אתי שפיר הנוסח שבגמרא שיכוונו לבם לאביהם שבשמים דכתיב ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה ומשם בא הגבורה כדכתיב אני בינה לי גבורה ואין להאריך בזה כי כבוד אלקים הסתר דבר:

ודרך מוסר נלע"ד לקיים שני הנוסחאות הנוסחא שבמשניות שיכוונו לבם למקום עם הנוסחא שבגמ' שיכוונו לבם לאביהם שבשמים והמקום הזה שכיוונו כאן הוא המקום דכתיב ביעקב ויפגע במקום הוא המקום שהתפללו אבותיו על המקום הזה אמר יעקב וזה שער השמים. ועל המקום הזה אמר שלמה ותתפללו אל המקום הזה ושום תפלה אינה יכולה לעלות למעלה כי אם דרך שער הזה שהוא שער השמים וכל התפלות שמתפללים בכל העולם במקום שנתפזרו ישראל צריכין לילך עד הגיעם למקום המקדש ומשם יעלו לאבינו שבשמים ולפי רוב מרחק הדרך יש להתפלות אחרות הדרך והדרכים בחזקת סכנה שודדים שהם הקליפות שנבראו בעונות ולפי רוב ריחוק הדרך צריך שמירה בדרך ולכן היו החסידים שוהים שעה שיכוונו לבם למקום ושם פתוח נגד שער השמים שיעלו לרצון לפני אבינו שבשמים ושהות שעה הוא לעורר עצמו בתשובה שלימה והתשובה היא כתריס ומגן לילך בטח אח"כ בתפלתו לקיים וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' והתפלה מתוך מחשבה זו מתקבלת ברצון:

א"ל בכל עצב וגו'. הנה לעיל בעובדא דאביי קמי' דרבה הביא קרא וגילו ברעדה וכאן מביא קרא בכל עצב. ועיינתי בהלכות הרי"ף ולא גרים לעיל בעובדא דאביי ורבה שהשיב תפילין קמנחנא רק כאן בעובדא דר' ירמי' הביא שהשיב תפילין קמנחנא ורבינו יונה בפירוש הרי"ף הרגיש בזה. ועיינתי עוד ברי"ף ולעיל בעובדא דאביי גריס א"ל וגילו

וכו' וכאן בעובדא דר"י גריס א"ל לא סבר מר וכו'. ונראה דלעיל אביי הוה בדח ורבה שהוא רבו גער בו דרך גערה לנוכח ולכן אמר לו וגילו ברעדה שהוא לשון ציווי לנוכח כשמדבר לרבים כי אחז לשון הכתיב ובחר בקרא זה שהוא לשון ציווי ולנוכח כרב המצוה את תלמידו ואביי לא השיב תפילין קמנחנא דרש"י פירש תפילין וכו' והם עדות שממשלת קוני עלי והיינו כיון שאינו מסר התפילין אנו רואים שמורא שמים עדיין עליו אפילו בשעת בדיחתו ובתלמיד היושב לפני רבו אין זה אות שמורא שמים עליו שגם אם רק מורא רבו עליו ג"כ אי אפשר לו לחלוץ התפילין שאסור לחלוץ תפילין בפני רבו אבל בעובדא דר' ירמי' דהיה יתיב קמי דר"ז ור"ז הוה קבדח ואמר לו ר"י לא סבר מר דתלמיד המדבר לרבו ולכן לא אמר קרא וגילו ברעדה שהוא לשון צווי לנוכח רק הביא קרא בכל עצב שאינו לשון צווי ולא כמדבר לנוכח והשיב לו ר"ז אנא תפילין קמנחנא:

דף לא.

אייתי כסא דמוקרא. כתב מהרש"א בח"א שרמז להם בזה כי הוא תחלת עשייתו מן העפר ושבירתו היא מיתתו כן האדם יצירתו מן העפר ועומד למיתה וכו' עיין במהרש"א. והנה במ"ש דשבירתו היא מיתתו אני תמה דמה ארי' כלי זכוכית הלא כל הכלים שבירתן היא מיתתן כדקיי"ל לענין בור דדרשינן שור ולא אדם חמור ולא כלים ובאדם יש חילוק בין מת להוזק אבל בכלים נשתברו פטור דשבירתן היא מיתתן. ואם כוונת המהרש"א דכל הכלים כי נשתברו יש להם תקנה א"כ אדרבה גם כלי זכוכית דומים בזה לכל הכלים כמפורש בפ"ק דשבת דף ט"ז ע"א דגזרו טומאה בכלי זכוכית וכיון דכי נשתברו יש להם תקנה בכלי מתכת לכן שוינהו בכלי מתכת להיות מיטמאין מגבן ובכלי חרס הוא דאמר דנשתברו אין להם תקנה. והנלע"ד שהאדם דומה בכל דבר לכלי זכוכית שיצירתו מן העפר כמוהו וכי נשתברו יש להם תקנה גם האדם גם כי נשתבר ע"י פשעיו יש לו תקנה בתשובה וגם אין להם שום טהרה אם נטמאו רק בשבירה ששבירתן היא היא טהרתן שאין להם טהרה במקוה. עיין ברמב"ם פ"א מהל' כלים הלכה י"ג כך האדם אין לו טהרה אם נטמא בעוונותיו אין לו שום טהרה רק שבירת רוחו כמו"ש לב נשבר ונדכה אלקים לא תבזה:

לישרי לן מר וכו וי לן וכו' כפל דבריו כי באמת סוף אדם למות והכל למיתה עומדים ולא שייך ע"ז וי לן אבל עקר מה דצוח וי הוא שלא נמות ח"ו מיתה כפולה בעוה"ז ובעוה"ב וע"ז שפיר השיבו לו הי תורה וכו' ואתי נמי שפיר מה שפירש"י הי תורה וכו' שיגינו

עליו מדינה של גיהנם דלכאורה קשה גיהנם מאן דכר שמי' הלא הוא לא הזכיר רק אימת המיתה. ולפי מ"ש אתי שפיר:

כי הא דר' אושעיא וכו' מכאן מוכח שאין שום חולק על הא דר"א שהרי חשיב לה הלכה פסוקה. ובמס' ב"מ דף פ"ח ע"ב דקאמר ואב"א כי קאמר ר' ינאי וכו' אבל בחטין ושעורין וכו' וכ' רש"י שם בד"ה אבל חטין ושעורין וכו והא דאמר בעלמא גבי חבר שמת וכו' כר"א ואמר אדם מערים וכו' לית לי' האי תירוצא וכו'. הנה פקח עיניך איך רש"י דייק בלשונו שלא פירש דר"א גופי' לית לי' האי תירוצא דר"א עצמו שפיר מצי סבר כהאי תירוצא דבמנחות דף ס"ז ע"ב שהובא שם הך דר"א ופירש"י שם בד"ה במוץ שלה כעין מאכל בהמה ואוכל בהמה פטור מן המעשר לישנא אחרינא במוץ שלה שלא יראה פני הבית וההפרש בין שני הלשונות הוא דלפירוש הראשון הכונה שיכניסה במוץ שלה וישאירנה במוץ שלה שלא ימרחנה לעולם ומחשב תמיד מאכל בהמה ופטור מן המעשר אלא שאעפי"כ אין האדם רשאי לאכול ממנה קבע מגזירת חכמים שאסרו קבע אפי' בעודה במוץ שמא יבוא לאכול לאחר מירוח ולהאי לישנא שפיר אתי הך דר"א אפי' להאי תירוצא דר' ינאי לא בעי פני הבית בחיטין ושעורין דהרי טעמי' דר"א לאו משום חסרון ראיית פה"ב הוא אלא מטעם שאכתי מאכל בהמה הוא. ולישנא אחרינא הוא מטעם שאינו רואה פה"ב. ולכן שם במנחות פירש"י שני פירושים. אבל בפסחים ובחולין ובנדה שהובא מימרא דר"א לענין חבר שמת והניח מגירה וכו' ששם מיירי שעתה כבר נתמרח וא"כ לא שייך מטעם מאכל בהמה וע"כ הטעם משום שלא ראה פה"ב ולכן בזה ודאי לא ס"ל כהאי תירוצא דאב"א בב"מ שם. ולכן כתב רש"י שם במס' ב"מ דהא דאמר גבי חבר שמת וכו' כדר"א לית לי' האי תירוצא אבל דברי ר"א עצמו שפיר אתיין גם להאי תירוצא דעכ"פ בעוד במוץ שלה הבהמה אוכלת אפי' בבית. ודברי ר"א הם הלכה פסוקה. ומסולק תמיהת בעל פ"י:

יכול יתפלל אדם כל היום כלו כבר מפורש ע"י דניאל וכו'. הא דלא אמר כבר מפורש ע"י דוד ערב ובוקר וכו' כדמייתי לקמן. ונראה דודאי אין הכוונה באמרו יכול יתפלל כל היום שלא יפסק שום רגע דתורתו ומלאכתו אימת א"ו הכונה שנתפלל פעמים אין מספר כפי רצונו וא"כ אין מדברי דוד שים ראי' דערב ובוקר וצהרים הי' מתפלל אבל לא אמר כמה תפלות הי' מתפלל בכל פעם. ולכן הוצרך להביא מדניאל דכתיב זמנין תלתא וכיון שכבר למדנו המספר שוב שפיר הביא ראי' ששלש תפלות הללו אינם בבת אחת אלא בשלשה זמנים ערב ובוקר וצהרים:

יכול משבא לגולה הוחלה. ופירש"י הוחלה כמו התחלה אבל קודם לכן לא הי' רגיל בכך. ולענ"ד קשה פירוש זה דמתחלה קאמר יכול יתפלל כל היום וכו' א"כ אי לאו קרא דדניאל הי' סבור להרבות בתפלה והביא לו ראי' מדניאל שאין להרבות יותר משלשה תפלות ביום ושוב הקשה יכול משבא לגולה וכו' ולהקשות למעט בתפלות דכן משמעות לשון לא הי' רגיל בכך משמע שאפילו שלשה לא הי' רגיל. ואילולי פירש"י הייתי אומר דהאי הוחלה לשון חולי הוא שמחמת צער הגלות הוחלה ולא הי' בכחו להרבות ביום יותר משלשה זימנין אבל קודם בעוד הי' בכחו הי' מרבה תפלות יותר:

כמה הלכתא גברוותא וכו' מדברת על לבה מכאן למתפלל שצריך שיכוין לבו. ויל"ד דבריש פרקין דבעי למילף מחנה לכובד ראש דחה דדלמא שאני חנה וכו' וא"כ היכי יליף כאן לענין כונת הלב דג"כ יש לדחות דשאני חנה דהוית מרירא לבא טובא לכן כיונה לבה ביותר. ונראה דבשלמא בתחלת הסוגי' דבעי למילף רק מחנה דחה דאין למילף מחנה אבל כאן לענין כוונת הלב שכבר אמר אבא שאול לעיל בברייתא סימן לדבר תכין לבם וגו' וילפינן שצריך כוונת הלב בתפלה שוב גם חנה שכיונה לבה הוא מפני שכן הוא הלכות תפלה ועיין מהרש"א בח"א שכתב דמה דאמר רב המנונא דילפי' מקראי דחנה הוא לאו דוקא דמהני קראי הוא דילפינן דכבר שמעינן להו מקראי אחרינא עיין בח"א. ואכתי איכא למידק דלפי"ז גם גבי כובד ראש לבתר דילפי' לי' לעיל מקראי אחרינא ג"כ שוב לא אמרינן גבי חנה שאני ומפרשינן דמה דכתי' בחנה והיא מרת נפש הוא מפני שכן דין תפלה וא"כ ה"ל לרב המנונא כאן בחשבו הלכתא גברוותא להתחיל במרת נפש מכאן שהמתפלל צריך כובד ראש. ונראה דכובד ראש באמת אינו מוחלט דהרי בברייתא שנינו שהמתפלל צריך לעמוד מתוך שמחה של מצוה והרי רב אשי עביד כברייתא. והרי"ף והרא"ש גרסי לעיל בתר דאמר ורב אשי עביד כברייתא דתני' אין עומדין וכו' ומכל זה משמע דברייתא ומתני' פליגי אהדדי ולכן לא חשבי' רב המנונא דלברייתא דחינן באמת גבי מרת נפש דשאני חנה:

מכאן לרואה בחבירו דבר שאינו הגון וכו'. עיין במהרש"א בח"א וברי"ף בע"י שנתקשו מה הוא הדבר שאינו הגון שראה בה כיון שכל מעשי' בתפלה הזאת המה הלכתא גברוותא ומה עלתה על דעת עלי לחשבה לשיכורה. ומהרש"א בשם רש"י בשמואל כתב שחשבה לשיכורה לפי שהתפללה בלחש ולא הי' דרכם להתפלל בלחש. ומהרש"א הקשה ע"ז וכי הי' דרכם לעשות שלא כהוגן שהרי באמת ילפי' כאן שיש להתפלל בלחש. ומהרש"א תירץ לפי שהרבתה להתפלל לכך חשבה לשיכורה. ואני אומר אלו ואלו דא"ח רש"י בנביאים ומהרש"א בח"א לדבר אחד כיוונו דבאמת יש הפרש בין

המתפלל ביחיד למתפלל עם הציבור כמבואר בש"ע סי' ק"א דביחיד יש לפעמים היתר להשמיע קולו אבל בציבור בכל גווני אסור והנה חנה עמדה אז בעזרה לפני מזוזת היכל ה' והתפללה כמפורש בפסוק ובודאי היו שם מקום תפלה ונתקבצו הרבה להתפלל ואמנם חנה הרבתה להתפלל והאריכה בתפלתה זמן גדול וביני לביני סיימו כל האחרים את תפלתן ונשארה היא לבדה עומדת בתפלה ודרכם הי' כשמתפללים עם הציבור היו מתפללים בלחש אבל כשמתפללים ביחיד לא הי' דרכם להתפלל כ"כ בלחש עד שקולו לא ישמע כלל ועלי כיון שראה שהרבתה להתפלל וכבר סיימו כל העומדים שם את תפלתן ואעפי"כ קולה לא ישמע לכן חשבה לשיכורה:

רש"י ד"ה לשרי וכו' שירה. כוונת רש"י לפי שלקמן דף מ"ו ע"א אמרו לר' זירא האי לישנא ממש לישרי לן מר והתם פירושו על ברכת המוציא שיבצע הפת ויברך המוציא וכאן אין שייך לפרש כן דלא שייך ע"ז מה דאמר להו וי לן וכו' לכן פירש"י דכאן פירושו של לשרי הוא שירה:

ד"ה אסור בהכאה וכו' כלומר אם נהנה מביא קרבן מעילה. כונת רש"י בזה שלא תאמר דהך ומועלין בו היינו מדרבנן ועיין בתר"י לכן כתב רש"י כלומר שמביא קרבן מעילה לומר שמועלין מן התורה. ואמנם כפל הלשון אסור בהנאה ומועלין בו שאם מועלין בו פשיטא שאסור בהנאה. ועלה בדעתי דזה מתרץ באמרו כלומר ורצונו דאי הוה קאמר רק מועלין בו הייתי א מר דהיינו מדרבנן אבל כיון שאמר כבר אסור בהנאה אם כן ע"כ מה שקאמר שוב מועלין בו היינו קרבן מעילה. ועוד נלע"ד דהאי דינא דהמקיז דם בבהמת קדשים כולל כל הקדשים בין קדשי קדשים ובין קדשים קלים ובקדשים קלים ליכא מעילה גם בדם הקזה דלא חמיר דם היוצא מחיים מגוף הבהמ' שאין מעילה בקדשים קלים רק לאחר זריקה באימורין. ואמנם אף דליכא מעילה בדם הקזה של קדשי' איסורא דאורייתא איכא כ"כ הכ"מ בפ"ב ממעילה הל' י"א בשם הרא"ש וא"כ מילי מילי קתני המקיז דם בבהמת קדשים אסור בהנאה היינו בקדשים קלים ומועלין בו היינו בקד"ק. ועיין מה שנפרש בדברי התוס':

תוס' ד"ה המקיז דם וכו' וקשה דאמר בפ' כל הצלמים וכו' אלו ואלו נמכרים לגננים לזבל אלמא דאין מועלין בהם. דע דשם בפ' כה"צ לא הובא דבר זה אלא אגב גררא שנחל קדרון מעלה צמחים אבל עקר דבר זה הוא משנה במס' יומא דף נ"ח ע"ב אלו ואלו מתערבין באמה ויוצאין לנחל קדרון ונמכרים לגננים וכו'. וא"כ תימה על התוס' ששבקו משנה מפורשת. ובחפזי רציתי להגי' המראה מקום שהי' כתוב בפ' כ"ה וכוונתן בשלהי פ' כל הבשר ששם שנינו במשנה חומר חלב מבדם שהחלב מועלין משא"כ בדם והמדפיס טעה

וסבר שהוא ר"ת כל הצלמים. וחזרתי בי שהרי התוס' הזכירו שנמכרים לגננים וזה אינו בפ' כל הבשר וא"כ בודאי שהיינו כל הצלמים והדק"ל שהרי זה הוא משנה מפורשת במס' יומא והקשו ממס' ע"ז שהוא בסדר נזיקין וגם רק הובא אגב שיטפא. ורש"י באמת הביא ממס' יומא ומשחיטת חולין שהם משניות מפורשות ואי בעי רש"י הי' מביא ג"כ ממס' מעילה דף י"א שג"כ שנוי' במשנה שהדם בתחלתו אין מועלין בו אלא דאטו כי רוכלא לחשוב כל המקומות. אבל על התוס' אני תמה כנ"ל. ולולא דמסתפינא הייתי אומר שכל המראה מקום זה אינו מדברי התוס'. והתוס' הקשו רק בזה הלשון. ותימא דאמר גבי דמים חיצוניים וכו' שנמכרים לגננים ואח"כ הרשים מי שהרשים המראה מקום בפרק כל הצלמים ונעלם ממנו שהוא משנה ערוכה במס' יומא:

בא"ד וי"ל דהתם היינו לאחר זריקת דמים וכו'. לכאורה הקשו התוס' קושית רש"י ותירצו כמו שתירץ רש"י אבל באמת אינו כן דרש"י לא פירש דהתם הוא לאחר זריקת דמים רק תירץ דהתם כשנשחטו בעזרה ואין חילוק בין קודם זריקה לאחר זריקה. והדין עם רש"י' שכן מפורש בגמ' ביומא דף נ"ט ובכל הבשר דף קי"ז ובמעילה דף י"א דגם קודם זריקה אין מעילה בדם. וכן הוא ברמב"ם פ"ב ממעילה הל' י"א. ודברי התוס' לכאורה תמוהים ובודאי לא העלימו רבותינו בעלי התוס' עין מכמה סוגיות בגמרא. ואמנם הנלע"ד שהתוס' ס"ל דלא אימעט דם אלא ממעילה אבל איסורא איכא גם לאחר שחיטה ואפילו בקדשים קלים והרי הדם קודם זריקה כמו בחיי הבהמה שגם קדשים קלים אף דלית בהו מעילה איכא בהו איסורא דאורייתא כמפורש בתוס' במס' נדרים דף י' ע"א בד"ה מביא כבשתו לעזרה וברש"י בפסחים דף ך"ז ע"ב גבי עצי שלמים ע"ש ומעילה היא דליכא בהו משום דלא איקרי קדשי ה' כן הדם קדשי ה' הוא דלא איקרי ולכך אין מועלין בו אבל איסורא דאורייתא איכא קודם זריקה דזריקה הוא דמתיר לגמרי ולא קודם לכן ואף דילפינן מיעוטא דדם ממעילה מדכתיב ואני נתתיו לכם שלכם יהי' ע"ש ביומא ובחולין ובמעילה כבר פירש"י שם בחולין שלכם יה' אלמא לאו קדשי גבוה הוא ע"ש ברש"י ולמה לא פירש רש"י שלכם יהי' אלמא שמותר בהנאה א"ו דהאי לכם אלכפר קאי שלענין כפרה יהי' שלכם ולילפי' דלא איקרי קדשי השם לענין מעילה. ותדע שהרי בפסחים דף ך"ב מקשה הגמ' על ר' אבוה והרי דם ואי ס"ד דבדם כתיב לכם להתיר בהנאה נסתר קושי' הגמרא. ומ"ש הגאון בעל פ"י שם בפסחים בתוס' בד"ה מועלין וכו' דהך דסוגיא בפסחים לא אתי' אליבא דמאן דמפרש טעמא דאין מועלין מדכתיב לכם אלא אליבא דאינך אמוראי וכו'. במחילה מכבודו שהי' סבור דעולא דיליף מלכם ותנא דבי ר"י דיליף מלכפר ור' יוחנן דיליף מדכתיב הוא פליגי ומר לית לי' דרסה דהאי.

ולא עיין שם במקומו ביומא ובחולין דמסיק והני תלתא קראי בדם למה לי חד למעוטי ממעילה וחד למעוטי מטומאה וחד למעוטי מנותר הרי דדרשינן כולהו קראי לכ"ע וע"ש ביומא בתוס' בד"ה חד למעוטי בסוף הדבור דכל הני תלתא מיעוטי לא אתייהבו אלא למעוטי ממעילה אלא דבאם אינו ענין מוקמינן חד לנותר וחד לטומאה ע"ש. ועכ"פ מבואר דכולהו דרשי לכם וא"כ קשיא סוגיא דפסחים. א"ו הוא הדבר אשר דברתי דלכם אלכפר קאי שנתתיו שיהי' שלכם לענין שלא יהי' נחשב קדשי השם רק הוא שלכם ואין בו מעילה וכן מה דדריש מלכפר לכפרה נתתיו ולא למעילה ג"כ מבואר בפירש"י שם בחולין בד"ה לכפרה נתתיו ולא שיהי' קרוי שלי למעול בו שאינה עומדת אלא לכפר בשבילכם ע"ש ברש"י שכל זה מורה שלא מעטי' אלא ממעילה שאינו נקרא קדשי השם והרי גם קדשים קלים אינם בכלל קדשי השם לענין מעילה ואפ"ה אסירי בהנאה מן התורה ואפי' ר יוחנן דדריש הוא לפני כפרה כלאחר כפרה מה לאחר כפרה אין בו מעילה וכו' ג"כ דוקא לענין מעילה דרשינן כן וכך הוא הכונה הוא בהוייתו יהא לענין קדושתו כשם שלאחר כפרה שוב אינו נקרא קדשי השם כך לפני כפרה אינו נקרא קדשי השם אבל לענין איסור לא הוקש והרי הוא אסור בהנאה עד אחר זריקה. וא"כ צדקו דברי התוס' כאן לתרץ סוגי' דיומא דשם מותר לגמרי שהרי נמכרים לגננים ואי משום שהגננין נותנין דמים להקדש הרי קדושת הגוף אין לו פדיון ובמה הותר לגננין והוצרכו לתרץ דהתם לאחר זריקה ודע דבחולין וביומא תירצו התוס' באמת לחלק בין דם שיצא מחיים ליצא אחר שחיטה ולא הזכירו זריקה אדרבה בחולין כתבו בפרוש אף לפני כפרה. ונראה דשם לא הזכירו כלל הך דנמכרים לגננים ואפי' שם ביומא לא רשמו התוס' דבריהם על האי דנמכרין לגננין אבל רשמו על דברי ר"י הוא לפני כפרה כלאחר כפרה ועקר קושייתם על שאין בו מעילה לכן תירצו לחלק בין מחיים לאחר שחיטה. אבל כאן בברכות שהביאו התוס' האי דנמכרים שהוא היתר הנאה הוכרחו לומר שהוא לאחר זריקה. ודע שעקר דבר זה שחידשתי שבדם יהי' איסור הכאה מן התורה קודם זריקה מצאתי לכאורה סתירה ע"ז מדברי התוס' בתמורה דף ג' ע"א בד"ה לא נהנין מדרבנן שהקשו התוספת דלמה לנו למימר שהוא מדרבנן ודלמא מדאורייתא כיון דמרבינן שהגוים נודרים כישראל א"כ אף דאימעט ממעילה נימא שיהיו כשלמים דלא נהנין מדאורייתא אע"ג דאין בהן מעילה וצ"ל כיון דאין בהן קדושה לענין פיגול נותר וטמא אין בו קדושה לענין הנאה דאורייתא עכ"ל. ולפי"ז הרי גם דם אימעט מפיגול נותר וטמא ג"כ ראוי שלא יהי' בו קדושה לענין הנאה דאורייתא. ונראה דשאני קדשי נכרים שאמרינן דלא נחית קדושה לענין זה כלל. אבל דם הרי בחיי בהמה יש קדושה

בדמה אפילו לענין מעילה וק"ו לענין איסורא דאורייתא. וא"כ בשחיטתה אף דמעטי' ממעילה נשאר איסור תורה:

דף לא:

לא אדוני אמר עולא וכו' אמרה לי' לא אדון אתה בדבר זה ולא רה"ק שורה עלך שאתה חושדני. הנה מה שאמרה לא אדון אתה אינו ענין לתשובתה. בשלמא מה שאמרה לא רה"ק שורה ניחא שאם הי' רה"ק עליו בדבר זה לא הי' חושדה. אבל מה שאמרה לא אדון אתה אינו דרך מוסר לומר כן לשופט וכה"ג כעלי. ונראה שברה"ק אמרה זה ורמזה לו אמתלא על מה שהתפללה בלחש שזה גרם לעלי לחשדה לשיכורה וכמוש"ל בשם רש"י אבל מה שכיונה בזה שלא ישמע עלי כלל את בקשתה כי עלי הי' שופט ושמואל הי' שופט אחריו ואין מלכות נוגעת בחבירתה ורגלוהי דשמואל דחקוה לעלי שימות. וזה שרמזה לא אדון אתה בדבר זה כלומר בדבר זה שהתפללתי הוא דבר שגורם להסיר אדונתך. ולאיכא דאמרי שאמרה בלשון בתמי' ג"כ נלע"ד שרמזה תירץ על שהתפללה בלחש לפי שהיא אמרה בתפלתה אם ראה תראה וכו' ומסיק כאן שאמרה אלך ואסתתר וכו' והנה בזה הי' סופה שתצטרך אל הכהן ועלי הוא הי' כהן הראש ואם עלי הי' יודע מזה לא הי' משקה אותה וזה רמזה וכי לא אדון אתה בדבר זה והלא אתה אדון של כל הכהנים ואיך לא אעלים תפלתי בזה ממך:

א"ל ר' עקיבא א"כ כל העקרות וכו'. וסוגיא זו איתא גם בסוטה דף ך"ו ע"א ושם הקשו התוס' נמרי לנפשי' דכל יולדות בצער יספרו ע"ש. והי' נלע"ד לתרץ דלכאורה קשה איך תסמוך האשה להסתתר הלא הברירה ביה בעלה לגרשה וליתן לה כתובתה ולא ישקנה מי סוטה כלל ואמנם בעקרה שפיר יש מקום לזה ככלות עשר שנים שבלא"ה צריכה להתגרש ואז תסתתר אולי ישקנה מי סוטה ותלד בנים ולפי"ז אין מקום לקושייתו התוס' ואומר אני בזה אנו עומדים על כוונת רבותינו בעלי התוס' שכאן בברכות לא הקשו קושיא זו ובסוטה הקשו קושי' זו והלא ברכות היא המסכתא הראשונה. והנה יש הפרש בן הנוסחא בגמרא כאן בברכות ובין הנוסחא שם בסוטה שכאן הנוסחא וזו שלא קלקלה נפקדת והיינו שעכ"פ נסתרה והשקוה מי סוטה והיא לא קלקלה ונקתה ונזרעה זרע אבל עקרה שלא נסתרה כלל אינה נפקדת כי הפקידה היא תחת בושת שהי' לה בעת ההשקאה ובזה שייך התירץ שלי שעכ"פ כל זמן שלא שהתה עשר שנים מתיירא היא להסתתר פן יגרשנה הבעל ופשיטא שאינה עקרה כלל. אלא שיולדת בצער או נקיבות או שחורים שזו לא תסתתר כלל מפחד הגירושין ולכן לא הקשו התוס' כאן כלל. אבל

בסוטה הנוסחא היא א"כ כל העקרות וכו' וזו הואיל ולא נסתרה הפסידה ופירש"י וזו כל אשה צנועה עקרה משום דלא נסתרה הפסידה עכ"ל רש"י וא"נ כל העקרות ופקדו שעכ"פ אם היתה מחתתרת והיתה מכנסת עצמה בספק גרושין עכ"פ אם ה' בעלה משקה אותה היתה נפקדת ולמה תפסיד הצנועה שלא נסתרה. ובזה שפיר שייך קושיא זו גם על היולדת שחורים או נקיבות שלמה יפסידו הצנועות שהרי עכ"פ אם היתה פרוצה ומסתתרת היתה מרוחת להוליד זכרים לבנים ובלי צער וזו שלא נסתרה תפסיד. ולכן הקשו התוס' קושייתם שם בסוטה ודוק בדברי התוס' שם בסוטה שסיימו לשון קושייתם הואיל ולא נסתרה הפסידה שלכאורה סיום זה הוא אריכות לשון ודי במה שאמרו יסתרו כל יולדות בצער וילדו בריוח א"ו כוונתם למה שכתבתי:

אמר להן עלי קראו כהן ליתי ולשחוט וכו'. כאן מצאה התמי' מקום איך דבר השכיח ונוהג תמיד מימות משה ועד עתה לא פסקו הקרבנות ואיך נשכח מכל הכהנים דבר זה שזר כשר לשחיטה עד שעלי הכהן טעה בזה. ואף שאחר שבאו לגלגל הי' ארבעה עשר שנים שהותרו הבמות קודם שבאו לשילה ואין כיהון בבמה ואולי אז נשכח דין זה. ואמנם הא ליתא דהא דאין כיהון בבמה היינו בבמה קטנה אבל בבמה גדולה לא הי' זר רשאי להקריב ולשחיטה הי' מותר. וא"כ אימת נתעלם דין זה מהכהנים. ונלע"ד דבאמת גם עלי ידע דשחיטה כשרה בזר אלא שבפר זה הי' סבור שצריך כהן ושמואל חידש לו טעמו של דבר למה שחיטה בזר כשרה וגם בפר זה כשרה בזר. ובזבחים ר"פ כל הפוסלין דף ל"ב ע"א ושחט שחיטה בזר כשירה שהשחיטה וכו' אפילו בקדשי קדשים או אינו אלא בכהנים אמרת וכי מאין באת מכלל שנאמר אתה ובניך וכו' יכול אף בשחיטה ת"ל ושחט וגומר והקריבו וגומר מקבלה ואילך מצות כהונה וכתבו התוס' בד"ה ת"ל והקריבו וכו' וא"ת תיפוק לי' מהקישא דסמיכה ושחיטה מה סמיכה בזרים וכו' כדדריש ר"ש בהקומץ רבה דף י"ט וי"ל דאי לאו דרשה דהכא הוה ממעטי' שחיטה מדכתיב תשמרו את כהונתכם דמשמע אפילו שחיטה עכ"ל התוס'. ולתירוצם קשה לר"ש דאיהו לא מצי למילף מוהקריבו דהרי איהו סבר וי"ו מוסיף על ענין ראשון כדאמרי' שם בהקומץ ולא נפקא לי' להכשיר שחיטה בזר רק מהקישא דוסמך ושחט ומדוע לא אמרינן לדידי' דתשמרו את כהונתכם אתי להצריך גם לשחיטה כהן. שוב ראיתי שכבר הרגיש בזה הצאן קדשים. ואני אומר אלמלא דברי התוס' הייתי אומר דר"ש לשיטתו ואיהו שפיר מצי למילף מהקישא אבל רבנן לא מצי למילף משם דהנה אי ילפינן מהקישא א"כ איכא למימר תינח קרבנות שיש בהם סמיכה אבל קרבנות שאין בהם סמיכה לא שייך למילף בהקישא ונימא דאהני קרא דתשמרו את כהונתכם

ואהני קרא דושחט וסמך דמקשינן מה סמיכה בזרים. אמנם לר"ש דאיהו סובר נשים סומכות רשות ולדידי' מסתמא גם בקרבנות צבור שג"כ אין בהם סמיכה ב"כ היינו שאינו חובה אבל אם רצונם לסמוך הרשות בידם וא"כ שפיר שייך הקישא דושחט וסמך בכל הקרבנות. ורבנן לשטתייהו דס"ל דמי שאינו מחויב לסמוך אינו רשאי לכך איצטרך להו למילף מוהקריבו מקבלה ואילך וכו'. ויותר נראה דר"ש ורבנן בסברה פליגי וסובר ר"ש כיון דילפינן מהקישא בקצת קרבנות דשחיטה כשירה בזרים אגלי מלתא דשחיטה לאו עבודה וממילא אמרינן בכל הקרבנות שכשרה בזרים. ורבנן סברי דמה דגלי ר' מנא בהקישא גלי אבל שאר קרבנות דלא איתקשי פסול בזרים לכך איצטרך למילף מוהקריבו. והנה הפר הזה של שמואל קרבן נשים הי' שכן כתיב ותעלהו עמה כאשר גמלתו בפרים שלשה וגו' ושחטו את הפר וכו'. ומעתה עלי הי' סבור מה ששחיטה כשרה בזר הוא מטעם וסמך ושחט והי' סבור דבקרבן נשים דלא שייך הך הקישא צריך כהן ושמואל חידש לו דילפינן מוהקריבו דזה שייך בכל הקרבנות:

ואמנם יען מה דקאמר לו עלי מימר שפיר קאמרת מיהא מורה הלכה לפני רבך את וכו'. יש לדקדק לדעת מהרא"י בפסקים סימן רל"ח הובא בהגהת רמ"א בסימן רמ"ב ס"ג דתלמוד יכול לחלוק על רבו אם יש לו ראי' ע"ש. והרי כאן שמואל הי' חולק על עלי בגוף הדין ושמואל ה' לו ראי' מוכרחת למה אמר לו עלי שהוא מורה הלכה בפני רבו. ולכן נלע"ד דרך מרווח וגם עלי לא טעה בדין זה כלל דהא באמת יל"ד דמה בכך ששחיטה כשירה בזר ואטו בשביל זה אינם יכולים להדורי בתר כהן והרי שליחות השעיר ביוה"כ כתיב בהדיא איש להכשיר תת הזר ואפ"ה עשו כהנים קבע ולא היו מניחים את ישראל להוליכו כמפורש במשנה ביומא דף ס"ו ע"א וגם שחיטת הקדשים גופי' שנינו שלש עשרה כהנים זכו בו והרי אחד מי"ג הללו הי' השוחט כמו ששנינו בפ"ב דיומא הרי שאף שכשר בזר הקפידו הכהנים ושחטוהו הם. ואמנם מצינו בפ' תמיד נשחט ששנינו שחט ישראל וקיבל הכהן וכו' הרי שישראל שחט ומזה הי' מקום להוכיח שש חילוק בין דברים של ציבור ובין של יחיד. דשחיטת התמיד וכן שליחת השעיר לעזאזל המה דברים של ציבור בזה הי' יכולת ביד הכהנים לעשות קבע שיעשנו דוקא אחד מהכהנים. משא"כ בקרבנות יחיד לא הי' כח ביד הכהנים לעשות קבע. ולכן בפסחים שהמה קרבנות של יחיד שנינו שחט ישראל. ואמנם אין זה הכרח ושפיר יש מקום לומר שגם בקרבן יחיד עשו קבע ופסח שאני שהפסחים היו רבים מאד והיו הכהנים טרודים מאד בעבודתו שאי אפשר כי אם בכהנים ולכן הניחו השחיטה לזרים. ואמנם אף שעשו הכהנים קבע היינו שאין כאן שיהוי מצוה שיש כאן לפנינו מוכן כהנים וישראלים הכהנים קודמים

לישראל ולכן בשחיטת התמיד שהיו תמיד בכל אשמורת הבוקר מוכנים כל אנשי בית אב לפייסות והיו שם כהנים רבים לכן גם השחיטה שכשירה בזרים לא היו הכהנים מניחים את הזר ושחט כהן וכן שילוח השעיר ביוה"כ היו מכינים מאתמול את מי שישלחו בידו כדכתיב איש עתי לכן היו מכינים אחד מהכהנים. וכאן בשחיטת הפר דסוגיא זו אמר עלי קראו כהן ליתי ולשחוט כד לא כ"ע המה מומחים ומוחזקים לשחוט והי' צריך לקרוא את מי שהוא בקי לשחוט והי' עלי מצוה לקרוא לכהן כי הי' סבור מסתמא שכיחו כהנים הבקיאים כמו דשכיחי ישראל ואז עדיף הכהן מישראל. אבל שמואל ראה שהיו מהדרי בתר כהן שלא הי' כהן מזומן לפניהם והיו מהדרי' אחר כהן דוקא והי' בזה שיהוי מצוה ואז אמר להם למה להדורי בתר כהן למשחט שחיטה בזר כשרה. ודוק בדברי שמואל שלא אמר להם בקיצור למה לכם כהן למשחט כשרה בזר. אבל האריך לומר למה לכם לאהדורי דוקא אם הי' הכהן מזומן לפניכם יפה וטוב הוא ליתן לכהן לשחוט אבל לאהדורי לחפש אחריו אין צורך וגם עלי סובר כן. ומה ששאל עלי לשמואל מנא לך הא. לא בשביל שעלי לא ידע דרוש זה רק רצה להבחין חכמתו של שמואל כי לפי רוב חכמתו ראוי להענישו אף שקטן אינו בר עונשין זה שחכים טובא בר עונשין הוא לפי חכמתו:

חנה הטיחה דברים כלפי מעלה שנאמר והתפלל על ה'. כל המפרשים נדחקו מה הכוונה בזה. עיין עליהם. ולי נראה באמרה על ה' רצונה בזה כי בני לאו בזכותא תליא מלתא אלא במזלא ואם אין הפירוש שאין ח"ו יכולת ביד ה' לשדד המזל. רק הפירוש כי לזה צריך זכות גדול כמו אברהם אבינו שאמר לו הק"בה צא מאצטגינית שלך וכיוצא בזה ע"י זכות גדול. וחנה אמרה שאם ח"ו לא תעניני בתפלתי יאמרו ח"ו מבלי יכולת וכאלו מסרת דבר זה לחלוטין ביד המזל וכאלו ח"ו דבר זה הוא למעלה מיכולתך וזה שהטיחה דברים כלפי מעלה. ואמנם כל דברי רז"ל המה בחידות וברמזים וחנה בשמה דייקא ושם רמז ומספר. ורמוז בפסוק ובמה יודע כי מצאתי חן וגומר ונפלינו וגו' ושם תראה כי מציאת החן הוא במופלא וע"ש בפירוש הרמב"ן. והתפללה על ה' ואם תזכה ותבין דברי הרמב"ן בפירוש התורה בפסוק היפלא מה' דבר. וסיום דבריו שם שרש"י הרכיב בו שני ענינים אז תבין יותר מה שאמרו שהטיחה דברים כלפי מעלה. גם דברי ר' אליעזר משום ר"י בן זמרא כאן בפסוק מדברת על לבה שאמרה דדים שנתת על לבי לא להניק בן שגם זה רמז היא שהתפללה להיות יונק משדי אמו ודי בזה והמשכיל יבין אמרי בינה. וידע גם טעם השנים שקיצבה לו שישב שם עד עולם שכ"ז רמוז במה שאמרו שהטיחה דברים כלפי מעלה:

דף לב.

משה הטיח דברים וכו' שנאמר ויתפלל וגו' אל תקרי וגו'. עיין מהרש"א בח"א ובשאר מפרשים שכלם נתקשו מה הטחת דברים מצינו למשה במתאוננים ומה הכריחו לר"א לומר אל תקרי וכו'. ונלע"ד דבהאי קרא לא נזכר כלל מה היתה התפלה ועיין בפ"י מיש בזה. ולי נראה דקאי על מה שלמעלה ממנו דכתיב ויצעק העם אל משה שהם כאשר בערה בהם האש צעקו אל משה שיעזרם ואותן הדברים שהמה צעקו אל משה הטיח משה הדברים כלפי מעלה כלומר אין צרכיהם תלוי בי רק עליך שאתה אביהם והרי זו כמו בפרשה שאחרי' שם שאמר משה האנכי הריתי לעם הזה וגו' כי תאמר אלי שאהו בחיקך כן כאן השליך דברי בקשתם על ה'. ולכן פירש רש"י כאן הטיח לשון זריקה. ולעיל גבי חנה ואלי' שהטיחו דברים וכו' לא פירש כלום כי שם אפשר לפרש שדברו קשות. אבל כאן לא דבר משה מאומה רק דבריהם של ישראל וצרכיהם השליך מעליו המשא וזרקו כלפי מעלה וכן גבי לוי שהטיח דברים כלפי מעלה פירש"י במס' סוכה דף נ"ג ע"א יטיח יזרוק וכו' לפי שגם לוי אמר עלית וישבת לך במרום ואי אתה משגיח על בניך ג"כ השליך צרכי ישראל על אביהם שבשמים:

מאי לך רד נלע"ד דהוקשה להם דהוה ליכתוב רד לחוד ומאי לך רד ולכן דרשו לך הוא לשון לך בקמץ תחת הלמ"ד מגדולה שנתתי לך מזה רד מגדולתך אי נמי הוקשה להם דלך רד משמע שצוהו לירד תיכף והרי אחר זה שוב נאמר אמירה חדשה ויאמר ה' וגו' ראיתי את העם וגומר ועתה הניחה לי וגו' וגם משה לא ירד תיכף כי התפלל תחלה כמו שנאמר שם ויחל משה. ואם הק"בה צוהו לירד ח"ו שיעבור משה על גזירתו של הק"בה לכן דרשו רז"ל דהאי רד אינו ירידה מן ההר רק ירידה מגדולתו. עוד נראה שהוקשה להם דהאי ענינא תחלתו קשה וסופו רך שתחלת הענין וידבר ה' אל משה וידוע שדיבור הוא לשון קשה וסוף הענין ויאמר ה' וגו' ראיתי את העם וגו' ואמירה הוא לשון רכות. ואמנם כך דרכו של הק"בה שופך חמתו טרם שיגיע העונש על ישראל כי אם ח"ו ישפוך חמתו על ישראל לא יוכלו לעמוד והוא ע"ד דכתיב במגלת קינות כלה ה' את חמתו שפך חרון אפו ויצת אש בציון שג"כ פירושו שבזה כלה חמתו במה שהצית אש בציון אבל אם הי' שופך חמתו על ישראל לא הי' שום תקוה וכן כאן במעשה העגל השליט מדת הדין הקשה במשה שזכותו רב מאד ויכול לעמוד אף במה"ד הקשה כאשר באמת לא הי' ח"ו למשה שום כליון רק בירידתו מגדולתו לפי שעה ושוב כאשר שקטה אש של חמה קצת שוב התחיל עם ישראל במדה"ד הרפה ויאמר וגו' ראיתי את העם וגומר לשון אמירה ולא לשון דבור. ובנוסחא שלפנינו בגמרא נרשם בטעות כי התחיל ויאמר

ה' אל משה לך רד מאי לך רד ובאמת כאן לא כתיב ויאמר רק וידבר וכך ראוי להיות הנוסחא וידבר ה' אל משה לך רד מאי לך רד והוקשה להם דקאמר וידבר שהוא לשין קושי ולא מצינו כאן שום דבר קשה. לכן דרשו רד מגדולתך. ומשה רבינו בתחלה לא ידע שקושי הדבור ה' לטובת ישראל אדרבה למד ק"ו אם עליו גבר הכעס ק"ו על העם לכך תשש כחו ולא ה' לו כח לדבר עד ששוב ראה שאמירה שני' היתה בלשון ויאמר ואז אמר לו הק"בה הניחה לי ואז הבין כי רצונו של הק"בה שיתפלל מיד נתחזק. והרי"ף בע"י נדחק בזה ובמ"ש ניחא דמייתי כאן קרא דפרשת עקב הרף ממני וגו' ולא דרשו זה מקרא דועתה הניחה לי דפרשת כי תשא ידרוש מיני' בסמוך דרשה אחריתא לומר שתפסו משה בבגדו והיינו משום דכאן כיון שראה שמתחלה דבר הק"בה לשון דיבור ולבסוף בלשון אמירה כבר היא גילוי דעת למשה שיתפלל עליהם ולכן דרשו כאן קרא דהניחה לי לומר שתפסו משה להק"בה כביכול וכו' משא"כ בפרשת עקב כתיב גם קום רד בלשון ויאמר ואין בין אמירה לאמירה דרשו נתינת הרשות להתפלל מן הרף ממכי. ועיין מהרש"א בח"א:

מלמד שתפסו משה להק"בה כאדם שתופס חבירו בבגדו ואמר איני מניחך וכו'. הנה דברים הללו הם רק לסבר את האוזן. ואעפ"כ ראה חכמת לשונם איך דקדקו אפי' בדברים שהם לשבר האוזן דברו להרחיק הגשמית בכל מה דאפשר ולא אמרו כאדם שתופס את חבירו סתם אבל שתופס חבירו בבגדו. ורצונם בזה כי הבגדים שאדם לובש מורים על מה שבלבו כי אם הוא שעת חדוה ושמחה לובש בגדי חופש ואם הוא שעת צער ואבל לובש שחורים בגדי אבל וחוגר שק. ואם הוא שעת מלחמה לובש בגדי נקם חרב וחנית. כך הק"בה בו אין שום שינוי אבל השינוי הוא כביכול במדותיו שהם משתמש בהם הכל לפי המקבלים משתנין המדות ואם הוא שעת רצון שבריותיו עושים רצונו ומעשיהם עולים לריח ניחוח לפניו לובש בגדי רצון וחסד לבושא בתלג חיור ואם ח"ו הבריות מכעיסים לפניו במעשים רעים והוא שעת הזעם לובש כביכול בגדים המורים על מדת הדין ועל הרוגז מדוע אדום ללבושיך וכ"ז לשבר האוזן ומדותיו מכונים בשם לבושיו ואין לך שעת זעם כשעת העגל ואז כביכול נשתמש במדה"ד בגדי נקם ומשה רבינו לא הניח האף והחמה שהמה שלוחי מדה"ד לצאת פן ח"ו יהי' כליון בישראל. וזה שאמרו שתפסו משה להק"בה כאדם שתופס חבירו בבגדו כך משה תפס בבגדי נקם והיינו מדה"ד הקשה ואמר איני מניחך עד שתמחול להם:

כסא שלרגל אחד וכו'. ואף שגם משה הוא מזרעם של אבות וא"כ יהי' לפניו כסא של ארבע רגלים ומהרש"א בח"א נדחק. ולענד"נ שמשה רבינו כך אמר שהאבות יהי' להם

כעס עליו על שלא התחזק בתפלה עבור זרעם ולא ירצו שיגין זכותם על זרעו וממילא לא ישאר לזרעו רק כסא של רגל אחד. ובזה ג"כ ניחא גם סיום דברי משה שאמר ולא עוד אלא שיש בי בושת פנים מאבות ורצונו בזה ממ"נ אם יחר להאבות עליו ממילא לא ישאר רק כסא של רגל אחד ואם המה יעברו על מדותם ויתפללו על זרעו יהי' לו בושת פנים שהמה מגינין על זרעו והוא לא הגין על זרעם. ועפי"ז נלע"ד לפרש דברי ר"א במאמר הסמוך שעמד בתפלה לפני הק"בה עד שהחלהו ועיין מהרש"א שלא ידע לפרש מהו שהחלהו. ולפמ"ש הוא לשון התחלה כאלו הוא תחלה שנקרא שם ה' עליו אלקי משה כלומר שאם אתה מכלה זרעם של אברהם יצחק יעקב שוב לא יקרא שמך אלקי אברהם יצחק יעקב וישאר רק כסא של רגל אחד אלקי משה וזהו שכתיב כאן ויחל משה וגומר את פני ה' אלקיו כלומר שהוא אלקיו ואינו בקרא שוב אלקי האבות אם ח"ו לא יזכור זכותם לזרעם:

דברים שאמרת לי וכו' הלכתי ואמרתי להם וכו' הכוונה בזה למ"ש רבינו הגדול בהקדמתו לפירוש המשנה שמדה טובה שמבטיח הק"בה ע"י נביא לעולם אי אפשר שלא תתקיים ואין החטא גורם לבטלה ומה שאמרו וירא יעקב שנתיירא שמא גרם החטא היינו הבטחה שמבטיח הק' בה להאדם בעצמו כמו יעקב שהבטיחו הק"בה והנה אבני עמך בזה נתיירא שיגרום החטא לבטל ההבטחה אבל מה שמבטיח ע"י נביא לעולם אינה מתבטלת. וזהו הי' טענתו של משה דברים שאמרת לי לך לאמור להם הלכתי ואמרתי בשמך לכך א"א שתתבטל ע"י שום חטא:

דף לב:

גדולה תפלה וכו' שנאמר אל תוסף וגו'. כבר דקדקו המפרשים מנ"ל דתפלה לחודה גדולה ודלמא צירוף שניהן גרמו שהרי משה רבינו גדול במעשים הוה. ואני נתתי לב לדקדק מה דתמי' לי שהפסיק בדרוש דר' שמלאי לעולם יסדר אדם שבחו וכו' באמצען של מאמרו ר"א. ונראה לתרץ חדא מנו חדא דהא דיליף ר"א שתפלה אפילו לחודה היא גדולה יותר ממע"ט נראה דיליף לה מדכתיב אל תוסף וכו' בדבר הזה עלה ראש הפסגה וגו' דדריש ר"א האי בדבר הזה מקרא נדרש לאחריו בדבר הזה עלה ראש הפסגה מדקאמר הזה המשמעות בזה לחוד בלי צירוף מע"ט שלך עלה ראש הפסגה ונמצא נענה בתפלה לחוד בלי צירוף מע"ט. ובמע"ט לחוד לא נענה ש"מ דגדולה תפלה יותר ממע"ט. אך שהי' לנו לדרוש האי הזה בענין אחר לכך הוצרך להקדים הך דדריש ר' שמלאי. ובמס' ע"ז דף ז' ע"ב ר"א אומר שואל אדם צרכיו ואח"כ יתפלל רי"א יתפלל ואח"כ ישאל

צרכיו במאי קמ"פ כדדריש ר"ש לעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואח"כ יתפלל מנ"ל ממשה רבינו דכתיב ה' אלקים אתה החילות וגו' ר"י סבר ילפי' ממשה ור"א סבר שאני משה דרב גוברי' ופירש"י רב גוברי' גדולת מעשיו וחכמתו רבה נאה לו לשבח ע"ש. ולפי דבריו יש לפרש בדבר הזה שיש בכחך לסדר השבח תחלה שזה מורה היותך רב גוברך במעשים עלה ראש הפסגה וא"כ אדרבה האי קרא משמע דמעשים טובים שלו גרמו לו שיעלה ראש הפסגה ויראה את הארץ. ולכך הוצרך להקדים מה דדריש ר"ש דכל אדם יסדר תחלה שבחו של מקום ולא אמרינן שאני משה דרב גוברי' אלא אפילו מי שאינו בעל מעשים יסדר ג"כ תחלה שבחו של מקום וא"כ אין לפרש בדבר הזה כפירושי האחרון רק כפירושי הראשון ושפיר מוכח דגדולה תפלה יותר ממע"ט:

הא דמאריך ומעיין וכו'. ונלע"ד שזהו הוא הטעם של חסידים הראשונים שהיו שוהים שעה אחת אחר התפלה וכו' ולכאורה מה תועלת בשהייתם אחר התפלה ומה דהוה הוה. ואמנם באותו שעה היו מחשבים רוממות הבורא ושפלות האדם ושאינו כדאי שתקובל תפלתו וממילא לא היו מעיינים לבטוח שנתקבלה תפלתם ולא היו באים לידי כאב לב:

עולות אילים ופטרי רחמים וכו'. לא ראיתי לשום אחד מהמפרשים שהרגיש איזה עולות אילים כיון בכאן ובפרט שבקרא לא נזכר אילים דהרי כתיב התשכח אשה עולה ודי שדרשו לשון עולה אשה ריח ניחוח אבל למה קאמר אילים ועל איזה אילים שבמדבר כיונו כאן. וראיתי מי שרוצה לפרש על דם הברית שהקריבו נערי בני ישראל בסיני קודם מתן תורה. ואני תמה שהרי בפ"ק דחגיגה בעי רב חסדא אם הנך עולות היו כבשים או פרים אבל על אילים לא מספקא לי' כלל. ואם על שמיני למילואים כיונו הלא לא הי' אז רק איל אחד עולה בקרבנו של אהרן. ואם על עולות של מוספי רגלים ור"ח. א"כ למה דוקא שהקריבו במדבר הלא זה הי' תמיד גם במקדש ולמה דוקא אילים הלא היו בכל מוסף גם פרים וכבשים עולות. והנלע"ד שעל שבעת ימי המילואים כיוונו שהי' בכל יום איל אחד עולה וזה הי' שבעת ימים ולפי שאלו העולות הקריב משה רבינו שהוא שימש בכל ימי המילואים לכן הם יותר לזכרון משאר כל הקרבנות:

אמרה לפניו הואיל ואין שכחה לפניך שמא לא תשכח לי מעשה העגל. ויש לדקדק ובתחלה מאי קסבר הכנסת ישראל שהתחילה להתרעם עזבתני ושכחתני וע"פי המשל שהמשילו שאינו זוכר מעשה הראשונה למה לא דאגה שאם לא ישכח מעשי' לא ישכח גם מעשה העגל. והנראה דודאי ידעה שזה דרכו של הק"בה לזכור הטובות ולא בשביל זה יזכור גם המעשים רעים אבל כשראו שהבטיח שלא ישכח עולות אילים. ולפ"מ

שביארתי דהיינו הקרבנות שהקריבו בשבעת ימי המילואים הי' קשה להם למה דוקא אלו ולא כל הקרבנות שהקריבו במדבר כל ארבעים שנה א"ו שהקרבנות שהקריבו משנבחר אהרן אינם כל כך רצוים לפניו בשביל העגל שעשה אהרן לכן דאגו עכשיו שמא לא תשכח מעשה עגל והבטיחם הק"בה מעשה העגל כבר נשכח ואעפי"כ הקרבנות שהקריב משה חביבים ביותר. וע"ז השיבה פן תשכח גם מעשה סיני כיון שבשעת העגל נשברו הלוחות ואף שמחל חטא העגל מ"מ כבר פסק מעשה סיני בשבירת הלוחות והבטיחם ואנכי לא אשכחך:

אלא מקצר ועולה. עיין בש"ע סי' ק"ד ס"א דהיינו שיאמר תחלת כל ברכה וסופה. והנה לעיל דף ך"ט פליגי רב ושמואל מהו מעין י"ח ורב סבר מעין כל ברכה ושמואל אמר הביננו ושם פסקו כל הפוסקים כשמואל וכ"פ בש"ע סי' ק"י וצ"ל דלשון יקצר לא משמע הביננו. ואמנם הנלע"ד לדינא בזה דברייתא כאן דתני יקצר לפי שמיירי שבאמצע תפלתו ראה אנס או קרון בא כנגדו ואם כבר אמר ברכת אתה חונן כולה שוב אי אפשר לומר הביננו דשמנה לא תיקנו כדאמרינן לעיל דף ך"ט ע"א לענין הבדלה עם הביננו ולכך כיון ששוב א"א לומר הביננו לכן יקצר כל ברכה וברכה מאמצעית מאותה ברכה שבה ראה אנס או קרון והלאה אבל אם קודם שסיים אתה חונן ראה אנס או קרון נלע"ד דיאמר הביננו. וכן נלע"ד דמה דאמרי' לעיל דף ך"ט ע"א דמוצאי שבת או ימות הגשמים היינו שהביננו אינו יכול לומר אבל אכתי לר' יהושע מתפלל מעין י"ח דהיינו מעין כל ברכה וכדברי רב דגם שמואל מודה דיכול לעשות כן אלא שסובר שאינו צריך לעשות כן ויכול לכלול כלם כאחד בהביננו. ובזה מתורץ קושיית אחד מהתלמידים שהבאתי שם:

מעשה בחסיד וכו'. ולכאורה תמוה הוא על החסיד הזה איך סמך עצמו על הנס והכניס עצמו בסכנה. והט"ז בסי' ס"ו ס"ק א' האריך בזה. ולענד"נ כיון שראה החסיד שהשר הקדים לו שלום כבר ידע שיש בשר הזה מדת ענוה ולכך בטח בו שלא ימהר להרגו עד שישמע טענתו ובטח באמתלא זו שאמר לו אחר כך:

דף לג.

מיתיבי נפל לגוב וכו'. הא דלא הקשה אמשנתינו ששנינו אפי' נחש כרוך וכו'. ורציתי לומר דמשנתינו איכא למימר דאפילו במקום סכנה לא יפסיק. ואל תתמה שהרי הביא לעיל ברייתא דראה אנס וכו' לא יפסיק והרי המקשה לא אסיק אדעתי' לחלק בין אפשר לקצר או לא והי' סבור דבשום ענין לא יפסיק ולכן לא הקשה על משנתינו. אבל רב ששת דאמר ל"ש אלא נחש אבל עקרב פוסק א"כ הטעם בכחש לפי שאינו מזיק הקשה

שפיר מנפל לחפירה מלאה נחשים וכו'. אלא דאכתי הי' לו להקשות לעיל על דברי רב יוסף דאמר דלמלכי אומות פוסק וג"כ מוכח דטעמי' דמתניתין בנחש משום שאינו מזיק וה"ל להקשות מברייתא דנפל לחפירה וכו'. ולכן לתרץ דבר זה שמתי לב לדברי התוס' כאן בד"ה אבל עקרב וכו' שהביאו ירושלמי דקאמר דאם הי' נחש מרתיע לבוא כנגדו פוסק ופירשו התוס' הטעם לפי שבא כנגדו בכעס מתכוין להזיקו. והנה לכאורה קשה דדבר זה הוה להתוס' להביא במשנתינו על גוף הדין שבמשנה שאפי' נחש כרוך על עקיבו לא יפסיק. ולמה הביאו התוס' דברי הירושלמי על דברי רב ששת דאמר אבל עקרב פוסק. והנלע"ד בזה משום דזה הטעם שפירשו התוס' לפי שבא בכעס וכו' אינו מפורש בירושלמי ולשון הירושלמי הוא כך לא אמרו אלא כרוך אבל אם הי' מרתיע ובא כנגדו הרי זה מסתי' ויש לפרש החילוק הזה. דכל נחש דרכו מן הסתם להזיק כדכתיב ואתה תשופנו עקב. ואמנם אם הוא כבר כרוך על עקיבו ולא הזיקו שוב לא יזיק שהרי חזינן שזה אין דרכו להזיק מדלא הזיקו תיכף. וכך הם פירוש דברי הירושלמי ל"ש אלא כרוך פירוש שכבר הוא כרוך ולא הזיקו לכך שוב לא חיישי' שיזיק אבל אם הי' מרתיע ובא כנגדו שעדיין לא הגיע לעקיבו אלא שבא עכשיו כנגדו חיישי' שמסתמא כשיגיע אליו יזיק לכך פוסק. אבל לפי דברי רב ששת ע"כ אין הטעם כן דא"כ גם בבי עקרב נימא דאם הוא כרוך על עקיבו ולא הזיקו שוב לא יזיק כיון שאפילו במי שדרכו להזיק סמכינן אם חזינן שעתה אינו מזיק שוב לא יזיק וא"כ מה בין עקרב לנחש. אלא על כרחך דבמי שדרכו להזיק אין זה ראי' מה שכרוך עלו ולא היזק ואמרינן שאעפי"כ יזיק עוד. וע"כ דטעמי' דמתני' גבי נחש הוא משום שנחש אינו כ"כ מועד להזיק ולכן צריכין אנו לפרש טעם הירושלמי דהרתיע היינו היינו שבא בכעס. ולכן פרשו התוס' טעם זה בדברי רב ששת. ומעתה ממילא ניחא שעל המשנה לא הי' קשה לו מברייתא דנפל לחפירה דהיה מפרשינן טעם המשנה משום שכבר הוא כרוך ולא היזק. ולכן הקשה דוקא על רב ששת: מזכירין ג"ג מ"ט אר"י מתוך ששקולה כתח"ה וכו'. כאן סתומים דברי המקשה ודברי המתרץ כי המקשה לא פירש קושייתו שאם קושייתו רק על קביעת המקום של גשמים מ"ט קבעוהו בברכה זו א"כ עקר חסר מן הספר שהרי לא קאמר בתח"ה מ"ט רק אמר מזכירין ג"ג מיט. גם רב יוסף לא הודיע לנו באיזה ענין שקול גשמים כתח"ה. וכבר הרגיש בסתימת דברי המקשה הגאון מוהררנ"ך בספרו ובריש מס' תענית הקשה הגמ' וליתני מאימתי מזכירין על הגשמים מאי ג"ג אר"י מתוך שיורדין בגבורה וכו' והתוס' שם בד"ה ולתני וכו' כתבו ותימה דהתם בברכות קתני כי הכא מזכירין ג"ג אמאי לא מקשה כי הכי ולתני גשמים מאי גבורות וכו'. ונדחקו בזה ע"ש ואני אומר שזו היא באמת

קושיות המקשן כאן ג"ג מ"ט וכולל בקושייתו תרתי עצם קריאת השם דמ"ט קראוהו גבורות גשמים ה"ל למיתני גשמים וגם קביעת המקום. ורב יוסף תירץ לו שניהם דהא ודאי דתח"ה בגבורה של הק"בה הוא ואין לך כח וגבורה גדול מזה להחיות פגרים ואנשי כנה"ג יעידו ע"ז שקבעו נוסח הברכה אתה גבור וכו' מחיה מתים אתה מכלל שידעו שתח"ה גבורה הוא וקאמר ר"י מתוך ששקולה כתח"ה דכמו שתח"ה הוא גבורה כך גשמים יורדים בגבורתו של הק"בה לכך קבעוהו בתח"ה נמצא ר"י נתן טעם על השם עצמו למה נקראו ג"ג ועל קביעת המקום. נמצא קושי' המקשן כאן היא באמת הקושי' שבמס' תענית ודברי ר"י כאן נכלל בהם דברי ר' יוחנן בתענית. וממילא מסולק תמיהת התוספת שם:

אלא מעתה גדולה נקמה וכו'. לכאורה יפלא איך סברת המקשה וסברת התרצן הפוכות מקצה אל קצה. שהמקשה אותיב אלא מעתה וכו' דמשמע שבנקמ' אין שום סבר' לומר שבאמת היא גדולה. והתרצן השיב לו שודאי כן הוא. גם מה דאמר והיינו דאמר עולה לכאורה אין לו ענין לזה. ונראה דכוונת ר' אמי במה שאמר גדולה דיעה וכו' וכן כוונת ר"א במה גדול מקדש לומר שצריך זכות גדול ורחמים גדולים מהק"בה שיחנינו דיעה וכן צריכין זכות גדול ורחמי' גדולים לזכות למקום מקדש שישר' הק"בה שכינתו שם. ולזה ניתנו בין שתי אותיות ששניהם מי"ג מדות הרחמים כמ"ש ה' ה' אל רחום וגו'. וע"ז הקשה והרי נקמ' ששורשה ודאי הוא ממדה"ד ולא ממדת הרחמים ואעפי"כ ניתנה בין שתי אותיות. ומשני אין במלתא מיהא גדולה שאף שהיא מדה"ד לזה שנעשה בו הנקמה מ"מ היא ממדת הרחמים לזה שרואה נקמה בשונאיו. ודוק בהאי קרא דכתיב אל נקמות ה' אל נקמות הופיע שהנקמה שהוזכרה תחלה ניתנה בין שתי אותיות. אבל השני' לא ניתנה בין שתי אותיות לפי שאחת היא לטובה גמורה נגד ישראל כי חזו נקם וגם ויתר להם ממונם ואחת היא לרעה כלפי שונאי השם שסירבו בקבלת התורה ושפר שייך דברי עולא לכאן. וגם ניחא בזה דברי ר' אמי שאמר כל מי שאין בו דיעה אסור לרחם עלין לפי שהדיעה ממדת הרחמים באה:

בתחלה קבעוהו בתפלה וכו'. שטחית הסוגיא דכל אלו השנוים היו בהבדלה אבל קידוש תיכף מתחלתו ניתקן על הכוס וגם בתפלה שהרי ברכה אמצעית שבתפלה היא קדוש היום. והטעם שקבעו קידוש תיכף על הכוס אף שהיו עניים היינו משום שאף העני בישראל צריך להיות לו פת לסעודת שבת וממילא אם אין לו יין יוכל לקדש על הפת שהפת הוא במקום היין. ואפילו לדעת ר"ת בפ' ערבי פסחים דף ק"ו ע"ב שאין מקדשין על הפת אעפ"כ התקינו קידוש על היין אפילו בשעת עלייתם מן הגולה שהיו עניים.

דקידוש אפילו אם אינו מן התורה על היין מ"מ אסמכתא יש לו בתורה דכתיב זכור וזכירה מצינו ביין דכתיב וזכרו כיין לבנון כמו"ש התוס' שם דף ק"ו ע"א בד"ה זכרהו ע"ש לכך קבעוהו על הכוס. ולדעת הרמב"ם שגם הבדלה היא נכללת במצות עשה של זכור את יום השבת שיזכרהו בכניסתו בקידוש וביציאתו בהבדלה כמבואר בדבריו בריש פ' ד"ט מהל' שבת ועיין במ"מ שם. מ"מ להרמב"ם ההפרש בין קידוש להבדלה בטעם הראשון שכתבתי דהרי להרמב"ם מקדשין על הפת ואין מבדילין על הפת כמבואר בפרק ההוא. ואמנם אי קשיא לי הא קשיא לי מדוע בקידוש אף שתקנוהו תיכף על הכוס אפ"ה לא הוה סגי להו בזה לחוד ותקנוהו ג"כ בתפלה. ובהבדלה כשהעשירו תיקנוהו על הכוס והי' סגי להו בכוס לחוד ועקרוהו מהתפלה עד שראו שחזרו והענו. ונראה משום דלא רצו להטריח הציבור בשבת בתפלת ש"ע והיו צריכין לתקן ברכה אחת שיהיו שבעה ברכות שהם נגד שבעה קולות כמבואר לעיל דף ד"ט ע"א התקינו הברכה מעין קדושת היום לשבת קדושת שבת ולימים טובים ולר"ה וליוה"כ כל אחד מעין קדושת היום:

אמר רבה ומותבינן אשמעתין. ויש לדקדק הלא רבה ורב יוסף תרוייהו אמרו שמעתא זו ומדוע רבה לחוד איתיב אשמעתי' ור"י לא הוה קשיא. ונראה דבפסחים דף ק"ו ע"ב פליגי רבה ור"י דר"י אמר טעם אינו מבדיל ורבה אמר טעם מבדיל. ולפי"ז לר"י מתפרשה הך ברייתא כהוגן דתני הבדלה בח"ה אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה על הכוס ולדיוקא קאמר דדוקא היכי שיכול לאמרה על הכוס הוא דאין מחזירין אותו אבל אם אינו יכול לאמרה על הכוס דהיינו שכבר טעם מחזירין אותו. אבל רבה דס"ל טעם מבדיל לא שייך דיוק הוה דהרי תמיד יכול לאמרה על הכום וגם חיוב לאמרה על הכוס ושפיר אותיב דה ל למיתני מפני שאומרה על הכוס. ואף דאפילו לדידן דקיימ"ל טעם מבדיל ואפ"ה מסקינן לקמן דטעה בזו ובזו חוזר לראש ועיין ברבינו יונה וברבינו אשר דהאי טעה בזה ובזה היינו שטעם מ"מ אי אפשר להעמיס זה בלשון הברייתא למימר לדיוקא דדוקא היכי שיכול שהרי תמיד יכול הוא עכ"פ להבדיל על הכוס:

דף לג:

האומר על קן צפור וכו'. לשון הרמב"ם בפירוש המשנה ענין מה שאמרו על ק"צ וכו' שיאמר כמו שחמלת על קן צפור וכו' כן רחם עלינו. וכן פירש הברטנורה וכבר ראיתי מי שתמה הלא סיום דבר זה לא נזכר במשנה אבל טעות הוא בידם שהתנא קמ"ל שאין מניחין אותו לסיים דבריו ומשתקין אותו תיכף בתחלת דבריו:

והרמב"ם בפ"ט מהל' תפלה הל' ז' כתב מי שאמר בתחנונים מי שריחם על קן צפור וכו'. או שלא לשחוט אותו ואת בנו ביום א' ירחם עלינו וכיוצא בענין זה משתקין אותו מפני שמצות אלו גזירות הכתוב הן וכו'. הנה הוסיף הרמב"ם מצות אותו וא"ב שאינו שכוי במשנה ואמנם הוא בירושלמי כאן. אך אף שאין להקשות על תנא דמשנתינו שלא הביא גם מצות אותו וא"ב דאטו כי רוכלא לחשוב. אבל הא קשיא למה נקיט התנא קן צפור שהוא במשנה תורה ולא נקיט אותו וא"ב שהוא בפ' אמור. ונראה משום דבמצות ק"צ כתיב למען ייטב לך והארכת ימים והי' הוה אמינא לפרש שהכתוב אומר שכשם שאתה מרחם על ק"צ כך ירחם הק"בה עליך וא"כ פתח לנו הכתוב פתח לעורר רחמים בעליונים ע"י קיום מצוה זו ששרשה הוא הרחמנות. לכך אשמעינן התנא שלא כן הוא וגם מצוה זו גזירת המלך היא והשכר למען ייטב וגומר הוא על קיום גזירת המלך מלכו של עולם:

ורבה נמי לחדודי לאביי הוא דבעי. הדבר יפלא מה חידוד שייך בדבר המפורש במשנה. ובילדותי שמעתי מהרב המאה"ג החסיד המפורסם מוהר"ר מרדכי זצ"ל חתן ר' הירשל דנצקר מבראד לפי שבמשנה לא נזכר הסיום כן תרחם עלינו ואיכא למימר דדוקא קאמרה המשנה שבדרך זה הוא דבר שאינו נכון אבל אם מסיים דרך בקשה לעורר רחמים עלינו שרי. וזה כיון רבה כמה ידע האי לרצויי למרי' שמעורר הרצון עלינו. והקשה לו אביי והרי משתקין אותו תנן א"כ עדיין לא שמענו מה רצונו לסיים. ואעפי"כ משתקין אותו מכלל שבכל ענין אסור. ועיין מ"ש על דברי הרמב"ם בפה"מ וזהו החידוד של אביי ודברי פי חכם חן: ואמנם אכתי דבריו חסרים תבלין דלמה הי' ה"א לומר דדוקא שלא דרך בקשה אסיר אבל דרך תפל' ובקש' יהי' נכון ואנן ראינו שבאמת נהפוך הוא וכמו"ש התיו"ט במשנתינו דדוקא דרך תפלה ובקשה משתקין אותו. והרב החסיד הנ"ל הטעים דבריו ע"פי תיקוני הזוהר. ואנו אין לנו עסק בנסתרות. ואמרתי להטעים דבריו ע"פי מה שראיתי בסוגיא זו בירושלמי על משנתינו וז"ל הירושלמי על משנתינו ר' יצחק בשם ר' סימון כקורא תגר על מדותיו של הק"בה על קן צפור הגיעו רחמיך ועל אותו האיש לא הגיעו רחמיך עיין בירושלמי. ונמצא משנתינו יש לפרש בסיים דרך בתמי' שעל צפור רחמת ועלי לא רחמת וזה ודאי ראוי לגעור בו אבל באומר דרך בקשה כמו האי דנחית קמי' דרבה שסיים חוס ורחם עלינו שפיר דמי. וזהו שכיון רבה שאמר כמה ידע וכו' ואביי הקשה אותו שהרי משתקין אותו תנן וכדברי הרב החסיד הנ"ל:

ואמר ר"ח הכל בידי שמים וכו' שנאמר וכו' שואל מעמך וגו'. אפשר ליתן בזה טעם על לשון הכתוב דנקט לשון שואל והי' יכול לכתוב מבקש מעמך דכבר ארז"ל בפסוק מי

הקדמני ואשלם שאין שום אדם עושה דבר שיקדים הוא טובה להק"בה אבל נהפוך היא שהק"בה הקדים לו הטוב כי כלים אדם מקיים מצות מילה אם לא נתן לו הק"בה בן כלום עושה ציצית אם לא נתן לו הק"בה בגד. וכן צדקות ומעשרות ורוב המצות בכלם הקדים הק"בה טובה להאדם ואין האדם עושה דבר טוב בשלו כי אם בשל הק"בה. וכמו ששנינו בפ"ג מאבות תן לו משלו שאתה ושלך שלו. באופן שאין לשום אדם שום חוב אצל הק"בה עבור מעשיו הטובים כי כבר הקדים לו הק"בה אך הק"בה ברוב חסדו משלם שכר להאדם כאלו האדם עשה משלו. ואמנם ביראת שמים זה מסר הק"בה ביד האדם ולא הקדים לו הק"בה שום דבר לזה והברירה חפשית לגמרי ביד האדם אם האדם מקיים מצות יראת שמים כראוי הק"בה כביכול חייב לשלם לו שכרו ובזה האדם הקדים כביכול להלוות להשם יתברך וזהו שרמז הכתוב מה ה' אלקיך שואל מעמך שהק"בה יהי' השואל ואתה תהי' המשאיל זה אינו בשום מצוה כי אם ליראה בזה שפיר הק"בה השואל מעמך ואתה המשאיל. ואמנם אמרו לשון שאלה ולא לשון הלואה כי שאלה הוא דבר החוזר בעין כמות שהוא והלואה הוא הניתן להוצאה ומשלם תמורתו כמו אם כסף תלוה שלהוצאה ניתנו ופורע מעות אחרים. ובאמת שכר מצוה היא המצוה בעצמה כמות שקיימה כי העוה"ב אין בו אכילה ושתי' רק ליהנות מזיו השכינה ולזכות להשיב השגה נפלאה וזהו עצמו קיום המצית בעוה"ז בכל מצית מתדבק בשכינה אלא שבעוה"ז עיני בשר לנו ואין אנו יכולים להשיב הדביקות הזה ולעתיד לבוא נזכה לחזות למפרע הדביקות שעשינו בעת קיום המצוה וזהו כוונת רז"ל ששכר מצוה מצוה. נמצא שייך בזה לשון שאלה שהוא חוזר בעין:

א"ל ר"פ לאביי ודלמא מעיקרא לא כיון לבו וכו'. הא דלא הקשה כן על משנתינו דלמה משתקין אותו באמרו מודים מודים ודלמא מעיקרא לא כיון לבו. ואולי דמודים אם לא כיון לבו א"צ לחזור לאמרו משא"כ בפסוק שמע כמבואר דף י"ג ע"ב וכן הוא בש"ע סימן ס' סעיף ה'. ועוד נלע"ד לתרץ דלא על המשנה ולא על ר' זירא דאמר האומר שמע שמע כאומר מודים מודים דמי הי' יכול להקשות לפי שהמשנה וכן ר"ז שאמרו משתקין אותו מיירי באומר פסוקא פסוקא ותני לי' וכפירש"י ואי ס"ד מה שאומר שנית הוא משום דלא כיון לבו א"כ תכף כשאמר הדיבור הראשון בלי כוונה תיכף הי' לו לחזור ולומר הדבור שנית תיכף בכוונה ולמה המתין עד כלותו כל הפסוק וזה דוחק לומר שלא נזכר ליתן לב שלא כיון פד גמרו כל הפסוק א"ו שיש עם לבבו דבר בליעל שיש שני רשויות לכך משתקין אותו ועקר קושייתו על דמוקי מה שתניא שהוא מגונה באומר מלתא מלתא ע"ז הקשה למה הוא מגונה ודלמא מעיקרא לא כיון. ובזה ניחא דמשני חברותא כלפי שמיא

אם לא כיון מחינן לי' במרזפתא וכו' ואם קושייתו הי' על מה דמשתקין אותו א"כ לא משני מידי ואטו בשביל שעשה שלא כהוגן ולא כיון בראשונה וראוי להכותו במרזפתא דנפחא בשביל זה לא יתקן מה שעיות ולומר שנית בכונה. אבל לפמ"ש שהקושיא היא רק על הברייתא שאמרה שהוא מגונה הקשה דלמה הוא מגונה ודלמא מעיקרא לא כיון לבו משני שפיר דבשביל זה עצמו שלא כיון הוא מגונה דחברותא כלפי שמיא וממילא מוכח דהא דחשבינן למגונה היינו באומר מלתא מלתא. וזהו כונת התוס' בד"ה פסוקא וכו' שכתבו על פירושו של בה"ג שאין לשון הגמרא משמע כפירושו. והמהרש"א תמה על דבר הם מהיכן משמע להו לשון הגמ' דלא כפירושו של בה"ג ולפמ"ש ניחא:

ואמנם דעת בה"ג נלע"ד דס"ל הסבר להיפך דבאומר פסוק' ופסוקא שגמר הפסוק שמע וחזר ואמרו שנית שייך למימר ודלמא מעיקרא לא כיון ולא נזכר כלל עד גמרו הפסוק אז נזכר ואמרו שנית בכוונה. אבל באמרו מלתא ומלתא ליכא למימר דמעיקרא לא כיון שכיון שאמר שמע שמע אם הי' מחמת חסרון הכוונה בראשונה הרי חזינן שנזכר בכוונתו ואמרו שנית ואיך תיכף אמר ישראל ישראל שני פעמים מחמת חסרון כונה איך כהרף עין נזכר וכהרף עין תכף חזר ושכח וכיון שהוכחנו שעקר הקושי' ודלמא מעקרא לא כיון וכו' הוא על מה שאמר שהוא מגונה כמו שהוכחתי מדמשני חברותא כלפי שמיא א"כ ממילא דפסוקא ופסוקא הוא מגונה ומלתא מלתא משתקינן לי':

דף לד.

במשנה מהיכן הוא מתחיל מתחלת הברכה שטעה זה וכו'. לפי פירש"י דהאי שטעה היינו שדילג ברכה אחת ואמר אחרת וכו' ה"ל לתנא למתני מהיכן הוא מתחיל מהברכה שטעה זה ולמה הלכתא תני מתחלת הברכה דמהי תיתי יתחיל באמצעה כיון שזה לא אמר עדיין כלום מאותה ברכה וכי ס"ד שיהי' סגי בחצי ברכה ולכן יותר מוכחת כוונת המשנה שטעה באמצע הברכה ונבהל ואינו יודע מהיכן יתחיל ויעמוד אחר תחתיו ובזה הי' מקום לומר שהשני יתחיל באמצע הברכה מאותו מקום שטעה הראשון ויצטרף אמירת הראשון חצי הראשון של הברכה שאמר כהוגן עם אמירת השני חצי השני' קמ"ל מתניתין דצרופי אמירת שני בני אדם בברכה אחת לא מצרפינן וצריך להתחיל מתחלתה ועיין בתר"י. ועוד יל"ד על פירש"י מה ענין דין זה בעמד אחר תחתיו הלא גם בנזכר הוא עצמו ג"כ הדין כן שצריך להתחיל מהברכה שדילג בשלמא אם מיירי בטעה באמצע הברכה ועדיין הוא עומד ושותק באותה הברכה שאינו יודע לגמור אז בודאי שאם הוא נתיישב בדעתו שא"צ להתחיל מראש הברכה שלא מצינו שתהי' שתיקה הפסק באמצע

הברכה ובפרט אם לא שהה כדי לגמור כלה ופשיטא ששהי' זה אינה מחמת אונס ולא גברא דחוי. וצ"ל לפירש"י קמ"ל מתני' דאפי' בעמד אחר תחתיו א"צ להתחיל בראש התפלה שלא תאמר שאין לצרף שני אנשים בתפלה אחת קמ"ל מתני' דמצטרפין. אלא דלפי"ז קשה מה שסיים רש"י בפירושו במשנתינו בסוף ד"ה מתחלת הברכה וכו' יתחיל העובר תחתיו אותה ברכה שדילג זה ואומר משם ולהלן עכ"ל רש"י. וקשה מנ"ל לרש"י זה ממשנתינו ודלמא סגי באומר הברכה ואח"כ גומר התפלה במקום שסיים הראשון דלפי פשטן של דברים הי' נראה שרש"י הוכיח זה ממשנתינו דלפי פירושו שהראשון דלג ברכה שלימה א"כ מאי קמ"ל פשיטא דהשני צריך לומר אותה דלא לחנם העמידו אותו כי אם להשלים מה שדלג הראשון א"ו היא גופה קמ"ל שמאותה ברכה והלאה צריך לגמור כסדר. אבל לפמ"ש דהיא גופה צריך התנא להשמיענו שתפלת שני אנשים מצטרפת שלא תימא שאחד צריך לומר כל ח"י ברכות א"כ הדק"ל מנ"ל לרש"י שצריך שיאמר משם ולהלן וצריך לומר שרש"י לא כתב זה מחמת שהמשנה מוכחת כן אלא רש"י כתב כן לעצמו שהדין הוא כן. ובדברינו בהגמרא יבואר יותר:

אמר רב הונא וכו' חוזר לאתה חונן. במסקנא מסיק טעמי' דר"ה משום דסבר אמצעיות כולהו חדא ברכתא נינהו. ואמנם ר"ש דאותיב תיובתא לר"ה ולא אסיק אדעתי' טעם זה א"כ ודאי שצריך להבין מאי טעמי' דר"ה והי' צריך לומר טעמו משום דבמגילה דף י"ז ע"ב יהיב טעמי' על כל סידור שמונה עשרה כל אחת על מקומה ואם הפסיק ביניהם דרך משל שהי' לו לומר ברכת השיבנו וטעה ודלגה ואמר ברכת סלח לנו אף שיחזור ויתחיל השיבנו ויאמר משם והלאה על הסדר מ"מ כבר הפסיק בין חונן הדעת להשיבנו בברכת סלח שאמר בראשונה ואף שיחזור ויאמר ברכת סלח עוד הפעם אחר השיבנו מ"מ השיבנו איננה סמוכה בתפלתו לח"ה לכן צריך להתחיל אתה חונן ומשם על הסדר. ואף דלפי"ז הרי יהיב שם טעם לסמיכת אתה חונן לקדושה וא"כ מה בכך שיתחיל א"ח הרי הפסיק בברכות שאמר בטעות בין קדושה לא"ח שאמר מחדש. צריך לומר דשלש ראשונות הואיל והם ענין לגמרי בפני עצמם שהם שבח ואמצעיות הם בקשות לכן לא חיישינן לסמיכתן כל כך. ועדיין הי' צריך טעם בגאולה ורפואה וברכת השנים דקבע להם שם מקום ע"פי המספר שביעית ושמינית ותשיעית וא"כ מה בכך שיתחיל אתה חונן כבר ירבה המספר. צ"ל דמ"מ דכיון דמא"ח מתחיל ענין חדש דהיינו בקשות חשבינן א"ח להתחלת של אמצעיות ומונין אותה רביעית. או יהי' איזה טעם אחר לר"ה עכ"פ צריך שיהי' הטעם שמן אתה חונן ומעלה צריכים להיות סמוכים על הסדר. ודע שיש הפרש לדינא אליבא דר"ה גופי' אם נימא טעמו כפי הס"ד של ר"ש אליבא דר"ה א"כ לא אמר

ר"ה גופי' שצריך לחזור לא"ח אלא בדולג והקדים המאוחר שבזה הפסיק הסדר אבל אם לא דילג אלא שטעה כגון בעי"ת ואמר במקום המלך המשפט האל המשפט שמחזירין אותו אם עדיין לא אמר ברכת המינין חוזר רק להשיבה שהרי אין כאן שינוי הסדר רק שכופל ברכת השיבה וכן אם העובר לפני התיבה נבהל באמצע ברכה אחת מהאמצעית ונשאר עומד ותוהה או נשתתק זה שעומד תחתיו מתחיל רק מתחלת הברכה שטעה בה זה. וכ"ז לפי הה"א. אבל למסקנא דטעמי' דר"ה דכולהו אמצעיות חדא ברכתא נינהו בכל ענין לרב הינא חוזר לא"ח. וזה שרצינו לבאר כאן להקדמה למה שנבאר בסמוך:

מתיב רב ששת מהיכן הוא חוזר וכו'. לפי הנראה ברייתא היא דמותיב ר"ש ממנה דבמשנתינו אין הלשון מהיכן הוא חוזר רק מהיכן הוא מתחיל וא"כ כיון שזה הוא ברייתא היא גופה קשיא למה שביק ר"ש משנתינו לאתובי ממשנתינו. ונראה לתרץ ע"פי שהקדמנו דלפי דעתי' דר"ש בדברי ר"ה דלא אסיק אדעתא דכולהו חדא ברכתא נינהו א"כ ר"ה גופי' לא אמר שחוזר לאתה חונן אלא בדילג ברכה אחת והתחיל בשל אחרות. ולפי"ז אין מקום להקשות מן משנתינו דהרי משנתינו איכא לפרש דלא דילג כלל אלא שטעה ונשתבש באמצע אחת מהברכות ולא ידע לאדכורי נפשי' לגמרה וצריך לעמוד אחר תחתיו ועקר הרבותא שקמ"ל משנתינו היא כמו"ש תר"י דלא תימא שיתחיל באמצע הברכה במקום שטעה הראשון קמ"ל משנתינו שצריך להתחיל מתחלת הברכה.

אבל בברייתא דתני מהיכן הוא חוזר א"כ על כרחך כבר ידע שצריך לחזור שנית מה שכבר אמר שבן הוא הפירוש של חוזר ונמצא לא הי' שאלתו אם צריך לחזור מה שכבר אמר הראשון שהרי זה כבר החליט שצריך לחזור רק ששואל מהיכן חוזר וע"ז קתני מתחלת הברכה שטעה בה ועקר הרבותא דקמ"ל הוא דסגי מתחלת הברכה וא"כ ע"כ מיירי בדילג דאל"כ פשיטא דסגי בהכי לפי הס"ד דר"ש דלא אסיק אדעתא למימר דכולהו חדא ברכתא נינהו ותיובתא דרב הונא. אך לפ"מ שביארתי במשנתינו לתרץ דברי רש"י דהיא גופה רבותא היא דתפלה אחת מצטרפת משני אנשים וקמ"ל שא"צ לחזור לראש התפלה א"כ גם מברייתא לא מותיב דגם ברייתא איכא לאוקמי בלא דילג וקמ"ל שאין השני צריך להתחיל מראש התפלה. ונראה דמברייתא שפיר מותיב דכיון דתני לשון חוזר כבר שמענו שצריך עכ"פ לומר שנית איזה דברים שכבר אמר הראשון וכנ"ל וא"כ למה הוצרך שוב לומר מתחלת ברכה וכו' ה"ל למיתני מברכה שטעה וכו' אי להשמיענו שצריך להתחיל תחלת הברכה ולא די שיתחיל במקום שטפה וכמו"ש תר"י במשנתינו הלא זה כבר שמענו מלשון חוזר. א"ו שברייתא מיירי בדילג כגון שבאמצע ברכת השיבנו אבינו וכו' כשאמר וקרבנו מלכנו לעבודתיך טעה והתחיל כי מוחל וסולח

אתה וסיים ברכת הסליחה ואי הוה תני מברכה שטעה ה"א שדיו שיתחיל והחזירנו בתשובה וכו' ומשם והלאה יאמר כסדר ושייך שפיר לשון חוזר שהרי סיום ברכת סלח כבר אמר הראשון קמ"ל מתחלת הברכה שטעה שצריך להתחיל השיבנו אבינו וכו' ועכ"פ מוכח שמיירי בדילג ושפיר מותיב לרב הונא:

רש"י ד"ה אין להם סדר ואם דילג וכו' אומרה אף שלא במקומה ועיין מ"ש התוס' בד"ה אין להם סדר. והנה לפי פרושו של רש"י נחלקו רב הונא ור' אסי מחלוקת גדולה של רב הונא צריך להתחיל אתה חונן ולר"א א"צ לחזור מה שכבר אמר כלל ואינו אומר רק מה שדילג ואף שלא במקומו ולפי"ז רש"י שפירש במשנה בד"ה מתחלת הברכה ואומר משם ולהלן פירוש זה הוא דלא כמאן לא כר"ה ולא כר"א. ונראה משום דתמוה עוד רש"י כאן בגמרא בדבור שאח"ז שהוא ד"ה מתחלת הברכה וכו' אלמא על סדר צריך לחזור ולאומרה הוא תמוה מאד דא"כ למה קאמר תיובתא דרב הונא והלא גם לר"א הוא תיובתא. ולא עוד אלא דלר"א אלימא התיובתא יותר דליכא לשנויי מידי. וכבר תמהו על דברי רש"י הללו כל אנשי חיל לא מצאו ידיהם. ואפריון נמטי להגאון בעל קרבן נתנאל בסוף ספרו הביא לן מרגניתא טבא נוסחא בש"ס ישן נושן כתוב על קלף וכך היא הנוסחא מתיב רב ששת וכו' תיובתא דר"א לימא תהוי תיובתא דר"ה אמר לך ר"ה וכו' ובלי ספק שזו היא נוסחת רש"י. ואמנם אמינא דלא בשביל זה שרב אסי קם בתיובתא ורב הונא שני שינוייא תהי' הלכה כר"ה דבאמת שינוייא דר"ה שינוייא דחיקא היא וכמו"ש התוס' בשם בה"ג דדחה דברי ר"ה מהלכה בשביל זה אלא דבה"ג לפי נוסחתו פסק כרב אסי דלפי פירושו בדברי ר"א ליכא על ר"א שום תיובתא אבל רש"י לפי פירושו ר"ש מותיב לתרוייהו בין לר"ה ובין לר"א וסובר רב ששת דמשם ואילך עכ"פ צריך לומר שוב על הסדר וכיון דר"א איתותב לגמרי ור"ה נדחק באוקימתא של הברייתא הכריע רש"י להלכה כר"ש. ולכך פירש"י במשנה כדברי רב ששת. ואין שום סתירה בדברי רש"י כלל:

תוס' ד"ה אל ישאל אדם צרכיו לא בשלש ראשונות וכו' פר"ת ורבינו האי דוקא ליחיד וכו'. ולכך אנו אומרים זכרינו וקרוב"ץ וכו'. והרא"ש חיזק דבריהם והביא ראי' מר"א הקליר שתיקן קרוב"ץ בשלש ראשונות. והביא הרא"ש ראי' שיש לסמוך ביותר על הקליר שהרי קדמון הי' בימי התנאים וזה לשון הרא"ש וכן ר"א הקליר שהי' מא"י מקרית ספר ובימיו הי' מקדשין ע"פי הראי' שהרי לא תיקן שום קרוב"ץ ליום שני וכו'. ודברי הרא"ש הללו לקוחים מדברי התוספת בחגיגה דף י"ג ע"א בד"ה ורגלי החיות וכו' שכתבו על הקליר שהי' תנא ובימיו מקדשי' ע"פי הראי' שמעולם לא יסד רק קרוב"ץ

מיום אחד עכ"ל התוס'. וזה איזה שנים נשאלתי מכבוד הגאון המובהק מוהר"ר ישעי' ברלין מברעסלא בעל החבור שאילת שלום דאיך הביאו ראי' שבימיו מקדשים ע"פי הראי' ממה שלא תיקן קרוב"ץ רק ליום אחד והרי הרא"ש עצמו כתב שהי' מא"י וכן הוא חתום בפיוטיו מקרית ספר וא"כ אף אם הי' אחרון וקרוב לזמנינו הרי גם בזמנינו אינם עושים בא"י רק יום אחד ואם הכוונה שאם הי' אחרון אז אף אם היא בא"י אכתי הוה לי' לתקן קרוב"ץ ליושבי ח"ל א"כ גם אם הי' בזמן שמקדשים ע"פי הראי' הי' לו לתקן לאיים הרחוקים וליושבי בבל שאין השלוחים מגיעים שם והשבתי אז להגאון הנ"ל שהתוס' והרא"ש דייקו בלשונם הרא"ש כתב שלא תיקן שום קרוב"ץ ליום שני והתוס' כתבו שמעולם לא יסד רק קרוב"ץ ליום אחד וכוונתם שאפי' לראש השנה לא תיקן קרוב"ץ ליום שני והרי בר"ה אפי' בירושלים עושי' עתה שני ימים דקיי"ל כדעת הרי"ף ולא כבעה"מ כמבואר בא"ח סימן תר"א וא"כ למה לא תיקן קרוב"ץ ביו"ט שני של ר"ה. אלא ודאי שהי' בזמן שמקדשים ע"פי הראי' והי' מקומו קרית ספר רחוק רק מהלך לילה אחת או איזה שעות מועטים יותר באופן שתיכף שנתקדש תשרי ביום שלשים של אלול תיכף בלילה שאחריו יצאו השלוחים והגיעו לקרית ספר בהשכמה או שעה ושתים אחר עלות השחר ולא עשו י"ט שני כלל אפילו בר"ה. ואף שלפעמים אפילו בזמן המחדש היו עושים שני ימים אפילו בב"ד הגדול כגון שבאו עדים מן המנחה ולמעלה מ"מ לא הי' שכיח ומימות עזרא לא מצינו אלול מעובר רק באותו הפעם שנתקלקלו הלוים וגם אז לא עשו רק ביום הראשון ואח"כ לא נזדמן כך והיו מקדשים תמיד ביום שלשים ובפרט אחר תקנת ריב"ז ולכך לא היו בימי הקליר במקומו ר"ה שני ימים כלל לכך לא תיקן שום קרוב"ץ ליום שני. ואמנם מה שאנו מוצאים בי"ט שני של פסח פיוט אז כל חיתו יער נשאת שור שחתום בו הקליר וכן בי"ט שני של סוכות פיוט אלים כהשעין אב וחתום בו הקליר. והתוס' והרא"ש העידו שלא יסד שום קרוב"ץ לי"ט שני שורש הדבר כך. פיוט אז כל חיתו יער פייט הקליר בימיו ליום ראשון והוא מיוסד על פרשת שור או כשב שבימיו היו קורין פרשה זו ביו"ט ראשין של פסח כמבואר במשנה שלהי מגילה בפסח קורין במועדות של תורת כהנים. ואצלינו שאנו עושים שני ימים וקורין פרשה ביום שני של פסח כדאמר אביי שם דהאידנא נהג עלמא משך תורא וכו'. לכך הנהיגו מייסדי המנהגי' לומר פיוט זה ביום שני מעין הפרשה. ובסוכות גם הקליר יסד הך פיוט אלים כהשעין אב ליום ראשון של סוכות ואף שביום ראשון של סוכות יש פיוט אקחה פרי עץ הדר שג"כ חתום בו הקליר. אומר אני שניהם יסד ליום ראשון לפי שפיוט אקחה כל יסודו על ארבע מינין שבלולב ופיוט אלים כהשעין עקרו למצות סוכה ולכן יסד שני

פיוטים שאם חל ראשון בימי בג"ה ויש מצות ארבע מינין בו ביום יאמרו פיוט אקחה פ"ע הדר ואם חל יום ראשון בשבת יסד פיוט אלים כהשעין אב שהוא מיוסד על מצות סוכה. ואנו שעושים שני י"ט קבעו מייסדי המנהגים שניהם אחד ליום ראשון ואחד ליום שני. ואגב אני מזכיר מה שתמיד אני מתמי' על מהר"א טירנא ושאר מייסדי המנהגי' ועל הלבוש שלא תיקנו בשני ימים של סוכות שאם חל יום ראשון שבת להפך הסדר ולומר קדושת של יום שני בראשון שהוא מיוסד על הסוכה וקדושת יום ראשון בשני שהוא מיוסד על ארבע מינין:

ודע שבקרוב"ץ לתשעה באב שנוהגין באשכנז והקליר יסדו כמו"ש מהרי"ל וסיים בבונה ירושלים באות נון אנה אנחנו וכו' ולכן התחיל הקינה שאחר התפלה שבת סורו מני שמתחלת באות סמ"ך וחתום בסוף הקינה אלעזר והנה בקרוב"ץ ההוא בתחלתו בברכת מגן אברהם אנין תשע מאות ועוד כי לא דש בן גרני יע"ש ונמצא זה הוא עכ"פ אחר שנת תשכ"ח לאלף החמישי לבריאת עולם זה הוסיף אחד מחכמי דורות האחרונים להגדיל כאב החורבן ולהוסיף יגון בזמנו שכבר עבר יותר מתשע מאות להחורבן אבל בזמן הקליר אם הוא ר"א ב"ש כמו"ש התוס' שם בחגיגה והוא הי' בזמן רבינו הקדוש ומת קודם רבינו הקדוש שהרי רבי שלח לדבר באשתו כמבואר בהשוכר את הפועלים דף פ"ד ע"ב ורבינו הקדוש חתם חיבור המשנה ערך מאתים שנה אחר החורבן. והסמ"ע בהקדמתו כתב שנשלם חבור המשנה קכ"א שנים אחר חורבן הבית אבל לפי מ"ש הרמב"ם בהקדמתו לחבורו יד החזקה שר' יוחנן חבר הירושלמי בקרוב שלש מאות שנה אחר החורבן ור' יוחנן מב"ד של רבינו הקדוש הי' כמבואר שם ואיך יהי' מזמן חבור המשנה עד חבור הירושלמי קרוב לק"פ שנה לפי חשבונו של הסמ"ע ואפילו אם הקליר אינו ר"א ב"ש עכ"פ כיון שהי' בזמן שמקדשים ע"פי הראי' לא הי' אחר אבי ורבא שבימיהם פסקו מלקדש ע"פי ראי' כמבואר ברמב"ם פ"ה מהל' קידוש החודש והרי מהחורבן עד חתימת התלמוד בימי מר בר ר"א לא עברו אפי' ת' שנים כפי מ"ש הרמב"ם שם בהקדמתו שרב אשי חיבר תלמוד בבלי כמו מאה שנים אחר שחיבר ר' יוחנן הירושלמי ואיך אמר הקליר אנין תשע מאות ועוד א"ו שזהו המספר הוסיף אחד מהאחרונים בזמנו:

דף לד:

לדידי מפרשא וכו' כה"ג תחלת כל ברכה וכו'. הנה ריב"נ בא להוסיף חומרא על רשב"פ ובמלך הוסיף אבל בכה"ג לא הוסיף ולא גרע רק החליף בין סוף לתחלה שרשב"פ אמר

כה"ג בסוף כל ברכה וריב"נ אמר בתחלת כל ברכה ומה הפרש בין זה לזה לדקדק בשביל זה ולחלק ולכן יותר נראה דגרסי' בדברי ריב"נ כה"ג בתחלת כל ברכה ובסופה והוא ממש כדברי הרמב"ם בפ"ה מהל' תפלה ועיין בכ"מ שם:

אר"ח ב"א אר"י הנביאים וכו' אלא למשיא בתו וכו'. לפי הנראה כל הני מימרא דרחב"א אינם ענין לכאן אלא אגב הך דכל הנביאים וכו' אלא לבעלי תשובה וכו' דעל מימרא זו מביא דפליג ר' אבוה ומביא קרא דשלום לרחוק ולקרוב. ולפי"ז קשה ה"ל להקדים האי תחלה ואח"כ אגב גררא דהאי שאר דברי רחב"א אר"י. ונראה דהקדים הנך דלית פלוגתא עלייהו והך דבעלי תשובה דפליג ר' אבוה שבקי' בבתרייתא:

מאי עין לא ראתה אריב"ל זה יין המשומר בענביו ששת ימי בראשית. אמרו משומר בענביו משום דכל יין קודם שסחטוהו מהענבים לא פג טעמו אבל יש לו חסרון שהשמרים עם היין מעורבים ולאחר שסחטוהו אז בעמדו קצת אחר שפסק תסיסתו נופלים השמרים לשולי הכלי ונשאר היין צלל מהשמרים אבל אי אפשר שלא יפיג טעמו קצת אבל זה היין הוא בעודו בענביו הוא משומר כלומר שכבר הוא נקי משמריו בעודו בענביו. ואמנם כל דברי רבותינו באגדות המה רמזים וחידות והמשכילים ישכילו כל אחד לפי כח השגתו. ואשר ראיתי אני בעניי בזה היא הגם כי זכינו לקבל תורה מסיני היינו הנגלות לנו ולבנינו אבל סתרי' וצפוני' נרמזו לנו ברמז ובחשאי. וגם זו רק קצת מהם. אבל אנחנו מקוים כי יוסיף שנית להגלות עלינו לעיני כל ולגלות לנו עומק סתרי התורה וסודותי' כאשר כבר עשה לנו בסיני וזהו אשר אמר שלמה בשיר השירים ישקני מנשיקות פיהו כי טובים דודיך מיין וכמו"ש רש"י שם בשר השירים ודוגמא שלו על שם שנתן להם תורתו ודבר עמהם פנים אל פנים וכו' ומובטחים מאתו להופיע עוד עליהם לבאר להם סוד טעמי' ומסתר צפונותי' ומחלים פניו לקיים דברו וזהו ישקני וגומר עכ"ל רש"י. והכה יי"ן בגי' סו"ד ונכנס יין ויצא סוד ויין המשומר הוא סודות התורה שהם משומרים ולא נתגלו עדיין ויתגלו לעתיד אבל עתה עין לא ראתה ואלקים יעשה למחכה לו ומבקשי' ע"ז. ואמרו שיין הזה הוא משומר בענביו ששת ימי בראשית כי הוא סוד עוה"ב והוא משומר אפילו ששת ימי בראשית כי בששת ימי בראשית כבר הוא ערב ובוקר בכל יום יש ערב ובוקר כי כבר התחיל עץ הדעת טוב ורע ויש ימין ושמאל ואמצעי שהוא חסד ודין ורחמים והם כלולים זה בזה והוא יין שעדיין מעורב בשמרים ובשביעי הי' שבת ושימש האור כל היום כי השבת ההוא הי' מקבל משבת העליון שלמעלה ששת ימי' ואמוראי שנחלקו בפרק כלל גדול במהלך במדבר ואינו יודע אימית שבת אם מקדש יום אחד ומונה ששה או מונה ששה ומקדש יום א' אחד

דיבר כנגד שבת העליון ואחד דיבר כנגד שבת שאחר ששת ימים ובשבת בראשית הי' מעין שניהם ושימש האור בלי חושך כלל ועל האור הזה כתיב וירא אלקים את האור כי טוב והבדילו לצדיקים לעתיד לבוא והוא עצמו עוה"ב שצדיקים זוכים לשמוע דברי עתיק יומין סודות התורה וזהו יין גי' סוד המשומר בענביו כי חוה סחטה ענבים מעץ הדעת טוב ורע ונתנה לאדם הראשון תיכף כשסחטה בעוד הי' מעורב בשמריו והיין הזה משומר בענביו כמו שכתבתי שאפי' בענביו הוא מנוקה מן השמרים ולכן כתיב עין וגומר אלקים זולתיך ששם למעלה מששת ימי בראשית שם אלקי' הוא ג"כ רחמים גמורים ואנו מתפללים בראש השנה זכרנו לחיים וכו' למענך אלקים חיים ושם הוא מקום הזכירה ואנו אומרים כי אין שכחה לפני כסא כבודך כי האבות הם הכסא ומשה רבינו אמר על האבות כסא של שלש רגלים לעיל דף ל"ב ע"א ושלש רגלים הם חסד וגבורה ורחמים ולפני הכסא הזה דהיינו למעלה מהכסא אין שכחה. וגם זה כיוונו רז"ל בשבת בקידוש על היין ודרשו זה מדכתיב זכור זכרהו על היין כדי לזכות בשבת לנשמה יתירה משבת העליון:

סליק פרק אין עומדין. ובעזרת השם המבורך אשר מברכות פיהו כל מבורכיו מתברכין. אתחיל כיצד מברכין:

דף לה.

פרק ששי

כיצד מברכין על הפירות וכו' אע"ג דתנן גם דבר שאין גידולו מן הארץ לקמן במשנה דף מ' ע"ב הכל בכלל פירות כמפורש בקידושין דף ד"ח ע"ב ופירות כמי עבדי חליפין כיצד החליף בשר שור ועיין ברש"י ד"ה ופירי וכו' לכך תנן כאן כצד מברכין על הפירות שכולל הכל ולא הי' יכול למיתני כיצד מברכין על האוכלים שהרי גם על משקין מברכין: על פירות האילן התחיל בפירות האילן לפי שברכת בפה"ע חשובה יותר מבפה"א כן כתב הרמ"ז ואמנם זהו פלוגתא דרבוותא ועיין בש"ע סימן רי"א סעיף ג' ונראה דעל פרי העץ חיובית עלינו ההודאה על תחלת הרשות שנתן לאדם הראשון לאכול ובזה נתעלה יותר מבהמה וחי' של דעת הרמב"ן בפירושו על התורה בפרשת בראשית בפסוק הנה נתתי לכם משא"כ בירק עשב וכל הגדל מעצמו בארץ הושוו הבהמות לאדם ואף שגם בפרי האדמה אשר הוא זורע זרע נתעלה אז האדם יותר מבהמה וחי' כמבואר שם ברמב"ם מ"מ בכלל פרי האדמה יש גם הגדלים מאיליהם ובהם השוו הבהמות לאדם הראשון משא"כ פרי העץ כלם ניתנו אז רק להאדם:

הוא אומר הנה הוא מורה על נסתר ידוע ומה הי' חסר התנא לומר על פירות האילן אומר וכן הוא האמת הנוסחא במשנה שבמשניות אמנם המשנה שבגמרא בבלית וירושלמית הוא אומר מלבד בברכה שעל גידולי מן הארץ דהיינו ברכת שהכל שנינו לקמן במשנה דף מ' ע"ב על דבר שאין גידולו מן הארץ אומר שהכל נ"ב ונראה ע"פ מ"ש הרמב"ם בפירוש המשנה כאן וז"ל והניח תחלת כל ברכה מפני שהוא דבר משתתף בכל הברכות רצה לומר בא"י אמ"ה עכ"ל והנה תחלת כל הברכות הם כמדבר לנוכח ברוך אתה וכו' ואחר שהגיע למלך העולם שוב הברכות משתנים מנוכח לנסתר בורא אין אומר בראת רק בורא וזהו בכל הברכות משתנה תכף אחר שאמר מלך העולם בורא המוציא אבל ברכת שהכל אין השינוי ניכר עד סיום סוף הברכה שאומר בדברו ואינו אומר בדברך וידוע בלשון הקודש מלת הוא מורה על נסתר ידוע וזהו כוונת התנא שהוא שואל כיצד מברכין ובא כאן לפרש שינוי נוסח הברכות כל אחת למינהו ושינוי אינו כל זמן שמדבר בלשון נוכח עד שמתחיל לשון היא ששימושו על הנסתר ולכן רמז התנא על פירות וכו' הוא אומר כשמגיע לשימושו של לשון הוא שהוא נסתר אז שינוי הברכות שעל זה אומר בורא פה"ע ועל זה אומר בפה"א וכן כלם אבל בברכת שהכל השינוי מתחיל קודם שמגיע ללשון נסתר שהשינוי מתחיל באמרו שהכל ולכן תני התנא על דבר שאין גידולו מן הארץ אומר שהנ"ב:

מנה"מ וכו' הא ודאי שלא נעלם מסוגיא זו משנה דפרק מי שמתו ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו א"כ מוכח שברכה לפניו הוא מדרבנן אלא שהי' סבר דאף דתנא דהתם סבר שהיא מדרבנן תנא דידן על כרחך סבר שהיא מן התורה דמדתנא כיצד מברכין וקשה תנא היכי קאי ועל כרחך אקרא קאי והקשה מנה"מ והתרצין מסיק דסברה הוא וגם כן שייך למתני כיצד מברכין כמו"ש התוס' בד"ה כיצד ובזה ניחא מה דמסיק אלא סברה הוא וכו' ומי הכריחו לומר סברה הוא והי' די באמרו אלא דרבנן הוא וכמה ברכות תיקנו חכמים בלי סברה זו וברכת המצות יוכיח דאף דלאו ליהנות ניתנו תיקנו חכמים ברכה לפניהם ולפי מ"ש ניחא כיון דעיקר הקושיא מנה"מ הוא מדתני כיצד הוצרך לשנויי דכיצד קאי על הסברה:

ועוד נלע"ד דוודאי ידע דברכות המזון לפניו הוא מדרבנן ממתני' דפרק ג' הנ"ל ואמנם לא הי' עולה על דעתו שחכמים יחדשו ברכה מדעתם והי' סבור שמן התורה הוא לברך על כל מין ומין אלא שעל קצתן קבעה התורה ברכה לפניהן והי' סבור ממה דמפרש במשנה ברכה שלפניהן ולא פי' הברכה של אחריהן כאן בפירקין אלא ש"מ משום דברכה לאחריהן לאו דאורייתא ולא שייך לשאול כיצד והיינו כל המיני' חוץ מן הפת ועל

הפת קבעה התורה הברכה לאחריו כדכתיב ואכלת ושבעת וברכת וחכמים שוב תקנו בכל דבר ברכה לאחריו משום לתא דברכת הפת וקבעו ברכה על הפת לפניו משום לתא דשאר מיני' והי' ניחא לי' משנה דעל המזון מברך לאחריו ולא לפניו ובשאר מינין הי' סבור שהוא בבעל קרי להיפך אלא דמשנה דהתם מיירי בלחם שהוא מצוי שעל הלחם יחי' האדם ולכן הקשה מנה"מ ומסיק שסברה הוא ומסברה תיקנו ברכה בכל דבר:

מכאן אמר ר' עקיבא אסור לאדם שיטעום כולם קודם שיברך. לפי המתבאר בכל האי סוגיא יותר מוקמינן קרא על ברכה שלאחריו ממה שנוקמי על ברכה לפניו וכדמקשה באמת אשכחן לאחריו וכו' ולפי זה יש לדקדק דאף דמסקינן במסקנא דכל זה אסמכתא בעלמא וחיוב הברכות הוא מסברה מ"מ לפי מה דמסמיך לה ר"ע אקרא למה אסמכי' אברכה שלפניו הוה לי' למסמך אברכה שלאחריו וכך הוה לי' למימר מכאן אמר ר"ע כל דבר שטועם אדם חייב לברך ברכה לאחריו וכבוד המנוח מחותני הרב הגאון המפורסם מוהר"ר מאיר בומסלא זצלה"ה הרגיש בזה ותירץ דמשום דקאמר אסור לטעום וטעימה היינו אפילו כל שהוא משום הכי נקט ברכה שלפניו משא"כ ברכה שלאחריו טעון שיעור ודפח"ח ואמנם אכתי יש לדקדק ואטו ברייתא זו בשיעורין מיירי הלא רק בגוף חיוב הברכה מיירי וא"כ היא גופה קשי' למה נקט טעימה ונקט ברכה שלפניו הוה לי' למימר לאכול ולמימר כל דבר שאדם אוכל חייב לברך לאחריו ואמנם גברא רבה אמר מלתא חייבים אנחנו למשכוני נפשין אדרב ולחזק דבריו דודאי ר"ע טעימה אתי לחדש דהרי בלא"ה קשה מה חידש ר' עקיבא בדבריו יותר מת"ק דברייתא דהרי גם ת"ק קאמר שטעונים ברכה לפניהם ולאחריהם וא"כ ר"ע לסייע בא הוה לי' למתני וכן אמר ר"ע אבל אמרו מכאן אמר ריע משמע שבא לחדש דבר חדש ועל כרחך צ"ל שהת"ק קאמר שטעונים ברכה לפניהם ולאחריהם הושוה ברכה לפניהם לברכה שלאחריהם וא"כ הוה אמינא שגם בשיעור הם שוים לכן בא ר"ע לחדש שברכה לפניהם אין לה שיעור ואפילו לטעום אסור קודם שיברך. ואמנם גוף הדבר דברכה ראשונה הוא גם על פחות מכשיעור ניחא לפי המסקנא דסברה הוא אסור ליהנות מעה"ז בלי ברכה וגם כל שהוא הנאה היא אבל לפי ההוה אמינא שברכות הם מן התורה היא גופה קשי' מה נשתנה ברכה שלפניה מברכה שלאחרי' ולמה זו צריכא שיעור וזו אינה צריכא שיעור ונראה דסברת ההוה אמינא שמן התורה שניהם שוים דצריכים שיעור אלא שחכמים גזרו שלא יטעום כלום עד שיברך לפני' גזירה שמא יאכל כשיעור וגזירה זו שייכא בברכה שלפני' אבל בברכה שלאחרי' אם אכל פחות מכשיעור לא שייך למגזר לכן אין חיוב ברכה אחרונה

בפחות מכשיעור אפילו מדרבנן ושוב מצאתי בכ"מ פ"ג מהל' ברכות הל' י"ב שכתב ג"כ טעם זה שמברך על כל שהוא שמא ימלך לאכל יותר:

ובזה אפשר לתרץ מה שנתקשינו איך הי' הוה אמינא שברכה לפני' היא מן התורה א"כ איך שנינו בפרק מי שמתו בבעל קרי שעל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו ואם אידי ואידי דאורייתא מ"ש לפניו ומ"ש לאחריו ולפי מ"ש ניחא דבעל קרי מברך על המזון לאחריו מיירי שכבר אכל כדי שביעה ונתחייב בברכת המזון מן התורה ושוב ראה קרי מברך כדת של תורה אבל לא לפניו שהרי לפניו היינו שכבר הוא בעל קרי א"כ יאכל פחות פחות מכשיעור ולא יבוא לידי חיוב דאורייתא ואף שיהי' עליו חיוב דרבנן לא יברך ולקמן יבואר עוד:

ואי נמי יליף ג"ש אשכחן לאחריו וכו' מקשים העולם למה למאן דתני נטע רבעי הי' ניחא לי' הי' לו ג"כ להקשות אשכחן לאחריו. והנלע"ד בזה הוא דלמאן דתני נ"ר קשה ואכלת ושבעת וברכת דכתיב בקמה למה לי נילף מנ"ר דבעי ברכה דבשלמא מאן דתני כרם רבעי ניחא דקמה מכרם ליכא למיליף דאיכא למיפרך מה לכרם רבעי שכן טעון חילול משא"כ קמה ואין להשיב דגם קמה טעון חילול דהיינו מעשר שני בשנה ראשונה ושני' ורביעית וחמישית של שמיטה דהרי חילול זה של מעשר שני ישבו גם בכרם ויש בכרם עוד חילול נוסף ברבעי שאינו בקמה וכל זה למאן דתני כרם אבל למאן דתני נטע רבעי ליכא למפרך מה לנטע שכן טעון חילול דאדרבה קמה טעון חילול יותר דאילנות אין טעונין חילול רק פעם אחת כל ימיהם דהיינו ברביעי לנטיעו וקמה טעון חילול בכל שמיטה ארבעה פעמים בשלמא לדעת הרמב"ם דכל מעשר פירות הם מן התורה א"כ חילול דמעשר שני שייך בכל אילנות משא"כ לדעת הראב"ד ורוב הפוסקים דרק דגן תירוש ויצהר חייבים במעשר מן התורה ושאר כל מעשר פירות הוא רק מדרבנן א"כ קמה שפיר חצי למיליף מהלולים דגבי כ"ר לברכה והא ליכא למימר דאיכא למפרך מה לאילנות שכן חייבים בערלה דלפי מה דחזינן בכל הך סוגיא ל"פ אלא ממצוה ששייך בקום עשה ולא מאיסור הנוהג בהם וראי' לדבר דהרי לקמן יליף זית במה הצד מכרם וקמה ולא פרכינן מה לכרם וקמה שכן כלאים נוהג בהם אלא ודאי דמאיסור הנוהג בהם לא פרכינן וגם ערלה אינו אלא איסור שאסור באכילה ובהנאה כל שלש שנים אבל חילול שבשנה רביעית הוא מצות עשה שיחללנו אם רוצה לאכלו חוץ לירושלים ובמנין המצות ערלה נחשב במנין שס"ה לאוין ורבעי נמנה במנין רמ"ח מ"ע וא"כ למאן דתני כ"ר שפיר מצינן למילף קמה מיני' וא"כ קשה למה לי ואכלת ושבעת וברכת דקמה אלא ודאי דהילולים היינו ברכה לפניו ואיצטרך ואכלת וברכת דקמה לברכה לאחריו ולכך

לא פריך למאן דתני נ"ר אשכחן לאחריו וכו' ואף דהוי מצי למפרך איפכא דאשכחן לפניו לאחריו מנין במה שאינו בקמה לא רצה למפרך על מה שלא נזכר במשנה דהרי לא שנינו במכילתין במשנה שום ברכה אחרונה רק ברכת המזון ובמה שכתבתי מתורץ ב"כ קושיית הגאון מוהר"ר מאיר בומסלא הנ"ל דיש לומר דר"ע סובר כמאן דתני נ"ר ולכך מוקי הילולים על ברכה לפני' אלא דכל זה ניחא לפי ההוה אמינא אבל למסקנא כל זה הוא לאסמכתא ואולי אעפי"כ נקט דבריו כאלו היא דרשה גמורה:

מה לכרם שכן חייב בעוללות והקשה כבוד מחותני הגאון המפורסם מוהר"ר מאיר בומסלא הנ"ל והרי ב"ש וב"ה פליגי במס' פיאה פרק ז' משנה ו' בכרם רבעי דב"ש אומרים יש לו פרט ויש לו עוללות ובה"א כולו לגת וא"כ כיון דקרא דהילולים מיירי ברבעי איך פריך שכן חייב בעוללות והרי הלכה כב"ה שאין לו עוללות אלו הם דברי הגאון הנ"ל ואמנם לענ"ד אכתי פירכא הוא דאף שזה הכרם באותו הפעם אין לו עוללות מ"מ פרכינן מה לכרם שכן חייבים בעוללות בשאר השנים תאמר בשאר כל המינים שאינם חייבים בעוללות בשום פעם. ואמנם למדתי מדברי הגאון סברה אחת מרגניתא טבא שאם לאו דכתיב הילולים כאן בכרם רבעי אף שהיינו לומדים חיוב ברכה בכרם מקרא אחרינא אכתי היינו אומרים דבכל כרם יש לברך אבל בכרם רבעי עצמו אין צריך לברך דכרם רבעי אין ללמוד משאר כרם דפרכינן מה לכרם שכן חייב בעוללות תאמר בכרם רבעי שאינו חייב בעוללות ובזה עלתה לנו מרפא למה שנדחקו המפורשים למאן דס"ל דקרא ואכלת ושבעת וברכת קאי על כל שבעת המינין א"כ אי תני כרם רבעי קשה למה לי קרא דהילולים שהרי כבר כתיב וברכת בגפן בשבעת המינין והרשב"א בחידושיו נדחק בזה דהוה מוקמינן חד קרא בענבים וחד קרא ביין ולפי מ"ש ניחא דודאי ידעינן בגפן ברכה מקרא דואכלת ושבעת וברכת וכו' ואמנם אכתי בכרם רבעי לא היינו יודעים ומשאר כרם ליכא למילף מכח פרכא שכן חייב בעוללות ואיצטרך הילולים לכרם רבעי עצמו שטעון ברכה לאחריו. ואמנם אכתי לא הועלנו בזה דאכתי יש למילף כרם רבעי לברכה משבעת המינין ואין לומר מה לגפן שבשבעת המינין שכן חייב בעוללות דהרי איכא למימר שאר שבעת המינין יוכיחו שאינם חייבים בעו וטעונים ברכה לאחריהן אף אני אביא כרם רבעי שטעון ברכה לאחריו אלא ודאי דהילולים הנאמר בכרם רבעי היינו ברכה שלפניו ואך קאמר בגמרא אשכחן לאחריו והי' מקום להביא מזה ראי' לדברי רבינו הגדול שהזכרתי דבכל הפירות המעשרות נוהג בהם מן התורה וא"כ ליכא למילף כרם רבעי לברכה אפי' מכל שבעת המינין דאיכא למפרך מה לשבעת המינין שכן מעשר ותרומה נוהג בהם משא"כ כרם רבעי שאין תרומה ומעשר נוהג בהם כמפורש ברמב"ם

פ"ט ממעשר שני הלכה ד' והוא מן הירושלמי פ"ד דפאה אבל לשטת הראב"ד הקושי' במקומה עומדת דהרי גם בשבעת המינין אין נוהג תרומה ומעשר רק בארבעה מהם דהיינו חטה ושעורה וגפן וזית ונלע"ד דאף לדעת הראב"ד ניחא דמסתמא כשם שאין תרומה ומעשר נוהג בכרם רבעי כך ביכורים אינו נוהג ברבעי וכן משמעות דברי ב"ה שם בפ"ז דפאה דאמרו כלו לגת וא"כ גם לדעת הראב"ד איכא פרכא מה לשבעת המינין שכן חייבים בביכורים תאמר ברבעי שאין חייב בביכורים ועיין בדברינו לקמן:

שכן יש בהם צד מזבח ואתי נמי זית וכו' גם מכאן יש להביא ראי' לדעת הרמב"ם הנ"ל דלדעת הראב"ד קשה כיון דגם בפרכא דצד מזבח לא אימעט זית א"ב למה לי' למפרך מצד מזבח הוה לי' למפרך שכן חייבים בתרומה ומעשר בשלמא לדעת הרמב"ם לא מצי למפרך מתרומה ומעשר דא"כ איתרבו כל פירות האילן דג"כ ישנם בחיוב תרומה ומעשר לכך פריך מצד מזבח ואימעטי כל האילנות חוץ מזית ונראה דגם לדעת הראב"ד ניחא דכיון דהילולים כתיב בכרם רבעי לא ניחא לי' למפרך מתרומה ומעשרות שהרי בכרם רבעי עצמו אין בו חיוב תרומה ומעשרות כמו"ש לעיל וניחא לי' למפרך מצד מזבח דשייך אפילו ברבעי עצמו ואף דודאי אי אפשר להביא נסכים למזבח מיין של כרם רבעי שהרי לא ניתן רק לאכילה ושתי' וסיכה מ"מ שייך בו צד מזבח לאחר שחיללו יכול להביא נסכים מיין הזה משא"כ חיוב מעשרות כיון שכבר הי' פטור שוב אין בו חיוב מעשרות אפילו לאחר פדיונו ונראה סוגיא זה יותר רהיטא לדעת הראב"ד דהרי יש לדקדק דאמר ואתי נמי זית דאית בי' צד מזבח למה לא אמר ג"כ דאתי בשר בהמה ובשר תורין ובני יונה ומים ומלח שכל אלו יש בהם צד מזבח ואמנם לדעת הרמב"ם ניחא דבאמת סמך עצמו על פרכא דחיוב תרומה ומעשר ולא אמר פרכא דצד מזבח אלא למעוטי שאר אילנות אבל לדעת הראב"ד קשה ממ"נ אי סמך עצמו על פרכת תרומות ומעשרות א"כ ממילא אימעט הכל ולמה הוצרך לומר כלל צד מזבח. עוד יש לנו לדקדק באמרו שיש בהם צד מזבח ולמה לא אמר שקרבים על גבי המזבח וגם היא גופה קשיא איך יש בהצד השוה שבהם צד מזבח והרי בכלל קמה יש גם כוסמין ושיפון וש"ש ואלו אין בהם צד מזבח כלל דאין לך שום מנחה אלא מחטים ושעורים ובשטה מקובצת במס ב"מ הרגיש בזה ועיין לקמן בדברינו בפרכת שכן חייבין בביכורים ועכ"פ בכלל צד מזבח ליתנוהי רק חטים ושעורים ונראה דגם בכוסמין וכו' יש צד מזבח אף שאין קרבים ע"ג המזבח והוא ע"פי שאמרו במס' מכות דף י"ט ע"א דמעשר שני ילפינן דמעשר שני אינו נאכל בירושלים בזה"ז דילפינן מבכור ובכור גופי' אמרינן דאיתקש בשרו לדמו מה דמו במזבח וכו' עיין שם נמצא יש במעשר שני צד מזבח דהיינו שאינו נאכל אלא בזמן

שיש מזבח וכיון דכוסמין וכו' עכ"פ דגן הם וחייבים במעשרות יש בהם צד מזבח ולפי זה קשה לדעת הרמב"ם למה דוקא זית אתי בצד מזבח וגם לדעת הראב"ד קשה דהרי שם במס' מכות בתחלת הסוגיא כדבעי למיליף מעשר מבכור וביכורים במה הצד פריך מה להצד השוה שכן יש בהם צד מזבח עיין שם ואף דהא דמשמע דמעשר אין בו צד מזבח הוא רק בתקנת הסוגיא דעדיין לא זכינו להקישא דמעשר ובכור ועדיין לא קים לן דמעשר אינו נאכל בזמן שאין בית והיא גופא בעי למילף במה הצד שפיר דחי דמה להצד שיש בהם צד מזבח ממש דהיינו בכור למתן דמים וביכורים להנחה אבל למסקנא דיליף מעשר בהקישא שאינו באכל אלא בזמן שיש מזבח גם מעשר נקרא יש בו צד אזבח אבל עכ"פ ביכורים בודאי יש בו צד מזבח וא"כ למה דוקא זית אתי במה הצד והלא גם תאנה ורמון ותמרים כיון שהם משבעת המינין יש בהם צד מזבח בביכורים ונראה דבשלמא סולת ושמן גם בזמן הזה יש בהם צד מזבח וכמו שאמרו בחגיגה חבריא מזבון בגלילא ומהרה יבנה המקרש ויכולים להקריב זה למזבח וכן מעשר שני אף בזה"ז נקרא יש בו צד מזבח שהרי עבור זה צריך לחללו ואי אפשר להעלותו בירושלים לאכלו בלי חילול מצד חסרון המזבח אבל שבעת המינין בזה"ז שאין ביכורים נוהג אין בהם צד מזבח ולכן לא פירוט שום אחד משבעת המינין דאתי מצד מזבח רק זית וניחא שפיר שטת הראב"ד ואמנם לתרץ שטת הרמב"ם עיין מה שיבואר בדברי התוס':

וזית מצד מזבח אתי והא בהדיא כתיב בי' כרם וכו' ויש לדקדק לפי סברה זו דזית מקרי כרם א"כ מאן דתני כרם רבעי אפילו אית לי' גז"ש דרבי אכתי מגז"ש זו לא אימעט זית ואיצטרך הילולים דבר הטעון שירה טעון חילול למעוטי זית מח לול וא"כ מעיקרא דדינא פירכא דאיך קאמר ולמאן דתני כרם הניחא אי יליף גז"ש וכו' והרי אפילו יליף גז"ש אכתי לא ניחא דאיצטרך הילולים למעוטי זית שלא יהי' טעון חילול ונראה דהא ודאי מאן דיליף גז"ש זו קיבלה מרבו ונתקבלה למשה מסיני וא"כ על כרחך הילולים לא אתי למדרש דבר הטעון שירה דא"כ גז"ש למה נתקבלה והרי הכל אימעט מהילולים אלא על כרחך הילולים לברכה אתי:

מה לשבעת המינין שכן חייבים בבכורים ועוד התינח לאחריו וכו' יש לדקדק הרבה בזה חדא דקאמר ועוד התינח לאחריו והיא גופא קשיא במה הוכח לו אחריו כיון דפריך שכן חייבים בביכורים והכי הוה לי' למימר ועוד שבעת המינין גופייהו תינח לאחריו וכו' ועוד פליאה רבה איך הקשה תינח לאחריו וכו' הלא קושי' זו עצמה כבר הקשה לעיל למאן דיליף גז"ש אשכחן לאחריו וכו' ושני לי' שהוא ק"ו ואיך חזר להקשות בזה ועוד גוף הך פירכא דמה לשבעת המינין שכן חייבים בביכורים צריכא עיונא דהא ודאי

דכל חמשת מיני דגן לחם איקרו למצוה ולחלה ולכל דבר וגם הא ודאי דואכלת ושבעת וברכת קאי על לחם שכן כתיב ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם וגו' ואכלת ושבעת וברכת וגו' ואם קאי גם אלפני פניו ארץ חטה ושעורה וגו' איכא פלוגתא לקמן דף מ"ה ע"א אם ארץ הפסק הענין עיין שם ועיין בפסחים דף ל"ו ע"ב בתוס' בד"ה אוציא חטין וכו' ובפני יהושע שם וגם בחידושינו שם ותראה שזה אינו ברור שביכורים יהי' נוהגין בכוסמין ובשיפון ובשיבולת שועל וא"כ איך פריך כאן בפה מלא מה לשבעת המינין שכן חייבים בביכורים שהרי איכא למימר לחם הבא מכוסמין יוכיח שאינו חייב בביכורים ואעפי"כ חייב בברכת המזון וראיתי שגם הפני יהושע בכאן הרגיש בזה ולבאר כל חמירא שהזכרתי נלע"ד דלעיל דלעיל בתחלת הסוגיא קאי בשטת רבנן דפליגי על רבן גמליאל לקמן דף מ"ד ע"א וסברי דארץ הפסיק הענין ולא קאי ואכלת ושבעת וברכת על כל הנזכר בתחלת הפסוק רק על לחם שכתוב באחרונה ולכן קאמר קמה תוכיח ולא קאמר שבעת המינין יוכיחו ולפום שיטה זו ודאי דאיצטרך הילולים בכרם גופי' לברכה שלאחרי' משום דכרם מקמה לא אתי' דמה לקמה שכן חייב בחלה ולא גילתה התורה בשום מין חיוב ברכה ראשונה שפיר אמרינן דלא צריך קרא דמק"ו אתיא כשהוא שבע מברך וכו' משא"כ עתה דקאי בשטת ר"נ דכל שבעת המינין כתיב בהו וברכת (או אף בשטת רבנן לשטת הרשב"א לקמן דף מ"ד דרבנן מודו לענין ברכה מעין שלש.) וא"כ אייתר הילולים דכתיב בכרם רבעי לברכה דהא כרם גופי' בכלל שבעת המינין הוא ולדעת הראב"ד דמעשר פירות האילן הוא רק מדרבנן ליכא למפרך מה לגפן שבשבעת המינין שחייב במעשרות משא"כ רבעי דפטור מן המעשרות דתאנה ורמון ותמרים יוכיחו רק דאיכא למפרך שכן חייבים בביכורים והיינו לשטת מהרש"א שם בפסחים דף ל"ו ע"ב בתוס' ד"ה אוציא חטין דכל חמשת מיני דגן איתנוהו בחיוב ביכורים אבל לדעת בעל פני יושע בהבנת דברי התוס' שם וכן לדעתינו בחידושינו שם דדוקא חטין ושעורים חייבים בביכורים ולא כוסמין ושיפון וש"ש ליכא פרכא מביכורים דלחם כוסמין יוכיח שאינו חייב בביכורים וחייב לברך אחריו ואף דאכתי איכא למפרך שכן יש בהם צד מזבח לפי מה שכתבתי לעיל דגם בכוסמין ושיפון וש"ש שייך צד מזבח נלע"ד דצד מזבח מחשב רק פרכא כל דהו ובחדא מתרתי פרכינן כל דהו אבל כאן דרצה למילף משבעת המינין לחודייהו לא פרכינן כל דהו והיה צריך להאריך למפרך בשבעת המינין שכן חייב בביכורים ובכוסמין שכן חייב בחלה ואח"כ בהצד השוה שכן ישנו מזבח ועוד שעכ"פ גם כרם רבעי ישנו בצד מזבח וא"כ אייתר הילולים דכרם רבעי ועל כרחך לברכה שלפני' אתי וקשה קרא למה לי הלא ק"ו היא וצריך לומר דקרא אתי לסתור הק"ו

דאי מק"ו הוה ילפינן בכל שבעת המינין ברכה לפני' מק"ו ולכך כתבה התורה בכרם רבעי קרא מיותר לברכה לפני' לבלות שלא נלמוד ק"ו הזה וקשה תינח לאחריו וכו' ויהי' הסגנון של דברי הגמרא כך דפריך מה לשבעת המינין שכן חייבים בביכורים והיינו לפי ההנחה דגם כוסמין ודכוותי' הם בכלל חטה ושעורה גם לביכורים ושוב קאמר ועוד רצה לומר ועוד אפילו אם נרצה לומר דכוסמין ודכוותי' ליתון בביכורים וא"כ סרה פירכא זו שכן חייבם בביכורים דפת כוסמין יוכיח ולפי זה ממילא גם כרם רבעי ידעינן לברכה שלאחריו משבעת המינין ואייתר הילולים לברכה שלפני' וא"כ על כרחך האי ק"ו ליתי' דאל"כ למה לי הילולים ועכשיו שזכינו לדין דלית' לק"ו א"כ התינח לאחריו לפניו מנין והנך תרי קושיות דהיינו שכן חייבים בביכורים והתינח לאחריו הם דרך ממ"נ יוקשה אחת מהנה. והתרצן השיב לו הא לא קשיא דאתי בק"ו נלע"ד שהמקשן והתרצן היו חלוקים בסברה אם זית אקרי כרם שנחלקו בו המקשה הראשון עם רב פפא והוא כאשר באמר סברה אחת דעכשיו שזכינו לדין דכל שבעת המינין כתיב בהו ואכלת ושבעת וברכת נולד לנו דבר חדש דאפי' מאן דיליף גז"ש דרבי אפ"ה בעינן גם דרשה דהילולים למדרש דבר הטעון הילול טעון חילול למעוטי זית דמגז"ש דרבי לא אימעט זית דגם זית אקרי כרם ולעיל כתבתי דעל כרחך הילולים לא אתי לדרוש דבר הטעון הילול דאל"כ קשה להיפך למה לי גז"ש הרי מהילולים ממעטינן כל דבר שאינו טעון הילול שהרי אין אומרים שירה אלא על היין לחוד אמנם זה הי' ניחא כל זמן דקיימינן דוברכת דכתיב בקרא קאי רק על לחם אבל עכשיו דקיימינן על כל שבעת המינין וא"כ תאנה ורמון וזית טעונין ברכה כולד לנו ספק במה דדרשינן דבר הטעון הלול טעון חילול אם הכוונה על הלל של שירה וממילא אימעוטי כל המינין חוץ מן היין או אם הכוונה על הילול של הברכה וממילא גם תאנה ורמון וזית ותמר הוא בכלל וישנם בכלל חילול ולא אימעטי מחילול רק שאר אילנות שאינם בכלל שבעת המינין ואיצטריך גז"ש ואיצטרך הילולים דמגז"ש על כל פנים אימעטי תאנ' ורמון ותמר דודאי לא אקרו כרם וממילא למדנו מגז"ש דשוב מה דדרשינן מהילולים דבר הטעון הילול אין הכוונה דבר הטעון הילול של ברכה טעין חילול דהרי תאנה ורמון ותמר טעונין הילול של ברכה ואעפ"כ אין טעונין חילול אלא ודאי דדבר הטעון הילול היינו הילול של שירה וממילא אימעט זית שאין אומרם שירה רק על היין וכיון דאיצטרך גם הילולים לדרוש הטעון הילול טעון חילול א"כ אפילו למאן דדריש גז"ש דרבי אעפ"כ לא אייתר הילולים לברכה ואין לנו שום קרא על ברכה שלפני' ושפיר נוכל לומר דאמרינן ק"ו כשהיא שבע מברך כו' ומעתה המקשין הזה והתרצן חלוקים דהמקשה סבר כסברת רב פפא דזית לא איקרי כרם סתם וא"כ

מגז"ש לחוד אימעט הכל חוץ מיין ואייתר הילולים לברכה שלפני' ונסתר הק"ו והקשה תינח לאחריהם וכו' והתרצן סובר דגם זית איקרי כרם ואיצטרך הילולים למעוטי זית מחילול ונשאר הק"ו על בריו ועיין בדברינו לקמן בתוס' דיה דבר שאין גידולו מן הארץ שם ג"כ נבאר עוד שני אופנים מה שיש לומר שנחלקו המקשה והמתרץ:

אר"י א"ש כל הנהנה וכו' כאלו נהנה מקדשי שמים יש לדקדק מה חידש לנו שמואל יותר מהברייתא דתני הנהנה בלא ברכה מעל וא"כ הרי הוא קדשי שמים ונראה משום דקיי"ל בנדרים דף ל"ה יש מעילה בקונמות וא"כ מצינו מעילה אף בדבר שאינו קדשי שמים ממש וקמ"ל שמואל שבזה הוא כנהנה מקדשי שמים ממש ודע דבמסקנא דשמעתין שברכה לפניה סברה היא וכן מה ששנינו בברייתא שמעל כל זה הוא רק מדרבנן דאין לומר שהוא מן התור' ומקרה הוא מן התור' דא"כ אפי' כל שהו הוא מן התור' שהרי אפילו כל שהוא הנאה הוא וגם לענין מעילה אף שלענין קרבן מעילה בשוגג או לענין מלקות בזדון בעינן שוה פרוטה מ"מ לענין איסורא להיות אסור ליהנות מקדשי שמים הרי קיי"ל כר' יוחנן דחצי שעור אסור מן התורה וא כ קשה ממתניתין דפרק מ"ש דבעל קרי מברך על המזון לאחריו ולא לפניו דכיון דגם ברכה לפני' הוא מן התורה א"ם מ"ש לאחריו ומ"ש לפניו ובזה לא שייך מה שכתבתי בריש הסוגיא לתרץ סברת ההוה אמינא שהקשה מנה"מ וכתבתי שעל המזון לפניו אפשר שיאכל פחות פחות מכשיעור שהרי עכשיו שהוא מצד הסברה ומצד דין מועיל בהקדש אפי' פחות מכשיעור חייב מן התורה לברך ועוד דאפילו לריש לקיש דחצי שיעור מותר מן התורה מ"מ במעילה אכתי אי אפשר שיאכל פחות פחות מכשיעור דאפילו ישהה הרבה יותר מכא"פ בין אכילה לאכילה הרי מעילה מצטרפת אפילו לזמן מרובה כמבואר במעילה דף י"ח ע"ב וברמב"ם פ"ה מהל' מעילה הל' ד' אלא ודאי דברכה שלפני' הוא רק מדרבנן וכיון שכן שוב לא קשיא לן ממתניתין דבעל קרי ושוב לא דחקינן לפרש שבעל קרי מברך על המזון לאחריו היינו שכבר אכול כשעור ושוב ראה קרי אלא אפילו הוא בעל קרי רשאי הוא לאכול לשובע נפשו דבשעת אכילה הוא אוכל בהיתר ולא מטרחוהו רבנן לחלק סעודתו לפחות פחות מכשעור והוא אוכל כל צרכו וכיון שממילא נתחייב בבה"מז שוב מברך לאחריו:

תוס' ד"ה אחלי וכו' וי"ל וכו' דאדרבא נילף קודש קודש משביעית וכו' ויש לדקדק כיון דכתיב הילולים ודרשינן אחלי וכו' וממילא ידעינן דלא ילפינן משביעית ושוב למה לי קרא דדבר השעון שיר וכו' נילף קודש קודש ממעשר דלא שייך בשאר אילנות לדעת החולקים על הרמב"ם וס"ל שמעשר פירות הוא מדרבנן וצריך לומר דאי ממעשר הוה גם

זית טעון חילול ואיצטרך למדרש דבר הטעון שיר למעוטי זית ואמנם לפי דבעי בגמרא וזית מצד מזבח וכו' והא בהדיא כתיב בי' כרם קשה דאי גם זית אתי מגז"ש דרבי א"כ ל"ל ג"ש דרבי כלל ונילף קודש קודש ממעשר ועיין מה שכתבנו בדברי הגמרא:

ד"ה ולמאן דתני וכו' דכל המיקל בארץ וכו'. משמע מדבריהם דבארץ גופא רבעי נוהג בכל האילנות כמאן דתני נטע רבעי והרמב"ם פסק בפרק יו"ד ממ"א הל' ט"ז וי"ז שלא חולק כלל וסתם וכתב כיצד פודין פירות נטע רבעי וכן בסוף הל' ט"ו דחה דברי הגאונים המחלקים בין כרם לשאר נטע וכן בפרק יו"ד מהל' מעשר שני ונטע רבעי הל' א' כללא כייל דכל שחייב בערלה יש לו רבעי יעו"ש והדבר תמוה אצלי כיון דזה פלוגתא דר' חי"א ור"ש ברבי וחד מינייהו סובר נטע רבעי ורבי עצמו בפירוש קאמר גז"ש מה להלן כרם אף כאן כרם וא"כ גם רבי סובר כרם רבעי והוה לי האי דתני נטע רבעי יחיד ואין הלכה כיחיד במקום שנים ועוד כיון דרבי קאמר כרם רבעי הרי קיי"ל הלכה כרבי מחבירו וק"ו נגד תלמידו ואין הלכה בתלמיד במקום הרב והרי בין ר' חייא ובין ר"ש ברבי תלמידיו של רבי הם וגם בדברי הגמרא יש לתמוה דקאמר ולמאן דתני כרם רבעי הניחא אי יליף גז"ש דרבי וכו' מהי תיתי להסתפק כלל כיון דאשכחן דרבי יליף גז"ש וס"ל כרם רבעי למה לן לאפושי במחלוקת בהאי דיעה דכרם רבעי למעבד פלוגתא בינייהו בטעם הדבר והנלע"ד בזה דמדברי רבי אין הכרע כלל אי ס"ל כמאן דתני כרם אי כמאן דתני נטע דבאמת כיון דכתיב קרא ברבעי יהי' כל פריו קודש וגו' הרי הכתוב קידשו לשמים והי' ראוי להיות אסור בהנאה להדיוט וגלי רחמנא הילולים למדרש אחלי' שמועיל בו חילול דהיינו פדיון ואכתי הוה אמינא שדינו כהקדש בדק הבית שנפדה שיש בו חילוק שעכ"פ מה שראוי למזבח אינו יוצא מדי מזבח כמו המקדיש תמימים לברק הבית שיש להם פדיון ואעפ"כ אינן נפדין אלא על מנת להקריבן על גבי המזבח כדתניא במס' תמורה דף ל"ג ע"ב המתפיס תמימין לב"ה כשהם נפדין אינן נפדין אלא ע"ג המזבח שכל הראוי למזבח אינו מוציא מדי מזבח לעולם וכן פסק הרמב"ם בפ"ה מערכין וחרמין הלכה ה' ולכך קמ"ל גז"ש דרבי מה להלן כרם אף כאן כרם וגם כרם הוא בכלל דאמר רחמנא הילולים למדרש אחלי וכו' והרי השוהו לשאר אילנות שנאכלים ע"י פדיון ה"נ כרם ומעתה בין ר"ש ברבי ובין ר' חייא אית להו גז"ש דרבי ומאן דתני כרם הוא מפרש דברי רבי כפשטן דדוקא כרם נוהג בו דין רבעי ולא שאר אילנות ומאן דתני נטע רבעי ס"ל דגז"ש אתי דאפילו כרם שהוא דבר הראוי לנסכים אפ"ה הרי הוא כשאר אילנות ונאכל ע"י חילול ומעתה מסתפק הגמרא במאן דתני כרם אי נפקא לי' מגז"ש דרבי לחוד או דלמא מגז"ש לחוד לא הוה יליף למימר דוקא כרם דאיכא למימר דאתי להתיר גם כרם

ע"י חילול ולכך איצטרך גם דרשה דדבר הטעון הילול וכו' למעוטי שאר נטע שאין צריך חילול כלל וע"פי מ"ש דגז"ש דרבי אתיא שפיר גם למאן דתני נטע רבעי ניחא מה שלכאורה יש לדקדק שהתוס' השוו דבריהם ולמאן דתני וכו' שכן הוא התחלת הדביר והי' להם לרשום לעיל חד תני כרם רבעי ועתה קיי"ל וכו' ולפי מ"ש ניחא דבל"ז הי' הפשוט דגז"ש דרבי ודאי מורה דרק בכרם נוהג רבעי וא"כ פשיטא שאין מקום לפלפל הלכה כמי דודאי הלכה כרבים וא"כ בין בארץ ובין בח"ל רבעי אינו נוהג אלא בכרם אבל כיון דחזינן דהתלמוד קאמר ולמאן דתני וכו' הניחא שמסתפק בזה וקשה כנ"ל דמהי תיתי לעשות שלש מחלוקת בדבר וצ"ל כמו שכתבנו דגז"ש דרבי אתיא נמי למאן דתני נטע רבעי הוצרכו התוס' לחלק בין ארץ לחוץ לארץ מטעם כל המיקל בארץ כנ"ל:

ד"ה ואתי נמי זית וכו' וא"ת איכא למפרך מה להצד השוה שבהם שכן חייבים בלקט. ובשטה מקובצת במס' ב"מ דף פ"ז ע"ב כתב בשם הרא"ש דכיון דיש בזית צד השוה של צד מזבח אהני שוב מה דאקרי כרם זית אף דלא אקרי כרם סתמא מ"מ מועיל לדחות הפרכא דלקט ופרט ולפי זה יש לתרץ מה שהקשיתי דלדברי הרמב"ם דמעשר פירות הם מן התורה ממילא יש בכל פרט צד מזבח וא"כ למה דוקא זית אתי בצד השוה של צד מזבח וכן מה שהקשיתי אפילו לשטת הראב"ד הרי עכ"פ בכל פירות של שבעת המינין יש צד מזבח בביכורים ולמה פירט ואתי נמי זית דוקא יתר מכל שאר שבעת המינין ולפי דברי הרא"ש הכל ניחא דנגד כל שאר אילנות יש פירכא דמה להצד השוה שכן חייבים בלקט ופרט:

ד"ה תינח לאחריו דעקר ברכה לאחריו כדכתיב ואכלת ושבעת וברכת דברי התוס' תמוהים דמה זה שכתבו דעקר ברכה וכאלו יש עוד מקום דכתיב ברכה אלא שאינו עקר. ועוד מדוע המתינו התוס' עד כה ולא רשמו לעיל בדברי הגמרא דאמר אשכחן לאחריו ורש"י באמת פירש כן לעיל וגם כל דברי התוס' כאן הם ללא צורך כי מה חדשו בזה יותר מרש"י וזכרון דברי רש"י לעיל עולים גם כאן. ונראה דלפי מה שביארתי לעיל בדברי הגמרא כאן שהקשה תינח לאחריו וכו' אף שכבר השיב לו לעיל דק"ו הוא וכתבתי שעקר קושיית הגמרא דכאן הוא דאם תמצא לומר דשפיר ילפינן משבעת המינין א"כ אייתר הלולים לברכה שלפניו ומוכח דליתא להאי ק"ו עיין בדברינו לעיל ונמצא מצינן עתה ברכה לפני' דהיינו הילולים וברכה לאחריו דכאן גבי שבעת המינין וממילא קשה מאי אולמא דברכה לאחריו מברכה לפניו דקאמר תינח לאחריו ולזה פירשו דעקר ברכה וכו' דהילולים אף דמוקמינן לי' על ברכה מ"מ אינו מפורש לשון ברכה בקרא ועוד דמה מוקמינן לי' על ברכה לפניו אינו מפורש דאיירי לפניו אלא מכח ייתורא דלאחריו

דילפינן משבעת המינין אבל ברכה דלאחריו היא עקר ומפורש בקרא ואכלת וגו' וברכת וע"פי זה אפשר ליישב גם שינוי לשון הגמרא דלעיל קאמר אשכחן וכאן קאמר תינח משום דלעיל קיימינן דואכלת ושבעת קאי רק אלחם ואיצטרך הילולי' בכרם לגופי' קאמר אשכחן לאחריו דלאחריו אשכחן בקרא אבל לפניו לא אשכחן כלל אבל כאן הוכרחנו דהילולים היינו לפניו א"כ אשכחן גם לפניו לכך לא קאמר אשכחן לאחריו רק קאמר תינח ומטעם שכתבו התוס' שזה עקר יותר:

ד"ה לפניו וכו' לאו ק"ו הוא דא"כ וכו' ובפרק מ"ש וכו' עיין בדברינו לעיל בדבור הקדום וכאן בדבור זה ג"כ קשה למה איחרו התוס' ולא כתבו כן לעיל דכבד שני לי' גם לעיל בהאי ק"ו ואמנם לפי מ"ש בריש הסוגיא בארנו יישוב להך דמי שמתו אפילו לפי הס"ד בשמעתין דברכה שלפניה ג"כ דאוריתא מ"מ שעורא בעי וא"כ ב"ק יבול לצמצם אכילתו פחות פחות מכשיעור ודע שודאי כן הוא שאם הי' ברכה שלפניה דאורייתא הוה בעי שיעורא דכיון דמק"ו אתיא דיו לבוא מן הדין להיות כנדון ובברכה אחרונה בעי שיעור דואכלת ושבעת כתיב ולכך לא רשמו התוס' דבור זה בתחלת הסוגיא דשם שפיר איכא למימר שק"ו גמור הוא אבל כאן שזכינו לדין דכל שבעת המינין בעו ברכה אחרונה מן התורה דעל כלם קאי וברכת ולפי זה קשה דאייתר הילולים דכרם דהרי גפן כתיב בפירוש בשבעת המינין וכבר כתבתי לעיל מה שנלע"ד בזה אבל התוס' ס"ל דהילולים אתי להורות דעל כל שהו יברך ברכה אחרונה לפי שבפסוק ארץ חטה וכו' כתיב ואכלת ושבעת ובעינן או כדי שביעה או עכ"פ כביצה או כזית במחלוקת ר"מ ור"י לקמן דף מ"ט ע"ב לכל אחד מהפוסקים כדאי' לי' אבל עכ"פ שעורא בעי וגלי רחמנא בכרם הילולים להורות דמה דקבעתי לך שעור היינו לשלש ברכות או עכ"פ מעין שלש לזה בעינן שיעור אבל אף לכל שהו הילולים בעינן שיברך ברכה אחרונה וא"כ לפי שמה זו גם ברכה אחרונה היא בכל שהו ואם ק"ו זה ק"ו גמור הוא שפיר קשה ממשנה דבעל קרי למה על המזון אינו מברך לפניו וכאן לא שייך תירוץ שלי שיכול לאכול פחות פחות מכשעור שהרי גם על כל שהוא חייב לברך מן התורה אלא על כרחך דלאו ק"ו הוא:

ואמנם כל זה לפי הס"ד דהילולים דרשה גמורה היא אבל במסקנא דברכה שלפני' היא דרבנן וסברה היא וא"כ ברייתא דהילולים אסמכתא היא ואין לנו שום ברכה מפורשת בתורה אפילו לאחרי' רק קרא דואכלת ושבעת ולפי שטת הרבה פוסקים דוקא בפת ושטת הרשב"א וסייעתו בכל שבעת המינין ואמנם עכ"פ שעורא בעי וא"כ שם במה שחייבה התורה ברכה אחריה איכא למימר ק"ו לפני' ולמימר ק"ו גמור הוא ומשנה דבעל קרי מתוקמא כפי מה שכתבתי שלפני' לכך אינו מברך לפי שיכול לאכול מעט מעט אך

אף שיש מקום לומר כן אבל אין לנו הכרח לומר כן ואולי לחלוטין החליטו התוספת שאין זה ק"ו ולכאורה אני תמה על התוספת למה לא הכריחו שעל כרחך אין זה ק"ו דאל"כ נילף ק"ו שעל הפת יברך מתחלה שלש ברכות או עכ"פ מעין שלש כמו שצריך בברכה שאחר הפת ובמשנתינו שכינו שעל הפת הוא אומר המוציא לחם מן הארץ ולא חילקה משנתינו בין אוכל רק מעט או אם אוכל לשובע ואולי לא שייך ק"ו זה אלא על ברכת המזון בזה שייך כשהוא שובע מברך כשהוא רעב לא כל שכן אבל ברכת הארץ וברכת בונה ירושלים לא שייכא לענין רעב ושבע באופן שמדברי הגמרא אין לנו בסוגיא זו ראי' לשום צד ומה שכתב הגאון בעל פ"י דכיון דמסיק דסברה הוא ממילא הוא מן התורה דהרי אשכחן שאמרו הא למה לי קרא סברה הוא ש"מ שסברה מועיל כמו קרא אומר אני שזה שייך רק בדין מן הדינים כמו בכתובות דף ך"ב מנין שהפה שאסר הוא הפה שהתיר ובב"ק דף מ"ו ע"ב מנין להממע"ה וכו' שבאלו המקומות מקשה הגמרא קרא ל"ל סברה הוא אבל לומר על דבר שהוא מסברה שהוא חשוב מצוה דאורייתא זה לא שמענו ואם הדבר כן לחנם נכתבו כל המצות שהם שכליות ועוד שסברה זו שאסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה סברה זו שייכא בכל באי עולם וא"כ יהי' ברכת הנהנין חובה גם על בני נח אתמהה אלא ודאי הכוונה הוא שכיון שהוא סברה לכך תקנו חכמים ברכות הנהנין וזהו בכל שאר ברכות הפירות אבל על הפת יש מקום לדון אם זהו הק"ו הוא ק"ו גמור ויהי' חייב מן התורה או לא ונחזי אנן לאיזה צד נוטין דברי הגמרא ואומר אני דזה עכ"פ פשוט כיון דאין לברכה שלפני' מקום לומר שיהי' מן התורה רק מכח קיו א"כ אמרינן דיו לבוא מן הדין וכו' ובעי עכ"פ שיעור כדי שביעה או כזית וכביצה אבל בפחות משעור הזה ודאי שאינו מן התורה וכיון ששנינו לקמן במשנה דף מ"ב ע"א הסבו אחד מברך לכולם ועיין שם בתוס' ובתר"י וברא"ש דמתניתין מיירי בין בברכת המזון ובין בברכת המוציא והיא גופא קשיא בברכת המוציא איך אחד מברך ומוציא את כולם ואולי זה המברך לא יאכל פת כדי שבעו ונמצא אינו חיוב בברכת המוציא מן התורה והאחרים יאכלו כדי שבעם וחייבים מן התורה ולא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא וכאן לא שייך מה שכתבו התוס' לקמן דף מ"ח ע"א בד"ה עד שיאכל כזית וכו' דיכול להוציא אף מי שאכל כל שבעו מטעם ערבות דכל ישראל ערבים זה בזה וכן כתב הרא"ש שם דזה שייך לענין בהמ"ז שכיון שכבר נתחייב מן התורה הרי חבירו ערב עבורו אבל בברכת המוציא שהיא ברכת הנהנין אין כאן עדיין ערבות דלא לתהני ולא יתחייב וא"כ איך אחד מברך לכולם אלא ודאי שאי שים חיוב בברכה שלפני' אפילו בפת מן התורה כלל וכל הברכות כלם מדברי סופרים נינהו חוץ מברכת המזון והאי ק"ו אינו ק"ו גמור רק כעין

אסמכתא שעל זה סמכו חכמים לקבוע חיוב ברכה לכל דבר ולא תאמר שבמסקנא הוא דאמרינן שהק"ו אינו ק"ו גמור אבל מתחלה הי' סלקא דעתך שהוא ק"ו גמור אומר אני לא כן הוא וגם מתחלה לא לענין ק"ו במור אמרוהו ואף דקאי על קושיית מנה"מ כבר כתבתי בתחלת הסוגיא שעקר קושיית מנה"מ הוא מדתנן כיצד מברכין וקשה קושיית התוס' בריש סוגין תנא היכי קאי דתני כיצד ועל כרחך אקרא קאי ולכן קאמר מנה"מ והנה התוספת כתבו דלמסקנא דסברה הוא שייך למתני כיצד מברכין א"כ פשיטא היכי דאיכא ק"ו אף שאינו ק"ו גמור שוב עכ"פ לא גרע מסברה בעלמא ושייך לומר כיצד מברכין ומעתה שטחיות הסוגיא כך היא שמתחלה לא ידע משום סברה ולא משום קרא המורה על איזה ברכה חוץ ברכת המזון ולכן שאל מנה"מ דכיון שהתנא מתחיל לשאול על אופן נוסח הברכה מכלל שגוף חיוב הברכה כבר כאמר בתורה והשיב לו המתרץ מהילולים ושאל אשכחן לאחריו וכו' והשיב דק"ו הוא ואין רצונו לומר שק"ו גמור של תורה הוא אלא כעין ק"ו ושוב שייך עכ"פ לשון כיצד מברכין ולקמן דף מ"ח ע"ב יבואר עוד בדברינו שהק"ו הזה אינו ק"ו גמור של תורה:

ודעת הפוסקים מבואר בדבריהם באר היטב שאין בכל ברכת הנהנין שהיא מן התורה חוץ מברכת המזון ולשין הרמב"ם ריש הלכות ברכות מ"ע מן התורה לברך אחר אכילת מזין שנאמר ואכלת ושבעת וברכת וכו' ומד"ס לברך על כל מאכל תחלה ואח"כ יהנה ממנו. ולשון רש"י לעיל דף ט"ז ע"א הפועלין וכו' ואוכלין פתין ואינן מברכין לפניו אבל מברכין לאחריו ופירש רש"י ואין מברכין לפני לפי שאינה מן התורה ולשון הרא"ש כאן בפרקין ת"ר קודש הילולים וכו' מסקינן דמסברה ידעינן שאסור לו לאדם שיהנה מעוה"ז בלא ברכה וקרא אסמכתא בעלמא הוא וכן לקמן דף ל"ח ע"ב גבי ד' יוחנן שאכל זית מלוח כתב הרא"ש וזה לשונו תדע דברכה לפני לאו דאורייתא היא וכו'. והרי"ף הביא ברייתא דהילולים והא ודאי דברכה לפני ולאחרי אי אפשר לדרוש מקרא זה דלכ"ע עכ"פ חד בענן לגופי' למדרש אחלי' והדר אכלי' וא"כ אם הי' כוונת הרי"ף לדרשה גמורה הי' צריך להביא הק"ו שאמרו כאן כשהוא שבע מברך וכו' ומדהשמיט הרי"ף כל זה ש"מ שס"ל אסמכתא בעלמא הוא:

ד"ה דבר שאין גדולו מן הארץ וכו' וא"ת מאי ארי' בשר וכו' ולפירש רש"י ניחא דגרס וכו' ונלע"ד דהני חלופי גרסאות מחולקים בעקר דין פיאה הר"ש בפ"א ממס' פיאה משנה ד' הביא מחלוקת בדין פיאה והדעה הראשונה שהביא הוא שמן התורה אין חיוב פיאה רק בדגן תירוש ויצהר וזהו דעת רבינו תם במס' שבת דף ס"ח ע"א בתוס' בד"ה ואלו פיאה עיין שם ושוב הביא הר"ש דעת היש מפרשים שפסקו שפאה נוהגת בכל המינין

מן התורה חוץ מן המינין המפורשים לפטור שם במשנה וזהו דעת התורת כהנים ע"ש בר"ש ולדעת רבינו תם ליכא למפרך כאן מה להנך שכן חייבים בפיאה שהרי כל שאר אילנות חוץ מגפן וזית אינן חייבים בפיאה מן התורה וא"כ גרסינן כאן דבר שאין גידולו מן הקרקע כגון בשר וכו' וגרסת רש"י דגריס דלאו בר נטיעה הוא כדעת היש מפרשים שכל דבר החייב בפיאה הוא מן התורה וא"כ שפיר גרסינן דלאו בר נטיעה מנין דליכא למילף מהנך משום דאיכא למפרך שכן חייבים בפיאה. והנה כל הימים נתקשיתי בדברי התוספת הללו שכתבו דאיכא למפרך מה להנך שכן חייבים בפיאה והרי בכלל נטע רבעי גם תאנה בכלל ותאנה פטורה מן הפיאה והדבר מפורש במס' שבת דף ס"ח ע"א ולקיטתו כאחת למעוטי תאנה ולא עוד אלא דאפילו רוב האילנות פטורים מפיאה דדוקא שמונה מיני אילנות דחשיב במשנה ה' פ"א דמס' פיאה חייבים בפיאה אבל שאר כל האילנות פטורים משום שאין לקיטתן כאחת ואיך אמרו התוס' כאן דרך כלל על כל בר נטיעה שחייב בפיאה וכמה פעמים שלמדתי מס' ברכות בישיבה ולא עלה בידי שום ישוב ליישב דברי התוס' ועתה כאשר אני עוסק לסדר חידושיי על מס' ברכות נתתי לבי ליישב דברי התוס' ונראה שמה שאמרו שתאנה פטורה מן הפיאה הוא לפי שכן דרכה שאינה נלקטת כאחת ומסתמא הוא כן שהרי אם משהין אותה באילן אחר שנגמרה היא מתקלקלת וכמו שאמרו בירושלמי במכילתין פרק ב' יודע בעל התאנה עונתה של תאנה אבל אם ימצא אחד שלא ליקט מהתאנה כלום עד שניתבשלו באילן הזה כל התאנים שבו חייב ליתן פיאה וראי' לדבר שהרי שזה דרכה להקצר כאחד ואפ"ה במנמר את שדהו בפ"ג מפאה משנה ב' הוצרך התוי"ט ליתן טעם דכל קלח וקלח לקיטתו כאחת ומביא ראי' מהירושלמי דלאו בתר שדה אזלינן אלא בתר קלחים יעו"ש וכל זה באילנות באותן שפטורים מפאה שהפטור שלהם מחמת שאינם מתלקטים כאחד בזה אמרינן שאם אחד מזדמין שאינו רוצה ללקטם קמא קמא דמטי וממתין עד סוף בישול כל האילן חייב באמת להפריש פיאה נמצא דשייך חיוב פיאה בכל האילנות אבל הפטור בירקות מפאה הוא מטעם שאינן המתקיימים שהם מתעפשים בזה לא תלו ביד בעל הירק לגרום להם חיוב שאין העיפוש שלהם תלוי ביד בעל הירק ואם רוצה לקיימם ע"י דבר אחר אינו מועיל לפיאה וזה הי' דעתן של אנשי יריחו בשלהי פרק מקום שנהגו ומיחו בידם חכמים ואותן מיני ירקות שדרכם להתקיים באמת חייבים בפיאה אבל עכ"פ אותן מיני ירקות הפטורים לא משכחת בהו חיוב ושפיר כתבו התוס' דאיכא למפרך מה להנך שכן חייבים בפיאה שמצד עצמם הם חייבים והפטור שלהם בא מצד המלקט שאינו לוקטים בבת אחת זהו הנלע"ד לקיים דברי התוס':

וע"פי מה שכתבתי דגרסת רש"י וגרסת התוס' תליא בפלוגתא של שני דיעות שהביא הר"ש בפ"ק דפאה משנה ד' נלע"ד שבזה נחלקו המקשה כאן שהקשה התינח לאחריו וכו' ולא ניחא לי' בהק"ו אשר כבר שני לי' והתרצן שחזר וישיב לו הק"ו והנה כבר כתבנו בדברינו לעיל בסוגיית הגמרא דעכשיו קאמר דיליף משבעת המינין חידש דוברכת דכתיב שם קאי על כל שבעת המינין ואייתר הילולים דכרם רבעי שהרי כרם היינו גפן וגפן כתיב בשבעת המינין וצ"ל דהילולים אתי לברכה לפני' וחזינן שהתורה לא רצתה לסמוך על ק"ו הזה עיין לעיל בדברינו ואמנם אכתי איכא למימר דהילולים גופי' ג"כ לאו לברכה שלפני' אתי אלא לברכת שלאחרי' בכרם רבעי דליכא למילפי' מגפן שבשבעת המינין ולא מכל שבעת המינין דשאני הם דחייבים בפיאה משא"כ כרם רבעי פטור מכל מתנות עניים דקיי"ל כב"ה דכולי לגת אלא שהמקשה הי' סבור כשטת רבינו תם דליכא חיוב פיאה מן התירה רק בדגן תירוש ויצהר וא"כ שאר אילנות של שבעת המינין יוכיחו שאין בהם חיוב פיאה ואפ"ה כתיב וברכת והה"ד לכרם רבעי ועל כרחך הילולים לברכה לפני' ונסתר הק"ו וא"כ קשה תינח לאחריו וכו' והתרצן חידש לו כהיש מפרשים שהביא הר"ש דכולהו חייבים בפיאה מן התורה ונשאר הק"ו כשהוא שבע מברך וכו':

ובזה יש לתרץ מה שאיחר המקשה בקושיית ולמ"ד נטע רבעי תינח דבר נטיעה וכו' שהי' לו להקשות קושיא זו תיכף בתחלת הסוגיא באמרו הניחא למאן דתני כ"ר הוה לאסוקי ואי במי תני נ"ר תינח דבר נטיעה וכו' ולפי מ"ש ניחא דהמקשה הי' סבור כשטת ר"ת דליכא שום חיוב פיאה דאורייתא רק בדגן תירוש ויצהר וא"כ איך יאמר דלא בר נטיעה מכלן והרי נוכל למילף מכל בר נטיעה שהם חוץ מזית וגפן שאין להם שום עילוי יותר מירקות משא"כ עתה במסקנא שהתרצן המציא לן לפי מה שכתבנו שטת היש מפרשים דכולהו חייבים בפיאה מן התורה וליכא למילף ירקות מאילנות הקשה לו שגם למאן דתני נטע רבעי קשה תינח דבר נטיעה דלאו בר נטיעה מנין:

ואמנם כל זה לפי מה שנדחקנו ונכנסנו בפרצה דחוקה לקיים דברי התוס' למפרך מה להנך שכן חייבים בפיאה ולמימר שגם בתאינה שייך חיוב לומר שחייבת בפיאה אבל באמת לשטת הרמב"ם אין אנו צריכין לזה ובלא"ה ניחא הגרסא דלאו בר נטיעה מנין דמהני ליכא למילף להרמב"ם כל מעשר פירות האילן הם מן התורה ומעשר ירק ודאי הוא מדרבנן וא"כ איכא למפרך מה להנך שכן חייבים בתרומות ומעשרות וגם בזה יש לתרץ מה שנחלקו המקשה שהקשה התינח לפניו וכו' עם התרצן שהמקשה הי' סבור כדעת הראב"ד דמעשר פירות הם רק מדרבנן ושפיר ילפינן כ"ר משבעת המינין ואייתר הילולים וכו' הכל כמו שלמעלה והתרצן חידש לו כדעת הרמב"ם וגם בזה נקשר קושיית

הגמרא ולמאן דתני נטע רבעי תינח דבר נטיעה וכו' לדברי התרצן שחידש לו כדעת הרמב"ם הכל על דרך שכתבתי לשטת ר"ת ושטת היש מפרשים של הר"ש:
ולענ"ד נראה דלכל השטת יש לקיים הגרסא דלאו בר נטיעה מנין ומהנך ליכא למילף דמה להנך שכן טעונין חילול או הבאת מקום לירושלים כשהם רבעי ואם תאמר קמה יוכיח מה לקמה שחייבת בחלה ואם תאמר תיתי במה הצד אמרינן מה להצד השוה שכן יש בהם צד חילול והבאת מקום אילנות בשנה הרביעית לנטיעתם וקמה בשנת מעשר שני משא"כ ירקות שאין בהם שום צד חילול או הבאת מקום ונראה דלגרסא דלאו גידולי קרקע וכו' צריך לומר דפרכת צד חילול נקרא פרכא כל דהו כיון דאין צד חילול שבהם ענין אחד שבאילנות החילול הוא בשנה הרביעית לנטיעתם ובקמה הוא בשנות מעשר שני ואף דעל חדא מתרתי פרכינן כל דהו לא רצה להאריך בסוף הסוגיא ולמפרך תחלה על חדא מחדא ולמימר צד השוה ושוב למפרך צד חילול בחר בקצור להקשות עכ"פ דלאו גידולי קרקע מנין ואמנם לפום רהיטא גם גידולי קרקע אינו בו פרכא כל דהו דמה עלוי יש בגדולי קרקע לענין דינא ולפרש כוונת הגמרא שיש בהם דין שמיטה בשנת השביעית א"כ עקר חסר מן הספר והוה לי' למימר תינח דבר שנהגו בו שביעית ונראה דגידולי קרקע הוא פרכא גמורה השייך לענין ברכה לפי שעקר ברכה שמצינו בפירוש בתורה הוא קרא דואכלת ושבעת וברכת וגומר וסם כתיב וברכת על הארץ הטובה אשר נתן לך א"כ עקר הברכה היא הודאה על הארץ ובברכת פרי העץ ופרי האדמה שהמה ברכות המפורשת במשנה בכלם שייך הודאה על הארץ שהיא המציאה את האילנות ואת הפירות וכמו"ש לקמן דף מ"ט ע"א על הארץ ועל הפירות ארץ דמפקא פירות ואף שבברכה אחרונה של פירות שאינו משבעת המינין שהוא בורא נפשות וכו' אין בה זכר להארץ הרי לא נזכר במשנה ברכת בנ"ר ועוד שעכ"פ הדבר שמברך אחריו בא מן הארץ אבל דבר שאין גידולי מן הארץ לא שייך להודות בזה על הארץ ולכן מנלן שמברך עליו והנה עד כה דברתי מגרסת רש"י וגרסת התוס' ועתה פקחתי עיני על הגרסא שלפנינו בגמרא והיא נוסחא אחרת וכך היא ולמאן דתני נ"ר הא תינח כל דבר נטיעה דלאו נטיעה כגון בשר ביצים ודגים מנ"ל וגרסא זו תמוה דהתחיל דלאו בר נטיעה וא"כ שואל גם על ירקות וסיים כגון בשר ביצים ודגים דמשמע שאינו שואל רק על דבר שאין גידולי קרקע והנלע"ד בזה ע"פי מה שביארתי בסוגיית הגמרא דהך פרכא מה לשבעת המינין שכן חייבים בביכורים לאו פרכא חלוטה היא רק פרכא זו ופרכא שנ' התינח לאחריו וכו' הם בדרך את"ל כמבואר בדברינו לעיל וא"כ כדמשני ק"ו וכו' שפיר מצינן למילף משבעת המינין אלא דאעפ"כ מצי למפרך תינח דבר נטיעה וכו' כדמקשה למאן דתני נ"ר

ובאמת כוונת המקשה שאמר ולמאן דתני נ"ר היינו גם למאן דתני נ"ר ולשניהם הקשה ואומר אני דלמאן דתני כרם רבעי מצינן למילף אפילו ירקות דמכוסמין ותאנה ילפינן דאי פרכינן מה לכוסמין שכן חייבים בחלה ופאה ומעשרות תאנה יוכיח שאינו בכל אלו לשטת הראב"ד דמעשר פירות הם דרבנן ואם פרכינן מה לתאנה שחייבים בביכורים כוסמין יוכיח הצד השוה שהן גידולי קרקע אף אני אביא ירקות וליכא למפרך מה להצד השוה שכן יש בהם צד חילול דהרי תאנה אין בה צד חילול דאינה חייבת במעשר ולא ברבעי למאן דתני כרם רבעי וא"כ לא קשה לי' רק מבשר ובצים דבר שאין גידולו מן הארץ אבל למאן דתני נטע רבעי ויש בכל האילנות צד חילול כשהם רבעי ושפיר פרכינן שכן יש בהם צד חילול א"כ אפילו ירקות לא אתיין במה הצד ולכן למאן דתני נטע רבעי הקשה תינח דבר נטיעה ומה שסיים כגון בשר וכו' היינו דאלו אפילו למאן דתני כרם רבעי לא אתיין אמנם לפי מה שכתבתי לעיל דבמעשר שני יש צד מזבח א"כ אפילו למאן דתני כרם רבעי לא אתיין ירקות דפרכינן מה לצד השוה שיש בהם צד מזבח שגם בביכורים יש צד מזבח:

דף לה:

ואספת דגנך מה ת"ל נלע"ד דקשיא לי' דהוה לי' לכתוב יורה ומלקוש ודגן ותירוש ופשיטא שיאסף בעת האסף וקאמר ר"י שזה הוא נתינת רשות לאסף בשעת אסיפה שלא תאמר שזה מחשב ביטול והגית בו יומם ולילה ורשב"ג דורש הך קרא לאזהרת מוסר כי דרך האדם לבעוט מרוב טובה ואמנם אין היצה"ר שולט תיכף בחמורות אבל מן הקלות מביא אל החמורות וראשית הכל ביטול תורה והזהיר הכתוב כי ע"י הברכה שאתן מטר ארצך בעתו יורה ומלקוש מתוך כך יסיתוך היצה"ר לבטל תורה ואספת דגנך בעצמך ותידוש בשעת הדישה ותהא זורה בשעת הרוח ותבטל מן התורה ומתוך כך ואכלת ושבעת שתמלא כריסך ושוב צריך אתה שמירה מן החמורות על דרך עבירה גוררת עבירה והשמרו לכם פן יפתה וגו' ואפשר שגם לשון דגנך ג"כ הוא מן המוסר כי בזמן שהאדם הוא צדיק בעיני עצמו ואינו מרגיש בקלות בא לידי חמורות והזהיר הכתוב ואספת רצה לומר שתאסף בעצמך ותבטל תורה ואעפ"כ לא תרגיש ותחשוב שהוא דגנך כי אתה מחזיק עצמך לעושה רצונו של מקום ומזה שוב תאכל וישבע וכו' ובזה אין דברי רשב"י סותרים דברי ר' חנינא ב"פ ואין אנו צריכים דברי התוס' בד"ה כאן וכו':

דרך טרקסמין פירוש רש"י דרך שערי החצר הבית ולכאורה יפלא הרי מסיים כאן שדורות אחרונים היו מכניסין דרך חצירות לפוטרן מן המעשר ואמנם על רש"י אפשר

לתרץ דאולי דעת רש"י שאינו מתחייב במעשר אלא א"כ הכניסו דרך שער החצר לבית וכן כתבו התוס' במס' ב"מ דף פ"ה ע"א בד"ה עד שיראה וכו' ואף שהתוס' כתבו זה דרך ואין לומר אולי רש"י מחזיק פירש זה אבל על בעל המימרא דכאן דאיהו ר' יוחנן ואיך קאמר דדורות האחרונים היו מכניסים דרך חצירות כדי לפוטרן והרי איהו פליג על ר' ינאי וסובר דאף חצר קובעת כדמסיק בסמוך ובקראי פליג כדאמרינן שם בבבא מציעא וא"כ מה הועילו במה שהכניסו דרך חצירות והנה גם בזה אפשר ליישב דחצר דקאמר ר' יוחנן דקובעת היינו חצר המשתמרת כדאמרינן שם בב"מ דר' יוחנן בעי חצר דומיא דבית עיין שם ודורות האחרונים הכניסו דרך חצר שאינו משתמר ואמנם אי קשיא הא קשיא דהתוס' שם בב"מ בסוף הדבור כתבו וא"ת לר' יוחנן דאמר חצר קובעת מדאורייתא אמאי יגמור לר' אליעזר וי"ל דמיירי בחצר שאין הכלים משתמרים בתוכה דלא קבעה אלא מדרבנן עיין שם בתוס' וא"כ לר' יוחנן אפילו חצר שאינה משתמרת עכ"פ מדרבנן קבעו וא"כ מה הועילו דורות אחרונים שהכניסו דרך חצירות דודאי לא רצו לעבור אפי' על דרבנן ובאמת דברי התוס' שם בב"מ אצלי קשיין דמה קשיא להו מדר"א דאמר יגמור דהרי ר"א מיירי באשכול וא"כ עדיין לא נגמרה מלאכתו למעשה לכך לא קבעה החצר מן התורה וכן כתב הר"ש במס' תרומות פרק ח' משנה ג' עיין שם וא"כ מיירי בחצר המשתמר אבל חצר שאינו משתמר איכא למימר דאפילו מדרבנן לא קבעה אבל לדברי התוס' קשה וצריך לומר דחצר שאינה משתמר דקבעא מדרבנן היינו בדגן תירוש ויצהר בחיוב המעשרות הם דבר תורה בזה החמירו רבנן בחצר שאינה משתמרת אבל בשאר פירות דגוף חיוב מעשרותיהן הם רק מדרבנן לא החמירו כלל בחצר שאינו משתמר ודורות האחרונים פירותיהן הכניסו דרך חצרות היינו שאר פירות:

דאמר ר"י א"ש וכן אמר וכו' הא דהוצרך להביא מימרא דהני אמוראי והלא ממשנתינו גופה מוכח דשמן לא אשתני לברכה מדקתני חוץ מן היין ולא תני חוץ מן היין ושמן ונלע"ד משום דגם בסיפא תני חוץ מן הפת ולא קתני חוץ מן הפת וחמשת המינין וצריך לומר דמשנתינו לא תני רק דבר שקובע ברכה לפרטית לעצמו משא"כ בורא מיני מזונות מקרי קצת ברכה כללית שכולל כל חמשת המינין ולפי זה ממילא נוכל לומר דגם שמן משום דאשתני לעילוי אשתני לברכה וברכתו במ"מ דגם שמן אקרי מזון והא דקבעו ליין ברכה פרטית לעצמו ולא כללוהו ג"כ בבורא מ"מ כמו שמן היינו משום דיין לא הי' אפשר לדעת המקשה לברך עליו בורא מ"מ דהרי המקשה הי' סבור מדכתיב ולחם לבב אנוש יסעד מכלל משמח לחוד ולא סעיד וא"כ כיון דלא סעיד איננו מזון ואי אפשר לברך עליו בורא מ"מ ועכ"פ כיון דאשתני לעלויא לא סגי דלא להעלותו בברכה לעלויא

משאר פירות האילן לכך הוצרכו לקבוע לו ברכה פרטית לעצמו בורא פה"ג לכך הוצרך להביא מימרא דהני אמוראי שאמרו בפירוש דשמן מברך עליו בפה"ע הרי דלא אהני לי' מידי מה דאשתני לעלויא וא"כ מ"ש יין:

אמנם לפי מה שפירש רש"י לקמן בד"ה סעיד חשיב טפי ממזון וא"כ מצד הפסוק ויין ישמח ולחם יסעד אפילו לפי דעת המקשה שהי' סבור למעוטי מהאי קרא דחמרא לא סעיד מ"מ אכתי דלא סעיד שמענו אבל דלא אקרי מזון לא שמענו מהך קרא ומצד הסברה החיצונית ג"כ קשה לומר דשמן יהי' נקרא מזון ולא יין וממילא נסתר פירוש הנזכר וא"כ הדק"ל למה לא הוכיח ממשנתינו דשמן לא אשתני לברכה. והפני יושע רצה ליישב דבמשנתינו איכא למימר תני ושייר כי היכי דשייר בורא מ"מ ואני אומר דבורא מ"מ לאו שיורא הוא וכמו"ש דמשנתינו לא חשבה לחוץ אלא ברכה פרטית לעצמו אבל בורא מ"מ כיון דכייל כל חמשת המינין לא חשיב ברכה פרטית. ומ"ש עוד הפ"י דממשנתינו הוה אמינא דעל שמן אינו מברך כלל משום דלא חזי לשתי' כדאמרינן בסמוך אומר אני אם המסיק הזה אסיק אדעתא דמחמת דלא חזי לשתי' יוגרע ברכתו לגמרי שלא יברך עליו כלל א"כ ק"ו שיש בידינו לומר דעכ"פ לא יעלה במעלת הברכה משאר הפירות ודי דתהני לי' שינוי לעילויא שלא יפסיד הברכה לגמרי ודי שיברך כמו על שאר פירות וא"כ גם מכח מימרות דהני אמוראי ג"כ לא הקשה כלום אלא ודאי מה דאמרינן לקמן מהו דתימא לא לברך עליו היינו שמואל ור' יוחנן איצטרכו לומר דמברכין עליו שלא יטעה אדם לומר שאין מברכין עליו אבל לומר זה לסבר' אמיתית שירד בשביל זה ממדרגתו הראוי' לו ע"פי שינוייו לעילויא אי אפשר ולכך הקשה מ"ש יין וכו' וא"כ הדק"ל לותיב ממשנתינו. ונראה דאי ממשנתינו הוה אמינא דודאי גם על שמן מברכין ברכה פרטית ומשנתינו לא הוצרכה להזכירו דק"ו הוא מיין שהרי יין הוא שלישי לארץ ומועיל לו שינוייו לעלויא לקבוע לו ברכה לעצמו שמן שהוא ראשון לארץ (עיין לקמן דף מ"א ע"ב) אינו דין שיועיל לו שינוי לעילויא לקבוע ברכה לעצמו ואף דגם חטה הוא ראשון לארץ ואף עפי"כ קתני במשנתינו חוץ מן הפת משום דפת עלה שני מדרגות מפרי האדמה ומבורא מ"מ להמוציא ועוד דפת כולל גם פת כוסמין וש"ש ושיפון שאינו משבעת המינין כלל. ולכך הוצרך להביא מהני אמוראי שאמרו בפירוש שמברכין על השמן בפה"ע והנה מ"ש דשמן הוא ק"ו מיין ואף דבאמת יין לענין ברכה קודם לזית כמבואר בסימן רי"א סעיף ד' בהג"ה ובמג"א סוף הסימן שם היינו לפי שיין קובע ברכה לעצמו וזית אינו קובע ברכה לעצמו ולכן ברכת בפה"ג הוה ברכה חשובה יותר אבל שמן זית אי הוה קובע ברכה לעצמו הוה באמת קודם ליין מטעם שהוא ראשון לארץ:

דתניא השותה שמן של תרומה וכו' מסוגיא דכאן דפריך מדין קרן וחומש על ברכה מכלל שכל דבר שמברך עליו ואין לו דין מזיק לענין ברכה ג"כ אין לו דין מזיק לענין תרומה ומשלם קרן וחומש ומכאן פליאה נשגבה על הראב"ד בפ' יו"ד מהל' תרומות הלכה ז' שפסק הרמב"ם הכוסס את החטה משלם קרן וחומש והשיג עליו הראב"ד וזה לשונו א"א פלוגתא דרבי ורבנן הוא ורבי הוא דס"ל הכי וקיי"ל כרבנן ואע"ג דמברכין עלי' בפה"א אפשר דלענין תרומה מזיק הוא עכ"ל הראב"ד והכ"מ נדחק שם מאוד ואני תמה דעל כרחך קיי"ל כרבי דלרבנן נסתר קושיית הגמרא דמה בכך דלענין תרומה מזיק הוא אעפי"כ לענין ברכה מברכין עליו אלא ודאי שאי אפשר לחלק בין הפרקים ומה שהוא חשוב מזיק לענין חומש חשיב ג"כ מזיק לענין ברכה ורבנן דרב' דס"ל בכוסס החטה שאינו משלם קרן וחומש הכי נמי ס"ל שהכוסס את החטה אינו מברך עליו וכיון דאנן קיי"ל דכוסס החטה מברך בפה"א כמפורש לקמן דף ל"ז ע"א ה"כ קיי"ל כרבי דמשלם קרן וחומש ודברי הראב"ד תמוהים אצלי:

הסך שמן של תרומה וכו' הא דהביא סיפא דברייתא שאין בה צורך לקושייתו היינו משום דמרישא דברייתא לחוד הוה מצינן למדחי שאין הטעם שאינו משלם חומש משום דהיא מזיק רק הטעם דגבי תרומה כתיב כי יאכל ואמרינן פרט לשותה והי' צריך להביא משנה דפרק וי"ו דתרומות דתנן בהדיא אחד האוכל ואחד השותה ולכן הביא סיפא דהסך משלם קרן וחומש והרי עקר חיוב של הסך הוא משום דסיכה כשתיה וא"כ למה שותה פטור אלא על כרחך משום דמזיק. כך עלה לפני בתחלת הרעיון אבל הדרנא בי דגם מרישא לחוד אי אפשר לפרש דכי יאכל דכתיב בתרומה הוא למעוטי שותה דא"כ למה נקט בברייתא שמן הוה ל' למתני סתם השותה תרומה משלם הקרן ואינו משלם חומש ומדפירטה הברייתא שמן מכלל דשאי שותה חייב חומש ואמנם הנלע"ד דאי מרישא לחוד הוה אמינא שהטעם משום דאין משקין היוצא מן האוכל כאוכל בתרומה ואל תתמה שהרי לא נתפרש בתורה בתרומה דמשקין היוצאין מהן כמותן אלא דילפינן לה מביכורים ובזה לא הוה קשה לן דנתני סתם השותה משקין של תרומה משום דאי הוה תני סתם הוה מוקמינן לה דוקא בשאר פירות דגם ע"פ האמת אינו משלם חומש דבשאר פירות אין משקין היוצאין מהן כמותן דקיי"ל כר' יהושע במשנה ב' פי"א דתרומות לכך קמ"ל שמן דאפילו בזיתים וענבים ג"כ אין משקין כיוצא בהן והא דנקט שמן ולא נקט יין היינו משום דעכ"פ צריך לפרט דבר פרטי מה לי אם אחז שמן או אם הי' אוחז בלשונו יין וחדא מנייהו נקט לכך הביא סיפא דהסך חייב א"כ חזינן דחייב על משקין היוצא מזיתים וא"כ הא דשותה פטור על כרחך משום מזיק הוא:

רש"י ד"ה סעיד חשיב טפי ממזון ויש לדקדק מי הכריחו לרש"י לפרש שהוא יותר ממזון והרי די לנו אם סעיד הוא רק כמו מזון ג"כ ראוי ליתן לו עילוי וחשיבת ליין יותר משמן דהרי מתחלה קמשני לי' חמרא זיין והקשה לו מימרא דרב הונא והוכיח לו דגם שמן זיין אבל עכ"פ מזון לא אקרי ודי ליתן ליין מעלה שהוא מזון ולמה החשיבו רש"י יותר ממזון אך רש"י הוכיח זה מדברי הגמרא דפריך אי הכי נבריך עלי' שלש ברכות וכו' ואי ס"ד דסעיד היינו רק מזון א"כ מדוע לא קשיא לי' על כל חמשת המינין דודאי איקרו מזון שהרי מברכין עלייהו במ"מ ולא קשיא לי' דנבריך עלייהו שלש ברכות ולמה קשיא לי' על היין ואין לומר משום דיין משמח ג"כ דודאי השמחה אינה שייכא להברכה וכן משמע מפירוש רש"י בד"ה אי הכי דזין וסעיד וכו' הרי שלא פירש דמשמח וסעיד שהשמחה אינה מועיל להברכה וא"כ אם סעיד היינו רק מזון ואפ"ה קשיא לי' שיברך ג ברכות א"כ תקשי לי' על החמשת המינין ולא עוד אלא שעל חמש המינין אינו מועיל מה דמתרץ דלא קבעי סעודה עליו שעל חמשת המינין ודאי קבעי סעודה כמפורש בעירובין דף למ"ד ע"א בתוס' בד"ה לימא לכך פירש רש"י דסעיד חשיב טפי ממזון ובזה הוא דשייך להקשות דנבריך עליו ג' ברכות אבל חמשת המינין אע"ג שהם מזון מ"מ כיון דלא סעדי אין לברך עלייהו שלש ברכות אלא שאם העלינו מרפא לדברי רש"י אכתי תסוב הקושיא על הגמרא דמי הכריחו להמתרץ לחדש דחמרא סעיד ומתוך כך מוכרח הוא לדחוקי בקרא דיין ישמח וגומר ולדחוקי בהא דרבא דשתי חמרא במעלי פסחא ולחלק בין טובא לפורתא הוה לי' רק לתרץ דחמרא איקרי מזון ושמן לא איקרי מזון והי' ניצול מכל קושית הללו לדעת הרא"ש בע"פ דמותר לאכול תבשיל מחמשת המינין בע"פ ועיין בחידושינו בע"פ דף ק"ז ע"ב:

והי' עולה על דעתי דעד כאן לא נדחק רב הונא להוציא המשנה דערובין דתנן הנודר מן המזון ולאוקמי באומר כל הזן עלי אלא לתרוצי אליבא דרב ושמואל דלא תהוי תיובתא עלייהו גמי מהא אבל כיון דבאמת נדחה מימרא דרב ושמואל ונשארו בתיובתא לקמן דף ל"ז ע"א א"כ שוב המשנה נשארת על משמעותה דהנודר מן המזון היינו באומר כל המזון עלי ואפ"ה תנן שאינו מותר אלא במים ומלח וא"ב מוכח דכל שאר מילי וגם שמן אקרי מזון וכיון דגם ר' יוחנן אמר דעל שמן מברך בפה"ע ולדידי' תנן בעירובין מזון הוצרך יתרץ דעלוי' דיין נגד שמן הוא דחמרא סעיד ומשחא לא סעיד דתירץ זה ניחא בין לר' יוחנן ובין לשמואל: אלא שראיתי להטור והמחבר בי"ד סימן רי"ז סעיף י"ט שפסקו בנודר מן המזון שאסור בחמשת המינין ובאומר כל הזן עלי אסור בכל חוץ מן המים ומלח והיינו כאוקימתא דרב הונא דמוקי מתניתין דעירובין באומר כל הזן עלי וצריך

לומר טעמא דידהו דאף דאיתותיב רב ושמואל באורז מ"מ כ"ע מודו עכ"פ שעל שאר דברים אין מברכין בורא מ"מ וא"כ איך תנן במשנה שהנודר מן המזון מותר במים ומלח דמשמע דכל שאר דברים המה מזון והתוספת בעירובין דף למ"ד פ"א יישבו זה בדוחק דאין מברכין במ"מ כי אם על מה דקבעי סעודה עליו אלא דאכתי קשה למה על הפת דוחן קיי"ל דמברך שהכל והרי על פת דוחן קבעי סעודה כמו"ש התוספת בעצמם שם ועוד הרי ר' יוחנן דאכל פירות גינוסר ומשתבע דלא טעים זיונא ושם בעירובין הקשה מזה על הא דאומר כל הזן שאינו מותר רק במים ומלח ומשני שם לא תימא זיונא אלא מזונא ועכ"פ מוכח מדברי ר' יוחנן בפירות גינוסר לאו מזוני נינהו וגם לר' יוחנן צריך לפרש משנה דעירובין באומר כל הזן כאוקימתא דרב הונא ודע דהרמב"ם בכל פ"ט מנדרים לא הזכיר כלל לא דין האומר כל הזן עלי ולא דין דנודר מן המזון ובשלמא מה שלא הזכיר נודר מן המזון היינו שסובר שאוקימתא דרב הונא נשארה על מכונה וא"כ לא נזכר כלל לא במשנה ולא בגמרא דין הנודר מן המזון ואין דרכו של רבינו הגדול להזכיר בספרו דבר שאין מפורש לא בשני התלמודים ולא בספרי וספרא ומכילתא ותוספתא אבל מה שלא הזכיר דין אומר כל הזן עלי צריך טעם ויבואר בסוף דברינו וגם על הטור והמחבר אני תמה שפסקו בנודר מן המזון שאסור בחמשת המינין למה השמיטו שאסור גם באורז שהרי קיי"ל לקמן דף ל"ז ע"א שגם על אורז מברך בורא מ"מ וגם עוד אני תמה שלמה לא הזכירו שאסור ביין שהרי יין אפילו סעיד שהוא חשוב יותר ממזון והרי הקשה כאן בגמרא שנברך עליו שלש ברכות ומשני דלא קבעי סעודה עליו ועכ"פ מזון הוא ועכשיו בא לידי ספר מחנה אפרים וראיתי בסוף הספר בהגהת שעל טור י"ד הרגיש על שהשמיט אורז ונשאר בצ"ע ואני תמה גם על השמטת היין וכעת צ"ע בזה ועכ"פ בארנו שאוקימתא דרב הונא נשאר שריר וקים וא"כ איכא למימר דשמן לא אקרי מזון והי' יכול כאן לשנויי דיין אקרי מזון והק"ל למה נדחק לחדש דיין אפילו סעיד ובחידושינו בפ' ערבי פסחים דף ק"ז ע"ב כתבנו יישוב נכון על זה דרשהו משם וכאן לא נכפיל הדברים: והנה יעדנו לברר טעמו של רבינו הגדול למה השמיט לגמרי דין הנודר מן המזון או האומר כל הזן עלי ונראה משום דשם בעירובין הקשה מלח ומים הוא דלא אקרי מזון וכו' לימא תהוי תיובתא דרב ושמואל וכו' ולא אותביני' חדא זמנא לימא תהוי תיובתא נמי מהא אמר רב הונא באומר כל הזן עלי מים ומלח וכו' והאמר רבה בב"ח וכו' ומשתבע דלא טעים לי זיונא אימא מזוני עכ"ל הגמרא שם והנה זה פשוט דדבר שהוא מזון ק"ו דאיהו זיונא ולפי זה הי' לו להקשות תיכף משנתינו על ר' יוחנן דאשתבע על פירות גנוסר דלא טעים זיונא והרי ממשנתינו דכל דבר חוץ ממלח ומים איקרי אפילו מזונא

ולמה נדחק להקשות על רב ושמואל דכבר אותבינהו חדא זימנא ושוב אין לנו כל כך נפקותא אם תהוי נמי תיובתא מהא הלא עדיפא להקשות על ר' יוחנן שעדיין לא איתותב כלל ועל קושי' זו הי' לו לרב הונא לשנויי דמשנתינו באומר כל הזן ור' יוחנן מזוני קאמר והנראה כוונת הגמרא בזה ע"פי דברי הירושלמי שם בעירובין דהביא שם ר' יאשי' אמר הלכו בנדרים אחר לשון תורה ושוב הביא דר' יוחנן אכל חליטין ואמר לא טעימית מידי בההוא יומא ותנינן הנודר מן המזון מותר במים ומלח (פירושו שהקשה דממשנתינו מוכח דכל מידי חוץ ממים ומלח אקרי מזון ואיך קאמר ר' יוחנן לא טעימית מידי) פתר לה כר' יאשי' דאמר הלכו בנדרים אחר לשון תורה ומנין שכל הדברים איקרו מזון רב אחא בר זעירא אמר ועשר אתונות בר ולחם ומזון מה ת"ל מזון אלא מכאן שכל הדברים קרוים מזון עיין שם בירושלמי בפרק בכל מערבין ובירושלמי נדרים ריש פרק הנודר מן המבושל ומעתה לכך לא הקשה הגמרא בעירובין תיכף מן המשנה דהוה משנינן כתירוץ הירושלמי דמשנתינו אתיא כר' יאשי' דהלך בנדרים אחר לשון תורה ובלשון תורה כל מילי איקרי מזון לכך הנודר מן המזון אסור בכל דבר חוץ ממים ומלח דאפילו בלשון תורה לא אקרי מזון דודאי לא שלח יוסף לאביו מים ומלח אבל בלשון בני אדם לא אקרי מזון רק חמשת המינין ולבך שפיר אמר ר' יוחנן דלא טעים זיונא אבל רב ושמואל אותיב שפיר דלענין ברכה ודאי דאזלינן בתר לשון תורה וכיון דאורז ודוחן קרואים מזון בלשון תורה למה לא יברכו עליהם במ"מ ומשני רב הונא באומר כל הזן אבל באומר מזון אינו אסור אלא בחמשת המינין ולפי זה לא אזיל תנא אחר לשון תורה או דהך מזון דכתיב בקרא דיוסף ג"כ לא קאי על כל דבר ובאומר כל הזן לא משכחינן קרא ועל כרחך בלשון בני אדם כל מילי חוץ ממים ומלח זייני שוב שפיר הקשה על ר' יוחנן דאמר דלא טעים זיונא ומשני אימא מזוני. ואמנם כל זה ניחא לשטת הירושלמי דר' יאשי' באמת הולך בנדרים אחר לשון תורה אבל סוגית הגמרא במס' נדרים ריש פרק הנודר מהמבושל פליג בזה על הירושלמי דשם דף מ"ט ע"א שנינו במשנה הנודר מן המבושל מותר בצלי ועל זה אמרו שם תניא ר' יאשי' אומר הנודר מהמבושל אסור בצלי ואע"פי שאין ראי' לדבר זכר לדבר ויבשלו את הפסח באש כמשפט לימא הא קמפלגי דר"י סבר הלך אחר לשון תורה ותנא דידן סובר בנדרים הלך אחר לשון בני אדם לא דכ"ע הלך אחר לשון ב"א ומר כי אתרי' וכו' ובאתרי' דר"י אפילו צלי קרוי מבושל והא קרא נסיב לה אסמכתא בעלמא עד כאן הסוגיא דנדרים ומעתה הדק"ל בעירובין כיון דליכא שום תנא דס"ל הלך אחר לשון תורה למה לא הקשה תיכף ממתני' על ר' יוחנן ועל כרחך צריכין אנו לומר דסוגיא דבכל מערבין פליג על סוגיא דהנודר מהמבושל וסוגיא דבכל מערבין ס"ל

כשטת הירושלמי דר' יאשי' סבירא לי' הלך אחר לשון תורה. ועתה נבוא לפרש טעמו של הרמב"ם כפי אשר יעדנו והנה לעיל כתבתי שהרמב"ם ס"ל דאוקימתא נשארת על מכונה ועכשיו הדרנא בי ואדרבה ס"ל לרבינו הגדול כיון דבאמת אוקימתא דרב הונא דחיקא היא וצריכין אנו לשבש המשנה דאנן תנן הנודר מן המזון וניקו ונימא דהיינו באומר כל הזן וכן להוציא דברי ר' יוחנן דמשתבע דלא טעים זיונא ואנן נימא מזוני רלא דכל אלו הדוחקים הוא דלא תהוי תיובתא דרב ושמואל אבל כיון דבלא"ה איתותב רב ושמואל תו לא דחקינן בשינויי דחיקי ולא משגיחין אם תהוי תיובתא נמי מהא ונשארת המשנה כמשמעה שנודר מן המזון ממש ומשנתינו כר' יאשי' דהלך בנדרים אחר לשון תורה ובלשון תורה הכל נכלל במזון חוץ ממים ומלח ור' יוחנן שפיר אמר דלא טעים זיונא דבלשון בני אדם אפילו זיונא לא איקרו פירות גנוסר וכיון דאנן קיי"ל דלא כר' יאשי' אלא כתנא דהנודר מהמבושל מותר בצלי דאזלינן בנדרים בלשון בני אדם שוב לא משגחינן לדינא בהך משנה דבכל מערבין וא"כ בלשון בני אדם לא נזכר בש"ם לא מהו נכלל בלשון מזון ולא בלשון הזן ולכן לא הזכיר הרמב"ם דבר מזה כלל וכל אחד יחקור בלשון אנשי מקומו:

תוס' ד"ה דרך טרקסמין פרש"י וכו' כדמשמע בפ' יוצא דופן איזהו חצר וכו' וכן מוכח בפרק המביא הנה הך דיוצא דופן הוא משנה מפורשת במס' מעשרות בפ"ג משנה ה' והך דהמביא הוא במס' תרומות פ"ח משנה ג' אמנם כן הוא דרך התוספת אף שהמה משניו' מפורשת כיון שסדר זרעים אין הכל רגילים בו לכן במקום שהובאו משניו' בתלמוד בסדרים הרגילים מציינין מקום להמסכת' הרגילה ובמס' ב"מ דף פ"ח ע"א בד"ה עד שיראה הביאו התוס' ג"כ שני משניות הללו וציינו מקומם האמיתי' במס' מעשרות ובמס' תרומות ואף על פי כן סיימו ג"כ שזה הובאה בפרק יוצא דופן וזו הובאה בפרק המביא מטעם הנ"ל שהתלמוד הכל בקיאים בו:

דף לו.

פשיטא וכו' הא דפריך פשיטא ולעיל פריך דנברך עליו ב"פ עץ זית ואם כן טובא קמ"ל שאין מברכין עליו רק בפה"ע ויש לומר דזה כבר שמענו ממשנתינו דתנן חוץ מן היין ולא תנן חוץ מן היין ושמן ואף שלעיל כתבתי שהמקשה שהקשה והרי שמן הוצרך להביא מימרא דשמואל ור' יוחנן ולא הוה סגי לי' להוכיח ממשנתינו דלא קאמרה רק יין וכתבתי שמשנתינו יש לומר דתני יין וק"ו שמן שהוא ראשון לארץ הנה לדעת המקשה כתבתי כן דאיהו לא אסיק אדעתא שום מעלה שיהי' ביין יותר משמן שאם הי' יודע

איזה טעם לשבח ביין לא הי' מקשה והרי שמן וכיון דאיהו לא ידע שום מעלה יתירה ביין שפיר הוה סבר ששמן הוא ק"ו מיין אבל למסקנא שזכינו לידע מעלות ביין דסעיד ומשמח משא"כ בשמן א"כ שוב הך ק"ו דשמן מיין הוא פריכא דמה ליין שכן סעיד וא"כ למה לא חשבה משנתינו שמן אלא ודאי דשמן אינו קובע ברכה לעצמה ושפיר הקשה פשיטא. אלא דאכתי קשה אף דשמעינן ממשנתינו דשמן אינו חשיב כמו יין שיקבע ברכה פרטית לעצמו כמו יין אכתי איכא למימר דעכ"פ תועיל לשמן מה דאשתני לברכת בורא מיני מזונות וזה לא שמענו ממשנתינו דמשנתינו לא חשבה לחוץ אלא מה שקובע ברכה פרטית לעצמו שמזכירין אותו בברכה כמו יין שאומרים הגפן ופת שאומרים בברכה ולחם ולכך לא חשבה בורא מ"מ ולכך הוצרכו הני אמוראי להשמיענו שלא נשתנית ברכתו כלל ומברכין עליו בפה"ע ולא בורא מ"מ ונראה דחד מהני אמוראי הוא שמואל וכבר אמרה חדא זימנא לקמן עמוד ב' דרב ושמואל אמרו שאין מברכין בורא מ"מ אלא על חמשת המינין וא"כ שפיר קאמר כאן פשיטא על מימרא דשמואל ועל ר' יוחנן לא קשה קושיית פשיטא ועיין בדברינו בסמוך:

מ"ד כיון דלרפואה קמכוין לא לברך עליו כלל וכו' ויש לדקדק ממ"נ אם יש איזה סברה שע"י שמכוון לרפואה יהי' דבר ממוצע שאינו נשאר במדריגתו החשובה אבל עכ"פ לא יפסיד הברכה לגמרי א"כ היא גופה קשיא מי הכריחו לומר דמה דתימא דלא לברך עליו כלל הרי די באמרו מ"ד כיון דלרפואה קמכוין לברך עליו שהכל ואם אי אפשר לומר דבר ממוצע כלל רק או שישאר במדרגת ברכתו ממש או שיפסיד הברכה לגמרי א"כ קשה למה הוצרכו הני אמוראי להאריך בלשונם ולומר שמן זית מברכין עליו בפה"ע והרי יספיק אם אמרו שמן זית מברכין עליו וממילא נדע שמברכין עליו בפה"ע ונראה כאשר נדקדק על המקשה שהקשה פשיטא והרי מלתא דפשיטא לי' קמבעי' לי טובא דהרי במימרא הסמוכה פליגי רב יהודה ורב נחמן בקימחא דחיטי דר"י אמר בפה"א ור"נ אמר שהכל וקאמר רבא לרב נחמן לא תפליג עלי' דר"י דר' יוחנן ושמואל קיימי כוותי' שעל שמן זית מברכין בפה"ע אלמא אע"ג דאשתני במילתא קאי ודחי התם לית לי' עלויא אחרינא הכי אית לי' עילויא אחרינא בפת וא"כ איך קאמר כאן פשיטא והרי איכא למטעי דהואיל ואשתני לא קאי במלתא ונברך עליו שהכל כמו קמחא דחיטי לרב נחמן והוצרכו ר' יוחנן ושמואל לומר שמברכין עליו בפה"ע או משום דאף דאשתני במלתי' קאי כר' יהודה או משום דלי' לי' עילויא אחרינא כרב נחמן ועל זה אפשר לומר ע"פי מ"ש לעיל בסמוך דעקר קושיית פשיטא הוא על שמואל והרי רב יהודה הוא דאמרו משמי דשמואל ולרבי יהודה כיון דבקמחא דחיטי נשאר ברכה הראשונה אף

דאישתני וגם אית לי' עלויא אחרינא בפת ק"ו שמן דלית לי' עילויא אחרינא שישאר בברכתו הראשונה והקשה על רב יהודה פשיטא. אמנם כדי לתרץ גם קושיא הראשונה נלע"ד דאי הוה אמרי סתם שמן זית מברכין עליו הגענו לפרשת דרכים כי יש בידינו לפרש שמברכים היינו שהכל כסתם ברכה הכוללת הכל וגם יש בידינו לפרש מברכין עליו היינו ברכתו הראוי' לו מתחלתו דהיינו בפה"ע והכרעה לזה לאיזה מן הדרכים נצדיק שהוא הדרך הנכון הוא זה שאם יש איזה היה אמינא מסברה החיצונה שלא לברך עליו כלל אז נוכל לפרש שמברך עליו שהכל שגם זה הוא חידוש שצריכי הני אמוראי להורות הדבר בפירוש שמברכין עליו אבל אם מסברה החיצונה גם כן אין שום הוה אמינא שלא יברכו עליו כלל אז בוודאי כוונת הני אמוראי לברך עליו ברכתו הראשונה דהיינו בפה"ע דאי לברך שהכל קשה אטו זה למימרא בעי ומעתה קושיא חדא מתורצת בחבירתה דהמקשה ג"כ ידע מפלוגתא דלב יהודה ור' נחמן בקמחא דחיטי וא"כ מחמת דאישתני יש לומר שירד מבפה"ע לשהכל או לבפה"א אבל זה לא הי' אצלו שום הוה אמינא למימר שלא יהי' צריך ברכה כלל שהרי גם בקימחא דחיטי ליכא שום דיעה שלא יהא טעון ברכה כלל ומה שהקשה פשיטא כוונתו למה להו להני אמוראי להאריך בלשונם ולפרש שמברך בפה"ע הלא גם אם הי' אומרים סתם שמברך עליו ג"כ אין בו שום דרך ממוצע או ברכתו הראשונה או שהכל שהיא סתם ברכה כללית ואם כן על כרחך כוונתם בפה"ע דאי שהכל פשיטא דאטו שמן גרע מקמחא דחיטי ומשני מ"ד הואיל ולרפואה קמכוין לא לברך כלל וא"כ שיש הוה אמינא שלא לברך כלל לא סגי דלא פירשו בפירוש שיברך בורא פה"ע דאי הוה אמרי סתם הוה אמינא שכוונתן על שהכל שבם זה חידוש לאפוקי מהסברה החיצונה:

לא תפלוג עלי' דר"י דר' יוחנן ושמואל קיימי כותי וכו' מכאן סתירה לדברי הט"ז בא"ח סימן ר"ה ס"ק ג' שעל סתירת דברי הש"ע ששם פסק רמ"א בהג"ה דתומי וכרתי אפילו אם בשלם עם בשר ונשתבחו אפ"ה מברך עליהם רק שהכל כיון שאין השבח מצד עצמן אלא מחמת הבשר ובסי' ר"ב סעיף י"ג אגוז המטוגן בדבש מבריך עליו בפה"ע והרי גם שם השבח הוא מחמת הדבש שבו שאם הי' מבשל אגוז במים הי' משתנה לגריעותא ואעפ"כ מברך עליו כשטיגנו בדבש בפה"ע וכתב הט"ז לחלק בין דבר שברכתו בורא פה"א אם נשתנה לגריעותא לא מהני לי' השבח שנשתבח מחמת דבר אחר ונגרע ברכתו ומברך שהכל אבל דבר שברכתו בפה"ע אפילו אם הי' נשתנה מחמת עצמו לגריעותא מהני לי' מה שנשתבח ע"י הדבש שישאר בברכתו הראשונה בפה"ע עיין שם בט"ז ולפי דבריו מה ראי' מר' יוחנן ושמואל דאמרי בשמן שברכתו בורא פה ע לקמחא דחיטי שהי'

מתחלתו ברכתו בפה"א ולכך שמן אינו יורד מברכתו בפה"ע אע"פי שנשתנה וקמחא שפיר יורד מבפה"א לשהכל אלא ודאי דליתא לסברת הט"ז ואין לחלק כלל בין בפה"ע לבפה"א ומחוורתא כמו שכתב המג"א שם בסימן ר"ה ס"ק ה' עיין עליו:

ה"נ אע"ג דאשתני במילתי' קאי וכו' וצריך לומר דקמחא דחיטי אישתני לעילויי דאל"כ איך מייתי ראי' משמן דאשתני לעלויי לקמחא דחיטי אלא ודאי דגם קמחא דחיטי אשתני לעלויי ולפי זה קשה למה לי' לרבא לאתויי מר' יוחנן ושמואל דאמוראי נינהו ויש עכ"פ יכולת לרב נחמן לחלוק גם עליהם וטפי הוה לי' לרבא לאתובי לר"נ תיובתא ממתניתין דעל היין מברך בפה"ג הרי אע"ג דאשתני שהרי הענבים יצאו מן הגפן ונשתנו ונעשה יין אעפ"כ אכתי שם פרי הגפן נשאר על היין ולא די שלא ירד ע"י שינוייו אלא אפילו עלה להזכיר גפן בפירוש ולמה קמחא דחיטי שג"כ נשתנה לעלויא ירד ממדרגתו הראשונה ואולי יין לא משום שינויו נתעלה רק מה דסעיד הוא שהועילו דלא הפסידו השינוי ואמנם עכ"פ זה מוכח דגם קמחא דחיטי אשתני לעלויי דאל"כ גם משמן ליכא ראי' ומזה יש לדחות פירושו של הגאון פני יושע שפירש לעיל בריש פיסקא חוץ מן היין דשינויי לעלויי דיין ושמן היינו שקרבים ע"ג המזבח יין לנסכים ושמן למנחות ואני מטעים דבריו דשייך לשון אשתני לעילויי שהרי יין בעודו בענבים אינו קרב ע"ג המזבח וכן השמן בעודו בזיתים אינו קרב ע"ג המזבח ונשתנה לין ושמן ואז קריבים ע"ב המזבח וגם בזה קמחא דחיטי שוה להו שהרי בעוד הקמח בחטים אין החטים קרבים ע"ג המזבח וכשטחנו ועשאו קמח ראוי הוא למנחה ע"ג המזבח אלא דלפי דברי התוס' בד"ה קמחא דחיטי שכתבו דלא מיירי בקמח ממש אלא במה שקורין אשקלאטיר דהיינו קמח קלי וקמח חיטין שהוא קלי לא משכחת שיהי' קרב על בבי המזבח ובכל המנחות לא נאמר קלי אלא בעומר והוא הו' של שעורים וא"כ איך מדמה קמחא דחיטי לשמן זית ועוד יותר מזה קשה במה דמקשה הגמרא מהא דאמר ר"ז אמר ר' מתנה אמר שמואל אקרא חיא ואקמחא דשערי מברכין שהכל לאשמעינן דחיטי וכ"ש דשערי ולסברת הפ"י אינו כ"ש ואדרבה אשמעינן דשערי דאשתני לעילויא כשהוא קמח קלי שהרי קרב ע"ג המזבח במנחת העומר התנופה ואפ"ה מברך עליו שהכל ולא בפה"א ק"ו קלי דחיטי דלא אשתני לעלויא שאינו קרב ע"ג המזבח שאינו מברך עליו רק שהכל אלא ודאי דליתי' לפירושו של הפ"י ואף דלעיל בריש פרקין פריך בגמרא מה להצד השוה שיש בהם צד מזבח נלע"ד דהיינו דוקא לענין עקר חיוב הברכה שהנהנה מעוה"ז בלא ברכה כאלו נהנה מקדשי שמים ומועל בהקדש ואף דבתחלת הסוגיא אזלינן שהוא מן התורה מ"מ גם התורה הקפידה משום הכי שלא יה' מועיל בקדשי שמים בזה שפיר יש סברה דדבר

הראוי למזבח יש בו יותר חפש זה שהרי אלו לא הי' הוא אוכלו אפשר שהי' מגיע ליד מי שהי' מקריבו ע"ג המזבח ועכ"פ בדבר הראוי למזבח יש בו צד לומר שנחשב כאלו הוא קודש וצריך לברך עליו והברכה היא כמו פדיון אבל בנוסח הברכה אם הוא שהכל או בפה"א אין כאן שום עילוי בדבר שיש בו צד נשבח:

מאי לאו דחיטי בפה"א נלע"ד מה דפשיט' לי' בכל הך סוגי' דעכ"פ קמחא דחיטי עדיף מקימחא דשערי הוא מ' דקמחא דחיטי אשתני לעלויא אבל קמחא דשערי אשתני לגריעותא שהרי קשה לקוקיאני. ובזה נלע"ד דאף דשבולת שועל מין שעורים הוא מ"מ קמחא דידי' לא דמי לקמח שעורים דאולי קמחא דשבולת שועל ל"ק לקוקיאני ודינו כמו קימחא דחיטי ובזה תשכיל דברי התוס' בד"ה קמחא דחיטי שכתבו כראה וכו' או בקמח שעושין משבולת שועל שמייבשן בתנור דלכאורה דבריהם תמוהים שהרי ש"ש הוא מין שעורים ובקמחא דשערי אמר שמואל בהדי' שהכל ולדידי ניחא וכנ"ל:

ואמנם הועלנו בזה לתרץ דברי התוס' אבל דברי הסמ"ג עשין ך"ז שכתב ועל השכר אין מברכין בפה"א דמאן לימא לן דהוי כמו קמחא דשערי דאיכא מ"ד דמברכין עליו בפה"א דהתם ודאי אשתני לעלויא עכ"ל ודברים אלו המה תמוהים דמאן הוא האיכא מ"ד והרי שמואל בהדי' קאמר דעל קמחא דשערי שהכל ולא מצינו חולק עליו ואף רב יהודה לא מצינו שסובר בפה"א אלא בקמחא דחיטי וכבר תמה עליו הרא"ם בביאוריו על הסמ"ג בהל' חמץ ולא העלה ארוכה לדבריו ועלה על דעתי שאולי טעות נפל בדבריו וצריך להיות דמאן לימא דהוי כמו קמחא דחיטי וכו' אלא שגם בחלק ל"ת בהל' חמץ כתב ג"כ לשון זה אות באות קשה לומר שבשני המקומות טעה הסופר. והנה נוכל לומר דמתחלה כשרצה לפרש דברי שמואל דלדיוקא קאמר קמחא דשערא למידק מיני' הא דחיטי בפה"א א"כ ע"כ דלא מיירי בקמח ממש דא"כ איך יברך בחיטי בפה"א והרי לא שייכא בזה בפה"א כמו"ש התוס' בד"ה קמחא דחיטי ע"כ מיירי שמואל בקלוי וכמו"ש התוס' ואפילו הכי דשערי שהכל אבל לבסוף דמסיק דשערי איצטרך דלא בימא דלא נברך עלוהי כלל א"כ מיירי בקמח ממש ולא למידק הא דחיטי אתי ולכך בין דחיטי ובין דשערי מברך שהכל אבל בקלוי איכא למימר דבין דחיטי ובין דשערי מברך בפה"א לרב יהודה ולרב נחמן שהכל אלא אף דמצינו לומר כן מ"מ לא מצינו לשום אמורא שאמר כן בפירוש ואיך קאמר הסמ"ג דאיכא מ"ד דמברך עליו בפה"א ועוד שהרי בפלוגתא דרב יהודה ור"נ מפורש קמחא דחיטי ואי פליגי גם בשעורי ה"ל למימר קמחא סתם וכך ה"ל למימר קמחא ר"י אמר בפה"א ור"נ שהנ"ב וממילא הוי משמע דבכל קמחא מיירי:

ונראה כאשר נשים לב לדברי רבינו אלפס שפסק כר"נ משום דלא רגילי אינשי לספויי קמחא והרא"ש הקשה עליו שהרי ר"נ גופא לא השיב לרבא טעם זה רק השיב דאי' לי' עלויי אחרינא ואומר אני דר"נ ור"י דפליגי בקמחא דחיטי בכל קמחא דחיטי מיירי בין קמח ממש ובין קמח קלוי ולכן לא הי' יכול ר"כ להשיב לרבא טעמו של הרי"ף דעדיין הי' קשה תינח קמח ממש אבל קמח קלוי מאי איכא למימר לכן השיב לו טעמא דעלויי אחרינא דשייך בכל קמחא אבל באמת פלוגתייהו בכל ענין וסובר הרי"ף ביון דלא רגילי לספויי קמחא א"כ כר"י ודאי לית הלכתא שהרי עכ"פ בקמח ממש לא מסתברי דברי ר"י ממילא הלכה כר"נ ועתה נבאר כונת הסמ"ג. ונראה דסבר הסמ"ג בקמחא דשערי דקשה לקוקייאני היינו קמח ממש אבל קמחא דקליות אף דשערי לא קשה לקוקייאני וסובר הסמ"ג דלא שייך לחלק בין חיטי לשערי אלא מטעם דחיטי אשתני לעלויי ושערי אשתני לגריעותא וגריעותא דידי' הוא משום דקשה לקוקייאני אבל בקלוי ליכא שום סברה לחלק בין חיטי לשערי ור"י ור"נ דאיפלגי בחיטי היינו משום דמיירי גם בקמח ממש ובזה מודה ר"י בשערי ורבא דאמר לא תפליג וכו' פי' דברי שמואל דקמחא דשערי איכא דמברך שהכל והיינו באינו קלוי מכלל דחיטי בפה"א ובחיטי ליכא לחלק בין קלוי לאינו קלוי כיון שגם שאינו קלוי אינו קשה לקוקייאני ודחי לי' ר"נ דהה"ד דחיטי והה"ד דשערי אפילו קלוי ושמואל בשערי איצטרך למימר דבכל גווני מברכין עלוהי אפי' באינו קלוי דקשה לקוקייאני אפ"ה כיון דמתהני מברך וממילא לר"י דסבר בחיטי בפה"א הה"ד בשערי בקלוי דלא שייך כלל לפלוגי בקלוי בין חיטי לשערי אלא דבחיטי בכל גווני סובר ר"י בפה"א אפי' בקמח ממש ובשערי יש חילוק ומ"ש הסמ"ג דקמחא דשערי איכא דמברך בפה"א כוונתו בקלוי:

אבל דשערי לא נברך עלי' כלל וכו' והא דסיים שמואל שמברכין עלייהו שהכל והרי עקר הרבותא הוא דטעון ברכה כלל וא"כ הוה לי' למימר מברכינן עלייהו ושלא לברך בפה"א אינו צריך לאשמועינן שהרי אפילו דחיטי לא מברכינן רק שהכל צריך לומר דבשביל קרא הוצרך למימר שהכל ולצדדין קאמר דלקרא חיא עקר הרבותא דמברכינן רק שהכל ולקמחא דשערי עקר הרבותא שמברכינן עליו:

אמר ר"י אמר רב צלף של ערלה בח"ל וכו'. הנה הרי"ף פסק צלף זורק אביונות ואוכל קפריסין ולא הזכיר שום חילוק בין א"י לח"ל ותמהו עליו ועיין ברבינו יונה שנדחק בזה ונראה לפמ"ש המשנה למלך בפרק יו"ד ממ"א הלכה י"א בהביאו שם דברי התוס' דמאן דס"ל דקדושה שני' לא קידשה לעתיד ותרומה בזה"ז דרבנן הה"ד כלאים בזה"ז דרבנן אף בא"י וכתב המ"ל שם דהה"ד ערלה דקיי"ל בח"ל ספק מותר א"כ בזה"ז אף בא"י ספיקא

מותר ולפי"ז נוכל לומר דהרי"ף ס"ל דלא קידשה לע"ל וממילא בזה"ז גם א"י כח"ל ולכך סתם הרי"ף דצלף של ערלה אוכל קפריסין והא דאמר רב צלף בח"ל לאו למעוטי א"י בזה"ז אלא למעוטי א"י בזמן הבית וא"ת מה דהוה הוה ולמה הוצרך רב לומר בח"צ י"ל דנקט כן דאי הוה נקט סתם צלף של ערלה אוכל קפריסין ה"א דודאי לאו פירא ולא נברך עלה רק בפה"א קמ"ל דווקא בח"ל ולמעוטי א"י בזמן הבית ולענין ברכה אין חילוק בין א"י לח"ל וכמו"ש התוס' במסקנא דשמעתין לקמן בד"ה והלכתא כמר וכו' ע"ש וכמו כן אין חילוק לענין ברכה בין בזמן הבית לזמן הזה וממילא מברכין בפה"ע אלא שהרי"ף מדויל ידי' משתלים דאיהו פסק ומדלענין ערלה לא פירא גבי ברכה נמי לא פירא ומברכין בפה"א א"כ הדרא קושי' לדוכתא דממ"נ פסק דלא כרב. אמנם אף דא לא תברא דכיון דדבר זה אם קדושה שני' קידשה לע"ל או לא פלוגתא דתנאי ואמוראי היא ואיכא תנאי ואמוראי דסברי תרומה בזה"ז דאורייתא ועיין ביבמות דף פ"א ע"א ובתוס' שם בד"ה א"ל ר"י וא"כ איכא למימר דרב סובר תרומה בזה"ז דאורייתא והה"ד ערלה ולכך דייק צלף בח"ל דוקא בחיל אבל בא"י אין הלכה כדברי המיקל והרי"ף הכריע כמ"ד תרומה בזה"ז דרבנן ומינה דהה"ד ערלה בא"י בזה"ז דיני כח"ל ולכך סתם לומר צלף של ערלה זורק אביונו' ואוכל קפריסין אפי' בא"י:

אמנם הרמב"ם פסק דקדושה שני' שקידש עזרא קידשה לשעתה ולע"ל קדושת עולם כמבואר בדבריו בפ"א מהל' תרומות הלכה ה' ובסוף פ"ו מהל' בית הבחירה ופסק בפרק יו"ד ממ"ש הל' ג' הצלף חייב בערלה האביונות לבד אבל הקפריסין מותרות ולא חילק בין א"י לח"ל ודאי שקשה מימרא דרב שחילק בין ח"ל לא"י. ועלה בדעתי לומר דהרמב"ם לשטתו דאיהו פסק בפ"א מתרומות הלכה ך"ו דתרומה בזה"ז דרבנן ולא משום דנתבטלה קדושת עזרא אלא שלא נתקדשה כלל לענין תרומות אפילו בימי עזרא שנאמר כי תבואו ביאת כולכם כמו בירושה ראשונה בימי יהושע וכמו שהן עתידין בירושה שלישית לא כמו שהיתה בימי עזרא ביאת מקצתן ולפיכך לא חייבה אותן התירה עכ"ל הרמב"ם ודע דלא מצינו בתרומה בכל התורה שיהי' נזכר בה ביאה כלל ומה שפשוט בכל הש"ס שאין תרומה ומעשר בח"ל מן התורה היינו מ' שהוא מצוה התלוי' בארץ או משום דכתיב דגנך וא"כ לכאורה דברי הרמב"ם תמוהים ונתן טעם לפטור תרומה בזמן ב"ש מ' שנאמר כי תבואו והיכן נזכר כי תבואו בתרומה. ואמנם הכ"מ שם כתב שהרמב"ם יליף תרומה מחלה ובחלה כתיב בבואכם וחלה איקרי תרומה ע"ש בכסף משנה. אלא דלפ"ז הרמב"ם שכ' שנאמר כי תבואו ובחלה לא נאמר כי תבואו רק בבואכם. אמנם כוונת הרמב"ם שאין בזה דקדוק ואין חילוק בין בבואכם לכי תבואו

ובכ"מ שהוזכר ביאה היינו ביאת כלם ודלא כמשמעות הגמרא במס' כדה דף מ"ז ע"א אלו נאמר כי תבואו וכו' וע"ש בתוס' בד"ה ל"ג אלו נאמר וכו' דמשמע שם דכי תבואו ביאה חשובה משמע והגם שדברי התוס' שם בד"ה לא כולהו סליק משמע דבבואכם משמע יותר ביאת כולם מכל יושביו דכתיב גבי יובל והרי גבי יובל מלבד מה דכתיב כל יושבי' כתיב בתחלת הפרשה כי תבואו וא"כ מוכח דכי תבואו לאו היינו ביאת כלם מיהו כ"ז מביא ההכרח לדברי ר"ת שס"ל דיובל בזמן בית שני מן התורה וכמו"ש התוספת שם אבל הרמב"ם שהעתיק בהל' תרומות הנ"ל שנאמר כי תבואו ביאת כלכם הרי משמע מדבריו דגם כי תבואו הינו ביאת כלם ומה דאיצטרך למיכתב ביובל לכל יושבי' בזמן שכל יושבי' עלי' אף דכבר כתיב בתחלת הפרשה כי תבואו היינו להורות שאף קודם שגלו גלות נבוכדנצר ועדיין לא בטלה קדושת הארץ משקדשה בימי יהושע מ"מ תכף כשגלו מקצת שבטים ע"י סנחריב בטל היובל ולפי דברינו הללו הדבר פשוט דלדעת הרמב"ם קדושת שביעית בימי ב"ש הי' רק מדבריהם ועיין ברמב"ם ריש פ"ט מהל' שמטה ויובל. ועיין בדבריו בפ"ד משמיטה ויובל הל' כ"ה ועיין בכ"מ שם שהאריך מאוד ולפמ"ש בודאי כוונת הרמב"ם במה שכתב בין בפני הבית ובין שלא בפני הבית היינו מדבריהם ומעתה לפ"ז גם גבי ערלה כתיב כי תבואו וא"כ לדברי הרמב"ם ערלה ג"כ אפילו בימי עזרא לא נהגא אף בא"י רק מהלכה למשה מסיני כמו בח"ל וא"כ שפיר פסק דצלף אוכל הקפריסין ולא חילוק בין א"י לח"ל שאף שלדידי' לא בטלה קדושת עזרא מ"מ היינו לשאר חובת קרקע אבל ערלה הרי היא כתרומה וחלה דבעינן ביאת כלם ולזה לא נתקדשה כלל בימי עזרא ורב דמחלק בין א"י לח"ל איכא למימר דס"ל כרבנן דבי רב שם בנדה דלא ס"ל דבבואכם היינו ביאת כלכם ואף גם בזה דלא בטלה ירושה שני' שבימי עזרא ג"כ ס"ל כר' יוסי וממילא מחלק בין א"י לח"ל אבל הרמב"ם ס"ל כרב הונא ברי' דר"י דבואכם ביאת כלכם והה"ד כי תבואו.. אלא דקשי' דא"כ למה שם בפ"י ממ"ש הל' ד' בנוטע לרבים חילק הרמב"ם בין א"י לח"ל וג"כ הטעם משום דפליגי בין ר"י וחכמים בפ"ק דערלה ולכך היקל הרמב"ם בח"ל דכל המיקל בארץ וכו' והחמיר בארץ א"כ מכלל דס"ל דערלה בא"י גם עתה מן התורה ואולי כוונת הרמב"ם בארץ כשיבנה המקדש והרי גם בהל' תרומות הזכיר כמה דברים שכתב בהם מן התירה והיינו על כרחך לדידי' הוא כשיבנה המקדש ואף שאז יבוא מורה צדק ויכריע אם הלכה כר"י או כרבנן כראה דמסתמא הלכה כרבנן דנוטע לרבים חייב אלא דעכשיו כיון שהכל בח"ל לענין ערלה סמכינן על היחיד אבל לעתיד נעשה כדין ומ"ש בפ' יו"ד ממ"א הל' ט"ו שבא"י נוהג נטע רבעי בין בפני הבית ובין שלא בפני הבית וכן מ"ש בהל' י"ז כיצד

פודין פירות נ"ר בזמן הזה וכו' נראה שמדרבנן תקנו עתה נטע רבעי בא"י אף שאינו נוהג בח"ל כשם שתיקנו תרומה בא"י בזה"ז אף שלא תיקנו בח"ל. והנה לפמ"ש לעיל לומר סברה דערלה גם בא"י אינה מן התירה מ' דבעינן ביאת כלכם דבר זה שיך בערלה אבל כלאים דלא נאמר בו ביאה והא דאינו נוהג בח"ל הוא מדכתיב שדך למעוטי ח"ל כמבואר בקידושין דף ל"ט ע"א א"כ כיון דחזקה שהחזיקו בימי עזרא לא בטלה כמבואר בדברי הרמב"ם הנ"ל א"כ כלא ם בימי עזרא נקרא שדך דלענין כלאים ודאי דלא בעינן ביאת כלכם שלא נזכר בו ביאה א"כ לשטה זו כלאים בא"י בזה"ז מן התורה וערלה הלכה ויבואר אח"כ מה שרצינו לבאר בזה:

ונימא הלכה כר"ע הנה יפלא דקארי לה מה קארי והלא ראה דרב דייק באמרו צלף בח"ל וכו' דאין לומר לרבותא נקט ח"ל דאפילו בח"ל האביונות אסורים דא"כ הוה לי' למימר אפילו בח"ל ועוד דגם אם הוה אמר סתם צלף זורק אביונות ואוכל קפריסין הי' כולל בין א"י ובין ח"ל ומדדייק בלשונו צלף בח"ל ממילא בא לומר דוקא בח"ל ואיך יוכל להחליט מאמר הלכה כר"ע סתם והלא ריע עצמו אינו מחלק בין א"י לח"ל ונראה שהמקשה הזה עלה על דעתו כמו שסבר רבינא לקמן דגם ב"ש במקום ב"ה אמרינן כל המיקל בארץ ולפ"ז גם אביונות ראוי להתיר כיון שהוא מדברי סופרים בח"ל ראוי להקל כב"ש אמנם טעמי' דב"ש מפני שהוא ספק אילן וספק ירק וכבר נודע דאף דקיי"ל ספיקא דרבנן לקולא מ"מ אם איכא תרי לישני בשל סופרים ובכל חד איכא קולא וחומרא צריך למיעבד תרווייהו לחומרא דתרווייהו לקולא אי אפשר דסתרי אהדדי וכמבואר במס' ביצה בסוגיא תבלין נידוכין ע"ש בדף י"ד ע"א בתוס' ד"ה א"ב והנה כשם שערלה בחיל ספיקו להקל כן הכלאים כמבואר במשנה סוף פ"ג דערלה ומעתה צלף בח"ל איך יורה המורה כאשר יושאל לענין ערלה יורה לקולא שהוא ירק ואם יושאל ע"ז הצלף עצמו אם מותר ליטע אצלו כרם ולאכול הפירות ג"כ מוכרח להורות לקולא שהוא אילן והוה תרי קולא דסתרי אהדדי וע"כ צריך להחמיר בשניהם וכ"ז בח"ל ששם בין ערלה בין כלאים ספקו להקל אבל בא"י לפמ"ש לעיל דבערלה בעינן ביאת כלכם וא"כ גם בא"י ערלה מד"ס אבל כלאים בעינן רק שיהי' שדך וכרמך וא"כ בא"י כלאים מן התורה וא"כ מורין שם בהלכה דלענין ערלה ספיקא לקולא כספק ערלה בח"ל ולענין כלאים ספיקא לחומרא דהוה ספק דאורייתא וא"כ יש לנו קולא לענין ערלה בא"י יותר מבח"ל דבא"י אוכל ג"כ האביונות דח"ל ספק שמא ירק וכב"ש ובח"ל ע"כ זורק אביונות דהוה תרתי דסתרי עם כלאים וא"כ עלה ע"ד המקשן כסברתי דכי תבואו היינו ביאת כלכם וא"כ גם בא"י ספיקו להקל והיא גופא קשיא למה אמר רב בח"ל אע"כ דכך הוא כוונת רב בח"ל

אוכל רק הקפריסין וזורק האביונות ובא"י אוכל גם האביונות דסומך על ב"ש. ושם בא"י ליכא תרתי קולי דסתרי דהינו כלאים וערלה דבא"י כלאים דאורייתא. (ודע דלפמ"ש הכ"מ בפ"ה מהל' כלאים הל' ג' דלהתוס' והר"ן ירק בכרם אינו אסור מן התורה א"כ צלף בא"י לענין כלאים לב"ש ג"כ לא הוה רק ספיקא דרבנן. אמנם קשי לי' לסברה זו דירק בכרם אינו רק מדרבנן א"כ מאי מקשה הגמרא בקידושין דף ל"ח ע"ב ואלו גבי כלאים תנן כרם הנוטע ירק וכו' אלא לדידך וכו' ולסברת התוספת מאי קושיא דשאני ירק בכרם דאפי' בא"י הוא מדרבנן לכן הקילו בו בח"ל יותר מאשר הקילו גבי ערלה דערלה אף שהוא בח"ל מדרבנן מ"מ בא"י הוא מן התורה לשטת התוס' בודאי דלדידהו כי תבואו לא משמע ביאת כלכם ונסתר קושי' הגמרא וכדמשמע בסוגיא דשמעתין דדבר שהוא בא"י מן התורה ראוי להחמיר בו אף בח"ל יותר מדבר שהוא בא"י מדרבנן כדמפליג בשמעתין בין ערלה למעשר וצ"ע.) וא"כ בא"י גם האביונות מותרים זה עלה ע"ד המקשה ולדידי' הי' פשוט דאם אמרינן הלכה כדברי המיקל גם ב"ש במקום ב"ה בכלל וממילא הי' קשה לו א"כ היא גופא קשי' למה נקט רב היתר הקפריסין בח"ל שהוא כר"ע יותר ה"ל למימר בפי' היתר האביונות בא"י והכי ה"ל למימר צלף בא"י אוכל גם האביונות וממילא הוי דייקינן מדיוקא דבח"ל האביונות אסורים מדנקט בלשון דוקא צלף בא"י דאי לרבותא ה"ל למימר צלף אפי' בא"י אוכל האביונות וכו' אלא לדיוקא דבח"ל אביונות אסורין משום דהוה תרתי קולי דסתרי וממילא היה ידעי' דקפריסין מותרים בח"ל מק"ו אם סמכינן על ב"ש במקום ב"ה ק"ו על ר"ע במקום ר"א ומתוך כך הי' סובר דרב לאו ספקא אתי לאשמועינן שזה כבר שנינו במשנה ספק ערלה בח"ל מותר אלא רב דבר שהוא ודאי היתר אתי לאשמועי' ואוכל הקפריסין לאו משום ספק אלא דודאי הלכה כר"ע ונקט ח"ל משום זורק אביונות דבא"י אפילו אביונות מותרים ולכך הקשה מברייתא דמברכין על קפריסין בפה"ע וכן הקשה דנימא הלכה כר"ע והתרצן חידש לא כשעלתה על דעתך אלא רב דוקא בח"ל התיר קפריסין וחידש לו דערלה בא"י דאורייתא דכי תבואו לאו ביאת כלכם משמע:

ונימא הלכה כר"ע בח"ל דכל המיקל וכו' עד ה"מ מעשר דבארץ גופה מדרבנן. הנה לפי שטחיות המשמעות של הקושיא והתירץ משמע דבמעשר גופא ג"כ אינו פוסק רב כר"ע רק בח"ל והיא גופא קשי' כיון דבארץ גופה הוא מדרבנן ולמה אינו כדאי ר"ע לסמוך עליו באיסור דרבנן ועוד מהי תיתי למימר ה"מ דמעשר וכו' אבל ערלה וכו' נגזור וכו' והלא משנה שלימה ספק ערלה בח"ל מותר הרי מפורש שאף שהוא בארץ מן התורה אפ"ה הקילו בח"ל ולחלק בין ספק מציאות דהיינו ספק אם עבר עליו ג' שנים או שיש

כאן זקנות ונטיעות ובין ספק פלוגתא מי יכריחנו לומר שיש חילוק בזה ונראה דבאמת במעשר הלכה כר"ע לחלוטין משום שהוא מילי דרבנן והלכה כדברי המיקל אלא כוונת הגמרא דאי הוה אמר סתם הלכה כר"ע לא היינו אומרים שהוא ספק אלא שהכריע בודאי כר"ע וממילא אפי' ערלה בא"י כמי וע"ז הקשה ונימא הלכה כר"ע בח"ל וכו' ואין הכוונה על מעשר רק הכוונה שממילא נדע שאמרו בח"ל הכוונה על ערלה דבמעשר אין חילוק בין ארץ לח"ל כי אידי ואידי דרבנן וע"ז משני דאי הוה אמר בפירוש הלכה כר"פ בח"ל אז ע"כ היינו טועים ולחלק במעשר גופי' בין ארץ לח"ל שבח"ל הוא תרתי דרבנן מצד פירות האילן ומצד ח"ל ואו ע"פי הכרח היינו אומרים להחמיר בערלה אפי' בח"ל דערלה בח"ל הוא כמעשר בארץ ואף ששנינו ספק ערלה וכו' ע"כ היינו מוכרחים לחלק בין ספק מציאות לספק פלוגתא דתנאי ומה שיצינו לבאר בזה הוא לפרש קושיית הגמרא ע"ב ותיפוק לי' דהוי שומר לפירי ויבואר במקומו:

גבי מעשר אילן דבארץ גופה מדרבנן. רש"י פי' דלא חייבה תורה אלא דגן תירוש ויצהר וכו' ובאמת זו היא שטת רש"י ותוס' והראב"ד דכל מעשר פירות הם רק מדרבנן ואמנם שטת הרמב"ם דכל מעשר פירות הם מן התורה כמבואר בדבריו בפ"ב מהל' תרומות ולדבריו צריך לפרש מה שאמרו כאן דבארץ גופה מדרבנן היינו בזה"ז ולפי זה מפורש בגמרא דמעשר בזה"ז הוא מדרבנן כמו תרומה ואנן חזינן לרבינו הגדול דלא ברירא לי' כל כך אם מעשר דינו כתרומה לענין זה שהרי בסוף פ"א מהל' תרומה כתב התרומה בזמה"ז וכו' אפי' בימי עזרא אינה מן התורה וכו' שאין לך תרומה של תורה וכו' ובזמן שכל יושבי' עלי' וכו' וכן יראה לי שהה"ד במעשרות שאין חייבים בזה"ז אלא מדבריהן כתרומה עכ"ל הרמב"ם הרי שבמעשרות תלה בדבר ביראה לי מכלל שלא מצא הדבר מפורש בגמרא וקשה הרי לשטתו הוא מפורש כאן ונלע"ד פירוש דברי הגמרא כאן הוא דאיכא למימר דקפריסין מספקא לי'. אם הוא פרי או לא ובכל הספיקות הדין דמוקמינן על החזקה וא"כ לענין מעשר הרי מתחלתו קודם שנגמרה מלאכתו למעשר הי' מותר וממילא ראוי לאוקמי בקפריסין בחזקת היתר ולומר שלא נתחייב בגמר מלאכתו לפי שאינו פרי אלא דתינח שיש לו חזקת היתר לענין אכילת עראי אבל לענין אכילת קבע אין לו חזקת היתר שהרי גם קודם שנגמר מלאכתו אסור באכילת קבע אלא שאיסור זה של אכילת קבע קודם גמר מלאכתו הוא רק מדרבנן ועיין ברש"י ותוס' במס' פסחים דף ט' ע"א גבי חבר שמת וכו' ונמצא לענין איסור תורה יש לו חזקת היתר וראוי להתיר הספק רק לענין איסור דרבנן אין לו חזקת היתר וזהו כוונת הגמרא כאן דבארץ גופה מדרבנן היינו לענין שלא יהי' לו חזקת היתד הוא רק דרבנן אבל ערלה הרי אמרינן לקמן

בסמוך דכל האילנות משיוציאו ולא הי' לו חזקת היתר כלל וא"כ בארץ הוא ספיקא דאוריתא בלי שום חזקת היתר ומה דקאמר דבארץ דאורייתא היינו ספיקא דאורייתא: ולעביד מר כב"ש וכו'. לכאורה קשה מה בעי רבינא זה ממר בר רב אשי והלא איהו כרב עביד דאמר בהדי' זורק אביונות ואם קשה לי' לרבינא ה"ל להקשות על מימרא דרב יהודה אמר רב. ואמנם נלע"ד דהרמב"ם פסק שכל הספיקות אין להם עקר מן התורה וכל ספק מותר מן התורה ומה שקיי"ל ספק דאורייתא לחומרא היינו מדרבנן והרשב"א בתהה"א דף ק"ב הקשה עליו מה דאמרי' גבי עולה בקידושין דף ל"ט ע"א והתניא ספק ערלה וכו' א"ל כך נאמרה ספיקא מותר ואי כדברי הרמב"ם איך שייך לומר הלכה מסיני להתיר ספק והלא כל הספיקות מדאורייתא מותרים ועוד הקשה ממה דאמרי' בקידושין דף ע"ב ע"א חד למישרי ממזר בשתוקי וחד למשרי שתוקי בישראל ואי כדעת הרמב"ם ל"ל למשרי שתוקי והלא כל הספיקות מותרים. ועל קוש' זו האחרונה תירץ מהר"י טראני דקרא אתי למשרי שתוקי בממזרות ובישראלית אף דממ"נ חדא אסורה לי'. ואומר אני דגם ספק ערלה איכא למימר דאתי קרא להתיר אפי' איכא תרתי דסתרי כגון שאמר קונם נטיעה זו עלי אם היא כבר בת ג' שנים ואי לאו איסור ערלה הי' מותר מן התורה מצד נדרו שהוא ספק שמא עדיין אינה בת שלש ועתה ע"י איסור ערלה אסור ממ"נ שיש כאן או איסור ערלה או איסור נדר וכן צלף בכרם בעודו בשני ערלה אסור בממ"נ אם מצד כלאים ואם מצד ערלה ואתי קרא להתיר ספק ערלה אפי' בכה"ג וכ"ז למ"ד הלכה למשה מסיני וא"כ היא גופא קשי' למה ספק ערלה מותר בח"ל וצריך לומר שכך היתה ההלכה וקשה וכי שייך בסיני למשרי ספיקא והלא כל הספיקות מותרי' וצריך לומר אפי' בסתרי אהדדי אבל למ"ד הלכות מדינה אי"כ לא היתה בזה שום הלכה מסיני רק דספיקא מותר משום דהוה ספיקא דרבנן וא"כ היכי דאיכא דסתרי צריך למיעבד תרווייהו לחומרא וכמו"ש למעלה ומעתה הכל ניחא דמרא דשמעת' בתחלת הסוגי' משמי' דרב הוא רב יהודה ואיהו אמר הלכות מדינה וא"כ אין כאן קושיא ונעביד כב"ש די"ל דספק ערלה כזה גם לב"ש אסור לפי שאין לומר ספיקא דרבנן לקולא משום דלענין כלאים הוא ג"כ ספיקא דרבנן וצריך אתה להורות להיפך וסתרי אהדדי וצריך למיעבד תרווייהו לחומרא אבל למר בר רב אשי הקשה שפיר דאיהו מסתמא קאי אליבא דהלכתא ור' יוחנן ס"ל שם בקידושין הל"מ והלכה כר' יוחנן לגבי רב ושמואל וא"כ לר' יוחנן צ"ל שכך היתה הל"מ להתיר ספיקא וצריך לומר אף היכי דסתרי אהדדי א"כ הקשה שפיר ונעביד כב"ש דמיקל טפי:

ובדרך אחר נ"ל ונתרץ ג"כ קושיית הרשב"א הנ"ל שהקשה לשטת הרמב"ם למה כאמר בערלה הלכה להתיר ספיקו ונלע"ד שההלכה באה להתיר אפי' בפרדס שרובו נטיעות ומיעוטו זקינות ובכל התורה אף שלהרמב"ם ספיקו לקולא אבל ברוב איסור וודאי שאסור מן התורה דרובה דאורייתא ובאה ההלכה בערלה להתיר הספק אף במקום שיש רוב איסור והנה התוס' לקמן דף נ"ב ע"א בד"ה ור"י כתבו הטעם דהלכה כב"ה יותר מר"א שהרי בעובדא דתנורו של עכנאי יצאה ב"ק הלכה כר"א ותירצו התוס' דב"ה הוה רובא נגד ב"ש והיתה הב"ק כהלכתא שהרי כתיב אחרי רבים ומעתה אני אומר שזה הי' סברת רבינא בערלה לסמוך אף על ב"ש משום דכאן מוכח דספיקו להקל אף נגד הרוב ומינה דאף ב"ש נגד ב"ה מקרי ספק והתרצן חידש לו דב"ש במקום ב"ה אינו משנה כלל וכ"ז למר בר רב אשי דקאי ודאי אליבא דהלכתא כר' יוחנן דהלכה ל"מ אבל בריש סוגיין דמרא דשמעתא רב יהודא ולדידי' הלכות מדינה ודאי דמיעוט נגד הרוב לא מחשב ספק ולכך לא הי' קשה לו דניעבד כב"ש וק"ל:

רש"י ד"ה דאשתני וגרע וכו' האי וגרע שנכתב רש"י אין רצונו שגרע בטעם אלא וגרע היינו שגרע וירד ממדרגתו לענין ברכה שבעודו חטה הי' מברך עלי' בפה"א ועכשיו דאשתני גרעא ברכתו מברכה פרטית לברכה כללית שהוא שהכל ועיין בדברינו בסוגיית הגמרא בזה:

ד"ה ערלה בח"ל. מדברי סופרים היא לכאורה קשה הלא בקידושין דף ל"ח ע"ב איפלגי אמוראי בהא דערלה בח"ל הלכה אם הוא הלכה למשה מסיני או אם הוא רק הלכת מדינה ומי הכריח לרש"י כאן להכריע דערלה היא מד"ס והרי גם למאן דס"ל שהיא הל"מ אעפ"כ ס"ל שספיקו לקולא שכך היתה ההלכה בסיני להקלו בספיקו ונראה דרש"י הוכיח זה כאן מסוגיית הגמרא דקאמר ה"מ גבי מעשר אילן דבארץ גופה דרבנן וכו' דלכאורה קשה מי הכריחו לכנוס בפרצה דחיקה כזה לתלות טעם החומרה בח"ל מחמת שבארץ הוא מן התורה הלא עדיפא מזה איכא לתלות החומרא בערלה בחיל יותר מבמעשר שמעשר עכ"פ בח"ל הוא מדרבנן וערלה הוא אף בח"ל הלכה למשה מסיני אלא ודאי דסוגיא דכאן אזלא בשטת מאן דס"ל הלכות מדינה אלא אף דסרה התלונה מעל רש"י אבל תשוב התלונה על סוגיית הגמרא למה לא אמר דבערלה הוה אמינא להחמיר אף בח"ל משום שהוא הלכה למשה מסיני ונראה משום דמרא דשמעתא כאן הוא רב יהודה ורב יהודה עצמו אמר שם בקידושין הלכות מדינה ואף דשם אמרה משמי' דשמואל וכאן הוא מימרא דרב יהודה משמי' דרב מ"מ אם איתא דרב חולק וס"ל הלכה

לממ"ס לא הי' רב יהודה שם בקידושין אומר משמי' שא הלכות מדינה דהרי הלכה כרב באיסורי:

דף לו:

ותיפוק לי' דנעשה שומר לפרי שמעתי מקשים בשם הגאונים מוהר"ר אברהם פאסיל בורג ומחותני מוהר"ר מאיר פישלס זצ"ל דלפי זה איך הקשה לעיל ונימא הלכה כר' עקיבא דמה ענין דברי ר"ע לענין מעשר דלא הוה פרי אכתי הוה אמינא דאסור גבי ערלה משים שומר כסברת המקשה כאן והוצרך רב לומר בפירוש דצלף של ערלה מותר דלא מחשב שומר כדמסיק והנה לדידי קשה עוד יותר מזה דלשון ותיפוק ל' בכל מקום משמע שהקשה קצור לא קושיית סתירה ומשמעות ותיפוק לי' הוא למה לך טעם זה תיפוק לך מטעם זה וכאן בא להקשות סתירה דאיך אכל הקפריסין והלא הם אסורים משום שומר והוה להקשות והא שומר הוא. ועוד קשה מי הגיד להמקשה נביאות זה דבח"ל אסור שומר משום ערלה והרי את פריו דדרשינן מיני' את הטפל לפריו בארץ כתיב וכל עקר איסור ערלה בח"ל הוא מן ההלכה ועד כאן לא שמענו מההלכה אלא ערלה אבל שומר של ערלה לא שמענו ואפי' אם הי' לנו להסתפק אם היתה ההלכה גם על השומר או לא הי' לנו להתיר דספק ערלה בח"ל מותר ופוק חזי דברי רבינו הגדול הרמב"ם וזה לשונו בפרק יו"ד ממ"א הלכה ט"ו יראה לי שאין דין נטע רבעי נוהג בח"ל אלא אוכל הפירות בלא פדיון שלא אמרו אלא הערלה עכ"ל הרמב"ם הרי שדייק שלא אמרו אלא הערלה וכוונתו ממילא רבעי לא שמענו כן אני אומר לא שמענו אלא ערלה ולא שומר של ערלה ולכן אני אומר דקושיות הנ"ל מתורצתם חדא בחברתה דבאמת לא בא המקשה בקושיית ותיפוק לי' לסתור ולהקשות איך אכל קפריסין והא אסור מטעם שומר דבח"ל אין שומר של ערלה אסור כלל וממילא שבח"ל הדבר פשוט שאין שומר של ערלה אסור מתורץ קושיית הגאונים הנ"ל ושפיר הקשה ונימא הלכה כר"ע וכאן קושיית המקשן ותיפוק לי' הוא לחזור על הראשונות דהא דמשני לעיל דאי הוה אמר סתם הלכה כר"ע הוה אמינא אפי' בארץ וכתבתי לעיל שאין הכוונה לחלק ממעשר עצמו בין ארץ לחוץ לארץ דמהי תיתי להחמיר בארץ כיון שגם שם מעשר פירות הוא מדרבנן אלא הכוונה שם הי' אומר סתם הלכה כר"ע לא היינו מעלים על דעתינו שמחמת ספק הכריע להקל אלא היינו מפרשים שמאמר מוחלט הוא אומר דהלכה כר' עקיבא שקפריסין אינם פרי וממילא היינו סוברים להתיר קפריסין של ערלה אפי' בא"י כיון שודאי אינם פרי על זה הוא חוזר להקשות שאפילו היינו סוברים שבודאי הלכה כר"ע

אכתי לא הינו טועים להתיר קפריסין של ערלה בא"י דמה בכך שהלכה כר"ע שאינם פרי אכתי תיפוק לי' שאסורים משום שומר ובארץ ישראל ודאי שהשומר אסור דכתיב את פריו לרבות השומר אך אכתי יש מכשול לענין רבעי בא"י שברבעי אין השומר אסור כמבואר בפ"ק דערלה משנה ח' קליפי רמון והנץ קליפי אגוזים וכו' אסורים בערלה ומותרים ברבעי וא"כ אם יאמר רב הלכה כר"ע הוה אמינא שודאי אינם פרי ויתירם בא"י בשנה הרביעית בלא פדיון ונראה דלענין רבעי באמת ראוי להתיר אפילו בא"י דהרי איכא תרי צדדי להתיר ספק שמא הלכה כר"ע ואין הקפריסין פרי ואפילו את"ל שהלכה כר"ח שהם פרי שמא הלכה כמאן דתני כרם רבעי וא"כ אין שאר אילנות אסורים ברבעי רק כרם לבדו וע"פי דברינו אלה ניחא מה דלכאורה קשיא על פירושינו דהך ותיפוק לי' חוזר אדלעיל לחזק קושייתו על רב דנימא הלכה כר"ע א"כ למה איחר בהאי ותיפוק לי' עד אחר עובדא דרבינא דאשכחי' למר בר רב אשי. ובאמת גם לפי פשטן של דברים שהך ותיפוק לי' הוא קושיא על מר בר רב אשי איך אכל קפריסין ג"כ קשה למה לא הקשה זה על רב דאמר ג"כ דאוכל קפריסין. ולפי דברינו ניחא דמה שכתבתי שברבעי באמת יש להתיר אפילו בא"י מטעם ס"ס והנה מה שברבעי הקליפות מותרים אף שאסורים בערלה כתב התוי"ט שם במשנה ח' פ"א דערלה שהוא משום דרבעי איתקש למעשר שני שאינו מתקדש אלא פרי וכן הוא ברמב"ם בפירוש המשנה ובברטנורא שם והנה הא גופא אם ילפינן רבעי ממעשר שני הוא פלוגתא דב"ש וב"ה במשנה וי"ו פ"ז דפאה בכרם רבעי דב"ש אומרים אין לו חומש וביעור ובה"א יש לו ופלוגתתם היא אם ילפינן רבעי ממעשר שני וב"ש לא ילפי ולפי זה לב"ש גם ברבעי הקליפין אסורים כמו בערלה וא"כ כי היכי דיש ס"ס להקל בקפריסין ברבעי יש ג"כ ס"ס להחמיר שמא פרי הוא כר' אליעזר ואת"ל כר"ע שאינו פרי אכתי שמא גם ברבעי קליפין אסורים כב"ש וכיון שיש לנו ס"ס לכאן ולכאן נשאר הדין להחמיר בארץ ישראל ולא הי' יכול רב למימר סתם הלכה כר' עקיבא ולכן לא הי' יכול להקשות ותיפוק לי' דנעשה שומר וכו' אבל עתה שהשיב מר בר רב אשי דב"ש במקום ב"ה אינו משנה ואפילו לספק אינו נחשב הקשה שפיר ותיפוק לי'. וכתבתי זה לפלפולא לחדודי אבל באמת אין הנידון דומה דאף דבפלוגתא דצלף אם הוא ירק אמרינן ב"ש במקום ב"ה אינו משנה היינו לפי שלא נחלקו בו רק ב"ש וב"ה אבל בפלוגתא אי ילפינן רבעי ממעשר שני דפליגי בי' נמי ר"מ ור"י בקידושין דף נ"ד ע"ב לא אמרינן שאינו משנה:

והלכתא כמר בר רב אשי וכו' והא דלא אמר והלכתא כרבי יהודה אמר רב דאמר צלף של ערלה בח"ל והנלע"ד משום דלכאורה הך והלכתא הוא מיותר לגמרי דכיון דלא

אשכחן שום אמוראים שנחלקו כלל בזה ומצינו לרב ומר בר רב אשי שהתירו הקפריסין בח"ל מהי תיתי לומר שאין הלכה כמותם ולגרסת הרי"ף דגריס ומדלגבי ערלה וכו' ניחא קצת שעקר והלכתא הוא לענין ברכה אבל לגרסת התוס' דלא גרסי הך סיומא כדמוכח מדבריהם בד"ה והלכתא שדחו הדבר א"כ לא נאמר הך והלכתא רק לענין ערלה ודוקא בח"ל כדמוכח ג"כ מדברי התוס' הללו א"כ מיותר הך והלכתא לגמרי ונלע"ד דודאי לענין היתר הקפריסין לא איצטרך ואדרבה איצטרך הך והלכתא לאסור האביונות דמצינו לרבינא שרצה להתיר גם האביונות בח"ל לסמוך על דברי ב"ש ומר בר רב אשי השיב לו דב"ש במקום ב"ה אינו משנה לזה קבעה הגמרא דהלכתא כמר בר ר"א לאסור האביונות אפי' בח"ל ולכך קבע ההלכתא על מר בר ר"א ולא על רב משום דרבינא עם מר רב אשי נחלק:

ובגוף הדבר אי גרסינן כאן הך סיומא ומדלגבי ערלה וכו' שנחלקו בו הפוסקים דבעה"ג והרי"ף גרסי כאן והתוס' והרא"ש נחלקו עליהם דלגבי ברכות אין חילוק בין ח"ל לא"י. ומברכין בפה"ע אפילו בח"ל נלע"ד הוכחה לדברי התוס' והרא"ש דלעיל בעובדא דמר בר רב אשי שאמר לד רבינא מה דעתך כר"ע דמיקל וליעבד מר כב"ש דמיקל טפי ולכאורה קשה מי הגיד לו לרבינא דמר בר רב אשי ס"ל כלל הך כללא דכל המיקל וכו' רק ס"ל לחלוטין כר' עקיבא ובין בארץ ובין בח"ל סבר כותי' ובשלמא על רב יהודה אמר רב לעיל דאתי להורות הלכה שפיר הקשה ונימא הלכה כר"ע אבל מר לא בא להורות הלכה אבל עבד עובדא שאכל הקפריסין ומעשה הי' בח"ל ואולי גם אם הי' בא"י ג"כ הי' אוכל וא"כ איך הקשה לו רבינא דנעביד כב"ש ואטו יש שום הוה אמינא ולהכריע לחלוטין כב"ש במקום ב"ה ולכן נראה בעיני דהא ודאי דמר בר רב אשי לא אכל בלא ברכה ושמע רבינא שהוא מברך בפה"ע ואכלם ומדבירך בפה"ע ש"מ שאינו סובר לחלוטין כר"ע רק סובר בארץ ישראל כר"א וא"כ למה הוא מיקל בבבל אלא ע"כ מטעם כל המיקל בארץ הלכה כמותו בח"ל לכן הקשה ונעביד כב"ש וכל זה ניחא לדעת התוס' והרא"ש אבל לדעת הרי"ף א"כ על כרחך מר בר רב אשי בירך באמת בפה"א א"כ הדק"ל:

וצריכא דאי אשמועינן כל שהוא וכו' ונראה דגם עוד הוה אמינא דאפילו אורז ודוחן נמי בעיני' מברכין עלייהו במ"מ והא דנקט רב ושמואל חמשת המינין היינו למידק דאפילו חמשת המינין דוקא כשאית' בעיני' אבל ע"י תערובת לא:

תוס' ד"ה קליפי אגוזים וכו' דפרי נינהו מכאן שיש לברך על הגרעינין וכו' בפה"ע מדאחזו התוס' גרעינן לענין ברכה ולא נקט ג"כ קליפין מכלל שמודים בקליפים דאין מברכין

עליהם בורא פה"ע שאף שחייבים בערלה אף על פי כן לאו פרי נינהו ומן את פריו אתרבו והם טפל לפרי לא שהם עצמם פרי אבל גרעינן סברי התוס' דלא מכח את אתרבו לערלה אלא שהם עצמם חשובים פרי והרשב"א בחידושיו נחלק עליהם ודעתו שגם הגרעינן שחייבים בערלה מן את אתר בו שהם ג"כ טפל לפרי אבל הם עצמם אינם חשובים פרי ולהכי אינו מברך עליהם רק בפה"א והב"י בשלחנו סי' ר"ב סעיף ג' פסק כפסק התוס' ואני בעניי נלע"ד כדברי הרשב"א ואני תמה על התוס' וגם על הרא"ש שהוא ג"כ סובר כהתוס' והלא מפורש משנה פ"א דערלה משנה ח' שמותרים ברבעי ואם הגרעינן הם עצמם פרי למה מותרים ברבעי ועיין שם בפירוש הר"ש שלהכי מותרים ברבעי דתניא פרי פרי אתה פודה וכו' עיין שם ואם הגרעינן הם פרי יהי' צריכים פדיון ברבעי ואמנם דלא נשוי' להתוס' והרא"ש טועים בדבר משנה נתתי לבי ועמדתי על כוונתם וגם הם פשוט אצלם שהגרעינן מתורת שומר אתרבו כמו הקליפים ואמנם ידוע שהגרעינים כמו גרעיני גודגניות מאפרסקים וכן שאר פירות יש בתוכם גרעון והגרעין הוא סחוס קשה כעץ ובתוך הסחוס הקשה הזה יש בתוכו אוכל ואמנם הסחוס הקשה עם האוכל שבתוכו הכל נקרא בשם גרעין וסברי התוס' שאין הגרעין שומר לאוכל שסבובו מבחוץ דהיינו עקר הפרי שאין הדבר שבפנים שומר את מה שבחוץ. וקליפי האגוז הוא שומר להאגוז שבתוכו אבל הגרעון שבפנים אינו מגין על מה שבחוץ וא"כ למה יהי' זה בכלל שומר לפרי כי את מה הוא שומר ועל איזה דבר הוא מגין אלא ודאי שהאוכל שבתוך הגרעון הוא עצמו פרי והסחוס הקשה הוא שומרו ומגין עליו כמו קליפת האגוז על האגוז והגרעין הנזכר שם במשנה הוא הסחוס הקשה והוא ראוי לצביעה ואסרו הכתוב משום ערלה כיון שהוא שומר לפרי שבתוכו ולהכי מותר ברבעי והתוס' שכתבו כאן שהגרעין הוא פרי כוונתם על האוכל שבתוך הגרעון ושפיר כתבו דפרי נינהו דמדאסר הכתוב הסחוס הקשה משום שומר מכלל שזה שבתוכו הוא פרי ודע שהרמב"ם בפירוש המשנה שם פירש הטעם שאסורים בערלה לפי שערלה אסור בצביעה וכל אלו אף שאינם פרי ראוים הם לצביעה ואמר בספרי מנין שלא יצבע ולא יהנה ת"ל וערלתם ערלתו ערלים לרבות כולם עכ"ל הרמב"ם ולא הזכיר הרמב"ם שם דמרבינן להו מאת פריו לרבות שומר לפרי ואולי כוונתו שם למיהב טעמא דקרא שאסרם בערלה ולא אסרם ברבעי וכמו שכתב שם שמותרים ברבעי לפי שרבעי אינו אסור בהכאה וכו' ולא יתקדש בו אלא פרי הראוי לאכילה:

דף לז.

כמעשה קדירה ולא כמעשה קדירה וכו' הא דנדחק ולא מוקי דכמעשה קדירה אין הכוונה על מעשה קדירה של חמשת המינין אלא כמעשה קדירה דידהו גופא ולא פוקו דלא נימא שע"י שעשאן פת יהי' איזה יתרון לענין הברכה אלא דא"כ קשה כיון דגוף הברכה עדיין לא שמענו במעשה קדירה דידהו גופייהו ולא קמ"ל אלא דלא העדיפו כלום ע"י שעשאן פת א"כ ה"ל למימר פת אורז ופת דוחן מברך עלייהו ככוסס ולמה תלה במעשה קדירה בשלמא למה דמשני שהכוונה דמברך תחלה וסוף לא הי' יכול למיתני בכוסס דבכוסס גופי' בין בחיטין ובין באורז ודוחן לא שנינו עדיין לא במשנה ולא בברייתא דטעונין ברכה בסוף ואיך תלי לא תני' בדלא תניא אבל במעשה קדירה שנינו דמברך עלייהו תחלה וסוף אמנם לפי מה דפסק הרי"ף דבפת דוחן מברך שהכל וגרוע מכוסס שמברך בפה"א ומסתמא גם במעשה קדירה של דוחן הדין כן שהרי ג"כ אישתני דלא מקרי מעשה קדירה אלא בנתמעך כמבואר בסי' ר"ח ס"ד. (הן אמת שבאורז יש מחלוקת בזה עיין מג"א ס"ק יו"ד) וגם כן ברכתו שהכל ולרב ושמואל גם באורז כן א"כ הדרא קושי' לדוכתא נימא כמעשה קדירה דידהו גופייהו והא דלא קתני בכוסס היינו משום דכוסס ברכתו בפה"א ופת ומעשה קדירה ברכתו שהכל ונראה דאי לא הוי שמעי' מהך ברייתא שום חידוש רק שלא יהי' להם שום יתרון על שנעשו פת א"כ נתנו אורז וק"ו דוחן בשלמא למה דרצה לומר כמעשה קדירה של חמשת המינין א"כ קמ"ל תרתי חדא למעליותא וחדא לגריעותא למעלייתא שאינו מברך בפה"א וגריעותא שאינו מברך המוציא ובה"מ ואיצטרכו תרווייהו אורז שאפילו אורז אינו מברך המוציא לאפוקי מר' יוחנן בן נורי ודוחן שאפילו על דוחן מברך במ"מ ולאפוקי מהרי"ף ותוס' וכן לפי מה דמשני שהכוונה דמברך עלייהו תחלה וסוף א"כ זה למעלייתא וגריעותא ממילא שמענו שעכ"פ אין דינן כפת ממש לברך המוציא ובה"מ דא"כ למה אמר במעשה קדירה ולא אמר בפת חיטין שהרי בפת ג"כ בהדי' שנינו ברכה תחלה וסוף בברייתא לקמן בזמן שפרוסות קיימות בתחלה מברך המוציא ובסוף ג' ברכות וכיון ששמענו תרתי צריכי תרווייהו:

והנה רב אלפס פסק דעל פת דוחן מברך שהכל וכתב הרא"ש דמשמע לי' לרב אלפס שאין דין האורז והדוחן שוין מדנקט במלתייהו דרבנן הכוסס את האורז ולא נקט דוחן מברך ונראה דלאו ראי' דלא נקט אורז אלא לאפוקי מריב"ק וכן משמע האי דלעיל הביאו לפניו פת אורז ופת דוחן מברכין עלייהו תחלה וסוף כמעשה קדירה עכ"ל הרא"ש. ולכאורה כוונת הרא"ש מה שהביא מהאי דהביאו לפניו פת אורז ופת דוחן תמוה שהרי

כבר דחה לעיל כמעשה קדירה ולא כמעשה קדירה ואם כוונת הרא"ש דדיחוי זה לא נדחק בו אלא לתרוצי לרב ושמואל אבל למסקנא דקיימי רב ושמואל בתיובתא תו לא דחקינן ומוקמינן ברייתא כפשטי' דכמעשה קדירה ממש אלא דגם זה אי אפשר דע"כ גם למסקנא צ"ל כמעשה קדירה ולא כמעשה קדירה דהרי אף למסקנא מ"מ ברכה לבסוף היא באורז ודוחן בנ"ר ובמעשה קדירה על המחי' וכ"כ רבינו יונה דגם למסקנא צ"ל לא כמעשה קדירה ממש אלא דאיהו קאמר דהיינו לענין בסוף אבל בתחלה כמעשה קדירה ממש אבל מ"מ ראי' מברייתא זו ליכא דהיכי דלבסוף ע"כ לא כמעשה קדירה ממש ה"כ איכא למימר בתחלה ואמנם כוונת הרא"ש הוא כיון דכייל בברייתא פת אורז ופת דוחן כחדא מכלל דשוים נינהו בברכתן וא"כ כי היכי דאורז ברכתו במ"מ הה"ד דוחן דכחדא איתמרו בברייתא ואי אפשר לחלק ביניהם. ואומר דגם זה אינו ראי' דהא על עקר קושיית המקשן שהקשה מברייתא זו על רב ושמואל יש לתמוה דלמא ברייתא זו ר"ג היא דסובר דמברך בהו לבסוף מעין שלש לכן מברך בתחלה במ"מ אבל לרבנן דלבסוף בנ"ר הה"ד לכתחלה אינו מברך במ"מ דדלמא הא בהא תלי' דכל שברכתו בסוף מעין שלש תחלת במ"מ וכל שלבסוף בנ"ר תחלתו ג"כ אינו במ"מ. אך דא ל"ק דע"כ לא אתי כר"ג דלר"ג במעשה קדירה מברך בסוף בה"מ ובאורז ודוחן מברך בסוף מעין שלש והיינו כ"ז דאמרי' כמעשה קדירה ממש אבל למסקנא גם לרבנן צ"ל לא כמעשה קדירה ממש לענין ברכה בסוף וכנ"ל וא"כ אף דנימא דמוכח מהך ברייתא דאורז ודוחן שוים בברכתן לגמרי אמרי' הא מני ר"ג היא דסובר בהדי' שהם שוים וכמעשה קדירה היינו דמברך תחלה וסוף ולא במעשה קדירה דאלו מעשה קדירה מברך בסוף ג' ברכות ואלו אורז ודוחן מעין ג' אבל לרבנן אין לנו ראי' שיברך על הדוחן במ"מ ושפיר איכא למימר דנקט בברייתא דטחנו וכו' אורז לאפוקי דוחן:

והנה במה דדחי הרא"ש לומר דבברייתא זו נקט אורז ולאפוקי מדריב"נ וכו' קשי' לי דאכתי ברייתא דאלו הם מעשה קדירה דג"כ נקט אורז ושבקי' לדוחן וכאן ליכא למימר דנקט לאפוקי מדריב"נ דאטו לריב"נ מי עדיף מעשה קדירה דאורז ממעשה קדירה של חמשת מיני' דגן וא"כ כאן דנקט אורז ולא נקט דוחן מאי איכא למימר. אמנם לפי מה שכתב הרר"י דאורז אפילו שלם מברך במ"מ ולהכי נקט חלקו וכו' ואורז למימר דאורז לא בעינן שיהי' חלק לב' או לג' אלא אפילו שלם ובדוחן בעינן כתוש ע"ש א"כ הך ברייתא ניחא דלכך שבקי' לדוחן דעקר החידוש של אורז דלא בעינן כתוש משא"כ בברייתא דטחנו אפאו וכו' שם שפיר קשה למה שבקי' לדוחן והצרך הרא"ש למימר דאתי לאפוקי מדריב"נ אלא דהוה לא להרר"י להביא מזה עצמו ראי' דאורז אפי' שלם

ודוחן דוקא כתוש מדלא נקט דוחן בהך ברייתא וכן הרא"ש שלא הזכיר כלל חילוק אורז ודוחן לענין כתושה משמע או דלא ס"ל חילוק זה או דלא אסקי' אדעתי' אבל עכ"פ אם לא הי' מקום לתרץ מדוע שבקי' הברייתא לדוחן כ"א ע"פי חילוק זה ה"ל להרא"ש להזכירו ולכן נלע"ד דברייתא דאלו הן מעשה קדירה לענין ברכה תניא וכמו שפי' רש"י בהדי' וקאי על ברייתא דלעיל דתניא על מעשה קדירה בתחלה מברך במ"מ ולבסוף מעין ג'. ועלה קאי אלו הן מעשה קדירה ולפ"ז כי היכי דמוקי מתחלה ברייתא כריב"נ ה"נ למסקנא ע"כ כריב"נ דאי כרבנן א"כ אורז בסוף בנ"ר וכאן קאי על בסוף מעין ג' ולדעת הרא"ש בודאי הכי הוא דכי היכי דדייק הרא"ש דדוחן שוה לאורז מברייתא דפת אורז ופת דוחן מדכלילינהו יחד שוים נינהו ה"נ מדכייל מעשה קדירה של חילק טרגיס עם אורז מכלל דברכתן שוה וא"כ ע"כ ריב"ב היא ולכך שבקי' לדוחן דדוחן בסוף ולא כלום: אלא דתינח למסקנא דמסיק תני ולבסוף ולא כלום אבל מתחלה א"כ אכתי הגירסא ולבסוף מעין ג' ולפ"ז מוכח מברייתא דאלו הן מעשה קדירה שעל דוחן אינו מברך כמו על אורז ולפי סברת הרא"ש דמברייתא דפת אורז ופת דוחן מוכח עכ"פ דאורז ודוחן שוים ולפ"ז ברייתא זו בודאי פליגא על ברייתא דאלו הן מעשה קדירה מנ"ל דפליגי וס"ל גם דוחן מברך במ"מ דלמא פליגי להיפך דגם אורז מברך שהכל ואדמותבתי לרב ושמואל מברייתא דטחנו וכו' תסייעי' להו מברייתא דפת אורז דמשוה אורז לדוחן:

ובזה נלע"ד להבין דעת קדושים בה"ג ורבינו האי גאון ז"ל שהביא הרשב"א בחידושיו וז"ל הרשב"א ותמהני על מה שראיתי בפי' הגאון רב האי ז"ל שאמר משמי' דרב יהודא גאון ז"ל דאע"ג דאיתותב רב ושמואל קיי"ל כוותייהו מהא דרב כהנא ור"י ורהיטא דמחוזא וכ"כ גם הרב בעה"ג ז"ל ופסק דבאורז לא מברכינן במ"מ כרב ושמואל מדקאי רב כהנא ורב יוסף כוותייהו וצ"ע. דהא לא שייכי אהדדי ע"ש שהאריך בזה דאע"ג דאיתותב רב ושמואל באורז וכו' מ"מ בהא דכל שיש בו מחמשת המינין לא איתותיב ובהא קיימי רב כהנא ור"י כוותייהו. ובאמת דברי הגאונים תמוהים ותמיהת הרשב"א עליהם היא פליאה עצומה דמה ענין הנך תרי מימרא דרב ושמואל אהדדי. ואומר דלפי מה שכתבתי אם מוכח מהך ברייתא דאלו הן מעשה קדירה לאפוקי דוחן ממילא נסתר התיובתא שכבר יש להם סיוע מברייתא דפת אורז ודוחן אמנם הגמרא דמסיק בתיובתא הוא משום דגם ברייתא דאלו הן מעשה קדירה וכו' לא בא לאפוקי דוחן אמנם כוונת הברייתא משום דיש לדקדק דקתני אלו הן מעשה קדירה חילקה טירגס וכו' כיון דאמרי רב ושמואל כל שיש בו חמשת המינין דהיינו אפ' ע"י תערובת ה"ל לברייתא למיתני רבותא אלו הן מעשה קדירה כל שיש בו חילק' וכו' דמשמע אפי' ע"י תערובת אמנה

אם הברייתא בא לאפוקי דוחן א"כ אי הוי תניא כל שיש בו ה"א דשבקי' לדוחן הוא משום שהוא ע"י תערובת ודוחן ע"י תערובת אינו מברך כמו על מעשה קדירה אבל בעיני' אפילו דוחן קמ"ל אלו הן מעשה קדירה חילוק וכו' דאפילו בעיני' אפ"ה אורז אין דוחן לא. גם י"ל דלהכי לא תנן כל שיש בו משום דאורז באמת דוקא כשהוא בעיני' אבל ע"י תערובת לא ובחמשת המינין הוא דחשיבי אפי' ע"י תערובת. וגם לפ"ז הא דשבקי' לדוחן הוא משום דממעט דוחן אפילו בעיני':

וי"ל גם לאידך גיסא דהך ברייתא לא ממעטא לדוחן כלל אלא דאתי למעט אפילו חמשת המינין ע"י תערובת והיא גופא קמ"ל חילק וכו' דוקא בעיני' אבל ע"י תערובת לא ומשום דלא נקט כל שיש בו ממעט ע"י תערובת ואי הוי תנן דוחן ה"א דהא דממעט תערובת בשביל דוחן הוא אבל חמשת המינין אפי' ע"י תערובת ולהכי שבקי' לדוחן ואורז באמת מחמשת המינין הוא דאתי' כריב"נ ואפ"ה תנן חילק וכו' ולא תני' כל שיש בו מכלל דאפי' חמשת המינין דווקא בעיני' ולפ"ז דלא ממעט דוחן כלל שפיר איתותיב רב ושמואל ואין להם סיוע מברייתא דפת אורך ודוחן דבאמת אורז ודוחן שוים לברכה נמצא דהא בהא תליא דאי אפשר לאותבינהו לרב ושמואל בחדא מימרא אי לא איתותבינהו גם באידך מימרא וממילא שפיר קאמרי רבינו האי ובעה"ג דכיון דרב כהנא ור"י קיימי כוותיהו בהך ממילא הלכה כוותייהו גם באידך ונדחה התיובתא לגמרי אמנם אף על פי כן יש לדחות ראי' של רבינו האי ובעה"ג דהרי כל זה לפום הה"א דלבסוף ברכה מעין שלש ולפי ה"א זו באמת איתותבו רב ושמואל בתרווייהו אבל למסקנא דתני ולבסוף ולא כלום א"כ בלא"ה ל"ק מברייתא דאלו הן מעשה קדירה דלהכי לא תני' דוחן משום דקאי אמעשה קדירה דברכתן מעין ג' ואורז דתני היינו משום דאתי כריב"נ וכמו"ש למעלה וא"כ שוב אין ראי' מרב כהנא ור"י דאינהו למסקנא שפיר עבדו כרב ושמואל בהא דכל שיש בו דבהא לא איתותבו ובתחלת הסוגיא דאיתותבו לפי הגירסא לבסוף מעין ג' אז באמת מותב לרב ושמואל בתרווייהו ועכ"פ מעתה דברי הרא"ש כהוגן דמדכלל בברייתא דפת אורז ופת דוחן כחדא ע"כ שוים נינהו בברכה בין בתחלת הסוגיא ובין במסקנא ואעפ"כ רב ושמואל איתותבו ודו"ק:

קפץ וברך וכו' לשון קפץ מורה על רוב המהירות וחפזון והי' טעמו של ר"ע בזה לכבודו של ר"ג שלא ימרה פיו בשעת מעשה ממש שר"ע ידע כבר מהמחלוקת שבין ר"ג וחכמים ולפי דעת של ר"ג שנתן רשות לר' עקיבא הי' דעתו שיברך ברכת הזימון וכמו שכתבו בד"ה נתן ר"ג וכו' ור' עקיבא דקאי בשיטת חכמים א"כ אין מזמנין על הפירות ולפי זה תיכף כשהתחיל ר"ע ברוך אתה וכו' הי' ר"ג מרגיש שדעתו כחכמים מדלא התחיל

לברך כנוסח ברכת הזימון ובודאי הי' ר"ג גומר בו שיתחיל נברך והי' ר"ע צריך להמרות בפירוש נגד ציוי ר"ג בשעת מעשה לכך קפץ במהירות וברך עד שהגיע ואמר על המחי' ושוב לא יחזירנו ר"ג לעשות ברכתו לבטלה:

תוס' ד"ה רש"י פירש וכו'. הנה הקדימו התוס' המאוחר דהיינו ד"ה אם הפרוסות וכו' משום דגוף דברי רש"י שפירש בדברי רב ושמואל שם אין כ"מ לדקדק מה פירושו של אורז ומה פירושו של דוחן דכיון ששניהם שוים לגריעותא שאין מברכין עליהם בורא מיני מזונות ורב ושמואל כללא כיילי דכל שאינו מחמשת המינין שאין מברכין עליהן במ"מ ואורז ודוחן לרבותא נקיט הש"ס דחשיבי יותר משאר מינין ואעפ"כ אין להם חשיבות לברכה והתוס' כאן בד"ה רש"י פירש דבריהם קשורים לדבור שאחריהן שהוא ד"ה תיובתא שכתבו שאף שאיתותבו באורז אבל בדוחן אפשר דהוה הלכתא כוותייהו לכן דקדקו מהו אורז ומהו דוחן ואמנם לפי זה עקר הקפידה לידע פירושו של אורז אבל שוב אין לנו צורך לידע פירושו של דוחן דהרי מהו שאינו אורז שוב הכל שוה שאין מברכין עליו במ"מ דודאי שאר מיני קטניות וכיוצא לא עדיפי מדוחן וא"כ לאיזה צורך סיימו התוס' ולהאי פירושו יש לפרש דדוחן היינו מיל אלא דלפי דלא ברירא להו אם איתותבו רב ושמואל גם בדוחן ואולי כיון דאיתותב באורז ממילא גם בדוחן אין הלכה כמותם לכן דקדקו לידע ג"כ מהו פירושו של דוחן ומהו שהכריחום לזה דלהאי פירושא לפרש דדוחן היינו מיל והרי הכ' יש מפרשים לא גילו דעתם אלא באורז דהיינו רייזי ולא כפירוש רש"י דאורז הינו מיל אבל בדוחן לא גילו דעתם ואולי בדוחן סוברים כרש"י דהיינו מיל ונראה לענ"ד שודאי מוכרח לומר כן דהרי זהו עכ"פ ברור לנו דאורז חשוב יותר מדוחן וריב"נ יוכיח דסובר דאורז הוא כמו חמשת המינין ממש וחייבים על חימוצו כרת וכיון שרש"י פירש אורז מיל ודוחן פניצו מוכח שמיל עכ"פ עדיף מפניצו ומעתה להני מפרשים דאורז היינו רייזי אם איתא דבדוחן מודים לפירוש רש"י דהיינו פניצו מוכח שמיל עכ"פ עדיף מפניצו ומעתה להני יש מפרשים דאורז היינו רייזי אם איתא דבדוחן מודים לפי' רש"י דהיינו פניצו אם כן מיל אינו לא בכלל אורז ודוחן כלל ואפי' אם נימא דמדאיתותבו רב ושמואל באורז איתותבו נמי בדוחן מ"מ בשאר מיני קטניות או מיני זרעים סברי התוספת שודאי אין מברכין במ"מ וכן מבואר בהרא"ש וא"כ על פניצו יברכו במ"מ ועל מיל לא יברכו יציבא בארעא וגיירא בשמי שמיא לכן הכריחו התוס' דלהאי פירושא יש לפרש דדוחן היינו מיל ואף דכיוצא בזה יש לדקדק על רייז דלפירוש רש"י אינו אפילו בכלל דוחן ולהני מפרשים הוא אפילו עדיף מדוחן שהרי הם מפרשים אורז רייז ועל כרחך המה חלוקים על רש"י מהיפך להיפך מ"מ די שאנו

מוכרחים להפליג המחלוקת ברייז אבל במיל שאין ההכרח לוחץ אותנו למה נפליג המחלוקת כל כך. וכל זה הוכיחו התוס' לשטתם דלא ברירא להו הא מלתא אם קי"ל בדוחן כרב ושמואל או לא ואולם השלחן ערוך בסי' ר"ח סעיף ח שהחליט לחלוטין כדעת הרי"ף והרמב"ם על פת דוחן מברך שהכל א"כ שוב אין לנו שום צורך לעמוד על פירושו של דוחן מהו רק צריכין אנו לידע פירושו של אורז מהו וכל שאינו אורז מברך שהכל ולכן לא דקדק המג"א שם בס"ק ט' בזה וכתב אורז רייז דוחן הירז וי"מ איפכא ע"ש במג"א ובאמת לא שייך לשון איפכא דעל דוחן שיהי' רייז לא פירש שום מפורש אבל כוונתו שמפרשים איפכא של פירוש הראשון רייז חשוב טפי מן הירז לכן פירשו אורז רייז והי"מ סוברים להיפך שהירז חשוב מזון טפי מן רייז לכן פירשו שאורז היינו הירז אבל על פרט של דוחן מהו לא הי' נחוץ להמג"א לדקדק כלל כי כל מה שאינו בספק אורז שוב כל המינין שוים בברכתן שהנ"ב יהי' דוחן או יהי' שאר מיני זרעים וקטניות:

דף לז:

ותני ולבסוף ולא כלום ויש לדקדק כיון דעל כרחך מוכרחין לשבש הברייתא מאי חזית לשבש סיפא דברייתא נשבש סיפא דרישא ונימא תני ולבסוף שלש ברכות ונשאר בתירוץ הא מני ר"ג היא והרי יותר שייך לומר דבמקום שלש ברכות טעה ותני מעין שלש מלמימר דבמקום ולא כלום טעה ותני ברכה אחת מעין שלש וצריך לומר דיותר ניחא לי' לאוקמי סתם ברייתא כרבנן דהלכתא כותייהו מלאוקמי כר"ג ולבר מהלכתא: ואמנם אעפ"כ אם היינו מוקמינן לה כר"ג הרוחנו דלא תהוי תיובתא דרב ושמואל דאם הך ברייתא ר"ג היא איכא למימר דר"ג לשטתו דאיהו סובר דלבסוף מברך על המחי' לכך סובר דתחלה בורא מ"מ אבל רבנן דסברי לבסוף ולא כלום לכך תחלה שהכל ואמרי לך רב ושמואל אנן כרבנן סבירא לן ואולי היינו טעמא דבעה"ג ורבינו האי שפסקו כרב ושמואל ותמהו עליהם שהרי מסקינן בשמעתין דרב ושמואל בתיובתא ולפי מ"ש ניחא דהם סברי מה דמסקינן דרב ושמואל בתיובתא היינו קודם שזכינו לברייתא שני' דלבסוף ולא כלום וא"כ אז ודאי ברייתא דהכוסס כרבנן אתי' דאי כר"ג קשיא סיפא דרישא ומהי תיתי לשבש את הברייתא ולכך נשאר בתיובתא על רב ושמואל אבל בסוף הסוגיא שהביא ברייתא שני' דלבסוף ולא כלום וא"כ על כרחך צריך לשבש הברייתא משבשינן סיפא דרישא ומוקמינן לה כר"ג וליכא תיובתא לרב ושמואל אלא דאם יש לומר כן א"כ קשיא סוגיא דפרק בכל מערבין דאותביני' לרב ושמואל ממתניתין דהנודר מן המזון וקאמר מי לא אותביני' חדא זימנא ולפי מ"ש א"כ מהך דכאן לא נשאר תיובתא ושפיר

מותיב מהתם ואף דגם מתניתין דהתם איכא למימר הא מני ר"ג היא מ"מ עכ"פ לשון מי לא אותביני' לא אתי שפיר אלא ודאי דאפי' אם נשבש סיפא דרישא ונוקי הך ברייתא כר"ג לא פלטו רב ושמואל מתיובתא דעד כאן לא מצינו פלוגתא בין ר"ג לחכמים אלא בברכה שלאחרי' אבל בברכה שלפני' לא פליגי דאם איתא דפליגי הי' מזכיר בברייתא שהוזכר פלוגתתם גם ברכה ראשונה ומדשתק מברכה ראשונה מכלל דלא פליגי בה וכיון דעל כרחך נשארו רב ושמואל בתיובתא שוב עדיף לן לשבש סיפא דתוקים כרבנן וגם אני תמה על הרי"ף והרמב"ם והתוס' שחילקו בין אורז לדוחן ופסקו דבדוחן מברך רק שהכל והרי לר"ג ודאי מברכין על דוחן בורא מ"מ שכיון שלדידי' מברכין אחר דוחן ברכה א' מעין שלש ודאי מברכין תחלה בורא מ"מ דלא מצינו שיהי' לבסוף על המחי' ומתחלה שהכל ועוד ק"ו מה אורז דמברכין לרבנן לאחריו רק בנ"ר מברכין תחלה במ"מ דוחן לר"ג שמברכין לאחריו על המחי' ק"ו שיברך תחלה במ"מ ואל תשיבנו מאכל שלק והוא מזונו דאמר ר' עקיבא במשנה דסוף פרקין דמברך עליו שלש ברכות אף שעל ברכה תחלה לא מצינו שום דיעה שיברך על שלק במ"מ שאני התם דסובר ר"ע שזהו מן התורה דאיהו סבר ואכלת ושבעת דכתיב בקרא היינו כל דבר ששבוע ממנו עין בברטנורה שם אבל דבר שתקנו חכמים עליו ברכה חשובה מעין ג' לאחריו ולא תקנו לפניו במ"מ זה לא מצינו וא"כ כיון דלר"ג ודאי מברך על דוחן במ"מ ולא מצינו שנחלקו חכמים עליו למה נחלק אנחנו על ר"ג ולומר שמברך על דוחן רק שהכל ומה דכתב הרא"ש דמשמע לי' לרבינו אלפס מדנקט במלתייהו דרבנן הכוסס את האורז ולא נקט נמי דוחן ש"מ שעל הדוחן אינו מברך במ"מ אומר אני ולטעמיך הרי לר"ב ודאי דוחן שוה לאורז כמו שהוכחתי וא"כ איך בעי רב ששת לאוקמי ברייתא כר"ג אלא ודאי הוא כמו שדחה הרא"ש דבהך ברייתא נקט אורו לאפוקי מדר' יוחנן בן נורי ולולא שאין חוח אשר ביער כמוני כדאי להכניס ראשו בין ארזי הלבנון הי' נלע"ד להכריע שיברך גם על פת דוחן במ"מ כמו אורז:

אמר רב יוסף וכו' בתחלה וכו' ולבסוף וכו' לקמן בסוף הסוגיא אמר ר"ש האי חביצא וכו' מברך עליו המוציא.. כאן מצאה הקפידה מקום למה רב יוסף הזכיר ברכה שלפניו וגם ברכה של אחריו ור"ש לא הזכיר מברכה שלאחריו ואין לומר משום דר"ש מיירי בפרורין שאין בהם כזית וליכא שיעור לברכה אחרונה ורב יוסף מיירי ביש בהם כזית שהוא שעור ברכה אחרונה דאטו רב יוסף ור"ש בשיעור אכילתו מיירי אינהו בשיעור גודל הפרורין מיירי ואטו משום דלית בכל א' כזית אם אכל הרבה מהן לא מצטרפי לשיעור ברכה אחרונה וכן להיפך אפי' יש בהם כזית אטו אם לא אכל כל הכזית אין לו

חשיבות של יש בהם כזית וא"כ קשה למה הזכיר ר"י ברכה של אחרי' ור"ש לא הזכיר ונראה משום דזה ודאי אם מברך המוציא הרי הוא לחם שהרי הוא אומר עליו המוציא לחם וכיון שהוא לחם ודאי שצריך לברך עליו בהמ"ז שהרי עקר ואכלת וברכת דכתי' על לחם קאי שהרי כך כתיב ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם ואכלת ושבעת נמצא זה כלל גדול שכל שמברך עליו המוציא ודאי מברך עליו שלש ברכות לאחריו אבל איפכא דנימא כל שמברך אחריו שלש ברכות יברך עליו לפניו המוציא זהו אינו כלל מלא ושבעת המינין לר"ג ושלק לר"ע יוכיחו שמברך אחריהם ברכת המזון שלש ברכות ובודאי לא שייך בהם המוציא לחם כי אינם לחם ובברכת המזון אף שבברכת ל מזכיר לחם הוא נותן לחם לכל בשר הרי מזכיר ג"כ מזון ולחם לא על דבר זה שהוא אוכל עתה הוא מזכיר רק מזכיר חסדי המקום שנותן לחם לכל בשר ובזה הסוגיא כאן על נכון דר"ש כיון שפסק ואמר שמברך עליו המוציא שוב אינו מן הצורך שיזכיר מה שיברך לאחריו דממילא נודע אם מברך המוציא לפניו ק"ו שיברך לאחריו ג' ברכות אבל רב יוסף שנקט שני צדדים דהיינו חילוק בין יש בהם כזית לאין בהם הזכיר דין ברכה לפניו וגם ברכה לאחריו ברכה לפניו לרבותא דיש בהם כזית שמברך אפילו ברכת המוציא וברכה לאחריו לרבותא דאין בהם כזית דאפילו לאחריו אינו מברך ג' ברכות:

ותני עלה וכו' באמת זה שנינו במשנה במנחות שם דף ע"ה ע"ב וזה לשון המשנה שם מנחת ישראל כופל אחד לשנים ושנים לארבע ומבדיל מנחת כהנים וכו' וכולן פותתין כזיתים וא"כ קשה למה זה שביק רב יוסף מתניתין והביא ברייתא ורש"י נדחק וכתב ותני כלומר ותנן והנלע"ד בזה הוא משום דלכאורה איך מביא רב יוסף שעל פירורין פחות מזיתים אינו מברך המוציא ממה שמברך המוציא על המנחה ושם היו כזיתים ודלמא גם על פתותין קטנים מזיתים ג"כ מברך המוציא והמנחות מצד הכתוב שיעורין כזיתים כדדרשינן התם דכתיב אותה פתים ולא פתיתים לפתיתים אלא שבאמת מהאי קרא דרשינן שכופל אחד לשנים ושנים לארבע אבל שיעור זיתים לא נרמז בכתוב אף שהוא משיעורי חכמים מ"מ אין הטעם בשביל ברכת המוציא דמה הפסד הי' אם היו קטנים מזה והיו מברכין במ"מ אלא ששיעור זיתים הוא מאיזה טעם וא"כ אין מכאן ראי' שעל פחות מזה לא יברכו המוציא ורש"י נדחק לומר שר"י הביא רק ראי' שעכ"פ על פירורין כזית מברכין המוציא ונראה דקושיא חדא מתורצת בחבירתה דהברטנורה שם במשנה פירש וכולם פתיתים כזיתים וכו' דלאחר שעשה פתיתים כזיתים כופל אחד לשנים ושנים לארבע עיין שם בברטנורה ולפי פירושו הביא רב יוסף ראי' לסתור דהרי נשארו הפתיתין בשעת הברכה כל פתות רובע זית אלא שהברטנורה קיצר וסתם

במקום שהי' לו לפרש כי באמת פירושו זה העתיק מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה שם והרמב"ם שם נשמר מזה וכתב בזה הלשון אמר רחמנא פתות אותה פתים ולא פתיתי' פתיתין ר"ל שאינו מפליג בפתיתין רק לא יהי' פחות מכזית ואותה הפתיתה שהיא כזית כופל אותה עם ארבע ואינו מבדיל שלא יהי' פיתים פתיתין עכ"ל הרמב"ם שם ומעתה אף שהי' כופל כל זית לארבע כיון שלא הי' מבדיל נשאר הזית בשלימותו רק שהי' מכופל בכפליו אלא דלפי נוסחא שלפנינו שם ברישא דמתניתין הוא מנחת ישראל כופל אחד לשנים ושנים לארבע ומבדיל הרי מפורש במשנה שמבדיל ואם נפרש כפירוש הרמב"ם והברטנורה נסתרו דברי רב יוסף וצריך לומר שהרמב"ם והברטנורה לא הי' להם הגרסא ומבדיל ומעתה אם נצרף פירוש הברטנורה להנוסחא ומבדיל ואף אם לא גרסינן במשנה בפירוש ומבדיל מ"מ בידינו לפרש דכופל היינו כופל ומבדיל הרי משנתינו נהפכה לתיובתא לרב יוסף ולכן לא הביא רב יוסף ראי' ממשנתינו שיש לדחות כנ"ל אבל הביא ברייתא דתני עלה ולשון זה מורה שעל ברייתא זו דנטלן לאוכלן תני עלה וכולן פתיתין כזיתים וסובר רב יוסף שברייתא זו אתי למיהב טעמא למה יברך המוציא והלא המנחות הם נטגנים בשמן ולמה ישאר בהם חשיבות לחם ולכן תני עלה שפותתין כזיתים לכך מברך המוציא ומינה ממילא שמענו שאם היו פחות מזיתים לא הי' מברך רק במ"מ ובריייתא זו גילתה לנו גם פירוש המשנה או שאין הפירוש כפירושו של הרמב"ם בפירוש המשנה והברטנור' או שלא הי' מבדיל אך לפי דברינו שרב יוסף בא להביא ראי' שעל פירורין פחות מזיתים אין מברכין המוציא קשה למה לרב יוסף להביא ממרחק לחמו מסדר קדשים והלא הוא ברייתא מפורשת לעיל דהיינו ברייתא דאין הפרוסות קיימות ונראה דרב יוסף פסק וקאמר דלית בהו כזית וכו' ואפ' יש בהם תוריתא דנהמא לכן לא הביא מברייתא דפרוסות דאיירי בבישול וע"י בישול ע"פי רוב אין בהם תואר לחם ולכן הביא מטוגן שע"י טיגון כשאר יותר תואר לחם ועיין בש"ע סי' קס"ח סעיף י' וסעיף י"ג ומג"א ס"ק ך"ז הא חדא ועוד שנית דאפילו נימא דלרב יוסף טיגון הוא כבישול ממש מ"מ ניחא לי' להביא ראי' ממנחות שיש לו ראי' לשני הצדדים ראי' דעל כזית מברכין המוציא וגם ראי' דעל פחות מזה אינו מברך המוציא משא"כ מברייתא דפרוסות אף שיש לו ראי' דעל פחות מזית אינו מברך המוציא דודאי פחות מכזית מקרי אין פרוסות קיימות שאל"כ איזה שעור קטן יותר מזית תתן לו אבל לאידך ביסא דעל זית מברך המוציא אין משם ראי' דאף שקאמר שם בזמן שפרוסות קיימות וכו' מאן יימר דזית מקרי פרוסות קיימות דלמא כביצה או דוקא שתשאר הפרוסה כמו שהיתה קודם הבישול בלי שום חסרון ע"י בישול לכן הביא מברייתא דמנחה ועל זה בא

אביי להשיב אלא מעתה וכו' וגם אביי לא יכחיש ברייתא דתני עלה וכו' אלא שאביי מפרש כפירוש הברטנורה דהך פותיתין כזית הוא בתחלה קודם שכופלן וכל זית כופל אח"כ אחד לשנים ושנים לארבע וגם סובר דכופל היינו שמבדיל כפשטא דמתניתין וא"כ לא כשאר בשעת ברכה רק פתיתין של רובע זיתים ובריייתא זו דתני עלה לאו למיהב טעמא למה יברך המוציא אלא אדרבה לרבותא דתני עלה דפותתין כזית וא"כ אחר שכופלן לארבע לא נשאר רק רובע זית ואפ"ה מברך המוציא ומהו כוונת אביי אם לסתור סוף דברי רב יוסף וסובר דגם בפחות מזית מברך המוציא או להוכיח שיש חילוק בין בישול לטיגון ואין שום ראי' ממנחה וסותר ריש דברי רב יוסף דבבישול אפילו יש בהם כזית אינו מברך המוציא יבואר בדברינו בדבור הסמוך:

א"ל אביי וכו' הא דהמתין אביי בקושיא זו עד דאמר ר"י מנא אמינא לי ולא הקשה תכף על דברי ר"י שאמר אין בהם כזית מברך במ"מ הוה לי' לאביי להקשות מהא דליקט מכולם כזית ונראה דאביי לעצמו סובר שאין טיגון דומה לבישול וטיגון אינו מבטל מתורת לחם אבל בישול מבטל ולאביי ליכא ראי' ממנחות כלל אפילו ליש בהם כזית אבל הקשה לרב יוסף דאמר מנא אמינא לה ומביא ראי' ממנחות על זה השיבו אביי לדידך דטיגון ובישול שוה אלא מעתה לתנא דבי ר"י וכו' אלא דלפי זה החילוק שבין אביי לר"י הוא דלאביי אין ראי' מטיגן לבישול ובבישול אפשר דאפילו על פירורין שיש בהם כזית אינו מברך המוציא וממילא מה דקאמר מאי הוה עלה השאלה אם כדברי ר"י דעל כזית מברך המוציא אם כדברי אביי דאפילו יש בהם כזית אינו מברך המוציא ומייתי מרב ששת דאפילו פרורין בפחות מכזית מברך המוציא והיינו שלא כדברי ר"י ולא כדברי אביי ואין זה סוגית הש"ס ואולי אף דמתחלה לא הקשה אביי דהוה ניחא לי' שיש לחלק בין טיגון לבישול מכל מקום כאשר שמע דברי ר"י שאמר מנא אמינא לה וכו' ומייתי ראי' מטיגון לבישול קיבלה אביי להשוואה זו שטיגון ובישול שוה אלא שס"ל דממילא הה"ד בפחות מכזית וכברייתא דליקט מכולן וכו' ושייך שפיר מאי הוה עלה:

ובגוף קושיית אביי שהקשה מליקט מכאן קשי' לי מנ"ל להקשות ודלמא שם רב יוסף מיירי בדליכא תוריתא דנהמא לכן סובר דפחו' מכזית בטל מתורת לחם והך דליקט מכלן מיירי בדאית בהו תוריתא דנהמא ומתחלה עלה בדעתי לתרץ ע"פי זה מה שלא הקשה אביי תכף על דברי ר"י קודם שאמר דב יוסף הך מנא אמינא לה הוא משום דבל"ז הוה מצי לחלק כנ"ל דר"י מיירי בדליכא תוריתא דנהמא אלא דאם ר"י מיירי בדליכא תוריתא ומינה דבפרורין שיש בהם כזית אמר ר"י דמברך המוצא אפילו ליכא תוריתא א"כ איך מייתי ראי' ממנחות דלמא שם איירי בדאית בהו תוריתא דנהמי אלא ודאי או דלר"י

תוריתא דנהמי אינו מעלה ולא מוריד כלל או דגם רב יוסף מיירי בדאית בהו תוריתא דנהמא ואפ"ה בעי פירורין כזית וא"כ שפיר קשה מליקט מכולן כזית כך עלה במחשבתי והדרנא בי דהרי אלימא מזה קשה לפי מה דמשני רב יוסף הב"ע בשערסן א"כ נסתר ראיית רב יוסף מעיקרא דדלמא גם כזית לא מהני והא דתניא נטלן לאוכלן וכו' מיירי כשערסן שאף שתחלה פותתן לזיתים ערסן אח"כ לכך מברך המוציא אבל אם לא ערסן אפילו יש בהם כזית אינו מברך המוציא אלא על כרחך צריך לומר דבשלמא ברייתא דליקט מכולן וכו' דמיירי במקרה שאירע כך שליקט מכולן יש בידינו לאוקמה באיזה אוקימתא כפי הצורך לתרץ הקושיא אבל הך ברייתא דנטלן לאכלן דסדר הבאת המנחה וסדר אכילתה קחשיב ותני לא שייך לאוקמא באוקימתא חיצונה ולומר דמיירי כשהוא באופן זה דהא פסק ותני סדר מנחה ואכילתה ואטו תמיד הסדר הוא כן שערסן אחר פתותן ולפ"ז ממילא הדרא קושיא ראשונה לדוכתא דמאי הקשה אביי דלמא רב יוסף מיירי בליכא תוריתא דנהמא ואף עפ"כ מביא ראי' ממנחות דאטו במנחות תמיד נשאר תוריתא דנהמא כיון דטיגון הוא כבישול פעמים שנטגן הרבה ואבד תוריתא דנהמא ואפ"ה שנינו שתמיד על המנחה מברך המוציא ומינה מייתי ראי' ליש בהן כזית אבל ברייתא דליקט מכולן דמיירי במקרה שפיר יש לאוקמא ביש בהן תוריתא דנהמא ונסתר קושיית אביי. ונראה דלהכי הקדים אביי ולתנא דבי ר"י וכו' דלכאורה לא הוצרך להביא כלל דברי ר' ישמעאל דמברייתא דליקט מכולן לחוד הי' יכול להקשות דמדתנא ליקט מכולן כזית מכלל שאין בחד כזית וא"כ על כרחך האי תנא לא ס"ל דכולן פותתן בזיתים אלא פותתן לפחות מזיתים ואפ"ה חשיב לחם ומה לי אם הוא ר' ישמעאל או תנא אחר אלא הוא הדבר אשר דברתי דהך דליקט קט המה מוקמינן ביש בהם תוריתא לכן הקדים הך דתנא דבי ר"י דאמר פורכן עד שמחזיר לסולתן ומסתמא הך ברייתא דליקט כתנא דבי ר"י אתי' דודאי לא נימא תלתא תנאי במנחה וכן פירש רש"י דהך ברייתא דליקט ר' ישמעאל היא וא"כ שמחזירו לסולת אין לך ביטול ת"ד גדול מזה ואפ"ה מברך המוציא ושפיר הקשה לרב יוסף. ולפי זה על כרחך אביי לא בא להחליט שגם בפחות מכזית וגם אין בו ת"ד אפ"ה יברכו עליו המוציא דמה יענה אביי לתרץ ברייתא דלעיל בזמן שאין הפרוסות קיימות שמברך במ"מ ועיין בתוס' בד"ה חביצא ועיין בתר"י וכל אלו התירוצם לא שייכו לאביי אם נימא דס"ל דאפילו אין בהם כזית ואין בהם תואר לחם אפ"ה יברכו המוציא אלא ודאי נהפוך ואביי בא לסתור דברי לב יוסף אפילו ביש בהם כזית כשבישל ומנחות שאני דטיגון לא דמי לבישול וכך השיב אביי לרב יוסף לדידך דמדמית טיגון לבישול א"כ אפילו לאין בהם כזית נמי והא ודאי אי אפשר ועל כרחך

צריכין אנו לומר דטיגון אינו כבישול וא"כ בבישול אפילו יש בהם כזית נמי אינו מברך המוציא. ולפי זה הך מאי הוה עלה היינו אם בפירורין שיש בהם כזית מברך המוציא כרב יוסף או אינו מברך רק במ"מ כאביי והדק"ל דאיך מייתי עלה הך דר"ש שהוא שלא כדברי זה ולא כדברי זה ולקמן יתבאר:

והי' מקום לומר דאביי שפיר הקשה לרב יוסף מברייתא דליקט שגם אם נוקי לה ביש בהם תואר לחם הוכיח אביי לעצמו דעל כרחך רב יוסף אפילו ביש תואר לחם אפ"ה בעי כזית דאי ס"ד דר"י מיירי דוקא האין בה תואר לחם א"כ מאי קמ"ל רב יוסף דזה כבר שמענו מברייתא דאין הפרוסות קיימות וכעין קושיית רבינו יונה על שטת רש"י דחביצא היינו בישול א"כ מאי קמ"ל רבא כאן שאמר על דברי ר"ש והוא דאיכא עלי' תוריתא דנהמא הרי ברייתא היא בזמן שאין פרוסות קיימות עיין בתר"י אמנם אחר היישוב הא ליתא דבשלמא רבא לא קמ"ל מידי רק הא דבדליכא ת"ד אין מברכין המוציא א"כ שפיר הקשה רבינו יונה דאי כבישול מיירי א"כ לא קמ"ל רבא מידי שהרי זה כבר שמענו מברייתא אבל רב יוסף ברישא דמלתא ביש בהן כזית טובא קמ"ל דאי מברייתא דפרוסות קיימות לא ידעינן שיעורא מאי ניהו פרוסות קיימות וכיון דהוצרך ר"י לומר דין יש בהן כזית אמר ג"כ ההיפוך דדרך האמוראים לומר דבר והיפוכו:

ליקט מכולן כזית בזה נחלקו אבות העולם שרש"י פירש מכולן פתיתי המנחות וכן פירש רבינו האי וכן לדעת פירש הרמב"ם כאשר יבואר בדברינו והתוס' הקשו עליו דאיך קאמר אם חמץ הוא והרי כל המנחות באו מצה ורבינו יונה והרשב"א הוסיפו להקשות דאיך יוצא בה ידי מצה והלא אינה נאכלת בכל מושבות לכן פירשו הם דמכולן היינו מכל חמשת מיני דגן ואמנם לדבריהם קשה מה חידוש השמיענו תנא דברייתא ואף דבמה דקאמר דיוצא י"ח מצה אפשר שהוא חידוש לפי מ"ש רבינו יונה שהחזיק בפירוש חביצא כפירוש התוספת דהיינו שנדבק ע"י מרק וכתב שאביי הביא ראי' מלקט מכולן דקאי לפירושו על חמשת המינין היינו משום שאם אמרינן שנתבטל מתורת לחם בלא בישול אז אין חילוק בין נדבק או לא נדבק והי' מתבטל גם בלי מרק עיין ברבינו יונה וא"כ קמ"ל שאינו מתבטל מתורת לחם אבל אכתי קשה מאי קמ"ל אם חמץ הוא וכו' ואטו בחיוב חמץ בעינן לחם ואם אכל חטים שנתחמצו או קמח שירד עליו מים או קמח שבישלו אחר שנחמץ מי לא חייב כרת וראיתי לרבינו יונה שכתב דקמ"ל דלא בימא דלא חייבה התורה כרת אלא באוכל כזית חמץ ממין אחד וכן לענין מצה דלא בימא דאינו יוצא ידי אכילת מצה אלא באוכל כזית ממין אחד והנה מלבד שהדברים דחוקים ומהי תיתי לומר כן אלא שעדיין קשה סיפא דברייתא והוא שאכלן בכדי אכילת פרס

מאי קמ"ל בזה דאטו משני מינין עדיף ממין אחד דשעורו בכא"פ ולכן אמרתי ליתן לב לקיים פירש רש"י ולסלק הקושיות מעל פירושו ומלבד מה שהקשו התוס' והרשב"א עוד קשה לי דבמס' פסחים דף ל"ו ע"א פליגי תנאי אי דרשינן לחם עני פרט לנילושה ביין שמן ודבש שהיא מצה עשירה או דרשינן עוני מי שנאכל באנינות והרי במנחה תרווייהו איתנוהו שנילושי בשמן וגם אסורה לאונן וממ"נ אינו יוצא בה וגם איך חייבים על חימוצה כרת והלא מי פירות אין מחמיצן עכ"פ להתחייב כרת ודוחק לומר דמיירי במנחת חוטא או מנחת קנאות דהא רש"י פירש מכולן פתיתי המנחות משמע שעל כל המנחות אומר כן ועוד דא"כ איך הביא רב יוסף ראי מברכת המוציא ודלמא במנחת סולת מיירי שנקמצת סולת ואין בסולת פתיתה וכן הרמב"ם בפ"ג ממע"ה בהלכה ה' במנחת סולת לא הזכיר פתיתה ולפי מה שכתבתי לעיל דותני עלה הוא על ברייתא דלעיל ניחא אבל רש"י שפירש ותני עלה כלומר ותנן וכו' א"כ קשה כנ"ל אלא ודאי דמן הסתם בכל המנחות מדבר. ועוד קשה לי על רש"י איך יוצא חובת מצה במנחה והא בעינן מצה המשתמרת לשם מצה או לשם מצה הנאכלת לשבעה לרבה ולרב יוסף לכל מר כדאית לי' בפסחים דף ל"ח ע"ב עוד קשה על רש"י כאן בד"ה והוא שאכלן בכא"פ וכו' ואם שהה יותר אין האכילה מצטרפת וכו' ואין בו חיוב כרת אם חמץ הוא והדבר יפלא למה שביק רש"י מצה שהרי גם אכילת כזית מצה אינו מצטרף אם שהה יותר מכא"פ ויותר ראוי לפרשו על יציאת י"ח מצה דסמיך לי' והיינו מרווחים בזה שלא הי' קשה קושיית מהרש"א שהקשה דמרישא גופא דקתני לשון רבים ליקט ואכלן הי' לו לדקדק אי בשערסן ואכלו מבעי' לי' עיין מהרש"א ואני אמרתי דמרישא אין לדקדק בזה דהא דמוקמינן לי' בשערסן הוא רק על שיוצא ידי מצה דבמצה בעינן לחם אבל להתחייב ברת אם חמץ הוא לא בעינן שערסן דאטו בחמץ לחם בעינן וא"כ ברישא שאכלן על חיוב חמץ דסמיך לי' קאי ולכך תני שאכלן אבל מסיפא דייק שפיר דמסתמא על מצה דסמיך לי' קאי וא"כ שאכלו מבעי' לי' אבל לפי פירושו של רש"י שפירש הך בכא"פ רק על חמץ ודאי דשפיר דקדק מהרש"א ואמנם אין אנו עוסקים כעת לתרץ קושיית מהרש"א אלא שעכ"פ דברי רש"י צריכן הבנה דלמה שביק מצה ונקט רק חמץ. וליישב כל סוגיא נציע הוצעה אחת כי המנחה אחר שנתקדשה בכלי ונתקדשה קדושת הגוף וטרם שנקמצה נתחמצה שהיא נפסלה וזהו פשוט וא"צ ראי' ואעפ"כ אביא הדבר מפורש בתוס' במנחות דף נ"ו ע"ב בד"ה הכל מודים במחמץ אחר מחמץ וכו' והשתא מחמץ אחר מחמץ דלא חזי לא לגופי' ולא לדמי' וכו' עיין שם ואמנם צריכין אנו לידע מה דין מנחה זו אחר שנתחמצה לענין מעילה אם מועלין בה מן התורה

ואומר אני דלענין מנחה זו אם עלתה לא תרד תליא בפלוגתא דר"י ור"ש בזבחים דף פ"ד ע"א דכיון שנתחמצה לאחר שנתקדשה בכלי הרי פסולה בקודש ולכך לר"ש אם עלתה לא תרד ולר"י תרד דכיון שאין מנחה חמוצה כשירה אפילו בבמה לכך תרד ועיין שם ע"ב ואף שמצינו מנחה של חמץ בשתי הלחם ובחלות של תודה אין באלו חלק למזבח ובמעילה דף ב' בשחטן בדרום דסובר רב יוסף דלר"ש מועלין בהן מן התורה ולר"י אין מועלין ואף רבה דחילק שם היינו בשחטן בדרום שלא נתקדשו קדושת הגוף כלל וכמאן דחנקינהו אבל מנחה זו שנתקדשה בכלי מודה רבה דתליא בפלוגתא דר"י וריש ומעתה שזכינו לדין דלר"ש נשאר בה איסור מעילה מן התורה ואסורה מנחה זו באכילה ובהנאה מן התורה משום הקדש יש לנו לדין אם חל עלי' איסור חמץ ואומר אני דלפעמים הוא איסור חמץ על איסור הקדש איסור כולל ולפעמים הוא איסור מוסיף דאם נתחמצה מנחה זו בערב פסח קודם חצות והרי היא אסורה להדיוט וגם לגבוה להדיוט אסורה משום הקדש ולגבוה משום מנחה שצריכה להיות מצה ומעתה כשיגיע חצות שאז מתחיל איסור חמץ אין כאן איסור מוסיף שכבר אסורה משום הקדש בין להדיוט ובין לגבוה וגם לא שייך כאן מגו דאיתוסף עלי' איסור בל יראה אפילו אם נימא דב"י כקרא איסור מוסיף דעל מי חל כאן איסור ב"י והרי היא של הקדש ולא יראה לך כתיב שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של גבוה וממילא אין כאן איסור מוסיף אבל יש כאן כולל שעד שלא הגיע שעת איסור חמץ הי' אסור רק במנחה זו ומותר בשאר חמץ וכשהגיע שעת איסור חמץ מתוך שנאסר בשאר חמץ נאסר גם במנחה זו משום חמץ וכל זה כשנתחמצה קודם זמן חמץ אבל אם נתחמצה ערב פסח אחר חצות או בחוה"מ נהפוך הוא דכולל ליכא שכבר הוא אסור בכל חמץ שבעולם שקודם שנתחמצה מנחה זו ומנחה זו כבר אסורה עליו משעה שהקדשה הקרש דמים אבל יש כאן איסור מוסיף שעד שלא נתחמצה היתה אסורה להדיוט ומותרת לגבוה וכשנתחמצה ניתוסף בה איסור לגבוה ומגו דאיתוסף איסור חמץ לגבוה איתוסף כמי להדיוט ומעתה מאן דלית לי' לא איסור כולל ולא איסור מוסיף לא משכחת במנחה זו שיהי' חייב על חימוצה כרת ור"ש לית לי' איסור כולל ואפילו איסור מוסיף מספקא להו להתוס' בקידושין דף ע"ז ע"ב בד"ה פרט לכה"ג אם אי' לי' לר"ש איסור מוסיף ועיין בחידושינו בפסחים דף ל"ה ע"ב בד"ה שם אמר ר"ש עיין שם והכה בברייתא זו דתני ליקט מכולן ולפירש רש"י דקאי על כל המנחות והרי רובן נקמצות אחר אפייתן שהרי רק מנחת סולת לבדה נקמצת סולת וא"כ כיון דשאר ד' מיני מנחות נקמצת לאחר אפי' והרי לאחר אפי' שוב אי אפשר שתחמיץ וא"כ נתחמצה קודם אפייתן וקודם קמיצתן ולא הי' להם שעת היתר לכהנים

ונשאר בהם איסור מעילה מן התורה לר"ש והי' מקום לומר שלא יחול עליהם איסור חמץ וקמ"ל ברייתא זו רבותא גדולה שחייב כרת משום חמץ וקמ"ל דאמרינן איסור כולל או איסור מוסיף ושוב קאמר אם מצה יוצא י"ח ודאי רבותא קמ"ל שלא נתבטל על ידי טיגון מתורת לחם ומה דסיים והוא שאכלן בכדי א"פ נלע"ד דלרבותא דאם חמץ איצטרך דהרי באכילה מלבד איסור חמץ יש בה ג"כ חיוב מעילה כמו"ש ובמעילה הדין שצירוף המעילה אפילו לזמן מרובה כמפורש במשנה סוף פ"ה דמעילה והי' מקום לומר דמתוך שמצטרפות אכילה אחרונה לראשונה לענין איסור מעילה תצטרף ג"כ לענין איסור חמץ ובפרט לרבי אם אמרינן דסבר מעלה בכזית עיין פסחים דף ל"ג ע"א ועיין בתוס' בד"ה אף מעילה וכו' וא"כ שיעור שניהם שוה ונימא שאף דבכל חמץ בעינן בכא"פ כמו בכל התורה כאן אגב דחייל על אכילה אחרונה חיוב מעילה אף לאחר שיעור כא"פ תחול ג"כ לענין איסור חמץ ודבר זה דומה קצת למה שכתבו התוס' בחולין דף ק"ג ע"א בסוף ד"ה דאיסור חלב וכו' שכתבו וי"ל כגון שתלש ממנה אבר וטרפה בו דמגו דאתי איסור טריפה וחייל אאיסור חלב חייל נמי איסור אבר עלי' וכו' ע"ש בתוס' ה"נ מגו דחייל מעילה יחול ג"כ חמץ קמ"ל ברייתא דלא אמרינן בזה מגו ובעינן שיאכלנו בכא"פ וכל זה איצטרך לענין חמץ אבל לענין אם מצה הוא שיוצא ידי חובת מצה פשיטא דבעינן בכא"פ ואין כאן שום רבותא לכן פירש רש"י הך דכא"פ לענין חמץ וכל זה הוא לר' שמעון דלדידי' מנחה כזו אם עלתה לא תרד אבל לר' יהודה דכבר כתבנו דלדידי' אפילו עלתה תרד הרי מנחה וזו פסולה גמורה והרי היא כקדשים שמתו שאין בהם דין מעילה מן התורה כלל כמבואר במס' מעילה דף ב' וע"ב דרב יוסף מודה אליבא דר"י ועיין בכ"מ ריש פ"ג מהל' מעילה ומעתה אליבא דר' יהודה אין כאן חידוש שצריך בכא"פ והוא הדבר אשר דברתי שהרמב"ם על כרחך מפרש כפירוש רש"י דלפירוש התוס' והא ודאי שברייתא זו איזה חידוש דין באה לחדש ויהי' כפי דברי רבינו יונה שלא נחשב שאין חיוב כרת כי אם באוכל חמץ ממין א' בין יהי' מאיזה טעם אחר שהוא גורם שהוצרכה הברייתא להודיע זה א"כ למה לא נמצא בכל הל' חמץ ומצה לרבינו דין זה בשלמא מה שלא ביאר שיוצא ידי אכילת מצה יש לומר שעקר החידוש שאינו בטל מתורת לחם כמו"ש רבינו יונה שאם הי' בטל ע"י דיבוק אפילו בלי בישול אז אפילו בלי דיבוק כלל הי' בטל מתורת לחם א"כ איכא למימר שכבר ביאר הרמב"ם דין זה בהל' ברכות לענין ברכת המוציא אבל הדין שאם חמץ הוא חייב כרת הי' לו להשמיענו אבל אם הוא מפרש בפירוש רש"י א"כ כיון שהרמב"ם בפ"ג ממעילה לה פסק בקדשים שנשחטו בדרום שאין בהם מעילה מן התורה וכתב הכ"מ שם שהוא מטעם דרב יוסף גופי' מודה אליבא דר"י וקיי"ל ר"י

ור"ש הלכה כר"י לכן פסק כאן הרמב"ם שאין בו מעילה רק מדרבנן הן אמת שדברים אנו מרפסן איגרין ממה שפסק הרמב"ם בפ"ג מפה"מ הלכה ז' וע"ש בכ"מ ובלח"מ מ"מ יהי' הישוב לדברי הרמב"ם מה שיהי' לכל מר כדאי' לי' עכ"פ כבר ביאר הרמב"ם דעכ"פ אין בו מעילה מן התורה וממילא אין מקום לטעות שיתחייב במנחה שנחמצה כרת משום חמץ בפסח אפילו ביותר מכדי א"פ הואיל ומצטרף למעילה שהרי אין כאן חיוב מעילה ולענין שיחול איסור חמץ שלענין זה ודאי אנו צריכין לאיסור כולל ומוסיף דאף שאין בו מעילה מן התורה אסור באכילה מן התורה שכל שבקודש פסול בא הכתוב ליתן ל"ת על אכילתו מ"מ כבר ביאר הרמב"ם דין איסור כולל ומוסיף בכמה מקומות בחבורו בפ"ח ממ"א ובפי"ז מא"ב ובפ"ד ופ"ו משגגות באר היטב לכך לא העתיק הרמב"ם דין זה שאם חמץ הוא חייב כרת בחבורו שמלתא דפשיטא היא ומעתה כיון שהחליטנו פירוש רש"י צריכין אנו לסלק הקושיות שעל פירוש זה והנה מה שהקשו התוס' הלא כל המנחות באות מצה ואיך קאמר אם חמץ וכו' אני אומר ואטו תנא בסדר עשיית המנחה קאי בברייתא זו תנא במקרה קאי שאם ליקט וכו' ומיירי שעבר והחמיץ או שנתחמצה מאליו שלא שמרה כראוי ומה שהקשיתי כי הלא מי פירות אין מחמיצין הרי כל המנחות היו בהם מים עם השמן ומי פירות עם מים מחמיצין ואפילו לדעת הסוברים שגם מי פירות עם מים ב"כ אינו חמץ גמור רק נוקשה אכתי משכחת לה בצריד של מנחות שלא הגיע שם השמן ונתחמץ ועיין כל זה בדברינו בנודע ביהודה חלק א"ח סימן ך"ב וא"כ ניחא הך בבא דאם חמץ הוא ענוש כרת ומעתה צריכין אנו לסלק הקושיות מהך אם מצה שיוצא י"ח בפסח והרשב"א הקשה דהרי אינה נאכלת בכל מושבות והפני יושע דחה קושייתו שזהו הוא פלוגתא דתנאי אי בעינן מצה הנאכלת בכל מושבות ואני לא מצאתי שום תנא שיחלוק על זה ואף דבפסחים דף ל"ו ע"א פליג ר"ע מ"מ הא מסקינן התם דהדר בי' ר"ע ואולי יאמר הפ"י דברייתא זו ר"ע שנאה מקמי' דהדר בי' ואכתי קשה הרי מקמי' דהדר בי' הי' דורש מצה ומרור מה מרור שאינו בכורים וכו' ה"נ נימא מה מרור שאינו מנחה אף מצה שאינו מנחה ואני אומר ליישב דכמה משניות ובריייתות היו שנויות להם מדורות הראשונים ובפרק כל הכלים אמרו בימי נחמי' נשנית משנה זו ואולי ברייתא זו מימי דוד ושלמה נשנית קודם שנבנה הבית ולמאן דאמר יש מנחה בבמה היינו אפילו בבמה קטנה והתוס' בזבחים דף ק"ו ע"ב בד"ה אין מנחה וכו' שכתבו דמנחה לא הוה דומיא דאינך וכו' רצונם דלמ"ד אין מנחה בבמה היינו אפילו בבמה גדולה אבל זה האומר יש מנחה בבמה היינו אפילו בבמה קטנה ומנחה הנעשית שם הי' יכול לאכלה בכל ערי ישראל דבבמה קטנה לא הי' שם קלעים דנימא שנאכלת לפנים מן הקלעים וכשם שכל

יחיד הי' יכול לעשות במה בראש גגו בכל מקום שרוצה כך הי' הקרבנות שקרבו שמה נאכלים בכל מקום שרוצה ובהדיא אמרו בשלהי זבחים יוצא כשר בבמה ופרש"י שהרי כשרה בלא מחיצות ואז היתה נאכלת בכל מושבות ומה שהקשיתי אני דהרי מנחה זו היא מצה עשירה שנילושה בשמן וגם אינה נאכלת באנינות וא"כ ממ"נ אינו יוצא בה אי דרשינן עני הרי היא עשירה ואם דרשינן עוני הרי אינה נאכלת באנינות ג"כ נלע"ד דלפי מה שאני מפרש להך ברייתא במנחה הקריבה בבמה קטנה שם אין אנינות פסול בה וכן אמרו בזבחים דף ט"ז ע"א מאן לימא לן דאונן אסור בבמה ופירש"י דגבי איכן ומן המקדש כתיב עיין שם בסוגיא ואף דשם לענין הקרבה איירי אבל לענין אכילה אסור גם בבמה ואל תתמה שהרי כהן גדול מקריב אונן ואינו אוכל אומר אני דהא ליתא דכה"ג שאינו אוכל אונן ילפינן מאהרן דכתיב ואכלתי חטאת היום וגו' וג"כ בקדשים הקרבים במשכן כתיב אבל בבמת יחיד לא שמענו איסור אכילה ואף דבזבחים דף ק"א ע"א ילפינן איסור אכילת אונן בקדשים ק"ו ממעשר הקל שאמרה תורה לא אכלתי באוני הרי באמת הקשו שם התוס' בד"ה ומה מעשר וכו' תימא מה למעשר שכן טעון כסף צירי וכה"ג פריך בפרק אלו הן הלוקין ונשארו בתימא ואמנם ביבמות דף ע' ע"ב בתוס' בד"ה דפסח גופי' ממעשר גמר כתבו דהיינו בג"ש וא"ת ושאר כל הקדשים מנין דכל הקדשים אסורים לאונן כדאמר בזבחים מק"ו ממעשר ואק"ו איכא למפרך מה למעשר שכן טעון כסף צורי וכו' וי"ל דשאר קדשים גמרינן מפסח בהקישא דזאת התירה וכו' עיין שם בתוס' איברא שיש לנו אריכות דברים בזה אבל אין כאן מקומו ואמנם הצורך לדברינו כאן דאיסור אכילת אונן בקדשים מהקישא דקדשים לפסח ילפינן ומינה דהיינו קדשים דומיא דפסח שקרב בבית המקדש או אף בשעת היתר הבמות בבמה גדולה דהרי פסח לא משכחת לה בבמה קטנה כמפורש במשנה במגילה דף ט' ע"ב ובזבחים דף קי"ח אבל קדשים שמקריבי' בבמה קטנה אינן נכללי' בהיקש הזה ולכן קדשי במה קטנה מותרי' לאונן וא"כ שפיר יוצא ידי מצה במנחה שהקריבה בבמת יחיד ומה שהקשיתי דהרי מצה זו נשמרה לשם מנחה ולא לשם מצת מצוה ולא לשם מצה הנאכלת לשבעה נלע"ד דלא קשה דהרי בפסחים דף ל"ח ע"ב פירש רש"י בד"ה שאינה נאכלת לשבעה וכו' וחית לי' לרב יוסף הא דרשה דרבה דבעינן שימור לשם מצות ואהאי קרא סמיך ובהא פליג דאי נמי איכוין לה נמי לשמור מצת מצוה למיפק בה משום תודה ומשום מצה לא נפיק דבעינן שימיר לשם מצה כל שבעה עכ"ל רש"י ומזה הוכחתי שם בחידושי במס' פסחים דלרבה אם באמת שמרה מתחלה לשם מצת מצוה וגם לשם תודה שפיר נפיק בה והרי איתא שם ברייתא כוותי' דרבה וא"כ גם ברייתא דליקט מכולם סברה כן ומיירי ששמרה

תכף לשם מצת מצוה ולשם מנחה ודע כי לדברינו כדמקשה שם בפסחים ותיפוק לי' מי שנאכל באנינות הוה מצי לשנויי דאיצטרך לאותן שהקריב בבמה קטנה אלא שכל זמן שהי' אפשר לו לשנויי לכל זמן ניחא לי' יותר ולבסוף כשהקשה ממושבות אז הוצרך לשנויי בנוב וגבעון זהו הנלע"ד ליישב שטת רש"י דרך פרט על כל קושיא ועוד נלע"ד לסלק כל הקושיות הן מטעם מצה עשירה והן מטעם אנינות והן מטעם מושבות והן מטעם שימור לשם מצת מצוה הכל בחדא ואציעה הוצעה אחת הנלע"ד דבר חדש אשר לא ראיתי שדברו בו הקדמונים והוא הלכתא למשיחא כשנזכה לעשות הפסח כהלכתו ויזדמן טמא או מי שהי' בדרך רחוקה ויעשה פסח שני ויאכלנו על מצת ומרורים אם כל פרטי תנאים הצריכים במצה של ליל חג המצות צריכים ג"כ במצה הבאה עם פסת שני כגון שלא תהי' מצה עשירה ושתהא נאכלת בכל מושבות ובאנינות ושימור דוקא לשם מצת מצוה ואומר אני שאינה צריכה כלום מכל תנאים הללו ודי שתהא מצה משומרת מחימוץ דבפסח שני עצמו אי לאו דכתיב ככל חוקת הפסח לא הוה מצרכינן בי' כל פרטי הפסח ובמצה של פסח שני לא כתיב ככל חקת המצה ותדע דלרב יוסף בדף ל"ח ע"ב דמפרש טעם של חלת תודה ורקיקי נזיר מקרא דשבעת ימים מצות תאכלו בעינן מצה הנאכלת לשבעת הימים ואטו שייך בפסח שני מצה לשבעת הימים וכי היכי דלרב יוסף לא אימעט מצה של פסח שני הה"ד כל הני דאימעוטי לכל הפרטים כולהו במצה של חג הפסח כתיבי ולא במצה של פסח שני ועוד דמלחם עוני שדרשינן למעוטי מצה עשירה לר' עקיבא ומודה ר"ע דקרינן עוני ודריש לי' שעונין עליו דברים הרבה כדאמרינן בדף ל"ו ע"א ואטו במצה שעם פסח שני בט"ו באייר עונין עליו דברים וכי יש ספור הגדה באייר והגדת לבנך ביום ההוא כתיב וא"כ כי היכי דהקרי שקורין עוני לא קאי על שני ה"נ הכתיב דכתיב עני למעוטי מצה עשירה ב"כ לא קאי על שני וכמו כן כל הפרטים לכל התנאים לכל מר כדאית לי' כולהו במצה של חג כתיבי ואולי כשם שאימעטי בפסח שני כמה פרטים כמפורש בדף צ"ה ע"א אימעטי ג"כ פרטי המצה רק דבסוגיא שם לא חשיב רק מה שהוא מצות עשה או מצות ל"ת ולא פרטים שאינם רק אופני הדבר ואעפ"כ בפרטים דעל מצות ומרורים אימעט מושבותיכם ולחם עוני ואם הי' זה עולה בידינו להלכה דפסח שני אין כל הפרטים הללו מעכבים במצה הי' ניחא דמה שתני כאן ואם מצה אדם יוצא י"ח בפסח היינו בפסח שני אבל באמת לבי נוקפי לחלק בפרטי המצה בין פ"ר לפ"ש דאם כן גם כן נימא שאדם יוצא י"ח בפ"ש במצה של כל שאר מיני דגן אף שאינו מחמשת המינין שהרי ה"א דאין יוצאין רק בחמשת המינין ילפינן בפסחים דף ל"ה ע"א מקרא דלא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות

דבעינן דברים הבאים לידי חימוץ והאי קרא במצה של חג המצות מיירי ועוד אם נימא דבאמת יוצאים בפ"ש בכל מיני דגן א"כ איך הוכיח אביי מדיוצאין ידי מצה מברכין עליו המוציא ופירש רש"י דהתם לחם בעינן דכתיב לחם עוני וכו' והרי לחם עוני בפסח ראשון כתיב אלא ודאי דעל מצות ומרורים דכתיב בשני אהדרי' לכללי' לכל דין מצות בראשון ומחוורתא כמו"ש מעיקרא דמשכחת לה במנחה שבבמה קטנה ובזה ג"כ ניחא שלא הזכיר הרמב"ם דין זה שכיון שנאסרו הבמות לא משכחת דין זה:

הב"ע בבא מלחם גדול ויש להקשות בשלמא לפירוש התוס' דליקט מכולן היינו מכל מיני לחמים משכחת בבא מלחם גדול אבל לפירוש רש"י שמכולן היינו כל המנחות היכי משכחת לה שבא מלחם גדול הא המנחות אין בהם מה שלא פיתת לפתיתן ולא נשתייר לחם גדול ואלמלא שרש"י מדויל ידי' משתלים הייתי מפרש שלא הדר בי' ממאי דמוקי בשערסן אלא כלפי מה שהקשה לו שאכלו מבעי' משני לי' שאחר שערסן פירר מהם פתיתין קטנים ונשאר ממה שעירס עוד חלק גדול אבל רש"י עצמו פירש בד"ה הב"ע ובשלא ערסן וכו' וא"כ הדק"ל ונלע"ד דעתה לא מוקי לה כר"י אלא כרבנן דכולן פותיתין כזיתים אלא דהא ודאי הא דבעינן פתיתין כזיתים היינו קודם קמיצה אבל אחר קמיצה והוקטר הקומץ וזכו הכהנים בשירי המנחה היו הכהנים רשאים לפותתן שוב כל פתית של זית לכמה פתיתים קטנים כרצונם ופתית שהוא כזית מקרי לחם גדול וכשנשאר בהם פתיתים כזיתים אז אפילו ליקט משאר הפתיתים שפיתת לקטנים אם ליקט וצירף מהם כזית מברך המוציא כיון שנשאר בהם פתיתים שהם כזית וזה מקרי בא מלחם גדול ולפי זה גם דברי רב יוסף שאמר הא חביצא דאית בי' פירורין כזית אין הכוונה שבאותו פירור שהוא מברך עליו יהי' כזית אבל הכוונה שיש בהם פירורין כזית אז מברך אפילו על הקטנים המוציא דלית בי' פירורין כזית היינו שבכל החביצא אין שום אחד שיהי' בו כזית מברך במ"מ. אלא דלפי זה קשה איך הביא רב יוסף ראי' ממנחות ותני עלה וכולן פתיתן כזית דלמא שאני התם שעל אותו שיש בו כזית מברך שהרי כולן פותתן כזיתים ומנ"ל דאם יש אחד שיש בו כזית שמועיל לכל הפירורין ולכן נלע"ד דהך הב"ע שבא מלחם גדול לאו מסקנא דרב יוסף הוא ולא כמו שפירש רש"י במנחות דף ע"ה ע"ב שגרם אמר לו רב יוסף וכו' ע"ש אבל לענ"ד נראה דהש"ס הוא דאמר הכי ורב יוסף דאמר חביצא דאית בי' פירורין כזית כוונתו שבאותו פירור שמברך עליו המוציא בעינן שיהי' בו כזית ואביי בא לחלוק עליו ולדחות ראיתו לגמרי דאי ממנחות אתה בא למילף א"כ אפילו אין בהם כזית וכו' וזהו ודאי אי אפשר שהרי שנינו לעיל בזמן שאין הפרוסות קיימות וכו' אלא על כרחך מנחות שאני שלא נתבשלו אלא

נטגנו וטיגון אינו דומה לבישול וא"כ אפי' על יש בהם כזית אין לך ראי' לברך עליהם המוציא ובא הש"ס לדחות דברי אביי ולעולם טיגון דומה לבישול ומה דקשיא לך א"כ אפילו פחות מכזית וזה אי אפשר שהרי שנינו בזמן שאין הפרוסות קיימות וכו' הב"ע הך דליקט מכולן בבא מלחם גדול וכמו"ש שנשארו בהם גם פתותין כזית ולכך מברך אפילו על הקטנים והך ברייתא דאין הפרוסות קיימות מיירי שאין שום פרוסה קיימת שיהי' בה כזית ובא הש"ס לקיים דברי רב יוסף במקצת ולדחותם במקצת דמה שהוא מדמה טיגון לבישול דבריו קיימים אבל מה דבעי באותו שמברך עליו כזית נדחו דבריו: מאי הוה עלה ולכאורה קשה דלפי פירוש רש"י שרב יוסף הוא שהשיב הב"ע בבא מלחם גדול א"כ שני רב יוסף לאביי כל קושיותיו ואביי קיבל התשובות ונשארו דברי ר"י בלי שום קושיא ובלי שום חולק ומהי תיתי לדחות דבריו ומה עלה על דעת רבנן דבני ישיבה לשאול מאי הוה עלה ועוד דעל שאלת מאי הוה עלה הביא הש"ס דברי רב ששת לפשוט מזה שאלת מאי הוה עלה והדבר תמוה דמאי אולמא דברי ר"ש לדחות דברי רב יוסף ודלמא הלכה כרב יוסף ולא כר"ש ואי משום דרבא דהוא בתרא וקאמר על דברי ר"ש והוא דאיכא עליו תוריתא דנהמא א"כ הוה לי' למימר ואמר רבא כיון דגם דברי רבא הם שייכים לתשובת שאלת מאי הוה עלה אבל השתא דקאמר אמר רבא א"כ דברי רבא הם ענין בפ"ע אמנם לפי מ"ש לעיל שלא כדברי רש"י ולאו רב יוסף קאמר בבא מלחם גדול ודברי רב יוסף ודאי נדחים אלא דמה דרצה אביי לחדש חילוק בין טיגון לבישול דחה התלמוד דלעולם טיגון הוא כבישול ובריייתא דליקט מכולם מיירי בבא מלחם גדול ועל זה שאל מאי הוה עלה אם טיגון דינו כבישול או לא ועל זה מייתי אמר רב ששת וכו' אע"ג דלית בי' כזית וכו' ואין לנו להפך סברות האמוראים מהיפך אל ההיפך לגמרי דרב יוסף אפילו על פירורין כזית אמר מנא אמינא לה והוצרך להביא ראי' ממנחות שמברך עליהם המוציא מכלל דמצד הסברה החיצונה אפילו על כזית לא היינו יכולים להחליט שיברך המוציא והוצרך להביא ראי' כנ"ל ורב ששת יאמר מסברה בלי שום ראי' שאפילו לית בהם כזית יברך המוציא אלא ודאי דגם ר"ש לא מסברה אמרה אלא מצד ברייתא דליקט מכולם וכו' וא"כ על כרחך סובר דטיגון הוא כמבושל דאל"כ איך מביא ראי' מטיגון לבישול וגם אין לומר דאפילו לא בא מלחם גדול ומוקי הך ברייתא כר' ישמעאל ואפ"ה מברך המוציא דא"כ אפילו אין בהם ת"ד ופחות מזית נמי יברך המוציא דהרי כיון שמחזירין לסולתן לא נשאר תוריתא דנהמא וזה אי אפשר דהרי שנינו בזמן שאין הפרוסות קיימות מברך במ"מ אלא ודאי דלא מוקי כר' ישמעאל אלא כרבנן וא"כ די

שנימא דמיירי שבא מלחם גדול דהיינו שנשארו גם קצת פתיתין בכזית שזה מקרי לחם גדול ועל כרחך דגם ר"ש מיירי בבא מלחם גדול:
אמר רבא והוא דאיכא עלי' ת"ד והקשה רבינו יונה לפירש רש"י דחביצא היינו בישול א"כ מאי קמ"ל רבא דהרי ר"ש על כרחך מוקי ברייתא שאין פרוסות קיימות הינו עכ"פ בשאין בהם ת"ד וא"כ על כרחך מודה ר"ש באין בהם ת"ד שאינו מברך המוציא וא"כ מאי קמ"ל רבא וחשבתי למפשט דאי מברייתא הוה אמינא דוקא באין בהם כזית הוא דבעינן ת"ד וכולה ברייתא באין בהם ת"ד מיירי ואפ"ה בפרוסות קיימות דהיינו שיש בהם כזית מברך המוציא דבכזית לא בעינן ת"ד קמ"ל רבא והוא דאיכא ת"ד ורצונו בזה דר"ש קאמר האי חביצא אע"ג דלית בי' פירורין כזית וכו' וא"כ כ"ש ביש בהם כזית וקאמר רבא והוא דאיכא עלה ת"ד ואפילו ביש בהם כזית בעינן ת"ד ואין חילוק כלל בין יש בהם כזית ובין אין בהם והא דקתני בברייתא בזמן שהפרוסות קיימות אין הפירוש שכזית כקרא פרוסות קיימות אלא כל זמן שיש בהם ת"ד קורהו בברייתא פרוסות קיימות וכשאין בהם ת"ד קורהו הברייתא אין פרוסות קיימות וכן פירוש בחידושי הרשב"א. ובזה נלע"ד ליישב דברי התוס' בד"ה אמר רבא וכו' והא דמשמע בירושלמי דפרוסות קיימות הן בכזית וכו' ולכאורה מאי קשיא להו רבא באין בהם כזית בעי ת"ד דהרי על דברי ר"ש קאי דמיירי בלית בהו כזית אבל בכזית מודה ובא דאע"פ שאין בו ת"ד מברך המוציא וא"כ שפיר קאמר הירושלמי דפרוסות קיימות הן בכזית ולפי מ"ש ניחא דהתוס' הוכיחו דעל כרחך רבא גם בכזית בעי ת"ד דאל"כ קשה קושיית רבינו יונה וכנ"ל כן חשבתי בתחלת הרעיון אבל אחר העיון הא ליתא דא"כ עקר חדושי של רבא היא בפרוסות שיש בהן כזית א"כ למה קבע רבא דבריו על דברי ר"ש שעקר דברי ר"ש הם באין בהם כזית הי' לו לקבוע דבריו על ראשית דברי רב יוסף דאמר האי חביצא דאי' בי' פירורין כזית הי' לרבא לומר והוא שיש בו ת ד ולכן אני אומר דודאי רבא על דברי ר"ש קאי דמיירי באין בהם כזית ואמנם חידש יותר מהברייתא דאי מברייתא הוה מוקמינן מה דתני אין הפרוסות קיימות היינו שאין שום פרוסה קיימת דהיינו שיהי' בה כזית הוא דאין מברכין המוציא כשאין בהם ת"ד הא יש בהם פרוסות קיימות אז מברך המוציא אפילו על אותן שאין בהם כזית אפילו אין בו ת"ד קמ"ל רבא דאפילו יש בהם פתיתן כזית אפ"ה על אותן שאין בהם כזית אינו מברך המוציא אלא א"כ יש עליו ת"ד ושפיר קאי על דברי ר"ש דמיירי ג"כ שאין בפתיתן שמברך עליהם כזית אבל עכ"פ כשאר בחביצא ההיא כמה פירורין שיש בהם כזית כפי מה שפרשתי לעיל דברי ר"ש ויותר מזה נלע"ד דלפי פירושינו לעיל בלא"ה לא קשיא קושיית רבינו יונה דברי תא דלעיל מיירי אפילו יש בהם ת"ד אפ"ה אם אין

פרוסות קיימות מברך רק במ"מ משום דמיירי באין שום פרוסה קיימת ובזה לא מהני ת"ד ור"ש מיירי ביש בהם פירורין כזית ואז אפילו לאותן שאין בהם כזית מהני ת"ד שיברך עליו המוציא אבל אם יש באותו פירור גופי' שמברך עליו המוציא אפילו אין בו ת"ד כיון שיש בו בעצמו כזית מהני כמו שהוכחתי מדלא קבע רבא דבריו על דברי רב יוסף ושלש חלוקים יש בדבר שאם יש בפירור הזה עצתו כזית בכל ענין מברך על אותו הפירור המוציא אפילו אין בו ת"ד וזהו חלוקה ראשונה ואם אין בפירור הזה כזית אבל יש באותו חביצא בם פירורין שיש בהם כזית יש חילוק בין יש בו ת"ד או אם אין בו וזהו חלוקה שכי' ואם לא כשאר בכל החביצא שום פירור שיש בו כזית לא מהני ת"ד ובכל ענין אינו מברך רק במ"מ וזהו חלוקה שלישית ובזה נוכל למעבד שלמא בין האמוראים שלא יהי' שום מחלוקת בין רב יוסף לרב ששת וכדמשמע כאן שהגרסא אמר רב ששת ואם הי' בא לחלוק הי' ראוי לומר רב ששת אמר והא ודאי שרב ששת לא בא להשיב על שאלת מאי הוה עלה שזהו שאלת בני ישיבה שהיו אחר אביי ובמנחות באמת הגרסא רב ששת אמר אבל יותר יש לסמוך על הגרסא כאן שהיא עקר מקור הדין במקומה במס' ברכות ונראה כאשר נדקדק בדברי רב יוסף שאמר דבר והיפוכו שאם יש בהם כזית מברך המוציא וג' ברכות ואם אין בהם כזית וכו' ולמה כל האריכות הזה שממילא ידעינן שאם אין בהם כזית אינו מברך המוציא ואי לאשמועינן שעכ"פ מברך בורא מ"מ ומעין שלש ג"כ הוא מימרא שאינה צריכא דאטו גרע מתבשיל של חמשת המינין ואף שכתבתי בתחלת הסוגיא דשנו ברכה לאחריו משום רבותא דאין בו כזית שלא זו שאינו מברך לפניו המוציא אלא אפילו לאחריו אינו מברך בהמ"ז וא"כ אי לאו שאמרו רב יוסף בפירוש רק מדיוקא לא הוה דייקינן אלא שאינו מברך המוציא אבל אכתי הוה אמינא שלאחריו יברך ג' ברכות אומר אני שגם זה הוה שמעינן מדיוקא דהרי הוה קשיא לן כיון דאמר רב יוסף שמברך לפניו המוציא למה לו לומר שמברך לאחריו שלש ברכות דפשיטא שאם הוא לחם שמברך ג' ברכות אלא ודאי לדיוקא שאפילו לאחריו בעינן כזית וא"כ סוף דברי רב יוסף הוא ללא צורך ולכן נלע"ד דרב יוסף הכי קאמר חביצא דאית בי' וכו' מברך עליו דהיינו על זה שיש בו בעצמו כזית וכו' תמיד המוציא וג' ברכות בין יש בו ת"ד ובין אין בו דלית בי' וכו' היינו שאין בכל החביצא כזית מברך במ"מ ג"כ בכל ענין בין יש בו ת"ד ובין אין בו לעולם אינו מברך המוציא וג' ברכות ושני הכללים דרב יוסף הם כללים גמורים ואין חילוק בין יש בו ת"ד ובין אין בו ויש עוד דרך ממוצע דהיינו שיש בתוך החביצא פירורין כזית אלא שהוא מברך על הקטנים בזה יש חילוק

בין יש בו ת"ד או לא ונמצא דברי רב יוסף ודברי רב ששת עם מימרא דרבא הכל נכונים לדינא ואין כאן מחלוקת כלל:

וע"פי זה נתבררו דברי רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל שנלאו כל נושאי כליו בפירוש דבריו וזה לשון רבינו הגדול בפ"ג מהל' ברכות הלכה ח' הפת שפתת אותה פתים ובשלה בקדירה או לשה במרק אם יש בפתיתין כזית או שניכר שהן פת ולא נשתנה צורתה מברך עלי' בתחלה המוציא ואם אין בהם כזית או שעברה צורת הפת בבישול מברך עלי' בתחלה בורא מ"מ עכ"ל רבינו והנה דבריו סותרים זה את זה ועיין בכ"מ ובכל הדוחקים שנדחקו לחלק חילוקים אכתי אין זכר לחילוקים ההם בגמלא ואין דרך רבינו הגדול להיות בודה דברים מלבו אם לא במקום שאומר יראה לי ולפי ההוצעת שהוצעתי בפירוש הגמרא יתבארו דברי רבינו הפת שפתת וכו' אם יש בפתיתין כזית (רצונו בזה שבאלו עצמן שהוא מברך עליהם יש כזית ובזה לא בעינן שיהי' ניכר שהן פת) ומה שכתב או שניכר בהן פת רצונו באמרו או היינו שאין בפתיתין עצמן שהוא מברך עליהן כזית אבל אכתי נשאר בתוכם קצת פתיתין שיש בהם כזית ולכן מהני מה שניכר שהן פת ומברך המוציא. ואם אין בהם כזית (רצונו שאין בכל הפתיתין שום אחד שיהי' בו כזית ואז לא מהני בהו הכרת צורתן שהן פת) או שעברה צורת הפת בבישול (רצונו באמרו או היינו שיש בתוכם פתיתן שהם כזית אבל אלו שהוא מברך עליהן אין בהם כזית לכן אם עברה צורת הפת מברך בורא מ"מ) ומעתה ביאר רבינו כל כל השלשה חילוקים שבגמרא על דרך שבארנו:

תוס' ד"ה הי עומד וכו' ונראה דבכהן העומד להקריב ראשון במשמרתו וכו' וכיון שיש להם זמן קבוע וכו' ולענ"ד ראי' לפירוש התוס' מדתני הי' עומד ומקריב מנחות בירושלים ולאיזה צורך תני בירושלים ופשיטא דהקרבת המנחה הוא בירושלים ולפירוש התוס' ניחא דאתי לאפוקי במה בשעת היתר הבמות ולבמת יחיד לא שייך משמורת ומי שרצה אפילו זר הי' מקריב ואין שם זמן קבוע ואין שם ברכת שהחיינו להכי קתני בירושלים ששם כ"ד משמורות קבועות ואפשר עוד דאתי לאפוקי אפילו משכן שילה לפי שמשה רבינו חילק הכהנים לשמנה משמורת וכן הי' עד שבאו שמואל ודוד וחלקום לכ"ד משמורת כמבואר במס' תענית כ"ז ע"א ואז היו המשמורות מתחדשים ששה פעמים בשנה ולכן אין שם ברכת שהחיינו ועיין מג"א סי' רכ"ה ס"ק י"ג ולייישב לפירוש רש"י הא דנקט בירושלים היינו משום דרש"י פירוש שישראל המביא מברך שהחיינו ושלא תאמר שתכף כשהפריש הסולת למנחה יברך שהחיינו לכך תני בירושלים שמיירי בעת שמסרו לכהן והטעם לפי שקודם שמסרו לכהן כיון שאין על הסולת רק קדושת פה שמא

ישאל על הקדשו איך יברך שהחיינו שמא ימלך וישאל על נדרו אבל אחר שמסר ביד הכהן שוב אין לו היתר בשאלה והכהן זכה בשביל ההקדש ואז מברך שהחיינו:
ד"ה לחם העשוי לכותח וכו' ורבינו יחיאל ז"ל הי' מסופק אם וירמשייש חייבים בחלה משום עושה עיסתו בבצק כדי לחלקה פטורה מן החלה דלית בהו שיעורא ה"נ וירמשייש פעמים מחלקים שאין משימין שיעור חלה בקדירה אחת וכו' והנה דברים הללו שהעושה בצק כדי לחלקה פטורה מן החלה הוא מימרא דר' יוחנן בירושלמי וכן פסק הרמב"ם בפ"י מהל' בכורים הלכה י"ט וכן פסק בש"ע י"ד סי' שכ"ו סעיף ב' והנה דבר זה הוא מתמי' על מנהגינו בכל תפוצת ישראל שעושים חלות לשבת וכל אשה מברכת בביתה על הפרשת חלה והרי הם מחלקים העיסה לשלשה או לארבעה חלות כדי להיות לחם משנה בכל סעודה ובשום חלה בפני עצמה ליכא שיעור חלה ונתעוררו האחרונים בזה הלבוש בי"ד שם וכן הש"ך שם בס"ק ה' כתבו דלחלקה בבצק היינו לאנשים הרבה ע"ש ולפי"ז הנשים שפיר עבדי שהם אינם נותנים מאומה מהעיסה לאחרים ואמנם דברי רבינו יחיאל כאן בתוס' אינם מורים כן ולכן כתב המע"מ בהל' חלה בלחם חמודות סי' ך' כתב שזהו ספיקו של רבינו יחיאל אם סברת הלבוש נכונה ובמע"מ שם כתב דאפילו נימא דגם אם עושה לחלק לעצמה ג"כ פטורה היינו אם מחלק כדי שלא לאפותו בפעם אחת אלא אחת היום והאחרת ליומא אוחרא או מסעודה לסעודה כגון שחרית וערבית אבל אם מחלקת כדי לאפות הכל מיד אע"פי שאין בכל חלק כשעור לא נפשר כלל דאל"כ דוקא ככרות גדולות שבכל אחד שעור חלה הוא דחייב אלא א"כ שנאמר דהתנור מצרף ובזה יש מחלוקת לקמן וכו' והאריך ומסיק שהנכון כמו שכתב דדוקא אם דעתו שלק לאפות כשיעור בפעם א' וכו' וגם דבריו לדעתי אי אפשר להחליטם שדברי רבינו יחיאל ג"כ אינם סובלים חילוק זה שלפי דבריו כך הי' לרבינו יחיאל לומר שוירמשייש פעמי' אינם מבשלים הכל בפעם א' כי לדברי המע"מ העקר הוא אם נאפים בפעם אחד וכבר נתעורר בזה הגאון בעל תפארת למשה בסי' שכ"ו ונשאר בצ"ע ונלע"ד ללמד זכות על המנהג דהרי הראב"ד שם בפ"י מהל' בכורים חולק על עקר דינו של ר' יוחנן ופסק כרשב"ל ואפילו עושה כדי לחלק חייב בחלה ואף שאנן פוסקי' כהרמב"ם מ"מ הרי בזה אם התנור מצרף ג"כ איכא פלוגתא דרבוותא והרא"ש פסק דהתנור מצרף כמו"ש הלחם חמודות ס' ל"ז והרשב"א ג"כ מספקא לי' ועיין בכ"מ פ"ו מהל' בכורים הלכה ט"ז וא"כ איכא ס"ס לחיוב שמא קיי"ל כראב"ד וא"תל כרמב"ם שמא התנור מצרף ושפיר מברך על הפרשת חלה ועוד אני אומר מה שמנהג הנשים שהביא הטורי זהב בי"ד סוף סי' קע"ח להניח החלות אחר שהוציאם מהתנור על השלחן והט"ז כתב שהוא

לכבוד שבת ואני אומר שהטעם כדי שיצטרפו ע"י השלחן דהיינו צירוף סל ואף שקי"ל שאם נתנם על טבלא שאין לה לבזבז אין מצטרפין וכן פסק הש"ע בסי' שכ"ה היינו משום שהוא בעיא דלא איפשטא במס' פסחים דף מ"ח ע"ב ועכ"פ ספק הוא ובצירוף ספיקות הנ"ל הוא כודאי לענין ברכה ואף שהם מברכין תכף בעודה עיסה היינו שזה לא מקרי כלל דעתו לחלק דזה מיירי שיחלקם ואין דעתו לצרפם עוד אבל היכי שדעתו לצרפם לא מקרי גם עתה דעתו לחלק והם תכף חייבים בחלה כן נלע"ד ללמד זכות על מנהג ישראל ועוד נלע"ד לקיים דברי הלבוש והש"ך דר' יוחנן בירושלמי מיירי דוקא בעושה עיסה לחלקה בבצק לאנשים הרבה ואעפ"כ יבואו דברי רבינו יחיאל על נכון כי אומר אני שההפרש בין מחלק לאנשים הרבה למחלק לעצמו כי החילוק לאנשים הרבה הוא כריתות ששוב לא יבואו לצרף משא"כ המחלק עיסתו לעצמו כיון שאפשר שיבואו גם אח"כ להצטרף יחד אפילו הוא מחלקם לאפותם בתנורים הרבה הלא אפשר להם גם אחר האפי' לבוא לצירוף סל לכן גם עתה אין החילוק מוצאים מידי חיוב חלה אבל אלו הוירמשייש שמבשלם בשתי קדירות ועקר חיובים בשעת שהם עיסה וכמו שכתבו התוס' שחלה עקר בשעת עיסה ואף שעושה אותם אח"כ סופגנין לא איכפת לן לענין חלה אבל זה שעושה וירמשייש ודעתו לחלקם וא"כ אין ראוי שיתחייבו עתה אלא מכח שגם לסוף יכולים להצטרף בסל ואלו שלבסוף כבר הם סופגנין אם לא נתחייבו עתה לא נצטרפו בסוף ולכן הדין בזה כמו העושה לחלק לאנשים הרבה:

דף לח.

כמאן כהאי תנא וכו' והא דנקט מר בר רב אשי דוקא דובשא דתמרי ולא קאמר סתם כל מי פירות מברך עליהן שהנ"ב נראה דלרבותא קאמר דובשא דתמרי דלא תימא דבש דכתיב בקרא היינו דובשא דתמרי ועיין בח"ר וברא"ש ולפירוש בה"ג יבואר בדברי התוס':

דתנן דבש תמרים וכו' אף שזה הוא פלוגתא דר"א ור"י והי' יכול להביא סתם משנה דאין סופגין ארבעים משום ערלה אלא על היוצא מן זיתים וענבים ואין מביאין ביכורים משקים אלא על היוצא מן הזיתים וענבים מ"מ ניחא לי' להביא מפלוגתא דר"א ור"י שהוא שגוי שם תחלה שזה הוא משנה ב' בפי"א מתרומות והך דאין סופגין היא במשנה ג' שם. ועוד נלע"ד דמערלה אין ראי' שזיעה בעלמא הוא כי נוכל לפרש הטעם משום שלא כדרך הנאתן וכדבעי ר' זירא לומר כן בפסחים דף ך"ד ע"ב ומביכורים ג"כ אין ראי' דנוכל לפרש כוונת המשנה דאין מביאים ביכורים משקין שאינן כתובים בפירוש בכתוב

כי אם על היוצא מזיתים וענבים דביכורים ילפינן ארץ ארץ משבעת המינין כמפורש במס' מנחות דף פ"ד ע"ב ובשבעת המינין כתיב וגפן וזית אפ"ה מביאין משקין היוצאין מהם משא"כ תאנה ורמון אבל תמרים לא הוצרך תנא דמתניתן להזכיר דהרי תמרים לא כתיבי דבש כתיב בקרא וכמו שכתב הרשב"א והרא"ש לענין ברכה לכך הביא משנה דתרומות ושם אין הטעם משום שלא כדרך הנאתן לפי מה שמסתפק בעל משנה למלך בפ"ה מיסודי התורה וזה לשונו יש לחקור בהא דקיי"ל בכל איסורין אין לוקין עליהם שלא כד"ה אם כאמר ג"כ במצות עשה דרחמנא אמר תאכל אם אכלן שלא כד"ה אם יוצא י"ח וכו' ע"ש ואומר אני דספק זה אני מסתפק בזר האוכל תרומה שלכד"ה אם חייב בחומש דשם ג"כ כי יאכל כתיב והנה במס' יומא דף פ' ע"ב זר שאכל תרומה אכילה גסה משלם את הקרן ואינו משלם את החומש כי יאכל פרט למזיק אר"י אר"י זר שכסס שעורין של תרומה משלם את הקרן ואינו משלם את החומש כי יאכל פרט למזיק והנה מדאמרו פרט למזיק מכלל שאם אינו מזיקו אף שאינו דרך הנאתו חייב אך רש"י פי' פרט למזיק את התרומה וא"כ הוכרח לומר כן דאל"כ מה בכך שהוא אין לו הנאה עכ"פ הפסיד והזיק את התרומה ולכן הוכרח לומר פרט למזיק אך הרמב"ם בפרק י' מהל' תרומות כתב בהלכה ח' הי' שבע וקץ במזונו והוסף על שבעו באכילת תרומה אינו משלם את החומש שנאמר כי יאכל לא שיזיק את עצמו וכן הכוסס את השעורין פטור מן החומש מפני שהזיק עצמו עכ"ל רבינו הגדול ומדיהיב טעמא שהזיק את עצמו מכלל שאם לא הזיק עצמו אף שלא נהנה כלל וק"ו אם נהנה שכד"ה כיון שעכ"פ לא הזיק עצמו מקרי אכילה וחייב חומש וא"כ ר' יהושע דפוטר מחומש על כרחך שהטעם משום זיעה לכך הביא כאן מפלוגתא דר"א ור"י ולא הביא מסתם משנה דאין סופגין:

ואמנם התוס' בד"ה האי דובשא וכו' כתבו וכן משקין מכל מיני פירות מתירוש ויצהר כדאמרינן בערלה וכו' הרי חזינן דשבקו התוס' המשנה דבש תמרים ויין תפוחים וכו' שהובא כאן בגמרא שמפרש בהדיא ושאר מי פירות ונקטו לראי' כדאמרינן בערלה ונראה דדעת התוס' דלענין דובשא דתמרי אין ראי' מערלה דאיכא למימר דלא מיעטה המשנה אלא היוצא מן הפרי אבל דובשא דתמרי הוא עצמו הפרי כדכתיב ודבש לכן הוכרח להביא מפלוגתא דר"א ור"י בתרומה שמפורש דבש תמרים אבל התוס' שמביאין ראי' על שאר מי פירות בחרו יותר להביא מערלה שהוא סתם משנה:

רכה לרפואה קא עבדי לה ויש לדקדק לפי מ"ש התוס' בד"ה האי דובשא וכו' דשכר שעורים אינו מברך אלא שהכל כיון שהוא לשתי' ובשתי' אומר שהכל א"כ נימא טעמא דרב דרכה לשתי' הוא לכך מברך שהכל ועיין ברבינו יונה שבאמת הפירוש משום שהוא

לשתי ומה דקאמר לרפוא' עבדי לסימנא נקט שהיא רכה כדרך שעושין אותה לרפואה עיין שם ואמנם אנן חזינן דאפילו באמת עקר כוונתו לרפואה אפ"ה בעי ברוכי כדמסיק אבל הכא כיון דלכתחלה לרפואה מכוין וכו' ולכאורה מנ"ל לגמרא דרב מיירי בהכי דשמא רב מיירי במכוין להנאותו והא דמברך רק שהכל היינו משום שהוא לשתי' ונראה דעל כרחך רב גם הא קמ"ל דאף דמכוין לרפואה בעי ברכה דאל"כ לשמעינן רב בשכר דמברך שהכל אלא ודאי דרב תרתי אשמעינן חדא דאף שכוונתו לרפואה אפ"ה בעי ברוכי ואידך כיון שהיא רכה אינו מברך במ"מ רק שהכל. אלא דאכתי קשה ודלמא לא מיירי רב במכוין לרפואה ושהכל מברך לפי שהוא לשתיה ותא דלא נקט רב שכר היינו משום דשכר יש בו עוד גריעותא שאין בו ממשות שעורים רק טעמא כמו"ש התוס' והוה אמינא דמשום הכי אין מברכין על השכר בומ"מ אבל שתיתא שיש בו ממשות הקמח יברך בומ"מ אף על השתי' להכי קאמר רב שתיתא דאף שיש בו ממשות מן הקמח אפ"ה כיון שהוא לשתי' אינו מברך רק שהנ"ב ולעולם דוקא במכוין לאכילה אבל אם מכוין לכתחלה לרפואה לא יברך כלל ונראה דודאי שכר אף שאין בו ממשות מכל מקום כיון שיש בו כל כך עד שיש כזית בא"פ כמו"ש התוס' עדיף משתיתא אף שיש בו ממשות הקמח כיון שאין בו כזית בא"פ ותדע דתערובת איסור אפילו נתערב גופו מין בשא"מ ויש בו טעם איסור אם אין בו כזית בא"פ יש פלוגתא אם טעם כעקר דאורייתא וכזית בא"פ אפילו אין בו ממשות כלל לכ"ע דאורייתא אפילו לענין חיוב כרת ואמנם ביש בו בכא"פ וגופו מעורב אני מסופק אם אפילו הוא לשתי' אם אין עקרו לרפואה אם יברך עליו בומ"מ ולשון רבינו יונה משמע שבשתיתא רכה נותנין בה רק מעט קמח:

וצריכא דרב ושמואל ויש לדקדק פשיטא דאיצטרך מימרא דרב דלא נימא שמברך בומ"מ ועוד שמואל מה ענינו להא דתנן כל האוכלין וכו' הרי שמואל בעבה מיירי ועבה אינו לרפואה דעבה לאכילה עבדי לה ועקר החידוש דאשמועינן שמואל הוא שמברך עליו בומ"מ. ואמנם אם שמואל בעבה מיירי א"כ קשה תרתי למה לי והרי לעיל כבר אמרו רב ושמואל תרווייהו כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מ"מ ואף שגם מימרא דרב ברכה שעקר החידוש דלא נימא כיון דלרפואה קמכוין לא לברך ג"כ שמעינן לעיל ממימרא דשמואל ור' יוחנן דשמן מברך בפה"ע ומוקמינן לי' לעיל באניגרין ובחושש בגרונו ושותה לרפואה ואפ"ה מברך עליו הא לא קשיא מתרי טעמי חדא דאטו משום דאמרוה ר' יוחנן ושמואל לא נימרי' רב ועוד דאטו נזכר בדברי ר' יוחנן ושמואל שחושש בגרונו ואטו שמן אינו עומד רק לרפואה מכח כמה קושיות הוא דמסקינן לעיל דאיירי בהכי ורב בשתיתא רכה אמר שהוא ודאי דרכו לרפואה אבל מימרא דשמואל בעבה

שמברך בומ"מ כבר אמרה לעיל כל שיש בו וכו' ובשלמא לדעת מג"א בסי' ר"ב ס"ק ח' דאפילו אין ראוי ללועסו ג"כ מברך בומ"מ א"כ הא קמ"ל כאן דאולי סתם שתיתא אפילו עבה אינו ראוי ללועסו אבל לדעת המחבר שם דבעינן שיהי' ראוי ללעסו הדק"ל מאי קמ"ל שמואל הרי כבר אמרה חדא זימנא וצריך לומר דמה דאמר ר"ח ולא פליגי הא בעבה וכו' רב ושמואל בל אחד בפירוש אמרו דשמואל אמר שתיתא עבה מברך בורא מ"מ ורב אמר שתיתא רכה מברך שהנ"ב וא"כ שפיר איצטרך שמואל לאמרו ולדיוקא דדוקא עבה ברכתו בומ"מ אבל רכה לא ומעתה זהו כוונת הגמ' כאן וצריכא דרב ושמואל פירוש דגם לדידן איצטרך לן שני המימרות ולא תימא דלדידן בחדא סגי דאף ממימרא דשמואל לחוד שמעינן תרווייהו דמדאמר שמואל עבה בומ"מ מכלל דרכה שהכל לכן קאמר דשפיר צריכא דרב ודשמואל דאי מהאי דשבת לא שמעינן היכא דמכוין לכתחלה לרפואה יהי' צריך ברכה דאפשר דכיון דמכוין לרפואה לא לברך כלל וממילא כיון שיש מקום לטעות שלא יברך כלל א"כ גם מדברי שמואל לא שמענו שיהי' צריך ברכה שמואל דדייק ואמר שתיתא עבה היינו משום דרכה א"צ ברכה כלל ובזה ניחא דלא קאמר דהוה אמינא שיברך בומ"מ וקמ"ל רב שאינו מברך רק שהכל שבזה אף שרב הי' צריך לאמרו מ"מ לדידן לא איצטרך לן מימרא דרב שזה כבר שמענו מדיוקא דמימרא דשמואל לכן קאמר חידוש מדברי רב שלא שמענו ודיוקא דשמואל ומימרא דשמואל ג"כ איצטרך לן דאי מימרא דרב לחוד דאמר שתיתא רכה מברך שהנ"ב הוה אמינא דוקא היכי דתחלת כוונתו לרפואה להכי יורד מחשבתו מבורא מ"מ לשהנ"ב אבל אם כוונתו לאכילה ורפואה ממילא הוה אפילו ברכה יברך בורא מ"מ להכי איצטרך דיוקא דמימרא דשמואל דשתיתא עבה הוא דמברך בורא מ"מ הא רכה אפילו היא דומיא דעבה דהיינו שעקר כוונתו לאכילה ולא לרפואה אפ"ה אינו מברך בומ"מ:

רבנן סברי המוציא דאפיק משמע דכתיב המוציא לך מים. הדבר יפלא למה הביא קרא דמשנה תורה בפרשת עקב ושביק קרא דפרשת שור או כשב בפרשת אמור דכתיב המוציא אתכם מארץ מצרים וגם על ר' נחמן יפלא מה יענה בפסוק הזה וכאן לא שייך מה שכתב רש"י לתרץ אליבא דר"נ פסוק המוציא לך מים שעדיין הי' מוציא כל ימי היותם במדבר דזה תינח בהוצאת מים אבל הוצאה ממצרים כבר היתה ושוב לא נהיתה. והנלע"ד דר"נ מודה דהמוצא דאפיק משמע אלא דסובר דמשמע ג"כ דמפיק משמע הכי ומשמע הכי כל מקום לפי ענינו אבל מוציא משמע רק לשעבר ובזה אין אנו צריכין למה שפירש רש"י אליבא דר"נ בפסוק המוציא בך מים דלפי פירש רש"י הי' עכ"פ להתלמוד לפרש כן דר"כ מפרש הך קרא להבא כל ימי היותם במדבר כדמפרש אליבא דרבנן קרא

דר"נ המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים ולדידי ניחא דר"כ לא פליג בזה על פירושא דקרא דהמוציא לך מים שפירושו לשעבר אלא דסובר דהמוציא משמע לפעמים להבא וכי תימא כיון דמודה ר"נ דהמוציא משמע ג"כ לשעבר א"כ למה לא יברך המוציא כדברי רבנן ולמה פליג על רבנן בזה ונראה דהב"ח בסי' קס"ד כתב דלהכי מברך המוציא דמשמע גם להבא לברך על העתיד שעתידה א"י שתוציא גלוסקאות והאבודרה"ם פירש בזה לחם מן הארץ והרי הארץ אינה מוציאה לחם רק דגן ומן הדגן עושים לחם וכתב האבודרה"ם שרמזו בזה על העתיד שתוציא הארץ לחם ממש דהיינו גלוסקאות. והנה כל זה דרך רמז אבל באמת אין שייך ברכה על העתיד כל הברכות הוא הודאה על העבר אבל על העתיד שייך תפלה ובקשה והבקשה יכול לסיים בברכה כדרך ברכות אמצעית שבתפלה אבל כל ברכת הנהנין הם הודאה על העבר ולפי שרז"ל דקדקו בברכה זו על לשון הפסוק להוציא לחם מן הארץ ולכן סובר ר"נ שאם יברך המוציא שמשמע ג"כ להבא יטעה הטועה ויאמר שאין הכוונה בברכה על לחם זה שהוא אוכל ויאמר למה אברך על לחם צר שאני אוכל בזעת אפי וגם כמה יגיעת אדם יגע עד שמגיע ללחם זורע וחורש וקוצר וכו' ולכן יאמר במחשבתו שברכה זו הוא על העתיד שתוציא גלוסקאות מוכנים ובזה יהי' אדם כפוי טובה על העבר ולכן סובר ר"נ שיברך מוציא לחם שמוציא אין משמעו אלא עבר ולא להבא ותהי' ברכתו מבוררת בבירור על הלחם אשר הוא אוכל הוא מודה ומשבח לבורא ובארנו טעמי' דר' נחמי' ועכשיו נפרש טעמייהו דרבנן והם חולקים על ר"נ וס"ל דגם המוציא אין פירושו אלא לשעבר ולא להבא כלל ורבא דקאמר דהמוציא דאפיק משמע דכתיב המוציא לך מים מצור החלמיש רצה לומר דמכאן מוכח דהמוציא אין משמעו רק לשעבר דהרי משה אמר זה לישראל שיזכרו חסדי המקום והטובות הגדולות שעשה להם וכל זה אמר במשנה תורה אחרי הכותי את סיחון ואז כבר הוריש להם כל ארץ סיחון ועוג וכבר היו במקום ישוב לא במדבר והן אמת שאעפ"כ עדיין הי' להם הבאר עד שמת משה אך לא הי' הבאר כל כך כחוץ להם כמו שהי' להם הבאר בהיותם במדבר בארץ צמאון אשר אין מים ואם המוציא הי' משמעו גם דמפיק לא הי' לו למשה לומר לישנא דמשתמע לתרי אפי ופן יסבור השומע שכוונתו על ההוה בעת ההיא וכמו שבאמת פירש רשיי אליבא דר"נ להההוא קרא ואז יאמר השומע ראו מה זה טובה שהוא מגדיל לנו הלא יש לנו כמה נהרות ובארות מים במדינה והי' לו למשה לאמר מוציא או אשר הוציא שודאי משמעו לשעבר בהיותם בארץ לא זרועה במדבר להגדיל החסד באזני כל שומע אלא ודאי דגם המוציא אינו סובל שום פירוש רק לשעבר ובזה שוב נכון שלא הביא רבא ראי' מקרא דפרשת אמור דכתיב המוציא אתכם מארץ

מצרים דאף דודאי פירושו שם לשעבר מ"מ איכא למימר דלפעמים פירושו להבא והא דכתיב כאן בפ' אמור המוציא היינו משום שאין כאן שום מקום לטעות בו לכן הביא מהמוציא שיש מקום לטעות ולא בא הכתוב לסתום אלא ודאי שסתמו כפירושו לשעבר: וע"פי זה נלע"ד דלמסקנא דמתרצי רבנן האי קרא דהמוציא אתכם מתחת סבלות מצרים שפירושו הוא כדמפיקנא לכו עבידנא לכו מילתא וכו'. הנה לא די דמתרצי דליכא קושי' אלא אפילו האי קרא גופ' הוא ראי' שהמוציא אין פירושו רק לשעבר דהרי האי עבידנא לכו מילתא היינו שיוציאם ביד רמה ובאותות ובמופתים שיכירו הכל כי יד ה' עשתה זאת ובודאי זהו בשורה גדולה לישראל שיצאו באופן זה וכיון שבאמת היתה יציאתם בזה האופן מסתמא בישרם הק"בה מתחלה והבטיחם שיוציאם באופן זה והיכן מצינו הבטחה זו כי אם בהך קרא וידעתם וגו' כי אני הוא המוציא וגו' כדפירשוהו רבנן ואם הי' המוציא משמעו גם להבא נמצא שבשעה שאמר הק"בה למשה קרא זה הי' מקום להסתפק שמא הכוונה להבא כדמפרש לי ר' נחמי' ולא הי' אז בשורה זו נודעת לישראל אלא ודאי שאין פירושו של המוציא רק לשעבר:

ובזה נלע"ד הבנת דברי הגמרא בעובדא דבר רב זביד שקפיד ר' זירא ואמר בשלמא אי אמר המוציא אשמעינן טעמא ואשמעינן הלכתא כרבנן ופירוש רש"י אשמעינן טעמא פירושו דקרא וכו' ואין דברי הגמרא סובלים פירוש זה דאין זה לשון טעמא אבל לפי מ"ש ניחא דכיון דלמדנו פירושא דהאי קרא ממילא הוא עצמו טעמא דרבנן וכנ"ל. ודע דע"פי מה שבארנו דר"כ מודה עכ"פ דהמוציא גם לשעבר משמע אלא דלכך אין לברך המוציא שלא יטעה באמרו לחם מן הארץ שהברכה היא רק על העתיד שאז יצא לחה ממש מן הארץ שעתידה להוציא גלוסקאות הרווחנו דלא פליג ר"נ אלא בברכת הלחם שבזה יש מקום לטעות כנ"ל אבל בשאר ברכות כגון בורא פרי העץ והאדמה והגפן שבזה לא מצינו שיתחדש לעתיד דבר חדש ביציאתם רק יהיו גדולים וטובים יותר אבל לא שום התחדשות בעסק הבריאה וא"כ אין מקום לטעות לפרש הברכה על העתיד יותר מעל מה שהוא נהנה עתה מודה ר"נ שיכול לברך הבורא אם ירצה והרשב"א בחידושיו כתב והלכתא המוציא וא"ת מ"ש מבפה"ג דלא מברכינן הבורא ובירושלמי איכא מ"ד הכי דעל דעתי' דר"נ מברך בורא פה"ג וע"ד דרבנן הבורא אבל בגמרא דילן לא משתמע הכי ופוק חזי מה עמא דבר דבהמוציא אסיקנא והלכתא המוציא ובבורא פה"ג מברכינן בורא ולא הבורא וכו' ע"ש ברשב"א והנה על מה שעמא דבר יבואר בדברינו ואמנם טעמא דתלמודא דידן דלא נקט פלוגתייהו רק בהמוציא כבר נתבאר בדברינו שבשאר ברכות מודה ר"נ שאם ירצה לומר הבורא הברירה בידו ובורא בודאי יכול לומר

דבורא ודאי אליבא דכ"ע רק לשעבר משמע ובזה נבין מה דעמא דבר דבהמוציא מברכין המוציא ובשאר ברכות אומרים בורא דרבינו הרא"ש בפ"ק דפסחים סי' יו"ד נתן טעם למה הלכתא המוציא והרי מוציא דכ"ע דאפיק משמע הוא משום דצריך אדם להשמיע חידש בברכותיו ולכך הלכתא המוציא להודיע חידוש שאין הלכה כר"נ עיין שם ברא"ש וא"כ היא הנותנת היכי דאיכא פלוגתא שייך להודיע חידוש אבל בבורא שכתבתי דגם ר"נ מודה שיכול לומר הבורא ובין ר"ג ובין רבנן סברי שיכול לומר בין הבורא ובין בורא א"כ תו עדיף לומר בורא שהוא עכ"פ מבורר ודאי לשעבר בלי שום הוה אמינא להבא ובזה אין אנו צריכים לטעם הירושלמי שהביאו התוספת שהוא משום עירוב אותיות:

דף לח:

מה פת שנשתנה ע"י האור וכו' יש בידינו לפרש מה פת אף שנשתנה אח"כ ע"י האור אפ"ה מברך המוציא כדלעיל בדף הקדום האי חביצא וכמו ששנינו גבי מנחות נטלן לאכלן מברך המוציא אף ירקות שנשתנו ע"י האור שנתבשלו אפ"ה מברך בפה"א ובזה שוב אין מקום לדברי התוס' בד"ה מדקתני ירקות וכו' שכתבו דירקות אינן דומיא דפת שהרי פת אשתני לעילוי דלפי פירושינו זה גם פת לא נשתנה אחר בישולו לעילוי דודאי עקר עילוי הפת הוא קודם שנתבשל אלא דלפי פירושינו זה לא נוכל ללמוד דין זה ממשנתינו לחוד דערבך ערבא צריך דפת גופא מנ"ל שברכתו המוציא אף אחר שנתבשל וגבי חביצא לעיל הוצרך רב יוסף ללמוד דין זה מברייתא דמנחות נטלן לאכלן וכו' אלא שמן המשכה בצירוף הברייתא יכולים אנו ללמוד דין ירקות דמן הברייתא ידעינן שפת אף שנשתנה ע"י האור לא נשתנית ברכתו ומן המשנה נלמוד שדין ירקות כדין הפת ולא שייך בזה מה שאמר רבנאי זאת אומרת דמשמע שמהמשנה לחוד אנו לומדים זה אלא ודאי שהפירוש מהפת שנשתנה ע"י האור הוא כפשוטו שמה שנעשה פת הוא ע"י האור ונשתנה ממה שהי' קודם האפי' קמח או עיסה ונעשה ע"י האפי' מן הקמח והעיסה פת ושפיר כתבו התוס' שפת אשתני לעילויא. ובזה נבין כוונת התוס' בדבור הנ"ל שרשמו על דברי רבנאי ולא רשמו הדבור על תחלת דברי הגמרא וראי' לדבר שהתוס' רשמו על דברי רבנאי שרשמו מדקתני ובתחלת דברי הגמרא הוא קתני ולפי מ"ש ניחא שעל גוף דברי הגמרא היינו יכולים לפרש כפירושי הנ"ל אבל רבנאי דקאמר זאת אומרת א"כ אי אפשר לפרשו על חביצא רק על פת כמות שהוא כתבו דלא הוי ירקות דומיא דפת ממש ואף שלעיל בסוגיא דחביצא דחו התוס' בד"ה חביצא דברי רש"י מ"מ אכתי הי' עכ"פ מקום לפרש תחלת הגמרא שסמך עצמו על ברייתא דמנחות נטלן לאכלן:

ואני אומר כל שתחלתו וכו' אלמלא פירוש רש"י הייתי אומר דודאי ר' יוחנן ורב שסתמו דבריהם בודאי כל אחד דבר מלא דבר בכל מיני שלקות שאלמלא הי' כוונתן על איזה פרט הי' מפרשים הפרט בפירוש כי אמורא לצריך לפרש דבריו ומדסתמו כל אחד בכל מיני שלקות אמר דבריו ופלוגתתם היא פלוגתא רחוקה דלרב אפי' נשתנו לגריעותא מברך בפה"א ולר' יוחנן אפילו נשתנו לעלויא מברך שהכל ורב חסדא לעצמו הכריע דלא כמר ודלא כמר וחילק בין שלקות לשלקות אבל רואה אני שרש"י מיאן בפירוש הזה ופירש דר"ח בא לפרש דברי רב ור' יוחנן דלא פליגי ומר אמר חדא וכו' אך לפי פירש רש"י קשה למה לקמן שיבש רנב"י את רב בנימין בר יפת הלא ג"כ יש לקיים באופן זה דברי רחב"א ודברי ר' בנימין בר יפת דמר מיירי באשתני לעילוי ומר מיירי באשתני לגריעותא ולומר דרנב"י פליג בזה על רב חסדא וס"ל שאין שום סברה לחלק בין שלקות לשלקות קשה הרי רנב"י עצמו אמר משכחת לה בתומי וכרתי ולקמן יתבאר לקיים פרוש רש"י ועיין בח"ר שרצה לפרש דהא דתהי בה ר' זירא היינו שר"ז מפרש דרחב"א ור' בנימן לא פליגי ואמנם דבריו דחוקים ושטחית לשון הגמרא אינו כן:

ואני אומר במחלוקת שנוי' וכו' וצריך לומר שאין שום סברה לחלק בין פת שנתבשלו ובין ירקות שנתבשלו דאם הי' סברה לחלק א"כ איך קאמר במחלוקת שנוי' וכיון שע"כ מוכח שהם שוים קשה לי על הרי"ף שגבי חביצא באין בהם כזית התנה שיהי בו תוריתא דנהמא ובירקות פסק דבכל ירקות אפילו בתומי וכרתי מברך בשלקות בפה"א וצריך לומר דבירקות תמיד תוריתא דירקות קיים והא דלא קאמר אליבא דר' יוסי דע"כ לא קאמר ר"י אלא במצה מבושלת וכגון שאין תוריתא דמצה קיימת משא"כ בירקות דתמיד תוריתא דידהו קיים נראה כיון דר' יוסי מחלק בין שרוי ובין מבושל ולא חילק במבושל עצמו בין איכא ת"ד ובין ליכא ת"ד א"כ על כרחך דבמבושל סובר ר' יוסי דבכל ענין אינו יוצא ידי מצה:

קבעו עולא לשבשתי' וכו' כבר כתבתי דלפירוש רש"י לעיל דרב חסדא בא לפרש דברי רב ור' יוחנן דלא פליגי קשה כאן למה שבשי' רנב"י לר' בנימן ודלמא רחב"א ור' בנימן תרוייהו קושטא קאמרי משמי' דר' יוחנן רחב"א ששמע מר' יוחנן שלקות בפה"א היינו באשתני למעליותא ור' בנימן דשמע מר' יוחנן שהכל היינו באשתני לגריעותא והנלע"ד בזה דעל כרחך רחב א דאמר משמי' דר' יו וכן שלקות בפה"א היינו אפילו באשתני לגריעותא דאל"כ אלא דוקא בנשתני לעלויי קשה תרתי דר' יוחנן למה דהא אמר ר"י הלכה כסתם משנה והרי שנינו במשנתינו ירקות דומיא דפת שנשתנו ע"י האור ותנן בפה"א אלא ע"כ לא נצרכה מימרא דרחב"א משמי' דר' יוחנן אלא בירקות שלא נשתנו

לעלויי וזה לא שמענו ממשנתינו דהרי פת אשתני לעלויי' ועיין בתוס' בד"ה מדקתני ואפ"ה אמר רחב"א משמי' דר"י בפה"א ולכן על כרחך דר' בנימין שבשתא היא ובזה יש ליישב דעת רבינו הרי"ף דפסק בירק"ת בפה"א בכל מיני ירקות אפילו בתומי וכרתי ונדחקו כל המפרשים בזה דמנא לי' הרי"ף לפסק נגד דברי רב חסדא במקום שלא מצינו מהאמוראים בפירוש מחלוקת עליו בזה ולפי מ"ש הדבר מוכח כן מדברי רחב"א משמי' דר' יוחנן ובזה דברי רש"י נכונים דלעיל בתחלת הסוגיא דקיימינן בדברי עולא דאמר משמי' דר' יוחנן שהכל כר' בנימן בר יפת ומשמי' דרב בפה"א שפיר פירש רש"י בדברי רב חסדא שפירש דברי ר' יוחנן בתומי וכרתי ודברי רב ושמואל באשתני לעלויי דרב ושמואל ודאי אפילו לעלויי הוצרכו להורות בפה"א דהם לא אמרו כלל זה דהלכה כסתם משנה אבל רחב"א שאמר משמי' דר' יוחנן בפה"א ודאי אפילו לא נשתנו לעלויי וכנ"ל ולדעתי סובר רש"י דליכא בירקות דרך ממוצע שיהי' ממש שוה בטעם חי ומבושל דודאי אי אפשר שלא ישתנה הטעם כלל ע"י הבישול לא לעלויי ולא לגריעותא או דסובר רש"י שאין סברה לחלק בין נשתנה לעלויי ובין נשאר ממש בטעם הראשון כיון שעכ"פ לא נשתנו לגריעותא דאי הוה סבר רש"י שיש שלש חלוקות בדבר אכתי לא הי' צריך רנב"י לשבש לר' בנימין ועיין בדברינו בסמוך בדברי רש"י עוד ליישב שטת רש"י:
אני ראיתי את ר"י שאכל זית מליח וכו' מכאן פליאה רבה על הט"ז בסי' ר"ה ס"ק ג' שרצה לומר דדוקא בירקות שעקר ברכתן בפה"א היא שנגרע ברכתן ע"י שליקה אבל דבר שברכתו בפה"ע לא שייך בו דין שלקות ואינו יורד מברכתו העקרית שהיא בפה"ע אלא שנד מסברה זו מחמת דברי התוס' בד"ה משכחת לה וכו' שפלפלו בערמונין וחבושין וכו' ע"ש בטורי זהב ואני תמה למה לו להביא הסתירה מדברי התוס' הלא מדברי הגמרא נסתרה סברתו שהרי הקשה כאן מזית מליח וגם על מסקנת הטו"ז שם שעכ"פ מחלק בין פרי העץ לפה"א לענין אם נתקן על ידי דבר אחר יעו"ש דחם יש שום סברה לחלק בין פה"ע לפה"א א"כ מנ"ל להתלמוד להקשות מזית על ירקות וכבר סתרתי דברי הט"ז הללו לעיל דף ל"ו ע"א:
אלא לבסוף מאי מברך וכו' נלע"ד דמה דאמר לקמן דף מ"ד ע"ב על הביעא ועל מיני קופרא וכו' ולבסוף בנ"ר אבל ירקא לא עיין שם עכ"פ בשבעת המינין מברך לאחריו והוא מפורש שם במשנה אכל ענבים תאנים ורמונים וכו' וחכ"א ברכה אחת מעין שלש ור"י בר אבדימי רק על ברכת בנ"ר קאמר שאינו מברך רק על ביעא ומיני קופרא והמקשה כאן הי' סובר כר"י בר אבדימי ולכן הקשה דאי שלקות לאו במלתייהו קיימי ואין שם ברכה מעין שלש א"כ לבסוף מאי מברך והשיב המתרץ דלמא בנ"ר והיינו כשאר אמוראים

התם דאפילו על ירקא ומיא נמי מברך לבסוף בכ"ר וכו' ובזה מתורץ מה שקשה לכאורה אם לפניו היינו שהכל ולאחריו היינו בנ"ר א"כ מאי חידוש יש בזה שהוצרך רחב"א לומר שראה זה מר' יוחנן ולפי מ"ש ניחא שהחידוש הי' שבירך לאחריו ולאפוקי מר"י בר אבדימי:

מתיב ר"י בר שמואל וכו' הא דלא מותיב לעיל על רב ושמואל דג"כ אמרו שלקות מברך בפה"א ונראה משום דלכאורה קשה מאי האי דמותיב והרי לר"מ ודאי שלקות מברך עלייהו בפה"א וכדאמר לעיל ואני אומר שבמחלוקת שנוי' ועד כאן לא דחי לעיל דברי ר"נ וקאמר ולא היא וכו' אלא במה שרצה לומר דלר' יוסי מברך שהכל קאמר ולא היא דע"כ לא קאמר ר' יוסי אלא גבי מצה דבעינן טעם מצה אבל לר"מ ודאי דמברך בפה"א וא"כ איך שייך מותיב והא יכול ר' יוחנן למימר הא מני ר' יוסי ואנא כר"מ ס"ל ונראה דודאי איכא למימר הא מני ר' יוסי היא ולכך לא אותיב לרב ושמואל אבל על ר' יוחנן שפיר אותיב דמה בכך שהיא ר' יוסי והרי הוא סתם משנה ור' יוחנן אמר הלכה כסתם משנה. ואמנם על זה יש להשיב הא איכא ג"כ סתמא כר"מ דהיינו משנתינו דירקות דומיא דפת ולכן אומר אני דהאי מותיב אדלעיל קמהדר דשבשי' רנב"י לר' בנימן ודקדקתי לעיל ודלמא רחב"א ור' בנימן תרוייהו קושטא קאמרי ומר מיירי באשתנו לעלויי ומר באשתנו לגריעותא וכתבתי דעל כרחך רחב"א אפילו באשתנו לגריעותא אמר דאל"כ כבר אמרה ר' יוחנן חדא זימנא הלכה כסתם משנה ועל זה מותיב ר"י בר שמואל דלעולם איתי לדר' בנימן וגם איתי' לדרחב"א ורחב"א בנשתנו לעלויי ומה דאמרת א"כ כבר אמרה ר"י חדא זימנא וכו' וכנ"ל והרי איכא סתמא אחרינא ירקות שאדם יוצא בהן וכו' ואי אמרת שלקות במלתייהו קיימי כבושין אמאי לא וכיון דאיכא תרתי סתמי דסתרי אהדדי הוצרך ר' יוחנן להכריע ולעולם דרחב"א מיירי בנשתנו לעלויי:

ר' יוחנן היכי מברך על זית מליח וכו' הא דקדק בלשונו לומר על זית מליח והרי גם אם לא הי' מליח ג"כ הוה קשה כיון שעקר הקושיא משום דבצר לי' שעורו ונראה ע"פי מ"ש התוס' בד"ה בצר לי' וכו' בשם הירושלמי דמשני על הא דבירך ר' יוחנן על זית דשקל גרעיני' הוא משום ברי' דאפילו פחות מכשיעור מברכין על ברי' וכתבו התוס' דתלמודא דידן לא ס"ל להך דירושלמי ולע"ד נראה שאין התלמוד חולק על הירושלמי ור' ירמי' הקשה כיון שהזית הי' מלוח והוא כרותח ואם שלקות לאו במלתייהו קיימי לענין בפה"ע ק"ו לענין ברי' דשוב לא מחשב ברי' וא"כ היכי מברך כיון דשקלי' לגרעיני' בצר לי' שיעורא ואף דלר' זירא הקשה כן והרי ר"ז באמת הכריע כרחב"א דשלקות במלתייהו קיימי נראה דאדלעיל קמהדר שר' זירא הוכיח לעיל דשלקות במלתייהו קיימי מדבריך

תחלה וסוף ועל זה דחה הגמרא ודלמא בנ"ר ועל זה קאמר ר"י לר' זירא דעדיפא מזה הי' לך להוכיח דבמלתי' קאי דאל"כ א"כ שוב לא מחשב ברי' וא"כ היכי בירך ר' יוחנן והרי בציר לי' שיעורא:

רש"י ד"ה בר מן דין וכו' דלא אמר ר' יוחנן מימיו שלקות שהכל כוונת רש"י באמרו שלא אמר ר"י מימיו הוא משום שהי' לנו לתרץ דברי רחב"א ודברי בנימן וכמו שהקשיתי לעיל על פירוש רש"י בדברי רב חסדא שמר אמר חדא וכו' ה"נ הי' לנו לתרץ כאן דמר שמע מר' יוחנן בורא פה"א וגם מר שמע פעם אחר ממנו שהכל וכאן באשתנו לעלוי וכו' אלא משום שתי ראיות הראשונות דר' בנימן לא דייק ולא מהדר תלמודו אין אנו אחראין לתרץ דבריו ושוב אמר ובר מן דין וכו' שאפילו הי' בר סמכא והי' לכו לתרץ דבריו יש לנו ראי' שלא אמר ר' יוחנן מימיו בשום שלקות שהכל דההוא תורמסא וכו' והם ידעו שהתורמס' אינו משתני לעלויי ואפ"ה בירך עליו בפה"א:

תוס' ד"ה מדקתני וכו' ויש ירקות שאינן משתנין לעלויי וכו' כוונת התוס' הוא לפי מ"ש בדבור הסמוך המתחיל משכחת לה שכל דבר הטוב מבושל כמו חי ג"כ מברכין עליו בפה"א ודוקא דבר המתקלקל ע"י בשולו כגון תומי וכרתי מברכין עליו שהכל ולכן כתבו כאן ויש ירקות שאינן משתנין לעלויי אבל גם לגריעותא אינן משתנין ומ"מ לא הוו דומיא דפת דהרי פת אשתני לעילויי ובזה אין אנו אחראין לדברי המהרש"א ז"ל. ויותר מזה נלע"ד כוונת התוס' שאין הכוונה באשתני לעלויי על הירקות עצמן שנשתנה טעמם לטוב רק על הברכה שפת נשתנה ברכתו לעלויי מבפה"א להמוציא אבל ירקות אותן שטובים בם חיין לא נשתנה ברכתן לעלויי שהרי גם כשהם חיין ג"כ מברכין עליהם בפה"א:

ד"ה משכחת לה וכו' ורב אלפס פסק וכו' כרב נחמן וכו'. לכאורה דבריהם תמוהים דהיכן מצאו שום רמז בדברי ר"נ שהוא סובר בפה"א ואדרבה דהרי ר"נ אמר שנחלקו בו שמואל ור' יוחנן וגם אמר שהוא מחלוקת ר"מ ור' יוסי וא"כ בין בכללי דאמוראי ובין בכללי דתנאי לפי דברי ר' נחמן מברכינן שהכל דהרי הלכה כר' יוחנן נגד שמואל וכן הלכה כר' יוסי לגבי ר"מ ואיך כתבו התוס' שרב אלפס פסק כרב נחמן והנלע"ד שהתוס' גרסי כגרסת רבינו האי שהביא הרשב"א בחידושיו וז"ל הרשב"א כתב רבינו האי איכא מאן דגריס ולא היא בויו ומאן דגריס הכי רב נחמן גופי' קאמר הכי כלומר דאף דאיכא למימר שבמחלוקת שנוי' אבל האמת אינו כן אלא דכ"ע בפה"א וכיון דרב נחמן מוקי כל התנאים כמ"ד בפה"א א"כ הכי סבירא לי'. אי נמי יש לומר דכוונת התוס' במ"ש כרב נחמן היינו דלא מפליג בין נשתנו לשבח או לא מדקאמר במחלוקת שנוי' ולאפוקי מרב

חסדא וכיון שר"נ הכריע דבכל שלקות פליגי ס"ל להרי"ף כיון דרב ושמואל בחד שיטה קיימי הוה לי' ר' יוחנן יחיד לגבייהו ועיין בתר"י ובח"ר ועיין בחיבורי כ"ב חי"ד סי' כ"ו והוא שם בדף מ"א ע"ג בד"ה והרי"ף:

בא"ד ובכל שלקות וכו' מדפליג לה גמרא אהדדי וכו' כוונתם בזה הוא מדפליג להו בפלוגתא ש"מ דשמעו מרחב"א דמיירי אפילו בנשתני לגריעותא אלא דיש לדקדק דלמא איפכא דמר' בנימן שמעו בפירוש דמיירי אפילו בנשתנו לעלויי ונראה דהתוס' מפרשים דברי ר' חסדא דאמר ואני אומר כל שתחלתו וכו' כפירש רש"י דמפרש דבריהם דלא פליגי והרי עולא היינו ר' בנימן כדאמר רנב"י קבע עולא וכו' ואם איתא דר' בנימן אמר בפירוש בכל מיני שלקות א"כ גם עולא אמר כן ואיך אמר ר"ח דלא פליגי אלא ודאי דר' בנימן סתם אמר ולא פירש באיזה שלקות ורחב"א אמר בפירוש בכל מיני שלקות בפה"א:

דף לט.

קפץ ובירך וכו' האי דקפץ הוא להראות טעמו שמברך עליו לפי שהוא חביב עליו יותר וכמו שאמר עליו ב"ק שדומה למי שלא טעם טעם בשר מעולם אבל אי לאו שחביב עליו והיו שניהם שוים אצלו בחביבות אף שהוא סובר דשלקות ג"כ ברכתן שהכל אכתי היו לו להקדים שלקות שהוא עכ"פ הי' פרי והי' חשוב קודם ששלקוהו:

דכ"ע שלקות ופרגיות שהכל וכו' האי כ"ע אהני תרי תנאי דמייתי כאן קאי אבל לא על כל התנאים דהרי ר"מ דסובר דיוצא במצה מבושלת ודאי דסובר שלקות במלתייהו קיימי וההוא תלמיד שבירך על הפרגיות ודאי סובר שלקות שהכל:

ופליגי דרב חייא וכו' לפי מ"ש התוס' בד"ה פת צנומה דר' חייא בר אשי מיירי שהצנומה חביבה עליו קשה מאי שייכא דרב חייא לכאן דר' חייא מיירי במברך על הפת שלא יבצע קודם שיברך ושם לא שייך חביב כלל אבל כאן שזו כבר היא צנומה והיא חביבה עליו יותר מן השלימה אולי גם רב חייא מודה דחביב עדיף ונראה דזה פשוט בעיני הגמרא דמעלת השלימות עדיף מהחביבות אלא דרב חייא בר אשי סבר שאפילו אם יבצע על השלימה צריך הוא לחתכה קודם הברכה דאל"כ יהי' החיתוך הפסק בין הברכה לאכילה וא"כ שצריך לחתוך קודם שיברך שוב אין מעלה במה שהיא שלימה שסוף סוף בשעת הברכה כבר תהי' חתוכה ולכן הצנומה החביבה עדיפא ובזה שוב שפיר קאמר ופליגא דרב חייא דלרב חייא שמברך בשעת בציעה יש מעלה בשלימה ועיין בדברינו בדברי התוס' יבואר עוד בזה:

רש"י ד"ה זקנה אין כאן וכו' על איזה מהן יברך לפטור את שאר המינין וכו רש"י פירש כן לפי המסקנא דכ"ע שלקות שהכל וא"כ ברכותיהן שוות וברכה אחת פוטרת כלם אבל לפי ההוה אמינא דמלגלג סובר שלקות בפה"א אין בפה"א פוטרת שהכל ואולי אף לפי ההוה אמינא מ"מ המברך סובר דשלקות שהכל וכעס ב"ק עליו שאפילו דעתו שברכותיהן שוות אכתי הי' לו לשאול לרבו על איזה מהן יברך לפטור שאר המינין:

בא"ד ודברים הללו אינן ללפת הפת וכו'. לכאורה דברי רש"י תמוהין בזה ומי הכריח אותו לפרש דמיירי בתוך הסעודה כלל ונראה דדעת רש"י כדעת הראב"ד שמביא רמ"א בהג"ה בסי' ריי"ג סעיף א' דלכל שאר דברים חוץ מפת ויין לא מהני הסיבה וא"כ איך נתן ב"ק רשות לאחד מהן לברך אלא על כרחך שהי' בתוך הסעודה ואז מגו דמהני הסיבה לפת מהני נמי לאלו הדברים כדלקמן דף מ"ג ע"א לענין יין ועיין במג"א שם ס"ק ה' וכיון שהי' בתוך הסעודה הוצרך רש"י לפרש דדברים הללו אינן ללפת הפת:

ד"ה פרמי זוטא וכו' וכשאכלו חי קאי מזה נראה דרש"י חולק על דברי רבינו האי שהביא הטור בסוף סי' ר"ה שפסק דעל גרגלידי דלפתא כשהן חיין מברך שהכל ואמנם מה שאני תמה על מה שהביא הטור שם ויש מן הגאונים שכתבו בהיפך והיינו דדוקא חי מברך בפה"א אבל מבושל מברך שהנ"ב והרי רב פפא אמר פשיטא לי וכו' מיא דלפתא כלפתא וגם רב אשי אמר תבשילא דסילקא וכו' דלפתא דמפשי בה קמחא וכו' והדר אמר אידי ואידי בפה"א והנה שלשת הרועים הרי"ף והרמב"ם והרא"ש לא הזכירו כלל הא דגרגלידי שאפילו פרימי זוטא מברך בפה"א ונראה דכיון דמסקינן דאפילו מיא דלפתא כליפתא וחזינן דלא בטל חשיבות הפרי אפילו אין שם ממשות כלל רק טעמא ק"ו פרימי זוטא וכיון שהזכירו דין המים לא הוצרכו להזכיר דין פרימי:

תוס' ד"ה בציר לי' שיעורא וכו' אבל בברכה של אחריו בעינן שעור מלא לוגמיו ודבריהם צ"ע דמה ענין מלא לוגמיו לשעור ברכה אחרונה ובמס' עירובין נסתפקו התוס' בשעור ברכה אחרונה אם הוא בכזית כמו אכילה או כביצה דושבעת זו שתי' או ברביעית והביא כל זה הרא"ש בפ' שלשה שאכלו סי' כ"ד והטור בסי' ק"ץ אבל שעור מלא לוגמיו לענין ברכה אחרונה לא שמענו וכן סוף דברי התוס' שכתבו על כן יש לזהר מכוס של ברכה מלא לוגמיו כדי שיברך לאחריו ג' ברכות וכו' ג"כ דבריהם תמוהים דלמה זהירות הזה ישתה פחות מכשעור ולא יתחייב בברכה אחרונה ואם צריך לשתות מלא לוגמיו משום כבוד כוס של ברכה א"כ אין זה ענין לברכה אחרונה שאפילו אם הי' הדין שברכה אחרונה א"צ שעור אכתי הי' צריך לשתות מכוס של ברכה מלא לוגמיו:

בא"ד ייאמר בשכמל"ו וכו' וכתב הרא"ש שזהו דוקא לאחר שאמר אלקינו מ"ה אבל אם לא אמר אלא ברוך א"י בלבד יסיים ויאמר למדני חקיך כדי שיהא כקורא פסוק וכו' ואני מוסיף על דברי רבינו הרא"ש שאפילו כבר התחיל לומר ג"כ אלקינו ואם לא גמר כל המלה ואמר רק אלקי ולא סיים נו יאמר ישראל אבינו מעולם ועד עולם שהוא פסוק בסוף ד"ה א' ויברך דוד וגו' ויאמר דוד בא"י אלקי ישראל אבינו מעולם ועד עולם ונראה דאעפ"כ יאמר ג"כ אח"ז בשכמל"ו כי אולי אין זה דומה לברוך אתה ה' למדני חקיך שהוא פסוק שלם אבל בא"י אלקי ישראל וגו' אין זה התחלת הפסוק כי הוא מתחיל ויברך דוד:

ד"ה פת צנומה וכו' וי"ל כגון דאיכא שלימה לפניו וכו' ולענ"ד קשה שאם עקר החידוש דר"ח בר אשי שאין צריך לברך על השלימה שלפניו אם הצנומה חביב עליו למה נקט צנומה הוה למנקט פרוסה מברכין עלי' המוציא ובפרט שלפי דברי התוס' לקמן בד"ה מברך על הפתיתין וכו' גם פרוסה היינו שהיא קטנה מן השלימה ואלמלא פירוש רש"י ותוס' הי' נלע"ד לפרש ע"פ מ"ש התוס' בסמוך בד"ה והלכתא כרבא בשם הירושלמי שאם פורס קודם הברכה אז אם תפול החתיכה מידו צריך לברך פעם אחרת ויש חשש ברכה לבטלה ומזה הביאו התוס' ראי' שצריך לסיים הברכה קודם שיבצע ואומר אני שמזה הטעם הי' צריך לסיים כל הברכה קודם שיתחיל לבצע שאם יתחיל קודם שיסיים הברכה א"כ סיום הברכה לא היתה רק על פרוסה זו שמתחיל לחתוך וממילא אם תפול יהי' צריך לברכה אחרת שמה בכך שתחלת הברכה היתה על הפת כיון שסופה לא היתה על כל הפת ואומר אני שזה הי' טעמו של רחב"א לברך על צנומה שבצנומה ודאי דעתו על כל החתיכות שהרי בודאי לא ישביע עצמו מפירור קטן וכיון שדעתו על יותר בשום אופן לא יבוא לידי ברכה לבטלה משא"כ בשלימה יש חשש שמא יהי' דעתו על חתיכה ממכה ועל זה שפיר מסיים ופליגא דרב חייא אמר שתכלה ברכה עם הפת א"כ מתחיל לחתוך קודם גמר הברכה הרי שאינו חושש לנפילה ועיין מהרש"א שכתב באמת שתלמוד שלנו חולק על הירושלמי:

דף לט:

אתמר הביאו לפניהם וכו' נקט לפניהם לשון רבים ונלע"ד להורות דאפילו רבים המסובים אין לעשות פשרה שיבצע אחד על הפתיתין ואחד על השלימין ועיין במג"א סי' קס"ח ס"ק ב' מ"ש בשם מהרש"ל ונלע"ד דאף רש"ל לא אמרו אלא בפרוסה של חטין ושלימה של שעורים דבזה כיון דמסקינן שיניח פרוסה תוך שלימה א"כ חזינן שדינא

הוא לחלוק כבוד לשניהן ולכן היכי דשנים מסובים סובר רש"ל לעשות פשרה יותר עדיפא שיברך כל א' זה על השלימה וזה על חטין אבל בפתיתן ושלמין גם רש"ל מודה שהיכי שהם ממין א' אין חילוק בין הוא אחד לבדו על השלחן או אם רבים מסובים:

אמר ר"ה מברך על הפתיתין וכו' הא דלא נקט פתיתן מצוה מן המובחר וכמו שאומר ר"י שלימה מצוה מן המובחר היינו דלר"ה באמת אין כאן שייכות מצוה מן המובחר דלרב הונא שניהם שוים ועל איזה מהן שירצה מברך ומזה למדו רש"י ורבינו תם בתוס' בד"ה מברך דרב הונא לאו בדוקא קאמר שיברך על הפתיתן אלא אם ירצה קאמר אלא שבזה נחלקו רש"י ור"ת דרש"י סובר דפתיתין כולל בפירושו בין גדולים ובין בינונים וא"כ על כרחך אפילו בבינונים הם שוים כמו שלימין על כרחך בגדולים הם עדיפי משלימים ורב הונא שפיר אמר על שניהם מברך על הפתיתים שזה עכ"פ אמת בכל מיני פתיתים אלא שבקטנים מברך אם ירצה ובגדולים מברך עליהם בדוקא ור"ת סובר דפתיתן פירושו גדולים ולכן הוא סובר דגדולים הם שוים עם השלימה דעל כרחך לרב הונא מוכרחין אנו לפרש בדבריו צד השוה מדלא קאמר מצוה בפתיתן:

אבל פרוסה וכו' דברי הכל מברך על הפרוסה וכו' גם כאן יש לדקדק דהוה לי' למימר הכל מודים שפרוסה של חטים מצוה מן המובחר כמו שאמר ר"י גבי שלימה ופרוסה וצריך לומר דגם כאן מה שאמר ד"ה מברך על הפרוסה היינו אם ירצה ולקמן יבואר עוד:

כתנאי וכו' לפי מה שפרשתי בסמוך בפרוסה של חטין וכו' היינו שאם ירצה יברך על הפרוסה א"כ קשה הך כתנאי הרי הוא דלא כמאן דהרי הנך תנאי בדוקא קאמר כל חד למלתי' למר דוקא חצי גדול ולא קטן שלם ולמר איפכא ועכ"פ לשום תכא אין הדבר תלוי ברצון התורם וצריך לומר דכיון דפרוסה של חטים ושלימה של שעורים כשהן שוים בגידול אז תליא ברצונו א"כ ממילא אם הפרוסה גדולה והיא של חטים צריך הוא להקדימה כמו שפירש רש"י בפתיתן ושלמין לרב הונא ומעתה עמדנו על כוונת רש"י בד"ה אבל לא חצי בצל גדול שיש בו יותר מן השלם וגם רש"י מודה שחצי בצל גדול הוא טוב לאכילה יותר מבצל קטן ופלוגתייהו דהני תנאי הוא דר"י סבר דפרוסה של חטים ושלימה של שעורים מברך על איזה מהם שירצה והיינו כדאמרינן דדברי הכל מברך על הפרוסה וכמו שפירשנו בסמוך וא"כ גם בחצי בצל גדול אף בלי מעלת היתר שיש בו יותר הי' מצד חשיבותו שוה לבצל קטן שלם ועתה בצירוף מעלת הגדול שיש בו יותר לכן הוא אפילו עדיף מבצל קטן שלם ות"ק סובר ששלם עדיף אפילו מחשיבות עם הגידול ומכ"ש דלא ס"ל הא דאמרינן לעיל מברך על הפרוסה ובזה סרה מעל רש"י

תלונות התוס' בד"ה כתנאי וכו' שכתבו ועוד דא"כ לא הוה דומיא דחשוב גבי פרוסה של חטין וכו' ולפי מ"ש ניחא:

ר' זירא הוה בצע אכולה שירותא עיין ברשב"א שפירש אכולה שירותא היינו על שני הלחמים ולענ"ד צ"ע דא"כ איך אמר אח"כ דכיון דכל יומא לא עביד הכי וכו' לא מתחזי כרעבתנותא ולפי' הרשב"א אטו בכל יום מביאין לפניו לחם משנה וא"כ אכתי בשבת דבצע אתרתי מתחזי כרעבתנותא ויאמרו אלו הי' מביאין לפניו בחול לחם משנה הי' ג"כ רעבתן ובוצע אתרוייהו משא"כ לפירוש רש"י ניחא:

תוס' ד"ה והלכתא כרבא וכו' מדתני ר"ח בירושלמי וכו' ונראה לענ"ד דאף שאין אנו נוהגין כהירושלמי היינו משום היסח הדעת כמו שכתבו התוס' בתחלת הדבור מ"מ בשבת שעל כרחנו אין אנו יכולים לחוש להסיח הדעת שהרי צריכין להם משנה וכמו שכתבו התוס' א"כ בשבת ודאי יש לחוש לדברי הירושלמי ואין נכון לרשום בסכין המקום ששם יבצע דא"כ הוא מגלה דעתו שעל המקום שעד הרושם הוא מברך ואם יפול אחר שיחתוך אכתי יצטרך לברך שנית ולכן טוב שלא רחום כלל ואז מברך על כל הפת והעולם נהגו ע"פי רש"ל הביאו הב"ח בסי' קס"ז והמג"א בסי' רע"ד בס"ק א' לרשום ואני אומר אם קבלה היא נקבל אבל לדין יש תשובה כנ"ל:

בא"ד אבל אם לא הי' צריך לברך עיין מהרש"א ולענ"ד הגירסא הנכונה אם הי' צריך וכו' דוק ותשכח והמהרש"א לפי גרסתו נדחק בדבריהם והנלע"ד כתבתי:

ד"ה מברך על הפתיתן וכו' ור"י אומר וכו' אפי' אם הפתיתים גדולים טפי וכו' לא ידעתי מנ"ל להתוס' הא דלרש"י ר' יוחנן פליג אפי' בגדולים ודלמא ר"י דוקא בקטנים פליג ומ"ש לעיל דלרש"י פתיתן כולל כל מיני פתיתין ניחא דמסתמא ר"י פליג ג"כ על כל מיני פתיתין אלא דהיא גופא מנ"ל ואולי לרש"י פתיתן היינו דוקא קטנים. גם מה שהקשו שוב התוס' ועוד תימא אמאי שינה בסמוך לשונו דנקט לשון פרוסה וכו' ג"כ קשה לי דדלמא לרבותא קאמר לקמן פרוסה דאפילו באינו גדולה אפ"ה כיון שהוא של חטים מברך עלי' וכאן נקט פתיתן לרבותא דר' יוחנן דאפילו בגדולים פליג ולכן נלע"ד דהני תרי תמיהי שתמהו התוס' חדא נינהו ובדרך ממ"נ תמהו על רש"י שאם פתיתן כולל ג"כ גדולים ואפילו בגדולים פליג ר' יוחנן א"כ הם סברות הפוכות ואם בגדולים לא פליג ר' יוחנן ופתיתין דנקט כאן הם קטנים כמו בפרוסה של חטים א"כ קשה למה שינה לשונו:

בא"ד ותימא א"כ סברה הפוכה וכו' דבריהם צריכין ביאור דמה זו תימא וכל הש"ס מלא מזה דמ"ס הא עדיף ומ"ס הא עדיף והנראה דכוונתם דלפירוש רש"י ר"ה סובר אפי' בשוים בגידול הפתיתם עם השלמים אפ"ה הברירה בידו לברך על הפתיתים ולפטור

השלמים וא"כ לר"ה אין השלימות שום מעלה כלל אפילו נגד השוה כמוהו בגידול ולר' יוחנן סובר דהשלימות לא מבעיא שהוא מעלה להחשיבו נגד פתיתים שוים כמוהו אלא אפילו הוא קדים לפתיתם הגדולים ממנו:

ד"ה אבל פרוסה וכו' אפילו יהיו הפתיתם מפת נקי' וכו' כדאיתא בתוספתא וכו' הא דהוצרכו להביא ראי' מהתוספתא ולא הביא מסוגיא דכאן מדקאמר אבל פרוסה של חטין ולא אמר רבותא יותר דאפילו הם ממין א' ופרוסה נקי' ושלימה קיבר אלא ע"כ דנקי' איכו מעלה יש לומר דאי מסוגיא דכאן סגי דנדייק דנקי' אינו מעלה ליותר מהשלימות אבל אכתי איכא למימר דשוים הם ופרוסה נקי ושלם קיבר שוים הם ולכך הביאו מהתוספתא דשלם עדיף. ודע דלר"ת פתיתן משמע דוקא גדולים אבל פרוסה לר"ת משמע כל עניני פרוסה הן גדול הן קטן ותדע שהרי התוס' נקטו כאן הפתיתן מפת בקי והביאו ראי' מהתוספתא והרי בתוספתא קתני פרוסה דגלוסקאות והאיך הביאו ראי' מפרוסה על פתיתן אלא ודאי דבכלל פרוסה גם גדולה משמע:

ד"ה מניח פרוסה וכו' ולפירוש רש"י ה"פ י"ש יוצא ידי שניהן כדר"ה ור"י בפתיתן ושלימין וכו' וצריך לומר דלרש"י פרוסה גם גדולה משמע דאל"כ א"כ מאי ידי שניהן איכא והלא אם יברך על השלימה לבד ג"כ יוצא ידי שניהן דהרי לרש"י לר"ה הברירה בידו. ומ"ש התוס' דלר"ת צריך לפרש שניהם שני הלחמים לפי מה שכתבתי לעיל לדייק מדקאמר מברך על הפרוסה ולא קאמר מצוה בפרוסה של חטין מכלל דמברך היינו אם רוצה א"כ קשה הא כל היכי דעביד שפיר עביד וא"כ מהו יוצא ידי שניהן ונראה דבשלמא אם קאי שניהם על האמוראים שפיר יש לדקדק כיון דמודה ר"ה איך שייך ידי שניהן אבל אם קאי על הלחמים שפיר שייך ידי שניהן דאף שהברירה בידו על פי דין לברך על איזה שירצה מ"מ הלחם שאינו מברך עליו יש לו גרעון:

דף מ.

ורב ששת אמר אפי' גבול לתורא וכו' דאמר רב יהודה אמר רב אסור וכו' יש לשום על לב הלכה כדברי מי והרי"ף הביא כסדרן כל הדיעות ולא הזכיר שום הכרעה והרא"ש מסיים אחר דברי ר"ש הלכך מילי דסעודה הוא ולא חשיב הפסק עיין ברא"ש ומזה נראה שהכריע כר"ש אבל אין כאן הוכחה גמורה דאולי כתב כן לפרש דברי ר"ש אבל הרמב"ם בפ"ו מהל' ברכות הלכה ח' כתב ואם הפסיק וכו' כגון שברך על הפת וכו' תנו מאכל לבהמה וכיוצא באלו א"צ לברך שנית וכן הוא בטור ובש"ע סי' קס"ז ואני תמה איך יכריע רב ששת את רב ור' יוחנן וראיתי בכ"מ שם שכתב שפסק כרב ששת דבתרא

הוא ואני תמה שהלכה כבתראי הוא רק מאביי ורבא ואילך אבל באמוראי קדמאי לא אתייהיב כללא הדין ואדרבה אין הלכה כתלמוד במקום הרב והנלע"ד בזה דרב דאמר טול ברוך וכו' אבל הביאו מלח הביאו לפתן צריך לברך דוקא במלח ולפתן אמר כן אבל בגבול לתורא מודה דא"צ לברך ומה דאמר טול ברוך לרבותא קאמר לא מבעיא גבול לתורא שהוא לצורך אכילתו עצמו שהרי אינו רשאי לאכול עד שיאכל לבהמתו ובפרט לפי הנוסחא שלפנינו אמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם לאכול עד שיתן לבהמתו וא"כ רב עצמו אמר זה וכיון שאסור לו לאכול עבור זה פשיטא דלא הוה הפסק אלא אפילו טול ברוך שהוא לצורך אכילת חבירו ג"כ אינו הפסק ור' יוחנן דאמר גבול לתורא הוה הפסק אפשר דלא ס"ל כלל שאסור לאכול קודם שיאכול לבהמתו ולכן ס"ל דהוה הפסק וכיון שכן קיימי רב ורב ששת בחד שיטה והוה ר' יוחנן חד לגבי תרי ואפי' לנוסחת הרי"ף דגרס אמר רב יהודה אמר שמואל מ"מ אין בדברי רב שום הכרע דאולי גם רב ס"ל הך דאסור לאכול קודם שיאכיל לבהמה ועכ"פ הוי להו שמואל ורב ששת תרי לגבי ר' יוחנן ועיין בנודע ביהודה חי"ד סי' כ"ו:

מאן תנא דעיקר אילן ארעא הוא וכו' הרמב"ם בפ"ח מברכות ובפ"ד מביכורים זיכה שטרי לבי תרי דבברכות פסק כמשנתינו ובביכורים פסק כת"ק דר"י דמביא ואינו קורא והפני יושע כתב דהרמב"ם ספוקי מספקא לי' אם משנתינו נחשבת סתם ואח"כ מחלוקת או לא דבתרי מסכתא אין סדר למשנה ולכך בברכות פסק ספק ברכו' להקל ובביכורים פסק מביא ואינו קורא דקריאה לא מעכבא ותמה אני על הגאון הזה שנעלם ממנו דברי הרמב"ם שם בפ"ד מביכורים הלכה ד' שכתב שכל שאינו ראוי לקריאה מפני הספק הקריאה מעכבת בו וצריך לשלוח הביכורים ע"י שליח וא"כ הי' לו להרמב"ם לפרש בהלכה י"ב ביבש המעין ונקצץ האילן שישלח ביכורי' הללו ע"י שליח כמו שהתנ' בהלכה ד'. והכ"מ בפ"ח מברכות הל' יו"ד כתב דאע"ג דאמרינן מתני' ר"י הוא אינו מוכרח דהא בירושלמי איכא מ"ד הכי ואיכא מיד דמתני' ד"ה היא ומאחר דאיכא מ"ד הכי נקטינן כסתם מתני' הכא וכת"ק דביכורים ובפני יושע השיג עליו דכיון דתלמודא דידן אמר דמתני' ר"י היא לא שבקינן תלמודא דידן מפני המחלוקת שבירושלמי. ואני אומר מדאמרינן לקמן בדף מ"א ע"א מיתבי הי' לפניו צונן וזית מברך על הצונן ופוטר את הזית וזה הוא ת"ק דר' יהודה דהרי ר"י פליג וסבר מברך על הזית שהוא ממין שבעה והנה בתחלת הסוגיא לא מיירי בצונן עקר שהרי התרצן הוא שהמציא לו בצונן עקר וא"כ שמתחלה הי' סובר שהצונן פוטר משום בפה"א פוטר פרי העץ היא גופא קשיא לת"ק דר"י איך פוטר והלא ת"ק דר"י סובר בביכורים דלאו עיקר אילן ארעא ואם בבירך

על פרי העץ עצמו בפה"א לא יצא אפי' דיעבד ק"ו שאין מין אחר שהוא פה"א פוטר פה"ע ודוחק לומר דהאי תיק דביכורים הוא תנא אחר ולא היינו ת"ק דצונן אלא ודאי דהך סוגיא אתי' כהך מ"ד בירושלמי דמתני' דברי הכל היא וגם לת"ק דר"י בירך על פה"ע פה"א יצא ולכן פסק הרמב"ם כהך מ"ד:

עוד נלע"ד לתרץ דברי הרמב"ם ונדקדק ג"כ למה השמיט הרמב"ם החילוק שבפירי אילן עצמו בין היכא דשקיל לפירי אית' לגוזא והדר מפיק או לא גם הרי"ף והרא"ש לא הזכירו חילוק זה ונראה דבוודאי אף אי נימא דרבנן דפליגי על ר"י בביכורים וסברי שאינו קורא סבירא להו דארעא לאו עקר אילן הוא מ"מ אי אפשר לרבנן לחלוק ולומר דלא שייך למקרי לפירות האילן פה"א ומקרא מלא בפ' ביכורים מראשית פרי האדמה והרי ביכורים הוא משבעת המינין וחמשה מינייהו פה"ע נינהו וקרינהו רחמנא פה"א וא"כ וודאי שבזה ליכא פלוגתא דשייך ברכת פה"א על פירות האילן ואמנם ר"י ורבנן פליגי בהא דרבנן סברי שאף שאין עקר האילן ארעא מ"מ עכ"פ יונק גם מארעא ולכן שייך לקרותו פה"א שגם האילן כקרא על שם האדמה כיון שהאילן יונק מן האדמה אבל אחר שיבש שוב לא שייך קריאה שיאמר פה"א אשר נתתי לי שאין עקר האדמה קיים שהאילן הוא העקר והרי יבש ור"י סובר דלא שייך למקרי פה"א כ"א כשעקרו הוא האדמה וכיון דכתיב פה"א מכלל שעיקר האילן ארעא וא"כ אף שיבש ונקצץ שייך פה"א ואמנם מה שלחצתו לרנב"י למימר שמשנתינו ר"י היא כיון שהוכחתי שגם רבנן מודו לענין ברכה נראה דמתניתין קושיתי' דמשנתינו ודאי סבירא דלא מהני מקצת יניקה אלא אחר העקר אזלינן שהרי שנינו בסיפא בירך על פה"א בפה"ע לא יצא וקשה פשיטא וצריך לומר דקאי על חטה וכדר' יהודה וכו' וכל היכא דאיתא לגווזא וכו' וסובר רנב"י דאפילו היכא דכי שקלת לפרי ליתא לגווזא אפ"ה אי אפשר שאין מקצת גידול הפירי מן הגווזא וא"כ למה לא יהי' שייך בו פרי העץ אלא ודאי דלא מהני לתנא דידן מקצת יניקה וא"כ למה ברישא דבירך פה"א יצא אלא ודאי דתנא דידן ס"ל עיקר אילן ארעא וכ"ז לר"י אבל ת"ק דר"י דחזינן דס"ל שאינו קורא א"כ לא ס"ל עקר אילן ארעא ואפ"ה לענין ברכה מודה שהרי מצינו שהתורה קראתו פה"א מכלל דס"ל דאף מקצת מהני לברכה ופסק הרמב"ם כחכמים דביכורים ואפ"ה פסק לענין ברכה שיצא ולא סתרי אהדדי והא דלא פסק כר"י לגמרי משום דלא שייך למימר דסתם תנא כוותי' שהרי גם לרבנן אתי' רישא שפיר וסיפא ג"כ אתי שפיר שעכ"פ הדין דין אמת דבירך על פירות הארץ בפה"ע לא יצא ורבנן ס"ל דחטה לאו אילן הוא ועץ הדעת לא הי' חטה אלא דמשנתינו מוקמינן כר"י דא"כ קשה פשיטא ובשביל זה לא מקרי סתם תנאי כוותי' כיון שעכ"פ גם לחכמים

הדין כן ומעתה שהוכחנו דלרבנן אזלינן גם בתר מקצת יניקה ולכן השמיטה החילוק שבין שקלת לגווזא הדר נפיק שכל זה הוכרחנו לר"י דאזיל בתר עקר אבל לרבנן מוכח דלא בעינן עקר ליכא לפלוגי בהכי ובכל ענין מברך בפה"ע:

עוד נלע"ד לתרץ דברי הרמב"ם דלא סתרו פסקיו אהדדי ונתרץ מתחלה דברי התוס' בד"ה ר"י היא וכו' שכתבו נראה דהלכה כר"י דסתם תנא כוותי' ואם בירך על פירות האילן בפה"א יצא ובאמת לכאורה דבריהם תמוהים שהרי הוא סתם ואח"כ מחלוקת וכמו שהקשה הפני יושע ונראה דהתוס' עצמם הרגישו בזה ולכן באו בדבור שאח"ז לתרץ דבריהם וז"ל בד"ה יבש המעיין יש מפרשים לכך מביא ואינו קורא מפני שאינו נראה כמשבח וכו' ולפ"ז נוכל לומר דגם רבנן ס"ל עקר אילן ארעא ואעפ"כ אינו קורא שנראה כקובל ותדע שהרי המעיין ודאי אינו עקר ובודאי האדמה עקר יותר מן המעיין ואפ"ה אינו ק רא אלא שאף שנוכל לפרש דברי רבנן כך אבל עכ"פ אין לנו הוכחה מדבריהם דעקר אילן ארעא שהרי עכ"פ אינו קורא לדידהו ולכן אמר רנב"י דר"י היא דר"י ודאי ס"ל דעקר אילן ארעא אבל באמת אפשר שגם רבנן ס"ל כן ושפיר פסקו התוס' כר"י דעכ"פ לענין ברכה סתם תנא כוותי' ולא מקרי סתם ואח"כ מחלוקת שמחלוקת זה אינו מוכרח ולא שבקינן סתם המפורש מפני מחלוקת שאינו מפורש אח"כ וא"כ הרמב"ם ס"ל כיון שחזינן דרבי סתם כאן דיצא ושנה במס' ביכורים לשון ת"ק שג"כ הוא כסתם שאינו קורא מכלל שגם רבנן מודה שעקר אילן ארעא:

עוד נלע"ד לתרץ פסקי הרמב"ם והנה באמת לא מרשים בגמרא בירך על פירות האילן וכו' מאן תנא דעקר האילן וכו' אלא סתמא קאמר על כללות המשנה מאן תנא וגו' ונראה דלא מזה דיוצא בברכת בפה"א דייק אלא מדתנא בתר הכי על כלם אם אמר שהנ"ב יצא והנה אם נימא דשייך על פירות האילן בפה"א וכדתנן ברישא א"כ שהכל נגד בפה"ע כבר ירד שתי מדרגות ולקמן ע"ב נחלקו רב הונא ור' יוחנן דר"ה אמר חוץ מפת ויין ור"י אמר אפי פת ויין והנה רש"י פירש טעמא דר"ה משום שגורם ברכות לעצמו ואני אומר טעמא דר"ה משום שיין ופת אם מברך עליו שהנ"ב כבר ירד יותר ממדרגה אחת שהרי ירד מהמוציא שיש אחריו בפה"א או במ"מ לשהכל וכן מיין לשהכל כבר ירד מבפה"ג לפה"ע ומפרי העץ לפה"א ושוב לשהכל לכך לא יצא ואף שגם חמשת המינין יורדים שני מדרגות לשהכל מבורא מ"מ לפה"א ושוב לשהכל אפשר דבאמת לא יצא דכל שיורד יותר ממדרגה א' לא יצא והא דלא נקט ר"ה חמשת המינין היינו שר"ה קאי על המשנה והמשנה סובבת על המשניות הקודמים ולא נזכר שם במ"מ כלל רק נזכר פירות האילן ופירות הארץ ויין ופת וקאמר ר"ה חוץ מפת ויין ור"י פליג וסובר שאפילו

יורד כמה מדרגות יוצא בשהכל וא"כ קשה לר"ה למה בבירך על פירות האילן שהכל יצא הרי ג"כ יורד ב' מדרגות מברכת בפה"ע לברכת בפה"א ומשם לשהכל לכן סובר רנב"י דמתני' אתי' כר"י דסובר עיקר אילן ארעא וסובר דבפה"א שייך גם לכתחלה אפירות אילן אלא דיכול לברך גם בפה"ע משא"כ פירות הארץ שאינו יכול לברך רק בפה"א ומשנתינו דנקט לשון דיעבד בירך על פירות האילן וכו' משום סיפא דעל פירות הארץ בפה"ע אפי' דיעבד לא יצא וכיון דמשנתינו כר"י לא מקרי בפה"א ירידת מדרגה לפירות האילן ולכן יוצא בשהנ"ב ובזה נבין מה דאמר בפלוגתא דר"ה ור"י דר"ה אמר כר' יוסי והדבר תמוה שהרי ר' יוסי גם בתאנה סובר דלא יצא והתוס' בד"ה ונימא וכו' הרגישו בזה ודבריהם דחוקים ולפמ"ש ניחא דר' יוסי אפשר דסובר כת"ק דביכורים ועקר אילן לאו ארעא ודוקא דיעבד אם בירך בפה"א יצא וא"כ שהנ"ב הוה ירידת ב' מדרגות ורב הונא כר' יוסי היינו לענין זה שמחלק בין ירידת מדרגה אחת לירידת שתי מדרגות ולפי מה שרצה לומר כתנאי הי' סביר דמה שהזכר פת ותאנה לא מחשב זכרון כיון שאמר זה קודם שאמר ברוך והיה כאלו לא הזכיר שום פרי כלל ור' יוחנן כר"מ דלא מחלק ומעתה לפמ"ש דלענין דיעבד אם בירך על פירות האילן גם ת"ק דר' יהודה מודה שפיר פסק הרמב"ם בביכורים כת"ק ואעפ"כ משנתינו לא זזה ממקומה וגם סיפא על כלם אם אמר שהנ"ב אתי' שפיר שהרי הלכה כר' י חנן ונדחו דברי רנב"י דאיהו בשטת ר"ה קאי:

תוס' ד"ה יבש המעיין וכו' יש מפרשים וכו' נלע"ד דגם להי"מ על כרחך לרבנן אין האדמה עקר דאל"כ הרי האדמה קיימת והיא ראוי לפירות והא דהוצרכו הי"מ לטעם שלהם הוא על יבש המעיין דבזה קשה אף דלרבנן עקר אילן הוא האילן עצמו הרי גם האילן קיים ולמה אינו קורא לזה הוצרכו הני י"מ לפרש שכיון ששוב האילן אינו ראוי לעשות פרי שוב אינו נראה כמשבח רק כקובל ועיין מה שכתבתי לעל בדברי הרמב"ם בכוונת דברי התוס' בזה ועיין מהרש"א שנדחק בכוונתן:

ד"ה איתא לגווזא וכו' הרב ר' מכתם וכו' דמברכין על מיני אטד בפה"א וכו' ונראה דגם הרב ר"מ מודה שאם בירך על האטד בפה"ע יצא שהרי בודאי עץ הוא אלא שאינו חשוב שיוקבע לו ברכה חשובה וא"צ לברך עליו בפה ע אבל אם בירך ודאי יצא דאל"כ קשה כדמקשה בגמרא פשיטא ומוקי למשנתינו דנצרכה רק לר"י ונוקי כדברי הכל ועל פירות האטד קאמר שאם בירך בפה"ע לא יצא אלא ודאי דבדיעבד יצא:

דף מ:

ברוך המקום שבראה וכו' בסמוך פליגי רב ור' יוחנן בברכה שאין בה שם ומלכות ולרב איכא למימר דכיון דאמר ברוך המקום הוה כמו שהזכיר שם של הק"בה כי לפעמים מכנין שמו של הק"בה וקורין אותו מקום על שם שהוא מקומו של עולם וכמו לקמן בעובדא דבנימין רעיא דמשני שאמר בריך רחמנא שהרי שרחמנא הוא כמו שהזכיר שם אבל לר' יוחנן דאמר כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה א"כ איך אמר ר"מ יצא ואפילו ר' יוסי לא נחלק אלא משני מטבע שטבעו חכמים ואמר ברכה דלא תקינו רבנן כדמסיק אליבא דר' יוחנן וצריך לומר דר' יוחנן משני תני שאמר ברוך המקום מלך העולם שבראה כדמשני לקמן תני שמך ומלכותך ואמנם אביי שאמר כוותי' דרב מסתברא והביא מהא דלא עברתי ולא הביא מהך דהכא יבואר בסמוך בדברי אביי:

מאי קמ"ל. ואין לומר דקמ"ל דאף דלא אמר מלכא דעלמא יצא דהא כבר אמרה חדא זימנא בגוף הפלוגתא שבין רב לר' יוחנן בסמוך אלא דהא קשיא דטובא קמ"ל לאפוקי מדר' יוסי דלעיל דודאי לא עדיף האי דמארי' דהאי פיתא מהך דכמה נאה פת זו ברוך המקום שבראה דמקרי לר' יוסי ברכה שלא תקנו רבנן ואפשר שבאמת היינו דקמשני סד"א וכו' כי היכי דתקינו רבנן בלה"ק אלא על המקשה עכ"פ קשה לי דקארי לה מה הארי וכי לא ראה דר' יוסי פליג ואולי כיון דרב הונא תלמידו של רב מסתמא גם רב סובר דמה ששנינו על כלם אם אמר שהנ"ב יצא היינו חוץ מפת ויין וא"כ טעמי' דר' יוסי כמו שכתבתי לעיל דאיהו סבר דזכרון פת ותאנה אינו מועיל כיון שהזכיר זה קודם שאמר ברוך וא"כ לכך לא יצא שהרי לא הזכיר שום דבר והוה ירידה שתי מדרגות:

כוותי' דרב מסתברא דתניא וכו' וכתב הפני יושע שצריך להיות דתנן כי הוא משנה בשלהי מס' מעשר שני וכן התוי"ט שם בפ"ה משנה י"א כתב שמשנה זו הובאה כאן אפלוגתא דרב ור' יוחנן והשיג שם על רבו הגאון מוהרר"ל בגור ארי' ועל המזרחי בפ' כי תבוא שנעלם מהם זאת הסוגיא עיין שם והנה אם היינו מסכימים לדברי התוי"ט ופי' שהנוסחא היא דתנן ומביא אביי המשנה ההיא אז אנחית לן מה שדקדקתי לעיל דלמה לא הביא אביי ברייתא דלעיל ראה פת ואמר ברוך המקום שבראה דג"כ לא הזכיר מלכות ולגרסתם ניחא דעל ברייתא דלעיל הי' מקום לומר דבאמת בהא פליגי ר"מ ור"י וטעמו דר"י הוא דלא יצא הוא משום שלא הזכיר מלכות אבל הביא ממשנה דמעשר שני והיא סתם משנה והלכה כסתם משנה אבל לפי הגירסא שלפנינו דגרסינן דתניא והיא ברייתא הדק"ל הי' לו להביא ברייתא דלעיל ואי משום דאיכא למימר דר' יוסי פליג א"כ גם ברייתא זו אינה ראי' דהא מני ר"מ היא ור' יוחנן אמר כר' יוסי ואמנם בגוף הדבר אני

תמה על הני תרי אריוותא התוי"ט והפני יושע ששגו מאד בזה והגרסא שלפנינו דגרסינן דתניא היא גרסא נכונה ועקר שהרי כך שנינו שם במשנה ולא שכחתי לא שכחתי מלברך ומלהזכיר שמך עליו. אבל מלא עברתי ממצותיך דרש שם במשנה שלא הפרשתי ממין על שאינו מינו ולא מתלוש על המחובר וכו' וכאן בסוגיא דידן הנוסחא שהביא אבי היא לא עברתי ולא שכחתי לא עברתי מלברך ולא שכחתי מלהזכיר שמך עליו א"כ חזינן שזו היא אינה המשנה דשלהי מס' מעשר שני אבל היא ברייתא. ומעתה שקיימנו הנוסחא דתניא תסוב הקושיא על הגמרא למה שביק משנה ערוכה והביא ברייתא ואשר אמרה נפשי בזה הוא בשום לב לדברי המזרחי בפ' תבוא שרש"י בחומש שם בפסוק לא עברתי מביא כל דרשות המשנה על סדרן וכתב ולא שכחתי מלברכך על הפרשת המעשרות וכתב המזרחי פי' מלשבחך ומלברכך בעת הפרשות המעשרות לא מלברך ברכת הפרשת המעשרות שהוא נוסח הברכה שתיקנו אנשי כנה"ג וכו' דבשלהי מס' מעשר שני שנו ולא שכחתי מלברכך ומלהזכיר שמך עליו וזה מסכים עם מה שפירשנו על דברי רש"י עכ"ל המזרחי והתוי"ט שם במשנה השיג עליו וכתב דרש"י על נוסח הברכה כיון ואף שהברכות מדרבנן אסמכתא הוא עיין שם בתוי"ט ואני אומר שהדין עם המזרחי שהרי במשנה שם דריש כל הך קרא כסדר ככל מצותיך הא אם הקדים מעשר שני לראשון וכו' לא עברתי ממצותיך לא הפרשתי ממין על שאינו מינו וכו' וכל הני דרשות גמורות הם ודינים הם ומסיים ולא שכחתי מלברכך ומלהזכיר שמך עליו ומעתה איך נפרש זה לאסמכתא על מצות ברכה שתיקנו אנשי כנה"ג הרי מסתמא הוא דוגמת הבבות הקודמות שם באותה משנה שכלם דיני תורה הם ודרשות ממש לא אסמכתא בעלמא ועוד דא"כ ולא שכחתי מה דרשת בי' והרי כל הך קרא לדרשה כתיב אלא ודאי שהפירש במשנה הוא כדברי המזרחי שעל שבח והודאה למקום שחייב כל אדם להודות לבוראו שזיכהו לקיים מצות הללו וכל זה במשנה אבל בברייתא שלפנינו בסוגיא דידן הוא לא עברתי מלברכך עליו ולא שכחתי מלהזכיר שמך עליו. הא ודאי דמה דדריש לא עברתי מלברכך הוא רק אסמכתא דהרי גוף קרא דלא עברתי היינו שלא שינה דין המעשרות בענין חדש וישן ומין ושאינו מינו וכדומה כדדריש במשנה שם אלא ודאי דהברייתא דדרשה לה ברכה הוא לאסמכתא וכיון דעל כרחך אסמכתא הוא ממילא דרשינן לי' על נוסח הברכה שתיקנו אנשי כנה"ג וגם דרש לא שכחתי מלהזכיר שמך עליו קאי על זה באסמכתא אף דגוף הקרא קאי על שבח והודאה כדדריש במשנה מ"מ אסמכתא דרשה הברייתא שהברכה שתיקנו אנשי ככה"ג על הפרשות המעשרות צריך להיות בה הזכרת השם ולכן מייתי הש"ס כאן מהברייתא ולא מהמשנה ויפה כיוונו

המזרחי והגור ארי' ולא כהתוי"ט שהשיג עליהם בחנם ואדרבה הקטיגור נהפוך לסניגור כי מסוגיא זו הוא ראי' להמזרחי מדלא הביא המשנה ש"מ שהמשנה לא איירי בהברכה שתקנו אנשי כנה"ג:

עוד נלע"ד ליתן טעם שהביא אביי הברייתא ולא הביא המשנה דבמשנה דרשו לא שכחתי מלברכך ומלהזכיר שמך עליו ודריש מחד קרא תרוייהו ולא זו הדרך לדרוש תרי מילי מחד קרא לכן יש לפרש דחדא קתני ופרושו כמפרש דמה דאמרינן מלברכך לא תימא דהיינו שבח והודאה כפירוש המזרחי אלא פירושו מלהזכיר שמך דהיינו ברכה ממש ומעתה שוב איכא למימר דבנוסח הברכה לא מיירי המשנה דכיון ששנינו שצריך ברכה ממילא נוסח הברכה היא בשם ומלכות ואין מכאן ראי' לסתור דברי ר' יוחנן ולכך לא הביא ג"כ מברייתא דלעיל ברוך המקום שבראה דג"כ איכא למימר דר"מ קמ"ל שאף שאמר הברכה שלא בלשון שתיקנו חכמים יצא אבל מ"מ גוף הברכה צריך להיות שם ומלכות דהיינו ברוך המקום מלך העולם שבראה וסמך עצמו על נוסח כל הברכות ולכך הביא ברייתא זו דדריש משני פסוקי דהיינו לא עברתי מלברכך ולא שכחתי מלהזכיר שמך וקשה תרתי למה והרי כבר למדנו מלא עברתי שצריך לברך אלא ודאי שלא שכחתי אתי להורות נוסח הברכה שצריך שיזכיר שמו של הק"בה שכל ברכה שאין בה שם אינה ברכה וכיון שבא להשמיענו פרטי הברכה הי' לו להשמיענו גם מלכות אלא שהדין עם רב שאין צריך להזכיר מלכות ועל זה משני ר' יוחנן תני באמת בברייתא מלהזכיר שמך ומלכותך עליו:

דף מא.

אי הכי וכו'. לשון אי הכי אינו מדוקדק דבלא זה ג"כ ה' יכול להקשות תכף מדברי ר"י ועיין מהרש"א ולענ"ד דמפשטן של דברי ר"י ליכא קושיא על עולא דאיכא למימר דמה דאמר ר"י מברך על הזית אין כוונתו שיברך עליו תחלה אלא כוונתו שאינו נפטר בברכת הצנון אף שבפה"א פוטר בפה"ע מ"מ מין שבעה הוא חשוב ואינו נפטר בברכה שעל מין שאינו מין שבעה והא דהקשה ולית לי' לר' יהודה כל שהוא עקר וכו' שפיר הקשה דהרי שם שנינו אפילו פת אם הוא טפל למליח המליח פוטרו והרי פת הוא משבעת המינין ועיין מג"א סי' רי"ב ס"ק ג':

ושני מינין דעלמא וכו' רי"א מברך על הזית וכו' ויש לדקדק כיון דבשני מינין דעלמא קאי ולא מהדר אדלעיל בצנון וזית א"כ למה אחז ר"י בלשונו זית הוה לי' למימר מברך על מין שהיא ממין שבעה ונראה דר"י כללא כייל דזית תמיד קדים לכל שאר בפה"ע

אפילו הם ג"כ משבעת המינין דזית הוא ראשון לארץ ומה דלא נקט חטה ולומר שקודם לכל שאר פרי האדמה אפי' לשעורה שהוא ב"כ משבעת המינן אפ"ה חטה קדים שהוא ראשון לארץ שתי תשובת בדבר שאם קרא מיירי בכוסס חטה ושעורה א"כ מאי ארי' חטה מטעם שהוא ראשון לארץ הלא בלא"ה חטה ברכתו בורא פה"א ושעורה ברכתו שהכל כמבואר בסי' ר"ח סעיף ד' בהג"ה ואפילו אם קרא מיירי בעשאו תבשיל וא"כ ברכותיהן של חטה ושעורה שוות שמברך במ"מ והוה לי' לאשמועינן דחטה קדים שהוא מוקדם בפסוק ג"כ יש לומר שזהו פשיטא אבל זית קמ"ל שקדים אפי' לגפן תאנה ורמון שמוקדמים בפסוק מ"מ זית קדים שהוא ראשון לארץ בתרא וכדהשיב רב המנונא לרב חסדא לקמן:

דאמר רב יוסף וכו' ויש לדקדק היא גופא מנ"ל דרב יוסף מיירי באין ברכותיהן שוות ודלמא בברכותיהן שוות מיירי ומוקדם לברכה היינו שהוא מוקדם לברך עליו ולפטור את המאוחר ואם נימא הברכה אחרונה של שבעת המינין הוא מן התורה ורב יוסף דין תורה קאמר לענין ברכה אחרונה אתי שפיר דבברכותיהן שוות לא שייך שום מעלה בברכה אחרונה שעל כל מה שאכל הוא מברך ברכה אחת אלא ודאי דמיירי לענין הקדמה שיש שלש מינין על העץ ופרי העץ ועל המחיה וכו' ועל הגפן ואם אכל דייסא ואכל תמרי ושתה יין שצריך להזכיר כלם בברכה יקדים להזכיר המוקדם בפסוק וא"כ על כרחך לענין להקדים קאמר אבל להנך פוסקים דכל הברכות חוץ מברכת המזון הם דרבנן ורב יוסף אינו מפרש הפסוק לענין ברכה רק יליף מהפסוק איזה משובח יותר ולכך ממילא קאמר שהוא חשוב לברכה הדק"ל וצריך לומר דלשון מוקדם לברכה משמע הקדמה ולא לפטור לגמרי:

שנאמר ארץ וגו' מדקאמר שנאמר משמע שהוא מביא ראי' לדבריו ומהיכן יש לו ראי' והכי הוה לי' למימר כל המוקדם בפסוק זה ארץ חטה ושעורה וכו' מוקדם לברכה ונראה דאף דמוכח מהך קרא שהני דכתיבי משובחים יותר משאר פירות מדלא חשיב בשבח ארץ ישראל רק הני אבל מאן יימר דבהני שבעה מינין יש באחד יותר שבח מבאחריני והרי הכתוב לא הי' יכול לכוללן בדבור א' ועל כרחך הוצרך לחשבם זה אחר זה ואולי כולם שוים בשבחים ולהביא הוכחה שגם אלו מסודרים לפי מעלתן קאמר שנאמר ארץ חטה וגו' ארץ זית וגו' ואי לא בא הכתוב אלא להורות חשיבתן נגד שאר מינין שלא הוזכרו כלל הי' די בפעם א' ארץ ולחשבם שבעתנה לזה אחר זה ומדכתיב פעם שני ארץ ש"מ שבא ליתן גם במינין הללו חשיבות מי שהוא ראשון לארץ ולכן הוכרח להכפיל שני פעמים ארץ:

כל הפסוק כולו לשיעורין נאמר הנה דייק למימר כל הפסוק כולו והי' די באמרו פסוק זה לשיעורין נאמר ונראה ע"פי שכתבתי לעיל דר' יצחק דייק שהפסוק נאמר להקדים מדכפל שני פעמים ארץ ועל זה אמר רב חנן כל הפסוק כולו לשיעורין נאמר וגם הכפל של ארץ הוא לזה דלכאורה יש לדקדק דאם לשיעורין נאמר א"כ חטה הוא לענין בית המנוגע שאינו נוהג אלא בארץ ישראל דכתיב בבית ארץ אחוזתכם וגם שם אינו שכיח כלל ע"פי רוב הפרטים שצריך להיות בבית שיטמא בנגעים עד שקצת מהחכמים אמרו שבית המנוגע לא הי' ולא עתיד להיות ולא נכתב אלא משום דרוש וקבל שכר עיין במס' סנהדרין דף ע"א ע"א ולמה הקדימו הכתוב לשאר שיעורי תורה הנוהגים בכל מקום. עוד יש לדקדק אם לענין שיעורין למה נכתב שוב ארץ זית שמן וכו' למה לי הכפל של ארץ. בם אמרו ארץ זית שמן וכו' ארץ שכל שיעורי' כזיתים איך שייך שהארץ שיעורי' כזיתים ואטו שיעורי זיתים הם בדברים שהם חובת קרקע והלא שיעורי זיתים באיסורי מאכלות הם וחובת הגוף נוהג בין בארץ ובין בח"ל ולתרץ זה צריך אני להקדים הקדמה אחת וזהו דקיי"ל כר' יוחנן בריש פרק יוה"כ דחצי שיעור אסור מן התורה ואמנם אם הוא שייך בכל שיעורי תורה או רק במאכלות מצינו לענין בל יראה פלוגתא בזה ועיין בא"ח סימן תמ"ב במג"א ס"ק יו"ד פלוגתא בזה ובגליון המג"א שלי הבאתי ראי' מדברי התוס' במס' שבועות דף ט"ז ע"ב בד"ה מנה"מ שכתבו מהא דגמירי לקמן שעור שהי' לא שמעינן לא מלקות ולא כרת דה"א דאיסורא בעלמא היא דאיכא עיין שם מוכח דלא אמרינן במה שאינו מידי דאכילה ח"ש אסור מן התורה דאל"כ איך אפשר לפרש השעור לענין אסורא בעלמא והלא איסורא איכא אף בפחות משעור שהי' ודוחק לומר דהתוספת מפרשי קושיית הגמרא מנה"מ רק אליבא דר"ל דס"ל ח"ש מותר מן התורה ואמנם בגליון המג"א שם ביררתי דזהו דין תורה דמן התורה אין ח"ש אסור רק במאכלות אסורים אבל עכ"פ מדרבנן אסור ח"ש בכל עניני שיעורין וא"כ בעסקי מאכלות אין חילוק בין שעור לפחות מכשיעור רק לענין מלקות במזיד או לענין קרבן בשוגג והקרבנות שייכים רק בארץ ישראל כי שם הוא מקום הקרבנות ואפילו בשעת היתר הבמות מ"מ הבמה גדולה ששם מקריבים קרבנות חובה היתה בארץ בגלגל או בנוב וגבעון. ומלקות אינה אלא בסמוכין בארץ ישראל ואף שמלקות נוהגות אף בזמן הזה ובכל מקום מן התורה כמבואר ברמב"ם פט"ז מסנהדרין הל' ב' מ"מ צריך להיות ע"פי דיינים סמוכים שבארץ ישראל וכן כתב שם הרמב"ם הל' ג' וכל מלקות שמלקין דייני ח"ל בכל מקום אינה אלא מכות מרדות. ומעתה כפרש דברי רב חנן דמפרש קרא לשיעורין לכך סמך חטה לארץ שזה אינו נוהג אלא בארץ שאין בית המנוגע בח"ל ואח"כ חשיב שאר שיעורו תורה שהם

נוהגין בכל מקום וגפן שהוא כדי רביעית יין לנזיר עקר הלימוד שהיין עב אינו מוציא כל כך כמו מים ויש בזה נ"מ לנודר למי שנדר שלא ישתה היום מים כשעור ביצה והשליך ביצה לכלי מלא יין ומילא מן היין שיצאו כלי אין כלי זה מחזיק רביעית מים לפי שעל ידי השלכת ביצה להיין לא יצא יין כדי ביצה שנשאר ממנו בגודש ומותר לשתות מים מלא כלי זה וכגרוגרות להוצאות שבת שייך ג"כ בכל מקום דפחות מכגרוגרות מותר מן התורה להוציאו בשבת דמה שאינו ענין אכילה אין ח"ש איסור מן התורה ושבת חובת הגוף ונוהג בכל מקום ושוב כתיב ארץ זית שמן ודבש ארץ שכל שיעורים כזיתים דזה עקרו באיסורי מאכלות וא"כ לענין איסור אין שם שעור דגם ח"ש אסור מן התירה והנ"מ רק לקרבן ולמלקות ולכן אמר שכל שיעורים שהוא שייך רק בארץ וכן כותבת ביוה"כ הוא ג"כ רק למלקות וקרבן ולכן כתב פעם שני ארץ בשביל זית ודבש:

רש"י ד"ה בשברכותיהן שוות כגון זיתים ותפוחים. שביק רש"י חטה המוקדם בפסוק והוה לי' לפרש כגון חטה וקטנית דתרווייהו בפה"א משום דבאין ברכותיהן שוות נקט רש"י צנון וזית ושם טעמו משום דגם בברייתא דמייתי על זה קתני צנון וזית מש"ה פירש רש"י ג"כ בברכותיהן שוות זית והא דלא נקט רש"י כגון חטה וצנון נראה דחטה נגד צנון יש לו שני מעלות חדא שהוא מין שבעה ועוד דזיין שאין מברכין בורא מ"מ אלא על חמשת המינין ונקט רש"י זיתים ותפוחים שגם בזה לר"י מין שבעה עדיף:

ד"ה חביב וכו' איזה שירצה דמתני' וכו'. הנה במשנה לא פירש רש"י כלום לפי שהפשוט של פירש איזה מהן שירצה היינו על איזה מהן שירצה עתה לברך עליו אבל כאן שאמר דרבנן סברי מין חביב אין לפרש שחביב לו עתה לאכלו תחלה דבזה לא שייך מין והוה לי' למימר דרבנן סברי חביב עדיף אבל באמרו מין חביב פירושו שיש מין שחביב עליו תמיד אבל אם עתה הי' רוצה להקדים השני אין הדבר תלוי ברצונו של עכשיו ועיין בבית יוסף סי' רי"א:

תוס' ד"ה אבל וכו' וא"ת והא אמרינן לעיל גבי עובדא דב"ק וכו'. הנה הרי"ף השמיט לגמרי הך עובדא דב"ק וגם כאן לא הזכיר כלל אם ברכה פרטית קודמת לכללית וגם הרמב"ם בכל הל' ברכות לא הזכיר מזה מאומה והנלע"ד שהם פירשו סוגיא זו דעולא אמר מחלוקת בשברכותיהן שוות שאז לא שייך חשיבות הברכה נגד חבירתה שהרי לשניהם הברכה שוה ובזה דלא שייך חשיבות הברכה אזלינן בתר חשיבות הדברים שמברך עליהם איזה מהן עדיף שעליו יברך וסובר ר"י מין שבעה עדיף ורבנן סברי מין חביב עדיף אבל כשאין ברכותיהן שוות שאז לד"ה מברך על כל אחד בפני עצמו וכיון שיש כאן שקי ברכות תו לא אזלינן כלל בתר חשיבות הדברים שמברך עליהם כי

אם אחר חשיבות הברכות עצמן שהברכה הפרטית היא חשובה יותר מברכה הכללית ואותה צריך להקדים ולא שייך בזה לא חביב ולא מין שבעה כי שבקינן חשיבות בפירות ואזלינן בתר חשיבות הברכה והיינו ממש כהך סוגיא דבר קפרא לעיל ועל זה בא כאן החולק ופליג גם על סוגיא דבר קפרא וסובר דלא שייך כלל בברכות לומר זו חשובה מזו והכללית היא חשובה כמו הפרטית ולכך גם באין ברכותיהן שוות אזלינן בתר חשיבות הדברים בעצמן שמברך עליהם ושייך גם בזה פלוגתא דר"י ורבנן אם מין שבעה עדיף או חביב עדיף וכיון שפסקו הרי"ף והרמב"ם דאף באין ברכותיהן שוות מחלוקת לכך דחאו הך סוגיא דבר קפרא לגמרי:

בא"ד ומה שכתב בה"ג דבפה"ע וכו' ויש לדקדק לדעת בעה"ג למה אמר ר' יהודה מברך על הזית שהזית ממין שבעה והלא אף בלא"ה זית קדים לצנון אפילו תפוחים קדים לצנון שהרי בורא פרי העץ קדים לבורא פרי האדמה ואף דמוקי לה בחסורי מחסרא ובברכותיהן שוות היינו למ"ד דדוקא בברכותיהן שוות פליגי אבל למ"ד דפליגי אף באינן שוות אין אנו צריכין לחסורי מחסרא וצריך לומר לדעת בה"ג גם למ"ד באין ברכותיהן שוות פליגי מוקי לה בחסורי מחסרא וכך מוקי לה בד"א בשצנון עקר אבל אין הצנון עקר וכן בשני מינין שברכותיהן שוות מברך על איזה מהן שירצה ר"י אמר מברך על הזית שהוא ממין שבעה ואמנם אכתי קשה לדעת המיתיבי שלא אסיק אדעתא כלל לומר חסורי מחסרא ומוקי פלוגתייהו רק בצנון וזית א"כ למה לי' לר"י למיהב טעמא שהוא ממי שבעה ותיפוק לי' כיון דס"ל לר"י שאין הצנון פוטר הזית ממין זית שהוא בפה"ע קודם לצנון שהוא בפה"א וצריך לומר שהי' סובר דגם ר"י סובר דבפה"א פוטר את ברכת בפה"ע אפילו בשני מינין רק בזית שהוא מין שבעה אינו בדין שיפטר בברכת דבר שאינו ממין שבעה ועיין לקמן בדברינו בדברי התוס' בד"ה מתיבי ועיין בדברינו בדברי הגמרא לתרץ לשון אי הכי:

בא"ד היינו לפי המסקנא וכו' דברי התוס' בזה סתומים שאם למ"ד בברכותיהן שוות פליגי מוכח דבפה"ע לא עדיפא מבפה"א ולמ"ד דגם באין ברכותיהן שוות פליגי אין לנו הכרע בזה מהי תיתי לחדש פלוגתא חדשה בזה ועל מה סמך בה"ג לחדש דבפה"ע עדיף מבפה"א וגם מה דסיימו וקיי"ל כר' יהודה וכו' מה ענין זה לדינו של בה"ג ואטו אם הי' קיי"ל כרבנן הי' נדחה דינו של בעה"ג ונראה דעקר קושיית התוס' מתחלה שהקשו וא"ת הא אמרינן בעובדא דב"ק וכו' ומאי קושיא ודלמא הא דבפה"א חשוב טפי משהכל היינו באין שום אחד חביב מן השני אז מעלת הברכה פרטית קודמת אבל כאן דאמרינן באין ברכותיהן שוות ד"ה מברך על זה וכו' היינו החביב לו וכמו"ש התוס' בתחלת הדבור

דיברך על איזה שירצה תחלה היינו החביב וצריך לומר דקושיית התוס' היא שהרי לעיל בעובדא דב"ק אמרינן דמברך סבר שלקות ופרגית שהכל הלכך חביב עדיף ומלגלג סבר פרגית שהכל ושלקות בפה"א לכך פירא עדיף הרי דשם הפרגיות הי' חביב ואפ"ה אם שלקות בפה"א פירא עדיף וא"כ הוה סוגיא דלעיל דלא כמאן דהרי באין ברכותיהן שוות רבנן ור"י תרווייהו סברי דחביב קודם ולכך הוכרחו לחדש דבפה"ע נגד בפה"א לא מקרי פרטית ומיירי כאן בפרי האדמה ופה"ע אבל בעל ה"ג אזיל למסקנא דגם באין ברכותיהן שוות פליגי ור' יהודה סובר דחשיבות שבעת המינין דוחה את החביב אף לענין להקדים ורבנן סברי דחביב קודם וא"כ איכא למימר דכשם שמעלת שבעת המינין דוחה מעלת החביב אף לענין להקדים ה"נ דוחה מעלת ברכה פרטית את שאינה פרטית אף שהוא חביב ואזלא סוגיא דלעיל כר"י דהלכתא כוותי' אבל בעסק פרטית גם פה"ע נקרא פרטית נגד פה"א:

ד"ה מיתיבי וכו' עיין מהרש"א ומהרש"ל ובאמת דברי התוס' מגומגמים מאד כמו שתראה במה שתמה מהרש"א על דבריהם ועוד יש לי לדקדק וכ"ש קליות שהוא ג"כ משבעת המינין דמברך עליהן בפה"א לפטור התפוחים וכו' וקשיא מאי ארי' תפוחים הרי אפילו שיפטרו קליות זיתים הוא ג"כ ק"ו שאם פוטר צנון שאינו משבעת המינין את הזיתים שהוא משבעת המינין ק"ו אם שניהם הם משבעת המינין וגם עקר דבריהם לא ידעתי מה חידשו בזה ומי הוא שיעלם ממנו דבר זה שאם צנון פוטר בפה"ע שגם קליות פוטרים דמה גריעותא דקליות מצנון ונלע"ד דזה ודאי דמה שכתבו לפטור התפוחים הוא הדין הזיתים וכמו"ש ואמנם החידוש שחידשו בזה לדעת המתיבי הוא ע"פי מ"ש לעיל על דברי בעה"ג דקשה לדעת המתיבי דלא אסיק אדעתא דחסורי מחסרא א"כ למה לי' לר"י למיהב טעמא שהוא מין שבעה כיון דס"ל לר"י שאין הצנון פוטר הזית ממילא זית שהוא בפה"ע קודם לצנון שהוא בפה"א ומכח קושיא זו הי' מקום לדחות דברי בעה"ב וכתבתי לעיל לתרץ דבריו ולדעת המיתיבי גם ר"י מודה לחכמים דמברך על פה"א ופוטר פה"ע אלא דזית כיון שהוא משבעת המינין אינו בדין שיפטרנו צנון שאינו משבעת המינין אבל בשניהם משבעת המינין או שניהם אינן משבעת המינין גם לר"י מברך בפה"א ופוטר בפה"ע וזהו כוונת התוספת כאן ופריך אלמא דמברך בפה"א וכו' ואפילו ר"י לא פליג אלא משום דצנון אינו משבעת המינין וזית הוא משבעת המינין אבל אם שניהם משבעת המינין או שניהם אינן משבעת המינין מודה ר"י וק"ו קליות שהוא משבעת המינין שפוטר תפוחים ואף שאין נ"מ בכל זה לדינא שהרי בין למ"ד מחלוקת בברכותיהן שוות ובין למ"ד אף בשאין ברכותיהן שוות מ"מ נדחו דברי

המיתיבי ואין בפה"א פוטר בפה"ע בשני מינין ובריייתא מוקמינן בחסורי מחסרא לכל מר כדאית לי' ובאשר ביארתי מ"מ כתבו התוס' דברים הללו שלא נצטרך לדחות דברי בעה"ג ולכך סיימו לפי גרסת מהרש"א בדבריהם שצריך להנהיג כה"ג וכו' ואמנם בסיום דבריהם תפוחים וקליות נלע"ד שצ"ל תפוחים וצנון דבתפוחים וקליות גם בעה"ג מודה דשבעת המינין קודם לברכה פרטית ובעה"ג מיירי היכי דשניהן אינן משבעת המינין ועיין מהרש"ל:

ד"ה אר"י להקדים וכו' פירש"י והר"י לפי גרסא זו וכו' ולענ"ד אדרבה דברי רש"י נוטים לדברי רבי שמעי' דהרי רש"י סיים בד"ה דאמר ר"י וכו' ורבנן לית להו דר"י במקום חביב וכו' הרי מפורש בדברי רש"י דהיכי דליכא חביב גם רבנן ס"ל דכל המוקדם בפסוק מוקדם לברכה ואמנם דברי ר' יצחק עצמו הי' נראה לרש"י דאפי' במקום חביב קאמר מדאמר כל המוקדם בפסוק רצונו אפילו אינו חביב דאל"כ הי' לו לומר המוקדם בפסוק ומדאמר כל המוקדם כללא כייל אפי' אינו חביב ובזה גם הך ולא נהירא שסיימו התוס' לדחות דברי רבינו שמעיה אינו דוחה דברי רש"י:

דף מא:

רב חסדא ורב המנונא הוי יתבי בסעודתא וכו' ויש לדקדק למה הוצרך כאן למימר דהוי יתבי בסעודתא ומתוך כך צריכין אנו לדברי התוס' בד"ה אייתי לקמייהו שלא ללפת בהן את הפת היו וכל זה אינו מן הצורך לסוגיא דהכא שרצה רק להודיענו דארץ בתרא הפסיק את הסדר והי' די באמרו ר"ח ור"ה הוי יתבי ואייתו לקמייהו תמרי ורמוני והנלע"ד בזה דהתוס' בעמוד הקודם. בד"ה אמר ר' ירמי' כתבו לדחות דברי רבינו שמעי' דמוקי דברי ר' יצחק דכל המוקדם דוקא באין חביבין זה מזה דא"כ מה אמר לו ר"ה ולא סבר מר וכו ודלמא לר"ה תמרי חביבין יותר מרימוני ולענ"ד נראה לקיים דברי רבינו שמע' דמעלת חביב שייך במי שבירך רק לעצמו אבל במברך להוציא אחרים אם זה המברך חביב לו מין זה שמא להאחר חביב מין אחר ובשלמא בתרי מיני ששוים במעלתם אז אם המברך חביב לו מין אחד בודאי אף שמוציא גם אחר שעמו ידי חובת הברכה ולאחר חביב מין השני מ"מ הוא מברך על החביב עליו דמאי אולמא דחברי' יותר ממנו אבל אם יש למין אחד מעלה על מין השני שאיהו מוקדם בפסוק אף דמעלת החביב דוחה מעלת ההקדמה בפסוק לרבנן היינו ביחיד לעצמי אבל בשנים המסובים ולזה חביב מין זה ולזה חביב השני שבקינן מעלת החביב שאינו שוה לכלם ואזלינן בתר מעלת ההקדמ' בפסוק דשוה לכל המסובי' ושפיר קאמר לי' ר"ח ולא ס"ל למר וכו' אלא

דהיא גופא קשיא דאיך יכול זה להוציא את חבירו בפירות לדעת הראב"ד הביאו רמ"א בסי' רי"ג סעיף א' בהג"ה דלכל שאר דברים חוץ מפת ויין אפילו הסיבה לא מהני ולתרץ זה הקדים כאן דהוי יתבי בסעודתא ומיגו דמהני המסיבה לפת מהני נמי לפירות ועיין שם במג"א ס"ק ה' וכיון דמיירי בתוך הסעודה צריכין אנו לדברי התוס' שלא באו ללפת את הפת ובזה יש לתרץ קושיית התוס' לעיל בד"ה אבל בשאין ברכותיהן שוות וכו' שהקשו וא"ת והא אמרינן בעובדא דב"ק דברכת בפה"א חשיב טפי משהכל וכו' עיין בדבריהם והנה פירשנו לעיל בדברינו בדבור ההוא כוונת קושייתם דשם משמע דמעלת ברכה מבוררת עדיף מחביב ולפי מה שכתבנו כאן אין כאן קושיא דרבנן ור"י דמשנתינו מיירי ביחיד המברך לעצמו וכדמוכח מלשון המשנה היו לפניו הרבה מינין ולכך באין ברכותיהן שוות דברי הכל דחביב קודם אבל לעיל בעובדא היו המסובים שלשה ואם להמברך הי' חביב פרגיות לחבירו הי' חביב שלקות ולכך דוחה מעלת הברכה פרטית השוה לכלם את מעלת החביב שאינו שוה לכלם והא דמסיק שם במסקנא דעובדא דב"ק דמברך סבר חביב עדיף ומלגלג סבר כרוב עדיף דזיין היינו דמעלת זיין לא נזכר בדברי שום תנא לכך לא חשיב מעלה זו אצל המברך כלל לדחות את החביב לו אף שאינו חביב לחבירו:

בריך אתמרי ברישא לשון ברישא אינו מדוקדק דהרי תמרי ורמוני שוים בברכותיהן בפה"ע וכיון דבירך אחדא מפטר אידך ואיך שייך ברישא וכך הוה לי' לגמרא למימר בריך אתמרי ונראה דהך ברישא אתי להורות דרק הברכה היתה אתמרי ברישא אבל גוף האכילה אחר שבירך אתמרי ואכל מעט תכף הניח התמרים ואכל הרימונים ובזה נראה שהתמרי לא מחביבותייהו הקדימם ולכך הקשה לו רב חסדא ולא סבר מר וכו' וכשטת רבינו שמעי' לעיל בתוס' בד"ה אמר ר' ירמי' וכו' והדחי' שדחו התוס' לדברי ר' שמעי' מסוגי' זו לפי פירושינו אין כאן דחי':

לא ס"ל מר וכו' מדאמר לי' רב חסדא מר וגם מדאמר מאן יהיב לן וכו' ונשמעינך מכלל דרב המנונא גדול ממנו וא"כ אין זה רב המנונא הנזכר בקידושין דף כ"ה ע"א דזה הי' קטן מרב חסדא דהרי אמר לו זיל צנעינהו וכו' והי' תלמיד חבר של רב חסדא כדאמרינן בעירובין דף ס"ג ע"א ולזה לא הי' קורא רב חסדא מר אלא אחר הי' וכן כתבו התוס' שם בעירובין שהי' רב המנונא אחר שהי' תלמידו של רב:

זה שני לארץ וכו' מקשים העולם למה לי דכתב רחמנא תרי זימני ארץ הרי בחד סגי ועל סדרן ארץ חטה זית ושעורה ודבש גפן וגו' ואמנם עיין בדברינו לעיל בתחלת מימרא דרב יוסף אמר רב יצחק ותראה ישוב זה ועיין מה שנכתוב כאן בדברי רש"י עוד ישוב לזה:

אתמר הביאו לפניהם תאנים וענבים וכו'. הנה כאן מיירי בלא באו ללפת את הפת וכמבואר ברש"י ובתוס' ודברים הללו באים לפעמים גם ללפת את הפת אמנם בחולין דף קי"א ע"ב משמע ברש"י דלעולם אינן באים ללפת הפת אבל התוס' כתבו כגון שאינן באים ללפת וכו' עיין בדבר הם וא"כ מינין הללו הם כמו שאר פירות שפעמים ללפת ופעמים למתק פיו או לקנוח וא"כ קשה למה פירו' מינין הללו והוה למימר סתם איתמר הביאו לפניהם פירות בתוך הסעודה וכו' ונראה דלרבותא קאמר דאפילו דברים שהן משבעת המכין ג"כ לענין ברכה של אחריהם ס"ל לר"ה ור"ג דטפילי לגבי הפת ובהמ"ז פוטרתן מברכה של אחריהם אבל אין לומר דר"ש דוקא בהני פליג לפי שהן משבעת המינין וחשיבי לכך אין ברכת המזון שעל הפת פוטרתן אבל בשאר פרות מודה ר"ש דהרי רב ששת כללא כייל שאין לך דבר וכו'. וגוף פלוגתייהו דר"ה ור"נ עם רב ששת נלע"ד דהיינו פלוגתא שבירושלמי על מתניתין דהיו לפניו מינין הרבה וכו' קאמר בירושלמי ריב"ל אמר מאי פליגי ר"י ורבנן כשהי' דעתו לאכול פת אבל כשאין דעתו לאכול פת כ"ע מודים שאם יש בהן מין שבעה שעליו הוא מברך אמר ר' אבא צריך הוא לברך לבסוף אמר ר' יוסי הדא דר' אבא פליגי על ריב"ל וכו' ועיין בפירוש מוהר"ר א"פ שנדחק בזה ובפרט מה שכתב שהברכה מעין שלש פוטרות בנ"ר היא הקדמה בדוי' ונגד האמת ועיין בסימן ר"ח סעיף י"ג והנלע"ד פירוש הירושלמי הנ"ל שהירושלמי סובר שברכה אחרונה על שבעת המינין היא מן התורה ולכך אם אכל דברים משבעת המינין וגם אכל שאר דברים שמברך אחריהן בנ"ר בודאי יקדים ברכה מעין שלש היא חיובית מן התורה לבנ"ר שחיובו רק מדרבנן ואפילו לדעת הפוסקים שגם ברכה מעין שלש היא ג"כ מדרבנן מ"מ יקדים מין שבעה דבשלמא לענין ברכה ראשונה פליגי רבנן וסברי דחביב עדיף שכיון שחביב עליו והוא חושק לאבלו לא יאחר להקדים דבר אחר נגד רצונו וכל זה בברכה שקודם אכילה שייך חביב אבל בברכה אחרונה לא שייך חביב שכבר אכל ולכן ודאי יקדים מין שבעה שזו המעלה שייכא בין קודם אכילה ובין אחר האכילה והירושלמי מיירי בהביאו לפניו בסעודתו מינין הרבה והא ודאי כשסילק ידיו מן הפת שוב לגמרי צריכין ברכה בין לפניהן ובין לאחריהן כדמסקינן בשמעתין אמנם אם הביאם בתוך הסעודה שדעתו עוד לאכול פת והוא אוכל אותו שלא ללפת את הפת דפליגי כאן אמוראי בבבלי בזה פליגי גם בירושלמי וריב"ל סובר כר"ה ור"נ כאן וא"כ כשהי' דעתו לאכול פת שאז אין שם ברכה אחרונה כלל שהרי בהמ"ז פוטרתן בזה פליגי רבנן ור"י וסברי רבנן חביב עדיף אבל בשאין דעתו לאכול פת שאז צריך לברך אחריהן ברכה אחרונה ובברכה אחרונה ודאי צריך להקדים מין ז' מודו רבנן שגם

בברכה ראשונה יקדים מין ז' שלא לחלק בחשיבות הפירות בין ברכה ראשונה לאחרונה ועל זה בא ר' אבא לחלוק ואמר צריך הוא לברך לבסוף שסובר כרב ששת שאפילו תוך הסעודה צריך לברך אחריהן וא"כ אם נימא דהיכי דאיכא ברכה אחרונה מודו רבנן לא משכחת פלוגתא דרבנן ור"י כלל דהרי לא משכחת ברכה ראשונה בלא ברכה אחרונה אם לא נימא דלא פליגי רק ברוצה לאכול פחות מכזית וזה דוחק לאוקמי דוקא בהכי אלא ודאי דבכל ענין פליגי רבנן ולא אזלינן בברכה ראשונה לענין ברכה בתר ברכה אחרונה כלל:

ופליגי דר"ח דאמר ר"ח וכו' ובחולין דף קי"א ע"ב הגירסא דתני ר"ח ועיין בפ"י במה שכתב בתוס' בד"ה ויין פוטר וכו' ולענ"ד לא שם לבו להגירסא שבחולין:

פת פוטר כל מיני מאכל נלע"ד דגם ר"ח לא אמר אלא באמצע אכילת פת אז הפת פוטר כל מיני מאכל אבל אם כבר סילק ידו לגמרי מהפת מודה ר"ח שצריך לברך דהרי בירושלמי איתא ר' חלבו רב הונא רב בשם ר' חייא רובה פת הבאה בכיסנין לאחר המזון טעונה ברכה לפני' ולאחרי' וא"כ גם יין שפוטר כל מיני משקין אף שמיירי אפילו שלא בשעת סעודה וכמו"ש התוס' בד"ה ויין וכו' מ"מ היינו משקין ששותה באמצע שתיית היין אבל אם סילק עצמו משתיית היין צריך לברך על המשקין. ודע דהא דאמרינן ופליגא דר' חייא היינו כל הני תלתא אמוראי דלעיל דהיינו רב הונא ור"נ ור"ש כולהו פליגי אדר' חייא דהרי בברכה ראשונה הושוו דצריכין ברכה לפניהן ור' חייא פוטר אפילו מברכה ראשונה ולפי זה הא דאמרינן בחולין דף קי"א ע"ב דרב הונא ורב חייא בר אשי דהוו יתבי וכו' דלמר אייתי לי' דגים שעלו וכו' ולמר אייתי לי' תאנים וענבים בתוך הסעודה דמר אמר אנא כר' חייא ס ל דתני ר"ח פת פוטרת כל מיני מאכל וכו' על כרחך דר' חייא בר אשי הוא דאמר אנא כר' חייא ס"ל דהרי רב הונא מבואר כאן דלית לי' דר' חייא ולפי זה תמיה לי' מה דאיתא בירושלמי הביאו הרא"ש והוא בירושלמי בתר האי רב בשם ר' חייא רובה שהבאתי לעיל ר' חנא אכיל תמרי עם פסתי' אמר לי' ר' חייא בר אשי פליג אתה על רבך שבקין בתר מזונא ואת מברך עליהון תחלה וסוף א"ל אינן עקר גניסתי עכ"ל הירושלמי וא"כ קשה הרי ר' חייא בר אשי גופי' שם במס' חולין אכל תאנים וענבים בתוך הסעודה ולא בירך ואמר אנא כר' חייא ס"ל וגם עוד קשה דהרי הוכחתי לעיל דר' חייא רובה שבירושלמי שהוא עצמן רבי חייא ובבלי ג"כ דוקא אחר שסילק ידו לגמרי מן הפת אמר בירושלמי שצריך ברכה אבל אם לא סילק ידו לגמרי מן הפת אז הפת פוטרת כל מיני מאכל אפילו אינו עקר סעודה וגם לא בא ללפת הפת וכיון דר' חנא בירושלמי אכל תמרי עם פסתי' הרי שעדיין לא סילק ידו מן הפת וא"כ מאי ארי'

שהן עקר גניסתו וגם גוף שאלת ר' חייא בר בר אשי בירושלמי קשה קצת דכיון דאמר ל' שבקי' בתר מזונא ואת מברך עליהון וכו' א"כ מוכח דעתה שאוכל אותם באמצע מזונא אין צריכין ברכה וא"כ למה ישבקני' והנלע"ד ע"פי מה שפלפל המג"א בס"ס רט"ו כשמביאם לו פירות באמצע סעודתו בשבת אם רשאי להניחם עד אחר סעודתו לברך עליהם להשלים מאה ברכות אם זה מקרי גורם ברכה שאינה צריכה ועובר משום לא תשא עיין שם והנלע"ד דהך עובדא דבירושלמי דאכל תמרי עם פשתי' בשבת הוה עובדא והנה לשאול למה לא הניחם עד אחר ברכת המזון אין זו שאלה כיון שדרכם הי' להשהות הרבה בין גמר סעודה לברכת המזון בין כך תעבור תאוה שלו לאכילת פירות הללו אבל שאל אותו ר' חייא בר אשי למה לא הניחם עד בתר מזונא כדי שיברך עליהם תקלה וסוף להשלים מאה ברכות אלא ודאי שאתה סובר שגם אחר שסילק ידו מן הפת אפ"ה הפת פוטרת וא"כ פליג אתה על רבך דהיינו רב בשם ור' חייא רובה שאפילו פת הבא בכסנין לאחר המזון טעון ברכה לפני' ולאחרי' והשיב לו שהן עקר גניסתו ולכך הוא אוכלם עתה עם פתו:

רש"י ד"ה והשני לארץ וכו' זיתים ותמרים חשובים מתאנים ורימונים וכו'. הנה שבקי' רש"י לגפן דלכאורה גם מגפן חשיב רימון שהרי הרימון שני לארץ וגפן שלישי לארץ והמהרש"א הרגיש בזה ונלע"ד דעכ"פ יש מינין השוים במעלה מדאיצטרך שני פעמים ארץ ולא סדרן שבעתנה תכופים זה אחר זה על סדר חשיבתן אלא ודאי דרצה הכתוב איזה מינין מהנה להשוותן ויש בידינו לומר דארץ בתרא שקול כמו ארץ קמא וחטה וזית וכן שעורה ותמרים שוים במעלה וגם יש בידינו דודאי ארץ קמא חשיב יותר מארץ בתרא ושעורה שהוא שני לארץ קמא שוה במעלת זית שהוא ראשון לארץ בתרא וכן גפן שהוא שלישי לארץ קמא שוה לתמרי שהוא שני לארץ בתרא אבל עכ"פ תמרים חשיבי מתאנים ורמונים ולכן שבקי רש"י לגפן דאף שזית ודאי חשיב אפילו מגפן מ"מ תמרים אינן ודאי חשובים מגפן:

ד"ה הביאו לפניהם וכו' ולא ללפת את הפת וכו' משמע משטחיות לשון זה דלפעמים באים ללפת אלא שכאן מיירי שלא הובאו ללפת אמנם בחולין כתב רש"י תאנים וענבים לא אתו ללפתן וקיי"ל דברים הבאים לאחר הסעודה וכו' עיין שם ועיין מה שכתבנו בדברי הגמרא. בא"ד דא"כ הוו להו טפילה ואין חולק בדבר שאין טעון ברכה לא לפניו ולא לאחריו. התוס' בד"ה אייתי לקמייהו הביאו ראי' מן המשנה דתנן מברך על העקר ופוטר את הטפילה ורש"י לא הביא המשנה היינו משום דרש"י מיירי גם מברכה

לאחרי' וזה אינו מפורש במשנה דהא אפשר לפרש המשנה שפוטר את הטפילה מברכה שלפניה אלא שאמת הוא שפוטר גם מברכה של אחרי' ואין חולק בדבר:

ד"ה פת הבא בכסנין לאחר אכילה ובהמ"ז וכו' כוונת רש"י בזה דאף שאין הפת טפל לתבלין לברכה שלפני' אפ"ה הוה טפל לברכה שלאחרי' וברכת בנ"ר שמברך בשביל התבלין פוטר גם הפת שבתוכה שנעשה הפת טפל לגבי תבלין ואלו הי' מאכלה הרבה עד שהי' אפשר שאכל מן הפת שבתוכה כדי שביעה והי' חייב בבהמ"ז מן התורה לא הי' טפל לגבי ברכת תבלין שהיא מדרבנן וכוונת רב ששת שאן לך דבר שלא נחשב טפלה לברכה ראשונה ויהי' נחשב טפלה לגבי ברכה אחרונה אלא פת הבא בכיסנין ולכן לא קאמר אורז ודוחן ששם מה שאינו מברך לאחרי' שלש ברכות אין הטעם משום שהיא טפלה אלא הטעם שאין המין חשוב לברך עליו שלש ברכות ומה שכתב רש"י מדי דהוה אפת אורז וכו' כוונתו שלא תאמר שזהו כלל בברכות שכל שמברך עליו תחלה במ"מ מברך לבסוף מעין שלש לכן הביא רש"י ראי' מאורז ודוחן שזה אינו תלוי בזה:

ד"ה דברים הבאים מחמת הסעודה ללפת בהן את הפת ויש לדקדק כיון שפירוש של מחמת הסעודה היינו שמלפת בהם עתה את הפת פשיטא שהוא בתוך הסעודה ולמה הוצרך ר"פ לומר בתוך הסעודה ונראה ע"פי שכתב הבעה"מ שהקשה כיון שבאים ללפת הפת א"כ מאי קמ"ל ר"פ משנתינו הוא זה דתנן כל שהוא עקר וכו' וכתב בעה"מ דר"פ קמ"ל אפיל לא היו לפניו בשעת ברכת המוציא אפ"ה נפטרו בברכת המוציא עיין שם בבעה"מ וא"כ הא דקאמר ר"פ בתוך הסעודה היינו לרבותא דאפילו לא באו בתחלה בשעת ברכת המוציא ובאו אח"כ בתוך הסעודה ללפת בהן הפת אפ"ה אינן טעונין ברכה לא לפניהן ולא לאחריהן ובעקר קושיית בעה"מ והיא גם כן קו' התוס' כאן יש ליישב ע"פי מה שכתבתי לעיל בדברי רש"י בד"ה הביאו לפניהם דממתניתין דכל שהוא עקר לא שמענו רק ברכה לפני' וקמ"ל ר"פ שגם לאחריהן אינו מברך. וע"פי סברת הבעה"מ יש ג"כ ליישב דברי רש"י בד"ה הביאו לפניהם וכו' שדקדקתי למה לא הביא רש"י ראי' ממתניתין דכל שהוא עקר הינו משום דשם קאמר הביאו לפניהן בתוך הסעודה ובשעת ברכת המוציא עדיין לא הובאו לכן לא שמענו זה ממתניתין והתוס' בד"ה אייתו לקמי הו וכו' הביאו ראי' ממתניתין אף דגם שם מיירי שכבר הוו יתבי בסעודתא קודם שהביאו לפניהם משום דהתוס' לשטתם דלא ס"ל כלל חילוק זה של בעה"מ שהרי הקשו בד"ה הלכתא על פירוש רש"י דא"כ מאי קמ"ל ר"פ מתניתין היא:

עוד יש לנו נייחא בדברי בעה"מ דהא לשטת רש"י גם קושיית הגמ' דיין נמי נפטרי' פת היינו כשהיין בא ללפת את הפת וכמו"ש התוס' בד"ה הלכתא וכו' ולפי זה קשה

מה משכי שאני יין דגורם ברכה לעצמו והרי פת ג"כ גורם ברכה לעצמו שהרי מקדשין על הפת וכמו שמפורש בדברי רש"י בדף מ' ע"ב בד"ה חוץ מן הפת וכו' עיין שם והרי אעפ"כ אפילו עת נפטר בברכת המליח כשהוא עקר והפת טפל כמפורש לקמן דף מ"ד ע"א במשנה הביאו לפניו מליח וכו' ודוחק לומר דיין קובע יותר ברכה לעצמו מן הפת שפת אינו גורם ברכה לעצמו רק בקידוש ויין גורם ברכה לעצמו גם בהבדלה ובברכת חתנים ועיין בתר"י ולשטת בעה"מ ניחא דכאן מיירי שלא הי' היין לפניו בשעה שבירך על הפת ולקמן במשנה דהביאו לפניו מליח הי' הפת לפניו בשעה שבירך על המליח ולפי זה יצא לנו מזה שאם הי' היין לפניו בשעה שבירך המוציא אין צריך לברך על היין ההוא בתוך הסעודה ולקמן נבאר עוד יישוב על זה:

תוס' ד"ה הביאו לפניו וכו' ובגמרא הנוסח הביאו לפניהם ועיין בחידושינו לעיל דף ל"ט ע"ב גבי הביאו לפניהם פתיתין ושלימין וכאן נלע"ד דאם הגירסא לפניהם הרבותא אליבא דר"ה ור"נ אפילו היו רבים המסובים והמברך בהמ"ז פוטר את כלם ואיכא למימר דכיון דאין זימון לפירות א"כ לא יצאו משום ברכה אחרונה של הפירות בבהמ"ז של המברך קמ"ל דאפ"ה אינם טעונים ברכה לאחריהם כיון שמוציאם מחיוב ברכת הזימון של הפת כך יוצאים בזה חובת ברכה אחרונה של הפירות:

ד"ה אלא פת וכו' דאמרינן לעיל כל שיש בו מחמשת המינין צריך ברכה מעין שלש וכו' חפשתי ולא מצאתי בכל הפרק כלל זה רק לענין בורא מיני מזונות לעיל דף ל"ז ע"ב ועיין מה שכתבנו בדברי רש"י וגם הקושיא שמקשים התוספת מאורז ודוחן נתיישב כפי דברינו שם:

ד"ה ויין וכו' ולכאורה מיירי ביין בלא סעודה וכו' לשון ולכאורה קשה לי שלשון זה הי' שייך אם האמת לא הי' כן אבל לפי הנראה החליטו התוס' כן א"כ איך שייך לכחירה וכעת לא ראיתי לאחד מהמפרשים שהרגישו בזה. ואמנם מה שהוצרכו התוס' לומר זה ומהי תיתי הי' מקום לחלק בזה שיין פוטר המשקים דוקא בתוך הסעודה נלע"ד על פי מ"ש המרדכי בשם התוס' שחין היין פוטר שאר משקים אלא בפורים או בסעודת ברית מילה שאדם קובע עצמו על היין עוד כתב המרדכי בסוף פרקין בשם הר"מ הביאו הד"מ בסימן קע"ד סעיף ד' שבזמן הזה אין היין פוטר שאר משקין אלא א"כ היו המשקין לפניו בשעה שבירך על היין שאין אנו קובעים בזה"ז על היין עיין בד"מ נמצא שיש סברה לומר שבשעה שחין קביעות על היין אינו פוטר שאר משקין ולקמן דף מ"ג ע"א איכא חד לישנא דיין לא מהני לי' הסיבה ומסיק שם דאם הסיבו לפת מגו דמהני הסיבה לפת מהני גמי ליין וא"כ שפיר איכא לחלק ביין לענין לפטור שאר משקין דבתוך הסעודה

דמחשב קביעות גם ליין אז פוטר שאר המשקים משא"כ בלא סעודה אינו פוטר לכך חידשו לנו התוס' דגם דלא סעודה פוטר ואדאנן בי' בדברי המרדכי בשם הר"מ אזכיר מה שנלע"ד שגיאה מן הט"ז אחרי נשיקת עפר רגליו שהט"ז בסימן קע"ד ס"ק ב' העתיק דברי המרדכי הללו וז"ל הט"ז מבואר במרדכי דוקא אם היו שאך המשקין לפניו בשעה שבירך על היין אז היין פוטר אותם עכ"ל הט"ז שבמרדכי מבואר שזה דוקא בזה"ז שאין אנו קובעים על היין והד"מ הביאו וסיים על זה שהר"א מפראג כתב דלפי דברי השיר אין חילוק בין זמנינו לזמנם וסיים הד"מ ועיין לקמן סימן ריי"ג כיצד נקטינן הלכתא בהא עכ"ל הד"מ וכיון דבסימן ריי"ג סעיף א' מבואר דגם ביין מהני הסיבה ולדידן ישיבה הרי לא קיי"ל כדברי המרדכי ולא הי' להט"ז להעתיק דבריו להלכה:

וגוף הוכחת התוס' דמיירי ביין בלא סעודה דאי בהדי פת תיפוק לי' דפטר לי' פת אומר אני דלפי מה שהבאתי בדברי הגמרא את דברי הירושלמי דגם ר"ח דאמר פת פוטר היינו דוקא כשלא סילק ידו מהפת א"כ גם ר"ח סובר כסוף דברי רב פפא דלאחר הסעודה טעונים ברבה וכו' והנה סדר הסעודה הוא אף שמושכים בסוף הסעודה ידיהם מן הפת אכתי מן היין אינם מסלקים ידיהם וזה לשון הרא"ש כי היו רגילים בימיהם לאחר גמר סעודה וכבר משכו ידיהם מן הפת שהיו קובעים עצמם לאכול פירות ופרפרת ולשתות יין לאחר המזון והיינו דאמרינן במתניתין בירך על היין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון וכו' ע"ש ברא"ש ולפי זה מצינו למימר דר"ח דאמר יין פוטר מיירי ביין בסעודה ופוטר כל המשקין אפילו מה שישתה אחר הסעודה שכבר משך ידו מן הפת שלא נפטר בברכת הפת ונפטר בברכת היין אלא דזה הוא במסקנא כאשר זכינו לדברי רב פפא דמחלק בין תוך סעודה לאחר הסעודה ואולי יש לכוין קצת בזה לשון ולכאורה שכתבו התוס':

בא"ד ולית הלכתא כוותי' שהרי מפת אין הלכה כמותו עיין מהרש"א שפירש כוונתן דלא תימא דאי אפשר לדחות דברי ר' חייא מהלכה כיון שהוא תנא ולכן הביאו התוס' ראי' שהרי מפת דחינן דבריו מהלכה אף שהיא תנא ולענ"ד אין מזה ראי' דהא דדחינן דברי התנא שפת הוא משום דיש לנו תנא כנגדו שהרי שאלו את בן זומא מפני מה אמרו דברים הבאים מחמת סעודה וכו' ועל זה השיבם הואיל ופת פוטרתן הרי דוקא הבאים מחמת סעודה פוטר הפת ולא כל מיני מאכל אבל ביין שלא מצינו חולק למה יודחה דבריו מהלכה והנלע"ד כשנדקדק ג"כ מה קשר יש לדבריהם שהקדימו מתחלה דר"ח מירי ביין בלא סעודה ונראה דכיון שהקדימו דיין על כרחך מיירי בלא סעודה דבסעודה תיפוק לי' דפת פוטר א"כ פת פוטר אוכלין ומשקין ויין אינו פוטר אלא משקין לחוד א"כ

חזינן דפת אלים כחו יותר לפטור דברים אחרים מיין וכיון שבפת אין הלכה כמותן ואין כחו של פת לפטור ק"ו שאין כחו של יין לפטור ומדלקמן בתוס' בד"ה אי הכי משמע מדבריהם דיין פוטר יבואר בדברינו שם:

ד"ה הלכתא וכו' פירוש הקונ' ללפת בהן הפת וכו' ולא נהירא דא"כ מתניתין היא וכו' עיין מה שכתבנו בדברי רש"י ליישב קושיית התוס' ועוד נלע"ד דשם במשנה מיירי שכל מה שאוכל מן הטפל הוא טפל כמו מליח ופת עמו שכל הפת שאוכל הוא להפיג חריפות המליח אבל בדברים הבאים ללפת הפת חשיבות הפת הוא שאפילו באמצע אכילתו אוכל מהם בלא פת אפילו הכי כיון שללפתן הובאו ואכל מהם תחלה עם הפת מקרי שוב טפל וכמו שפסק הרא"ש והביא ראי' מהירושלמי וכן פסק השלחן ערוך בסימן קע"ז סעיף א' ודוק בלשונו הזהב של רש"י בד"ה אין טעונין ברכה וכו' הלכך כל מידי וכו' שהביאו ללפתן וכו' הרי שלא כתב רש"י שמלפת בהן אבל כתב שהובאו ללפתן לומר שאפילו אוכל מהם גם בלא פת אפ"ה חשיבי טפלה לגבי פת שוב מצאתי שגם תר"י כתבו לתרץ דברי דברי רש"י כן והנאני שכוונתי לדעתם ואולי גם מה דקאמר אי הכי יין נמי נפטרי' פת ג"כ מיירי בכה"ג שתחילה שרה פתו ביין ושוב שותהו בלא פת בזה לדעת רש"י צריך לברך על היין ששותה:

דף מב.

רב הונא אכל וכו' ולא בירך עיין ברש"י פירושו וגם פירושו של בעה"ג ולשון ולא בירך לא אתי שפיר דהרי עכ"פ ברכה מעין שלש הי' לו לברך ולולי פירושם הי' נלע"ד שרב הונא הי' אז בעל קרי ושננו בעל קרי וכו' ועל המזון מברך לאחריו והטעם משום שהוא דאורייתא ורב הונא שלא הי' שבע מהם א"כ הי' סבור שאין כאן חיוב ברכת המזון רק מדרבנן ובעל קרי אינו מברך ועיין לעיל בחידושינו בדף כ"ב ע"א דגם ר' יהודה דעשאן כהלכות דרך ארץ היינו ברכה שלפניהן אבל ברכה שלאחריהן גם לר"י הטעם משום שהוא מן התורה ולכך לא בירך רב הונא ור"נ השיב לו כל שאחרים קובעים עליו הוא חיוב דאורייתא לכל אדם כן הייתי מפרש ומה אעשה ורש"י ורבותיו לא פירשו כן ובטלה דעתי בזה:

כי אתא שמעינהו דקא מברכי המוציא. זהו פשוט שכיון שהם החזיקו זה ללחם הי' צריכין נט"י ולברך ענט"י והי' לו לרב יהודה למחות בהם תכף על ברכת נט"י וצריך לומר שלא בא שם עד שבירכו המוציא וגם צריך לומר שלא הביאו לפניהם רק מעט

ולא הי' במה שהביאו כד' קביעת סעודה דאל"כ קשה למה תמה עליהם ודלמא דעתם לאכול כדי קביעת סעודה:

אי הלכה כר"מ איתמר כתב מהרש"א ולא ניחא לאוקמא ברייתא דר"מ בקבע עלייהו סעודתא וכו' מהרש"א לא פירש לנו הטעם למה לא ניחא לי' והנלע"ד דבקבע עלייהו סעודה ליכא מאן דפליג וכ"ע מודו דמברך המוציא ולא שייך למימר הלכה כר"מ ואמנם לפי מה דמשני אין הלכה כר"מ אתמר תסוב הקושיא על שמואל דמנ"ל לשמואל דר"מ איירי בלא קבע סעודתא ודלמא איירי בקבע סעודה ולכך מברך המוציא ואפשר שזהו כוונת מהרש"א שכתב ולא ניחא לי' היינו לשמואל לא הוה ניחא לאוקמי ברייתא דר"מ בקבע סעודה ואמנם על זה הדק"ל למה לא ניחא לי' והרי שמואל עצמו אמר בלחמניות דמברך עלייהו המוציא הרי דקאמר סתם מברך המוציא ואפ"ה כוונתו היינו בקבע סעודתו עלייהו ואם כן הוא כדברי אמורא שדרכו לפרש דבריו למה לא ניחא לי' לפרש דברי הברייתא דר"מ בכך ונראה דבשלמא שמואל דאיהו אמר אין הלכה כר"מ א"כ שוב מה שאמר לחמניות מברך עלייהו המוציא על כרחך צריך לומר דכאן דאמר מברך המוציא איירי בקבע סעודתייהו דאל"כ תקשי דידי' אדידי' ולכך לא הי' צריך לפרש בפירוש בקובע סעודתו אבל רב מונא דקאמר סתם פת הבא בכסנין מברכין עליו המוציא בודאי בכל ענין קאמר דאל"כ הי' לו לפרש דוקא בקבע סעודה עליו:

רש"י ד"ה רב הונא וכו' ולא בירך אחריו. הא ודאי דהאי לא בירך אין הכונה שלא בירך לגמרי אלא רצונו שלא בירך ברכת המזון והא ודאי שגם ברכת המוציא לפניו לא בירך רק בורא מ"מ ואמנם כוונת רש"י שעל ברכת המוציא לא הי' רב נחמן אומר עדי כפנא דאולי בשעת ברכה לא הי' בדעתו לאכול כל כך אבל על ברכת המזון שכבר אכל תמה ר"נ ואמר עדי כפנא וכמו שכתב הרא"ש שאף שמתחלה לא הי' דעתו לאכול כדי קביעת סעודה ובירך בורא מ"מ אם לבסוף אכל כשיעור קביעות מברך שלש ברכות וכן הוא בש"ע סימן קס"ח סעיף ו'. ואמנם מה שתמי' לי על רש"י דאיך שייך ולא בירך לאחריו הרי עכ"פ בירך אחריו ברכה אחרונה אלא שלא בירך ברכת המזון ואם נימא דאפילו ברכה אחת מעין שלש לא בירך אחריו ורק בכ"ר זהו ניחא לתרץ לשון הגמרא דקאמר ולא בירך שהכוונה שלא בירך מברכות החשובות וכיוצא בזה מצינו לעיל דף ל"ז דקאמר על אורז ודוחן ולבסוף ולא כלום והיינו שאינו מברך לא שלש ברכות ולא ברכה אחת מעין שלש רק בנ"ר אבל רש"י פרשן הוא והי' לו לפרש ולא בירך אחריו מעין שלש ופוק חזי לעיל דף ל"ז על דברי הברייתא דתני ולבסוף ולא כלום פירש רש"י שם ולא כלום כלומר איכן טעון מברכת פירות א"י ולא כלום חלא בנ"ר וכו' הרי שנשמר רש"י שלא

נטעה בדברי הברייתא וכאן לא נשמר בדברי עצמו והנלע"ד דשפיר קאמר רש"י כאן שהאמת שייך לומר שלא בירך לאחריו והיינו לפי מה שפירשתי בעמוד הקודם בדברי רש"י בד"ה פת הבא בכיסנין שלענין ברכה אחרונה הפת טפל לגבי תבלין ונפטר בברכה אחרונה שמברך על התבלין בכ"ר ובאמת ברכת בנ"ר לא שייך כלל על פת שבתוכו רק על התבלין ושייך שפיר שלא בירך לאחריו שעל הפת לא בירד אחריו כלום ואעפ"כ שפיר אמר לי' רב נחמן עדי כפנא שגם לעיל פירש רש"י שמאכלה מועט וכתבתי לעיל שאם הי' אוכל הרבה עד שיש בו כדי שביעה לא הי' טפל שאי ראוי להיות ברכה דאורייתא טפלה לגבי ברכה דרבנן:

ד"ה אמר ר"נ וכו' רבותינו פירשו וכו' וכך פירש רבי יהודאי בה"ג ואינו נ"ל דלית לי' לרב הונא והן החמירו וכו' ולענ"ד נראה דבה"ג מפרש ולא בירך שר"ה לא רצה לברך להוציא אחרים שאכלו כדי שביעה שוב מצאתי שגם הפ"י מפרש כוונת בה"ג כן אלא שכתב דלא הי' לו לבעה"ג לסתום אלא לפרש ולענ"ד כיון שבה"ג פסק הביאו רש"י לקמן דף מ"ח ע"א בד"ה עד שיאכל וכו' ובה"ג פסק דדוקא דאכלו אינהו כזית או כביצה דכוותי' אבל אכלו ושבעו לא מפיק וכו' עיין שם א"כ הרי הוא מפורש כדברי ור"נ השיב דכל שאכל כדרך שאחרים קובעים סעודה מתחייב מן התורה ומה שכתב ואכלת ושבעת היינו מה שדרך רוב בני אדם לשבוע ממנו:

ד"ה אסור מלאכול עד שיברך בהמ"ז דעת רש"י שאפילו ירצה לברך לפניו אפ"ה אסור ומחויב לברך תחלה ברכת המזון על מה שכבר אכל ונראה דלישנא דאסור הכי משמע ואמנם אחר זה בד"ה שמן מעכבו פירש רש"י לענין ברכה שאפילו גמר וסילק וכו' ואוכל בלא ברכה נראה שרש"י פירש בכל דבור מה שהוא יותר רבותא ולכן במאמר האיסור קמ"ל רש"י דאפילו ירצה לברך קודם אפ"ה אסור עד שיברך בהמ"ז ובמאמר ההיתר קמ"ל רש"י לא זו שמותר לאכול אלא גם זו שאפילו ברכה אינו צריך לברך עליו ואמנם היא גופה קשיא דמנ"ל לרש"י דשמן מעכבי אפילו לענין שא"צ לברך ודלמא מעכבו רק לענין ברכת המזון שא"צ לברך בהמ"ז קודם אבל עכ"פ צריך לברך על מה שיאכל וצריך לומר דלרש"י זה תלוי בזה שאם הוא נחשב גמר סעודה שוב נחשב לכל דבר אפילו לאסרו לאכול אפילו אם ירצה לברך לפניו ואם אינו נחשב גמר ממילא אכתי הוא אמצע סעודה ואוכל בלא ברכה:

תוס' ד"ה אי הכי יין וכו' ומיהו ר"י ור"ת וכו' והשתא יין פוטר וכו'. לכאורה דבריהם כאן סותרים למה שכתבו לעיל בד"ה ויין פוטר וכו' שהרי שם כתבו דלית הלכתא כר"ח גם בהא דאמר יין פוטר וכו' וכן כתב המהרש"א שדברי התוס' כאן הם כפי דעת הרא"ש

עיין במהרש"א ולענ"ד אין צורך לומר שהתוס' חזרו מדבריהם אבל כוונתן בזה לפי שיש בידינו לפרש טעמי' דר"ח דפת פוטר וכו' וכן יין פוטר וכו' הוא שחשיבות של פת ויין הוא משום שגמר מים ברכה לעצמם לכך פוטרים כל שאר מינין שאינן גורמים ברכה לעצמם ואעפ"כ אין כל אחד פוטר אלא כיוצא בו הפת אוכלים כיוצא בו שהוא אוכל ויין משקים שהן כיוצא בו מיני משקים אכן לפירש ר"י ור"ת שפת פוטר בם מיני משקים חוץ מן היין ואם הוה אמרינן שחשיבות הפת הוא משום דגורם ברכה לעצמו ובמעלה זו יין עדיף יותר שהרי הוא גורם ברכה גם בהבדלה ובברכת חתנים משא"כ פת שאינו גורם רק בקידוש ואם הפת פוטר בין אוכלים ובין משקין חוץ מן היין ק"ו שהיין יפטור בין אוכלים ובין משקים חוץ מן הפת וזה אי אפשר דא"כ הוה לר' חייא לערבינהו ולמרינהו פת ויין פוטרים כל שאר אוכלים ומשקים ומדלא ערבינהו ש"מ שיש חילוק ביניהו שפת פוטר בין אוכלים ובין מש ים ויין אינו פוטר רק מיני משקים וא"כ על כרחך שאין טעמו של ר' חייא שטעם הפטור משום שגורמים ברכה לעצמם וצריך לומר השתא טעמו דר' חייא דפת פוטר כל הבא בשבילו וזהו חשיבותו לפי שהוא ראש לכל האוכלים לכך הכל באים בשבילו וכן המשקים באים בודאי בשבילו ומעלת היין לפי שהוא ראש למשקין אבל אינו ראש לאוכלים וכל דברי התוס' הללו היינו לפרש טעמי' דר' חייא ולא להלכתא לדידן ואין צורך לומר שחזרו בהם כלל:

משנה בירך על הפרפרת שלפני המזון וכו'. לכאורה מלתא דפשיטא היא ואטו הסעודה תהי' הפסק ביניהם להצריך ברכה מחדש על הפרפרת וראיתי בתר"י בד"ה לא סבר לה מר וכו' דלדיוקא איצטרך למידק מיני' שהפת אינה פוטרת פרפרת שאחר המזון וע"פי דברי תר"י נלע"ד ליישב למה השמיט רבינו הגדול הרמב"ם ולא הביא כלל דין זה דבירך על פרפרת שלפני המזון שפוטר את שלאחר המזון והיינו שאם שאין כאן שום חידוש ומשנתינו לדיוקא נקטא שהפת אינה פוטרת וזה שמענו מדברי רב פפא לעיל שאמר לאחר המזון צריכין ברכה לפניהם ולאחריהם אלא שהתנא דמתניתין לא שייך שיסמוך על דברי האמורא אבל הרמב"ם כיון שהביא בפ"ד הלכה י"א וכתב דברים הבאים לאחר הסעודה בין מחמת סעודה וכו' טעונין ברכה לפניהן ולאחריהן לא הוצרך להביא דין המשנה לא לגופי' ולא לדיוקא וכל זה לסברת תר"י אבל לענ"ד שלגופי' איצטרך ורש"י בצחות לשונו הורה לנו יישוב לזה וזה לשון רש"י במשנתינו בד"ה בירך וכו' נוהגין היו להביא קודם אכילה וכו' ומביאם לפניהם פרפראות להמשיך אכילה כגון פרגיות ודגים וכו' ולכאורה דברי רש"י תמוהים שאם כוונתו שהפרפרת הוא פרגיות ודגים איך ברכתן תפטור פרפראות של אחר אכילה שהם כיסנוי ולחמניות כמו שפירש רש"י

עצמו כאן והלא אין ברכותיהן שוות שהרי פרגיות ברכתן שהכל ולחמניות ברכתן בורא מ"מ ואין שהכל פוטרת בורא מ"מ כי אם בחד מינא וטעה כמו שפירש רש"י לעיל דף מ"א ע"א בד"ה אבל וכו' עיין שם ולכן נראה דפרפרת שלפני המזון ג"כ ברכתו במ"מ והוא פת הבא בכיסנין וכיוצא בזה ומה שכתב רש"י להמשיך אכילה כגון פרגיות ודגים הכוונה שהפרפרת תגרום להמשיך אכילת הפרגיות ודגים ואעפ"כ אין הפרפרת טפילה להפרגיות לפי שמביאין הפרפרת קודם הבאת הפרגיות ודגים וכדי שלא תימא כיין שאין הפרפרת שלפני המזון עקר שהרי הוא רק להמשיך תאות אכילת הפרגיות לא תהא חשובה לפטור הפרפרת שלאחר המזון שהוא עקר לעצמו שמעלי לליבא קמ"ל משנתינו שאעפ"כ פוטרת ובזה סרה תלונת התוס' בד"ה בירך על הפת מעל רש"י ומה שפירש רש"י שהפרפרת הוא להמשיך אכילת הפרגיות ולא פירש שהפרפרת הוא להמשיך אכילת הפת נלע"ד שדעת רש"י שפת שהוא חשוב פוטר הטפילה אפילו אם קדמה אכילת הטפל לפת ולא שפוטרו לגמרי שאיך יאכל ועדיין לא בירך כלל אלא שפוטרו מברכתו הראוי' לו ואינו מברך אלא שהכל ופשיטא שאינו פוטר הפרפרת שלאחר המזון שברכתו במ"מ אבל שאר דברים דלא חשיבי כמו פת אינם פוטרים הטפל להם אלא באוכל הטפל אחר שכבר בירך על העיקר אבל אם מקדים לאכול הטפל מברך עלי הטפל ברכתו הראוי לו לכן פירש רש"י שהפרפרת אינו ממשיך אכילת הפת רק אכילת הפרגיות ודגים ועיין בסימן רי"ב בהג"ה סוף סעיף א' שלא פסק כן ולענ"ד דעת רש"י אינו כפסק רמ"א והב"י באמת חולק עם רמ"א:

והנה ראיתי במג"א בס"ק ב' הוסיף עוד יותר שגם בפת ומליח שהפת טפל שמברך על המליח ופוטר הפת ואם לא הי' הפת לפניו בשעה שבירך על המליח שאז אינו נפטר בברכת המליח כתב המג"א שיברך רק שהכל על הפת ולא המוציא ואני תמה שהרי יין הוא טפל לפת ואפ"ה מברך עליו בפה"ג הואיל וקובע ברכה לעצמו כמו שאמרו בגמרא לעיל אי הכי יין נמי וכו' ולדברי המג"א הי' די שיועיל חשיבות היין שיברך עליו אבל אכתי למה וברך עליו בפה"ג הי' לו לברך עליו שהכל אלא ודאי כיון שצריך עכ"פ לברך עליו צריך ממילא לברך ברכתו הקבועה לו וא"כ פת ב"כ דחשיב שהרי קובע ברכה לעצמו א"כ אף היכי שהוא שפל מ"מ היכי שהוא צריך לברך עליו כגון כשלא הי' לפניו בשעת ברכת העקר שוב צריך לברך ברכתו ממש דהיינו המוציא וידעתי שיש ליישב דברי המג"א שאזיל לשטתו שם בס"ק ד' לחלק בין היכי שברכת העקר הוא ג"כ שהכל יעויין שם מ"מ הנלע"ד דכתבתי:

תוס' ד"ה הסבו וכו' וא"ת ומ"ש במוגמר אפילו לא הסבו וכו' וכתב מהרש"א לא ידענא מהיכן פסיקא להו וכו' דהא משמע והוא אומר על המוגמר וכו' דקתני קאי אאחר המזון אחד מברך לכלם דאיירי בהסיבו עכ"ל מהרש"א ולענ"ד כראה דכיון דהמוגמר אינו בא כי אם לאחר ברכת המזון וכמו שמבואר ברש"י ובתוס' במשנתינו והרי בשעת ברכת המזון אינם רשאים להסב וצריכין כלם לישב כמבואר בשלחן ערוך סי' קפ"ג סעיף ט' א"כ כבר אינן בהסיבה ולא עוד אלא שאפילו חזרו והסיבו לא שייך כאן מיגו דמהני הסיבה לפת מהני נמי למוגמר כדאמרינן לקמן דף מ"ג ע"א לענין יין דכיון שכבר בירכו ברכת המזון שוב פסק עסק הפת לגמרי א"כ ללישנא קמא דרב שם דליין לא מהני הסיבה ק"ו דלא מהני למוגמר אם גם במוגמר הי' הדין שנברך כל אחד לעצמו וא"כ קשיא משנתינו לרב אלא ודאי דמוגמר אינו צריך הסיבה כלל כדברי התוס' כאן ומשם הוכיחו התוס' לעצמן דמוגמר לא בעי הסיבה לכולי עלמא שוב מצאתי בפני יושע שכתב ג"כ לדחות קושיית מהרש"א מטעם דהמוגמר בא לאחר ברכת המזון אלא דאף שדחה שלא יהי' סתירה לדברי התוס' אכתי הי' קשה דלמא מיירי משנתינו שחזרו והסבו מחדש לאחר ברכת המזון ולפי מה שכתבתי ניחא:

דף מב:

לא סבר לה מר להא דריב"ל ויש לתמוה למה לא הקשה לו משנתינו דתנן בירך על היין שלפני המזון וריב"ל חידש לנו חומרא דבחול חייב לברך על כל כסא דמשנתינו סתמא קתני שפוטר יין של אחר המזון ועכ"פ אביי שבירך ביום טוב על כל כסא קשה עליו ממשנתינו ונראה דמשנתינו אף בלא ריב"ל הוה מוקמינן בשבת ויו"ט ומיירי במקדש על היין והיינו יין שלפני המזון שבמשנתינו ומשום דהאי יין חשוב טובא וחביב שמקדש עליו לכך חשיבותו גורם להיות כל שאר היין שבסעודה טפלה לו ונפטר בברכתו ואביי מיירי שקידש אריפתא שלא הי' היין חביב לו ולכך שאר היין ששותה אין שום כוס מהם חשיב מהשני ולכך אין שום אחד פוטר חבירו ואמנם מדברי ריב"ל שחילק בין שבתות וימים טובים לחול מכלל דלאו בחשיבות הקידוש תליא מלתא רק בשביל שקובע סעודה על היין תדע שהרי גם בשעה שיוצא מן המרחץ ג"כ הדין כן פריך שפיר על אביי. אי נמי יש לומר דממשנתינו לא הי' יכול להקשות דהוה אמינא איפכא דמשנתינו איירי דוקא בחול שאין חייב לשתות יין לפני המזון ואיהו שותה ש"מ שהוא תאב לשתות יין ומסתמא ישתה גם תוך המזון ואחר המזון לכך פוטר יין שלפני מזון את שאר היין אבל בשבת ויום טוב שעל כרחך צריך לקדש על היין א"כ אף שבירך על כוס של קידוש אין

בזה גילוי דעת שרוצה היום לשתות יין אינו פוטר אבל מריב"ל שמענו שעקר המעלה הוא בשבת ויו"ט שאז היום גורם שדרך לקבוע על היין פריך שפיר ובאמת על הא דבירך אבייי על כל כסא וכסא הי' יכול להקשות ממשנתינו שכיון ששוב בירך על כסא שאחר הקידוש למה לו לברך על האחרים אלא שבאמת הא דמייתי דבירך על כל כסא וכסא היינו דמעשה שהי' כך הי' אבל רב יצחק בר יוסף רצה להקשות לו תכף על כסא קמא דבתר קידוש לכן הקשה לו מריב"ל:

איבעיא להו וכו' והא דלא דייק מדלא תני במשנתינו רבותא דיין שבתוך המזון פוטר יין שלאחר המזון והוה ידעינן בק"ו דיין שלפני המזון שהוא לשתות דפוטר דלשתות חשוב יותר מלשרות וכמו"ש התוס' בד"ה ורב ששת ומדשביק יין שבתוך המזון ונקיט יין שלפני המזון מכלל דזה שתוך המזון אינו פוטר וחשבתי בדעתי לומר דאיצטרך למתני שלפני המזון דלא תימא דברכת המוציא הוא הפסק כיון דלא אפשר למשתי וברוכי בהדי הדדי לא אפשר וכדאמרינן לענין ברכת המזון בחולין דף פ"ז ע"א קמ"ל דברכת המוציא לא הוה הפסק וכמו שכתבו התוס' שם בד"ה משתא וברוכי דברכת הרעמים באמצע הסעודה לא הוה הפסק וכמו שכתב הרא"ש בפ' כיסוי הדם בסוף סימן ד' דברכת השחיטה לא הוה הפסק בין הכיסוים דברכות לא הוו הפסק כמו ברכת יקנה"ז ע"ש ואמנם הדרנא בי דזה דברכת המוציא לא הוה הפסק ידעינן מסיפא דתנן ברך על הפרפרת שלפני המזון פוטר פרפרת שלאחר המזון ואכתי גבי יין הוה לי' למתני רבותא דיין שתוך המזון אף שהוא לשרות פוטר שלאחר המזון שהוא לשתות ואמנם לפי מ"ש לעיל דכוס של קידוש היה אמינא שאינו פוטר איכא למימר דמשנתינו נקטה יין שלפני המזון אפי' הוא כוס של קידוש אפ"ה פוטר דאף שהוא חובה לקידוש מ"מ ממילא הוא לשתות דלפני המזון הוא תמיד מחשב לשתות וזה לשון הרשב"א ויין של קידוש והבדלה אע"ג שלמצוה אתי מ"מ כיון דקודם אכילה הוא כבא לשתות דמי ופוטר יין שתוך המזון ושלאחר המזון עכ"ל הרשב"א הרי כמו שכתבתי דכוס קידוש הי' הוה אמינא דגרע טפי אבל זה שתוך המזון שהוא לשרות איכא למימר דאינו פוטר:

אבעיא להו ב"ש ארישא פליגי וכו'. לכאורה כל אבעיא זו היא רק לעמוד על דברי ב"ש ובדברי ת"ק ליכא ספיקא וא"כ קשה אטו טעמא דב"ש אתי' לאשמעינן ומתוך כך רצו קצת לומר דהלכתא כב"ש והוא דוחק ואמנם הרשב"א בחידושיו אסברה לן שיש כ"מ גם אליבא דת"ק דאי ב"ש ארישא פליגי איכא למימר דבסיפא אפילו ת"ק דקאמר בירך על הפרפרת לא פטר את הפת לאו דוקא פת נקט אלא הה"ד דמעשה קדירה לא פטר ותלמוד זה מדברי הרשב"א שהרי מסיק ומ"מ לענין פסק הלכה מספקא לן אי ב"ש וכו'

והוה לי' ספק דרבנן ולקולא ואמרינן דבסיפא פליגי וב"ה סברי דפרפרת פת הוא דלא פטר אבל מעשה קדירה פטר וכו' עכ"ל ומדקאמר דהואיל דקיי"ל כלישנא בתרא לכן לב"ה פרפרת פת הוא דלא פטר וכו' מכלל דלל"ק לכ"ע פרפרת לא פטר אפילו מעשה קדירה ואמנם מה שהכריע רבינו הרשב"א לקולא יש לי לדין בזה ולא ח"ו מלבי לבוא להרהר אחר דבריו אבל למען מצוא זכות על רבותינו הרי"ף והרא"ש שהשמיטו כל דברי האבעי' הזאת ולא העלו בספריהם רק דברי המשנה כצורתה והנה הרשב"א הרגיש עוד בזה דהרי פרפרת ומעשה קדירה ברכותיהן שוות בורא מ"מ וא"כ למה סברי ב"ש שאין זו פוטרת זו וניחא לי' דודאי אם כיון בפירוש בברכתו על הפרפרת שדעתו לפטור גם את מ"ק בודאי פוטר לכולי עלמא אבל משנתינו מיירי שבירך בסתם ולהכי לב"ש אף דפרפרת חשיבא טפי ממעשה קדירה אפיה אינו פוטר וב"ה סברי כיון דפרפרת חשיבא טפי טובא ואיהו פת מעשה קדירה לאו פת להכי פוטרת אפילו בסתם עיין בדברי הרשב"א ואני אומר דמה דפשיטא לי' למר דפרפרת חשיבא ממע"ק אחרי מחילת כבודו איפכא מסתברא דהרי רש"י פירש כאן במה דאמר ארישא קאי דקאמר ת"ק בירך על הפת פוטר את הפרפרת וכ"ש מפ"ק פירש רש"י שפרפרת אינו צריך סעודה רק למגמר אכילה ותעשה קדירה הוא לאכול ולזון ממש עיין ברש"י ומעתה אני דן אם במין אחד ממש דהיינו יין אפ"ה נחלקו אמוראי כאן אם יין שבתוך המזון פוטר יין שלאחר המזון כיון שהיין שבתוך המזון בא רק לשרות וזה בא לשתות איהו חשיב טפי והטעם דלשתות עדיף מלשרות נלע"ד משום שיין משקה הוא ועקרו הוא לשתות ולכן מה שהוא לשתות הוא עקר וחשיב טפי ומינה דמה שהוא אוכל עקרו עומד למזון אם כן מה שהוא למזון ולאכול ממש הוא עקר וחשוב טפי מפרפרת שאינו למזון ולמילוי הכרס ולכן לדעתי אם בירך על מעשה קדירה ודאי פוטר הפרפרת לכולי עלמא כמו שיין שלפני המזון פוטר יין שתוך המזון לכולי עלמא כמבואר בתוס' בד"ה ורב נחמן ואמנם אם הפרפרת פוטרת מע"ק לדעתי תליא בפלוגתא דהני אמוראי דלעיל דלרב ורב נחמן דסברי דיין שתוך המזון פוטר יין שאחר המזון א"כ חזינן שאף זה שאינו חשוב פוטר את החשוב כיון שברכתו שוה א"כ הה"ד שפרפרת אף שאינו עומד למזון פוטר את מע"ק שעומד למזון כיון שברכתן שוה ולרב ששת ולכולהו תלמידי דרב שסוברים דיין שתוך המזון אינו פוטר את שאחר המזון הכי נמי אין הפרפרת פוטרת מעשה קדירה והאבעיא להו שבכאן אם ב"ש ארישא פליגי וכו' סובב על אותו קוטב של האבעיא להו הקודם אם יין שתוך המזון פוטר שלאחר המזון ובא כאן ובעי אם יש לפשוט זה ממשנתינו כי אם ב"ש אסיפא פליג א"כ מכלל דת"ק סובר דפרפרת פוטרת מע"ק א"כ הה"ד שיין שלפני המזון

פוטר שלאחר המזון אבל אם ב"ש אירשא פליג א"כ איכא למימר דבסיפא ב"ה וב"ש שוים דפרפרת אינו פוטר אפי' מע"ק ומעתה כיון שהרי"ף והרא"ש פסקו לעיל בפירוש כרב ששת שיין שתוך המזון אינו פוטר שלאחר המזון אף ששניהם יין ק"ו שפרפרת אינו פוטר מע"ק ולא הוצרכו כלל להביא סוגיא זו של ספיקא דב"ש אהיכא קאי ומה שאמרו בגמרא כאן תיקו היינו שמשנתינו אין הכרע אבל מדברי האמוראים דלעיל יש הכרייע ואמנם מה שכתב הרשב"א שכל זה במברך סתם אבל אם מכוין בפירוש להוציא בזה דבריו צדיקים ואפילו בירך על היין שבתוך המזון וכיון בפירוש בשעת ברכה גם על היין שלאחר המזון פוטר בודאי ופלוגתייהו דהני אמוראי הוא במברך סתם וכן ראוי לנהוג בסעודות גדולות עיין מ"ש המג"א בסי' קע"ז ס"ק ז' בשם הלבוש כשמברך על היין שבשעת הסעודה שיכוין בלבו בפירוש לפטור היין שלאחר המזון:

רש"י ד"ה פטר את הפרפרת אע"פי שאינו וכו' מכאן ראי' למה שכתבתי בדברי רש"י במשנה שכתב מביאין לפניהם וכו' כגון פרגיות ודגים שאין כוונת רש"י שפרגיות ודגים נקראים פרפרת שאם הי' כוונת רש"י כן א"כ הי' לו לרש"י לפרש כאן שכ"ש מעשה קדירה הוא מטעם ברכת הפת פוטרת פרגיות ודגים שאין להם שום שייכות בברכת הפת שהוא המוציא לחם מן הארץ והרי הם אין גידולים מן הארץ כלל ק"ו שפוטר מעשה קדירה שעכ"פ הם מן הארץ:

ד"ה רישא דוקא וכו' לפי הנראה הי' לרש"י גירסא בגמרא דדייק מדיוקא דרישא מדתנן היו יושבים ולא קתני ישבו ועיין בתוס' בד"ה הסבו אין וכו' ואמנם התוס' לא כתבו אלא דרך דיחוי דמרישא ליכא לאקשויי דאיכא למדחי דהיו יושבים היינו שהיו יושבים בלאו הכי אבל רש"י אחז לשון זה לדיוקא למידק מיני' דאם ישבו אדעתא דהכי דינו כהסבו ואמנם איכא נמי למידק מסיפא איפכא דתני הסבו שמשמע שעתה הסבו בשביל כך ואפ"ה דוקא היסבו אבל ישבו לא מהני ולמסקנא איכא למימר דלא קשיין דיוקא דרישא אדיוקא דסיפא ותני ברישא היו יושבים דאפילו דרך ישיבה דוקא אם היו יושבים כבר אבל אם ישבו כדי לאכול א' מברך לכלם ותני סיפא הסבו למידק דאפילו בהיסבה דוקא שהסבו עתה כדי לאכול אבל אם היו מסובים בלא"ה כל אחד מברך לעצמו ולפי זה אין שום חילוק בין הסיבה לישיבה אפילו בימי המשנה ואמנם מדברי התוס' במשנתינו בד"ה הסבו אחד מברך וכו' שכתבו שזה דווקא לדידהו שהי' דרכם בהסיבה אבל לדידן ישיבה שלנו כהסיבה דידהו משמע דלא כמו שכתבתי דהרי לפי מ"ש גם לדידהו לא הי' שום חילוק ב"ן ישיבה להסיבה ואולי התוס' לא דייקו כלל דיוקא דרישא וכמו שכתבתי לעיל ועוד נלע"ד דגם לרש"י יש חילוק בין ישיבה להסיבה דבישיבה לא מהני ישבו

סתם אלא בעינן שאמרו נשב לאכול וכמו שאמרו בגמרא דאמרו ניזל ניכול לחמא בדוך פלן ואף דבדוך פלן הוא לאו דוקא דהה"ד אם אמרו ניכול כאן כמו"ש הרא"ש מ"מ בעינן שיאמרו ניכול אבל אם ישבו יחד ולא אמרו כלום לא מהני בישיבה אבל בהסיבה כיון שהסיבו הוה כמו שאמרו וזהו החילוק בין ישיבה להסיבה ולדידן ישיבה כהסיבה ולא בעינן שום אמירה:

תוס' ד"ה ורב ששת וכו' וכן משמע נמי בע"פ וכו' ס"ל לר' יוחנן מדיצאו ידי קידוש מידי יין נמי יצאו וכו'. לכאורה קשה למה תלו במה שיצאו ידי קידוש כיון דר' יוחנן סבר שינוי מקום אין צריך לברך ממילא אפילו הם לא היו יוצאים ידי קידוש או אם הי' יין שאינו של קידוש היו יוצאים ידי יין שלא יצטרכו לברך שוב על מה ששותים בתוך הסעודה והרי זה כמו שבירך כאן במקומו שיין שלפני המזון פוטר היין שבתוך המזון ונראה משום דלפי מה שנראה מדברי התוס' כאן בסוף הדיבור סברי התוס' דמה ששנינו בירך על היין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון האי יין שלפני המזון היינו אחר שכבר נטל ידיו וכמו שמסקי התוס' שכתבו דהכי מיירי הא דפסקינן יין שלפני המזון וכו' דכבר נטל ידיו וכו' ולפי זה קשה אותן שקידשו בבית הכנסת הא ודאי שזה הי' קודם שנטלו ידיהם ואיך פטרו בזה את היין שתוך המזון והרי הפסיקו בין שתי' לשתי' בנט"י וצריך לומר דדעת התוספת דדוקא יין שאינו של קידוש הוא דבעינן לאחר נטילה דמה ששותה קודם נטילה אינו שייך לסעודה כל כך ולכן לנטילה הוה הפסק אבל כוס של קידוש אף דסבר ר' יוחנן יש קידוש שלא במקום סעודה היינו בדיעבד אבל לכתחלה מודה ר' יוחנן דבעינן קידוש במקום סעודה וא"כ אף שאילו קדשו בבה"כ מ"מ כיון שיוצאים בזה ידי ק דוש שוב הכוס שייך לסעודה ונפטרו ידי ברכה לצאת בברכה זו גם על היין ששותים בתוך הסעודה ולזה כיוונו התוס' במה שכתבו משיצאו ידי קידוש יצאו נמי ידי יין ואמנם סבירא להתוס' שהבדלה שתוך הסעודה היא כמו קידוש כיון שאין כאן הפסק נטילה והיש חולקים ס"ל דהבדלה אפילו תוך הסעודה גריעא טפי כיון שאינה שייכא לסעודה רק לצורך מצוה גריעא משאר יין:

ד"ה הסבו אין וכו' תימא וכו' תקשי לי' מרישא בהדיא וכו' ולענ"ד נראה דרצה להקשות גם לרב לקמן בעמוד הסמוך ואיכא תרי לישני לרב לחד לישנא יין לא מהני לי' הסיבה ולחד לישנא יין לא בעי הסיבה וא"כ מרישא לא הוה מצי להקשות דמצינו למימר דמתניתין מיירי ביין וא"כ לתך לישנא דיין לא מהני הסיבה ולכך כל אחד מברך לעצמו והיו יושבים לאו דוקא דהה"ד הסבו כל אחד מברך לעצמו ביין וישיבה והסיבה שוים. ובריייתא מיירי בפת כדקתני שכל אחד אוכל מככרו ולכך הקשה מדיוקא דסיפא וממילא

קשה לכולהו לישני דלר' יוחנן יין ופת שוים ולרב על כרחך מיירי בפת דיין או דלא בעי הסיבה או דלא מהני לי' הסיבה:

ד"ה עשרה בני אדם וכו' כדמשמע הכא מתוך הברייתא וכו' לא ידעתי לכוין דבריהם דמאי אולמא דברייתא ממשנתינו וכי היכי דיש לפרש משנתינו או בברכת המוציא לחוד או בברכת המזון לחוד כך יש לפרש הברייתא ודבריהם במשנתינו מכוונים שהוכיחו ברכת המזון מעובדא דתלמידי דרב וברכת המוציא מפלוגתא דרב ור' יוחנן ואולי כוונת התוס' הוא משים דהא דיש לחלק בין ברכת המזון לברכת המוציא הוא משום דברכת המוציא יש סברה דלא בעינן הסיבה כיון שהוא התחלת האכילה ודעתייהו להתחבר משא"כ ברכת המזון שהוא סוף ודעתייהו למעקר עיין מג"א סימן קס"ז ס"ק כ"ג ובברייתא זו דתני עשרה בני אדם יש לדקדק מה לי אם הם עשרה או פחות ונראה דקמ"ל אפילו שמזמנין בשם אפ"ה אף שכל אחד אוכל מככרו כיון שיש בו מצטרפי אף להזכיר השם וא"כ על כרחך ברייתא בברכת המזון איירי ומה שכתבו התוס' במתניתין להוכיח מעובדא דתלמידי דרב היינו להוכיח דדייקינן בברייתא הך דיוקא שכתבתי דמדפשט להו ההוא סבא מהך ברייתא על על ספק שלהם שהוא בברכת המזון ודלמא בהמ"ז חמיר טפי ובברייתא איירי בברכת המוציא אלא ע"כ דגם ההוא סבא דייק כנ"ל:

בא"ד וא"ת אמאי המתינו וכו' והאיך ברכו על הפת מתחילה וכו' ולענ"ד נראה דתלמידי דרב דייקי רישא דמשנתינו דקתני היו יושבים וכו' דמשמע דוקא כשהיו יושבים בלא הזמנה ובם היו מדייקים סיפא הסבו דמשמע אפי' מחדש הסיבו אפ"ה הסבו דוקא וישבו לא מהני ועיין בדברינו לעיל בדברי רש"י ולכך היו מתרצים משנתינו הכי קתני היו יושבים בלי הזמנה כל א' מברך לעצמו אפילו ברכת המוציא הסבו דרך הסיבה אחד מברך לכולם אפילו ברכת המזון אבל אם לא היו יושבים מתחלה אלא שעתה אמרו נשב לאכול אבל לא הסיבו רק ישבו יש חילוק בין ברכת המוציא שאחד מברך לכלם ובין ברכת המזון שכל שלא הסיבו כל א' מברך לעצמו לכך המוציא שפיר ידעו שאחד מברך לכלם ובברכת המזון נסתפקו ובא ההוא סבא ורמו להו מתניתין אברייתא ומשני כיון דאמרו כו' ובברייתא בברכת המזון איירי כמו"ש בתחלת דברי התוס' כאן:

דף מג.

מיתיבי כיצד סדר הסיבה וכו'. לכאורה ללישנא בתרא דרב דיין לא מהני לי' הסיבה לא הי' צריך לאתובי מברייתא וממתניתין הי' יכול לאתובי שהרי שנינו במתני' לאחר המזון אחד מברך לכלם אלא שלפי שרצה לאתובי על שתי הלשונות דרב לכן הביא הברייתא

שוב מצאתי שהתוס' כתבו כן במס' חולין דף ק"ו ד"ה וש"מ עיין שם ועוד נלע"ד דגם המקשה אסיק אדעתא סברה זו דמגו דמהני הסיבה לפת מהני נמי ליין אלא שהי' סבור שזהו שייך ביין שלאחר המזון שכבר הועילה ההסיבה להפת ולכן שוב מועיל הסיבה זו גם ליין ולכן לא אותיב ממתניתין ואותיב מברייתא דהרי סיפא דברייתא מיירי ביין שלפני המזון וכמו שפירש רש"י בד"ה אע"פי וכו' דהאי יין בתרא היא יין שלפני המזון ולכך ה' סבור המקשין דבזה לא שייך מגו דמהני לפת שהרי עדיין לא ברכו על הפת ולכן אותיב לרב אלא דאנן חזינן בברייתא דאף שזה יין בתרא הוא שלפני המזון מ"מ כבר הוא אחר שנטלו ידיהם לפת וכמפורש בברייתא וכמפורש בתוספת בעמוד הקודם בסוף ד"ה ורב ששת עיין שם וא"כ הדק"ל מה אולמא דברייתא לאתובי מינה יותר ממתניתין ואמנם כל זה הוא לדעת הפרישה בסימן קע"ד דאחר הנטילה היינו אחר ברכת המוציא דאסור לשתות בין נטילה להמוציא אבל לדעת המג"א שיין זה שאחר הנטילה היינו קודם ברכת המוציא כמבואר בדבריו בסימן קע"ד ס"ק וי"ו ניחא ואמנם על משנתינו קשה למה נקטה משנתינו דין זה דאחד מברך לכלם למה לא נקטה ביין שלפני המזון ולמתני ובשלמא לר' יוחנן לא קשיא דאיכא למימר דר"מ סבר כרב ששת לעיל דיין שתוך המזון אינו פוטר שלאחר המזון ולכך נקטה משנתינו בא להם אחר המזון ואגב אורחא קמ"ל דיין שתוך המזון אינו פוטר שלאחר המזון וכדאותיב באמת לעיל רבא לרב נחמן ממשנתינו אבל לרב דאיהו סובר לעיל דבירך על היין שבתוך המזון פוטר יין שלאחר המזון ואיהו באמת מוכרח לדחוקי משנתינו דהכי קאמרה אם לא בא להם יין רק אחר המזון וכדמשני רב נחמן לעיל לרבא א"כ הדק"ל למה נקטה משנתינו דין זה דאחד מברך לכלה ביין שלפני המזון ונראה דאיכא נמי סברה לאידך גיסא דלא מבעיא לפני המזון שהרי ישארו בקביעתם כל משך המזון פשיטא דאמרינן מגו דמהני הסיבה לפת מהני נמי ליין אלא אפילו אחר המזון שכבר סילקו ידיהם מן הפת אפ"ה אמרינן דהסיבה של פת גוררת גם היין דתהני לי' הסיבה זו שוב מצאתי סברה זו בפרישה סימן קע"ד והנאני. ונראה דלהך לישנא דרב דיין לא בעי הסיבה צריך לומר סברה זו לאמיתית שאחר שסילקו ידיהם מן הפת כלתה הסיבה ולכך נקטה משנתינו הדין ביין שאחר המזון שאף שכבר כלתה ההסיבה אפ"ה אחר מברך לכלם:

שאלו את ב"ז וכו' האריכו בשאלתם להקדים ג"כ לאחר המזון אחד מברך לכלם אף שעקר שאלתם הי' רק על שתוך המזון משום דאיכא למימר דלכך כל א' מברך משום דיין לא מהני לי' הסיבה ותוך המזון לרבותא הוא אף שהסיבה זו היא ג"כ לפת אפ"ה

לא מהני ליין לכן הקדימו שאחר המזון אחד מברך לכלם וא"כ מ"ש תוך המזון שכל א' מברך לעצמו:

הואיל ואין בית הבליעה פנוי. ואף דגם אחר המזון הם אוכלים פרפראות וכמו שפירש רש"י במשנתינו בד"ה בירך על היין וכו' נוהגין היו וכו ולאחר גמר סעודה יושבים ושותים ואוכלים ומה הן אוכלים פרפראות וכו' והוא יין ופרפרת שלאחר המזון עכ"ל רש"י וא"כ נאמר גם בזה שאין בית הבליעה פנוי וצריך לומר דתוך הסעודה האכילה היא עקר ומרובה ולכן יש חשש אין בית הבליעה פנוי אבל אחר הסעודה האכילה היא מועט והשתי' עקר ולכן אין כל כך חשש אין בית הבליעה פנוי ובזה אפשר לתרץ מה שהקשיתי לעיל למה נקטה משנתינו דין זה ביין שאחר המזון ולא היין שלפני המזון ולפי מ"ש ניחא דיין שלפני המזון שהיא אחר הנטילה ולדעת המג"א שהבאתי לעיל היינו בין הנטילה לברכת המוציא ואז בית הבליעה פנוי ובטל לגמרי פשיטא שאחד מברך לכלם ומשנתינו רבותא קמ"ל דאפילו יין שאחר המזון שאז ג"כ יש אכילה אפ"ה כיון שאין אז אכילה מרובה רק פרפראות אין כאן חשש בית הבליעה ואחד מברך לכלם:

מכלל דאיכא דעדיף מיני' מסייע לי' לרב וכו' כך הוא הגרסא לפי פירוש רש"י ועיין מעדני מלך. ומה דקאמר מסייע לרב שגם טעמי' דרב הוא שהמתחיל בחדא זוכה באידך ועיין בעה"מ:

והא לא קארח וכו' הא ודאי שר' זירא ידע שכל ברכת הנהנין כך היא קודם האכילה והשתי' ושאל על הריח ורציתי לומר דשאני אכילה ושתי' דבעינן ימלא פי כל תהלתך אלא דלפי זה הי' לו לשאול על כל ברכות הריח ולפי הנראה לא שאל רק על ריח של מוגמר וכן פירש רש"י על הריח של מוגמר וכן חזינן שאמר משתעלה תמרותו ולכן נלע"ד דכל הברכות הוא מברך ברכת הנהנין בשעה שנוטל הדבר בידו המוגמר מונח על השלחן והמברך אינו אוחזו בידו ובם עדיין לא הריח בו הי' ר"ז סבור שלא שייך לברך עליו קודם שיבוא הריח אל המברך ור' ירמי' אמר לו שאפילו במוגמר מברך תכף משתעלה תמרותו והקשה לו ר"ז והא לא קא ארח ועל זה השיבו ר' ירמי' כיון דסבירא לך שקודם שארח לא שייך ברכה שעדיין לא נהנה א"כ המוציא ג"כ וכי על האחיזה מברך והרי על האכילה מברך והא לא אכל:

תוס' ד"ה בא להם יין וכו' הוי שינוי מקום לפי הנרא' דעת התוס' כאן שהנטילה לא חשיבה הפסק דאל"כ לא הוצרכו ליתן טעם משום שינוי מקום שהוא תיובתא לר' יוחנן דסבר שינוי מקום א"צ לברך ואף דאיתותיב ר' יוחנן שם בפ' ע"פ נימא תהוי תיובתא נמי מהך ברייתי' ועדיפא הוה להתוס' ליתן טעם משו הפסק הנטיל' מזה נראה שדעת

התוס' כאן כדעת הרא"ש בפ' ע"פ סי' ד' שמה שאמרו ברך על היין שלפני המזון וכו' היינו אפילו בירך קודם שנטל ידיו ולא כמו שכתבו התוס' לעיל בסוף ד"ה ורב ששת וזהו כוונת המג"א בסימן קע"ד ס"ק וי"ו שכתב וכן משמע בתוס' בד"ה בא להם וכו' היינו מדהוצרכו ליתן הטעם משום שינוי מקום:

ד"ה הואיל וכו' אבל צ"ע קצת מהבדלה וכו' לפום ריהטא אין קישור לדברים הללו לדבריהם הקודמים והנראה דאיכא למימר הא דיש חילוק בין הסיבו ללא הסיבו היינו משום דבלא הסיבו אין להם קביעות יחד ואין לב השומעים אל המברך וא"כ לדעת רש"י דסברי רבותי מועי' שגם בתוך הסעודה אחד מברך לכלם הה"ד דמועיל סברי רבותי שאפילו לא היסבו אם המברך אומר סברי רבותי שיוציא את כלם וא"כ ליכא קושי' ממנהב שלנו שאנו עומדים בשעת הבדלה שהרי המבדיל אומר סברי רבותי אבל לפי מה שכתבו בשם ר' אלחנן דלא מועיל סברי שוב כתבו דצ"ע מהבדלה:

דף מג:

מנין שמברכין על הריח וכו' הא ודאי שזה אסמכתא בעלמא ואין שום ברכה מברכת הנהנין דאורייתא חוץ מברכת המזון ולקצת פוסקים גם ברכה מעין שלש אבל שאר ברכות הם מדרבנן וכבר אמרו בריש פרקין שסברה הוא שאסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה וא"כ כיון שגם מריח נהנה ממנו מהי תיתי ישתנה משאר הנאות ששואל מנין שמברכין על הריח ונראה משום דבריש פרקין שנינו ת"ר אסור לאדם שיהנה מעוה"ז בלא ברכה וכל הנהנה מעוה"ז בלא ברכה מעל עיין שם והרי קיי"ל דקול ומראה וריח אין בהם משום מעילה לכך שאל מנין שמברכין על הריח שהי' מקום לומר כיון שאפילו בקדשי שמים ממש אין בהם מעילה מן התורה רק איסורא דרבנן לא תקינו ברכה על זה וקמ"ל אסמכתא מקרא דכל הנשמה וגו' שגם בזה תיקנו ברכה:

ת"ר הביאו לפניו שמן והדס וכו' לקמן בברייתא שני' בהביאו לפניהם שמן ויין הזכיר בפלוגתייהו ג"כ ימין ושמאל וא"כ גם כאן הוה לי' למימר ב"ש אומרים אוחז השמן בימינו והדס בשמאלו ומברך על השמן וכו' וגרסת הרי"ף דגרס כאן מברך וכו' ופוטר וכו' אפשר לומר דכאן לא הוצרך להזכיר דנוטל זה שמברך עליו בימינו דפשיטא דאוחזו בימינו דאל"כ במה ניכר שעליו הוא מברך שהרי מיירי בברכותיהן שוות וכן כתב המעדני יו"ט דלרב אלפס איירי במשחא כבישא שברכתו בורא עצי בשמים. ועוד נלע"ד ע"פי מה שכתב רבינו הגדול בפרק ז' מהל' ברכות הלכה י"ד אם הי' שם יין מביאין כוס מחזיק רביעית או יותר מביאין בשמים ואוחז את היין בימינו ואת הבשמים

בשמאלו ומברך ברכת המזון ואח"כ מברך על היין ואח"כ מברך על הבשמים וכתב הראב"ד אני תמי' אם כוס של ברכה הוא אומר בגמרא שה יאחוז הבושם בשמאלו ומה צורך שיהי' טרוד לשמור בידו הבושם עד שיגמור הברכה ואנו אין מפרשין אלא על היין של רשות וכו' עיין בכ"מ שם שכתב שאע"פי שגם רש"י פירש כדברי הראב"ד אין דבריהם מוכרחים ואני אומר שלכאורה פירושו של הרמב"ם אינו מוכרח ומנ"ל לרבינו לפרש על כוס של ברכה והנלע"ד דקשיתי' למה הזכיר בשמן ויין ימין ושמאל מה שלא הזכיר בברייתא ראשונה בשמן והדם אלא ודאי דבשמן והדס דמיירי בשל רשות לא הוצרך להזכיר דמלתא דפשיטא היא שזה שמברך עליו ניטלו בימינו והשני בשמאלו אבל שמן ויין דמיירי בכוס של ברכת המזון והא ודאי דב"ש דאמרי אוחז השמן בימינו היינו אחר שסיים ברכת המזון דבשעת ברכת המזון גם ב"ש סבירא להו להני עשרה דברים שנאמרו בכוס של ברכה לקמן דף נ"א ע"א שמקבלו בשתי ידיו ונתנו בימין וסברי ב"ש דכשגמר ברכת המזון אוחז השמן בימינו ומברך עליו תחלה וזהו רבותא גדולה לב"ש שאף שכבר הי' היין בימינו אוחז עתה שמן בימין ויין בשמאל וגם לב"ה שהשמן בשמאלו ג"כ היא רבותא שכל משך ברכת המזון אוחז השמן בשמאלו ולאפוקי מדעת הראב"ד שהקשה למה יטריד עצמו לשמור הבושם כל זמן ברכתו. המרדכי כתב ניטל את היין בימינו כתב ראב"י ומינה נשמע שכל ברכה של דבר מצוה ראוי לו שיאחז בימין וכן הבדלה אוחז היין בימין וכו' והטור בסימן ר"ו כתב כל דבר שמברך עליו לאכלו או להריח בו צריך לאחזו בימינו וכתב הרב"י נראה שלמד זה מדתניא בפ' כיצד מברכין הביאו לפניו יין ושמן בה"א אוחז את היין בימינו וכו' וכמו שיתבאר בסימן ר"ב בס"ד והנה לדעתי אין זה דעת הראב"י דהרי הראב"י דקדק בלשונו שכל ברכה של דבר מצוה וכו' ולמה האריך לומר של דבר מצוה ולא קאמר סתם שכל ברכה של איזה דבר ראוי לו שיאחז בימין ולכן נלע"ד שעל דבר מאכל או ריח שהוא של רשות אין צריך לאחזו בימין אבל הראב"י מפרש דהאי יין ושמן היינו כוס של בהמ"ז וכדמפרש לי' הרמב"ם וגם הבושם הוא ליקרא דכוס של ברכה וכמו שיש נוהגין ליטול הדס בידו ולברך עליו בשעת המילה בשעת שאוחז הכוס כמבואר בי"ד סימן רס"ה סעיף א' ולכן צריך ליטול בימין ולדעת ראב"י מתורץ ב"כ מה שהקשיתי דלמה בברייתא דהביאו לפניו שמן והדם לא כזכר בפלוגתא דב"ש וב"ה ימין ושמאל כלל לפי שזהו רק ברכת הנהנין של רשות וראיתי בד"מ שם בסימן ר"ו סעיף א' כתב ובמרדכי פ' כיצד מברכין דכל מצוה יאחז בימינו עכ"ל הד"מ ועלה בדעתי שכיון למה שכתבתי ובא לחלוק על דברי הטור שכתב שכל דבר שמברך עליו וכו' ובא רמ"א בד"מ שבמרדכי אינו מצריך ימין רק בכל מצוה

ולא בברכת הנהנין של רשות כך עלה בדעתי ואמנם כאשר ראיתי בשלחן ערוך שם סעיף ד' כתב המחבר לשון הטור ממש כל דבר שמברך עליו לאכלו או להריח בו צריך לאחזו בימינו ולא הגי' עליו רמ"א שום דבר לכן נלע"ד רמ"א לא שם לבו לדקדק בדברי ראב"י כנ"ל והי' סבור שראב"י קאי על כל מה שמברך ואמנם כוונת רמ"א בד"מ שהבית יוסף כתב שהטור למד זה מדתניא הביאו לפניו יין ושמן ועל זה כתב רמ"א שהמרדכי כתב דכל מצוה יאחז בימין וכוונת רמ"א שגם המרדכי מפרש דלאו דוקא יין ושמן אלא הה"ד כל דבר זה הנלע"ד בכוונת רמ"א אבל אני לעצמי פשוט אצלי שראב"י מחלק בין ברכה שעל דבר מצוה ובין ברכה של דבר הרשות שלא כדעת הטור ואמנם להלכה נראה כדברי הטור שהרמב"ם קאי כשיטתי' שהרמב"ם מביא דין זה של שמן ויין בשני מקומות בפרק ז' מהל' ברכות הלכה י"ד ובפרק ט' הל' ד' והיינו משום דבפרק ז' הביאו לענין כוס יין של ברכת המזון ובפ"ט הביא דין יין ושמן של רשות ובשני המקומות כתב הרמב"ם שאוחז היין בימין בשעה שמברך על היין א"כ גם בשל רשות הדין כן ואף ששם בפ"ט הל' ג' הביא דין שמן והדס ולא הזכיר ימין היינו משום שגם בברייתא דשמן והדס לא נזכיר ימין ואין דרכו להזכיר דבר שלא נזכר בתלמוד אבל ברייתא דיין ושמן מפרש הרמב"ם דמיירי בכל גווני בין בכוס של ברכת המזון ובין ביין של רשות לכן גם הרמב"ם הזכיר שניהם:

והנה רבינו הבית יוסף הביא בשלחנו הך דשמן והדס בסימן רי"ו סעיף י"א אבל הך דשמן ויין לא הביא בש"ע כלל והטור הביאו בסימן רי"ב והבית יוסף שם תמה קצת על הטור שאין בסימן ההוא שייכות לדין הזה והנה הוא השמיטו לגמרי ולא הביאו בש"ע בשום מקום ונלע"ד דבפלוגתא דב"ש וב"ה בהכי שני ברייתות דהיינו הדס ושמן ויין ושמן בתרווייהו טעמייהו דב"ש הוא משום דשמן אותיבי' תרתי שזכינו לריחו וזכינו לסיכתו ונקט שמן ויין לרבותא דב"ש דאפילו נגד יין שהוא משבעת המינין שמן עדיף ונקט שמן והדס לרבותא דב"ה שאפילו הדס שאינו משבעת המינין עדיף משמן וא"כ כיון שפסק בשלחן ערוך דהדס עדיף משמן ק"ו דיין עדיף ואמנם בחידוש רשב"א לעיל בדף מ"א פירש טעמו דב"ש בשמן ויין משום שהשמן אינו מחוסר מעשה שתכף שמקרבו לחוטמו מריח בו משא"כ היין מחוסר שתי' ולפי זה אין כאן ק"ו:

אמר ר"ג אני אכריע כל הרואה יתמי' איך שייך כאן לשון אכריע שההכרעה בכל מקום דבר ממוצע מזכה קצת לזה וקצת לזה אבל כאן הרי ר"ג פוסק לגמרי כב"ש ולשון רש"י תמוה ביותר שכתוב אני אכריע לצד ב"ש והרי הוא לגמרי כב"ש ואיך שייך לצד והנלע"ד דשמן הנזכר בפלוגתא דב"ש וב"ה כולל תרי גווני שמן שיש שמן שבא להעביר הזוהמא

וזה לפי שאינו בא להריח לכן אין מברכין עליו בע"ב רק מברכין עליו בורא שמן ערב לדעת רש"י לקמן דף נ"ג ע"א בד"ה אין מברכין עליו וכו' עיין שם והיינו בבא תוך הסעודה אבל בבא שלא בשעת הסעודה מברכין עליו בע"ב כמבואר שם ברש"י והטעם הוא לפי שאז כוונתו הבאתו הוא בשביל להריח בו לכן מזכיר שבח הריח בברכתו שהוא מעצי בשמים שבתוכו אבל בבא בסעודה אין כוונת הבאתו בשביל הריח כלל לכן אין מזכיר שבק הריח בברכתו ונראה דלא שייך זכינו לריחו אלא בבא בשביל להריח אבל בבא להעביר הזוהמא לא שייך זכינו להריח בו שהרי לא כיון בהבאתו בשביל הריח כלל וב"ש וב"ה בכל גווני פליגי דב"ש סברי דאפילו בא להעביר הזוהמא אפ"ה מברך על השמן תחלה וב"ה סברי דאפילו בא הריח בו אפ"ה מברך על ההדס תחלה ור"ג הכריע ואמר שמן זכינו לריחו ולסיכתו הוא קודם להדס שלא זכינו אלא לריחו א"כ הכרעת ר"ג הוא לצד ב"ש בצד אחד דהיינו בשמן הבא בלא סעודה אבל בבא בסעודה דלא שייך זכינו לריחו הכריע כב"ה:

ולא היא לאשתמוטי נפשי' הוא דעבד הדבר יפלא ורב פפא יוצא דבר שקר מפיו לאמר דבר בשם רבא מה שלא אמרו רבא כלל ואמנם לפי מ"ש ניחא ורבא שפיר קאמר הלכה כב"ה והיינו בבא תוך הסעודה להעביר הזוהמא שמברכין עליו בורא שמן ערב אבל בבא שלא בסעודה אע"ג שאינו משחא כבישא ולא טחינא והוא עכ"פ שמן אפרסמן שמברכין עליו בורא שמן ערב מ"מ הואיל ובא להריח בו ג"כ מקדימו להדס שהרי זכינו לריחו ולסיכתו וכר"ג שהכריע בזה לצד ב"ש ורבא לא פליג על ר"ג כלל ועובדא דרב פפא שלא בסעודה הוה ואף עפ"כ בירך אהדס ברישא ואמר לו רב הונא לא סבר מר הלכה כדברי המכריע והשיב רב פפא הכי אמר רבא הלכה כב"ה ולא אמר שקר שבודאי אמר רבא הלכה כב"ה אבל לא כהאי גוונא העובדא דר"פ ובזה אמר לאשתמוטי נפשי' הוא דעבד:

ואמרי לה כגופו דמי ולהך לישנא הא דאמר לעיל וטחו בראש השמש היינו בכובע שבראשו דאי בראשו ממש א"כ איך קאמר ואם שמש ת"ח הוא וכו' הרי בגופו אינו גנאי דזיעה מעברה לי' ואפילו בשערו הרי כגופו דמי:

רש"י ד"ה שמן והדס וכו' להעביר זוהמת האוכלין נראה דרש"י לשיטתו לקמן דף נ"ג ע"א בד"ה אין מברכין עליו בורא עצי בשמים אלא בורא שמן ערב מברכין עליו אם של אפרסמון היא עיין שם ולכך גם כאן אף שהוא להעביר הזוהמא אפ"ה מברכין עליו בורא שמן ערב ומה שלחצו לרש"י לפרש דמיירי בעשוי להעביר הזוהמא היינו דקשיא לי' דברי ר"ב שאמר אני אכריע והרי אין זה הכרעה דהרי לגמרי פסק כב"ש ולכן פירש רש"י

כאן שמן להעביר הזוהמא דב"ש אפילו בזה סובר דמקדים שמן להדס ובזה לא פסק ר"ג כוותי' וכמו שמבואר לעיל בדברינו ולכן בדברי ר"ג פירש רש"י זכינו לריחא כגון משחא כבישא ומשחא כבישא ברכתו בפה"ע אבל כאן בודאי ב"ש וב"ה מיירי בברכת שמן ערב לפי גרסתינו בגמרא בדברי כל אחד דמברך על זה וחוזר ומברך על זה ואי במשחא כבישא אייריי א"כ ברכת שניהם שוה ואיך שייך מברך על זה וחוזר ומברך על זה ואמנם יש לדחות דמיירי במשחא כבישא שנכבשו בו עשבי בשמים שברכתו בורא עשבי בשמים ואין ברכתו שוה להדס אך לא מצינו בתלמוד משחא כבישא וטחינא רק לענין עצי בשמים ואולי בימיהם לא היו דרכם לעשות משחא כבישא וטחינא בעשבים:

ד"ה מברך על השמן בורא שמן ערב כוונת רש"י בזה לפי שגם כאן בברייתא זו דשמן ויין פירש רש"י ביין שלאחר המזון והי' קשה לרש"י א"כ שמן זה הוא בסוף הסעודה להעביר הזוהמא ואין מברכין עליו לכן פירש רש"י שברכה זו אינה בע"ב אלא בורא שמן ערב וכמו שכתבתי לעיל והא דלא פירש רש"י כן בברייתא ראשונה גבי הדס ושמן דמברך על השמן בורא שמן ערב היינו משום דלעיל דמיירי בשמן והדס לא הוצרך רש"י לפרש כן דבלא"ה אי אפשר לפרש הברכה בורא עצי בשמים דא"כ ברכתו שוה להדס ואיך שייך וחוזר ומברך על ההדס וכמו"ש לעיל אבל כאן דמיירי בשמן ויין דבשום אופן איכו ברכותיהן שוות הוצרך רש"י לפרש דמברך על השמן היינו בורא שמן ערב:

ד"ה וטחו בראש השמש כדי שלא יצא בידיו מבושמות בשוק שגנאי הוא לת"ח לכאורה צריך עיון דהא מסקינן לקמן דלא אמרן אלא בבגדו אבל בגופו זיעא מעברה לי' וא"כ למה בידיו יהי' גנאי וצריך לומר דהא דאמרינן לקמן דבגופו זיעא מעברה לי' היינו במקומות המכוסים בגופו שמתוך שמכוסים בבגדים שכיח בהם זיעא אבל ידיו שמגולות לא שכיח בהם זיעא ובזה אפשר לכוין דברי רבינו הגדול בפרק ה' מהל' דיעות סוף הלכה ט' שכתב לא יצא מבושם לשוק ולא בבגדים מבושמים ולא שום בושם בשערו אבל אם משח בשרו בבושם כדי להעביר הזוהמא מותר ולכאורה דבריו סותרים דברי הגמרא וגם סותרים דברי עצמו שהרי התחיל לא יצא מבושם ולא בבגדים ומדכתב ולא בבגדים מכלל דמבושם הינו בגופו והוא נגד דברי הגמ' דבגופו לית לן בה דזיעא מעברה לי' וגם הוא עצמו מסיים דאם משח בשרו וכו' מותר והכ"מ נדחק בזה ולפי מ"ש ניחא דמ"ש תחלה לא יצא מבושם היינו מקומות מגולים דלא שכיח שם זיעא:

תוס' ד"ה שמן והדס וכו' דאי להעביר הזוהמא הא אמרינן בפ' אלו דברים שאין מברכין עליו. ולכאורה קשה והרי התוס' עצמן לקמן דף נ"ג ע"א בד"ה אין מברכין וכו' הביאו פירש רש"י דבורא שמן ערב שפיר מברכין עליו ולא השיגו שם על רש"י ומשמע

שהסכימו לזה וא"כ קשה למה כאן הוכיח משם דלא מיירי להעביר הזוהמא ועיין מה שכתבנו בדברי רש"י ונראה דהתוס' לשטתייהו במס' ב"ק דף קט"ז ע"א בד"ה הכרעה שלישית שכתבו ואור"י הא דתניא בכ"מ בש"א מברך על השמן וכו' וקאמר רשב"ג אני אכריע וכו' לא שייכא ההיא הכרעה לשאר הכרעות שהבאתי דלא ס"ל פלגא כמר ופלגא כמר אלא דמפרש טעמי' דחד מנייהו וס"ל כוותי' לגמרי וכו' ע"ש בתוס' וא"כ ר"ג מפרש טעמייהו דב"ש ששמן זכינו לריחו וכבר כתבתי דלא שייך זכינו לריחו אלא במזכיר שבח הריח בברכתו והיינו באומר בורא ע"ב אבל בברכתו בורא שמן ערב לא נזכר הריח כלל וא"כ ע"כ כאן מיירי ב"ש בברכת בורא ע"ב ובזה שפיר הקשו דלהעביר הזוהמא אמרינן בפ' אלו דברים דאין מברכין עליו:

דף מד.

ומי איכא מידי וכו'. לכאורה קשה מה זו תמי' מי איכא מידי והלא מי שאינו רעב ללחם משכחת הרבה מינים שיהיו אצלו עקר יותר מן הפת ועיין במג"א סימן ר"ב ס"ק ח' מ"ש בשם הב"ח לענין שמן זית ופת ובסימן רי"ב ס"ק ב' מ"ש בשם השל"ה באוכל פת למתק השתי' והנלע"ד דקושיית הגמרא היא ממה שאמרו לעיל דף מ"א ע"ב אי הכי יין נמי נפטרי' פת שאני יין דגורם ברכה לעצמו וא"כ חזינן אף שהיין הוא טפל להפת אפ"ה הואיל וקובע ברכה לעצמו להכי חשיבתו גורם שאין הפת יכול לפטרו וא"כ פת דג"כ קובע ברכה לעצמו שהרי מקדשין על הפת ומי איכא שיוחשב עקר כל כך עד שיהי' חשיב יותר מהפת שיוכל לפטור הפת אע"פי שגורם ברכה לעצמו וכבר כתבתי מזה בחידושינו לעיל דף מ"א ע"ב ועל זה משני באוכלי פירות גנוסר ועיין ברש"י שכתב שהפירות חשובים מן הפת וכוונתו בזה דאף שהפת אין כחו אפילו בהיותו עקר דהיינו בשעת הסעודה שהוא עקר אפ"ה אינו פוטר דבר שגורם ברכה לעצמו דהיינו יין אפ"ה פירות גינוסר אלים חשיבותייהו יותר מן הפת לפטור אפילו דבר שגורם ברכה לעצמו וכוונת רש"י בזה אפשר שסובר כפירושו של תר"י דמליח דמתניתין היינו פירות גינוסר גופייהו שאי אפשר לאכלם מרוב מתיקתן אלא כשמפזר עליהם מלח הרבה ולהפירות קורא מליח ובזה ג"כ נדחה קושיית התוס' בד"ה באוכלי פירות גינוסר וכו' שהקשו דא"כ יברך על הפירות וכו' ולפי פירושו של תר"י האמת כן הוא שהמליח היינו הפירות ויפה כתב רש"י שהפירות חשובים יותר מן הפת או אפשר שגם רש"י מפרש כפירוש התוס' דהמליח אוכל אחר הפירות ומכל מקום כיון שעקר אכילתו הוא מחמת פירות גינוסר אף שאין ברכת הפירות פוטרתן מטעם שכתבו התוס' מ"מ כבר הועיל חשיבות הפירות

שחשובים יותר מן הפת ובטל מעלת גורם ברכה לעצמו של הפת נגד חשיבות הפירות וכיון שבטלה מעלה זו ממילא נפטר בברכת המליח שהוא עקר והפת טפילה לו:
משנה. אבל ענבים תאנים ורימונים וכו' שביק חטה ושעורה שהם ראשונים בפסוק משום דבהו מודה ר"ג כדאמרינן בגמרא ההוא למעוטי כוסם את החטה אבל קשה למה שביק זיתים ותמרים ואי משום דאטו כי רוכלא לחשיב א"כ נימא רק ענבים ונראה דזיתים ותמרים לא איצטרך למחשב אבל הני איצטרך דלא תימא דארץ תנינא דכתיב ארץ זית הפסיק הענין דלא קאי וברכת על ענבים תאנים ורימונים להכי איצטרך למימר דרק ארץ בתרא הפסיק אבל ארץ תנינא לא להפסיק בא:
בגמרא ורבנן ארץ הפסיק הענין. הנה לדעת הפוסקים דברכה א' מעין שלש בשבעת המינין היא מן התורה א"כ על כרחך האי הפסק הענין הוא לענין שאינן צריכין שלש ברכות רק מעין שלש ולפי זה על כרחך בלחם צריך מן התורה שלש ברכות ממש ולא סגי מעין שלש אבל להפוסקים שאין שום ברכה אחרונה מן התורה רק ברכת המזון א"כ איכא למימר דאפילו בפת סגי מן התורה בברכה אחת מעין שלש ומה שאנו מברכין ברכת המזון שלשה ברכות היינו מדרבנן ועיין בחידושי הרשב"א:

דף מד:

אמר ר"י בר אבדימי משום רבינו על הביעא וכו' נלע"ד טעם פלוגתייהו דר' יצחק ב"א סבר שעל מיני בעלי חיים שיש בהם הפסד ברי' וכן הביצים אם לא יאכלום יוגדל מהם תרגגולת ויש הפסד ברי' באכילתם ולכן נאסרו לאדם הראשון ולא הותר עד שבא נח שעשה הק"בה חסד עם האדם להתיר לו נפש כל חי על זה צריך הודאה לברך גם לבסוף אבל דבר שאין באכילתו הפסד ברי' דהיינו כל הצומח אין צריך לבסוף ור' יצחק סבר שאף על הצומח כיון שהק"בה מחדש בכל עת שקוצרין אותו וחוזר וצומח ג"כ צריך לברך גם לבסוף אבל המים שאלו נבראו בששת ימי בראשית ואינן מתחדשים שוב כלל וכל המעיינות הנפתחים מקורם מן הים ואין בהם בריאה חדשה א"צ ברכה לבסוף ורב פפא סבר אפילו על מים:
ששה דברים מרפאים וכו'. הנה בכללן הוא אומר ששה ובפרטן אתה מוצא שבעה ונראה דדבש הוא טעות ולא גרסינן לי' וכן לקמן דף כ"ז ע"ב ובמס' ע"ז דף כ"ט ע"א שנוי הך ברייתא דששה דברים מרפאין וכו' ולא קחשיב דבש וגם כאן הוא לדעתי טעות סופר ואמנם בעל מסורת הש"ס ראיתי שכאן לא ציין שוה מראה מקום ולקמן דף כ"ז ציין המראה מקום ע"ו דף כ"ט ובמס' ע"ז ציין המראה מקום ברכות דף נ"ז מזה נראה דכאן

גריס גם דבש ולכן הבדיל ברייתא דכאן ולא עירבה עם הני תרי אבל לדעתי טעות הוא כאן והכלל יוכיח על הפרט ואולי לבעל מסורות הש"ס נתחלף וי"ו בזיי"ן והי' גרסתו זי"ן דברים מרפאין וראיתי בערוך ערך הרת ציין כל השלשה מקומות דהיינו כאן פרק כיצד מברכין ולקמן פרק הרואה וע"ז פרק אין מעמידין ת"ר ששה דברים וכו' ולא קחשיב דבש וזה ראי' למה שכתבתי:

דף מה.

אמר לי' רבא וכו' הלכתא מאי. כאן מצאה הקפידה מקום לנוח וכי מה זו שאלה ומהי תיתי לא תהא הלכתא כת"ק ור' טרפון יחיד הוא ונראה דהתוס' בד"ה רט"א נסתפקו אם ר"ט על לפניו קאי או אלאחריו ואף שהתוס' הוכיחו דר"ט קאי אלפניו מכח קושיית המקשן לעיל דפריך מרב פפא ולא פריך מר"ט היינו שעכ"פ האמת הוא דר"ט קאי אלפניו אבל בדברי ר"ט עצמו ה' מקום לספק זה והנה לכאורה יש לדקדק למה פליג ר"ע דוקא על מים ולא על שאר דברים שמברכין עליהם הן אמת שעל ברכות פרטית אין זה קושי' דגם ר"ט מודה שבכל אלו צריך לפרט אבל הא קשיא על ברכת שהכל שהוא כללית לגמרי למה פליג דוקא במים ולא פליג לעיל במשנה דעל דבר שאין גדולי מן הארץ לעיל דף מ' ע"ב דתנן אומר שהנ"ב שם יחלוק ר"ט ויאמר בכ"ר וכו' ונראה לתרץ בב' אופנים האופן הראשון הוא משום דבמקום שיש ברכה לפניה וברכה לאחריה מודה ר"ט שלפניה אומר שהנ"ב ולאחרי' בנ"ר וכן ת"ק סובר כן ואין כאן מחלוקת ואמנם במים בהא פליגי דת"ק סבר שנס על מים יש ברכה לאחרי' ולכך אומר לפניה שהנ"ב ור"ט ס"ל שעל המים אין שם ברכה לאחריה רק לפניה ולכן מברך לפניה בנ"ר ולפי זה הלכה כר"ט דהרי שאלה זו שנשאלה הלכתא מאי לאביי או לרב יוסף נשאלה וכבר קדמו להם אמוראים ראשונים דלעיל דהיינו רב יצחק בר אבדימי ור' יצחק ושניהם ס"ל דעכ"פ על מיא אינו מברך לאחריה והיינו כר"ט לפי אופן זה והאופן השני דר"ט על ברכה אחרונה קאי ובהא פליגי דת"ק סבר שעל מיא אינו מברך רק לפני' ובא ר"ט לחלוק שגם על מיא מברך לאחרי' בנ"ר ולפי זה הלכה כת"ק כאמוראי קדמאי דלעיל וזה הוא השאלה הלכתא מאי ועל זה א"ל פוק חזי מה עמא דבר שהוא שלא כדברי אמוראי קדמאי ומברך גם על המים תחלה שהנ"ב ולבסוף בנ"ר:

תוס' ד"ה דחנקתי' אומצא ודוקא מים וכו' כדאמרינן לעיל ואע"ג דלרפואה וכו' והרשב"א בחידושיו הוכיח זה ממשנתינו דתנן השותה מים ומ"ש מים דנקט טפי מיין עיין ברשב"א ואמנם לפי מ"ש לעיל דבברכות פרטית לא פליג ר' טרפון א"כ איך נתנו יין

והלא רצה לשנות על זה מחלוקת דר"ט ואמנם אף שהרשב"א אחז בלשונו יין אנן נוכיח מדלא תנן סתם השותה משקין לצמאו דהא ודאי יש הרבה משקים שמברכין עליהם שהכל שכר ומשקין היוצאין מן הפירות ואמנם התוס' שהביאו ראייתם ממרחק ולא הוכיחו משנתינו נראה לתרץ לפי מ"ס לעיל באופן הראשון ור' טרפון על ברכה לפניה קאי ופירשתי פלוגתייהו דר"ט סובר שעל מים ליכא ברכה לאחרי' ולכך סובר שמברך לפני' בנ"ר ולפי זה משקין היוצאין מן הפירות והוא דבר הצומח בכל השנה שכבר הכריע ר' יצחק לעיל דגם על ירקא מברך לאחרי' ובמקום שיש ברכה אחרונה לא פליג ר"ט והוכרח במשנתינו למנקט מים בלשונו ולכך הוכרחו התוס' להביא הוכחה מלעיל דאמרינן שאע"ג שמכוין לרפואה בעי ברכה:

סליק לה פרק כיצד מברכין ונתחיל בעזה"י פרק שלשה שאכלו

משנה שלשה שאכלו וכו' אכל דמאי נקט אכל והה"ד אכלו כלם דמאי ואולי נקט אכל שהוא רבותא יותר דאף שהאחרים לא רצו לאכול דמאי דבאמת יש איסור באכילתו שהרי לא הפקירו נכסיהן אלא כיון דאיבעי מפקיר הוא קיל משאר איסורי דרבנן ומוקי אכילת קבע ועיין בתוס' בד"ה אכל טבל וכו' ועוד נלע"ד דנקט לשון יחיד משום דתני השמש וגם משום דבעי למתני והכותי שאם שלשתן כותים איך שייך למתני בהו חיובא ואטו הם שומעים לדברי חכמים לשמוע מהם חיוב או פטור:

והשמש שאכל כזית ויש לדקדק הלא עקר חידוש שהשמש מצטרף הוא משום שהי' הוה אמינא דלא קבע כדאמרינן לקמן דף מ"ז ע"ב ולפי זה די הי' שיאמר והשמש אבל למה הזכיר השיעור שיאכל דלענין השיעור איזה סברה שישתנה השמש משאר האוכלים ויותר יפלא דעכשיו דתני שאכל כזית תני בסיפא והשמש שאכול פחות מכזית שהוא בבא מיותרת לגמרי ותני לה רק אגב דתני רישא שאכל כזית כדאמרינן לקמן שם והיא גופא קשיא לא נתנו ברישא כזית ולא נתנו סיפא כלל וראיתי שהרגיש בזה הפ"י ונראה שהי' מקום לומר בשמש דוקא היכא דאכל כדי שביעה שנתחייב עכ"פ בברכת המזון מן התורה בזה הוא מצטרף עמהם לזימון אע"ג דלא קבע אבל אם אכל רק שיעורא דרבנן שאז גוף חיובו אינו מן התורה וגם לא קבע בזה לא יצטרף לזימון קמ"ל דאפילו בכזית מצטרף אף שהולך ובא ולא קבע:

ודע כי דין זה שהשמש שאכל כזית מזמנין עליו לא מצאתיו ברמב"ם בפ' ה' מהל' ברכות ולא בשום מקום בספרו הגדול וכעת לא מצאתי בדברי שום אחד מנושאי כליו שהרגישו בזה והנה ראיתי שדעת רבינו הגדול דהא דבעינן הסבו או ישיבה לדידן או קביעות יחד כמו ניכול לחמא בדוך פלן כל הדינים הללו שנזכרו לעיל דף מ"ב במשנה ובגמרא הוא

רק לענין ברכה שלפני' ולא לענין ברכת המזון ולא כדעת התוס' לעיל ולכן הביא הרמב"ם דין זה בפ"א מברכות הלכה י"ב אבל לענין ברכת המזון נלע"ד דדעת רבינו הגדול שלענין שיהיו חייבים לזמן בעינן שאכלו יחד אבל אם לא אכלו יחד כלל לא בתחלה ולא בסוף רק אכלו כל אחד לעצמו מככרו אז אין עליהם חובת זימון אבל הרשות בידם להצטרף לזימון וזהו ממש דעת המצאתי כתוב שהביא הב"י בסוף סימן קצ"ג ועיין שם במג"א סוף ס"ק ת' ולענ"ד נראה ראי' לזה מהא דלקמן בעובדא דרב ושמואל דף מ"ז ע"א דאמר שמואל אלו מייתי לי אורדליא וכו' והרי צירפו לרב שימי עמהם אף שלא אכלו יחד כיון שהי' יכולים להביא גוזליא וארדיליא והרי זה שייך בכל האוכלים שהבירה בידם שיכולים לאכול יחד והנה לקמן דף מ"ז והשמש שאכל כזית פשיטא מ"ד שמש לא קבע קמ"ל ודעת רבינו יונה במשנתינו והרא"ש הביאו שהפירוש הוא שקמ"ל משנתינו שהשמש דינו משונה משאר האוכלים שבשאר האוכלים בעינן שיקבעו ובשמש לא בעינן ולענ"ד הרמב"ם מפרש מ"ד שמש לא קבע ולכן הוה אמינא שדין ברכת המזון כדין ברכת המוציא ושאינן יכולים להצטרף כי אם ע"י קביעות קמ"ל שבברכת המזון אפלו בלי קבע הרשות בידם לצרפו ומה דקתני במשנתינו והשמש שאכל כזית מזמנין עליו היינו שיכולים לזמן עליו אבל חובת זימון באמת אין כאן ע"י השמש ומעתה כיון שהרמב"ם הביא שם בפרק ה' הל' ט' שנים שאכלו וגמרו מלאכול ובא שלישי ואכל אם יכולים לאכול עמו כל שהו ואפילו משאר אוכלים מצטרף עמהם עכ"ל א"כ כבר ביאר דיכולים לצרף בלי קביעות כלל שוב לה הי' צריך להביא דין השמש דאטו השמש גרע משאר אדם:

גמרא. אמר רב אסי וכו' ונרוממה שמו יחדיו ר' אבוה וכו' הבו גודל וכו' נלע"ד דלקמן דף מ"ט ע"ב אמרינן בשלשה והוא אומר ברכו ולפי זה לרב דאמר כאן בשמעתין דשנים שרצו לזמן מזמנין א"כ בשלשה יכול לומר ברכו ולר' יוחנן דאמר שנים אינן יכולים לזמן א"כ אף כשהם שלשה אונו יכול לומר ברכו רק נברך וא"כ איכא למימר דרב אסי סבר כר' יוחנן ולכך מביא קרא ונרוממה שמו יחדיו וכולל עצמו עמהן שאומר נברך ור' אבוה סבר כרב ויכול לומר ברכו לכך מביא קרא הבו גודל שהוא אומר להם ברכו ולקמן יבואר יותר:

חד אמר אם רצו לזמן מזמנין נלע"ד דלהאי מ"ד שאם רצו מזמנין משכחת לפעמים שיהי' אפילו חוב לזמן כגון אחד סופר ואחד בור שאם לא יזמנו יהי' הבור מוכרח לצאת בברכת הסופר וכמו ששנינו לקמן פ"ב כמה דברים אמורים וכו' אבל אחד סופר ואחד בור סופר מברך וכו' והיינו משום דזה חשיב דיעבד ואמנם אם היו מזמנין יוצא אפילו לכתחלה

דזה לא מקרי יוצא בברכת חבירו וכמו"ש רש"י לקמן עמוד ב' בד"ה ואמר ר' זירא וכו' ואז הי' צריכין לזמן דכיון דאפשר לזמן אינו רשאי לצאת בברכת חבירו וכן מוכח לקמן דקאמר תסתיים דר"י אמר אם רצו לזמן אין מזמנין ולכאורה תמוה ודלמא ר"י קאמר אם רצו מזמנין ומה דקאמר אחד מהם יוצא בברכת חבירו היינו אם לא רצו לזמן אלא על כרחך שאם הרשות בידם א"כ בכאן שאחד בור וצריך לצאת בברכת חבירו אז הי' חיוב לזמון:

תנן שלשה וכו' שלשה אין שנים לא לכאורה יפלא דקארי לה מה קארי לה וכי לא ראה דבמשנתינו תנן חייבים ובשנים כ"ע מודו דעכ"פ ליכא חיובא ואמנם לפי דברינו לעיל ניחא דהכי קא קשיא לי' שלשה הוא דאיכא חיובא אבל בשנים ליכא חיובא בשום פעם ולמאן דאמר אם רצו מזמנין א"כ משכחת לפעמים אף בשנים חיובא כגון באחד סופר ואחד בור ומשני התם חובה פירוש דבכל ענין הוא חובה הכא רשות דבשנים ברוב זימני הוא רשות ואף דמשכחת לה לפעמים חובה תנא לא מיירי במה שהוא באקראי:

ת"ש וכו' ואין רשאין לחלק שלשה אין שנים לא נראה דדייק זה מכפל הלשון שהרי כיון שאמר שחייבין לזמן ממילא ידענו שאין רשאין לחלק ולמה הוצרך שוב לומר ואינן רשאין לחלק אלא ודאי דקמ"ל דהשנים אפילו מצד עצמן ג"כ איכן רשאין לחלק אפילו אם לא יפסיד השלישי כגון שהוא הולך לחבורה אחרת ויברך שם בזימון אינן רשאים מצד עצמן לחלק וזהו כוונת רש"י מדקתני אינן רשאין לחלק והיינו מכפל לשון וכמו שכתבתי. והתוס' בד"ה שלשה שאכלו כאחד היו סבורים שקושיית הגמרא כאן הוא מן המשנה דלקמן דף נ' ע"א ולכן השיגו על פירוש רש"י ולדעתי אינו כן וזה שמביא כאן הוא איזה ברייתא ולא המשנה דלקמן שבמשנה לא תנן שם חייבים לזמן רק שנינו שם שלשה שאכלו כאחת אינו רשאים לחלק ומכאן ראי' לפירושינו הנ"ל דמכפל הלשון דייק דהרי היא גופא קשיא למה שביק משנה דלקמן ומקשה מברייתא אלא ודאי דמהמשנה ליכא קושיא דמצי לדחויי דהטעם שאין רשאין לחלק הוא בשביל השלישי כקושיית התוס' ולכן הקשה מהברייתא מכפל הלשון ואין להקשות דאכתי הי' לו להקשות ממתניתין ומסיפא דמתניתין ששנינו וכן ארבעה וכו' וכמו שרצו התוס' באמת לפרש שהקושיא היא מהסיפא ונראה דאף מארבעה וחמשה ליכא קושיא דלקמן דף כ' ע"א קאמר אף ברכו ומכל מקום נברך עדיף דאמר רב אדא ב"א אמרי בי רב תנינא ששה נחלקין ואי אמרת ברכו עדיף אמאי נחלקין ואומר אני דלמ"ד שגם שנים אם רצו מזמנין ויכולים שנים לומר נברך א"כ בג' יכול לומר ברכו שהיחיד יכול לומר לשנים ברכו וכמוש"ל בתחלת הסוגיא ולפי"ז על כרחך לקמן הפירוש במשנ' דתנן בשלשה והוא

אומר ברכו היינו שמחוייב לומר ברכו דברכו עדיף דליכא למימר דאומר ברכו היינו אף ברכו דא"כ ברישא דמתניתין שם דתנן בשלשה אומר נברך היינו דוקא נברך שאינו יכול לומר ברכו וזה אי אפשר דמדוע לא יהי' יכול לומר ברכו להשנים שהרי גם שנים מזמנין אם רצו אלא וודאי שהפרושו שיכול לומר נברך ואינו מחויב לומר ברכו שהרי גם מה שהשנים יכולין לזמן ג"כ ברצו דוקא אבל אם אינן רוצים אינם מחויבים לכך גם בשלשה אינו חייב לומר ברכו וממילא סיפא בשלשה והוא אומר ברכו היינו דוקא ברכו דברכו עדיף ולא כמסקנא דגמרא שם ולפי זה דלההוא מ"ד דשנים שרצו מזמנין ודאי דברכו עדיף לכך ארבעה וחמשה אינן נחלקים שהרי נתחייבו לומר ברכו ואם יהיו נחלקים אז באותן שנשארו רק שנים לא יהו יכולים לומר ברכו וששה נחלקין שכיון שיש בכל כת שלשה יכולים לומר ברכו ולכך לא הי' יכול להקשות מהמשנה והוצרך להקשות מברייתא מכח כפל הלשון וכמו שכתבתי ואין להקשות דא"כ גם מברייתא ליכא קושיא ואף דמוכח מיותר לשון דאפילו השנים מצד עצמן אינן רשאים לחלק מ"מ לא בשביל שלא יהי' יכולים לזמן דודאי יהיו יכולים אלא דאכתי אם יזמנו יצטרכו לומר נברך ועתה כשהם שלשה יכולים לומר ברכו והרי ברכו עדיף ואמנם זה אינו דאף דלפי שטה זו בשלשה יכול לומר ברכו אכתי רשות לומר גם נברך וא"כ איך נימא דבשביל זה אינן רשאין לחלק לפי שלא יוכלו לומר ברכו דהרי גם עתה אם רצו שלא לומר ברכו הברירה בידם ושפיר מקשה מברייתא. והנה לפי מה שבארנו כאן דלמ"ד שנים שרצו מזמנין אז ודאי הפירוש במשנה דלקמן ששנינו בשלשה והוא אומר ברכו היינו דוקא ברכו דברכו עדיף וסוגיא דלקמן דמסקינן דאף ברכו קאמר אבל נברך עדיף היינו למסקנא דכאן דנקטינן שנים שאכלו כאחד מצוה לחלק ודלא כרב שאמר אם רצו מזמנין ולפי זה לקמן דף נ' ע"א דקאמר רב אדא בר אהבה אמרי בי רב תנינא ששה נחלקין הני אמרי בי רב לאו היינו משמי' דרב ועיין בסנהדרין דף י"ז ע"ב בתוס' בד"ה אלא רב המנונא ואמנם בסמוך יתבאר בדברינו דשפיר יכול להיות הני אמרי בי רב היינו משמי' דרב:

ת"ש השמש שהי' משמש על השנים וכו' ואין לומר דלכך אוכל עמהם דהרי למ"ד אם רצו לזמן מזמנין הוכחתי לעיל דברכו עדיף וגם ביארתי דלההוא מ"ד יכול לומר בשלשה ברכו ולכך אוכל עמהם בלי רשות דניחא להו לומר ברכו ונראה כיון שעכ"פ גם בג' אין הכרח לומר ברכו ויכול לומר נברך בשביל דבר שאינו רק רשות אינו יכול לאכול בלי נטילת רשות לאכול דאולי אף שיאכל עמהם לא ירצו לומר רק נברך ותדע שבשביל דבר שהוא רק רשות אינו יכול לאכול עמהם דאל"כ קשה מאי משני דניחא להו דמקבע להו בחובה דאכתי קשה מדיוקא הי' משמש על השנים הוא דיכול לאכול עמהם אבל אם

הי' משמש רק על אחד אינו יכול לאכול עמו ואמאי ולמה לא נימא גם באחד שיכול לאכול עמו כדי שיהיו שנים ויוכלו לזמן אלא ודאי כיון שרק אם רצו מזמנין בשביל זה לא אמרינן דיכול לאכול עמו בלי נטילת רשות על האכילה:

רש"י ד"ה שנטלה תרומתו קס"ד וכו' דברי רש"י תמוהין דהרי האמת כן הוא לקמן דף מ"ז ע"א דמוקי שנטלה הימנו רק תרומות מעשר ולא תרומה גדולה ולולא דמסתפינא להגי' הייתי אומר שהוא טעות הדפוס ורש"י מרשים על הסיפא ומעשר ראשון שלא ניטלה תרומתו קס"ד תרומות מעשר שלו ורצונו דלקמן המקשה בדף מ"ז ע"ב שהקשה פשיטא היינו משום דקס"ד שלא בעלה הימנו אפילו תרומת מעשר לכן הקשה פשיטא עיין שם אלא דלפי זה היא גופא קשיא למה לא פירש רש"י ברישא ההיפוך והיה לי' לפרש שניטלה תרומתו קס"ד כל צד תרומה שבו ועוד הרי חזינן דבכולהו שאר מילי דבמשנתינו לא פירוש רש"י כלום מה הי' הקס"ד דמקשן דלקמן דפריך בכל א' פשיטא ולכן יותר נלע"ד דהך קס"ד הוא טעות סופר לגמרי וכך הוא הנוסחא ברש"י שנטלה תרומתו תרומת מעשר שלו וכו':

ד"ה והשמש וכו' ובכל הני איצטרך לאשמועינן אף ע"ב דדמו לאיסור וכו' ולכאורה יפלא מה צד איסור יש בשמש שאכל כזית ולולי שרש"י מפרש לקמן דף מ"ז ע"ב דקאמר מ"ד שמש לא קבע ופירש רש"י לא קבע לפי שהולך ובא הייתי מפרש לא קבע שאין לו קבע לאכול עמהן והוא אוכל בלי נטילת רשות והוה גזל ושפיר הוא דומיא דכל הני שהי' הוה אמינא שיש צד איסור באכילתן:

בא"ד ואכל עמהם כזית כדי להצטרף עמהם לזמון אפשר כוונת רש"י בזה דלא תימא דסתם תנא בזה כר"מ דסובר כזית סגי לכן כתב רש"י שכאן מיירי שתחלת אכילתו היתה על כוונה זו להצטרף לזמון ובזה אפשר גם ר"י מודה דסגי בכזית ולכן השמש שאין דרכו לאכול עמהם כלל ותחלתו אכילתו הוא רק כדי שיצטרף לזימון סגי בכזית אלא דלפי זה קשה לקמן דף מ"ז ע"ב דפריך והשמש שאכל כזית פשיטא ולפי מ"ש דשמש משונה דינו משאר כל אדם וגם ר"י מודה דסגי בכזית א"כ טובא קמ"ל. ולכן נלע"ד דאפשר סובר רש"י דעד כאן לא פליגי ר"י ור"מ וסובר ר"י דוקא כביצה אלא להוציא אחרים י"ח הוא דפליג ר"י וסובר דלא סגי בכזית וכן מוכח לשון רש"י בסמוך בד"ה עד כמה מזמנין וכו' ונ"מ להוציאם י"ח אם יתנו לו הכוס וכו' ומדברי רש"י הללו משמע דדוקא להוציא אחרים בברכתו הוא דבעי ר"י כביצה אבל להצטרף עמהן מודה לר"י דסגי בכזית ולכן פירש רש"י כאן להצטרף עמהן לזימון ורצינו לומר לאפוקי שיברך השמש ויוציאם בברכתו בזה איכא פלוגתא אי סבי בכזית או בעי כביצה:

ולכאורה גם מדברי המשנה עצמה דתני עד כמה מזמנין ולא תני כמה יאכל ויתחייב בברכת המזון מזה מוכח דעכ"פ לענין חיוב ברכת המזון לעצמו מודה ר"י דסגי בכזית אלא דלפי זה קשה לעיל דף ך' ע"ב דקאמר איך לא אשא להם פנים וכו' והם מדקדקים עד כזית ועד כביצה ופירש רש"י כזית לר"מ וכביצה לר"י ולפי מ"ש בחנם נקט כביצה דהרי גם לר"י הם מדקדקים על עצמן בכזית. ולכן נלע"ד דודאי ר"מ ור"י גם לענין חיוב בהמ"ז לעצמו פליגי ולר"י אינו חייב לברך ברכת המזון כי אם בכביצה ומה דפירש רש"י בפלוגתתן דנ"מ להוציאם י"ח היא גופא קשה לרש"י כיון דר"מ ור"י גם בעקר חיוב בהמ"ז פליגי א"כ למה קאמר בפלוגתתן עד כמה מזמנין ולא נקט עד כמה מתחייב בבהמ"ז לכך פירש רש"י דנ"מ להוציאם י"ח היא גופא קמ"ל דבכזית לר"מ וכביצה לר"י יכול להוציא אחרים י"ח אף שאכלו כדי שביעה אבל להצטרף עמהם אפילו לר"י סגי בכזית אף שאינו מחויב כלל לברך בהמ"ז אעפ"כ לא גרע מטבל עמהם בציר לקמן דף מ"ח ע"א:

תוס' ד"ה אם רצו וכו' וכן במי אמרינן לקמן דעל המאור וכו' לפי מ"ש התוס' לעיל דף מ"ב ע"א בד"ה הסבו וכו' בשם הירושלמי דשאני מוגמר שכלם כהנים כאחד א"כ גם מברכת המאור אין ראי' דגם במאור נהנין כלם כאחד וצריך לומר דמאור אינו דומה למוגמר דבמוגמר הברכה הוא על ההנאה שנהנה עכשיו מהריח אבל ברכת המאור אינה על הנאה שנהנה עכשיו שהרי אפילו אינו נהנה מברך וכדאמרינן לקמן דף נ"ג ע"ב אמר ר"י אמר רב לא יאותו יאותו ממש וכו':

בא"ד הואיל ויושבין לאכול יחד דעתן לצרף וכו' אבל בברכה שבסוף סעודה שמסתלקין זה מזה וכו' נלע"ד דעקר הטעם הוא מה שמסתלקין זה מזה דהרי במאור לא שייך שדעתן לצרף אבל עכ"פ אין דעתן להסתלק זה מזה:

בא"ד ויש מתרצים דיש חילוק בין ברכת המוציא דלא הוה כי אם דרבנן נלע"ד דיש נ"מ בין הני ב' תירוצים דלתירוץ הראשון אז בברכה אחרונה אפילו של פירות ושאר מינן שהוא רק מדרבנן אפ"ה אין אחד מוציא את כלם כיון שמתפרדין זה מזה ולתירץ השני כיון שהוא מדרבנן שפיר מוציא ועוד איכא כ"מ היכי דאכלו פת ולא כדי שביעה רק כל אחד אכל כזית או כביצה לתירוץ השני אפילו שנים אחד מוציא את חבירו שהרי אין כאן חיוב רק מדרבנן ולתירוץ הראשון אינו מוציא את חבירו:

ד"ה שלשה שאכלו וכו' וכה"ג מצינו בהרבה מקומות ותימא א"כ אמאי לא מקשה מן הסיפא וכו' עיין מהרש"א מ"ש בכוונת דבריהם ולענ"ד דמה שכתבו וכה"ג מצינו וכו' היינו שמביא בקושייתו רק הרישא וכוונתו גם על הסיפא מיהו כל זה היכי דגם מסיפא

לחוד ליכא קושיא כי אם בצירוף יחד הרישא עם הסיפא אז כיון דעכ"פ צריך להביא הרישא מביא רק הרישא והוה כמו וכו' אבל היכי דמרישא ליכא קושיא ומהסיפא הקושיא היא בלי הרישא כלל בזה אין דרך להביא הרישא ולא הסיפא אדרבה ראוי להביא רק הסיפא ושפיר כתבו ותימא וכו':

בא"ד אבל מדקתני אין רשאין לחלק משמע מכולהו פקע זימון. וצריך לומר לדבריהם דמה דקתני סיפא וכן ארבעה וכן חמשה לאו שהם דומין ממש לרישא דהרי בסיפא ודאי לא פקע זימון מכולהו אפילו למ"ד שנים שרצו לזמן אין מזמנין אכתי מן הנך שנשארו שלשה לא פקע לכן צריך לומר דמה דתני וכן הוא רק אין רשאין לחלק בשביל אותן שישארו פחות משלשה ולא לגמרי להשוותם לרישא ועיין מהרש"א:

דף מה:

דניחא להו דמקבע להו בחובה מעיקרא. והנה לפי מה שכתבתי לעיל דלמ"ד אם רנו מזמנין ברכו עדיף מנברך א"כ קשה בשלשה למה לא יאכל עמהם נימא דניחא להו שיהיו ארבעה ויוכלו לומר ברכו ואף שגם עתה שהם שלשה יכולים לומר ברכו מ"מ נימא דניחא להו דמקבע להו בחובה לומר ברכו ולכן נלע"ד דסוגיא דלקמן דנברך עדיף שפיר אתי' אפילו לרב דאמר כאן דשנים אם רצו מזמנין. ועד כאן לא כתבתי לעיל דלמ"ד אם רצו מזמנין מוכרחין אנו לפרש המשנה דלקמן בשלשה אומר נברך שהפירוש הוא שיכולים לומר נברך אלא לפרש דעת המקשה שלא אסיק דחובה עדיף מרשות דגדול המצוה ועושה ולא אסיק אדעתא הך סברה דניחא להו דמקבע להו בחובה ולדידי' כיון דשנים רשות בידם לזמן אז ממילא הרשות בידו לומר ברכו שהאחד יאמר לשנים ברכו ולכך ספיר כתבתי שלא הי' יכול להקשות ממשנה דארבעה וכן חמשה אין נחלקין הכל כמו שכתבתי אבל למה דמסיק דניחא להו דמקבע להו בחובה ומטעם דחוב הוה מצוה ועושה דגדול ממי שאינו מצוה ועושה א"כ בשלשה אינו רשאי לומר ברכו דלעניין נברך איקבעו להו בחובה מעיקרא ולעניין ברכו הוא רק רשות ואיך יפקיע אותם מחוב לרשות וא"כ המסקנא דלקמן דנברך עדיף אתיא לכולי עלמא ובשלשה אומר נברך היינו דוקא נברך ולא ברכו אפילו לרב ובארבעה אומר ברכו היינו אף ברכו שיכול לומר ברכו אבל נברך עדיף כמסקנא דסוגיא דהתם ושפיר אתיא הך אמרי בי רב דסוגיא דהתם גם בשטת רב דכאן וגם אתי שפיר דהשמש שמשמש על שלשה אינו אוכל עמהם בלי רשות דהרי נברך עדיף:

וקתני נשים מזמנות לעצמן והקשה הפני יושע לפי מ"ש התוס' בעמוד הקודם בסוף ד"ה אם רצו לחלק בין ברכת המוציא שהוא דרבנן לברכת המזון שהוא דאורייתא א"נ מאי מקשה כאן מנשים ודלמא האי מ"ד דסבר אם רצו אין מזמנין סובר דנשים בברכת המזון דרבנן ולכך מזמנין ולענ"ד אין כאן קושיא דמה ענין חילוק זה לזימון התוס' לעיל כתבו חילוק זה לענין שיכול אחד להוציא חבירו בברכתו אפילו בשניהם סופרים בזה מועיל במה שהחיוב הוא רק מדרבנן שפיר יוכל להוציאו אבל לענין זימון שיאמר נברך מה מועיל מה שהוא מדרבנן ואטו בברכת המוציא או בפירות אף שאחד מוציא את חבירו הכי נימא שיכולים לזמן ולומר נברך הא ודאי ליתא ודוק בדברי רש"י שלעיל בריש הסוגיא לא הזכיר רש"י כלל מברכת המוציא שהרי הי' לו לרש"י לרשום לעיל על מה שאמרו אם רצו לזמן אין מזמנין הי' לו לרש"י לפרש אלא מברכין כל אחד לעצמו בין ברכת המוציא ובין ברכת המזון כמו שפי' רש"י לקמן בברייתא בד"ה מצוה לחלק אלא ודאי דתחלת הסוגיא לעיל לענין זימון איירי ומה שאמר אין מזמנין היינו דבשנים לא שייך לומר נברך אין כאן ענין להזכיר ברכת המוציא אבל לקמן בסמוך בברייתא לא קתני לשון זימון אבל קתני מצוה לחלק ושם הטעם דחילוק ברבות עדיף דאל"כ מה בכך שאין מזמנין ואינן יכולים לומר נברך אכתי יברך אחד ויוציא את חבירו אלא ודאי שהטעם משום דחילוק ברכות עדיף כתב רש"י שגם בברכת המוציא הוא כן וגם לפי מה שרציתי לעיל דף ך' ע"ב לומר דמה דמספקא להו אם נשים בבהמ"ז דאורייתא הוא דק לענין שלש ברכות אבל ברכה ראשונה שהיא ברכת הזן ודאי חייבים מן התורה א"כ בלא"ה נסתר קושיית הפני יושע אלא שכבר חזרתי בי מסברה זו כמבואר שם בדברינו: תנינא שמע ולא ענה יצא. המראה מקום במסורת הש"ס נרשם סוכה דף ל"ח ע"ב ואמנם איננו שם ואם כוונתו על המשנה שם ששנינו אם הי' גדול מקרא אותו עינה אחריו הללוי' אין מזה ראי' דשומע כעונה ומה שיוצא שם הוא משום שאומר הללוי' ותדע שכן הוא שהרי שם בגמרא בהלכתא גבירתא דאיכא למשמע ממנהגא דהלילא קחשיב הוא אומר הללו עבדי ה' והן עונין אחריו הללוי' מכאן שאם הי' גדול מקרא אותו עונה אחריו הללוי' וכו' הוא אומר ברוך הבא והן אומרין בשם ה' מכאן לשומע כעונה הרי דמרישא דהוא אומר הללו עבדי ה' והן עונין הללוי' לא אמר דמכאן דשומע כעונה ומעתה לא שנינו שם בסוכה לא במשנה ולא בברייתא דשומע כעונה רק רבא אמר כן ממנהגא דהלילא ואיך קאמר כאן מאי קמ"ל תנינא. ועוד לפי מ"ש התוס' לעיל בסוף ד"ה אם רצו וכו' דיש חילוק בין ברכת המוציא שהיא דרבנן לברכת המזון שהיא מן התירה א"כ אף אם היינו מוצאים ברייתא בהלל דשומע כעונה אכתי הרי הלל דרבנן

וליכא למשמע מינה לברכת החזון שהיא של תורה וטובא קמ"ל ר' יוחנן דאפילו בשל תורה שמע ולא ענה יצא ולכן נלע"ד דהך תנינא שמע ולא ענה דמייתי כאן היא ברייתא שנוי' לענין ברכות המזון ואם אנו לא מצאנוה בתוספתא שבידינו חכמי התלמוד ראוה והרבה ברייתות הובאו בש"ס מה שאינן שנוים בתוספתא שבידינו. ובזה נלע"ד לתרץ דעכ"פ בברייתא זו מפורש דשמע ולא ענה דיצא היינו רק בדיעבד אבל לא לכתחלה שאם הי' יכול לסמוך על השמיעה אפילו לכתחלה הי' לו לומר שומע כעונה כדברי רבא שם בסוכה לענין הלל אלא ודאי מדתני שמע וכו' יצא היינו דוקא בדיעבד וא"כ היא גופא קשיא על רבא שם בסוכה דאמר שומע כעונה והיינו אפילו לכתחלה וכמנהגא דהלילא שם שהוא מנהג כן לכתחלה אבל לפי מ"ש דהך ברייתא לענין ברכת המזון היא נשנית ממילא לא קשה מידי אי משום דשאני ברכת המזון שהיא מן התורה ואי משום שברכת המזון היא בסוף סעודה שדעתן להסתלק הכל כמבואר בדברי התוס' בד"ה אם רצו משא"כ הלל שהוא דרבנן וגם נתוועדו יחד לומר הלל:

תנינא שמע ולא ענה יצא ואף דברייתא זו לשון דיעבד הוא שכן משמעות לשון יצא ור' יוחנן קאמר אחד מהן יוצא בברכת חבירו א"כ אפילו לכתחלה מתיר ר' יוחנן והיכי הקשה מאי קמ"ל תנינא והרי טובא קמ"ל להתיר אפי' לכתחלה ונראה דהרי היא גופא קשיא כיון דמוכח מהברייתא שאינו יוצא אלא בדיעבד איך מתיר ר' יוחנן אפילו לכתחלה ועל כרחך צריך לומר דר' יוחנן מיירי באחד סופר ואחד בור ובבור הלכתחלה הוא דיעבד שהרי אינו יודע לברך לעצמו ובזה נלע"ד לפרש דברי רש"י בד"ה ואמר ר"ז וכו' לא בא ללמדינו אלא שאינן צריכין זימון וכו' ודברי רש"י הללו המה מחסורי ההבנה ואטו זה שאין צריכין זימון אנו מוכרחין ללמוד מדברי ר' יוחנן הללו והלא משנתינו היא זו שלשה שאכלו כאחד חייבים לזמן ודייקינן מזה בריש סוגיין שלשה אין שנים לא וההיא מ"ד דס"ל דשנים שרצו יכולין לזמן עכ"פ הוצרך לשנויי התם חובה הכא רשות וא"כ עכ"פ לכולי עלמא דייקינן ממשנתינו דבשנים ליכא חובה לזמן ולמה הוצרך ר' יוחנן ללמדינו שאין צריכין לזמן לפי פירוש רש"י ואמנם קושיא זו לא על רש"י היא אלא על הגמרא שהרי אם נרצה לפרש דברי הגמרא שלא כפירוש רש"י ונפרש דלומר שאין ברכת הזימן ביניהם היינו שאינן רשאים לזמן קשה מהיכן שמענו זה מדברי ר' יוחנן ואי משום דקאמר יוצא בברכת חבירו הרי משכחת לה שלא רצו לזמן שהר הרשות בידם שלא לזמן ואז משכחת שיוצאים בברכת חבירו ואמנם לפי מ"ש ניחא שהרי ר' יוחנן מתיר לכתחלה שיצא בברכת חבירו וא"כ על כרחך באחד בור מיירי דהוה לי' לגבי הלכתחלה כדיעבד דהרי אי אפשר לו לברך לעצמו ואי אמרינן דשנה אם אם רצו מזמנין

א"כ הבירה לברך בזימון ואז אינו צריך לצאת בברכת חבירו דעל ידי זימון הוי כמו מברך לעצמו ואז ממילא בא ד סופר ואחד בור חיוב הוא לזמון אלא ודאי מדאמר ר' יוחנן שיוצא לכתחלה בברכת חבירו ש"מ שסבר דשנים אינן רשאים לזמן וזהו כוונת רש"י שכתב שאין צריכין זימון וכו' אפילו באחד בור וממילא ש"מ שאינן רשאים לזמן ובסמוך בדברינו יתבאר יותר:

אמר אביי נקטינן שנים שאכלו מצוה לחלק. ויש לדקדק למה עשה אביי בזה מימרא לעצמו והוה לי' למימר הלכה כר' יוחנן או הוה לי' למימר נקטינן שנים שאכלו אם רצו לזמן אין מזמנין וכלישנא דפלוגתא דרב ור' יוחנן וגם קשה דמייתי כאן תכ"ה וכו' ולמה לא מותיב לעיל מברייתא זו על רב דאמר אם רצו לזמן מזמנין ונראה דדברי אביי דאמר מצוה לחלק ודברי ר"י דאמר אין מזמנין יש הפרש ביניהם דר' יוחנן דאמר אין מזמנין הטעם הוא דשנים לא חשיבי לומר נברך בלשון רבים אבל לאביי אין הטעם משום דלא חשיבי אבל הטעם דחילוק ברכות עדיף ואל תתמה שהרי אפילו בשלשה דודאי יש זימון אפ"ה הוי סילוק אדעתייהו דיהודה וחביריו לקמן בסמוך דכי היכי דכי הדדי' נינהו חילוק ברכות עדיף ואף דלא קיי"ל כן כדמסקינן לקמן היינו בשלשה אבל בשנים שפיר יש בידינו לפרש הטעם דלכך אם רצו לזמן אין מזמנין משום דחילוק ברכות עדיף.

ואומר אני שיש הפרש בין הטעמים הללו שאם הטעם דשנים אין מזמנין הוא מחמת שאינן חשובים לומר נברך אז אין שום סברה לחלק בין שניהם סופרים ובין אחד סופר ואחד בור דאטו משום דאחד מהם בור יש להם חשיבות יותר משניהם סופרים ואם אנו אומרים דבאחד סופר ואחד בור שפיר מזמנין על כרחך צריכין אנו לומר דגם בסופר ובור לא התירו לכתחלה שנימא שומע כעונה ולהתיר להבור שיצא בשמיעה לבד לכך יותר בחרו להתיר להם הזימון אף דלא חשיבי כדי שלא יצטרך לצאת בשמיעה לבד ואז ממילא לא זו שהוא רשות לשנים לזמן כשאחד מהם בור אלא אפילו חיוב לזמן ועל דרך זה שפיר אתי כל מה שכתבתי בסוגיא זו דאי אפשר לנו לפרש דהאי מ"ד דאמר אם רצו לזמן מזמנין מיירי באחד מהם בור דא"כ לא שייך לומר רצו שהרי הוא אפילו חובה ושפיר הקשה לעיל כל הני קושייתא וליכא לשנויי דהני מתניתא ובריתא מיירי בשניהם סופרים ורב מיירי באחד בור וכנ"ל אבל אם נימא דהא דאם רצו לזמן אין מזמנין הטעם הוא משום חילוק ברכות עדיף א"כ שפיר יש לחלק דהא תינח בשניהם סופרים שאז אפשר להיות חילוק ברכות ולכן חילוק ברכות עדיף אבל באחד סופר ואחד בור דאז בשום אופן אי אפשר להיות חילוק ברכות שהרי הבור אינו יודע לברך וכיון שבשום אופן אי אפשרי לקיים חילוק ברכות אז אפשר שאם רצו לזמן הרשות בידם

ולא מטעם שלא יצטרך לצאת בשמיעה לבד דהרי אפשר דבבור התירו אפילו לכתחלה להיות שומע כעונה ולא תיקנו בבור אפילו למצוה שיצטרך לעשות שום פעולה שלא יצא בשמיעה לבד וא"כ הזימון הוא רשות באחד בור ולא חובה וממילא ליכא קושיא כלל על רב מברייתא דהרי השתא דאתינן לברייתא זו וזכינו לטעם חילוק ברכות עדיף כדמשמע לשון הברייתא מצוה לחלק שוב שפיר יש לתרץ דרב מיירי באחד בור:

ואין להקשות דלפי זה נסתר התסתיים דלעיל ואיכא למומר דר' יוחנן הוא דאמר אם רצו לזמן מזמנין ומה דאמר אחד יוצא בברכת חבירו לומר שאין זימון ביניהם היינו שאין חובה לזמן נראה דהרי הא דאין חובה לזמן שמעינן מברייתא זו דהרי תני סופר מברך ובור יוצא ואי ס"ד שחובה לזמן הוה לי' למימר סופר מברך ברכת זימון ובור יוצא אלא ודאי שאין חובה לזמן וא"כ מה שוב הוצרך ר' יוחנן להשמיענו שאין זימון ביניהם אלא ודאי דר' יוחנן דקאמר אחד יוצא בברכת חבירו היינו שאי אפשר באופן אחר כי אם שיצא בברכת חבירו דלא משכחת לה זימון ביניהם א"כ ש"מ שאם רצו לזמן אין מזמנין:

רש"י ד"ה וליקומו וכו' דקסבר דלא דאורייתא וכו' מלשון דקסבר משמע שיש פלוגתא בזה והיינו משום דת"ק דברייתא לקמן דף מ"ח ע"ב דדריש אשר נתן לך זו הטוב והמטיב וסובר רש"י דדרשה גמורה היא ולא אסמכתא ולקמן יבואר:

תוס' ד"ה אי הכי וכו' לא גרסינן א"ה וכו' ולענ"ד נראה דלפי דעת הרא"ש ורבינו יונה דלפי מה דמשני שאני התם דאיכא דיעות שוב אפילו חיובא היא בנשים לזימון שפיר יש לקיים גרסת אי הכי דגם המקשה אסיק אדעתא חששא דפריצות אלא דה' סבר שאין כדאי בחשש הזה לאפוקי מהם דבר שהוא חובה. וא"כ בתחלה שהי' סובר דמאה נשי כתרי גברא דמי וליכא בהו שום צד חוב רק רשות לכן הוה ניחא לי' דנשים ועבדים אם רצו לזמן אין מזמנין משום פריצותא אבל עכשיו שחידוש לו שאני התם דאיכא דיעות וא"כ הזימון הוא חיוב הקשה אי הכי וכו' והי' סובר דחשש פריצות אינו מועיל לאפקועי החוב וא"ב איך תני נשים ועבדים אין מזמנין והלא אם אכלו יחד שתי נשים ושני עבדים כבר איקבעו בחובה ואמאי אין מזמנין והתרצן השיב לו משום פריצותא אפילו דבר שבחוב הפקיעו חכמים מהם והתוס' אזלי לשטתייהו שכתבו בדבור הקדום שגם למסקנא נשים אינן חייבות בזימון רק הרשות בידם אם רצו ולכן כתבו דלא גרסינן אי הכי. ואמנם אמינא דאף לסברת התוס' אכתי יש לקיים הגרסא דבשלמא אם שנים שאכלו אם רצו מזמנין א"כ בשתי נשים ושני עבדים אף בהתוועדן יחד אינם חובה לזימון וע"י מניעת התוועדן אין מפקיעים מהם הזימון שהרי אם רצו יכולין השתי נשים לזמן וכן השני עבדים לכך שפיר חיישינן לפריצותא דלמה יתוועדו הלא גם בהתוועדן אינם

רק רשות אבל השתא דמשני שאני התם דאיכא דיעות א"כ איך שנינו נשים ועבדים אם רצו לזמן אין מזמנין ונשים ועבדים היינו אפילו שתי נשים ושני עבדים דבהתוועדן יחד איכא דיעות ויהיו יכולים לזמן ועל ידי מניעת התוועדן אי אפשר להם לזמן הי' נראה לו שלא לחוש בזה לחשש פריצות:

דף מו.

עד היכן ברכת הזימון עיין פירש"י ולדבריו יש לדקדק למה תלה שאלתו בזימון. והי' לו לשאול מהיכן מתחיל ברכת המזון. ר"נ אמר מברוך אתה. ור"ש אמר מנודה לך. ולכן נראה דודאי מודה רש"י שהיחיד לר' ששת אי אפשר להתחיל מנודה לך שהרי או אינו סמוכה לחבירתה וצריך להתחיל בברוך ברוך אתה וכו' שהנחלת וכו' וכן משמע בח"ר שהקשה על פירש"י שהי' לברכת הארץ להתחיל בברוך אף בשלשה לפי שלפעמים אינה סמוכה ולא הקשה היא גופא האיך יצא היחיד שלא לפתוח בברוך אלא ודאי שבאמת צריך לפתוח בברוך לפירוש רש"י ולכן לא הי' יכול לומר מהיכן ברכת המזון מנודה לך שהרי אז אינו מתחיל בנוסח נודה לך. ודע שהרמב"ם בלי ספק שמפרש כפירוש רש"י וכבר הביא מנין הברכות ליחיד. בפ"ב מהל' ברכות. ומנין הברכות לשלשה בפ"ה אבל לא הביא כלל בחבורו שיכולים לחלק ברכת המזון לשנים ושלשה בני אדם שיברך כל אחד ברכה אחת לפי שאין דרכו להביא דבר שלא נזכר בגמרא. ואם הי' מפרש כפירוש התוס' והרי"ף א"כ דין זה מפורש בגמרא ולמה השמיטו הרמב"ם. אלא ודאי שמפרש כפירוש רש"י וכיון שמפרש הנך ברייתות כפירוש רש"י. א"כ על כרחך מפרש גם פלוגתא דר"נ ור"ש כפירוש רש"י שהרי על פלוגתייהו מביא הנך ברייתות וקאמר לימא כתנאי ולפי זה הי' לו לפסוק כר"ש שהלכה במותו באיסורי והרי חזינן שהרמב"ם פסק בפ"ב שהיחיד מברך ברכת הזן. והיינו דלא כרב ששת לפירוש רש"י וגם אין לומר שהרמב"ם מפרש כפירוש התוס' בפלוגתא דר"נ ורב ששת,. והנך ברייתות מפרש כפירוש שדחה הרא"ש דג"כ קיימי לענין הפסקה. דאם ה' הרמב"ם מפרש פלוגתא שהר"נ ור"ש כפירוש התוס' הי' לו להרמב"ם לבאר בפ"ה הל' י"ג כשמביא דין דיצא אחד מהם לשוק שקוראין לו. הי' לו לבאר שצריך לשמוע עד אחר ברכת הזן כרב ששת. ואף אם לא הי' פוסק כר' ששת אלא כר' נחמן הי' לו לבאר שא"צ להמתין רק עד אחר נברך כיון שהוזכר פלוגתא בזה בגמרא בשלמא אם מפרש כפירוש רש"י א"כ לא נזכר בגמרא כלל עד היכן צריך לשמוע והיינו שמן הסתם סתמו כפירושו עד נברך. ולא הוצרך גם הרמב"ם להזכירו אבל אם הי' מפרש כתוס' הי' לו להזכירו

ולכן נלע"ד דהרמב"ם מפרש פלוגתא דר"נ ור"ש כרש"י אבל פסק כר"נ דלא כר"ש ואף דהלכתא כר"ש באיסורא סובר הרמב"ם כיון דר"ש הוכרח לאוקמי הך ברייתא דשלש וארבע דסוברת הטוב והמטיב דאורייתא. והוא דלא כהלכתא לכן נקטינן כר"נ דמוקי שתי הברייתות כהלכה. ועוד נלע"ד דכל הני אמוראי רב יוסף ור' יצחק בר"ש בר מרתא ורנב"י שאמרו תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא כולם באו לדחות דברי ר' ששת שאי אפשר לומר דברייתא סוברת שהיא דאורייתא. וא"כ כיון דר"ש ודאי אי אפשר להיות כך"ע ור"נ מוקי שתי ברייתות לפי דעתו לכן הלכה כר"נ ועוד נלע"ד טעם דהלכה כר"נ בזה ולא כר"ש ממה דאמרו לעיל דף מ"ה ע"ב יהודה בר מרימר ומר בר ר"א ורב אדא וכו' חילוק ברכות עדיף וכו' ואי ס"ד כר"ש א"כ הפסידו ברכת הזן. ובודאי ריבוי ברכות עדיף מחילוק ברכות. ואף דעכ"פ הפסידו נברך לא אכפת להו בזה. דנברך אינו ברכה שאין בו לא שם ולא מלכות וכמו שכתבו התוס' בסוף ד"ה עד היכן וכו' אבל להפסיד ברכת הזן שהיא ברכה גמורה בשביל חילוק ברכות ודאי שלא היו טועים בזה אלא ודאי דהנך תלתא אמוראי כוותי' דר"כ ס"ל ואף שבגוף הדבר דחילוק ברכות עדיף לית הלכתא כוותייהן מ"מ בהא שסוברים כר"נ סמכינן עלייהו לדחות דברי ר' ששת:

דתני חדא ברכת המזון שנים ושלשה. ומזה הקשו התוס' על פירש"י דשנים ושלשה לשון זכר לא שייך אברכות שהוא לשון נקיבה ורש"י באמת גרס שתים ושלש וכן באידך ברייתא שלש וארבע הכל לשון נקיבה ולכאורה יש להוכיח כגירסת רש"י דהא יש לדקדק מנ"ל דהני ברייתות בפלוגתא דהני אמוראי פליגי ודלמא ברייתא דתני ב' וג' הכונה ברכת הזימון פעמים בשנים ופעמים בשלשה. ובפרט לפי מה שכתבתי לעיל בדף מ"ה ע"ב דלמסקנא שהטעם שהשנים אין מזמנין הוא משום מצוה לחלק דחילוק ברכות עדיף. וכתבתי דשוב שפיר יש לחלק בין שניהם סופרים ובין אחד בור ואחד סופר דהם שפיר אם רצו מזמנין א"כ קאמר בה"מ שנים היינו באחד מהם בור ושלשה בכולם סופרים וכן אידך ברייתא שלשה וארבע היינו אם רוצים לומר נברך הוא בשלשה ואם רוצים לומר ברכו הוא בארבעה כדלקמן דף מ"ט ע"ב במשנה ובשלמא לגרסת רש"י דגרסינן שתים וכו' הכל לשון נקיבה א"כ על כרחך על הברכות קאי אבל לגרסת התוספת קשה ונראה דאי אפשר לפרש כן דא"כ הוי לי' למתני ברכת הזימון שנים וכו' ומדתני ברכת המזון א"כ על כל ברכת המזון קאי לא על הזימון לחוד:

הכא בברכת פועלים עסקינן. ויש לדקדק בשלמא לפירש"י ניחא דהיא גופא קמ"ל דפועלים סגי להו בשתי ברכות אבל לפירוש התוס' דלא נחית כלל לאשמועינן מנין הברכות אלא עקר החידוש שיכולים לחלק כל ברכה בפ"ע קשה למה נקט התנא

פועלים כלל דמהי תיתי לחלק בזה בין פועלים לשאר בני אדם וכי היכי דשאר בני אדם מתחלקים לארבעה למספר ברכות שלהם ה"כ פועלים לשלשה כמספר ברכות שלהם ולמימר דאגב אורחא קמ"ל דפועלים יש להם ברכה אחת פחות משאר בני אדם הוא דוחק כיון דלא נחית האי תנא כלל לארויי במה ברכות יש בבהמ"ז והנלע"ד היא לפי דקמ"ל כאן שאין לחלק ברכה אחת לחצאין ועיין בתוס' בד"ה ולמ"ד וכו' והי' מקום לומר שבברכת פועלים שכוללים שתי ברכות בברכה אחת דהיינו ברכת ירושלים עם ברכת הארץ יהיו הפועלים רשאים לחלק ברכה זו לשני בני אדם שהרי יש בה שני ענינים אלוקים וגם אצל שאר בני אדם הם שתי ברכות קמ"ל דאפ"ה אינן רשאים לחלק כיון שאין בברכת פועלים חתימה לבל א' בפני עצמו צריך אדם אחד לאמרה כולה:

ומ"ד שלש וארבע קסבר הטוב והמטיב דאורייתא א הטור בסוף סימן ר' כתב אחי הר"ר יחיאל שאלתי לא"א הרא"ש לפירוש הר"י שפירש שהיחיד המפסיק לשנים שמתחיל בנודה לך א"כ שלשה שהפסיקו לשבעה איך יזמנו הם והשיבני יחזרו לראש כדין זימון כי לא נצטרפו אלא לאלקינו ומיד שאמר נברך לאלקינו היו השלשה רשאים לאכול אבל אחד המפסיק לשנים צריך להמתין עד סוף ברכת הזן וכתב הבית יוסף ואפילו לפי מ"ש התוס' והרא"ש דטעמא דרב ששת לאו משום דחשיב ברכת הזן זימון אלא משום דנברך אינו ברכה מסתבר' שיפסיק אכילתו בשביל ברכה אחת שיהי' ניכר שמזמנין עליו איכא למימר דשאני הכא דכיון שמזכיר השם נברך אלקינו חשיב שפיר ברכה והלכך אינו צריך להפסק יותר עכ"ל הבית יוסף ואומר אני דלפי זה קשה למה הוצרך כאן לומר לרב ששת מ"ד שלש וארבע קסבר הטוב והמטיב דאורייתא נימא דשלש היינו בשלשה וארבע היינו בעשרה שאז גם נברך אשיב ברכה שמזכיר השם והם ארבע ברכות ונראה משום דא"כ תקשה איך לא חשיב ברכת המזון דיחיד כלל והוא היותר שכיח והוה לי' למימר ברכת המזון שתים שלש וארבע אבל איפכא לא קשיא עכשיו דמשני דהטוב והמטיב דאורייתא למה לא חשיב חמש דהיינו בעשרה דעשרה לא שכיחו ואמנם לפירוש התוס' דשנים ושלשה וארבעה היינו הכל בגברי ולא שייך למתני ביחיד כלל הדק"ל וצ"ע:

רש"י ד"ה מוקים לה וכו' וכשהם שלשה מוסיפים נברך הרי שלש הא דלא פירש רש"י דשלשה הינו בסתם בני אדם שאינן פועלים משום דא"כ מאי קמ"ל ואי להשמיענו דהטוב והמטיב לאו דאורייתא כבר שמענו ממה דקאמר שתים מכלל דהטוב לאו דאורייתא. כדמסיק רב יוסף תדע דהטוב ומטיב לאו דאורייתא שהרי פועלים עוקרים אותה ובשלמא מה שכתבתי בסמוך בדברי הגמרא דלהכי לא מוקי ארבעה בזימון של

עשרה משים דא"כ הוה קשיא מדוע לא החשיב גם שתים שפיר כתבתי שודאי זהו רבותא גדולה שיחיד יעקור ברכת הזן אבל כאן כיון דנקט דפועלים מברכים שתים ממילא ידעינן ששאר בני אדם מברכין שלש לכן פירש רש"י שלשה מיירי ג"כ בפועלים שמוסיפים לברך והיא גופא קמ"ל דגם פועלים חייבים בזימון כשהם שלשה דלא לימא כשם שהקילו להם לכלול שתי ברכות כאחת הקילו ג"כ שלא לחייבם בזימון קמ"ל שחייבים:

תוס' ד"ה לא סבר לה מר וכו' עיין מהרש"א הגירסא בשם מרדכי ישן והקשה המהרש"א מי הכריחו לכך ליישב לישנא דרב הונא ולישנא דר"י אהדדי דלכאורה משמע בשמעתין דפליגי וכו' ולענ"ד נראה דאי אפשר לומר דפליגי דאי הוה פליגי איד אמר לו ר"ז לא סבר לא מר להא דר"ה וכו' והרי אפילו רב ור"י הלכה כר"י ק"ו נגד רב הונא שהוא תלמידו של רב ואפילו אם נימא דר"ז לא שמע עדיין הא דר' יוחנן דאמר אורח מברך אכתי הי' לר"א להשיב לו אנא כר"י ס"ל אלא ודאי דלא פליגי כלל ותרוייהו איתנוהי ולכן לא אש ר"א להשיבו כלל:

ד"ה עד היכן וכו' ועוד הכי קיי"ל כר"ש באיסורי וכו'. הנה להקשות על רש"י לא הוצרכו ללמוד מן הכלל דהלכה כר"ש באיסורי דהרי לפי מה שפירש רש"י לקמן ע"ב בד"ה להיכן הוא חוזר דקאי על דברי ר"ש הללו והרי בהדי' מסיק לקמן והלכתא למקום שפסק וא"כ על כרחך כר"ש קיי"ל אלא שהתוס' רצו כאן לומר דאפילו אם כפרש לקמן להיכן הוא חוזר כפירוש התוס' שם אפ"ה אי אפשר לפרש כאן פלוגתא דר"ש ור"נ כפירוש רש"י דהרי הלכתא כר"ש באיסורי ובכל דוכתא נקט שלש ברכות:

ד"ה ולמאן דאמר וכו' אבל נקט שנים לרבותא וכו' דבריהם צריכין ביאור דמה רבותא יש בשנים והלא כבר ידענו שנים בק"ו משלשה ונלע"ד דקמ"ל דאם שנים יודעים לברך כל ברכת המזון דהיינו שיש אחד שיודע שתי ברכות ושנים הנשארים אחד מהם יודע ברכה אחת משתים הללו והשלישי יודע ברכה השלישית אסור להם לחלק לשלשה כיון דאפשר בשנים והה"ד אם אחד יודע לברך כל ברכת המזון שאסור להם לחלק אפילו לשנים אלא דנקט שנים לרבותא דלא מבעיא אם יש אחד שיודע כל הברכות פשיטא שאסור לחלק אלא אפילו על כרחן צריכין לחלק ואי אפשר להם לברך ברכת המזון בתיקנו לא תימא כיון שעל כרחן צריכין לחלק שוב לא איכפת לן בין שנים לשלשה קמ"ל דכל היכי דאפשר בשנים אסור לחלק לשלשה וא"כ נקט שנים לרבותא לאסור שלשה ונקט שלשה לרבותא דהיכי דאי אפשר בשנים ששום אחד מהם אינו יודע רק ברכה אחת מותרים לחלק אפילו לשלשה וכל זה בברייתא דשנים ושלשה אבל בברייתא

דשלשה וארבעה לא הוצרך לומר שנים דבכל צד אתי בק"ו דלענין שיהי' מותר לחלק לשנים אתי בק"ו משלשה ולענין שיהי' אסור לחלק לשלשה כל שאפשר בשנים הוא ק"ו משלשה וארבעה שאם היכא דאפשר בשלשה אסור לחלק לארבעה ק"ו היכי דאפשר בשנים שאסור לחלק לשלשה ואפילו אם נימא דלא אתי בק"ו אכתי עכ"פ לא עדיף מיני' ובהה"ד אתי ולכן לא הוצרך לומר בההיא ברייתא שנים ומתורץ קושיית הרשב"א בחידושיו:

דף מו:

ישב גדול וישמור ידיו וכו' הרמב"ם בפ"ז מהל' ברכות הלכה א' כתב הגדול שבכולן נוטל את ידיו תחלה ואחר כך נכנסין ויושבין מסובין וכו'. הנה רואה אני דבר חדש בדברי רבינו הגדול שהקדים הנטילה להההסיבה ולא כן משמע לעיל דף מ"ג ע"א ששנינו כיצד סדר הסיבה וכו' עלו והסיבו ובא להם מים וכו' שמתחלה הסיבו ואח"כ מביאין להם מים לנטילה ונוטלין שם במקומן וכן משמע בברייתא כאן שמתחלה תנו סדר הסיבה ואח"כ תנו מים הראשונים מתחילין מן הגדול וגם עוד אני רואה מלשונו של רבינו שכתב אח"כ נכנסין וכו' משמע שהנטילה לא היתה במקום ההסיבה רק מבחוץ וזהו מוכיח שלדעת רבינו אפילו הפסק הליכה ממקום למקום בין נטילה להמוציא לא מפסיד מידי ועיין בסימן קס"ו ובמג"א ס"ק ג' והטור שם ג"כ כתב שהרמב"ם מפרש הא דתכף לנ"י ברכה על מים אחרונים ולפי מה שכתבתי מפורש אפילו ההיתר במים ראשונים בדברי רבינו. עוד יש לתמוה בדברי רבינו כאן שלא הזכיר שלאלתר מייתי תנא קמי' הגדול אחר שנטל ידיו כמו שהשיב ר"ג לרב ששת והכ"מ הרגיש בזה וכתב דמאחר דאמר ר"ש אנא מתניתא ידענא ובמתניתא תני מים ראשונים מתחילין מן הגדול היינו דלעולם מתחילין מן הגדול אפילו לא מייתי תכא קמי' ואע"ג דר"ש גופי' אקשי' לר"ג ישב גדול וישמור ידיו וכו' מבדק הוה בדיק לר"ג אבל לפום קושטא לית לן בה עיין בכ"מ ודבריו דחוקים דר"ש ידחה לר"ג במילי דכדי ונלע"ד דבשלמא לפרסאי דלאו בני ברוכי נינהו ברכת הנהנין שפיר השיב ר"ש ישב גדול וישמור ידיו והשיב לו ר"ג דאלתר מייתי תכא קמי' ור"ש כשהקשה לו לא הו' כוונתו שבשביל זה הי' לו ליטול באחרונ' שאין זה כבוד הגדול שיטול באחרונ' אבל רצה לידע מה פעולה עושין בזה שלא יצטרך לישב ולשמור ידיו ובזה שפיר כ' הכ"מ דמבדיק הוה בדיק לר"ג והשיב לו דלאלתר מייתי תכא וכו' אבל לדידן דצריכין אנו לברכת המוציא וממ"נ אם גם הבעה"ב מיסב עמהם והדין נותן שבעה"ב בוצע מה פעולה יהי' במה דמייתי תכא קמי' של הגדול והלא

אכתי ידיו אסורות עד שיבצע בעה"ב ואם אין בעה"ב מיסב עמהם אז הגדול בוצע וכלם יוצאים בברכתו ואם מייתי לאלתר תכא ויברך תכף המוציא א"כ יהי' הנטילה שנוטלים אחרים ידיהם הפסק בין ברכת המוציא לאכילת האחרים וס"ל לרבינו הרמב"ם שזהו הפסק ושלא כדברי הא"ח שהביאו הב"י בסימן קס"ז וכן פסק שם בשלחן ערוך סעיף ז' וז"ל ראובן שהי' נטל ידיו לאכילה ויעקב הי' מברך המוציא ונתכוין להוציא השומעים ואח"כ נגב ראובן ידיו ובירך ענ"י לא הוה הפסקה ויוצא בברכת יעקב עכ"ל ולענ"ד הדבר צ"ע שאף שברכת הנטילה חשובה מצרכי סעודה ולא גרע מגבול לתורא או הביאו מלח דלא הוה הפסק שאני שם שהוא לאחר הנטילה ובידו לאכול תכף אחר ברכת המוציא ולכן אף שאינו אוכל תכף ומפסיק בדברים שהוא מצרכי המוציא והסעודה לא' חשיב הפסק והרי זה כעין שאמרו כל הראוי לבילה וכו' אבל זה ששמע המוציא קודם שנטל ידיו והרי אין בידו לאכול תכף שוב הנטילה וברכת הנטילה חשיב הפסק ואפילו למה שפסק רמ"א שם בסעיף וי"ו בהג"ה דאחר שאכל הבוצע תכף שוב יצאו כלם באכילת הבוצע ושוב יכולים להפסיק ג"כ הטעם ל שבידם לאכול וכנ"ל ולכן נלע"ד דדעת הרמב"ם שהנטילה של המסובים חשיבה הפסק בין ברכת הבוצע לאכילתן ולכן צריך הבוצע להמתין מלבצוע עד שיטלו כל המסובין ולכן לא קאמר הרמב"ם דלאלתר מייתי תכא קמי' דגדול ופרסאי שאני דלא שייך בהו ברכה:

רש"י ד"ה ובזמן שהם ג' וכו' ואל ישפיל את השני וכו' כוונת רש"י דלהושיב את השני למטה מהגדול והשלישי למטה מהשני אי אפשר משום דכבוד של גדול להיות דוקא באמצע ועיין בלחם משנה בפ"ז מהל' ברכות:

דף מז.

טעים איתמר נלע"ד דבזה לא שייך כלל לומר אם התחילו אין מפסיקין דאי הוה שייך כאן א"כ מאי מקשה למנ"מ ועיין לעיל דף כ"ח ע"ב בתוס' ד"ה כיון שהגיע ובמס' שבת דף ט' ע"ב בתוס' ד"ה לימא תהוי תיובתא וכו' והטעם דלא שייך כאן למימר אם התחילו דבשלמא גבי סמוך למנחה או למוספין הטעם משום חשש ביטול תפלה יש לפלפל אף שהתחיל שהי' צריך להפסיק ולהתפלל עוד קודם שיגמור סעודתו אבל כאן הטעם הוא רק משום כבוד הבוצע וכיון שזה כבר קדמו שוב פגם בכבוד הבוצע ומה לי אם שוב יפסיק או לא יפסיק:

כיון דאי בעי מפקר לנכסי' הא דלא מוקי כשהוא באמת עני דא"כ קשה פשיטא כיון ששנינו שמאכילין את הענים דמאי פשיטא דמזמנין על אכילת היתר ומיהו קשה אכתי

דלמא משנתינו בעני מיירי וכגון שעני אכל דמאי ושני עשירים אכלו חולין מתוקנים דמהו דתימא כיון שהעשירים אינן יכולים לאכול עמו דמאי לא לצטרפו קמ"ל כיון דאיהו יכול למיכול חולין עם העשירים מצטרפי וכדאמרינן בערכין דף ד' ע"ב גבי כהנים וזר לענין תרומה ונראה דא"כ למה נקט דמאי נימא תרומה וכמו שה בערכין ואנא אמינא ק"ו בדמאי שהרי תרומה אינו מותר לישראל בשום אופן ק"ו דמאי שיש עכ"פ ברירה להעשיר להפקיר נכסיו ועיין שם בתוס' ולענין מודרים הנאה זה מזה אלא ודאי דמשנתינו מיירי אפילו לא הפקיר נכסיו ואכל דמאי אפ"ה מזמנין עליו:

תוס' ד"ה ומאכיליו את האכסניא וכו' אבל טבל לא דא"כ פורע חובו מממון של כהן הנה לפי הטעם הזה אם ירצה לשלם להכהן דמי תרומה שבו יהי' מותר וכן יהי' הכהן מותר לתת טבל לאכסניא אבל אני תמה למה הוצרכו לזה והלא בלא"ה אסור דהרי טבל אסור בהנאה של כילוי כמבואר במס' שבת דף כ"ו ע"א בתוס' ד"ה אין מדליקין וכו' יעויין שם ולפי טעם ההוא לא מהני אף אם ירצה לשלם לכהן תרומה שבו ואפי' כהן שיש לו טבל אסור להאכילו לאכסניא דאיסור הנאה של כילוי אסור גם לכהן ואדרבה עקר איסור הג"ה של כילוי בכהן כתיב שאין לו בו אלא משעת הרמה ואילך ועיין שם במס' שבת וחד מבית דיני ב"ד מו"ש הוא הרב הגדול מוהר"ר יעקב ג"ב נר"ו השיבני לפי מה שביאר המשנה למלך בפ"ב מהל' תרומות הלכה י"ד דאיסור הנאה של כילוי בטבל הוא רק מדרבנן וקרא דמייתי במס' שבת הוא רק אסמכתא א"כ כיון דאינו אסור רק מדרבנן אפשר דמותר ליתנו לאכסניא של מלך ואני השבתי לו שהרי אנן בדברי התוס' קיימינן והרי מסיק שם המ"ל דלהתוס' ודאי דאסור מן התורה כדמוכח מדבריהם בפסחים דף ל"ג ע"ב בד"ה אמר קרא ראשית ששירי' ניכרים שהקשו והא שירי' ניכרי' שמעיקרא אסור בהנאה של כילוי וכו' והשיבני הרב הנ"ל דכיון דאיסור הנאה של כילוי ילפינן שם במס' שבת מקרא ואני נתתי לך משמרת תרומתי בשתי תרומות הכתוב מדבר וא"כ היינו לר"א דסובר יש אם למקרא אבל לר' יהושע דסבר יש אם למסורת לא דרשינן כלל דמיירי בשתי תרומות כמבואר בבכורות דף ל"ד ע"א וא"כ לר"י ודאי שאינו אסור רק מדרבנן א"כ התוס' כאן בברכות רצו ליתן טעם גם לר"י ושם בפסחים הקשו התוס' דאיך אמר בברייתא דברי הכל אינו תרומה והיינו אפילו ריה"ג ומנ"ל הא ודלמא ריה"ג סובר כר"א דיש אם למקרא והרי שירי' ניכרים ודבריו דברי פי חכם חן ועיין במס' בכורות שם בתוס' בד"ה ור' יהושע מבואר להדיא כדברי הרב דלר"י ליכא הקישא כלל וגם במה שאמר הרב דאולי ריה"ג סובר יש אם למקרא ג"כ יפה כיון ואם הרב אמרה דרך אולי אני אומר שכן מפורש בפסחים דף ל"ו ע"א דקאמר וריה"ג מי קרינן עני עוני קרינן ואמנם

בעקר דברי הרב שאם איסור הכאה של כילוי הוא מדרבנן יהי' מותר ליתנו לאכסניא אין דעתי מסכמת לזה ואטו אם הקילו בדמאי שהיא איסור קל מאד שרוב ע"ה מעשרן יקילו בשאר איסורים ועניים יוכיחו שמאכילין אותן דמאי ואטו יהי' מותר להאכילן שאר איסור דרבנן ועציץ שאינו נקוב יוכיח דמבואר כאן בסוגיא דטבל דרבנן אין מזמנין ואי הוה מותר להאכילו לעניים למה לא יזמנו עליו ג"כ נימא אי בעי מפקיר נכסי וחזי לי' אלא ודאי שאין לדמות איסור ודאי דרבנן לדמאי שהוא ספק דרבנן וקיל מאד שרוב ע"ה מעשרין והנלע"ד בכוונת התוס' כאן שכתבו משום פורע חובו בממונו של כהן שיש כ"מ לענין טבל שכבר הפריש ממנו תרומה ומעשר ראשון ואינו טבול רק למעשר עני שטבל זה לא שייך בין איסור הנאה של כילוי שעקר האיסור היא משום דילפינן מתרומה טהורה שאין לכהן בו אלא משעת ההמה ואילך כמבואר שם במס' שבת והיינו בטבל שיש בו עדיין תרומה או תרומות מעשר אבל בטבול רק למעשר עני אינו נכלל בזה ולמילף מטבל הטבול לתרומה ליכא שהרי כבר איסורו קל ששוב אינה במיתה רק בלאו כמבואר בדברי הרמב"ם בפ' יו"ד ממאכלות אסורות הלכה כ' ולכך חידשו התוס' משום שפורע חוב מממון של כהן א"כ הה"ד שאינו יכול לפרוע מממון של ענים זה הנלע"ד בדוחק בכוונת דברי התוס':

דף מז:

מעשר שני וכו' הב"ע כגון שנתן את הקרן וכו' יש לדקדק דלעיל לענין מעשר שניטלה תרומתו קאמר לא א וכו' וכאן במעשר שני והקדש לא קאמר לא צריכא רק קאמר הב"ע ונראה דהרשב"א כאן בחידושיו והתוס' במס' שבת דף קכ"ז ע"ב דאיתא ג"כ דבר זה דהא קמ"ל דאין חומש מעכב הקשו דבפרק הזהב מבעיא לי' אם חומש מעכב ולמה לא פשיט מהכא ותירצו דהוה מצי למדחי דאגב אחריני תניא. ואומר אני דלומר גם במעשר ראשון שניטלה תרומתו דאגב אחריני תני' ודאי ליכא למימר דהא ודאי בכולהו תלתא דהיינו במעשר ראשון ומעשר שני והקדש לומר אגב אחריני תניא ליכא למימר דתני תלת אגב דמאי לחוד ולומר דמעשר ראשון תני אגב ומעשר שני והקדש לגופייהו ג"כ ליכא למימר דא"כ הוה לי' לאקדומי במשנה מעשר שני והקדש למעשר ראשין ולכן מעשר ראשון ודאי לגופי' איצטרך ובמעשר שני והקדש הוא דאיכא למימר אגב ולכן במעשר ראשון קאמר לא צריכא אלא שהקדימו בשיבלים אבל כאן במעשר שני והקדש לא קאמר לא צריכא דאף דלא צריכי אין כאן הכרח דאיכא למימר דתני' אגב אחריני אלא לפי שבאמת איפשטא שם הבעיא בפרק הזהב דחומש לא מעכב שוב לא דחקינן

משנתינו לומר דאגב אחריני תביא אלא מוקמינן לה בלא נתן החומש והיא גופה קמ"ל במשנתינו שאין החומש מעכב ולכן קאמר הב"ע זה העול' על רעיוני כפי הנוסחא כאן ובפסחי' אבל ראיתי שם במס' שבת ושם גבי מעשר שני והקדש ג"כ קאמר לא צריכא שנתן הקרן ולא נתן החומש וכן הוא בערובין דף ל"א כמו במס' שבת ואמנם אלמלא שהתוס' כתבו שם במס' שבת דאיכא למימר דתניא אגב אחרינא אני לעצמי הייתי אומר דשם בשבת לא שייך לומר כן לפי מה שראיתי בשטה מקובצת שם במס' ב"מ שהקשה ג"כ למה לא פשיט ממתני' דאין החומש מעכב ותירץ בשם הריטב"א משום דאיכא לדחויי דלעולם דמיירי שנתן גם החומש והא דתני לי' הוא משום דבעי למיתני ההיפך דהיינו מע"ש והקדש שלא נפדו דאיצטרך דהיינו שלא פדאן כהלכתן תני ג"כ מעשר שני והקדש שנפדו ונלע"ד דבמעשר ראשון שנטלה תרומתו לא שייך למימר דשנאו אגב דבעי למתני מעשר ראשון שלא נטלה תרומתו דהרי כל זמן שלא זכינו להך דרשה דר' אבוה דוהרמותם ממנו מעשר מן המעשר אמרתי לך ולא תרומה גדולה וכו' א"כ גם להך דמעשר ראשון שלא ניטלה תרומתו ג"כ מיותר שהרי עקר הצריכא שלא תאמר הקדימו בכרי כמי כדמסיק ואומר אני דזה שייך כאן בברכות ובפסחים אבל במס' שבת דתנן שם מפנין תרומה טהורה וכו' ולא תני ההיפך שאין מטלטלין תרומה טמאה לפי שהוא מלתא דפשיטא א"כ חזינן שלא תני מלתא דפשיטא אגב היפוכו א"כ גם במעשר שני והקדש לא שייך למימר כן ושפיר קאמר לא צריכא שנתן הקרן וכו' וכן בעירובין ג"כ תנן והכהנים בחלה ובתרומה הי' לו ג"כ לומר בטהורה אבל לא בטמאה ומדלא שנאו מכלל שמה שהוא מלתא דפשיטא לא חשבו ואמנם בפסחים שג"כ שנינו והכהנים בחלה ובתרומה נלע"ד דבפסחים אין אנו צריכין לסברת הריטב"א ואמרינן דמעשר שני שנפדה כוונתו דאפילו בירושלים בעינן שנפדה הא לאו הכי אינו יוצא בו דבעינן שנאכל באנינות וכריה"ג שם דף ל"ו ע"א ואגב מעשר שני תני ג"כ הקדש כך הי' מקום לאוקמי המשנה דפסחים לכן אין משם הכרח דחומש אינו מעכב אלא לפי שהאמת הוא שהחומש אינו מעכב כדמסיק במס' ב"מ דף נ"ד להכי לא מוקמינן משנה דפסחים כריה"ג דוקא ומשנינן הב"ע שלא נתן החומש ולהכי לא קאמר לא צריכא רק קאמר הב"ע שהאמת הוא כן ובגוף הדבר שתמהו התוס' והרשב"א והריטב"א דלא פשטינן בפ' הזהב מהני משניות דאין החומש מעכב אילולי דבריהם הייתי אומר דלא קשה מידי דהרי אגן דמוקמינן רישא שנפדו היינו שלא נתן החומש וסיפא שלא נפדו היינו שלא כהלכתן הקדש ע"ג קרקע ומעשר שני ע"ג אסימון אטו מפורש זה במשנה ומי לא נוכל למימר איפכא דרישא שנפדו היינו אפילו שלא כהלכתן כגון מעשר שני ע"ב אסימון

וכר' דוסא עיין בשבת דף קכ"ח ע"א בתוס' ד"ה שפדאו וכו' והקדש שפדאו ע"ג קרקע וסיפא שלא נפדו היינו שלא נתן החומש ואיפוך שהחומש מעכב ואסימון וקרקע אינן מעכבין ויותר הי' מסתבר לומר כן שהרי החומש כתיב בפירוש בפסוק אבל לפי שכבר פשטינן בהזהב שהחומש אינו מעכב לכן מוקמינן בכל הני משניות הרישא לענין חומש וסיפא לענין אסימון וקרקע אבל כל זמן שלא זכינו למפשט הבעיא לא הי' יכול למפשט מהני משניות:

והשמש וכו' פשיטא וכו' ואין לומר כנ"ל דסגי בכזית דא"כ מאי ארי' להשמיענו זה בשמש ועיין מה שכתבנו בריש פרקין במשנה וברש"י שם:

והני כותאי עשורי מעשרי וכו' אע"ג ששנינו בפ"ז דדמאי משנה ד' שהלוקח יין מהכותים אפילו תרומה צריך לתרום היינו מה שהן מוכרין אינן תורמין ולא מעשרין דאלפני עור לא קפדי ומה שאמרו כאן דעשורי מעשרי היינו מה שהן אוכלין כן כתבו התוס' בעירובין דף ל"ז ע"א ודלא כהרשב"א בחידושיו כאן שנדחק בזה ומאד אני תמה על רבינו הרשב"א שהוא עצמו בחידושיו לחולין שם דף י"ד כתב כדברי התוס' הנ"ל:

טבל פשיטא וכו' אע"ג דלעיל בריש פרקין הקשו התוס' תימה למה לא יזמנו עליו צריך לומר דהגמרא כאן פשיטא לי' סברת התוס' שם דאכילת טבל שהוא אכילת איסור לא שמה אכילה כלל. ועוד יש לומר דקושיית הגמרא פשיטא הוא מדיוקא דרישא דמדתנן אכל דמאי מזמנין עליו מכלל דאם אכל טבל אין מזמנין עליו ואמנם הא קשיא לי שהרמב"ם והראב"ד חלוקים באוכל דבר איסור וז"ל הרמב"ם בפ"א מהל' ברכות הלכה י"ט כל האוכל דבר האסור בין בזדון בין בשגגה אינו מברך עליו לא בתחלה ולא בסוף כיצד וכו' והשיג עליו הראב"ד וכתב טעה בזה טעות גדול שלא אמרו שאין מברכין אלא שאין מזמנין עליהן לומר שאין להם חשיבות קביעות וכו' אבל ברכה תחלה וסוף למה לא יברכו ומעתה לדעת הראב"ד מאי מקשה פשיטא דלמא לדיוקא איצטרך דדוקא אין מזמנין עליו הא ברוכי מברך לעצמו וצריך לומר דלהראב"ד גם זה פשיטא הוא דכיון דכבר אכל ונהנה פשיטא שחייב לברך:

הוא דאמר כריב"ל וכו' מדקאמר לשון הוא דאמר משמע דפליג על משנתינו ומשנתינו בכל ענין אמרה שאין מזמנין על קטן אפילו לצירוף עשרה והא דבאמת עושה פלוגתא בין משנתינו ובין ריב"ל ולא מוקי משנתינו לענין צירף לשלשה ורב אסי מיירי לצירוף עשרה וכריב"ל ולא יהי' שום פלוגתא כלל נראה משום דנשים שאין מזמנין עליהם הטעם הוא משום פריצות ולענין פריצות אין סברה לחלק בין צירוף לשלשה ובין צירוף לעשרה וכיון דמשנתינו כללה נשים ועבדים וקטנים יחד משמע דדינם שוה וכי היכי

דנשים אין מצרפין אותן אפילו לעשרה הה"ד קטנים אלא שראיתי לרבינו יונה שגם עבדים שאין מזמנין עליהם עם אנשים ג"כ מפרש הטעם משום פריצותא דמשכב זכר והתוי"ט במשנתינו הביאו והרי חזינן דריב"ל קאמר תשעה ועבר מצטרפים וא"כ גם לענין פריצות יש לחלק בין שלשה לעשרה. והנה ראיתי לרש"י בערכין דף ג' ע"א לא פירש הטעם משום פריצותא לא בנשים ולא בעבדים וז"ל רש"י שם בד"ה מזמנות לעצמן וכו' אבל אין שתי נשים או שני עבדים מצטרפין עם (שני) אנשים לפי שיש באנשים מה שאין בנשים ועבדים שאין הנשים אומרות ברית ואין עבדים אומרים על נחלתינו עכ"ל רש"י הרי שלא פירש הטעם משום פריצות והנה הא ודאי שמה שפירש שתי נשים וכו' עם שני אנשים הוא תמוה דאטו ארבעה צריכי לזימון והלא די בשלשה ובאמת בספר צאן קדשים מחק מלת שני וכן בש"ס נרשום מלת שני בין חצאי לבנה ואמנם עכ"פ שמעינן מדברי רש"י דדוקא שתי נשים או שני עבדים אינן מצטרפין אבל אפה אחת עם שני אנשים וכן עבד אחד עם שני ישראלים שפיר מצטרפין והטור בסימן קצ"ט הביא בשם ר"י הכהן דאשה אחת מצטרפת לזימון ולפי הנראה זהו ג"כ דעת רש"י ולדעתי גם מדברי ריב"ל משמע כן דהרי בקטן אמר עושין אותו סניף ובעבד אמר תשעה ועבד מצטרפין ולא אמר עושין אותו סניף ועוד למה פלגינהו לעבד וקטן בתרי מימרי ולמה לא כללן יחד וכך הוה לי' למימר עבד וקטן אע"פי שאמרו אין מזמנין עליהם אבל מצטרפין לעשרה או אבל עושין אותו סניף לעשרה אלא ודאי שאין דינן שוה דקטן דוקא לעשרה עושין אותו סניף אבל לא לשלשה אבל עבד אפילו בשלשה מצטרף ולא אמרו במשנתינו דאין מזמנין על עבדים ונשים אלא בשני עבדים או שתי נשים עם איש ישראל. אחד שרוב הזימון הוא עבדים או נשים ועיין בט"ז סי' קצ"ט בסוף ס"ק ב' וצא דקאמר ריב"ל תשעה ועבד ולא קאמר רבותא יותר דהיינו שנים ועבד היינו משום דקאי גם לענין תפלה ועיין בדברינו בעמוד הסמוך. אי נמי דקמ"ל דאפילו לצירוף עשרה דוקא עבד אחד מצטרף אבל שני עבדים לא וכדמסיק במעשה דר אליעזר דתרי איצטרכי לי' ושחרר חד ואי הוה נקט שנים ועבד מצטרפין הוה אמינא דלענין תלתא היא דאין שני עבדים מצטרפין משום דליכא רוב כשרים אבל לעשרה אפילו תרי לצטרפי קמ"ל דאפילו לצירוף עשרה דוקא חד ולא תרי:

וגוף הטעם שפירש רש"י בערכין שם שלכך אין נשים ועבדים מצטרפים עם האנשים לפי שאינן שוים עם האנשים בנוסח הברכה שהנשים אינן אומרת ברית ואין העבדים אומרים על נחלתינו קשה לי דמה ענין זה לענין צירוף לזימון אומרים על נחלתינו קשה לי דמה ענין זה לענין צירוף לזימון והלא לכ"ע אין ברכת הזימון יותר מעד הזן ואחר

ברכת הזן יכולים להתפרד והרי בברכת הזן הנוסח שוה לכשרים ולעבדים ולנשים ודוחק לומר דאם יצטרפו חיישינן ששוב ישמעו כל בהמ"ז לצאת בברכת המברך והם אינן שוים בברכת הארץ בנוסח ברית ונחלה וגם עוד כראה דלפי זה שהטעם שמא יצאו בברכת המברך א"כ אין חילוק בין אשה אחת לשתי נשים שגם באשה אחת שייך חשש זה שתתכוין לצאת בכל ברכת המזון בברכת האיש:

ועוד קשיא דלטעמי' דרש"י א"כ גם נשים עם עבדים אינן שוים בנוסח דברית שייך בעבדים ולא בנשים ועל נחלתינו שהנחלת לאבותינו שייך בנשים ולא בעבדים וא"כ קשה למה הוצרך לעיל בריש פרקין למיהב טעמא בנשים ועבדים משום פריצותא ותיפוק לי' משום דאינן שוים בנוסח הברכה ובשלמא לפי פשטן של דברי רש"י בערכין שם דדוקא שתי נשים אינן מצטרפים אבל אשה אחת עם שני אנשים מצטרפים ונימא דטעמו של רש"י שכיון שיש כאן רוב זימון שנוסח שלהם שוה לא משגחינן במה שהאשה נוסח שלה משונה א"כ יהיב לעיל בריש פרקין טעם משום פריצותא לומר דאפילו שני עבדים ואשה אחת או שתי נשים ועבד אחד שיש כאן רוב זימון שנוסח שלהם שוה אפ"ה אינן מזמנין משום פריצותא אלא דקשיא לי דשם בערכין מוכח בהסוגיא דאפילו אשה אחת לשני אנשים אינה מצטרפת דאל"כ למה הוצרך התם למימר דהכל מצטרפין לזימון הוא לאתויי קטן פורח היודע למי מברכין נימא לאתויי אשה אחת לשני אנשים ומזה השגה על דעת ר"י הכהן שהביא הטור וכעת צריך עיון:

והיכי עביד הכי וכו'. לכאורה קושיא זו אינה ענין לשמעתין כלל והיא קושיא לעצמה מעובדא דר"א על מימרא דרב יהודה ואף שאורחא דש"ס להקשות גם על דבר שהובא כאן אגב גררא מ"מ הוה ל' למימר גופא מעשה דר"א וכו' והיכי עביד הכי וכו' אבל כיון דלא מרשים בלשון גופא משמע דשייך להא דלעיל דמשני תרי איצטריכו לי' ונראה דשפיר שייך להא דבל"ז איכא למימר דהאי עבד ששחררו ר"א מיירי שהי' חציו עבד וחציו ב"ח ועל כן הי' רשאי לשחררו שהרי אפילו כופין את רבו לשחררו לאחר שחזרו ב"ה להורות כב"ש כמפורש בגיטין דף מ"א וכיון שבלא"ה הי' חייב לשחררו ולכן מיהר לשחררו קודם התפלה כדי לצרפו לעשרה אלא דעל זה קשה מאי קמ"ל במעשה הזה ואמנם הי' מקום לומר דהיא גופא קמ"ל שחררו אין לא שחררו לא ולאפוקי מדריב"ל דאמר תשעה ועבד מצטרפין אבל השתא דמשני דר"א לא אתי לאפוקי מדריב"ל אלא דתרי איצטרכי לי' וכו' וא"כ אי איירי בחציו עבד וחציו ב"ח אין כאן שום חידוש ומאי קמ"ל במעשה הזה ואין לומר דהיא גופא קמ ל דדוקא חד מצטרף אבל תרי לא מצטרפי מדהוצרך למהר ולשחרר חד קודם התפלה דא"כ עקר חסר מן הספר שהרי לא הוזכר

במעשה הזה כמה היו צריכי לי' והרי איכא למימר דגם תרי מצטרפי ותלת איצטריכו לי' וכן נמי איכא למימר ארבעה או חמשה איצטריכו לי' ושחרר חד ובאידך נפיק וממילא ליכא למשמע מהא מידי אלא ודאי שלא הי' חציו בן חורין והיא גופא קמ"ל זהירתו של ר"א במצות ששחרר עבדו כדי להשלימו לעשרה ושפיר מקשה והיכי עביד הכי וכו' ובגיטין דף ל"ח ע"ב דמקשה אמימרא דרב יהודה מהך מעשה בר"א וכו' שם כבר ידע מימרא דריב"ל כאן דעבד מצטרף וממסקנא דכאן דתרי איצטריכו לי' ולכן שפיר הקשה על מימרא דרב יהודה ועיין בחידושינו למס' גיטין שם:

אלא אמר ר"א שני תלמידי חכמים המחדדין וכו' מצטרפין והא דלא הקשה כאן וחידוד גברא הוא כדרך שהקשו וארון גברא הוא וכן ושבת גברא הוא ונראה דעקר תמיהת הגמרא דאיך יהיו אותן התשעה גופא פעם יהי' להם חשיבות עשרה דהיינו אם יהיו בחדר שיש בו ארון ופעם לא יהי' להם עצמם חשיבות עשרה כשיהיו בחדר שאין בו ארון וכן לענין שבת אותן שנים עצמם שבשבת היו מזמנין ולמחר הם עצמם לא יזמכו ושפיר הקשה וארון גברא ושבת גברא הוא אבל שני תלמידי חכמים המחדדין זה לזה תמיד יש להם חשיבות הזה ולכן לא הקשה וחידוד גברא שהחשיבות אינו להחידוד אלא להאנשים המחדדים:

הא גופא קשיא אמרת הביא שתי שערות אין וכו' הדבר תמוה שהקשה מדיוקא דרישא והוה להקשות מסיפא דמפורש בהדיא ושלא הביא שתי שערות אין מזמנין עליו וכך הוה לי' להקשות אמרת לא הביא אין מזמנין והדר תני אין מדקדקין בקטן ונראה משום דאיכא לאוקמי דהאי קטן אייתי בבן י"ג שנים וקאמר לא הביא שתי שערות היינו שבדקוהו וראינו שאין לו שתי שערות לכך אין מזמנין עליו ואין מדקדקין בקטן היינו ג"כ קטן הנזכר שהוא בן י"ג שנים אין מדקדקין בו להצריכו בדיקה ואמרינן מן הסתם כיון שהגיע לכלל שנים מסתמא הביא שתי שערות וכן פסק באמת רמ"א בהג"ה בסו' קצ"ט סעיף יו"ד ועיין שם במג"א ס"ק ז' ולכן להביא מדיוקא דרישא דתני קטן שהביא שתי שערות דמשמע דבעינן למידע שהביא שתי שערות והכי קדייק הביא אין שידעינן שהביא אין לא הביא היינו שלא ידעינן שהביא לא והדר תני אין מדקדקין בקטן אלא לאו לאתויי קטן פורח והא דלא הוכיח זה מרומיא דרישא וסיפא אמרת רישא קטן שהביא דמשמע דוקא בידוע שהביא אבל מן הסתם אין מזמנין עליו והדר תני סיפא לא הביא אין מזמנין עליו דמשמע דוקא בידוע שלא הביא הוא דאין מזמנין הא סתמא מזמנין אלא לאו רישא בפחות מבן י"ג לכך סתמא אין מזמנין וסיפא בבן י"ג ולכך סתמא מזמנין וכיון דרישא בפחות מבן י"ג א"כ היינו קטן פורח ונראה משום דהוה מצינן למדחי ולומר

חדא דוקא וחדא לאו דוקא ולכך הוצרך להקשות מסיפא דסיפא דתני ואין מדקדקין בקטן ואין להקשות דאכתי דלמא הכל בבן י"ג איירי וירישא לאו דוקא הביא דההה"ד סתמא וכדמסיק ואין מדקדקין בקטן ונראה דאי רישא איירי בבן י"ג א"כ ע"כ דדוקא קתני למידק דדוקא הביא דאל"כ א"כ רישא מיותר לגמרי דבן י"ג שהביא שתי שערות פשיטא דמזמנין עליו וא"כ אי רישא איירי בבן י"ג שנים על כרחך לדיוקא קתני לה דדוקא הביא אבל סתמא לא וסיפא לאו דוקא והדר קתני ואין מדקדקין בקטן אלא על כרחך לאתויי פורח:

תוס' ד"ה מצוה דרבים וכו' וכן משמע נמי בריש כתובות גבי חתן וכו' וכתב מהרש"א קצת קשה דמאי עשה ומצוה דרבים איכא בז' ימי המשתה של חתן טפי מאבילות דחתן ויש ליישב עכ"ל מהרש"א ונלע"ד דבשלמא שמחת החתן מקרי מצוה דרבים שרבים שמחים עמו והכל מצוה אחת של שמחת הנישואין אבל האבילות האבל לבד מקיים ואין רבים מתאבלים עמו ואף שבאים לנחמו אין זה המצוה שמקיים האבל כי המצוה של האבל הוא להתאבל והמצוה של הבאים לנחם הוא מצות תנחומי אבלים:

ועוד נלע"ד כוונת התוספת בזה כי לפי דעת הה"ג דאבילות הוא מצוה דאורייתא א"כ היא גופה קשיא למה ידחה שמחת משתה של החתן שהוא מדרבנן את מצות האבילות שהוא של תורה כיון שאין בשמחת המשתה של החתן יותר מצוה דרבים מהאבילות של החתן וכקושיית מהרש"א ועל כרחך צריך לומר דהא דבעינן כאן בשחרור לומר טעם משום שהוא מצוה דרבים היינו משום דעשה של לעולם בהם תעבודו כבר חל, קודם שהגיע העשה של צירופו לעשרה ואיך ידחה עשה של צירופו את עשה של לעולם בהם תעבודו שכבר חל לזה צריך לתן טעם שהוא מצוה דרבים אבל שם גבי חתן שהכניסו החתן והכלה לחופה קודם קבורה וא"כ כבר חל מצוה של משתה החתן קודם שחל האבילות שוב אף אחר קבורה נדחית מצות האבילות אף שהיא של תורה מפני מצות המשתה אף שהיא דרבנן כיון שכבר חלה המצוה דרבנן שוב אינה נדחית אפילו מפני עשה של תורה שבא אח"כ וא"כ כ"ש גבי יו"ט שני שהרי כבר הוא יום טוב שוב אינה נדחית מפני האבילות שבא אח"כ. ועוד יש לחלק דגבי שחרור העבד דנדחית עשה דלעולם בהם תעבודו לגמרי להכי בעינן דוקא עשה דרבים אבל גבי אבילות דחתן וכן ביום טוב שני שאין מצוה של אבילות נדחית לגמרי שהרי נוהג אח"כ ימי האבילות לכך לא בעינן עשה דרבים מיהו כל זה לפי דעת ה"ג שמצות אבילות הוא מצוה דאורייתא אבל לדידן דקיי"ל שהוא דרבנן אז באמת עשה דאורייתא דוחה עשה דרבנן כל שאינו עשה דרבים אפילו חלה העשה דרבנן קודם:

דף מח.

ששה ודאי לא מבעי' לי' וכו' לשון ודאי אינו מדוקדק שהרי חזינן שהי' קובל ומתחרט כאן על שלא שאל גם על ששה וכדפירש רש"י בד"ה ואיהו סבר ר"ז שהי' קובל וכו' וא"כ איך אמר ודאי לא מבעי' לי' וזקני הגאון מאיר עיני כל הגולה מוהר"ר העשל זצלה"ה אמר כי ודאי הוא ראשי תיבות וד' אכלו ירק ודבריו מאירים כשמש ורוח ה' דבר בו וראיתי בספרו של הגאון מוהררנ"ך זצ"ל שהקשה על זה דלמה בשמונה ושבעה לא הזכיר שהשאר אכלו ירק וסמך עצמו על תחלת המאמר שאמר תשעה אכלו דגן ואחד אכל ירק ולמה הוצרך לפרשו בששה. ואני אומר דלפי מ"ש הרא"ש לקמן במימרא דר' יוחנן דלעולם אינו מוציא הרבים י"ח עד שיאכל כזית דגן דלא בא למעוטי אלא עלה של ירק אבל אם אכל דברים הצריכים ברכה מעין שלש אפילו לא אכל פת יכיל להוציא רבים ידי חובתן וטעם הדבר כיון דאיכא אכילה וברכה דאורייתא עיין שם בדברי הרא"ש וא"כ גם כאן בדברי ר"ז איכא למימר דלהכי אמר וד' אכלו ירק לדיוקא דהא דמספקא לי היינו אם הארבעה לא אכלו רק ירק שהוא דבר שאינו טעון אחריו ברכה מן התורה אבל אם אכלו דבר הצריך ברכה מעין שלש אפילו הם ארבעה מצטרפים אבל בשמנה ושבעה לא הוצרך לאמרו כיון דסובב אתחלת המאמר תשעה אכלו דגן ואחד אכל ירק: והבית יוסף בסימן קצ"ז הקשה על הפוסקים שפסקו דבעינן רובה דמינכר הרי לפי פירוש רש"י ר"ז גופי' לא פשיטא לי' דבעינן רובה דמינכר אלא מספקא לי' ור' ירמי' פשיטא לי' דלא בעינן רובה דמינכר וא"כ למה נדחה מה פשיטא לי' לר' ירמי' בשביל מה דמספקא לר"ז ולכן כתב דהפוסקים אינם מפרשים כפירוש רש"י דר"ז הי' מצטער על שלא שחל אלא הם מפרשים דר"ז אמר בלשון פשיטות דבעינן רוה דמינכר ופסקו כר"ז והי' נלע"ד דר"ז ור' ירמי' פליגי בפלוגתא דרשב"ג ורבנן בירושלמי שהביאו התוס' בד"ה תשעה אכלו דגן וכו' אם גם בזימון של שלשה הדין כן דשנים אכלו דגן ואחד אכל ירח מצטרף ואם נימא דגם בשלשה הדין כן א"כ היא גופא קשיא למה אמר רב יהודה משמי' דרב דין זה בתשעה אכלו דגן ולא אמר שנים אכלו דגן ואחד אכל ירק שהוא רבותא יותר דאפילו לזימון של שלשה מצטרף ואף שכתב רבינו יונה דיש סברה לה מיר יותר לזימון עשרה מזימון של שלשה כדלעיל דף מ"ה ע"ב גבי יצא אחד מהם לשוק דאמר ולא אמרן חלא בשלשה אבל בעשרה עד דני תי וא"כ איכא למימר דנקט עשרה וק"ו שלשה וכן היא בירושלמי לענין קטן עושין אותו סניף לעשרה דקאמר תמן שמזכירין השם עושין אותו סניף שלשה שאין מזכירין השם לא כ"ש מ"מ קשה דהוה לי' למימר סתם רובם אכלו דגן ומיעוטן אכלו ירק מצטרפין וממילא קאי גם על עשרה

דלענין שלשה לא שייך מיעוטן אכלו לשון רבים שמיעוט שלשה אינו אלא חד והוה קאי על עשרה וגם הי' נכלל גם שלשה כיון דנקט סתם ומדדייק ואמר תשעה ואחד מכלל דדוקא לעשרה מצטרף ולא לשלשה ואמנם נוכל לומר לעולם דגם בזימון שלשה הדין כן ורב דנקט זימון עשרה היינו משום דבעי לארויי דבעינן רובה דמינכר דוקא ולכן נקט מלתי בזימון של עשרה ונקט תשעה אכלו דגן ומדלא נקט ששה לרבותא ש"מ דששה לח מהני אבל שבעה ושמנה מן הסתם הם שוים לתשעה דרובה דמינכר היינו שיש בריב על חד תרין בהמיעוט כמו"ש רבינו יונה והי' גם בשבעה איכא יותר מעל חד תרין ואי הוה נקט מלתי' בזימון של שלשה והוה נקט שנים אכלו דגן וכו' לא הוה דייקינן דבעינן רובה דמינכר דבשלשה לא משכחת לה ר בה בענין אחר אבל היכי דמשכחת רובה אף דלא מינכר כגון בעשרה אפילו ששה מהני לכך נקט רב דינו בעשרה להורות דששה לא ומעתה איכא למימר דר"ז סבר דגם בזימון של שלשה ג"כ מצרפינן האחד שאכל ירק ולכך סובר דבעינן רובה דמינכר ור' ירמי' סבר דבשלשה בעינן כלם אכלו פת ולכך סובר דלא בעינן רובה דמינכר זהו שעלה על דעתו בפלוגתא דר"ז ור"י ואמנם חזינא שגם הפוסקים שפסקו דלשלשה לא מצטרף האוכל ירק ואפ"ה פסקו דבעינן רובה דמינכר שהרי הרי"ף והרמב"ם והרשב"א פסקו דלשלשה לא מצטרף ואפ"ה פסקו דבעינן רובה דמינכר. ודע דדברי הכ"מ שם בפ"ה מהל' ברכות הל' ח' סותרים לדבריו שבב"י ששם בכ"מ הביא פירוש רש"י דר"ז שהי' קובל ומתחרט על שלא שאל על הששה סבר דלמא רובה דמינכר שפיר בעינן וכו' וכיון דלר"ז מספקא לי' הכי נקטינן עכ"ל בכ"מ ובב"י כתב דלפירוש רש"י דר"ז מספקא לי' ראוי' לפסוק כר' ירמי' דלית לן למשבק פשיטותי' דר"י משום ספיקו דר"ז ונראה דשם בבית יוסף עקר פירושו על הטור והטור קאי מסתמא בשטת הרא"ש דס"ל בפרק קמא דקידושין כדעת התוס' דמה שאמרו שהמברך ברכה שאינה צריכא עובר משום לא תשא הוא רק אסמכתא ואין כאן רק איסור דרבנן עיין במג"א סימן רט"ו ס"ק וי"ו וא"כ כיון שאין בזה איסור תורה שפיר קאמר הב"י כיון דלר"ז מספקא לי' ולר' ירמי' פשיטא לי' ראוי' לנו לפסוק כר' ירמי' ולצרף לזימון עשרה ואף שאומרים נברך לאלקינו בשם ואולי הדין דבעינן רובה דמינכר ומזכיר שם שמים לבטלה הרי אין כאן חשש איסור תורה אבל בכסף משנה דקאי על דברי הרמב"ם ולהרמב"ם עובר מדאורייתא משום לא תשא כמבואר במג"א שם א"כ אף דלר' ירמי' פשיטא לא כיון דלר"ז מספקא צריך להחמיר שלא לזמן בשם משום ספק איסור דאורייתא של לא תשא. וע"פי זה נלע"ד ליישב סיום דברי הבית יוסף שם שכתב ומצאתי לאגור שכתב בשם איר זרוע ששה אוכלים וארבעה מצטרפין בירק ונראה שהוא מפרש כפירש רש"י

ופוסק כפשיטותי' דר' ירמי' ולענין הלכה פשיטא דלא חיישינן לדברי א"ז דיחידאה הוא עכ"ל הבית יוסף ולכאורה דבריו תמוהים שהרי הוא כתב ברישׁ דבריו דכל הפוסקים פסקו דרובה דמינכר בעינן ואי הוה מפרשים כפירש רש"י וכו' לפיכך נ"ל שלא פירשו כפירוש רש"י ע"ש בב"י וא"כ רש"י שפי' שר"ז הי' קובל ומתחרט וכו' על כרחך פוסק כפשיטותי' דר' ירמי' והיינו כאור זרוע וא"כ איך מסיק דאור זרוע יחידאה הוא ואטו רש"י קטלא קניא הוא ואמנם לפי מ"ש ניחא דברישׁ דבריו שכתב שהפוסקים כלם פסקו דרובה דמינכר בעינן והתוס' והרא"ש בכללם והרי הם פסקו שהמברך ברכה שאינה צריכא אין בו איסור דאורייתא ולכן על כרחך לא פירשו כפירוש רש"י דר"ז מספקא לי' וכמו שכתבתי אבל רש"י עצמו אע"פי שמפרש שר מספקא לי' אעפ"כ אין מדבריו ראי' שפוסק כר' ירמי' דאולי סבר רש"י כהרמב"ם שהמברך ברכה שא"צ עובר מן התורה על לא תשא וח"כ אפילו לספיקא של ר"ז צריכין אכן לחוש באיסור תורה ואין מדברי רש"י ראי' לאור זרוע ושפיר כתב דיחידאה הוא:

ואמנם כל זה כתבתי לפרש דברי הב"י והכ"מ אבל אני לעצמי אומר שהרמב"ם אינו מפרש כפי' רש"י דלפי' רש"י כתבתי דלשון ודאי הנזכר בדברי ר"ז צריך להיות כדברי זקני הגאון ז"ל שהוא ראשי תיבות וד' אכלו ירק ולתת טעם למה הוצרך להזכיר זה כאן הוא כמו שכתבתי לדיוקא שאפילו בד' לא מספקא לי' אלא באכלו ירק אבל באכלו מעשה קדירה שהוא טעון ברכה מעין ג' אף שלא אכלו פת מצטרפי כיון שברכה מעין שלש הוא דאורייתא והרי הרמב"ם פסק להדיא בפ"ח הל' י"ב שאפילו ברכה אחת מעין שלש הוא מדרבנן וא"כ אפילו אכלו ארבעה מעשה קדירה לא מצטרפי כיון שאינם חיובים מן התורה ועל כרחך לדבריו האי ודאי שם דברי ר' זירא הוה ודאי ממש דלא מספקא לי' כלל ואמנם דבר זה גופא אם להרמב"ם גם ברכת על המחיה שמברך על מעשה קדירה ה"א להרמב"ם רק דרבנן אינו מפורש בדבריו בהדיא אלא בהכסף משנה שם בפ"ח הל' י"ב דייק זה מסידור דבריו בסוף פ"ב עם תחלת פ"ג ועיין בטור סוף סימן ר"ט בב"י שם:

ומדקטל להו לרבנן לא הוה לי' אינש לברוכי להו הדבר יפלא ינאי מלך וכה"ג לא ידע לברוכי ברכת מזונא וכן בכל יושבי שלחנו אף דלא הוו בהו רבנן מיהא עכ"פ לא הי' בורים כל כך שלא נמצא בהו חד שיה' יודע ברכת המזון ונראה ע"פי מ"ש התוס' לעיל דף כ' ע"ב בד"ה נשים בבהמ"ז וכו' דלפי פירוש רש"י שהטעם משום שלא נטלו חלק בארץ א"כ גם בכהנים ולוים יש ספק אם חייבים מן התורה ועיין בחידושינו שם אם שייך ערבות בכהנים ואמנם עתה נימא דאפילו אם נימא שגם כהנים ישנם בכלל ערבות

מ"מ אני אומר דגם כלל ישראל לא נכנסו בערבות כי אם על מצות שהן מן התורה אבל על מצות שהוסיפו חכמים מדבריהם לא נכנסנו בערבות וכן משמע בסוטה דף ל"ז ע"ב בתוס' בד"ה אמר רב משרשיא שעל תרי"ג מצות קיבלו ערבות עיין שם והרי מצות דרבנן אינם נכללים במספר תרי"ג מצות ולדעת רבינו הגדול יש אפילו ליתן טעם לשבח למה לא נכנסו בערבות גם על מצות דרבנן הוא משום דהרמב"ם פסק והובא בש"ע ח"מ סימן קל"א סעיף י"ג מי שלא פירש קצב הדבר שהוא ערב כגון שאמר כל מה שתתן לו אני ערב וכו' להרמב"ם אין זה הערב חייב כלום וכו' ומעתה בשלמא תרי"ג מצות כבר שמענו וידענו קצבם שפיר כשתעבדנו בערבות אבל מצות שעתידין חכמים לגזור זה דבר שלא הי' לו קצב בשעה שקבלנו הערבות לכך לא חל ערבות על מצות שהם מדרבנן גם מבואר לעיל דף ט"ו ע"א בתוס' בסוף ד"ה ור"י וכו' שאם אחד הוא תרתי דרבנן אינו יכול להוציא למי שהוא רק חד דרבנן והנה זהו ודאי שעל שלחן מלכים כשלחנו של ינאי לא על הלחם לבדו יחי' רק היו אוכלים למעדנים כל מיני אוכלים כיד המלך כדי שבעם אבל לא השגיחו ממה הוא השובע שלהם ויש מהם שגם לחם אכלו לשובע ויש מהם שאפשר שהלחם שאכלו לא היו משביע אבל השובע שלו הי' משאר מיני מאכלים ומדאורייתא אינו חייב בבהמ"ז כי אם שאכל ושבע כדכתיב ואכלת ושבעת והיינו שיה' שבע מאכילת הלחם דבקרא לא מיירי אלא בלחם וא"כ הם בעצמם היושבים בשלחן ההוא לא ידעו בעצמם מי מהם חייב מן התורה ומי מהם חייב מדרבנן וכיון שהי' בהם גם כהנים ונשים שהרי ינאי והמלכה היו שם ואם הם לא אכלו מן הלחם כדי שביעה א"כ הם תרתי דרבנן ולא יוכל מי שהוא תרתי דרבנן להוציא את מי שהוא חד דרבנן אף שיכול להוציא את מי שהוא חייב מן התורה מטעם ערבות אבל למי שהוא חד דרבנן מצד ערבות אי אפשר להוציא שעל חיוב דרבנן ליכא ערבות ובלי ערבות אינו יכול להוציא מצד עצמו שהוא תרי דרבנן וזה הוא חד דרבנן ולא הי' אפשר לכהן לברך ברכת המזון כי אולי זה המברך לא אכל כדי שבעה והוה איהו תרתי דרבנן ואולי שכהנים או נשים שאכלו כדי שביעה והמה חד דרבנן וכמו כן אולי יש ישראלים שלא אכלו כדי שביעה והוה ג"כ חד דרבנן ונמצא זהו שהוא תרתי דרבנן אינו יכול להוציאם אבל ישראל הי' יכול לברך דממ"נ אם אכל כדי שביעה הרי הוא עצמו חייב מן התירה ומוציא את הכל ואם לא אכל כדי שביעה הרי הוא עכ"פ רק חד דרבנן ואפילו יש ביניהם מי שנתחייב מן התורה הרי זה מוציאו מצד הערבות ואמנם ע"פי דין הכהן זוכה בכוס של ברכת המזון דכתיב וקדשתו ואף שהכהן יכול למחול על כבודו ולכבד לישראל זהו בשאר הכהנים אבל ינאי מלכא שהי' עליו לעז חלל לא הי' יכול למחול כבוד כהונתו שלא לחזק הלעז

ואמנם אם יש בסעודה תלמיד חכם אזי מגיע לו כוס של ברכת המזון ע"פי הדין כי ת"ח הוא קודם לכהן וכמבואר במגילה דף כ"ח ע"א ולכן מדקטל להו ינאי לרבנן ולא הי' תלמיד חכם מיסב על שלחנו לא היה להו אינש לברוכי להו:

יהבו לי' כסא לברוכי וכו' הקשה ברשב"א כיון דיהבו לי' לברוכי הרי כמו שאמרו הב לן ונבריך ואיתסר להו למיכל וא"כ מה בכך ששתה הך כסא הרי שוב לא מצטרף עמהם כמו"ש התוס' בדף מ"ז ע"א בד"ה אלו מייתי לי ונדחק הרשב"א דגם בזה שמעון בן שטח לגרמי' עביד ולענ"ד נלאה לדחות קושייתו דבאמת לא נצטרף ולא היו צריכין לצרופו שהרי רבים אכלו על שלחן המלך והם נתחייבו בזימון ואיהו אפילו אם לא טועם כלום הי' יכול להוציאם מצד ערבות כמו"ש התוס' בד"ה עד שיאכל וכו' והכוס ששתה הוא רק שיוכל לומר שאכלנו אבל לא בשביל שיצטרף עמהם:

לעולם אינו מוציא את הרבים וכו' הא דנקט את הרבים ולא נקט סתם אינו מוציא אחרים י"ח ומה לי אם הם רבים או לא ונראה דלפעמים משכחת שיוציא גם את היחיד י"ח כגון שנים שאכלו ואחד סופר ואחד בור לעיל דף מ"ה ע"ב דסופר מברך ובור יוצא ואז אינו אומר נברך שאכלנו ובפרט לר' יוחנן דאמר לעיל שנים אם רצו לזמן אין מזמנין ואז אפילו לא אכל הסופר כלל יכול להוציא את הבור שהרי מבואר כאן בדברי התוס' שעקר מה שיכול להוציא אחרים הוא מטעם שבל ישראל ערבים זה בזה אלא שצריך שיאכל כזית כדי שיוכל לומר שאכלנו ולפי זה בשנים שאין ברכת זימון ביניהם ואינו אומר כלל נברך שאכלנו מתחיל תכף ברכת הזן יכול הסופר אפילו לא אכל כלל להוציא את הבור ואולי אפילו שני בורים שאכלו כיון שהם אינן חייבים בזימון יכול הסופר שלא אכל לברך להם ברכת המזון שאין כאן זימון בלל כיון שלא אכל ומברך רק להוציאם מתחיל תכף ברכת הזן ולכן אמר ר' יוחנן להוציא רבים י"ח צריך שיאכל כזית דגן וכל זה ניחא להמסקנא אבל המקשה שהקשה מיתיבי וכו' והי' סבור דר' יוחנן גם לענין אצטרופי אמר למלתי' א"כ אין הטעם בשביל אמירת שאכלנו צריך לומר שלא דקדק בלשון להוציא הרבים:

מיתיבי רשב"ג אומר וכו' ויש לדקדק ואטו שמעון בן שטח לאו תנא הוא ואיך פליג ר' יוחנן עליו ולומר לגרמי עביד אם לא דאשכח איזה תנא דמסייע לי' לחלק על שמעון בן שטח וא"כ מאי אותבי' מרשב"ג ומאי אולמי' דרשב"ג יותר משמעון בן שטח וכי היכי דפליג ר' יוחנן על שמעון ב"ש הכי נמי פליג על רשב"ג ואחד מן התלמידם השיב דהאי דמותיב לאו לאתובי לר' יוחנן על גוף הדין דאמר דלאפוקי רבים צריך שיאכל כזית דגן אלא לאתובי במה דאמר שמעון ב"ש לגרמי' עביד ולגרמי' משמע שאין שום

תנא מודה לו בזה להכי קמותיב דהא איכא רשב"ג דסבר כוותי' ואולי לזה כיון רש"י בד"ה לגרמי' עביד אין אדם מודה לו ואמנם לפי זה קשה למה אותיב מרשב"ג שהוא שנוי רק בברייתא ולמה לא אותבי' ממשנה מפורשת בסוף פרק כ"מ אכל תאנים וענבים מברך אחריהם שלש ברכות דברי ר"ג וכיון דלר"ג מברך שלש ברכות הרי הם כמו שאכל פת ולר"ג גם על יין מברך שלש ברכות כמבואר בתוס' דף ל"ז ע"ח בד"ה נתן ר"ג רשות וכו' וא"כ שפיר עביד שמעון ב"ש ואמנם הרא"ש כתב בשמעתין דמדאמר ר' יוחנן כזית דגן ולא אמר כזית פת מוכח דלאו דוקא פת אלא הה"ד דבר הטעון ברכה אחת מעין שלש כיון דאיכא אכילה ואיכא ברכה דאורייתא שפיר דמי ולדברי הרא"ש קשה ואטו יין לאו מדבר הטעון ברכה מעין שלש הוא ולמה אמר ר' יוחנן דלגרמי' עביד וצריך לומר דהרא"ש ס"ל דשתי' לענין זה לאו בכלל אכילה הוא שיוכל לומר שאכלנו. (ואמנם הטור בסוף סימן קצ"ז כתב דאפילו פירות משבעת המינין לא מהני להרא"ש ובעינן דוקא מחמשת המינין אבל מדברי הרא"ש שלפנינו לא משמע כן). וא"כ ניחא דמדברי ר"ג ליכא סיוע לשמעון בן שטח דמה בכך שמברך על יין שלש ברכות מ"מ לא יוכל לומר שאכלנו אבל מדברי רשב"ג שאמר אפילו לא טבל עמהן אלא בציר שפיר יש סיוע לשמעון ב"ש אבל לדברי התוס' בד"ה תשעה אכלו וכו' שכתבו דשתי' בכלל אכילה א"כ ר' יוחנן דפליג על שמעון ב"ש ע"כ טעמו משום דבעינן שזה שמוצא רבים צריך שיאכל דבר הטעון ברכת המזון וכזית דגן דאמר ר' יוחנן היינו כזית פת וכן הוא דעת הרמב"ם וכן פסק בשלחן ערוך סימן קצ"ז סעיף ב' א"כ הדק"ל דלמה לא אותיב מרבן גמליאל. וצריך לומר דהתוס' לא כתבו דשתי' בכלל אכילה אלא לענין המצטרף שהמברך אומר לשון שאכלנו על כלם ואף שיש ביניהם מי שלא אכל רק שתה נכלל הוא בכלל שאכלנו אבל לא שהמברך עצמו שאומר שאכלנו הי' סגי בשתי' רק צריך אוכל ממש וזהו דוחק ויותר נלע"ד שהתוס' ס"ל כדעת הרמב"ם דבעינן פת ממש ואמנם מה דלא הקשה מרבן גמליאל נלע"ד דעד כאן לא אמר ר"ג דאכל תאנים וענבים ורימונים דמברך שלש ברכות אלא באכל כדי שביעה דבקרא כתיב ואכלת ושבעת וברכת אבל כזית וכביצה שהחמירו ישראל על עצמן לברך שלש ברכות לא החמירו רק בלחם אבל בשאר מינין משבעת המינין לא החמירו על עצמן לברך שלש ברכות וסגי בברכה אחת מעין שלש אלא שבזה הי' נסתר קושיית התוס' בדף ל"ז ע"א בד"ה נתן ר"ב רשות וט' שהקשו לר"ג אם כוס של ברכה טעונה כוס אן לדבר סוף יעויין שם ולפי מ"ש אין כאן קושיא דאטו המברך על הכוס צריך לשתות ממנו כדי שביעה הלא די במלא לוגמיו ואולי לזה הדבר עצמו כיוונו התוס' שם בתירוצם שכתבו דבאינו שותה בקביעות מודה ר"ג כוונתן שאינו שותה כדי

שבעו ולפי זה עובדא דר"ג שם שנתן רשות לר' עקיבא לברך מיירי שאכלו כדי שביעה וא"כ הדרא קו' התוס' בדף ל"ז לדוכתא שהקשו כיון דלר' עקיבא אפלו אכל שלק והוא מזונו מברך שלש ברכות ולמה כשנתן לו ר"ג רשות לברך לא בירך שלש ברכות ותירצו דשאני גבי אכל שלק דאיקבע סעודה עלה ולפי מ"ש הרי גם בעובדא שנתן לו ר"ג רשות אכל כדי שביעה וצ"ל דאע"פי שאכל כדי שביעה לא הוה כל כך כמו קובע סעודתו עליו דהיינו שזה עקר מזונו:

וע"פי מ"ש דהא דמותיב מרשב"ג הוא על זה דאמר לגרמי' עביד שאין אדם מודה לו והרי רשב"ג מודה לו מתורץ קושיית הרשב"א שהקשה לפי דברי הירושלמי דרבנן פליגי על רשב"ג א"כ איך הקשה בשמעתין מדברי רשב"ג על ר' יוחנן ולפי מ"ש ניחא דעקר הקושיא על מה דאמר לגרמי' עביד:

ודע דלפי מ"ש דלגרמי' היינו שאין שום אדם מודה לו אין לשון הסוגיא מדוקדק שאמר ר"א ברי' דרחב"א אר"י שמעון ב"ש דעבד לגרמי' הוא דעבד דהכי אמר רחב"א אר"י וכו' והדבר תמוה שר' יוחנן יביא ראי' מדברי עצמו והייתי רגיל לפרש דר' אבא ברי' דרחב"א אמר דר"י אמר שמעו ב"ש דעבד וכו' ולא ששמע מר' יוחנן בפירוש לשון זה דלגרמי' עביד רק מביא ראי' ממה דאמר רחב"א משמי' דר' יוחנן דלעולם אינו מוציא וכו' עד שיאכל כזית דגן ממילא חזינן דלית לי' לר' יוחנן שיברך בשביל כוס יין ששתה אמנם אעפ"כ אין מוכח מזה שר' יוחנן אמר שאין שום תנא סובר כשמעון ב"ש ואיך מביא מזה ראי' דלגרמי' עביד:

אצטרופי מצטרף וכו' ויש לדקדק ודקארי לה מאי קארי לה וכי לא ידע שיש חילוק בין אצטרופי ובין להוציאם י"ח והרי ראה זה מדברי ר' יוחנן בעצמו שדקדק בדבריו ואמר לעולם אינו מוציא רבים י"ח וכו' ולא אמר לעולם אינו מצטרף עד שיאכל כזית דבן מכלל דלאצטרופי מודה ר"י דלא בעינן דגן ונראה דר' יוחנן קאי על עשרה ובזה ידע שיש לחלק בין אצטרופי ובין להוציאם י"ח דלאצטרופי אין עקר צרופו לזימון שהרי הם חייבי' בי' בזימון בלעדו ועקר מה שצריכי' לצרפו הוא להזכיר השם לכן לא בעינן כזית דגן וסגי בירק או בציר שטובל עמהם אבל בשלשה כיון דליכא זימון בלעדו הי' המקשה סובר שאין חילוק בין לאצטרופי ובין להוציאם י"ח ורשב"ג מיירי בשלשה כמו"ש התוס' בד"ה תשעה וכו' בשם הירושלמי לכן אותיב מרשב"ג והתרצן חידש לו דאפילו בשלשה ג"כ יש חילוק בין איצטרופי ובין להוציאם י"ח. אי נמי יש לומר דהמקשן הי' סבר דמה דאמר ר' יוחנן להוציא ידי חובתן לרבותא קאמר ולא מבעיא לאצטרופי והוא אינו המברך ובלעדו ליכא חיוב זימון פשיטא דאינו מצטרף דהרי לא שייך צירוף ערבות דלא לצטרף

וממילא אינם מחויבים בזימון אלא אפילו יש זימון בלעדו ונתחייבו בזימון כבר ושייך ערבות והוה אמינא שיכול להוציאם י"ח קמ"ל ר' יוחנן דאפילו להוציאם י"ח בעינן כזית דגן אי נמי דהמקשה הי' סבור דנקט ר' יוחנן להוציא י"ח לומר דאפי' בזה סגי בכזית אף שהאחרים אכלו כדי שביעה:

רש"י ד"ה עד שיאכל כזית וכו' כיון דמחויב מדרבנן מחויב בדבר קרינן בי' וכו' ולכאורה תמוה דהרי לעיל דף כ' ע"ב מבעיא לי' אי נשים דאורייתא או דרבנן וקאמר נ"מ לאפוקי רבים י"ח האי אמרת דרבנן הוי שאינו מחויב בדבר וכו' ולחלק בין נשים שאינן שייכות מדאורייתא במצוה זו כלל לכך לא מהני מה שמחוייבת מדרבנן למחשבינהו מחויבת בדבר להוציא את שנתחייב מן התורה אבל איש שישנו בכלל מצוה זו מן התורה אלא שעתה שיעורא הוא דקגרים לי' שאינו מחוייב עתה מן התורה לכן מהני לי' מה שמחויב עכ"פ גם עתה מדרבנן להיות נקרא מחויב בדבר הוא דוחק דא"כ למה הוצרך רש"י בקטן למיהב טעם שאיהו אפילו מדרבנן אינו מחויב תיפוק לי' דשאני קטן דלית בי' חיובא דאורייתא כלל ואמנם ע"פי מה שביארתי שם בחידושיי דהך דאמרינן שהמחויב מדרבנן נקרא אינו מחויב בדבר אליבא דרבא הוא דאמרינן כן אבל רבינא שם השיב תשובות לרבא לסתור סברה זו ולרבינא אף המחויב מדרבנן נקרא מחויב בדבר ניחא דרבינא בתרא הוא והלכה כמותו:

בא"ד ובה"ג וכו' ולענ"ד נראה דדעת בעה"ג דטעמי' דשמעון בן שטח הי' מטעם ערבות וכמו"ש התוס' וכוס ששתה היינו שיהי' יכול לומר שאכלנו וגם שתי' בכלל אכילה ויכול לומר שאכלנו וכמו שהקשה המהרש"א באמת על דברי התוס' דמה חילוק יש בין כזית דגן לשתי' לענין אמירת שאכלנו ועל מה שסמך שמעון בן שטח על הערבות אמר דלגרמי' עביד דהכי אמר רחב"א אר"י לעולם אינו מוציא וכו' ודקדק ר' יוחנן לומר לעולם דהיינו אפילו לא אכלו המסובין רק כזית כל אחד מהם אינו יכול להוציאם עד שיאכל כזית דגן והיינו כשגם הם אכלו רק כזית אבל אם אכלו לשובע גם הוא אינו מוציאם כי אם כשאכל ג"כ לשובע:

תוס' ד"ה ולית הלכתא וכו' ואור"ת וכו' והכא דבעינן פורח ויודע וכו' נלע"ד דהויו היא ויו החולקת ורצונו דבעינן פורח או יודע וכמסקנת ר"ת בסוף דבריו והמהרש"א הי' סבר שדברי ר"ת סותרים זה את זה ולענ"ד נראה כמו שכתבתי אבל דברי התוס' בראש הדבור ודאי שאינם דברי ר"ת רק דעת אחרת וכמו"ש מהרש"א:

בא"ד שהרי הפסיק בנתים באותו מעשה וכו' ולכאורה יפלא למה יוחשב אותו הפסק הלא אותו מעשה הובא כאן להקשות על ריב"ל דאמר דעבד מצטרף וצריך לומר דכוונתן

על מה שהקשה על אותו מעשה והיכי עביד הכי וכו' שזה אין לו ענין לכאן ואמנם לפי מ"ש לעיל דגם הך קושיא דוהיכי עביד הכי דג"כ חוזר להקשות על ריב"ל דאי לאו דברי ריב"ל הוה מוקמינן הך מעשה בעבד שחציו ב"ח א"כ נסתרו דברי התוס' כאן ואמנם אעפ"כ מוכח דהלכה כריב"ל דהא גם בגיטין מקשה על רב יהודה מהך מעשה וצריך לומר שסמוך עצמו שם על דברי ריב"ל כאן וכמו שכתבתי לעיל וא"כ מכלל דהלכה כריב"ל ומוכח דהך ולית הלכתא לא קאי על דברי ריב"ל:

דף מח:

אותו יום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה תיקנו ביבנה וכו' נראה שתיקנו הטוב והמטיב שלא תאמר כיון שלא הסריחו אין כאן צורך לקבורה שהרי גם בלי קבורה לא יתבזו אבל באמת הקבורה איננה צורך הגוף לבד רק ג"כ צורך הנפש כי כל זמן שלא ישוב העפר אל הארץ לא תשוב הרוח אל האלקים כדכתיב בקהלת וישוב העפר וגומר והרוח תשוב וגו' לכן תיקנו המטיב שניתנו לקבורה ואסמכוהו לברכת המזון שהחי יתן אל לבו כי סופו להסריח שהרי באלו חשבינן לנס שלא הסריחו ולכך לא ימלא בטנו כבטן רשעים כי ע"י זה מתרבה הבשר ועקר הסרחון הוא מהבשר וצדיק אוכל לשובע נפשו לקיום הנפש ההכרחי ומסתפק במועט ותיקנוה סמוך לבונה ירושלים להחזיק אותנו בגלות שלא נחשב ח"ו לכיון שאנחנו חוץ לארץ הקדושה ואין לנו משכן ושכינה בתוכנו אי אפשר לנו להתגבר על יצרנו הרע שמחטיא אותנו ואיך נוכל לעמוד נגדו שהוא מלאך ואנחנו בשר ונחשוב שעל כרחנו יחטיא אותנו ונסריח בסרחון העוונות שאין סרחון יותר מזה לכן הראה אותנו הק"בה מופת זה בהרוגי ביתר כי האדם בחייו הנפש אשר בקרבו משמרו שלא יסריח הבשר והרי בהרוגים הללו אף שנסתלקה הנפש מן הגוף אעפ"כ היתה חופפת מבחוץ להחזיק הבלא דגרמי הנשאר אחר המיתה ולהשפיע בהבל הזה שיגן על הגוף שלא יסריח כן אנחנו אף שאנחנו חוץ למשכן שכינה והשכינה לא זזה מכותל מערבי משם משפעת עלינו לסייע להבא להטהר שיוכל לשמור עצמו מסרחן העבירות ולהתקדש בקדושת התורה:

ר"א אומר רצה לאומרה וכו' בכל הברכות נתן רשות לאמרה מלבד בברכת הזן ונראה הטעם כיון דפותחת וחותמת בברוך לא רצו שיזכיר בה שום ענין אחר שאינו מעין אותה הברכה והיינו דוקא בבה"מ כיון שבידו להזכיר קדושת היום בשאר ברכות אבל בברכה מעין שלש אף שפותחת וחותמת בברוך מזכיר בה קדושת היום כיון שאין שם ברכה אחרת רק זו בלבד והתוס' לעיל בדף מ"ד ע"א בד"ה על העץ באמת לא ברירא להו להזכיר

מעין המאורע בברכה מעין שלש וכתבו שהעולם נהגו להזכיר ולפי סברתינו כאן יש למנהג שהביאו התוס' יסוד מוסד מדברי הסוגיא דכאן:

ואכלת וגומר זו ברכת הזן את ה' וגומר זו ברכת הזימון הקדים ברכת הזן לברכת הזימון לפי שברכת הזן נוהגת גם ביחיד משא"כ ברכת הזימון והקדים ברכת הזימון לברכת הארץ וירושלים לפי שברכת הזימון אם היא מן התורה נהגה גם במדבר תכף כשנהג ברכת הזן וברכת הארץ וירושלים לא נהגו במדבר אבל בירושלמי ראיתי הגרסא וברכת זו ברכת הזימון את ה' זו ברכת הזן את הכל על הארץ זו ברכת הארץ הטובה זו בונה ירושלים וכן נראה שצריך להיות גם בתלמודא דידן הברכות על סדרן וכן הוא לעיל דף מ"ו ע"א בתוס' בד"ה עד היכן ומ"ש מהרש"א בח"א שלא ידע משמעה נלע"ד לפי שבשאר ברכות שבברכת המזון שהם רק חותמין בברוך לא נזכר רק שה הוי' אבל ברכת הזן שפותחת בברוך נזכרה אלקינו:

כי הוא יברך הזבח וכו' ברכה זו אינה ברכת הנהנין דעסיק בה בשמעתין אבל היא ברכת המצות וכמו שפירש רש"י כאן וכבר הרגישו בזה הנאון מוהררנ"ך והגאון בעל פ"י וכבר קדמם המהרש"א בחידושי אגדות דאיך יליף מכאן ברכת הנהנין ולענ"ד נראה מדדייקו ואמרו כי הוא יברך הזבח מכלל דאיכא ברכה אחרית שאינה ברכת הזבח דאל"כ הי' די באמרם כי הוא יברך ואח"כ יאכלו ואף שנשים דברניות היינו שדברו מה שאינו נוגע לשאלת שאול אבל לא דברו דבר בכל לגמרי ומדאמרו כי הוא יברך הזבח מכלל דאיכא ברכה אחרית והא דבאמת בירך שמואל רק ברכת הזבח ולא בירך ג"כ ברכת המוציא על הלחם נראה לפי המבואר שם בכתוב האי זבח לאו זבחו של שמואל הי' אבל בני העיר הי' להם אז זבח בבמה וזימנו את שמואל שיבוא להעיר להיות עמהם באכילת הזבח דכן כתיב כי היום בא לעיר כי זבח היום לעם בבמה וגומר וברכת המוציא בעל הבית בוצע כדלעיל דף מ"ו ע"א ומי שהי' אז עקר בהזבח הי' נחשב בעל הבית ובירך המוציא ושמואל בירך ברכת הזבח:

רש"י ד"ה כשהוא שבע וכו' ולהודות על שבעו לעיל דף ל"ה ע"א ג"כ אמרו הך ק"ו ולא פירש רש"י כלום נראה דכוונת רש"י כאן לתרץ קושיית מהרש"א בח"א שהקשה כיון דהוא ק"ו נבעי לפניו שלש ברכות כמו לאחריו ולזה כיון רש"י שעבר הק"ו הוא על הברכה שעקרה על האכילה והשובע והיינו ברכת הזן אבל ברכת הארץ וברכת ירושלים אין עקר ההודאה על האכילה רק על הארץ שהנחילנו ועל ירושלים ומקדש שנקרא שמו עליו לא שייך בזה ק"ו מן השבע על הרעב וזהו כאן שיליף כל שלש ברכות מן התורה אבל לעיל בריש כיצד מברכין לא הזכיר שם שלש ברכות לא הוצרך רש"י לזה:

ד"ה כי הוא יברך וגו' והיכן ציונו והבשר תאכל לכאורה יפלא למה שביק רש"י קרא דפ' צו ביום קרבנו יאכל דכתיב בתודה או קרא דבתרי' ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת דכתיב בשלמים ואחז קרא דמשנה תורה דכתיב ודם זבחך ישפך והבשר תאכל רציתי לומר דקרא דפ' צו לא בא למצות עשה לאכול הבשר אבל לקבוע לו זמן לאסור האכילה אחר הזמן בלאו הבא מכלל עשה ושיעבור האוכל אחר זמנו גם בלאו הבא מכלל עשה והדרנא בי דהרי גם קרא דמשנה תורה ג"כ בא לאיסור עשה לאוכל קודם זריקה וכמפורש ברש"י במס' מכות דף י"ז ע"א בד"ה לפני זריקה וכו' שאין בו אזהרה מפורשת במקום אחר אלא עשה בלבד ודם זבחך ישפך וה ר והבשר תאכל והנלע"ד דלכך לא אחז רש"י הכי קראי דפ' צו שלא נאמרו בלשון צווי על האדם כי אם על הבשר יֵאָכֵל שאם הי' בלשון מדבר עם האדם לנוכח הי' כתיב תאכל ואף אם הי' מדבר בלשון נסתר הי' נקוד יֹאכל בחולם היוד אבל מדקרינן יֵאָכֵל אינו מדבר רק על הבשר שהוא מותר באכילה אבל בקרא דמשנה תורה כתב והבשר תאכל מדבר לנוכח עם האדם שתאכל הבשר ובחידושינו במס' ביצה דן י"ט הארכתי אם יש מצוה עשה באכילת קדשים קלים וביארתי דעת הרמב"ם בזה דרשהו משם:

ד"ה תורה ניתנה בשלש בריתות וכו' בסיני באהל מועד ובהר גריזים ובערבות מואב וכו' דקדק רש"י בלשונו בסיני באהל מועד וחדא הוא סיני היינו אוהל מועד ונקט רש"י כאן דברי ר' ישמעאל שם בסוטה דף ל"ז ע"ב ועיין שם ברש"י בד"ה ונשתלשו בערבות מואב וכו' ת"ק סבירא לי' כר"י הלכך הר סיני ואהל מועד חדא הוא עיין שם וביינם נד כד מהרש"א כאן בדברי רש"י ואמנם מה שהקדים רש"י הר גריזים לערבות מואב צ"ע:

תוס' סוף ד"ה עד שיאכל וכו' וכזית דגן אינו צריך אלא כדי שיוכל לומר שאכלנו משלו והקשה מהרש"א א"כ למה לי כזית דגן והלא גם אם אכל עלה של ירק ג"כ יכול לומר שאכלנו ואני אומר ע"פי שהקדמתי בדברי הגמרא שעל מצות שהם רק מדרבנן ליכא ערבות שלא נכנסנו בברית הערבות בהר גריזים אלא על תרי"ג מצות האמורות בתורה א"כ אם הוא לא אכל רק ירק הרי הוא אינו מחויב בדבר כלל אפילו מדרבנן ותינח שיכול להוציא את מי שאכל כדי שביעה והרי הוא ערב עבורו אבל אם לא אכלו האחרים רק כל א' כזית ולא נתחייבו רק מדרבנן והוא אינו מחויב כלל אפילו מדרבנן וגם מצד הערבות אינו מחויב ואיך יהי' יכול להוציאם אבל כשאכל היא כזית דגן ונתחייב עכ"פ מדרבנן שוב יכול להוציא את כלם ממ"נ אם אכלו כדי שביעה הרי הוא מחויב מצד הערבות ואם אכלו רק כזית הרי הוא מחויב מדרבנן כוותייהו ואתי דרבנן ומפיק לדרבנן אלא

דלפי זה לא היו התוס' צריכים לומר דכזית שיאכל הוא כדי שיוכל לומר שאכלנו דהרי בלאו הכי צריך שיאכל כזית כדי להוציא את מי שלא אכל כדי שביעה:
והרא"ש כתב עד שיאכל כזית דגן אבל שתי' ועלה של ירק לא מהני דבעינן אכילת דבר שראוי לומר עליו שלש ברכות או שמא ברכה אחת מעין שלש שפיר דמי מדנקט דגן ולא נקט פת וטעמא כיון דאיכא אכילה ואיכא ברכה דאורייתא שפיר דמי עכ"ל הרא"ש ואני תמה שהרי בתחלת הסוגיא ג"כ אמרו תשעה אכלו דגן וכו' והרי שם ודאי היינו שאכלו פת דאל"כ ליכא זימון ואולי ס"ל להרא"ש כדעת ראב"י בשם רבינו החי שהביא הב"ח ריש סימן קצ"ב דעל כל שבעת המינין מזמנין ואמנם הא קשיא לי דאכתי אמאי נקט דגן ולא נקט שאר שבעת המינין דאם יש ברכה מן התורה מעין שלש א"כ בכל שבעת המינין היא מן התורה והטור כתב בפירוש דלהרא"ש לא מהני כי אם מחמשת המינין:

דף מט.

איתיבי לוי וכו' על הארץ ועל הפירות וכו'. הנה שביק לוי לברכת חמשת המינין דמברך וחותם על הארץ ועל המחי' ולא אותיב מינה ובשלמא מה דלא אותיב מחתימת ברכה שאחר היין על הארץ ועל פרי הגפן יש לומר כמו"ש התוס' שבם אחר היין אינו חותם רק על הארץ ועל הפירות וא"כ הכל חדא ועיין בדף מ"ד ע"א בתוס' בד"ה על העץ אבל מה דלא מותיב מעל הארץ ועל המחי' צריך טעם ואי משום כיון שכבר השיב ארץ דמפקא פירות א"כ ממילא נשמע שגם על הארץ ועל המחי' היינו ארץ דמפקא מחי' א"כ גם על הארץ ועל הפירות לא הי' לו להיות מותיב כיון שכבר השיב לו ארץ דמפקא מזון ונראה דבאמת כיון שהשיב על הארץ דמפקא מזון ידע שיש לתרץ כן בכולהו אבל אעפ"כ אותיב מעל הארץ ועל הפרות שזהו בפרי העץ והי' סבור דתינח דאיכא למימר ארץ דמפקא פרות אלא לר' יהודה דסבר עקר אילן ארעא הוא לעיל דף מ' ע"א אבל לרבנן דסברי דלאו עקר אילן ארעא הוא א"כ ליכא למימר גם פרי העץ שהארץ מפקא לפירי ואפ"ה מברכינן על הארץ ועל הפירות א"כ הוה חתימה בשתים ועל זה השיב לו דגם לרבנן אמרינן דארץ מפקא לפירות ע"פי כמה דרכים שכתבתי לעיל בחידושינו דף מ' ע"א ליישב דברי הרמב"ם שפסק גבי ביכורים כרבנן ובברכות פסק שבירך על פרי האילן בפה"א יצא דרשהו משם ותמצא נחת:
ישראל דקדשינהו לזמנים מקדש ישראל ור"ח וכו' אף דכבר השיב לו ישראל דקדשינהו לזמנים אותיב מראשי חדשים דאיכא תנאי דסברי בקצת חדשים שאין מקדשין אותן במס' ר"ה דף כ"ד ע"א ראב"נ אומר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין ופלימו אומר שבזמנו

אין מקדשין וראב"ש אומר שאין מקדשין שום חודש והי' סבור דבאלו החדשים שאין צריכין לקדש אינו תלוי בב"ד והי' סבור שברגלים שפיר שייך שתלוים בב"ד שהרי בידם לעבר השנה והיו נדחים כל המועדות חודש אחד מזמנן אבל בחדשים הי' סבור שאינו תלוי בב"ד וכן לאחרים שסובר אין בין שנה לשנה וכו' ואין ביד ב"ד לעבר או לחסר רק הכל ע"פי חשבון הי' סבור דלא שייך למימר דישראל קדשינהו לראשי חדשים והשיב לו דאעפ"כ ישראל מקדשי להו וכמו"ש הרמב"ם בספר המצות שלו מצוה קנ"ג שאף אנחנו שעושים ע"פי חשבון המסור בידינו אם ח"ו יקרה שהי' ח"ו נעדרים מארץ ישראל ולא הי' נמצא שם יהודי הי' כל המועדים בטלים ועקר הכל במה שיש יהודים שנוהגים יום זה לר"ח בארץ ישראל ושפיר שייך ישראל דמקדשי לר"ח:

כדרב חננאל וכו'. לכאורה קשה והרי אף ר"ח לא אמר אלא דבדיעבד יצא ואיך איהו לכתחלה לא אמר ונראה ע"פי מ"ש רש"י בערכין דף ג' ע"א דלהכי שתי נשים או שני עבדים אין מצטרפין עם אנשים לפי שיש באנשים מה שאין בנשים ועבדים שאין הנשים אומרות ברית ואין העבדים אומרים על נחלתינו עיין שם וכאן בשלחן של הריש גלותא הי' מסובים גם נשים ועבדים על שלחנו והי' סבור רב חסדא כיון דאפי' אנשים לחוד עכ"פ יוצאים בדיעבד עכשיו שהוא מוציא גם הנשים ועבדים יש לו לסמוך גם לכתחלה שלא להזכיר מה שאינו בנשים ועבדים ואמנם לפי מ"ש הר"ן בפ"ב דמגילה במשנה הכל כשרין לקרות וכו' דהא דברכת המזון אין הנשים מצטרפות לשלשה או לעשרה ובמגילה מצטרפות ואמאי לא חיישינן לפריצותא במגילה כמו בברכת המזון היינו משום דברכת המזון צירופם ניכר שבלי צירופא אין נוסח הברכה כמו בצירופם אבל בקריאת המגילה הקריאה והברכה שוה ביחיד כמו בעשרה ואין צירופם נרגש לכן לית כאן חשש פריצותא ולהכי גם בברכת המזון אם יש שלשה בלא הנשים מצטרפים אף הנשים עמהם דהשתא אין צירופם כיכר עמהם עכ"ל הר"ן שם ולפי זה אם הי' סבר רב חסדא דע"י צירוף הנשים ישתנה נוסח הברכה א"כ הרי צירופם ניכר ולא הי' לו לצרף אותם כלל ויש לחלק:

מאי קמ"ל כל ברכה וכו' ואין לומר דקמ"ל דברכת הטוב היא מדרבנן ולא הוה סמוכה לחברתה דא"כ למה לו למימר שצריכא מלכות הוה לי' למימר בהדיא הטוב לאו דאורייתא והרשב"א גרס כן בהדיא בגמרא והקשה הרשב"א דהרי לעיל פליגי בה אבא יוסי ורבנן חד אמר צריכא מלכות וחד אמר וכו' ומוקמינן פלוגתייהו אי היא דאורייתא או דרבנן ולענ"ד נראה דלעיל ליכא לאקשויי דנפליגי בהדיא אם היא דאוריית' דאיכא לשנויי דהא ג"כ קמ"ל דכל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה אבל על ר' יוחנן שפיר

הקשה דהא אמרה חדא זימנא אבל לעיל בפלוגתא דאבא יוסי ורבנן ליכא למימר דעקר פלוגתייהו הוא אם כל ברכה שאין בה מלכות היא ברכה או לא דא"כ עקר פלוגתייהו היא בכל הברכות לא הוה להו לאחוז בפלוגתייהו ברכת הטוב והמטיב אלא הוה להו לאפלוגי בכל הברכות כדרך דפליגי רב ור' יוחנן לעיל דף מ' ע"ב ואף דשמעינן מפלוגתייהו ג"כ ממ"ד צריכא מלכות דהטוב לאו דאורייתא לא הוה לי למשבק עקר פלוגתייהו בכל הברכות בשביל הך חידושא דשמעינן מההיא דאמר צריכא מלכות:

אומר ברוך שנתן שבתות וכו' זהו פשוט דכל זה איירי בברכת המזון וכדאמרינן עלה לא שנו אלא שלא פתח בהטוב ומטיב וכו' אבל בשכח בתפלה לא נזכר תיקון זה. והנה בשבת ויו"ט לא משכחת לה כלל דממ"נ אם לא פתח אתה חונן אכתי לא טעה כלל ואם פתח אתה חונן הרי גם בברכת המזון אם התחיל הטוב חוור לראש וכן בכל תפלת המוספין לא משכחת לה ואמנם בחוה"מ ובר"ח שחרית ומנחה שאם לא הזכיר יעלה ויבוא בעבודה אם התחיל מודים בחמת חוזר לראש כמו בבהמ"ז אם התחיל הטוב והמטיב ואם לא התחיל מודים שאז אומרה שם בלי ברכה כמבואר במרדכי במס' תענית הביאו הבית יוסף בסי' קי"ד והט"ז שם ס"ק י"ב ומה שלא תיקנו שם ברכה כמו בבהמ"ז היינו משום דשמונה עשרה תיקנו תשעה עשרה לא תיקנו עיין בט"ז שם והב"י כתב וז"ל מ"כ ולמה לא תיקנו ברכה בפ"ע במקום שנזכר כמו בבהמ"ז שאם שכח קובע ברכה אחת של שבת אומר הר"ם מפני שהי' הפסק אם יברך ולא דמי לבהמ"ז דהתם כבר סיים הברכה דהטוב ביבנה תקנוה עכ"ל והדברים דחוקים דלפי זה אף שחומר יעלה ויבוא בלי ברכה ג"כ יהי' הפסק וצריך לומר דאם אמרה בלא ברכה היא טפילה לברכת רצה והשתא דאתית להכי אין לנו צורך לומר הטעם משום הפסק אלא טעמא אחרינא דבבהמ"ז כיון שתיקנו שיאמר אמן אחר בונה ירושלים שוב לא שייך לומר שום דבר שיהי' טפילה לברכת בונה ירושלם ולכן צריך לומר ברכה בפ"ע משא"כ בתפלה שאינו אומר אמן שייך יעלה ויבוא לברכת רצה:

ברוך שנתן וכו' דעת רוב הפוסקים שאומר ברכה בשם ומלכות ודלא כהראב"ד והיינו בכל הברכות כלם ואמנם זהו פשוט דכל הברכות הפותחות ומסיימות בברוך המלכות שבהם היא רק בהפתיחה אבל החתימה בשום ברכה לית בהו מלכות וכן כאן בא"י אמ"ה שנתן שבתות וכו' ומסיים בא"י מקדש השבת ומעולם לא מצינו ברכה שפותחת וחותמת בברוך שיסיים בה מלך העולם ור' יוחנן דאמר כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה היינו בפתיחתה ופוק חזי כל נוסחי ברכות ומה עמא דבר ואף שאין דברי ר' יוחנן דומין לדברי רב בפלוגתייהו דף מ' ע"ב דרב דאמר כל ברכה שאין בה הזכרת שם

אינה ברכה כולל בדבריו בין הפתיחה ובין החתימה ור"י שאמר כל ברכה שאין בה מלכות קאי רק על הפתיחה אין זה מן התימא וגם בלא"ה אינם שום דהא ודאי הזכרת השם שהצריך רב צריך להיות סמוך לברוך אתה ואם אינו מזכיר השם שם סמוך לברוך אתה אפילו אם שוב יזכיר השם בברכתו כמה פעמים אינו מועיל ומלכות מועיל אפילו אינו סמוך לברוך אתה ה' ופוק חזי מ"ש התוס' שם בד"ה אמר אביי וכו' לענין ברכה מעין שבע דהאל הקדוש שאין כמוהו היינו כמו מלכות והרי זה אינו סמוך לבא"י רק באמצע הברכה ומה לי להאריך בדבר הפשוט יותר מביעתא בכותחא ומה שנזכר כאן בסוגיא זו בתלמידי רבינו יונה שיאמר בא"י אמ"ה מקדש השבת פשוט בעיני שהוא טעות המעתיק לפי שרבינו יונה בא לומר שזה מחשב ארוכה וצריך לחתום בברוך וגם בא לאפוקי מדעת הראב"ד הביאו הרשב"א בחידושיו שסובר שאין בברכה זו לא שם ולא מלכות כלל ובא רבינו יונה לומר שצריכא שם ומלכות טעה המעתיק ולפי דעתי הנוסח האמיתי ברבינו יונה הוא הוה לי' מטבע ארוך ולפיכך חותם בה ומברך בשם ומלכות ותרתי מילי קאמר חדא שצריכה חתימה ואינו דומה לברכת הפירות ועוד קאמר שצריכה שם ומלכות לאפוקי מהראב"ד והמעתיק טעה וערבינהו וסיים בא"י אמ"ה מקדש השבת והב"י בסימן תפ"ח העתיק דברי רבינו יונה כמו שהם וג"כ כוונתו כן אבל מעולם לא עלה על דעת הב"י לחתום בה מלכות ודבריו בשלחן ערוך יוכיח שהעתיק ברכה זו כולה מראשה עד סופה שלש פעמים דהיינו בשבת לחוד וביו"ט לחוד ובשבת ויו"ט יחד ובשום פעם לא סיים רק בא"י מקדש וכו' אבל בפתיחה פתח בכל אחת בא"י אמ"ה ובכ"מ פ"ב מברכות הלכה י"ב שכתב ונראה מדברי רבינו שבאינך חותם בשם ומלכות ודאי ט"ס הוא וצ"ל חותם בהם בשם ודבריו בש"ע יוכיחו ואין לומר שחזר בו בכ"מ דא"כ איך הכחידה תחת לשונו ולא ביאר שום טעם מהיכן משמע כן והרב בעל א"ר כתב שלהרמב"ם אינו מזכיר מלכות בפתיחה ולכך חותם במלכות ואף שהם דברים של טעם מ"מ נוסח הרמב"ם אינו מסכים לזה וגם אלמלא כן לא הי' הש"ע פוסק להיפך והמע"מ הביא דברי תר"י וכתב שהם דברי תימא ואצלי אינם דברי תימא רק טעות המעתיק ולא הייתי צריך להאריך בזה כלל אבל לפי שהובא לידי בעת עסקי בסוגיא זו חיבור על מס' ברכות בקרא בשם עטרת ראש ועטרת תפארת לאחד מחכמי דורינו וראיתי שקבע מסמורית בדבר זה דכל הברכות צריכין מלכות בפתיחתן ובחתימתן וקשר נימא בנימא בברכת של תפלת שמונה עשרה שחין בשום אחת מהן מלכות בחתימתן והרבה בדברים שאין מתקבלים כלל וסוף דבר לו יהיבנא להמחבר הזה כל סברותיו בזה לא ידעתי מה יענה בברכה אחת מעין שלש שעל שבעת המינין שחותמן בברוך

ואין מלכות בחתימתה וכיוצא בזה כמה ברכות וקידוש בשבת ויו"ט דרך כלל אף שאני רואה בהסכמת מגאוני הזמן ובהקדמת המחבר וניכר שהוא גבר בגוברין גבר דשולא בי' ובספרו לא עיינתי רק בסוגיא זו לפי שבעת עסקי בה בא הספר לידי אך רואה אני שנקל בעיני הגאון הזה לעקור הלכות קבועות ולחלק על הקדמונים ואוהב לחדש דברים חדשים ויהי לו אשר לו ובמקום הזה דבריו בטלים. וגם תמה אני על המחבר הזה דלדבריו דלר' יוחנן צריך חתימה בשם ומלכות א"כ בחתימת ברכה ראשונה של ק"ש צריך לחתום בא"י אמ"ה יוצר המאורות או לומר שסומך על ברכות שמונה עשרה שלדבריו המברך את עמו ישראל בשלום נחשב מלכות וקאי על כל הברכות למפרע ועכ"פ לדבריו הללו בא"י יוצר המאורות יש בו מלכות או בפירוש או מכללות הברכות שאחריו א"כ קשיין דברי הסוגיא בפ"ק דף י"ב ע"א דקאמר הניחא לרב וכו' אלא לר' יוחנן דאמר כל ברכה שאין בה מלכות וכו' והלא לדברי המחבר הזה יש מלכות ביוצר המאורות ולכן כל הדברים הללו אצלי דברים בדויים הם ואני תמה איך הי' המחבר הזה סבור שדברי תר"י הם בדקדוק למה לא הזכיר רבינו יונה זה בפרקים הקודמים ובפרק כיצד מברכים שנזכרו ברכות מעין שלש כל נוסחי הברכה בשלש אופנים על המחי' ועל העץ ועל הגפן והועתקו כסדרן בדברי הרי"ף עם חתימתן ולמה לא הזכיר רבינו יונה שיסיים בא"י אמ"ה ולמה שתק עד כאן ואנחנו רואים דכל עקר כוונת רבינו יונה כאן הוא לומר שזה נחשב ברכה ארוכה וצריך לסיים בברוך ועל גוף דבר זה לא פקח המחבר הזה עיניו ותמה על שמתחלת וחותמת בברוך דרך כלל במקומי אני עומד שאין שום פוסק מהקדמונים שיסבור לחתום במלכות ובשיורי כנה"ג בסימן קפ"ח ראיתי דברים מסובכי' ומבולבלים ואני הנלע"ד כתבתי:

רש"י ד"ה ויתיב רב גידל וקאמר וכו' אמר לי' רב הונא לר"ג וכו' אני תמה מי הכריחו לרש"י לפרש דהאי ויתיב וקאמר היינו ר"ג ולענ"ד קאי על רב הונא דרב הונא היא בעל המימרא ור"ג הוא השואל ששאל ממאן אמרה וכן משמע לקמן בעובדא דרב נחמן דהדר לרישא דמקשה והא אמר רב הונא אמר רב טעה אומר ברוך שנתן ולפירוש רש"י הוה לי' למימר והאמר רב גידל אמר רב אמנם ברא"ש ראיתי הגרסא יתיב רב גידל וקאמר קמי' דרב הונא ונראה שזו היתה גרסת רש"י:

תוס' ד"ה מאן דאמר וכו' וי"ל דאין ה"נ ולמ"ד שהיא דאורייתא הי' חותם ולא פותח וכו' ואין לדקדק א"כ אדפליגי אם צריכא מלכות נפליגי בעקר הברכה והוה להו לפלוגי חד אמר הטוב פותחת בברוך ואינו חותמת וחד אמר חותמת ואינו פותחת ונראה משום

דרצה להשמיענו נמי דכל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה וכר' יוחנן ועיין מה שכתבנו בדברי הגמרא לקמן שהקשה על ר' יוחנן מאי קמ"ל:

ד"ה ברוך שנתן וכו' ובברכת של ח"י ברכות כולם סמוכות לברכת אל חי וקים והקשה מהרש"א דבמנחה ובמוסף מאי איכא למימר שאינן סמוכות לברכת חי וקים עיין מהרש"א ונראה דלא רצו לשכות בנוסח תפלת י"ח אחת מחבירתה ואזלו בתר ריב תפלות ושחרית וערבית הם תרי זימני בכל יום ומנחה הוא פעם א' ומוסף אינה תדירה בכל יום ולכן שחרית וערבית הה הרוב וכיון דלא תיקנו בהם מלכות וסמכו על ברכת אל חי וקים לכן גם במוסף ומנחה לא תיקנו מלכות ועיין בח"ר בפ"ק דף י"א ע"א במשנה מקום שאמרו להאריך וכו' שכתב דברכת אהבה רבה אינה פותחת בברוך לפי שהיא סמוכה ליוצר אור ואף שאנשי משמר לא היו סומכין אותה ליוצר אור מ"מ כיון שרוב פעמים היא סמיכה לכך אפילו אנשי משמר לא היו פותחין בברוך ואף שהרשב"א בעצמו שם דחה טעם זה וכתב דאי מטעם זה איפכא מסתברא כיון שלפעמים אינה סמוכה הי' ראוי לתקנה תמיד לפתוח בברוך מ"מ אולי התוס' לא ס"ל כרשב"א בזה וס"ל דאזלינן בתר רובה אלא דכל זה אתי שפיר לר' יוחנן דאמר בפ"ק דף ד' ע"ב דגם בתפלה של ערבית צריך לסמוך גאולה לתפלה אבל לריב"ל דאמר שם תפלות באמצע תיקנום א"כ אדרבה רוב התפלות אינן סמוכות רק שחרית לחוד א"כ קשה למה אין מלכות בברכות של שמונה עשרה ובזה יש לומר דר' יוחנן לשטתו דאיהו ס"ל מצוה גם בערבית לסמוך גאולה לתפלה ולכך סובר דכל ברכה שאין בה מלכות איכה ברכה ותפלות ש"ע שאני שהם סמוכות ורב ס"ל כריב"ל וא"כ דוב תפלות אינן סמוכות ואפ"ה לית בהו מלכות לכך ס"ל דכל ברכה שאין הזכרת שם אינה ברכה אבל על מלכות לא קפיד ולפ"ז ריב"ל ודאי ס"ל כרב והוה לן למפסק כרב דאף דרב ור' יוחנן הלכה כר"י נגד ריב"ל לא קיי"ל כר' יוחנן ואמנם בהך בפלוגתא דגאולה לתפלה בלא"ה קי"ל כר' יוחנן דמתניתא מסייע לי' כמו"ש התוס' דף ד' ע"ב:

בא"ד לברכת אל חי וקים וכתב מהרש"א שכוונתן על ברכת גאל ישראל וקרו לי' ברכת אל חי וקים שאמר בה למלך אל חי וקים וכו' ולדבריו הוה להו למימר שסמוכות לגאל ישראל ונראה שכוונת התוס' שלמלך אל חי וקים חשוב מלכות ויש מלכות בגאל ישראל וס"ל להתוס' שברכות ראשונות של ק"ש אינם שייכות לק"ש ולכן לא מקרי ברכה שאחר ק"ש סמוכה לחבירתה והא דאינה פותחת בברוך היינו שמתחלה נתקנה כך להיות חותמת ולא פותחת וכמו שהאריך בזה הרשב"א בפ"ק במשנה מקום שאמרו להאריך יעו"ש אלא שא להתוס' כיון שאינה סמוכה א"כ בעי מלכות וחשבינן למלך אל חי וקים

למלכות והא שכתב לאל חי וקים ולא כתבו שסמוכות לה' ימלוך לעולם ועד היינו שזה אינו בחשב מלכות שהוא לשון עתיד שעתיד למלוך ולכן כתבו למלך אל חי וקים ואף שזהו אינו סמוך להברכה נראה דמחשב מלכותא אריכתא ובערבית סמכינן על מלכותך ראו בניך ואולי מזה הטעם המנהג כשאומרים מערבית לסיים הברכה מלך צור ישראל וגואלו לפי שאז מוסיפין הרבה מה שלא תיקנו אנשי ככה"ג ולא שייך מלכותא אריכתא לכן מסיימים הברכה עצמה עם מלכות דהיינו מלך צור ישראל וגואלו. אלא דלפי מ"ש התוס' בפ' כ"מ דף מ' ע"ב בד"ה אמר אביי דמלך לבד אינו נחשב מלכות אם לא אמר מלך העולם א"כ איך אפשר לומר דלמלך אל חי וקים חשיב מלכות ואולי לכך באמת לא כתבו התוס' שם רק תירוץ השני דכאן דאלקי אברהם נחשב מלכות והמהרש"א הרגיש בזה ששם דלגו התירוץ הראשון ולפי מ"ש זהו טעמם אלא דגוף דבר זה שיהי' כוונתן שזה נחשוב מלכות הוא דוחק וגם זה דוחק שכאן לא ס"ל דמלך לחוד אינו חשיב מלכות וסותרים דבריהם שבפ' כיצד מברכין ולכן מחוורתא כפי הבנת מהרש"א שכוונתן שסמוכות לברכת גאל ישראל וגם ברכת גאל ישראל אין בה מלכות אלא שגם היא סמוכה לברכת אהבה ואהבה סמוכה ליוצר אור שפותחת בברוך בשם ומלכות והא דלא כתבו התוס' סתם שסמוכות לברכת ק"ש נלע"ד דמה שכ' לברכת אל חי אין כוונתן לעזרת שאומר בו למלך אל חי וקים וכהבנת מהרש"א אלא כוונתן לאל חי וקים תמיד ימלוך עלינו שבברכת אשר בדברו מעריב ערבים שהיא ברכה ראשונה של ק"ש דערבית ועקר כוונתן שרוב התפלות סמוכות לברכת ק"ש וברכת ק"ש של שחרית הוא דבר פשוט לדברי הכל שצריך בשחרית לסמוך גאולה לתפלה אלא אפי' בק"ש של ערבית ג"כ היא סמוכה דקי"ל כר' יוחנן דגם בערבית צריך לסמוך גאולה לתפלה:

דף מט:

אלא מעתה שבתות וכו' והאמר רב הונא וכו' ואין לחלק דשאני בהמ"ז דאפשר לתקן ע"י ברוך אשר נתן משא"כ בתפלה שלא תיקנו אשר נתן משום הפסק כמו"ש הב"י בשם מהר"ם כמו שהבאתי לעיל דזה ניחא לפי החמת דאם כבר פתח הטוב גם בבהמ"ז לא תיקנו אשר נתן משא"כ לפי דעת המקשה שלא ידע עדיין מזה וא"כ גם אם פתח הטוב אומר אשר נתן אחר שגומר ברכת הטוב והמטיב א"כ גם בתפלה הי' אפשר שיאמר אשר נתן אחר שיגמור כל התפלה דשוב לא שייך הפסק ובזה הבנתי על שהוצרך מהר"ם לומר שהטעם משום הפסק ולא ניחא לי' בהטעם אשר כתבתי לעיל דשמונה עשר תיקנו תשעה עשר לא תיקנו וכן בשבת ויו"ט שבעה תיקנו שמונה לא תיקנו דא"כ לא הי' שייך

ברכת אשר נתן בתפלה כלל אפילו בגמר תפלה והי' נסתר קושיית הגמרא כאן והא דבאמת לא אמרינן כאן שמונה עשר תיקנו וכו' כדלעיל דף ל"ג בהבדלה היינו משום דזה לא שייך כלל לענין שכחה דזה לא תיקנו חכמים כי אם הדבר נעשה במקרה והגע בעצמך ששכח יעלה ויבוא שחוזר לרצה אם עדיין לא עקר רגליו הרי הוא אומר ברכות כפילות וא"כ יש יותר משמונה עשרה אלא ודאי דדבר הנעשה במקרה על ידי שכחה ליכא טעם זה ויש לחלק דכאן אין כאן הוספת ברכה חדשה רק כופל ברכות שכבר אמר: תוס' ד"ה איבעי וכו' ומיהו אומר רבינו יהודה וכו' והא דלא כתבו התוס' דמשום יו"ט סגי כשאוכל כזית ולענין סוכה מחשב זה אכילת עראי ופטור מן הסוכה נראה דדעת התוס' כיון דכזית זה חובה הוא משום יו"ט לא מחשב עראי דחובתו עשאתו קבע וחייב לאכול בסוכה ובטור סימן תרל"ט לא משמע כן דהטור כתב שם דליל הראשון כיון שהוא חובה טפי וכו' עיין שם משמע דשאר סעודת יו"ט אף שהוא חובה יכול לאכול חוץ לסוכה אם אינו אוכל רק כזית:

בא"ד צריך לחזור ולאכול בסוכה לאחר שיפסקו הגשמים וכו' מדבריהם משמע דבשעת ירידת גשמים אפי' בליל ראשון לא שייך חובת סוכה וכן הוא דעת הרשב"א בתשובה הביאו הב"י בסימן תרל"ט והביא שם דעת פוסקים אחרים דבלילה הראשון אפילו גשמים יורדים חייב בסוכה ולענ"ד בלילה הראשון אם בשמים יורדין ימתין שעה ושתים אולי יפסקו וכשרואה שאינן פוסקים יאכל בסוכה כי אולי לא יפסקו כלל אבל לא יברך ברכת הסוכה ואם אחר אכילתו פסקו הגשמים חייב לאכול בסוכה ויאכל כביצה ויברך לישב בסוכה ויוצא לכל הדיעות וכמו כן אם פסקו הגשמים באמצע האכילה הראשונה יברך באמצע הסעודה לישב בסוכה:

במשנה בשלשה וכו' בעשרה והוא אומר ברכו והנה בבהכ"נ אומר ברכו אף שאין שם רק עשרה בצמצום עם הש"ץ נראה דהוא מטעם שכתבו התוס' בד"ה לעולם אל יוציא וכו' בשם הירושלמי דכיון שאומר המבורך אינו מוציא עצמו מן הכלל לכך גם הוא מצטרף לומר ברכו ואמנם לדברי ר"ע שגם בבהכ"נ אינו אומר המבורך הדק"ל איך אומר בעשרה בצמצום ברכו ובשלמא למה דאמר שמואל אל יוציא עצמו מן הכלל ליכא קושיא מדברי ר"ע דאיכא למימר דבהא גופי' פליגי ר"י ור"ע דר' ישמעאל אית לי' הך סברה דלא יוציא עצמו מן הכלל ור"ע לית לי' הך סברה ופסק שמואל כר' ישמעאל כדמסקינן באמת לקמן דנהוג עלמא כר"י והא דהקשה על שמואל מרישא דמשנתינו דאתיא כר"ע כדלקמן היינו שהמקשה הי' סובר הפירוש במשנתינו דבשלשה והוא אומר ברכו היינו דוקא ברכו ואינו רשאי לומר נברך וא"כ לא שייך זה לפלוגתא דר"י ור"ע וכדמשני אף

ברכו שפיר מצינן למימר דתליא בפלוגתא אם נברך עדיף או ברכו עדיף וממילא ניחא מלתא דשמואל אבל מ"מ קשה היכא אמרינן לר"ע בעשרה בצמצום עם הש"ץ ברכו ולכן נלע"ד דמכאן ראי' לסתור דעת הב"ח בסימן קצ"ב שפסק דבשלשה אם אמר ברכו לא יצא י"ח והמג"א בס"ק א' השיג עליו וכיון שאנו רואים שעכ"פ בבהכ"נ יכול לומר בעשרה אף עם הש"ץ פוסק ר"ע דאומר ברכו אף שאינו מסיים המברך א"כ בבהמ"ז עכ"פ בדיעבד יוצא בברכו הן בעשרה והן בשלשה והא דבבהמ"ז עכ"פ לכתחלה אינו יכול לומר ברכו ובבהכ"נ אפילו לר"ע אומר לכתחלה ברכו היינו משום דע"פי רוב יש בבהכ"נ יותר מעשרה והש"ץ אינו יכול להשגיח על זה שהרי אלו נכנסים ואלו יוצאין כמו"ש התוס' בד"ה אמר ר"ע מה מצינו וכו' לכך תיקנו שיאמר תמיד ברכו דעדיף טפי לר"ע ואן להקשות כיון דר"ע אית לי' סברת התוס' דבבהכ"נ אלו נכנסים ואלו יוצאים א"כ מאי השיב לריה"ג מבהכ"נ דיש לומר דר"ע אית לי' דמחמת זה תיקנו ברכו שהוא עדיף אבל לח בשביל זה ימעטו בשבחו של מקום אם בבהמ"ז מברכין לפי רוב הקהל גם בבהכ"נ אין למעט השבח ויהי' מוטל על הש"ץ להשגיח על זה ומדלא תיקנו בבה"כ כן ש"מ שאין שום חילוק בין עשרה למאה ולרבוא כלל:

דף נ.

אימא אף ברכו ומ"מ נברך עדיף רש"י ותוס' נדחקו בזה דאם נברך עדיף למה קאמר התנא ברכו ורש"י לא גריס עדיף והתוס' כתבו דעדיף לאו דוקא ועיין מהרש"א ואמנם לפי מה שכתבתי דבאמת מלתא דשמואל הוא אליבא דר"י אבל לר"ע לית הך סברה דאל יוציא עצמו מן הכלל ולדידי' ודאי ברכו עדיף א"כ ניחא דרישא דמתני' אתיא כר"ע ושמואל הכריע כר"י:

והכתיב ומברכתך יבורך וגו' כוונת המקשה בזה להוכיח דגם כשאומר מטובו ג"כ אין משמעו דבר מועט שהרי דוד ביקש ומביתך וגו' ומהי תיתי נימא שדוד מיעט בתגמוליו של הק"בה וביקש רק דבר מועט אלא ודאי שגם מביתך משמעו דבר גדול ומשני בשאלה שאני וכן דוד שאל באמת רק דבר מועט ועל זה הקשה לו והכתיב הר"ב פיך וגו' והכל להוכיח דגם מטובו משמעו גם לדבר גדול כמו ומברכתך ולכן קראי לא הוו קשיין לי אהדדי כלל אי לאו דברי רבי דאמר מטובו הרי זה בור:

אמר ר' יוחנן ברוך וכו' על המזון שאכלנו הרי זה בור רש"י ותוס' חלוקים בפירושן של דברים הללו רש"י מפרש על שלא אמר משלי כמבואר בדברי רש"י בד"ה כדתנן וכו' ולא קתני משלו והתוס' מפרשים שעקר הקפידא על שאמר על המזון כמבואר בתוס' בד"ה

על המזון ולפירוש רש"י צריך הבנה מה חסרון יש כשאינו אומר משלו וראיתי ברי"ף וברא"ש שכתבו שהרי זה בור הוא מטעם דמתחזי כמאן דמברך לי' למזונא ונראה שזהו הוא דעת של רש"י וכשאמר משלו ליכא למטעי בכך שוב ראיתי במע"מ שהביא בשם הבית יוסף שרש"י מפרש כפירוש הרי"ף:

מאי קמ"ל תנינא וכו' ואין לומר דקמ"ל דאפילו אין בשלשתן חד מופלג מחבירו אפ"ה לא אמרינן חילוק ברכות עדיף ואינן רשאים לחלק דזה מחשב להגמרא מלתא דפשיטא ואף שטעו בו לעיל דף מ"ה ע"ב יהודה בר מרימר וחביריו מ"מ הגמרא פשיטא לי' דבר זה. אי נמי דאי משום הא לא הי' צריך לומר שאכלו כאחת רק הי' לו לומר שלשה אינן רשאים לחלק והי' קאי ממילא על הני שלשה דמיירי בתחלת הפרק ומדשנה עוד הפעם שאכלו כאחת מכלל שבא לרבות איזה דבר באופן אכילתן כאחת ובזה מיושב נמי דלעיל בריש פרקין הביאו התוס' בשם הירושלמי דרמי מירמי הני תרי משניות אהדדי עיין שם בד"ה שלשה שאכלו וכאן הוא מקשה מאי קמ"ל תנינא ולפי מ"ש ניחא דלעיל בירושלמי קאי על חייבים לזמן דשם עם אינן רשאים ליחלק דבמשנתינו וכאן קושיית הגמרא מאי קמ"ל קאי על אמרו שאכלו כאחת:

לישנא אחרינא וכו' אע"פי שכל אחד אוכל מככרו ולכאורה קשה אכתי מאי קמ"ל תנינא אכל טבל אין מזמנין עליו וכיון דאיהו אוכל טבל א"כ הם לא אכלו מככרו ואפ"ה אי לאו דטבל הוא דבר האסור הי' מצטרף ודוחק לומר דלעיל איכא למימר שאכלו כלם טבל וא"כ אכלו מככר אחד ואפ"ה אין מצטרפין דאכילת דבר האסור לא מקרי קביעו' דלשון אכל טבל משמע שאחד אכל טבל ואלמלא דברי התוס' לעיל בריש פרקין בד"ה אכל טבל שכתבו בסוף הדבור ששלשה המודרים הנאה זה מזה אין מצטרפין הייתי מפרש כאן מה דקאמר אע"פי שכל א' אוכל מככרו היינו שכל א' אוכל מככר שאין חבירו יכול לאכול מככרו דהיינו שהם מודרי הנאה זה מזה ואפ"ה מצטרפין וחייבים בזימון כיון שעכ"פ כל א' אוכל בהיתר אכל כיון שהתוס' לא פסקו כן צריך לתרץ כאן דלעיל שנינו אכל טבל אין מזמנין עליו והיינו שאין רשאין לזמן עליו ומינה היה דייקינן שאם אכל דבר ההיתר אע"פי שאוכל מככרו המיוחד לו רשאים לזמן עליו אכתי לא הוה ידעינן שהוא חובה ואינן רשאים לחלק וקמ"ל כאן שאין רשאים לחלק וחייבים לזמן כאחד:

רש"י ד"ה הלכה כר"ע בבהמ"ז וכו' אפשר לפרש כוונת רש"י דלא תימא דרבא דאמר הלכה כר"ע כוונתו על פלוגתתא עם ר' ישמעאל אם אמרינן המבורך ובזה באמת הלכה כר"י לכן פירש רש"י בברכת המזון דאחד עשרה ואחד עשרה רבוא אלא דאכתי דברי רש"י הם דבר ם שאינם צריכים דאיך יהי' ס"ד דרבא יתכוין באמרו הלכה כר"ע על

מחלוקתו עם ר' ישמעאל והרי רבא גופי' אמר לקמן דנהוג עלמא כר' ישמעאל ועוד דהא קאמר עלה רבינא ורב חמא איקלעו לבי ר"ג וכו' מהדר אבי מאה וכו' הכי אמר רבא הלכה כר"ע ונלע"ד דכוונת רש"י שלא תאמר מה דאמר ר"ע מה מצינו בבית הכנסת אחד מרובים וכו' איהו הוא דקאמר הכי אבל ריה"ג פליג גם בבה"כ ועל זה קאמר רבא הלכה כר"ע דבבהכ"נ אין חילוק אבל בברכת המזון לח הכריע רבא וגם הך עובדא דבי ר"ג דמהדר רב חמא אבי מאה ג"כ נפרש לענין לתפלה הוה שהר"ג הי' לו בי כנישתא בביתו ולזה פירוש רש"י כי לא כן הוא ורבא על ברכת המזון קאמר הלכה כר"ע אבל בבהכ"נ גם ריה"ג מודה וכמו"ש התוס' במשנתינו בד"ה אמר ר' עקיבא. וע"פי זה נ"ל לפרש דברי התוס' בד"ה אמר רבא הלכה כר"ע פר"ח דהכי קיי"ל הלכך בין בעשרה בין במאה בין ברבוא אומר נברך אלקינו על המזון וכו' ולכאורה דבריהם תמוהים שהביאו ראי' מדברי ר"ח על דברי רבא דאמר הלכה כר"ע ומהי תיתי דלא יהי' קיי"ל כרבא ורבינא ג"כ הורה כן ולפי מ"ש הביאו דברי ר"ח כדי שנדע דרבא על בהמ"ז פסק כר"ע וכל לשון זה של התוס' הוא לשונו של ר"ח וחזינן דמפרש דברי רבא על בהמ"ז:

תוס' ד"ה על המזון וכו דמשמע דמברך לבעל הבית וכו' ועל דברי ר' יוחנן הראשונים למי שאכלנו וכו' פי' רש"י דמברך לבעה"ב ואמנם לענ"ד דלעיל החשש שיאמרו שתי רשויות יש זה זן את זה וזה זן את זה וכאן באמרו על המזון הוא החשש שיאמרו שמברך לבעה"ב כפירוש התוס' ובהכי ניחא מה שראיתי דבר תימה בשינוי הלשון בין מאמר הראשון של ר' יוחנן ובין מאמר השני דבמאמר הראשון אמר ר' יוחנן נברך שאכלנו וכו' הרי שעל המברך כיון ר' יוחנן שאיהו אומר נברך ובמאמר השני אמר ר' יוחנן ברוך שאכלנו משלו וכו' הרי על העונים כיון ר' יוחנן והדבר יפלא למה שביק המברך והרי הוא הפותח תחלה ונראה ע"פי מה שהביא הב"ח בסימן קצ"ב בשם רש"ל וגם הט"ז בס"ק ב' הביאו שגם המברך יאמר ובטובו חיינו שיאמר נברך שאכלנו משלו ובטובו חיינו ונתן רש"ל טעם שבזה אנו רואים שאינו מכוין על בעל הבית שהרי בטובו חיינו משמע מי שבידו להמית ולהחיות והב"ח והט"ז השיגו עליו שלא מצינו בגמרא ובפוסקים לשון זה כי אם אצל העונים שהם עונים ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו עיין בדבריהם וגם רש"ל מודה שמדינא דגמרא לא ה' המברך אומר רק נברך שאכלנו משלו ולא יותר שהרי כתב שהאידנא נהגו כן. והנה סברת רש"ל שעל ידי אמירת ובטובו חיינו יצאנו מחשש שלא נימא שמברך לבעה"ב אמנם אין זה מועיל מחשש שתי רשויות ומעתה מאמר הראשון של ר' יוחנן שלא יאמר למי שאכלנו שזה הוא מחשש שתי רשויות חשש זה שייך בשוה אצל העונים כמו אצל המברך ולכן אמר ר' יוחנן דבריו על המברך שהרי הוא פותח

תחלה וממילא הה"ד העונים אבל במאמר השני שזה לית בי' חשש שתי רשויות רק חשש שמברך לבעה"ב ובזה יש מקום לומר דתינח שיש חשש זה אצל המברך שאינו אומר ובטובו חיינו אבל אצל העונים כיון דהם אומרים ובטובו חיינו שוב ליכא חשש שהרי הבעה"ב ודאי אין בידו להמית ולהחיות כסברת רש"ל וא"כ יהיו יכולים לומר על המזון קמ"ל ר' יוחנן דאפילו העונים ג"כ לא יאמרו על המזון ודלא כרש"ל שגם בזה עדיין יש לטעות על בעה"ב שבטובו שהטיב עמנו להאכילנו משלו יש חיוני לשעה שעל הלחם יחי' האדם:

ד"ה אמר רבא וכו' ואומר ובטובו חיינו דברים הללו אין להם קישור לדברים הקודמים ועיין בט"ז סימן קצ"ב סוף ס"ק ב' ובא"ר סוף ס"ק א' תמה על הט"ז שחילק בין שלשה לעשרה דממ"נ אם אין המברך אומר בשלשה גם בעשרה אינו אומר כן והנה באמת לא מצאתי במשנה ובשתי התלמודים אמירת ובטובו חיינו אי' מקומו ומי יאמרו והובא בגמ' בברייתא דרך מקרה לחלק בין האומר ובטובו להאומר ומטובו שזה בור וזה ת"ח וברמב"ם בפי' המשנ' ראיתי דבג' לא הזכיר ובטובו חיינו כלל לא באמירת המברך ולא בעניית העונים אבל בעשרה הזכירו בעניית העונים אבל לא באמירת המברך וא"כ הי' מקום לפרש כוונת התוס' כפי שפירש הט"ז דעל עשרה סיימו כן אבל לא כדברי הט"ז ממש שאיהו רצה לפרש דבריהם על המברך ואני אומר ע"פי דברי הרמב"ם בפירוש המשנה יש לפרש דבריהם על על העונים ואמנם רבינו הגדול עצמו בחבורו בספר היד פ"ה מהל' ברכות הל' ב' זה לשונו היו האוכלים משלשה ועד יו"ד מברך אחד מהם ואומר נברך שאכלנו משלו והכל עונים ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו והוא חוזר ואומר וכו' ובהלכה ד' היו האוכלים מעשרה ולמעלה מזמנין בשם כיצד המברך אומר נברך לאלקינו שאכלנו משלו והן עונין ברוך אלקינו שאכלנו משלו ובטובו חיינו והוא חוזר ואומר וכו'. הרי שכאן בחיבורו השוה שלשה לעשרה לענין עניות העונין ובטובו חיינו וכן הוא בטור בסימן קצ"ב וגם בתוס' לעיל דף מ"ו ע"ב בד"ה להיכן הוא חוזר וכו' כתבו דהמברך אומר נברך שאכלנו משלו והמסובין עונים ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו עיין שם בדבריהם ועל שלשה קאי שהרי לא הזכיר רק נברך שאכלנו ולא הזכיר השם. והנלע"ד בכוונת דבריהם כאן דקיימו על מה שכתבו שם דבשלשה לא יזכיר על המזון וגם בעשרה הרשות בידו שלא להזכיר על המזון ועל זה סיימו דאפילו היכי שאינו מזכיר על המזון דהיינו בשלשה או בעשרה כשאינה רוצה להזכיר אעפ"כ יאמר ובטובו חיינו שלא תאמר שבטובו חיינו אתי רק להודיע שאין כוונתו באמרו על המזון שרומז לבעה"ב לכן כתבו כי לא זה הטעם רק כך תיקנו חכמים הנוסח ועל העונה קאי ולא

על המברך ואמנם לשון ואומר שהוא לשון יחיד מורה קצת שקאי על המברך והדבר צריך תלמוד:

דף נ:

ת"ר יין וכו' אין מברכין עליו בפה"ג אלא בפה"ע וכו'. הנה בכאן הלשון מדוקדק אבל במשנתינו שנינו אין מברכין על היין עד שיתן לתוכו מים הלשון תמוה דהרי לענין שטעון ברכה לפניו אין חילוק בין קודם שנתן לתוכו מים ובין אחר שנתן לתוכו מים והחילוק הוא רק בנוסח הברכה איזה ברכה שיברך עליו ואיך שייך למתני אין מברכין עליו ואטו ברכת בפה"ע לאו ברכה היא ומתוך כך הי' נכון לפרש משנתינו דעל ברכת המזון קאי ובזה הוה ניחא לן מה שקבע פלוגתא דר"א ורבנן כאן בפרק שלשה שאכלו שכל הפרק הזה אינו עוסק בדין ברכת הנהנין והי' ראוי' לקבוע פלוגתא זו בפרק כיצד מברכין ששם מבואר דין ברכת היין שהוא בפה"ג אבל פרק שלשה שאכלו כל המשניות בדיני ברכת המזון מיירי ולכן נכון לפרש משנתינו דקאי על ברכת המזון שאין מברכין בהמ"ז על כוס יין עד שיתן לתוכו מים אבל קודם שנתן לתוכו מים אינו נחשב יין רק מי פירות ואין מברכין בהמ"ז על שאר משקים ור"א לשטתו דקודם שנתן לתוכו מים ברכתו בפה"ע כדאמר בברייתא ולכן אינו נחשב יין וחכ"א מברכין דאזלי לשטתייהו דגם קודם שנתן לתוכו מים ברכתו בפה"ג וחמרא הוא ומברכין עליו ברכת המזון כך הי' נראה לפרש משנתינו אבל מצינו בגמרא להיפך שהרי אמר ריב"ח מודים חכמים לר"א בכוס של ברכה וא"כ על כרחך פלוגתייהו דר"א וחכמים במשנתינו לאו בכוס של ברכה הוא וא"כ הדק"ל איך שייך לומר אין מברכין עליו ומתוך כך עמדתי על כוונת הרשב"ם במס' ב"ב דף צ"ז ע"ב ששם הובא האי דריב"ח דמודים חכמים וכו' וכתב רשב"ם בד"ה מודים וכו' דפליגי בניסוך וכו' כן נראה בעיני ולא ידענא פלוגתייהו היכא ולכאורה יפלא וכי נעלם מעיני הבדולח כיון של הרשב"ם משנתינו והתוס' שם באמת כתבו דקאי אהא דתנן בפרק שלשה שאכלו עיין שם ולפי מ"ש ניחא דרשב"ם ראה שודאי לא על חכמים דמשנתינו לריב"ח דחכמים דמשנתינו ודאי גם בכוס של ברכה פליגי וריב"ח ודאי על חכמים אחרים דפליגי עם ר"א בניסוך קאמר ריב"ח דחכמים ההמה מודו בכוס של ברכה וא"כ שפיר כתב הרשב"ם דלא ידע פלוגתייהו היכא. ואמנם לתרץ דברי משנתינו גם לדעת התוס' שם בבבא בתרא דמודים חכמים היינו חכמים דמשנתינו וכן פירש הרמב"ן בחידושיו שם נלע"ד דמשנתינו על היין שתוך הסעודה קאי שאין פת פוטרתו כמבואר בדף מ"א ע"ב דפת פוטר כל הבא בסעודה חוץ מן היין וקאמר ר"א דאין מברכין

על היין בתוך הסעודה אלא כשנתן לתוכו מים שאז ברכתו בפה"ג וגורם ברכה לעצמו ולכן אין הפת פוטרת אבל קודם שנתן לתוכו מים כיון שברכתו בפה"ע הרי הוא בכלל שאר משקין ואין מברכין עליו כי הפת פוטרתו וע"ש בתוס' בד"ה אי הכי יין וכו' וחכ"א מברכין דאינהו לשטתייהו דברכתו בורא פה"ג והרי הוא יין שאין הפת פוטרתו ועל זה קאמר ריב"ח דמודים חכמים שאין מברכין עליו ברכת המזון דבעינן מצוה מן המובחר ופירושן אתי שפיר לשטת רשב"א שם בתוס' בד"ה א"ה וכו' שפירש שגורם ברכה לעצמו היינו שברכתו בפה"ג אבל לפירוש רש"י ותוס' שם דגורם ברכה לעצמו היינו בקידוש ובברכת אירוסין א"כ כיון דלחכמים עכ"פ מודו דאין מברכין עליו בכוס של ברכה א"כ אינו קובע ברכה לעצמו ולמה יברך עליו בתוך הסעודה כראה דאעפ"כ ניחא דעכ"פ לברכת אירוסין חזי וגם לא גרע מיין מגולה ועיין במה שכתבתי בפרק קמא דף י"ב ע"א בסוגיא היכי דנקט כסא דחמרא וכו' בחידושינו שם:

כמאן אזלא הא דאמר שמואל וכו' כר"א. הנה ללישנא קמא דרש"י שאם הוא יין הוא פסול לנט"י א"כ אין לנו ראי' דרבנן סברי אסור לעשות צרכיו באוכלים והא דאסרו לנט"י היינו משום דנטילת ידים צריך מים דוקא ולא יין וצריך לומר ללשון הזה דהא דאמר כר"א היינו דמדברי ר"א שמעינן ההיתר מפורש אבל מדברי חכמים אף שלא שמענו איסור מ"מ גם היתר לא שמענו:

רש"י ד"ה לשון אחר ה"ג וכו' לשון זה הא דגרע קודם שנתן לתוכו מים היינו משום מים דמי פירות קרוים מים ולכן בתורת מים קפדינן אחזותא והרי אין לו מראה מים ופסול לנט"י אבל משנתן לתוכו מים יין מקרי ונוטלין ממנו בתורת יין והרי יש לו מראה יין:

ד"ה אבל לא גלוסקאות וכו' נמאסין לא הי' רש"י צריך לזה דפת אפילו לא ממאיס אין זורקין כדמוכח מהאי דתניא אע"פי שאין זורקין הפת אבל זורקין את האוכלין ומוקי לה במידי דלא ממאיס וא"כ פת אפילו לא ממאיס אין זורקין אותו:

דף נא.

בעי מיני דר"ח וכו' אמר רבינא וכו' נלע"ד שהגרסא הפוכה ומתחלה גרסינן אמר רבינא הלכך ואדלעיל קאי דאמרינן מסלקן והיינו שמברך בעודן בפיו ואמר רבינא הלכך וכו' ואח"כ גרסינן בעו מיני' מר"ח ובלתי ספק אצלי שזו היתה גרסת רש"י ומסולק תמיהת המהרש"א. ועוד נלע"ד לקיים הגירסא שלפנינו ונדקדק במה דבעו מיני' דר"ח וכו' מהו שיחזור ויברך זה הלשון אינו מדוקדק כיון שלא בירך עדיין כלל איך שייך לומר שיחזור ויברך וכך הוה להו למבעי מהו שיברך ולכן נלע"ד שהכוונה הוא שברכה ראשונה ודאי

צריך לברך ומיירי שנזכר באמצע האכילה והשתי' וכגון שלא הי' יכול לסלקינהו לצד אחד ועיין ברא"ש שפוסק שמה שאמרו במשקין בלען היינו שמברך אחר שבלען שכיון שנזכר קודם שבלען מקרי קצת עובר לעשייתן עיין שם ומיכה דהה"ד באוכלין היכי שאי אפשר לסלקינהו ובעו מר"ח אם יחזור ויברך גם ברכה אחרונה וזהו עצמו הספק שנסתפקו המג"א בסימן קע"ב ס"ק ב' ועל זה השיב רב חסדא מי שאכל שום וכו' שלא יברך ברכה אחרונה אבל ברכה ראשונה יברך כיון שנזכר בעודן בפיו ועל זה שייך שפיר הלכך של רבינא:

אמר רבי חנן ובחי אמר רב ששת ובברכת הארץ עיין מהרש"א שכתב שהלשון דחוק ולענ"ד על דאמר שם דרב חסדא מעטר לי' בנטלי קאמר רבי חנן שבאותן הכוסות יהי' יין חי ורב ששת אומר שבבה"א אז יעטרהו בנטלי או בתלמידי' לרב יהוד':

בעזה"י סליק פרק שלשה שאכלו ונתחיל פרק אלו דברים פרק שמיני

דף נא:

שהיין גורם לקדושה שתאמר וכו' הא ודאי שקידוש היום הוא דבר תורה אמנם מה שאין קידוש אלא על היין נסתפקו התוס' בפסחים דף ק"ו ע"א בד"ה זכרהו וכו' אם הוא דבר תורה ושטת רוב הפוסקים שאינו דבר תורה וא"כ מי שהוא במדבר ואין לו שום כוס וצא פת הא ודאי שעכ"פ מוטל עליו חובת הקידוש של תורה ומחויב לקדש בלי כוס וא"כ איך קאמרי ב"ה שהיין גורם לקדושה שתאמר והרי אפילו אם ליכא יין צריכא הקדושה שתאמר. וגם על טעם השני דקאמרי ב"ה שהיין תדיר והרי בזבחים ריש פרק התדיר מבעיא להו בתדיר ומקודש איזה עדיף ולפום רהיטא מה שהוא דאורייתא מקרי מקודש נגד מה שהוא מדרבנן וא"כ אם היין יש לו מעלת תדיר נגד זה יש לקידוש מעלת מקודש. אמנם ידי חובת קידוש דאורייתא כבר יצאו בתפלה של ערבית וא"כ שפיר קאמרי ב"ה בתרי טעמי דידהו ולפי זה יצא לנו דבר חדש שנשים שאין דרכם להתפלל ערבית ובקדוש היום הם חייבות דבר תורה כדלעיל דף כ' ע"ב אם האשה מקדשת לעצמה גם ב"ה מודו שתברך על היום ואח"כ תברך על היין כדברי ב"ש ועיין בדברינו לקמן בתוס' בד"ה ור"י היא:

מאי דבר אחר וכו' ואע"ג דב"ש נמי תרי טעמי קאמרי שהיום גורם וכו' וכבר קידש היום וכו' ולמה לא קשיא לי' על ב"ש למה לי' תרי טעמי נראה דב"ש אמר תרי טעמי דתרווייהו צריכי דטעם שהיום גורם שייך רק במקדש על היין אבל במקדש על הפת ואטו חובת קידוש גורם לפת והלא חיוב פת הוא בשלש סעודות וכולהו כתיבי בתלתא

היום שבפ' המן ולכן הוצרך למיהב טעמא שכבר קידש היום וכו' וטעם שכבר קידש היום לחוד שייך במקדש בלילה אבל המקדים לקדש מבעוד יום לא שייך טעם זה וכאשר באמת הקשה הרשב"א בחידושיו ולכן הוצרך ליתן טעם שהיום גורם וכו' ואולי במקדש אריפתא ומבעוד יום מודו ב"ש דמברך על הפת תחלה ואח"כ על היום ולכן לא קשיא לי' על ב"ש רק על ב"ה שפיר הקשה מאי דבר אחר דהרי סגי לי' בטעם שהיין גורם ואין לומר דג"כ לפעמים לא שייך שהיין גורם והיינו בלא התפלל ערבית שאז עכ"פ חובת הקידוש הוא מן התורה אף בלא יין וכנ"ל דא"כ גם טעם תדיר לא מהני בזה שהרי אז הקידוש שהוא מן התורה נקרא מקודש וכנ"ל ומשני דשפיר הוצרך לתרי טעמי דכי תימא התם תרתי דהרי לפעמים שייכו שני הטעמים של ב"ש דהיינו במקדש בלילה ועל היין ואפ"ה גם בזה סברי ב"ה דמברך על היין תחלה משום דהכי נמי תרתי נינהו ואולי זה טעמו של הברטנורא שבדברי ב"ש הזכיר שני הטעמים היינו משום דשייך זה ולא שייך זה ובדברי ב"ה הזכר טעם הראשון משום דלא משכחת שלא יהי' שייך טעם הראשון והי' שייך טעם השני וכנ"ל:

רש"י ד"ה נר ומזון מי שאין לו אלא כוס אחד וכו' נראה פשוט דכוונת רש"י בזה דאל"כ לא משכחת לב"ה מזון והבדלה על כוס אחד אבל לב"ש אין בהמ"ז טעונה כוס ועיין מהרש"א ואמנם דברי רש"י הם תמוהים אצלי ואטו אם יש לו כוסות הרבה מחויב ליקח כוס מיוחד לבהמ"ז וכוס מיוחד להבדלה דהא דאמרינן לקמן בברייתא הנכנס לביתו במו"ש וכו' ואם אין לו אלא כוס אחד מניחו לאחר המזון וכו' התם בנכנס לביתו במו"ש ועדיין לא אכל דאסור לו לאכול קודם הבדלה אלא א"כ אין לו אלא כוס אחד התירו לו האכילה קודם ועיין שם בתוס' בד"ה ומניחו עד לאחר וכו' אבל משנתינו איכא לאוקמי בכבר אכל מבעוד יום והגיע זמן הבדלה וכבר גמר אכילתו שאז יכול לעשות שתיהן על כוס אחד:

דף נב.

מברך על היין ושותהו וכו' וטעמא דב"ש בהא דלכאורה אף דסברי שאין ברכת המזון טעונה כוס מ"מ מפני מה ישתה הכוס ויברך עליו קודם ברכת המזון ומה הפסד יש אם יניחנו עד אחר ברכת המזון ויברך עליו וישתה ובפרט לפי מ"ש הרשב"א דאפילו למאן דסבר אינה טעונה כוס מ"מ יפה לברך על הכוס והנלע"ד דב"ש סברי ואכלת ושבעת דכתיב בתורה ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתי' כדדריש ר"מ לעיל דף מ"ט ע"ב אלא דר"מ דריש לי' רק לאסמכתא עיין לעיל בתוס' בד"ה ר"מ סבר וכו' וב"ש דריש לי' לדרשה

גמורה וכיון שאין שם אלא אותו הכוס מוטב לו לשתותו קודם ברכת המזון כדי שיתחייב מן התורה בברכת המזון ויקיים מצות עשה של תורה ואעפ"כ הוכרח לומר תרי תנאי ואליבא דב"ש משום דגם דברייתא דלעיל דהנכנס לביתו במו"ש ג"כ מיירי באין לו אלא אותו הכוס ואעפ"כ סברי ב"ש דברכת המזון טעונה כוס ומברך ברכת המזון אע"פי שלא שתה באמצע האכילה כלל. ונראה עוד להמתיק הדבר דהך ברייתא ר' יהודה אליבא דב"ש היא ור"י לשטתו דאיהו פליג לעיל על ר"מ ודריש ואכלת ושבעת אכילה שיש בה שביעה ושתי' לא נזכר בקרא ולכך ברכת המזון טעונה כוס:

ויחזרו ויטמאו את הכוס מסוגיא זו הביא הראב"ד לסתור דברי הרמב"ם בפ"ז מאה"ט הל' ב' וז"ל רבינו שם אין לך ולד הטומאה שיטמא כלים אלא משקים טמאים בלבד וכו' והוא שיהיו אותן המשקים טמאים מחמת אב מאבות הטומאה וכו' וכתב על זה הראב"ד בהשגות א"א ריבה דברים וכו' וסוף דבר אפילו במשקים הבאים מחמת ידים גזרו שיטמאו את הכלים משמעתא דאלו דברים עכ"ל הראב"ד וכוונתו דהרי קאמר שמא יטמאו משקין מחמת ידיו ויחזרו ויטמאו הכוס הרי מפורש שמשקין שנטמאו מחמת ידים מטמאין הכום ואני אומר לא די שאין כאן סתירה לדעת הרמב"ם אלא אדרבה מסוגיא זו מוכח דעת הרמב"ם ומתחלה צריך אני לפרש כוונת הרמב"ם באמרו שיהי' המשקים טמאי' מחמת אב וכו' שאין כוונתו למעט משקים שנטמאו בראשון או בשני כגון אוכל שנטמא בכלי שנטמא בשרץ שהמשקין שנטמאו בכלי ההוא שהוא ראשון או באוכל ההוא שהוא שני שלא יטמאו משקין הללו את הכלים לא כן היא ובזה מודה הרמב"ם שמשקין הללו מטמאין כלים כיון שתחלת הטומאה בא מאב הטומאה אף שמשקין הללו לא נטמאו מהאב עצמו כיון שנטמאו מתולדותיו הרי עקר טומאתן הגיע מהאב זהו כוונתו שיהיו המשקין טמאי' מחמת אב וכן הוא מפורש בדבריו בהקדמתו לפירוש משניות של סדר טהרות וכבר מבואר זה בחידושינו במס' פסחים בשטת רחסה"כ סימן מ"ג יעויין שם בדבריו ולא בא רבינו הגדול למעט בזה רק משקין שנטמאו מחמת ידים שידים הללו אף שהם שניות מ"מ אין הטומאה שלהם צומח משום אב רק חכמים גזרו על הידים שיהיו שניות לטומאה ועיין שם בחידושינו בפסחים שם ועוד צריך אני להקדים הקדמה אחת והוא שזה שידים שניות הם וזו היא גזירת חכמים שגזרו על ידים שיהיו שניות גזירה כפולה יש בה חדא שיהיו סתם ידים שניות אפילו לא נגעו בשום טומאה אלא כיון שהסיח דעתו נעשו שניים ויש בגזירה זו עוד גזירה שאפילו לא הסיח דעתו מהם כלל אחר שבטל ידיו שמרם כראוי מכל מקום אם נגע בידיו בראשון לטומאה אף שאין אדם מקבל טומאה אלא מאב הטומאה גזרו חכמים שידים הללו

שנגעו בראשון יהיו שניות ויטמאו משקין להיות תחלה וכל זה מבואר במס' פסחים דף י"ט ע"א בתוס' בד"ה שאין טומאת ידים במקדש ועיין שם בחידושינו סימן קל"ה והנה יש הפרש בין סתם ידים ובין ידים שנגעו בראשון שאף שטומאתן שוה שנעשו שניים מ"מ סתם ידים השניות שלהם אינו צומח מאב הטומאה אלא כך נעשו שניים מתחלתן מגזירת חכמים אבל ידים שנגעו בראשון אף שגם הם אינם רק שניים מגזירת חכמים מ"מ שניות שלהם בא להם מראשון והראשון בא מאב נמצא צמיחת שניות של ידים הללו הוא מאב הטומאה. ולדעת הרמב"ם יש חילוק ביניהם לדינא שסתם ידים אף שמטמאין משקין להיות תחלה מ"מ אין משקין הללו מטמאין את הכלים אבל ידים שנעשו שני מחמת שנגעו בראשון מטמאין משקין שיטמאו שוב משקים הללו את הכלי' והנה בסוגיא שלפנינו דקאמר שמא יטמאו משקין שאחורי הכוס מחמת ידיו ויחזרו ויטמאו את הכוס הכה זה שיטמאו המשקין מחמת ידיו וכן מה שיטמאו המשקין את הכוס אין כאן ספק כלל דודאי ידים מטמאין משקין וכן משקין טמאים ודאי מטמאין את הכוס ובפרט לדעת הראב"ד וא"כ לשון שמא דקאמר הוא תמוה שבכל זה אין כלל ספק והספק שים כאן הוא אם יהיו משקין אחורי הכום כי שמא לא יפלו ניצוצות מן הכוס לאחורי הכוס וא"כ הוה לי' למימר שמא יהיו משקין אחורי הכוס ויטמאו המשקין מחמת ידיו ויחזרו ויטמאו הכוס. ועוד נדקדק בשינוי הלשון שבטעמי' דב"ש אמר שמא יטמאו וכו' מחמת ידיו הרי שלא אמר מחמת ידים אבל דקדק לומר ידיו וכאשר הקשה וליטמו ידים לכוס לא דקדק לומר ידיו אבל אמר ידים וכן בטעמייהו דב"ה לא הזכיר ידיו רק אמר ידים וכל זה לא במקרה ה וגם דע שוה שחילק רבינו הגדול בטומאת משקים לטמא כלים שדוקא אם אותן משקים נטמאו מטומאה שמגעת עד אב הטומאה היינו לפי האמת שאין כלי מקבל טומאה מן התורה כלל מאוכל ומשקה כי אין כלי מקבל טומאה רק מאב הטומאה ומשקים שמטמאים הכלים הוא רק גזירות חכמים והם לא גזרו רק בטומאה הצומח מאב הטומאה אבל אם הי' זה דין תורה שדבר שהוא שני יטמא הכלי אז גם שני דרבנן אפילו אם עקרו הוא שני ולא בא מאב הטומאה הי' ג"כ מטמא כלי מדרבנן שכיון ששני דאורייתא מטמא כלי מן התורה ממילא מה שהוא שני דרבנן מטמא מדרבנן יהי' מה שיהי' שחכמים לא הוצרכו לגזור לענין כלים אלא שגזרו שדבר זה יהי' שני ושוב ממילא הוא מטמא כל מה ששני מטמא ובזה כבוא לבאר הסוגיא דמפרש טעמייהו דב"ש גזירה שמא יטמאו משקין שאחורי כוס מחמת ידיו ורצונו דבשלמא אם היו מתטמאים רק מחמת סתם ידים לא הי' איכפת לן בזה שהרי בזה שוב לא יטמאו את הכוס ובדעת הרמב"ם שמשקין שנטמאו מחמת ידים אינן מטמאין את

הכלי אבל החשש כאן הוא שמא יקרה שזה נגע בראשון ונטמאו ידיו מראשון ועכשיו יטמאו משקין שבאחורי הכוס מחמת ידיו ונקט ידיו בדיוק ידיו של זה שנגעו בראשון ומשקין הללו שפיר יטמאו הכוס אף לדעת הרמב"ם ולכן נקט לשון שמא כי אין זה ודאי שהמשקין יתטמאו מחמת ידיו דוקא דאטו תמיד נוגעות בראשון והלא יש ג"כ סתם ידים שבזה אינן מטמאין הכלים וכל זה ניחא לדעת הרמב"ם אבל לדעת הראב"ד שכל משקה ידים מטמא כלי לא שייך לשון שמא:

והנה המקשה שהקשה ולטמאו ידים לכוס איהו הי' סובר שגם כל שני מטמא כלי ואולי הי' טועה אליבא דר"ה עקיבא דדריש יטמא יטמא שגם כלי יטמא וכקושיית המשקין בפסחים דף י"ח ע"ב או אינו אלא לטמא את הכלי ולפי דעתו הי' באמת כל שני דרבנן ג"כ מטמא הכלי ולכן קאמר ולטמא ידים לכוס דהיינו אפילו סתם ידים שלא נגעו בראשון ג"כ יטמאו הכוס ולכן לא דקדק לומר ולטמאו ידיו לכוס ואמר סתם ולטמאו ידים וכן בטעמייהו דב"ה לא קאמר ידיו דשם אין חילוק בין ידים לידים כלל ובזה אתי' כל הסוגיא על נכון לדעת רבינו הרמב"ם. והנה תרצתי עוד דעת הרמב"ם באריכות ובאורחא חריפתא ואמנם להיות כל כוונתי כאן בחיבור הזה לעשות תועלת להתלמידים לכן אני בור בחיבורי הזה מן האריכות ועל פי מה שחילקתי לדעת הרמב"ם בידים גופייהו בין נטמאו בהיסח הדעת ובין נטמאו בראשון ניחא ג"כ סוגיא דבפסחים דף י"ו ע"ב דמוקי רבינא הא דאמר ר"י בכלי שנטמא תוכו לא נטמא גבו בנטמא במשקין הבאים מחמת ידים עיין שם ולפי מ"ש היינו מחמת ידים שנטמאו בראשון ומלבד זה ג"כ ניחא לפי מ"ש דעד כאן לא חילק הרמב"ם חילוק זה אלא לפי האמת שאין כלי מקבל טומאה אלא מאב הטומאה אבל רבינא קאי שם אליבא דר' יהודה דמשקין מטמא כלים מדאורייתא עיין שם:

תוס' ד"ה ור"י היא וכו' וא"ת מ"ש דבקידוש והבדלה וכו' ואין לתרץ דשאני בהמ"ז שהוא דאורייתא נראה דקושיית התוס' מהיכא דאכל כזית או כביצה שג"כ אינו חיוב מדאורייתא ואי משום דלא פלוג בבהמ"ז א"כ גם קידוש לפעמים הוא מן התורה היכי שלא התפלל ערבית וג"כ נימא לא פלוג ועיין בדברינו בתחלת הסוגיא:

דף נב:

ואמר ר' יוחנן נהגו העם כב"ה ואליבא דר"י כתבו התוס' בפרק ע"פ דף ק"ג ע"א והשתא חולק ר' יוחנן אסתם משנה וכו' ולענ"ד נראה דאמר ר' יוחנן הלכה כסתם משנה היינו היכי דהי' הברירה למתני במשנה כאיזה תנא שירצה אמרינן מדבחר לשנות משנתו

כהאי מכלל שדבריו נראים לו יותר אבל אם דברי אידך לא שייכי במשנה אין כאן הכרעה שהלכה כסתם וכאן במשנתינו התחלת המשכה אלו דברים שבין ב"ש וב"ה בסעודה ופלוגתא זו דכר ובשמים לר"מ שייכא לדברים שבסעודה דבמזון ובשמים פליגי איזה מהם קדים קבל לר"י אין שייכות לפלוגתייהו דב"ש וב"ה בזה לסעודה כלל דהרי בנר ובשמים פליגי ולכך הוכרח רבי לאחוז במשנתינו דברי ר"מ אבל לא מטעם שהלכה כמותו:

מה טעם קאמר מ"ט וכו' הא ודאי דגר בלא"ה אפילו אינה במסיבה אין מברכין עלו מפני שלא שבת אבל הנ"מ במסיבה אפילו אם הי' דלוק מע"ש ושבת ממלאכת עבירה אפ"ה אין מברכין משום שסתם מסיבה הוא לע"ז וברישא דתנן אין מברכין לא על הנר וכו' אין הנר דומיא דבשמים ממש דנר משכחת לה אפילו בלא מסיבה ומטעם שלא שבת ואולי מטעם זה הפסיק התנא בבבא דנר ובשמים של מתים בין רישא לסיפא להורות דברישא איכא בנר גם טעם שאינו משום לתא דע"ז חלא משום שלא שבת:

תוס' ד"ה בברא וכו' וי"ל דלשון דקרא עדיף והקשה מהרש"א דהרי אכתי לא אסיק אדעתא מלישנא דקרא דא"כ תקשי לב"ש כדפריך רב יוסף וא"כ קשה קושיית התוס' ולענ"ד דלפי ההוה אמינא דב"ש וב"ה פליגי בבורא אם משמע לשעבר א"כ בלא"ה ניחא דאמרינן בורא מטעם שכתב הרא"ש בפ"ק דפסחים גבי על ביעור חמץ דלכך אמרינן המוציא לחם אף דמוציא כ"ע לא פליגי משום דיש להשמיע חידוש בברכותיו וא"כ גם כאן לפי ההוה אמינא דיש פלוגתא בבורא א"כ לכך אמרינן בורא שהוא חידוש אבל עקר קושיות התוס' למסקנא דגם בבורא ליכא פלוגתא כלל שפיר הקשו למה בחרו בבורא יותר מברא ובזה שפיר תירצו דלשון דקרא עדיף:

תוס' ד"ה תכף וכו' משום דשני' במשנה וכו'. הנה דבר זה לא נזכר במשנה אבל הוא בתוספתא בפ' וצ"ל להגי' גם בתוס' דשנוי בתוספתא וכו' אבל אכתי תימה דהרי הך דתכף לסמיכה שחיטה שנוי הוא במשנה בפרק י' ממנחות וחשבי' בין שלש תכיפות ואולי כוונת התוס' דתכף לנט"י סעודה שנוי הוא במכילתין בתוספתא משא"כ תכף לסמיכה הוא בסדר קדשים:

דף נג.

אי הכי כותי מכותי נמי. ודאי דעל כותי קמא נמי הוה מצי למפרך דיברך על תוספתא דהתירא אלא דזה אסיק אדעתא דגזרינן אטו עמוד ראשון אבל כותי מכותי הי' סבר דחשיב גזירה לגזירה עיין בתוס' ד"ה גזירה וכו' והתרצן השיב לו דחדא גזירה היא

דאי לא' הא לא קיימא הא כמו"ש התוס' ודע שכתב הרב המגיד בפ' כ"ט מהל' שבת דהא דישראל שהדליק מכותי מברכין עליו היינו שלא הדליק ממסיבת כותים דאל"כ כבר נתבאר שסתם מסבת כותים לע"ז כן עלה על דעת הט"ז לפרש דברי המ"מ והאריך להקשות מדוע לא יברך על תוספת דהתירא שהוא ודאי רוב ואין לומר דשל ע"ז אינו בטל דהרי כתב הרמב"ם בפ"ע מברכות נתערב ריח שמברכין עליו בריח שאין מברכין עליו הולכין אחר הרוב ולעיל מיני' זכר אותן שאין מברכין דהיינו בשמים של ע"ז הרי שלא אזלינן בתר האיסור וכו' עיין בט"ז ולדעתי יש לדחות קושייתו דבע"ז כל שאתה מהי' ממנו הרי הוא כמוה ואפילו בחליפי חליפין איכא פלוגתא ועיין בי"ד סוף סימן קמ"ה וכיון שהודלק הנר ממסיבת ע"ז שוב כל השלהבת הניתוסף קרינן בי' שאתה מה' ממנו משא"כ בנתערב ריח האסור בריח המותר אין ריח ההיתר נתהוה מהאיסור אבל הוא ריח הנתהוה מבשמים המותרים אלא שנתערב בריח האסור שפיר אזלינן בתר רובה ואמנם לדינא יפה כיון בעל תוספת שבת שהט"ז לא עיין שפיר בדברי הה"מ שהרב המגיד לא כתב דינו על ישראל שהדליק מכותי רק על כותי שהדליק מישראל כתב שלא זה הכותי ממסיבת כותים אבל ישראל שהדליק מכותי אפי' עבר והדליק מכר של ע"ז ממש שרי ואפילו למ"ד אפילו חליפי חליפין אסור שלהבת שאני שאין בו ממש ועיין במג"א סי' רצ"ח ס"ק ח' ובראש שלהי ביצה:

בדין הוא דאפילו מחצה וכו' הרי"ף והרמב"ם לא הביאו הא דמחצה נמי שרי וכבר הרגיש בזה בעה"מ והרמב"ן כתב מפני שהוא דבר שאינו מצוי וכן כתב הה"מ בפ' כ"ט מהל' שבת הל' כ"ו ואמנם זהו פשוט שדין הבשמים כדין האור שאם באור מחצה על מחצה מברך הה"ד בבשמים ולפ"ז קשה לי על הטור והש"ע שבסימן רי"ז בבשמים לא הביאו דמחצה על מחצה נמי מברך ובסימן רצ"ח גבי אור הביאו דהה"ד מחצה ונלע"ד דבאמת הא דמחצה נמי מברך טעמא בעי הא ספק ברכות קיי"ל להקל ובפרט לדעת הרמב"ם שיש חשש לא תשא וצריך לומר דאטו כל הגוים אין מברכין על אור שלהם ואולי היא דלוק מערב שבת (עיין בדברינו בסמוך בדברי רש"י) או שמא הדליקו מישראל אלא דברוב גוים נשאר עכ"פ מחצה לכן אינו מברך אבל במחצה סמוך מיעוט נכרים שראוי לברך על אור שלהם למחצה ישראל והוה לי' רובה הראוי לברכה ולכן מברך אבל בבשמים עיין במג"א סוף סימן רי"ז דכיון דמריח כל כך למרחוק מחוץ לעיר מסתמא הוא ממסיבה עיין שם וא"כ הריח הוא ודאי ממסיבה אלא שהספק הוא אם המסיבה ההוא היא מסיבת ישראל או מסיבת גוים אמרינן במחצה על מחצה לחומרה שהיא מסבת גוים ובמסיבת גוים ליכא שום צד להתיר ולכן אינו מברך אלא ברוב ישראל אלא

דלפי זה קשיא ברייתא דלקמן הי' מהלך חוץ לכרך והריח ריח אם רוב גוים וכו' מאי אריא רוב אפילו מחצה כמי אסור וכאן ליכא לשנויי הה"ד מחצה ואיידי דתני סיפא רוב ישראל וכו' דסיפא שיך לומר דתצי איידי רישא אבל לומר דתני רישא איידי סיפא הוא דוחק ונראה דהיא גופא קמ"ל דהרי בהריח חוץ לעיר הוא ודאי של מסיבה וברוב גוים הוא מסיבת ע"ז ואסור בהנאה וקמ"ל דאפ"ה ברוכי אינו מברך אבל אינו מחויב להתרחק למרחוק שלא יריח דדבר שאינו מתכוין הוא ועיין בי"ד סימן קמ"ב בש"ך ס"ק ל"ד אבל כאן בברייתא דאור אין כאן הוכחה שהוא של מסיבה ואפילו היא של גוים אין כאן איסור הנאה אלא שאין מברכין מפני שלא שבת:

רש"י ד"ה שהיתה דולקת והולכת מע"ש ובבית ישראל מדברי רש"י הללו משמע דעששית של גוי אפילו דולקת מע"ש אין מברכין עלי' ואולי כשם שגזרו גוי שהדליק מגוי גזירה משום גוי ראשון ה"נ גזרו בהדליקה גוי מע"ש אטו הדליקה בשבת והא דהוצרכו למיהב טעמא במסיבת גוים משום דסתם מסיבתם לע"ז היינו אפילו הדליקה הגוי במוצאי שבת מישראל אם הגוי הוה יושב במסיבה אין מברכין משום ע"ז וכמו"ש הרב המגיד שהבאתי בדברי הגמרא:

דף נג:

אין מחזרין על האור וכו' וכתב הרשב"א בשם הראב"ד דה"מ במו"ש אבל על אור ששבת ביוה"כ איכא למימר דמהדר לפי שהיא כברכת הבדלה שמברך לבורא יתברך שהבדיל לנו בין זה היום לשאר הימים שכל היום אנו אסורים להשתמש בו ועכשיו אנו מותרים עכ"ל הרשב"א והדבר יפלא ואטו במו"ש מי לא שייך הך טעמא גופא ואטו משום שיש בו עוד טעם נוסף שהוא הודאה על אור שנברא במו"ש הוא גרע שלא יצטרך להדר עליו וראיתי שהרגיש בזה הפרישה בסימן רצ"ח יעויין שם והנלע"ד בזה דלכאורה קשה אם איתא דשייך לברך על מה שהבדיל יום זה משאר ימים א"כ על כל המלאכות האסורות בשבת וביוה"כ כשיעשה אותם במוצאי שבת ויוה"כ יברך עליהם וראיתי במג"א ריש סימן רצח שכתב בס"ק ב' דמוצאי יוה"כ י"א שמחזר עליו להורות שיום זה קדוש משאר יום טוב שאסור להבעיר אור עכ"ל המג"א וכוונתו לאפוקי שאר מלאכות האסורות בכל יום טוב וגם לדבריו אכתי קשה גם במו"ש יחזור עליו מטעם זה ולכן נראה שבשבת כתיב איסור הבערה בהדיא לא הוצרכו חכמים לתקן בשביל זה לחזור אחר אור להורות דבר זה אבל ביוה"כ הי' מקום לטעות ולומר שלא נאסרה בו הבערה אי למ"ד הבערה ללאו יצאה וא"כ אינה בכלל מלאכה כמו"ש התוס' בפסחים דף ה' ע"ב בד"ה לחלק

בשם ריב"א ואי משום דכתיב לא תבערו אש וגו' ביום השבת ואתי לאפוקי יום טוב כמו"ש המגיד משנה בפ"א מהל' יו"ט הלכה ד' ונימא ג"כ דאתי לאפוקי יוה"כ ובאמת זה אינו דביוה"כ לכ"ע אסורה הבערה כמו בשבת אי מטעם דיוה"כ גופי' שבת איקרי אי מטעם ג"ש שבת שבתון משבת בראשית לרב אחא בר יעקב ולרב פפא לכל מר כדאית לי' ביומא דף פ"א ורפרם דאמר עירוב והוצאה לשבת ולא ליוה"כ הרי באמת אמרו דהא דרפרם בדותא היא כמבואר בכריתות דף י"ד ואפילו לרפרם שאני הוצאה דגלי קרא מדאיצטרך עתי אפילו בשבת מכלל דביוה"כ ליכא איסור הוצאה כמבואר שם בכריתות וביומא דף ס"ו אבל הבערה אסורה ביוה"כ כמו בשבת ולאפוקי שלא יטעו בזה תקנו לברך על הנר ביוה"כ למצוה ולחזור עליו משא"כ בשבת שהוא רק הודאה על אור הראשון שבשבת בראשית אינה מצוה לחזור עלי' ולולא דמסתפינא הייתי אומר שמה שאמר רבא בפסחים אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר לא על הבדלה דמוצאי שבת אמר זה דהרי איני מצוה לחזור על הנר לגמרי רק אי מיקלע ולמה יהי' מצוה לחזור על אבוקה אבל על מוצאי יוה"כ חמר כן ובזה הי' ניחא בפסחים דף ק"ג ע"ב בשמעי' דרבא דאדליק אבוקה משרגא דאמר רבא שם דשמעי' מדעתי' דנפשי' עביד ושאלו ר' יעקב אי לא שמיע לי' מיני' דמר וכו' והשיב רבא לא סבר מר אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר וכבר תלו זייניהו כל שלטי הגיבורים בזה דלמה אמר לו רבא תחלה דשמעי' מנפשי' קעביד ועיין בט"ז סימן רצ"ח ס"ק א' ובמג"א ס"ק ד' ולפי מ"ש ניחא דשמעי' דרבא שמע מרבא במוצאי יוה"כ שאבוקה הוא מצוה מן המובחר והי' סבור שכוונת רבא בכל הבדלות אפילו במוצאי שבת וההוא עובדא שם בפסחים הי' במוצאי שבת ולכן השיב רבא דמדעתי' קעביד והי' סבור ר' יעקב שכוונת רבא שבשום פעם אין בזה מצוה מן המובחר ולכן שאל לו אי לאו דשמיע לי' מיני' דמר וכו' והשיבו רבא לא סבר מר וכו' מצוה מן המובחר והיינו במוצאי יוה"כ ואמנם מסתפינא לחדש דבר שבמוצאי שבת אין כאן מצוה מן המובחר ומחוורתא כמו שכתבתי בחידושיי שם בפסחים עיין עליו:

מ"ד ה"ה אפילו במזיד וכו' להודיעך כחן דב"ש קמ"ל מכאן ראי' למה שפסק רב עמרם הביאו הרא"ש דהלכה כב"ש בזה דאל"כ איך שייך למטעי דתנא במשנתינו להודיעך כחן דב"ש איך שביק כותייהו דב"ה ולקולא ואשמעינן כותייהו דב"ש ולחומרה אלא ודאי דהלכה כב"ש ואשמעינן רבותא אלייהו ואמנם אין מזה ראי' כל כך כיון דעכ"פ גם ב"ה מודו דיותר טוב לעשות כב"ש כמו"ש הרא"ש גופי' ולכן הוה חמינא אפילו במזיד ונקט שכח להודיעך כחן דב"ש ונ"מ גם לב"ה דעכ"פ אפילו בשכח טוב לחזור למקומו: בעזה"י סליק פרק אלו דברים

דברי האלה מכבוד מחותני הרב הגדול המופלג בתורה מו"ה ליב נר"ו בן חותני זקני הגאון המאור הגדול המפורסם מוהר"ר מאיר פישל בומסלא זצלה"ה רצון אדוני אבי הרב הגאון המחבר נר"ו להדפיסם בשם אמרם כי ערבים הם יען בעת התחלו' הדפוס היו בעוננו ידיו אסורות לחפשם בגנזי הכתבים מחמת חלישת כח (וברוך המקום אשר עזרנו עד כה) לכן הוכרחתי להדפיסם כאן שלא במקומו ודברי פי חכם חן:

ברכות דף ט' ע"ב. ק"ג פרשיות אמר דוד ולא אמר הללוי' עד שראה מפלתן של רשעים. כתב מהרש"א בח"א מכאן ק' למה שכתבו בשם המדרש שאין אומרים הלל ביום אחרון של פסח משום שאמר הק"בה מעשה ידי טבעו בים ואתם אומרים שירה והרי הכא אמרו בהיפך עכ"ל ובמס' פסחים דף קי"ז ע"א או' הכל מודים וכו' תאות רשעים תאבד הללוי' דבתרי' ריש פרקא. כ' מהרש"א בח"א טעם בזה ע"פי מדרש הנ"ל שעל כן אין אומרים הלל באחרון של פסח לפי שנטבעו בו המצרים וה"נ אין לומר הללוי' על אבידת הרשעים עכ"ל. מוכח מדבריו דכולי אמוראי סבירא להו להך מדרש הנ"ל. וא"כ סתר לדברי עצמו וצ"ע:

והקו' שהקשה מהרש"א במס' ברכות מצאתי בזוהר פ' נח דף ס"א ע"ב דפוס אד"ד. וז"ל אבל בזמנא אחריתא לית' חדוא קמי' קב"ה כזמנא דאתעבידו חייבו עלמא וכו' הה"ד ובאבוד רשעים רנה והנ"מ כד מטי ההוא זמנא דאוריך לון ולא תאבין לגבי' מחובייהו אבל אי איתעבידו עד דלא מטא זמנייהו. כדין לית חדוא קמי' על דאתעבידו. ואי טעמא איהו עד לא מטא זמנייהו. אמאי עביד בהו דינא אלא בגין דמשתתפי בהדייהו דישראל לאבשא לון. ובג"כ עביד בהו דינא. ואוביד לון מעלמא בלא זמנא. ודא הוא דאבאיש קמי'. ובג"כ איטבי מצראי בימא. ע"כ הצורך לענינינו. ותוכן כוונתו דהמצריים בקשו להרע לישראל בשביל כך נטבעו בים. הגם שעדיין לא נתמלא סאתם. ולכן לא חדי קב"ה באבודם ואין אומרים הלל וא"כ מתורץ קו' מהרש"א הנ"ל הא דקאמר דוד המלך הללוי' במפלתן של רשעים היינו היכא דנתמלא סאתם יש חדוותא כלפי שמיא. אבל במצריים דלא נתמלא סאתם אלא בשביל שבאו להרע לישראל ובשביל כך נטבעו. ואין לומר הלל. וע"פי הזוהר שהבאתי יש לפרש פי' הפסוק בפ' בשלח ה' ילחם לכם. פירש"י לכם בשבילכם. כלומר שעדיין לא נתמלא סאתם ולא הגיע זמן לאבדם. רק בשביל ישראל דהי' מציקים להם. וזו ה' ילחם לכם בשבילכם ואתם תחרישון מלומר הלל וק"ל: (עד כאן דברי כבוד הרב הגדול מוהר"ר ליב פישלס הנ"ל)

ועתה נתחיל בעזה"י פרק הרואה

דף נד.

פרק תשיעי
ברוך עושה מעשה בראשית. עושה לשון הוה הוא ושייך על שעבר ועל של הבא ובחרו בלשון זה ולא תיקנו שיאמר שעשה מעשה בראשית שהוא ודאי לשון עבר הוא היינו משום שגם על הברקים ועל הרעמים ג"כ תיקנו ברכה זו כמבואר בגמרא דף נ"ט ע"א ושם שייך לשון הוה שהם מתהוים תמיד באויר ואנו מברכים להק"בה שנתן כח בהטבע להעשות הכח הזה ולכן תיקנו ברכה זו גם על ההרים ונהרות וכיוצא בלשון הוה שלא לחלק בין הפרקים אבל בים הגדול שקבע לו ר' יהודה ברכה בפ"ע והים הרי הוא כמו שנברא בששת ימי בראשית ולכן הברכה לשון עבר שעשה את הים הגדול ועיין מג"א סימן רכ"ח ס"ק ב':
במתניתין בכל נפשך אפילו הוא נוטל את נפשך ובכל מאדך בכל ממונך. דייקו חז"ל בלשונם דבכל מאדך לא אמרו אפילו הוא נוטל את ממונך שהאדם מעצמו מחויב ליתן כל הונו קודם שיעבור על לא תעשה בתורה כמבואר בא"ח ס"ס תרנ"ו אבל אין אדם רשאי ליטול בעצמו את נפשו ור"ח בן תרדיון אומר מוטב שיטלנה מי שנתנה בי ואל יחבל הוא בעצמו וע"ש במס' ע"ז דף י"ח ע"א בד"ה ואל יחבול בעצמו אבל הוא חייב למסור נפשו אם האנס רוצה להרגו או יעבוד ע"ז חייב הוא למסור נפשו על ק"ה לכן אומר התנא אפילו הוא נוטל את נפשך:
מנה"מ וכו' לשון הני מילי משמע דאכולהו ברכות שבמשנה הוא שואל מנה"מ ולפי זה לא תספיק תשובת ר' יוחנן דהרי מיתרו לא שמענו אלא דמברך אניסא ואולי זה כיון רש"י שכתב ה"ג מכלן דמברכין אניסא וכו' ואמנם אכתי לא פלטינן והיא גופא קשיא למה הוא שואל אברכת הנס ולא על יתר הברכות השנויים כאן וגם עקר שאלת מנ"ל הוא תמוה דאטו הני ברכות מן התורה הם והלא כולהו תקנת חכמים נינהו ועיין בדברינו בריש פרק כיצד מברכין שהארכנו לפרש שם קושיית מנה"מ וכל זה לא שייך כאן ולכן נלע"ד דודאי למסקנא דלעיל דברכות הם מדרבנן מסברה הה"ד דכולהו הם מסברה ברכת התורה והמצות וכל שאר ברכות ואמנם אניסא הי' סובר שהוא נגד הסברה שהדי כל העושין לו נס מנכין לו מזכיותיו וגם בשלמא על כל שאר השנוים במשנתינו מברכין בשעת מעשה אבל הנס שכבר נעשה ובפרט שיברך מי שלא נעשה לו הנס זו היא נגד הסברה ולכן שאל מנ"ל דמברך אניסא והביא ראי' מיתרו שבירך אחר שכבר נעשה הנס וגם בירך על נס שנעשה לישראל אשר לא ראו עיניו כלל:

תנא את והב בסופה וכו' הני שני מצורעין אחד הי' שמו את והשני הי' שמו הב והם היו מהלכים בסוף המחנה כי לא היו רשאים לילך תוך מחנה ישראל שמצורע משולח חוץ לשלש מחנות ואמנם אונקלס תרגם בפ' חקת בענין אחר ועין מהרש"א בח"א ונלע"ד דאונקלס מפי ר"א ור"י תרגם התורה ולר"א ודאי לית לי' הך דרשה דאיהו סבר הוגללו בהפרוכת הותרו זבים ומצורעים לכנוס לשם כדאמרינן במנחות דף צ"ה דקאמר רב אשי לא קשיא הא ר"א וכו' ומוקי הך דהותרו זבין ומצורעין לכנוס כר' אליעזר וא"כ לדידי' לא היו המצורעין הולכים בסוף המחנה בשעת ההילוך ולכך תרגם בענין אחר ועיין בחידושינו בפסחים דף ס"ז ע"ב מ"ש בענין זה:

דף נד:

אמר מחנה ישראל כמה הוי תלתא פרסי וכו' עיין בעין יעקב שהביא דברי הרשב"א בפירוש אבדה זו וגם ביאר שם הקדמה כוללת לכל האגדות שבש"ס ועיין בדברינו בפתיחה שני' אשר לנו בפתיחת המסכתא שם בארנו התועלות מן האגדות שבש"ס ואמנם היות דרכנו לרדוף אחר היותר פשטי האפשרי הגם כי ידענו שיש כאן רמזים עמוקים מאד לא מנענו עצמנו לפרש גם פירוש קל להבינו והנה במשנה פרק משוח מלחמה איתא להושיע אתכם זה מחנה הארון ושם בגמרא דף מ"ג ע"א וכל כך למה מפני שהשם וכל כנוייו מונחים בארון וכן הוא אומר וישלח אותם משה וגו' וכלי הקודש זה הארון והלוחות שבו וכו' הרי שעקר תגבורת נצחונם של ישראל במלחמה הי' על ידי מחנה הארון וכן מצינו בימי עלי שנזדעזעו פלשתים מאד כאשר שמעו שבא הארון לתוך מחנה ישראל ואמרו אוי לנו וגו'. והנה קדושת מחנה הארון כאשר הוא במקומו נחלק לענין פרסת הרגל לשלש בחינות קדשי הקדשים ששם הארון לא תדרוך בו פרסה רק הכה"ג ביום הכיפורים. מדרגה שני' ההיכל לא תדרוך בו פרסה ביאה רקנית רק הכהנים בכל יום בעת הקטרת קטורת או הטבת נרות או כה"ג להשתחוות. ומדרגה שלישית העזרה שהוא חצר המשכן. וכן בשעת המסעות הי' שלש מדרגות משא בני קהת ובני גרשון ובני מררי. ועוג שאמר מכדי מחנה ישראל כמה הוי רצונו בזה גבורת מחנה ישראל כמה הוי תלתא פרסי דהיינו קדושת הארון שהוא עקר גבורת נצחוכם במלחמה והנה רצה להרוג את נושאי הארון וארון הי' אמתים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ועם אנשים שנשאו היו ארכו ארבע אמות וחצי ואבן כזה אפשר שהי' בכחו של עוג לעקור ולהפיל עליהם זהו הנלע"ד לקרב הדברים אל השכל ואל הטבע ולפי פירושי הזה אתי שפיר גרסת הרי"ף אבן שזרק עוג במשה עיין שם ולפי מ"ש ניחא דהרי כתיב

והחונים לפני המשכן וגו' משה אהרן וגו' ומסתמא גם בשעת המסעות הי' משה הולך סמוך לנושאי הארון וכיון שביקש עוג לזרוק אבן בנושאי הארון הרי ביקש לזרוק במשה. וגוף דבר זה שרצה עוג להרגם כלם כאחד הגם שגמרא גמירי להו נלע"ד רמז לזה בקרא דבסיחן כתיב ויצא לקראת ישראל וגו' וילחם בישראל ובעוג כתיב ויצא עוג מלך הבשן וגו' למלחמה אדרעי הנה כתיב שיצא להלחם אבל לא כתב שנלחם עמם וכתיב ויאמר ה' אל משה אל תירא וגו' ויכו אותו ואת בניו ואת כל עמו וגומר ולא כתיב שום מלחמה היינו שכאשר ראה מחנה ישראל חשב בלבו ששוב אין לו צורך להלחם כלל רק לעקור טורא ולהשליך עליהם ומשה שוור וקטלי' וכיון שראו עמו שמת מלכם וגיבורם נפלו ממילא לפי חרב וכן מה שאמרו שמשה רבינו הרגו ג"כ לדעתי נרמז בכתוב דכתיב אל תירא אותו כי בידך נתתי אותו והיינו בידך ממש:

דף נה.

שלשה צריכים רחמים וכו' הא ודאי שכל דבר צריך רחמים ואמנם הכוונה באלו השלשה דברים שצריכים תמיד רחמים אף שכבר זכינו להשיגם אכתי תמיד צריכים רחמים וחשיב מלך טוב אף שכבר הוקם עלי' מלך איש טוב וחסד מכל מקום צריך רחמים כיון שפלגי מים לב מלך ביד ה' על כל אשר יחפוץ יטנו וא"כ תמיד צריך רחמים שהק"בה יטה לבבו לטוב וכן שנה טובה אף שנכתבו בר"ה לטובה צריך רחמים כל השנה שתשאר הטובה בשלימות ועל דרך שאמרו בר"ה דף י"ז ע"ב עתים לטובה כו' הרי שהיו ישראל וכו' הק"בה מורידן שלא בזמנן וכו' ויליף לה מהך קרא דמייתי כאן תמיד עיני וגו' וכן חלום טוב אף שכבר חלם חלום טוב צריך רחמים שיתקיים ולא תהא בדיחותי' מפכחא לי' כדלקמן וכן שימהר השם לקיימו כי לפעמים יש תוחלת ממושכה ד"ב שנים כדמסיק לקמן שיצלה עד כ"ב שנין:

בצלאל ע"ש חכמתו נקרא וכו' יש לדקדק דהרי מצינו בפ' תרומה שהק"בה אמר לו ארון וכלים תחלה ולא הקפיד על קושיית בצלאל להיכן אכניסם ועוד היכן מצינו שמשה אמר לבצלאל שיעשה ארון וכלים תחלה ורש"י נדחק דמסתמא אמר לו כדרך שהם כתובים בפ' תרומה ועוד הרי בחמת נגמר מלאכת המשכן וכל כליו בכסלו ולא הוקם עד ניסן כדא תא במדרש פ' פקודי הרי שהיו הכלים עומדים חוץ ממשכן שלשה חדשים וא"כ הי' יכול ג"כ לעשותם קידם שעשה המשכן והנלע"ד בזה שישראל היו סבורים שכשיגמור המשכן תכף יקימוהו ותשרה השכינה תכף בהגמר מלאכתו וכן איתא באמת שכיון שנגמרה מלאכתו והביאוהו אצל משה היו ישראל מתרעמים לא כך היינו אומרים

שתשרה השכינה והרי נגמר מעשה המשכן וכל כליו ועדיין אין השכינה שורה והם לא ידעו שאין הק"בה רוצה להשרות שכינתו ביניהם עד שיגיע החודש שנולד בו יצחק שהוא חודש ניסן יעויין במדרש שם ובפ' תרומה מצינו שהזכיר משכן תחלה וסוף וארון וכלים באמצע שכן כתב שם ועשו לי מקדש וגומר ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וגו' ועשו ארון וגו' ועשית שלחן וגו' ועשית מנורת וגו' ואת המשכן וגו'. ונראה שהק"בה שידע שאף שיוגמר הכל המשכן והכלים אעפ"כ לא ניח להקים המשכן עד ר"ח ניסן ולא שייך טענת בצלאל להיכן אכניסם ולכן נתן להם הברירה איזה מהם שירצו יקדימו ושוב בפ' כי תשא כשאמר לו הק"בה למשה ראה קראתי בשם בצלאל וגו' ועשו את כל אשר צויתך את אוהל מועד ואת הארון וגו' רמז לו הק"בה שבצלאל יעשה כסדר הזה לפי שבצלאל יהי' סבור שתכף בגמר המלאכה יקימו המשכן ויכניסו הכלים ולכן יתנהג כמנהג העולם ומזה אנו למדין שעתיד בצלאל לעשות כן ומשה רבינו כדי לפרסם חכמתו של בצלאל לכך היפך לו ולא שינה בזה מאמרו של הק"בה שהרי באמת הק"בה נתן הברירה איזה להקדים ובצלאל אמר בנוהג שבעולם וכו' ועמד על דברי הק"בה בפ' כי תשא וזה שאמר לו משה בצל אל היית וכו':

דף נה:

לאדם טוב אין מראין לו חלום טוב עיין מהרש"א בח"א שהקשה מחלומותיו של יוסף הצדיק ונדחק בזה ולענ"ד נראה דחלום שיוכל להתקיים אף אם לא יראוהו לו בחלום אין מראין לו כי ע"י החלום יוכל לבוא לידי גרעון כי חדוותי' מפכחא לי' אבל חלום שעקר קיומו יבוא על ידי מה שחלם ודאי מראין לו וחלמותיו של יוסף אלמלא החלום לא נתקנאו בו אחיו ולא מכרוהו למצרים ולא בא הדבר לידי קיום וחלום כזה ודאי מראין לו ומה שהקשה מהרש"א ממה דאמרינן בשמואל כי חזא חלמא וכו' אולי על אחרים הראו לו והיו אוהביו ולכן על חלמא בישא אמר החלומות שוא ידבר ועל חלמא טבא אמר בלשון בתמי':

דף נו.

אקרינן בחלמא שורך וגו' הא דלא אמר כאן לרבא אמר לי' כבישותי' כדאמר לקמן גבי בנים ובנות תוליד היינו משום דלא הי' לרבא שור שיפתרנו כמשמעו וכן גבי בניך ובנותיך וגו' לא אמר לי' כבישות' משום דא"כ היינו מה שכבר פתר לו על בנים ובנות תוליד דמה לי בשבי ומה לי לעם אחר ובר הדיא מחמת שנאתו הי' רוצה לפתור לו

רעה חדשה ואולי בשביל זה אמר לו רבא כולהו מחילנא חוץ מבת רב חסדא שהי' ביד בר הדיא לפתור לו אף לפי רצונו שלא רצה לפתור לטוב הי' לו לפתרו כבישותי' וכפשטי' דקרא:

דף נו:

הרואה באר וכו' רואה שלום שנאמר ויחפרו וגו' באר מים חיים ולכאורה יפלא היכן נזכר כאן שלום ומהרש"א בח"א נדחק בזה ונראה כיון דכתיב חיים אצל באר וכתיב בריתי היתה אתו החיים והשלום וכמו שאמר ר' נתן מצא תורה והיינו משום דכתיב חיים אצל תורה ה"נ אמר ר' חנינא דמצינו חיים אצל שלום ובזה שייך דברי רבא דאמר חיים ממש לפי שר"ח ור"נ פתרו חיים על ענין אחר מר על שלום ומר על תורה אמר איהו דהיינו חיים ממש:

דף נז.

עוונותיו מחולין וכו' מאי סדורין למחול שמעתי מזקני אבי אמי הגאון החסיד מוהר"ר אלעזר זצ"ל שאמר בשם זקינו הגאון מאיר עיני הגולה מוהר"ר העשיל זצלה"ה פירוש הדבר דכשהם סדורים ודאי הם למחול כי מעביר ראשון דרכו של הק"בה שעון הראשון הבא לתת בכף מאזנים הק"בה מעבירו ושומטו ואינו מניחו בכף מאזנים וממילא כשהוא מחצה על מחצה כיון שחסר הראשון יכרעו הזכיות ועיין במס' ר"ה דף י"ז ע"א בתוס' בד"ה מעביר ראשון וכו' ואמר רבא ועון עצמו אינו נמחק דאי איכא רובה עוונות מחשב בהדייהו. ומעתה לפי זה אם האדם צדיק שרובו זכיות או אפילו בינוני הרי עוונותי' המונחים בכף מאזנים מונחים כסדרן רק שהראשון נחסר לגמרי ולא עלה בכף והתחילו להניח בכף מעון שני והלאה על סדר שני ועליו השלישי וכו' ואם הם נשארים כסדר ודאי אינו מהני שרובם עוונות שאם היו מהני דרובם עונות א"כ היו לבסוף מניחים גם עון הראשון להכף והי' הראשון מונח על האחרון והוא בהיפוך הסדר משא"כ כשנשארו כסדר מכלל שלא ניתוסף הראשון וא"כ בודאי הם למחול וזהו הפירוש סדורין למחול אלו הם דברי זקן זקני הגאון זצ"ל ושפתים ישק ובזה אמרתי פירוש דברי המדרש תנחומא הובא בילקוט ריש פ' נצבים הפוך רשעים ואינם כל זמן שהק"בה מהפך במעשיהם של רשעים אין להם תקומה דהיינו שמהפך במעשיהם שעון הראשון הניחו בכף מאזנים אחרון וא"כ מכלל דרובן עוונות אין להם תקומה משא"כ כשאינו מהפך אז הוא מכריע כף זכות:

דף נז:

אמר ר' יוחנן השכים ונפל פסוק לתוך פיו וכו' כבר נאמר מאמר זה דר' יוחנן לעיל דף נ"ה ע"ב ולא ידעתי טעם על השנות הדבר כאן ואולי בשביל דאמר ר' יוחנן לתנא לתלמיד חכם לעולם טוב לו הסמיך לו גם מאמר זה של ר' יוחנן ואמנם יותר תמהני על רש"י שכאן פירש השכים העומד ממטתו ונפל לו פסוק בפיו ומלבד שדברי רש"י הם ללא צורך דהרי לא חידש לנו רש"י בפרושו שום דבר מפשטן של דברי ר' יוחנן תמוה עוד ולמה נתעורר רש"י כאן לפרש ולעיל דף כ"ה ע"ב לא פירש רש"י כלום וסמך על פשטן של דברי ר' יוחנן שאינן צריכין פירוש. והנה על גוף הדבר שפירש רש"י כאן מה בעי רש"י בפירושו ראיתי שנתעורר ג"כ הגאון מוהרנ"ך בספרו וכתב שהי' מקום לומר לפי שלעיל איירי בכמה מיני חלומות שהזהירו שישכים ויאמר פסוק מיוחד קודם שיזדמן לו פסוק המורה לרעה ועל זה אמר ר' יוחנן שהמשכים כדי לומר איזה פסוק טוב ונפל לו ממילא אותו פסוק הוא נבואה קטנה ובודאי יתקיים החלום כפי הפסוק שכפל לו בפיו ולזה כיון רש"י שלא כן הוא כוונת ר' יוחנן אלא כוונת ר' יוחנן על כל העומד ממטתו אפילו לא ראה שום דבר בחלומו ונפל פסוק בפיו ג"כ הוא נבואה קטנה אלו הם שורש דברי הגאון מוהרנ"ך ואני מוסיף על דבריו שהי' מקום לומר דקאי על מאמר הסמוך דתני תנא קמי' דר' יוחנן דיין יש שותהו בחלום וטוב לו דכתיב ויין ישמח ויש שותהו ורע לו דכתיב ויין למרי נפש ופירש רש"י לפיכך אין לעמוד על פתרונו ועל זה בא ר' יוחנן שאם זה ששתה יין בחלומו השכים ונפל פסוק לתוך פיו דהיינו אחד משני פסוקים הנ"ל הוא נבואה קטנה כי הפסוק שנפל לפיו הוא פתרונו ולזה בא רש"י לפרש דר' יוחנן על כל המשכים לעמוד ממטתו קאי לא על חולם חלום הנ"ל. ועל פי זה זכינו ג"כ להבין כוונת רש"י דלעיל בדף נ"ה ע"ב לא נזכר ר' יוחנן קודם למאמר הזה כלל ואפילו משאר אמוראים המאמר הקודם לדברי ר' יוחנן הוא וירא שר האופים וכו' שכל אחד חלם חלומו ופתרון חבירו וממילא אין שים מקום לטעות בדברי ר' יוחנן לומר דקאי אדלעיל לא הוצרך רש"י לפרש כלל כי דברי ר' יוחנן מבוארים ואין צריכין פירוש: שלשה מלכים הם וכו' אחאב ידאג מן הפורעניות. הכוונה פורענות בעוה"ז ובעוה"ב שאחאב נהרג במלחמה ולא מת על מטתו וגם אין לו חלק לעוה"ב כמפורש במשנה ריש פרק חלק ולכן לא אמר שאול המלך שב"כ נהרג הוא ושלשה בניו שהוא פורעניות בעוה"ז אבל בישרו שמואל מחר אתה עמי במחיצתי ולא נקט ירבעם שאין לו חלק לעוה"ב קבל מת בכבוד בעוה"ז ונקט אחאב דתרתי לפורעניות איתנוהו בי':

ג' נביאים הם הרואה ספר מלכים וכו' הדבר תמוה חדא דאמר ג' הם וחשיב ארבע מלכים יחזקאל ישעי' ירמי' ועוד מה ענין מלכים לנביאים ולולי דמסתפינא אמינא דטעות סופר הוא והרואה ספר מלכים מקומו קודם ג' נביאים הם ואדלעיל קאי שאמר ג' מלכים הם והיינו מלכים פרטים שרואה המלך המיוחד ההיא בחלומו ומראה כל א' לפי ענינו ואח כ אמר שהרואה ספר מלכים בחלומו אע"פי שיש שם בספר ההוא כמה מלכים שהי' סופם פורעניות כמו אחאב ויהורם בנו ואחזי' מלך יהודה שהרגם יהוא וכמו כן עוד ממלכי ישראל שנהרגו וצדקי' ויכני' אעפ"כ אזלינן בתר רוב הספר ויצפה לגדולה:

יחזקאל יצפה לחכמה היינו משום שראה מעשה מרכבה ושנינו בריש פרק אין דורשין ולא במעשה מרכבה ביחיד אלא א"כ הי' חכם ומבין מדעתו:

והרואה מגלת אסתר נקט והרואה לפי שהוא ענין בפ"ע שכבר חשיב שלשה כתובים קטנים והא דלא כללינהו יחד ונימא ארבעה כתובים קטנים הם היינו משום דכל סוגיא זו סדרן של שלשה נקט בכולהו ולכן גם בזה נקט מספר שלשה:

תוס' ד"ה הרואה מרקוליס וכו' וד"ה הרואה מרקוליס וכו' נלע"ד דטעות הדפוס הוא שרשם כאן שני דבורים והכל דבור אחד ולפי מה שכתבו תחלה דטעם דנקט מרקוליס הוא לפי שמקומו וכו' כתבו שר"י ג"כ הי' מתמה על שנקט מרקוליס ופירש טעמו משום דאין צריך לברך רק במקום שבונים וכו' והך ונראה לי הוא ג"כ ר"י ועיין בתר"י:

דף נח.

לך ה' הגדולה זו מעשה בראשית וכו' עושה גדולות וגו' והגבורה זו יציאת מצרים וכן הוא אומר וירא ישראל את היד הגדולה וגו' ולפום ריהטא קשה למה פירש גדולה על מ"ב וגבורה על י"מ והלא בשניהם נזכר לשון גדולה ואדרבה במ"ב מצינו גם לשון גבורה כדאמרינן בריש תענית דתני גבורת גשמים דילף מברייתו של עולם דכתיב מכין הרים בכחו נאזר בגבורה וא"כ איפכא הוה לי' למדרש הגדולה זו י"מ והגבורה זו מ"ב ואי משום דרצה לדרוש הקרא על סדר הזמנים ומ"ב קדים לי"מ הרי דריש והנצח זו מפלתה של בבל וההוד זו מלחמת כחלי ארנון אף שנחלי ארנון קדים הרבה ואח"כ ראיתי שאונקלוס תרגום הך קרא וירא ישראל את היד הגדולה וחזא ישראל ית גבורת ידא רבתא עיין שם וצריך לומר דכל היכי דכתיב גדולה אצל יד פירושו גבורה ועל דרך הרמז נלע"ד דבשירת הים כתיב ימינך וגו' ופירש רש"י שני פעמים ימין כשישראל עושין רצונו השמאל נעשית ימין וימינו נאדרי להציל ישראל וימין השנית תרעץ אויב ע"ש ברש"י ונמצא בעת קריעת ים סוף השמאל נעשית ימין ושמאל היינו מדת הדין ושם הוא

הגבורה לענוש את הרשעים אבל הגדולה הוא רומז לחסד וזהו עצם הגדולה להטיב לכל וכיון שבקריעת ים סוף גם השמאל נהפך לימין הרי הגבורה אז ראוי להקרא בשם גדולה ולכן כתיב את היד הגדולה אבל באמת פעלתה אז להכות את מצרים היינו גבורה:

והתפארת זו חמה ולבנה שעמדו ליהושע. לפי שנס הזה נראה בכל העולם כלו וראו כל עמי הארץ ויראו מפני ישראל וכדכתיב במשה במלחמת סיחון שעמדה לו חמה היום הזה אחל תת פחדך ויראתך על פני כל העמים אשר תחת כל השמים ועיין ברש"י בחומש פ' דברים ובתפילין דרשו בפ"ק דף ו' ע"א וראי כל עמי הארץ וגו' ויראו ממך אלו תפילין שבראש הרי שעמידת חמה ולבנה דומה לתפלין שבראש ותפילין נקראו פאר לעיל דף ט"ז ע"ב פארך חבוש עליך ולזה דרשו כאן והתפארת זו עמידת חמה ולבנה:

והנצח זו מפלתה של בבל נלע"ד ט"ס וכך הוא הנוסחה זו מפלתה של בצרה דהך קרא ויז נצחם וגו' קאי על תחלת הענין דכתיב חמוץ בגדים מבצרה ולכן כקרא בשם נצח כי אז היא גאולה נצחית שלא יהי' שום גלות אחרי' כי היא הגאולה האחרונה:

וההוד זו מלחמת נחלי ארנון שנא' את והב בסופה. נלע"ד כי הוד יש בו מדת הדין כי הוד למפרע הוא דוה וכן כתב בדניאל והודי נהפך עלי למשחית רמז בזה כי כאשר נהפך ההוד אז הוא למשחית והנה אונקלוס תרגום את והב בסופה קרבין דעביד על ימא דסוף וגבורין דעל נחלי ארנון הרי השוה נס של נחלי ארנון לנס של קריעת ים סוף ואומר אני כשם שבים סוף הימין שהיא נאדרי בכח כן מה שתרעץ אויב הוא ג"כ ימין והיינו כי הנס של קריעת ים הוא חסד גדול לישראל הוא מדת הדין למצרים כי לישראל נהפך מדת הדין לרחמים כן בנחלי ארנון הדין שנעשה לאמוריים שע"י שנתקרבו ההרים זה לזה וקטלינהו כדלעיל דף נ"ד ע"ב הוא עצמו חסד לישראל שלא הוצרכו להטריח עצמם בעלי' וירידת הרים וזה מדת ההוד יש לישראל הי' הוד ולאמוריים דוה כי נהפוך למשחית כי מדת הדין לפעמים נמשל ביד שמאל ולפעמים ברגל שמאל וכמו שאמרו לקמן דף כ"ט ע"א בועט ברקיע שנא' הידד כדורכים וגו':

במתניתא תנא וכו' הגדולה זו קריעת ים סוף. והיינו כדכתיב וירא ישראל את היד הגדולה. והגבורה זו מכת בכורות. דכתיב וה' הכה כל בכור ופירש רש"י שכל מקום שנאמר וה' היינו הוא ובית דינו ובית דין של מעלה היינו מדת גבורה ואולי בדברי ר' יוחנן במגילה דף ל"א ע"א בכל מקום שאתה מצא גבורתו של הק"בה אתה מוצא ענוותנותו כיון לזה דאם אתה מוצא גבורתו א"כ היינו בית דינו ואין לך ענוה גדולה מזה שמצרף בית דינו. והתפארת זה מתן תורה דכתיב וה' האמירך היום להיות לו לעם סגולה וגו' לתהלה ולשם ולתפארת ולהיותך עם קדוש וגומר כאשר דבר ובמתן תורה

כתיב והייתם לי סגולה. והנצח זה ירושלים כי עתה ירושלים חסר יוד עד שיהי' השם שלם והכסא שלם אז יהי' ירושלים מלא יוד וכל זה אי אפשר כי אם כאשר יוכרת זרעו של עמלק דכתיב כי יד על כס וגו' וכאשר ריחם שאול על אגג אמר לו שמואל קרע ה' ממלכת ישראל מעליך היום ונתנה לרעך הטוב ממך וגם נצח ישראל לא ישקר ורצונו בזה כי אף שאתה רחמת על אגג אעפ"כ נצח ישראל לא ישקר ומחה ימחה את זכר עמלק ע"י רעך הטוב ממך שהוא דוד ועתיד משיח בן דוד לקיים מצוה זו להכרית זרע עמלק הרי שבהכרתת זרע עמלק כתיב נצח ואז גם ירושלים יהי' שלם ביוד. וההוד זה בית המקדש דבחורבן בה"מ כתיב על זה הי' דוה לבנו וגו' על הר ציון ששמם ובשעת הגאולה ויבנה התקדש יהי' דוה נהפך להוד כמו"ש לעיל ולכן נקרא הבית המקדש הדום רגלי על דרך שכתבתי לעיל:

דף נח:

הרואה בתי ישראל בישובן. פירש רש"י כגון בישוב בית שני נלע"ד דאין כוונת רש"י שדוקא על בה"מ יאמר כן אבל כוונתו דאחר החורבן איך שייך לומר שום שבח על בית גדול וחשוב והלא אסור לבנות בית מסוייד ומכוייר ואף שאותן שנבנו בהיתר קודם החורבן או שקנה מנכרי מותר לקיימו היינו משום שלא הטריחוהו לסתור או לקלף בכתלים אבל לא שייך לשבח על זה ולומר מציב גבול אלמנה ואולי מזה הטעם כתב הרי"ף הרואה בתי כנסיות משום דאיירי בזמן הזה ואסור לבנות בית חשוב רק בית הכנסת מותר לבנות אף בזמן הזה כמבואר במג"א סימן תק"ס ס"ק ב' ומה מאד יש להוכיח בזמנינו זה שבונים בתים כמו השרים ואין זכרון לחורבן בית מקדשינו והגלות והצרות ומיעוט התורה והמצות וביטל כל הגדרים ומנהגים שנהגו אבותינו ואבות אבותינו אוי לנו שעלתה בימינו כך והרבה הי' לי לדבר בזה אבל מה אעשה ונתרבו בקרב עמינו אנשים המסרבים לקבל מוסר ואין דברי חכמים נשמעים ובעל הכרם יחוס על כרמו יגדור גדר לכרמו וירחם על עמו:

מר ברי' דרבינא וכו' ויודע מספר כולכם והוא עתיד להחיותכם ולקיים אתכם הנה הוסיף באמרו ולקיים אתכם אף שכבר אמר להחיותכם להאי דתנא דב"א בסנהדרין דף צ"ב ע"א צדיקים שעתיד הקב"ה להחיותן שוב אינן חוזרין לעפרן שנא' והי' הנשאר וגו' קדוש יאמר לו מה קדוש לעולם קיים וכו'. והנה בגמ' הגירס' ויודע מספר כלכם והוא עתיד להחיותכם אמנם ברי"ף הגירסא בהיפך ועתיד להחיותכם בדין ויודע מספר כלכם הקדים התחי' לידיעת המספר. והנה יש כאן חקירה גדל' ועמוקה קצר השכל

האנושי להשיגה והוא כי ידוע מה שנתפרסם באומנתינו שיש גלגול נשמות ונשמה אחת מתגלגלת פעמים ושלש ובכל פעם הגוף הוא גוף אחר איננו הגוף הראשון ולעתיד בתח"ה איך יהי' תחיית הגופים אם כלם יקומו או רק האחרון אשר בו נגמר תיקון הנשמה והראשונים ישארו בתרדמת המות ולא יקיצו בתח"ה ונראה שזהו החילוק בין חילוק הגרסאות דלגירסא שלפנינו ויודע מספר כלכם והוא עתיד להחיותכם הקדים ידיעת המספר לתחי' וא"כ עם הגופות המתים ידבר שיודע מספר כלם וכל הגופות בכלל ועל כלם שוב אמר ועתיד להחיותכם שכלם ישארו חיים אבל גרסת הרי"ף ועתיד להחיותכם דבר תחלה מהתחי' ואח"כ אמר ויודע מספר כלכם דהיינו מספר הנשמות והגופים שיחיו דהיינו האחרון והשאר לא יקיצו ובזה נוכל להבין עוד שינוי שבין גרסא שלפנינו לגרסת הרי"ף שבגרסא שלפנינו מסיים ולקיים אתכם ובגרסת הרי"ף ליתא והנה מה שאמר לקיים אתכם לכאורה הוא מיותר שפשיטא שאם יחיו יתקיימו ולעיל כתבתי מה שכתבתי ואמנם עוד נראה פירושו על דרך הזה שכתבתי שלעתיד יקומו כל הגופים ונמצא יש כאן כמה גופים שאין לכלם רק נשמה אחת והי' מקום לומר שאף שקמו כולם היינו לדון אותם מי הוא שעשה ביותר מצות ומע"ט הוא שיזכה להנשמה וישאר חיים והשאר יחזרו לעפרן ולכן קאמר כי לא כן הוא רק כלם יתקיימו ואל אלקי הרוחות הוא יודע באיזה אופן תוכל הנשמה להשפיע לכמה גופים וכל זה לנוסחא שלנו אבל לנוסחת הרי"ף שבאמת לא יקום רק גוף אחד שוב פשיטא שיתקיים לכך לא הוצרך לומר ולקיים אתכם:

אנא נמי כיון דחזינתכו חשבתינכו עלואי כשיתין רבוא וכו' אמרו לו חכימת כולי האי נלע"ד דהא דברכינן על שיתין רבוא ברכת חכם הרזים היינו שמסתמא בכלל כלם נכללו כל מיני מחשבות חכמה ועצה ואמנם לפעמים נמצא חכם גדול שהוא בדעתו הרחבה כולל הכל אלא שבששים רבוא הוא מסתמא כן אבל בפחות ממספר זה אין זה מן הסתם אבל הוא בצד האפשר ואמנם להכיר את זה צריך זה הרואה המכיר להיות ג"כ חכם גדול להכיר זה ע"פי ראות עיניו בפרצוף פנים בחכמת הפרצוף ולכן אמרו לעיל גבי אוכלסא שאין דעתם דומה זה לזה ואין פרצופיהן דומה זה לזה ולכאורה מה ענין פרצופיהן לברכת חכם הרזים ולפי מ"ש נכון הוא שכל אחד פרצוף פניו מעיד על מה שבלבו ודעתו במחשבתו למי שהוא חכם להכיר בחכמת הפרצוף ולכן אמרו הם לר' חנינא חכמת כולי האי להכיר בפרצוף שלהם שוב מצאתי שגם הרמב"ן במלחמות כ' כן והנאני. ואמנם אמרתי בזה ליישב דברי הרמב"ם בפרק יו"ד מהל' ברכות הל' י"א שכתב הרואה שש האות אלף וכו' ואם ישראל הם ובארץ ישראל אמר בא"י וכו' חכם הרזים

וכתב הכ"מ שלמד כן מדברי עולא שאמר לעיל נקטינן אין אוכלסא בבבל אלא שהקשה עליו דהרי עובדא דר' חנינא דהכא הי' בבבל ולענ"ד נראה טעם החילוק בין א"י לח"ל לפי שאוירא דא"י מחכים ולכן מן הסתם יש במספר הזה כל הרזים אבל בח"ל שאין האויר מחכים אפילו במספר הזה אפשר שלא הושלם בהם כל הרזים והיינו מן הסתם אבל ר' חנינא הרי בירך על שני בני אדם כן והיינו משום שהי' מכיר כן בפרצוף ולכן אין חילוק בין א"י לח"ל:

דף נט.

ועל הברקים וכו' שכחו וכו' מאי ברקים אמר רבא ברקא. הדבר יפלא מאי חידש רבא בזה ועוד למה כל האריכות הזה שרשם ועל הברקים הוא אומר שכחו וגבורתו מלא עולם והי' לו לרשום רק על הברקים מאי ברקים. והנה רש"י שינה בפירושו דלעיל בדברי רב אחא בר יעקב דאמר ברק תקיפא וכו' פירש רש"י ברקא ברקים של אש וכאן בדברי רבא פירש רש"י ברקא אישלזורא לשון מבריק נהר. ונראה דהמקשה הי' קשה לו על סידור המשנה דהקדים רעמים לברקים ואנן חזינן דברקים תמיד באים קודם לרעמים כדמסיק לעיל מסתברא כראב"י דבריק ברקא ומנהמי ענני אלא שאכתי הי' מקום לומר דלעיל היינו ברקא תקיפא דתבר גזיזא דברזא ואיהו קדים לרעמים שהרי הוא הגורם לרעמים אבל כאן מיירי ברקים שאינן תקיפים ואינהו לא מקדמי לרעמים כגון ברקא חיורא או ירוקתא שאינם ברקים של אש גמור כמו ברקא תקיפא דלעיל אלא שהי' סבור שעל ברקא דלאו ברקא תקיפא הוא אין ראוי לומר כחו וגבורתו מלא עולם ולזה רשם על הברקים הוא אומר שכחו וכו' וא"כ לאו היינו ברקא ירוקתא או חיורא וגם ברקא תקינא אינו מדשנאו אחר רעמים ולכן הקשה מאי ברקים ורבא השיבו ברקא שאפילו אינו ברקא תקיפא מברכין עליו שכחו וגבורתו מלא עולם ולכן שינה רש"י בפירושו דלעיל גבי ברקא תקיפי פירש רש"י ברקים של אש דהיינו שמבריק במראה אש ממש וכאן פירש רש"י אישלזורא שמבריק נהורא אגל לא מראה אש ממש:

דף נט:

דשמע משמע היינו בשורות טובות ויש לדקדק לפירוש רש"י בדברי המתחיל ה"ג והתנן וכו' שיש לו שותפות בה שהרי כל מי שיש לו קרקע הוא עמו שותף בטובה זו עיין שם וא"כ לא משכחת גשמים שלו לבד ולפי זה דלמא היא גופה קמ"ל דבשורות דמברך הטוב והמטיב היינו דוקא דומיא דגשמים שיש טובה גם לאחרים עמו לאפוקי היכי שהטובה

היא לו לבדו אינו מברך הטוב. בשלמא להרי"ף דבעינן דוקא שיהי' לו שותפות באותו השדה שיש לו עיין ברא"ש א"כ משכחת גם בגשמים שלא יהי' לו שותפות וממילא ליכא למימר דתני גשמים להורות דבשורות טובות היינו דומיא דגשמים דערבך ערבא צריך דגשמים גופייהו מנא ידעינן דמיירי שיש לו שותף אבל לשטת רש"י קשה ואמנם לפי הנראה בסוגיא זו גרסינן במשנה בהדיא שלו ושל אחרים מברך הטוב והמטיב ועיין בדברינו בסמוך א"כ שפיר הקשה שמע משמע היינו בשורות טובות וגם מה דבעינן שיש טובה גם לאחרים ג"כ מפורש בסיפא דבעינן שלו ושל אחרים. ועוד נלע"ד דגם רש"י לא קאמר אלא דלא משכחת גשמים שיהי' רק טובתו לבדו אבל איפכא שפיר משכחת שיהי' הגשמים רק טובת אחרים וכגון שהוא אין לו שדה כלל וא"כ לא שייך למימר דתני בשורות טובות דומיא דגשמים דאכתי יש לטעות דעל טובות אחרים לבד ג"כ יברך הטוב ולא הועיל התנא במה דפרט גשמים:

הא דאתי פורתא וכו'. לכאורה קשה כמה חשיב פורתא וכמה חשיב טובא ונראה דפירוש הדבר מה דקאמר הא דאתא פורתא היינו שלא ירדו הגשמים רק על שדה שלו ולכך אינו יכול לומר הטוב והמטיב והא דאתי טובא וירדו גם על שדות אחרות וממילא כל בעלי השדות ההמה הם שותפים בטובה עמו ולכך מברך הטוב ובזה נוכל לומר שהרי"ף אינו חולק על פירש רש"י כלל ומ"ש הרי"ף וה"מ דאית לי' ארעא לדידי' ואיכא שותפות בהדי' וכו' כוונתו שירדו הגשמים ג"כ על שדות אחרים ומה שסיים הרי"ף אבל ליכא שותפות בהדי' היינו שירדו גשמים ולא ירדו רק על שדה שלו ולכך ליכא לאחרים שותפות בהדי' בגשמים הללו. ובזה הונח לי מה דקשה דהרי לפי מה דמשני הא דאתי פורתא וכו' מוכח דעל פורתא אינו אומר הטוב ואפילו לפי למה דקאמר ואבע"א הא והא דאתי טובא לא חזר בו מהא דעל פורתא לא אמרינן הטוב וקשה למה לא הזכירו הרי"ף והרא"ש דבר זה דעל פורתא לא אמרינן הטוב ובשלמא הרמב"ם רמזו במה דכתב ירדו גשמים רבים וכו' הרי התנה דבעינן גשמים רבים אבל הרי"ף והרא"ש לא הזכירו מזה כלום ולפי מ"ש ניחא דכיון שהזכירו דבעינן שיהי' לו שותפות בטובה לא הוצרכו להזכיר דבר זה כלל דפורתא היינו דלית לי' שותפות:

שלו ושל אחרים וכו' הדבר תמוה והלא מפורש כאן החילוק בין שלו לבד ובין שלו ושל אחרים וא"כ לדברי רש"י דבגשמים לא משכחת שלו לבד ותמיד יש לו שותף וא"כ מאי קשיא לי' וגם לגרסת הרי"ף קשה על התרצן דמשני לי' הא דאית לי' שותפות וכו' והתניא קצרו של דבר וכו' למה הוצרך להביא הך והתניא הלא היינו מה שהביא המקשן עצמו שלו ושל אחרים. ועלה בדעתי דהך סיומא שבדברי המקשן שלו ושל אחרים אומר

הטוב והמטיב הוא טעות שנפל בדפוס וראי' לדבר דקאמר והתנן והרי במשנה ליכא הך סיומא :
ואם באנו לקיים הגרסא ולומר שהמקשה הי' לו זה הנוסח במשנתינו נלע"ד לקיים הגרסא ע"פ מ"ש הט"ז בסי' רכ"ג ס"ק א' בנולד לו זכר שיברך הטוב והמטיב היינו נוסף ברכת שהחיינו שיברך שהחיינו וגם הטוב והמטיב עיין שם בט"ז ואמנם לענ"ד הדבר הוא קצת זר שיברך על טובה אחת שתי ברכות דהרי ברכת הטוב והמטיב צריך עכ"פ שיכלול שתים וא"כ קאי ברכת הטוב עליו ועל אשתו ועל מה יברך עוד שהחיינו ואם מברך שהחיינו על חלקו איך יברך הטוב על של אחר לחוד ואמנם נוכל לקיים דין זה אם נכללו בטובה זו שנים חוץ ממנו דאז יברך שהחיינו על טובת עצמו והטוב והמטיב על הני תרי שעמו ובזה נוכל לפרש משנתינו לפי הנוסח שהביא המקשה בנה בית חדש וקנה כלים חדשים אומר ברוך שהחיינו וכו' שלו ושל אחרים. ומיעוט אחרים הם שנים חוץ ממנו אומר הטוב והמטיב היינו גם הטוב והמטיב אבל על שלו אומר תמיד שהחיינו וא"כ מה ששנינו במשנתינו על הגשמים אומר הטוב ולא נזכר שהחיינו קשה כיון דאית לי' ארעא הי' לו לברך עכ"פ שהחיינו ומשני לי' הא דאית לי' שותפות וכו' והתניא קצרו של דבר וכו' על שלו ועל של חבירו והיינו חבירו יחיד אומר ברוך הטוב ואינו אומר אז שהחיינו כלל:

דף ס.

כח דהתירא עדיף לי' לכאורה הדבר תמוה דאיך מחשב כח דהתירא מה שאין צריך לברך הלא גם בכל ספק בברכות הדין הוא שהוא להקל וא"צ לברך ואדרבה כחו דר"י דסובר צריך לברך הוא כחא דהתירא שמותר לברך ולא חיישינן לברכה שאינה צריכא כי המברך ברכה שא"צ עובר על לא תשא. ורבינו הגדול הרמב"ם לא הביא דאפילו קנה וחזר וקנה יברך עיין בדבריו ריש פרק יו"ד מהל' ברכות והכ"מ נדחק ואמר כי ללישנא בתרא איצטרך לדחוקי ולומר דזה מקרי כח דהתירא עיין בדברי הכ"מ ודבריו דחוקים לדחות דברי הגמרא ולמימר שהוא שינויא דחיקא ודעת רבותינו בעלי התלמוד רחבה מדעתינו והנלע"ד בזה היא לפרש ג"כ הני תרי לישני דר' יוחנן והנה בזה נחלקו הרמב"ם עם בעלי התוס' דדעת הרמב"ם בפ"א מהל' ברכות הלכה ט"ו כל המברך ברכה שא"צ כאלו נשבע לשוא ועובר על לא תשא מן התורה ודעת התוס' שאם מברך דרך ברכה מספק אינו עובר כי לדבריהם לית בזה איסור תורה ועיין במג"א סימן רט"ו ס"ק וי"ו ולעיל בפרק אין עומדין דף ל"ג ע"א איתא הא גופא קשיא אמרת המבדיל בתפלה וכו'

אלמא תפלה לחודא סגי והדר תני אם הבדיל בזו ובזו ינוחו ברכות וכו' וכיון וכו' הויא ברכה שא"צ ואמר רב ואיתימא ר"ל ואמרי לה ר"י ור"ל דאמרי תרווייהו כל המברך ברכה שא"צ עובר על לא תשא וכו'. והנה חזינן בסוגיא דהתם דאליבא דר' יוחנן איכא תרי לישני לחד לישנא לא אמר ר' יוחנן כלל הך דמברך ברכה שא"צ עובר על ל"ת רק רב או ר"ל אמרה ולחד לישנא ר' יוחנן עם ר"ל תרווייהו אמרו כן ומעתה לישנא קמא דסוגיא דכאן הוא להך לישנא דר"י ור"ל תרווייהו אמרו שעובר על לא תשא ולפי זה כחו דר' יהודה דאמר צריך לברך מחשב כחא דהתירא וא"כ אי אפשר לומר דר"י סבר אפילו קנה וחזר וקנה צריך לברך דא"כ למה פליגי ביש לו כיוצא בהם הוה להו לפלוגי בקנה וחזר וקנה להודיעך כחו דר' יהודה אלא ודאי דבזה לכ"ע א"צ לברך אבל לישנא בתרא דכאן הוא להך לישנא דלעיל דרב ואתימא ר"ל אמרו שהמברך ברכה שא"צ עובר על ל"ת אבל ר' יוחנן לא אמר דבר זה כלל ולדידי' לית בזה איסור תורה כלל וגם מספק יכול לברך וא"כ אין בדברי ר' יהודה שום כחא דהתירא ואדרבה ר"מ שפוטרו מלברך מקרי כחא דהתירא ושפיר נוכל לומר דר"מ ור"י פליגי אפילו בקנה וחזר וקנה ובריית דנקט יש לו הוא משום כחו דר"מ וכיון דלעיל סתם גמרא פריך בפשיטות וכיון דנפק בחדא וכו' עובי משום לא תשא א"כ ודאי שהלכה כן לכן באמת פסק הרמב"ם כן בפ"א מברכות ולכן ממילא נדחה כאן לישנא בתרא דר' יוחנן ושפיר פסק הרמב"ם גם כאן כל"ק. וכל זה כתבתי כדי ליישב דעת רבינו הגדול הרמב"ם אמנם לתרץ לשון הגמרא דאמר כח דהתירא עדיף אף דדעת ר' יהודה דצריך לברך הוא יותר כח דהתירא שלא נחשב ברכה שא"צ שעובר בלא תשא נלע"ד דזה בכל יתר הברכות אבל בברכת שהחיינו אין הדין כן ויש רשות לברך שהחיינו אפילו אם אינו חובה ע"פ מה דאמרו במס' עירובין דף מ' ע"ב אבעיא לן מהו לומר זמן בר"ה וביוה"כ וכו' אמר לי' רשות לא קמבעיא לי כי קמבעיא לי חובה וכו' ע"ש הרי דאפילו דבר שאין חובה לומר עליו שהחיינו אעפ"כ הרשות למי שרצה לברך עליו שהחיינו ולא מחשב זה לברכה שאינה צריכה ובזה הונח לי לישנא דר' מאיר בברייתא דקאמר אין צריך לברך ולכאורה הוה לי' למימר אינו מברך ולפי מ"ש אתי שפיר דאינו צריך היינו שאינו חוב אבל אם ירצה לברך גם ר"מ מודה דהברירה בידו ולא מחשב ברנה שא"צ ובזה ניחא דעת רוב הפוסקים שפסקו כלישנא בתרא דר' יוחנן ועיין ברא"ש שכתב דאף דפריך ללישנא בתרא הרי משני לי' שפיר ולכאורה אכתי קשה דמה יתרון יש ללישנא בתרא נגד לישנא קמא שאין שום קושיא עליו וא"כ הוה לן למיחש לל"ק ולחוש לברכה שאינה צריכא ולפי מ"ש ניחא דכיון דעכ"פ הרשות לברך שוב ליכא חשש ברכה לבטלה וממילא אזלינן לחומרא להצריך לברך אלישנא בתרא:

ולא מהני רחמי וכו' ומי מהני רחמי כו' נראה דמתחלה הי' סבר המקשן דרחמי מהני אפי' לשנות הטבע ולכך הקשה ומי לא מהני רחמי וכאשר השיב לו אין מזכירין מעשה נסים א"נ מעשה דלאה תוך ארבעים הוה וא"כ אין רחמים מועיל לשנות הטבע כלל הקשה א"כ אפילו תוך ארבעים יום מי מהני רחמי והא הכל תלוי במי שהזריע תחלה:

דף ס:

אומר משמע ישראל עד והי' אם שמוע ויש לדקדק וכי שמע והי' סמוכים בתורה שיאמר משמע ועד והי' הלא כמה פרשיות בידיהם ומה חסר אם הי' אומר שיאמר פרשת שמע ובאמת הרא"ש בשם ר"ח כתב שהגירסא אומר שמע והי' אם שמוע שיאמר תרווייהו אבל גירסא שלנו היא משמע עד והי' ונראה דכוונתו שיאמר גם ברוך שם כבוד מלכותו לכן מרמז על שמע שאנו אומרים בק"ש שחרית וערבית יחד עם והי' אם שמוע ואם הי' אומר שיאמר פרשת שמע היינו אומרים דהיינו בנתינת הפרשה בתורה שלא נאמר בשכמל"ו:

שתשכיבני לשלום ותן חלקי בתורתך בסידורים שלנו לא נזכר ותן חלקנו וכו' גם ברא"ש וברמב"ם לא נזכר דבר זה ואמנם הגירסא כאן היא ברי"ף והטור בסימן רל"ט כתב שרב עמרם הוסיף בה וכו' ותמהני שלא כתב שהיא גרסת הרי"ף ואמנם לתת טעם על בקשה זו בשעת הליכה לשינה נראה משום דכתיב והגית בו יומם ולילה והחיוב על האדם לעסוק בתורה ובמצות תמיד בכל עת ובשעת שינה האדם בטל מתורה ומצות אלא שהוא דבר הכרחי להאדם מצד שהוא אדם ולכן שלא יוחשב כאלו הוא פורק מרצונו עול התורה מעליו ולכן מתפלל אז באותה שעה ותן חלקנו בתורתך וכו':

אתה יצרת בי אתה נפחתה בי נלע"ד דגרסינן אתה יצרת ולא גרסינן בי דהנשמה כבר נוצרה בשעת בריאת העולם ואין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף דהיינו חדר למעלה ושמו גוף ושם הם כל הנשמות ועוד שאם אומר יצרת בי א"כ בו בגופו נוצרה איך שייך אח"כ אתה נפחת בי ומה הי' צורך להפיחה בו אם כבר היא בו וכן ברי"ף וברא"ש לא נזכר רק אתה יצרת ולא נזכר בי עד אתה נפחת ואמנם ברי"ף וברא"ש הגירסא אתה בראת ואתה יצרת וכן הוא ברמב"ם אלא שברי"ף שהקדים יצרת וברמב"ם וברא"ש הקדימו בראת ועכ"פ הדברים כפולים ועיין מהרש"א בח"א שיש שלש בחינות נר"נ ולענ"ד נראה כי כמו שפירש הרמב"ן בפירושו על התורה בפ' בראשית מלת תהו ובהו דבהו היינו לבישת הצורה עיין בדבריו וגם כתב שאין בלשונינו הקודש מלה שיהי' פירושה החידוש הגמור יש מאין המוחלט אלא מלת בריאה ונראה שהנשמות

נבראו תכף בבריאת העולם יש מאין אבל אינם לובשים צורה להיות מוכן לכנס בגוף כי מסתמא הנשמה בעת הכנסה בגוף יש בו ג"כ צורת אברים רוחניים כמו שיש בגוף גשמיים וזה בקרא יצירה ציור הדברים וזה אינו נעשה אלא קודם שנכנסת בגוף ולכן אומר אתה בראת היינו תחלת בריאת הנשמה שהיא בלי לבישת צורה רק מוכן לקבל צורה כמו ההיולי שהזכיר הרמב"ן בשם חכמי יון ואח"כ יצרת לצייר בה ציור שתוכל להתלבש בגוף ובזה נלע"ד יותר נכון גרסת הרמב"ם והרא"ש שהקדימו בראת ליצרת מגרסת הרי"ף שהקדים יצרת:

דף סא.

לעולם יהא דבריו של אדם מועטים לפני הק"בה נראה כוונתו על דברי שבח להק"בה שיהיו דבריו מועטים כדלעיל דף ל"ג ע"ב בההוא דנחית קמי דר"ח וכו' דקאמר לי' סיימתינהו לכולהו וכו' ואפילו הני תלת דאמרינן אי לאו דאמרה משה וכו' ועל זה הזהיר כאן שיהיו דבריו מועטים לפני הק"בה ומביא ראי' כי האלקים בשמים ואתה על הארץ רצונו בזה לא די שאי אפשר לסיים כולהו שבחו אלא שאפילו גדר שבח שיהי' שייך כלפי מעלה אין אנו יודעים כי אחרי שאנחנו בארץ אין אנו יודעים לשבח אלא שבח שאנו משיגים בארץ אבל אין לכו השגה במה שנחשב שבח בשמים ממעל ועל דרך שסיים לעיל דף ל"ג משל למלך שיש לו אלפי אלפים דנרי זהב ומשבחים אותו בשל כסף דהיינו דבר הפחות בעצם לא מצד מעוטו אלא מצד עצמותו שהכסף אינו נחשב למאומה נגד הזהב:

עוד נלע"ד כוונת התנא בזה דהא ודאי אף מצד דרך ארץ ומצד תועלת האדם בעצמו הוא מעלת השתיקה וברוב דברים לא יחדל פשע מרבה דברים וכו' ועל פי רוב אדם נתפס בדבריו וגורם רעה לעצמו ולכן השתיקה ולמעט בדברים היא מדה טובה מאד ואמנם אם כוונת האדם במדה זו לתועלת לעצמו אין עלינו להחזיק לו טובה ולהיות נחשב לו למעלה וגם הבהמות בורחים מדבר המזיק להם אבל אם כוונת האדם בהרגילו עצמו במדת השתיקה הוא מטעם שיודע לפני מי הוא עומד ושמלך מ"ה הק"בה הוא לנגדו ומקיים בעצמו שויתי ה' לנגדי תמיד וכמו"ש רמ"א בריש סימן א' באורח חיים שאין דיבורו של אדם והרחבת פיו והוא עם אנשי ביתו וקרוביו כדבורו במושב המלך כ"ש כשישים האדם אל לבו שהמלך הגדול הק"בה אשר מלא כל הארץ כבודו וכו' זהו מעלה גדולה והוא מעלת הצדיקים וזה שאמר כאן התנא לעולם יהא דבריו של אדם מועטי' אמנם לא לתועלת עצמו רק מצד שהוא לפני הק"בה ומביא ראי' מקרא דשלמה בקהלת

כי אלקים בשמים ואתה על הארץ כי מי שהוא במקום גבוה רואה מה שלמטה על כן יהיו דבריך מעטים על כן דיוקא שלא יהי' למען תועלת עצמך רק בשביל שאתה יודע שהק"בה אשר בשמים משגיח עליך בארץ ולכן יהיו דבריך מועטים ועיין במהרש"א בח"א והנלע"ד כתבתי:

שנא' אחור וקדם צרתני הקדים אחור נלע"ד דצרתני היינו שמצד אחור צרתני אחור וקדם צורת אחור וצורת קדם דהיינו צורת אחור של אדם וצורת קדם של חוה ולשון צרתני איכו צורת פנים דוקא וממילא הקדים אחור של אדם לקדם של חוה דאדם מסגי ברישא:

אילימא פורעניות דנחש והתניא רבי אומר וכו' כבר הרגיש מהרש"א בח"א למה הוצרך לאתויי דברי רבי והלא בקרא כתיבי הקללות על הסדר תחלה נחש ואח"כ חוה ואח"כ אדם ורבי לא חידש לנו אלא טעמא דקרא דלכך התחיל בנחש לפי שמתחילין מן הקטן ולענין קושייתו כאן אין לנו צורך לדעת הטעם יהי' הטעם מה שיהי' עכ"פ אין האדם קדם לפורעניות היה ועוד יותר תמוה שבעירובין דף י"ח איתא ג"כ סוגיא זו שם באמת לא הביא דברי רבי והקשה סתם והא מתחלה נתקלל נחש וכו' ואמנם ראיתי עוד שינוי בין סוגיא דכאן לסוגיא דהתם דכאן קאמר אילימא פורעניות דנחש והתם קאמר אילימא משים קללה. ונראה דעל גוף הפסוק יש לומר דהא דאמר הק"בה תחלה גזר דינו של הנחש הוא מטעם אולי ישמע האדם גזר דינו של הנחש יעשה הוא תשובה כי בודאי לא ננעלו שערי תשובה אבל לענין גוף הפורענות הי' באמת פורעניות של הנחש מאוחר לכלם דאטו כתיב בקרא שבאותו שעה התחיל לילך על גחונו וללחוך עפר ולכך הוצרך להביא דברי רבי שהטעם הוא משום שמתחילין מן הקטן וא"כ מסתמא גם קיום הקללה דהיינו גוף הפורענות ג"כ ה' כן וכל זה כאן דקאמר אלימא פורענות דנחש ויש לפרשו על גוף הפורענות אבל שם בעירובין קאמר אלימא משום קללה וא"כ על גוף הקללה רצה לומר שהי' אדם מאוחר שפיר הקשה מגוף הכתוב ולא הוצרך להביא דברי רבי כלל ואמנם היא גופה טעמא בעי למה כאן אמר אלימא משום פורענות דנחש ושם קאמר אלימא משום קללה וכעת צ"ע:

אלא פרענות דמבול דכתיב וימח וגו' מאדם ועד בהמה ברישא אדם והדר בהמה. ויש לדקדק הלא שם כתיב ויגוע כל בשר הרומש וכו' בעוף בבהמה בחי' ובכל השרץ וגו' וכל, האדם הרי האדם מאוחר להגויעה. ונראה דהמהרש"א בח"א כתב ולפי הדרש אחור למעשה בראשית וכו' יהי' צרתני לענין אחור לשון צירה ולענין קדם לפרענות יהי' צרתני לשון צרה ולענ"ד נראה דהכל לשון צורה ולענין הויות הצורה הי' אחור לכל מעשה בראשית ולענין מחיית הצרה הי' קודם לכל מעשה בראשית דהרמב"ן בפירושו

על התורה בפסוק וימח את כל היקום זה לשונו אחר שאמר ויגוע כל בשר וכו הוסף לומר וימח שנמחו הגופות והיו למים כענין ומחה אל מי המרים וכו' עיין ברמב"ן שם וא"כ אני אומר אף שלענין הגויעה הי' האדם אחרון אבל לענין מחיית הצורה לגמרי הי' האדם ראשון:

דף סא:

אמרו לו תלמידיו רבינו עד כאן וכו' שאלת התלמידים היא דבר תימה וכי רצו שח"ו לא ימסור נפשו וגם לשון עד כאן אין לו הבנה וגם תשובת הרב שהשיב כל ימיו וכו' ואטו אם לא הי' מצטער על זה כל ימיו לא הי' ראוי למסור נפש והי' לו להשיב כתיב בכל נפשך אפילו נוטל את נפשך. ונראה כאשר נדקדק עוד דאמר שהיו סורקין וכו והי' מקבל עליו עול מ"ש ופירש רש"י קורא קריאת שמע והנה כיון שיצאה נשמתו באחד א"כ הי' כל הויכוח הזה של ר"ע עם תלמידיו באמצע הפסוק של שמע והדבר תמוה שהתלמידים ידברו עמו להפסיקו באמצע הפסוק ופשיטא שתמוה על ר"ע שיפסוק באמצע פסוק ראשין ולכן אומר אני שהגיע זמן ק"ש והנה היו מיסרים אותו ביסורים כאלה שהמה בלי ספק חמורים ממיתה ובמס' כתובות דף ל"ג ע"ב אמרו אלמלא נגדוהו לחנני' מישאל ועזריא וכו' דהכאה שאין לה קצבה חמירא ממיתה והתוס' שם הקשו מהך דר"ע שסרקו בשרו והי' מוסר עצמו על קידוש השם ומעתה אני אומר שבהגיע זמן קבלת עול מלכות שמים דהיינו זמן ק"ש התפלל ר עקיבא וביקש רחמים שתצא כשמתו בשעת ק"ש והוא הי' כוונתו כדי לקיים קרא כדכתיב בכל נפשך שנוטל את נפשך ואף שבאמת על ידי היסורין מתרבה שכרו בעוה"ב יותר משכרו על המיתה כי לפום צערא אברח מ"מ הי' ניחא לו לקיים המצוה כמפורש בתורה הואיל וכך נפיק מפומי' דקודשא בריך הוא יותר מריבוי השכר והתלמידים כאשר שמעו שהוא מתפלל על קירוב מיתתו הי' סבורים שכוונתו שקשה עליו מאד כאב יסורים כאלה ולכן שאלו אותו רבינו עד כאן וכי עד כאן דהיינו עד המיתה האדם מחויב למסור על קידוש השם והלא גם כל יסורים שבעולם חייב לסבול על קידוש השם ועל זה השיב להם כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה וכו' ועכשיו שהגיע לידי וכו' שרוצה לקיים המצוה כמו שיצא מפי הק"בה יותר מריבוי השכר של היסורין והק"בה רצון יריאיו יעשה ומילא בקשתו ויצאה נשמתו באחד ואף שהי' אפשר ע"פי הטבע שיחי' עוד איזה רגעים ולקבל יסורים יותר כל הרגעים הללו והי' מתרבה שכרו יותר ויותר וזהו כוונת דברי משרתי עליון שאמרו זו תורה וזו שכרה ממתים ידך ה' שמיתתו הי' על ידך שקרבת מיתתו ועל ידי זה

מעיטתו שכרו והי' ראוי להיות ממתים מחלד להיות מיתתו ע"פי הטבע שהי' יכול עוד לקבל יסורים יותר והי' מתרבה שכרו יותר ועל זה השיב הק"בה חלקו בחיים שחלקו לעוה"ב הוא כאלו עדיין הוא בחיים וסובל עוד היסורים ולא נתמעט שכרו ע"י מהירת יציאת נשמתו באחד כלל והוא נוטל שכרו משלם ובזה ניחא שלא שאלו מלאכי עליון שאלה זו על כמה צדיקים שקדמו לר' עקיבא ונהרגו על קדושת השם כמו ר' ישמעאל כה"ג ורשב"ג ולפי מ"ש ניחא:

ובגליל לא יפנה וכו' לעיל בפ"ק דף ה' ע"ב גבי מטתו לא חילקו בין יהודה לגליל אלא סתמא אמרו שמטה תהא נתונה בין צפון לדרום ולא בין מזרח למערב ואין לדחוק ולומר דבעל המימרא שם הי' דירתו ביהודה או באיזה מדינה של צד מזרח או מערב המקדש שהרי קרא קנסיב וצפונך תמלא בטנם ולדברי רבינו יונה שם שאין הטעם משום חשיבות מזרח או מערב אדרבה משום חשיבות צפון ודרום שהרוצה להחכים ידרים ולהעשיר יצפון ולכן יתן מטתו בין צפון לדרום שיזכה בניו לחכמה ועושר ניחא אבל לפירוש רש"י ותוס' שגם שם הטעם מפני כבוד השכינה שהיא בין מזרח למערב קשה ונראה דהשכינה היא במערב העולם כדאמרינן במס' ב"ב דף כ"ה ואמנם היינו דרך כלל אבל אין שם גילוי שכינה ביחוד אבל, המקדש הוקבע למשכן שכינה ביחוד ולכן חייבים אנו לנהוג כבוד במקום הזה יותר מכבוד שיש לזהר נגד מערב העולם ואמנם נגד כבוד מקום המקדש מועיל מחיצות מפסיקות שכיון שיש מחיצה המפסקת אין חיוב לזהר במה שחוץ למחיצה אבל נגד הכבוד שצריך לזהר נגד צד מערב כיון שאין שם מקום גשמי שנתייחד להשראת השכינה רק כבוד השכינה שם בלי מקום הגורם אין מועיל הפסק מחיצה ואמנם במקום שאין מחיצה שיש עלינו כבוד המקדש צריכין אנו יותר ליתן כבוד לצד המקדש מלצד מערב אבל במקום שיש מחיצות שאז אין שם כבוד המקדש צריכין אנו ליתן כבוד לצד מערב ולכן לענין קביעת מקום מטתו שהוא בודאי בחדר וא"כ יש שם מחיצות ואין שם חיוב לחלוק כבוד לצד המקדש לכך מוטל עלינו לחלוק כבוד לצד מערב העולם ואין שם חילוק בין מדינה למדינה והכל שוים שיתנו מטתן בין צפון לדרום אבל כאן לענין לפנות לעשות צרכיו שהוא במקום מגולה דוקא כמבואר בשלחן ערוך סימן ג' סעיף ה' אז הקפידה על מקום המקדש וחילקו בין יהודה לגליל ולפי זה יצא לנו דבר חדש דבמקום שיש מחיצות יזהרו עכ"פ בין מזרח למערב ויהודה וגליל שוים בזה ולא מצאתי בזה רמז בדברי הפוסקים והרמב"ם בפ"ד מהל' בית הבחירה השוה נתינת מטתו והפנאה לצרכיו לאסור בין מזרח למערב בכל מקום ולא חילק בין יש מחיצה לאין שם מחיצה אדרבה כתב בפירוש שאין קובעין בית הכסא בין מזרח למערב נלע"ד

דסובר דסוגיא דלעיל פליג על סוגיא דכאן או דמסקנא דר"ע אוסר בכל מקום היינו שכל המקומות שוים ובין מזרח למערב אסור וכדברי הירושלמי כאן:
רבה הוה שדיין לי' לבני וכו' ופירש רש"י דבבל הוא במזרח של א"י וכו' ובאמת בריש גיטין מבואר דבבל הוא לצפון ארץ ישראל ובפ' לא יחפור דף כ"ה ע"ב אמר לי' רב חנינא לרב אשי אתון דיתביתו בצפונה דא"י וכן כתיב בירמי' ועיין בספר בכור שור שהרגיש בזה ותירץ בזה דעת הרמב"ם והטור ויפה כיון עיין בדבריו ותיתי לי שגם אני כוונתי לדעתו בזה:

דף סב.

למדתי שאין נפנין מזרח ומערב אלא צפון ודרום מכאן משמע כדברי הרמב"ם והטור שאין חילוק בין מדינה למדינה דאל"כ אלא שמקומו של ר' יהושע הי' ביהודה לא שייך לומר שאין נפנין מזרח וכו' הלא הדבר תלוי במדינה לפי מקומה והוה לי' רק למימר למדתי שאין נפנין לרוח שכנגד ירושלים או למימר למדתי שביהודה אין נפנין וכו' וכפל הלשון בכל הני תלת מילי נראה דאמר אין נפנין מזרח ומערב והוסף לומר אלא צפון ודרום לרמז שבשום מדינה אין נפנין אלא צפון ודרום ואין נפרעין מעומד הוסף לומר אלא מיושב למעוטי כשהוא סומך עצמו לישב אעפ"כ לא יפרע עד שיהי' מיושב ממש ואמרו אין מקנחין בימין אלא בשמאל היינו אפילו איטר ועיין בטורי זהב סימן ג ס"ק חי"ת ובמג"א שם ועיין במהרש"א בח"א איך למד זה ממנו ולענ"ד לענין שאין מקנחין בימין שראה שאוחז התפילין בימינו והבית יוסף בסימן מ"ג הקשה איך אוחז התפילין בימינו ניחוש שמא יקנח עצמו ותירץ לפי שאסור לקנח בימין וא"כ כשראה את רבו אוחז להתפילין בימין למד ממילא שאין מקנחין בימין:

דף סב:

מאי ראה אמר רב ראה יעקב אבינו דכתיב ויאמר יעקב כאשר ראם לתת טעם לעצירת המגפה על ידי יעקב וסמכו ן קרא ויאמר יעקב כאשר ראם נראה דעצירת המגפה סגולה לזה היא הקטורת וכמו שאמר משה רבינו לאהרן בעת שיצא הקצף והחל הנגף אמר משה קח המחתה ושים קטורת והטעם לזה הוא משום שבלי ספק שהמגפה היא מצד מדת הדין הקשה בלי מיזוג רחמים בדין ולעצור המגפה על ידי מדת החסד הוא דבר קשה שהוא שני הפכים לגמרי אבל צריך לעורר מדת הרחמים שהוא להחליש כח מדת הדין שיהי' בלול ברחמים ועיין בחידושינו במס' פסחים דף נ"ו ע"א על מאמר בשכמל"ו

שאמרו יעקב ביארתי שיעקב הי' רגיל במלאך וכן אמר ליוסף המלאך הגואל וביארתי שם שמלאך מספרו כמספר שני שמות דהיינו הוי' ואד' והוא שיתף רחמים בדין וקטרת הוא לשון קשר בדברי רז"ל קטיר קחזינא הכא שהוא קישור מדת רחמים בדין ולכן הוא עוצר המגפה והנה יעקב כאשר הלך מחרן לארץ ישראל כתיב ויפגעו בו מלאכי אלקים ויאמר כאשר ראם וגומר ויקרא שם המקום מחנים כי הי' שם שני מחנות מלאכי חוץ לארץ שלוהו מחרן ומלאכי א"י שבאו לקראתו כמו שפירש רש"י בחומש ואברהם כשהלך מחרן לארץ כתיב הלוך ונסוע הנגבה כי ארץ ישראל רמוז בימין שהוא חסד וחוץ לארץ רמוז מצד שמאל מדת הדין וכאשר פגעו בו קראם שם אחד מחנים לשתף רחמים בדין וזהו הסגולה של קטורת וראה הק"בה עתה פעולתו של יעקב בזה ותעצר המגפה וינחם על הרעה. ושמואל אמר אפרו של יצחק ראה כי מדתו של יצחק הוא תוקף מדת הדין. ולכן כתיב ופחד יצחק וסגולת העקידה לעקדו לחלוש כח גבורת מדת הדין להיות רחמים בדין ויצחק תיקן תפלת המנחה שאז ינטו צללי ערב ומתחיל כח הדין להתגבר ולכן כתיב תכון תפלתי קטורת לפניך משאת כפי מנחת ערב וכן כתבו התוס' לעיל דף כ"ו ע"ב בד"ה עד פלג המנחה שתפלת מנחה היא כנגד קטורת ולכן אפרו של יצחק שנתמתק בשעת עקידה היא כמו הקטורת ועוצר המגפה. ר"י נפחא אמר כסף הכיפורים וכו' הכה הוא חצאי שקלים ששקלו ישראל והנה שקל מספרו ארבע מאות ושלשים ומחצית השקל הוא רט"ו ועם הכולל הוא ריי"ו מספר גבורה שהיא תוקף גבורת מדת הדין וגוף המטבע הי' של כסף שהוא רומז לחסד ולכן הוא לבן משא"כ זהב שהוא קטיגור מצד מדת הדין וא"כ מחצית שקל כסף סגולתו לקשר מדת הדין ברחמים כמו הקטורת ועוצר המגפה. ר' יוחנן אמר בית המקדש ראה שנאמר אשר יאמר היום בהר ה' יראה הכה יראה ג"כ מספרו גבורה ושם הוי דכתב שם היינו לכלול רחמים בגבורה וג"כ כמו הקטורת לעצור המגפה:

דף סג.

כל חותמי וכל כך למה לפי שאין עונין אמן במקדש. הדבר תמוה ומה נתינת טעם הוא זה לדברי משנתינו כאן שהרי לא נזכר במשנתינו מעניית העונים רק מאריכות חתימות הברכה. והמהרש"א הרגיש בזה והנלע"ד ע"פי מ"ש המהרש"א בח"א במס' סוטה דף מ"ב ע"ב דאמן כולל יחד שני שמות שם הו' ושם אדני כי אמן מספרן צ"א כמספר שני השמות ועיין בחידושינו בפסחים דף נ"ו ע"א שביארתי שם כי שם אד' מורה על מלכותו של הק"בה כי אדון מורה על שש לו עם ועבדים ואין מלך בלא עם ולכן במקדש שאין

עונין אמן היו עונין בשכמל"ו כי המברך הי' מזכיר במקדש השם ככתבו ולזכר שם אד' היו עונים אחריו בשכמל"ו והוא ע"פי מה שביארתי שם בפסחים כי בשכמל"ו מורה על שם אד' שהוא כבוד מלכותו ואמנם אעפ"כ לא נכללו שני השמות יחד כי המברך לא הזכיר רק שם הנכתב ככתיבתו והעונים לא ברמז בענייתם רק שם אד' והמהרש"א שם בסוטה כתב שלכן אמרו גדול העונה אמן יותר מן המברך כי באמן בכללו שני השמות משא"כ בדברי המברך ומעתה במקדש לא בזכרו שניהם יחד לא בדברי המברך ולא בעניית העונים ולכן תיקנו שהמברך יאמר בא"י אלקי ישראל הרי הזכיר שניהם כי אלקי ישראל היינו כבוד מלכותו שהוא אלקינו ואנחנו עמו ועבדיו והרי הוא כמו שם אד':

למה נסמכה פרשת סוטה לפרשת תרומה וכו' לסוף נצרך לכהן ע"י אשתו וכו' איש כי תשטה וגומר שמעתי בשם זקן זקני גאון הגאונים ורבן של כל הגולה מוהר"ר העשיל זצלה"ה שוה רומז לנו רש"י בפירוש התורה בפ' תרומה ויקחו לי תרומה ופירש רש"י לי לשמי והיינו לפי שאם תשטה אשתו אז השם הנכתב בקדושה ימחה על המים שמשקין את האשה אבל אם יתן תרומה לא יבא לידי מדה זו שיצטרך להשקות אשתו מים המאררים וזהו לי לשמי בשביל כבוד שמי שלא ימחה על המים:

דף סג:

וכל כך למה משום שנאמר כי מציון תצא תורה וגו' ויש לדקדק ואטו דוקא חישוב חדשים ועיבור שנה בקרא תורה ואם אנו מפרשים פסוק זה בדוקא א"כ כל התורה לא תצא אלא מציון וראיתי שהמפרש בהל' קידש החודש בסוף פ' א' הרגיש בזה וכתב וא"ת זה הפסוק אינו מורה על הגבלת קביעות החדשים בלבד אלא היא כולל כל התורה כלה והתשובה על זה אע"פי שהפשט מורה על כל התורה יועיל לנו בזה הענין שהרי הוא מכלל התורה והואיל וכל התורה יוצא מירושלים גם זה יוצא מירושלים עכ"ל ודבריו תמוהים דא"כ נימא כן בכל התורה שאינה יוצאה מח"ל והרי לא מצינו זה רק בחדשים ועיבורים ולכן נלע"ד דבכללות התור' לא שייך לתלותה במוקום והתורה אינה משתנית האסור והמותר והטהור והטמא והחיוב והפטור לא ישתנה ממקום למקום זולת קצת מצות התלויות בארץ ואם לענין המורה שלא יורה רק בציון גם כן לא שייך דאטו דיני התורה תלוים בהוראת המורה הטהור והמותר נשאר בטהרתו ובהתירו אפילו אם יורה המורה בהיפוך והוראת המורה הוא רק להודיע איך הוא דין תורה ולכן לא שייך בו קביעות מקום מלבד זקן ממרא שאינו חייב על המראתו אלא א"כ המרה נגד יושבי לשכת הגזית ומה שאמרו שאפילו אמרו על ימין שמאל היינו שאפילו נראה לך שאומרים לך

על ימין שמאל צריך אתה לקבל מהם אבל הם עצמם חלילה שיאמרו על ימין שמאל ואם טעו בדין ואח"כ עמדו על האמת חייבים הם עצמם לחזור מהוראתם ולהורות כהלכה ולא אמרינן בזה אתם אפילו מוטעים. ולכן אין שייך לומר על התורה שתצא מציון אבל בחידוש חדשים חידשה לנו התורה אתם אפילו שוגגים אפילו מוטעים אפילו מזידים בזה שייך לומר כי מציון תצא תורה ואמנם דין זה דאתם אפילו שוגגים וכו' שייך רק בחידוש חדשים לענין מלא וחסר ולא מצינו בגמרא דבר זה רק בקידוש החודש במס' ר"ה דף כ"ה ע"א גבי עובדא דר"ג ור"י ששלח לו שיבוא ביה"ך שחל בחשבונו ור' יהושע הי' סבר שראוי לעבר החודש ור"ג קידשו ביום שלשים אבל בעיבור השנה לא מצינו זה שישאר קיים מה שעשו שלא כהלכה ואדרבה מצינו להיפך על דברים שאין מעברין עליהם מצינו שאמרו ואם עברוה אינה מעוברת מכלל דלא אמרינן בזה אתם אפילו שוגגין ומוטעין וכו' וכן כתבו התוס' במס' ר"ה דף כ"א ע"א בד"ה לוי איקלע וכו' בסוף הדיבור דלא שייך דרשה דאתם וכו' רק לענין יום שלשים ויום שלשים ואחד אימת לקדשו דהיינו חסר ומלא אבל לא לענין עיבור השנה וכן משמע ברמב"ם שלא הזכיר דבר זה בעיבור השנה רק בקידוש החודש וזה לשונו בפ"ב הל' יו"ד ב"ד שקידשו את החודש בין שוגגין ובין מוטעין וכו' ובפ' ד' בדיני עיבור שנה לא הזכיר מזה כלום וא"כ אין ללמוד מקרא דמציון תצא תורה רק קידוש החודש אבל לא עיבור השנה ובזה הי' אפשר לתרץ קושיית התוס' בסנהדרין דף י"א ע"ב ת"ר אין מעברין את השנה אלא ביהודה וכו' אמר קרא לשכנו תדרשו ובאת שמה כל דרישה שאתה דורש לא יהי' אלא בשכנו של מקום והתוס' שם בד"ה אין מעברין וכו' כתבו וקשה קצת דבברכות נפקא לן מדכתיב כי מציון תצא תורה והכא מייתי מלשכנו תדרשו ונשארו בקושיא ולפי מ"ש ניחא דשם מיירי לענין עיבור שכה ולהכי לא מייתי מקרא כי מציון וגו' חבל מלשכנו תדרשו כראה לי דשפיר מייתי דסיפא דקרא הוא ובאת שמה והיינו עלי' לרגל דהרי מהכא דריש בר"ה דף ד' ע"ב דברגל אחד עובר אי לר"מ בלאו ואי לרבנן בעשה וא"כ הכי קאמר לשכנו תדרשו אימת הוא הזמן ובאת שמה כי לפי החסר והמלא ולפי עיבור שנה ישתנה זמן הרגל ואולי זה כוונת רש"י כאן בתחלת הסוגיא בד"ה מעבר שנים ותנן אין מעברין את השנה אלא ביהודה דכתיב לשכנו תדרשו וכו' בפ"ק דסנהדרין והדבר תמוה דמה חסר לרש"י בטעם כי מציון תצא תורה שמפורש כאן בסוגיא דכאן ורש"י הביא לימוד אחר והביא ממרחק מסוגיא דסנהדרין והמהרש"א הרגיש בזה ונשאר בקושיא ולפי מ"ש ניחא דרש"י מרשים על מעבר שנים וזה ליכא למילף מקרא דכי מציון וכאשר כתבתי ואמנם איפכא קשה למה מביא הגמרא כאן קרא דכי מציון שהוא דברי קבלה בנביאים וגם ליכא למילף

מיני' רק קידוש חדשים וכי כעורה ראי' שהביא בסנהדרין מקרא דלשכנו תדרשו שהוא כתוב בתורת משה וגם איכא למילף מיני' בין קידוש חדשים ובין עיבור שנים. ואמנם ראיתי כאן בדברי מהרש"א דבר שהוא פלא בעיני דהמהרש"א כתב דמקרא דלשכנו לא ממעטינן אלא גליל אבל מקרא דכי מציון ממעטינן כל א"י ודוקא ירושלים לבדה ולפי דבריו ניחא קצת דיותר ניחא להש"ס להביא קרא דממעטינן אפילו כל ארץ ישראל אבל גוף דברי מהרש"א תמוהים בעיני ומקרא דכי מציון לא ממעטינן אלא ח"ל לבד אבל מלשכנו תדרשו ממעטינן אפילו גליל שהיא בא"י ובאמת לא מצינו שיאמרו אין מקדשין את החודש אלא בירושלים או ביהודה ולא מצינו אלא כאן שהקפידו על שעשה כן בח"ל אבל בעבור שנים שנינו בברייתא שם בסנהדרין שאין מעברין את השנה אלא ביהודה וזה לשון הרמב"ם בפ"א הלכה חי"ת אין מחשבין וקובעין חדשים ומעברין שנים אלא בארץ ישראל שנאמר כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים וכו' ואם עברי וקבע ועיבור לא עשה כלום עכ"ל הרי שמקרא דכי מציון לא מיעט אלא ח"ל אפילו דיעבד אינו מועיל וגם ממעט קביעת חדשים ועיבור שנים ובפ"ד הל' י"ב כתב ואין מעברין את השנה אלא בארץ יהודה שהשכינה בתוכה שנאמר לשכנו תדרשו ואם עברוה בגליל מעוברת עכ"ל הרי שאדרבה מלשכנו ממעט יותר דבעינן לשכנו היינו מרום ששכינה שרי' ושם לא הזכיר קביעת חדשים כלל ולפי הנראה דעתו דקביעת חדשים מותר אפילו לכתחלה בכל ארץ ישראל אפילו גליל. ועוד אומר אני אלמלא דברי רבינו הגדול הרמב"ם שהביא קרא דלשכנו הייתי אומר דלהכי לא הביא כאן בברכות קרא דלשכנו אף שה ח כתיב בתורה דבמחלוקת שנוי דהרי שם בסנהדרין כך הוא הסוגיא ת"ר אין מעברין את השנים אלא ביהודה ואם עברה בגליל מעוברת העיד חנני' איש אוני אם עברוה בגליל אינה מעוברת אר"י ברי' דרשב"פ מ"ט דחנני' אמר קרא לשכנו תדרשו וגו' וא"כ טעמא דחנני' הוא מהך קרא ולכך סובר שאפילו בדיעבד אינו מעובר כיון שהוא גזרת הכתוב אבל רבנן ס"ל דהך קרא לא קאי לענין עיבור רק קרא לענין קרבנות לשכנו תדרשו ובאת שמה והבאת שמה וגו' ומה שאין מעברין אלא ביהודה הוא רק מעלה מדרבנן ולכך בדיעבד מעובר ולהכי לא מביא כאן קרא דלשכנו דרבנן לא ס"ל הך דרשה ואמנם מה אעשה ורבינו הגדול פוסק כרבנן דאם עברוה בגליל מעוברת ואעפ"כ מביא קרא דלשכנו שוב ראיתי שהמהרש"א בח"א כאן כתב טעם נכון על שלא הבא כאן קרא דלשכנו משום דלשכנו משמע שלא הקפיד אלא בזמן שהמקדש קיים והשכינה שורה שם אבל חנני' שעשה כן הי' אחר החורבן ולכן לא הביא כאן קרא דלשכנו ואמנם ילפינן מקרא דמציון תצא תורה גם עיבור שנים כיון דחזינן עכ"פ דקפיד קרא בזמן המקדש אפילו בכל ארץ

ישראל וחזינן שקפדה התורה בזה יותר מבשאר התורה ילפינן שוב מקרא דמציון תצא תורה למעוטי ח"ל אפלו בזמן הזה ולכן שפיר הביא רש"י כאן קרא דלשכנו תדרשו ומזה עצמו ילפינן דקרא דכי מציון לא קפיד אלא על ח"ל דהרי חזינן דהתורה לא קיפדה רק בזמן השכינה ואיך קפיד הנביא אפילו אחר החורבן דכיון דכתיב מציון סתם ולא הוזכר כאן שריית שכינה הרי לעולם שם ציון קיים אלא ודאי דהתירה שמיעטה אפילו בא"י גופה לכן לא הקפידה רק בזמן השראת שכינה אבל הנביא כאן לא מיעט אלא ח"ל לכן שייך אפילו אחר החורבן:

רש"י ד"ה עשית חסד שהאכילם שנאמר ויבוא אהרן וכל זקני ישראל ומהרש"א השיב על רש"י ופירש דקאי על מה שאמר קראן לו ויאכל לחם וכו' ולענ"ד נראה ממה דאמר בגמרא ומה יתרו שלא קירב את משה אלא לכבוד עצמו מוכח כפירוש רש"י דאי הכונה על קראן לו ויאכל לחם לא שיך לכבוד עצמו אבל הוה לי' למימר שלא קירב את משה אלא להנאת עצמו שירעה צאנו אבל לכבוד עצמו היינו במדבר שכבר הי' משה רבינו בגדולתו והי' נחשב ליתרו כבוד גדול שמשה יבוא לסעודתו שייך שעשה לכבוד עצמו:

דף סד.

אר"א הלוי כל הדוחק וכו' לא ידעתי קישור למאמר הזה כאן ונראה דשייך לסמוך כל דברי ר' אבן יחד וכיון שהמאמר דכל הנהנה מסעודה שת"ח שרוי בתוכה וכו' דמייתי קרא לאכול לחם עם חותן משה וכן מאמר שאחריו דיתרו אמר למשה לך לשלום שייכי למה דפתח ר' נחמי' לעיל דיתרו עשה חסד עם ישראל לכך מביא כאן כל הנהו מימרות דר' אבין הלוי אלא דלפי זה הוה לי' להקדים הני תרי מימרות ולמה אמרינהו לכולהו ונראה משום שרצה לסמוך להם לתלמידי חכמים אפילו בעוה"ב אין להם מנוחה להך מימרא דהנפטר מן המת וגם רצה לסיים מימרות דר' אבין הלוי בשלום ולסיים המסכתא בשלום ומה שהביא הך דר"ח בר אשי אמר רב שת"ח אין להם מנוחה הביא אחריו מאמר דר"א אר"ח שת"ח מרבים שלום שלא תפרש שאין להם מנוחה כפשטי' שח"ו יש להם טרדה וצער לכן קאמר דאדרבה זהו הנחת שלהם שבזה מרבים שלום בעולם וה' יברך את עמו בשלום:

אר"א אר"ח תלמידי חכמים מרבים שלום והמהרש"א בח"א סוף יבמות תמה על סיום זה המאמר בארבעה מסכתות דהיינו ברכות יבמות נזיר כריתות וכתב שאף שאיכא למימר שרצה לסיים בדברי אגדה אבל לא יתכן ליתן טעם זה בברכות שהרי כבר סיים באבדה השייכא כאן והך מאמר דאמר ר"א אר"ח לא שיך כאן כלל וגם תמה שהוסיף

כאן במאמר זה להביא פסוקים דלא הביא ביתר המסכתות הנזכרים ולבאר כל זה נוסיף עוד ליתן טעם על קריאת שם מסכתא זו ברכות ועיין בדברינו בפתיחה ואמנם נוסף עתה טעם לשבח וכבר הבאתי שם בהפתיחה שהרמב"ם נתן טעם על שהתחיל רבינו הקדוש חבור המשנה במס' ברכות לפי שהרופא הבקי כשירצה להעמיד הבריאות שישאר על מתכונתו דרכו לסדר תחלה הנהגות המזונות ולפי שאי אפשר לאכול עד שיברך תחלה לכן הקדים ברכת המזונות וכלל ג"כ ברכת המצות והקדים ק"ש שהיא נוהגת בכל יום ולפי שלא הי' יכול להקדים ברכת ק"ש לק"ש עצמה התחיל בק"ש עיין ברמב"ם בפירוש המשכה ונלע"ד שכוונת הרמב"ם בזה לכלול ב"כ טעם על שקרא רבינו הקדוש שם המסכתא ברכות שה' לו לקרותה מס' ק"ש ותפלה שבהם דבר בפרקים הראשונים עד כיצד מברכין ועיין בדברינו בפתיחתינו. וכעת נלע"ד לתת טעם שקרא שם המסכתא הראשונה ברכות על דרך שכתב התויו"ט בפתיחתו שבעל הלכות גדולות העתיק בתחלת ספרו ברכת התורה מלה במלה והי' כוונתו בזה לפי שאמרו במס' נדרים דף פ"א שעל מה אבדה הארץ שדבר זה פירש הק"בה בעצמו שהי' העונש הזה על שלא ברכו בתורה תחלה על כן כמזהיר כתב בעה"ב הברכות בתחלת ספרו כדי שכל הפותח ללמוד יבין לאשורו שצריך לברך ברכת התורה תחלה עיין בתויו"ט ואני אומר כוונת הבעה"ג בזה הוא לפי שעקר תכלית הלימוד הוא על מנת שיהיו הדברים על לבבו לזכרון ולא ישכחם כי השוכח מה תכלית תועלת בא לו בלמודו ולדעתי ברכת התורה היא סגולה נפלאה שלא ישכח מה שילמוד וסמוכות שלי לסגולה לזו היא מדברי הגמרא במסכת נדרים דף ל"ח ע"א אמר ר' יוחנן בתחלה הי' משה למד תורה ומשכחה עד שניתנה לו במתנה שנא' ויתן אל משה וגו' הרי שאם התורה היא של הלומד במתנה אינה משכחה. ובמס' ע"ז דף י"ט ע"א אמר רבא בתחלה נקראת (התורה) על שמו של הק"בה ולבסוף נקראת על שמו שנאמר בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה ופירש רש"י בד"ה נקראת על שמו של תלמיד שטרח בה משמע מדברי רש"י דמתחלה היינו תחלת למודו ולבסוף היינו אחר שטרח בה ושנה הרבה ולמדה וגרסה וכן מפורש יותר ברש"י בקידושין דף ל"ב ע"ב. ואני אומר שיש לומר כוונה אחרת בדברי רבא מהו בתחלה ומהו בסוף ע"פי מה שאמרו בריש כיצד מברכין ר' לוי רמי כתיב לה' הארץ ומלואה וכתיב השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם לא קשיא כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה הרי שע"י הברכה זוכה בדבר שהוא מברך עליו שיהי' שלו ועד"ז אני מפרש דברי רבא הנ"ל במס' נדרים בתחלה פירוש קודם שבירך ברכת התורה נקראת התורה תורת ה' ולבסוף היינו אחר שבירך ברכת התורה זוכה בה להיות שלו ונקראת תורתו. והנה בעוד

שלא זכה האדם בתורה להיות נחשבת שלו ודאי הוא שוכח דלא עדיף ממשה רבינו ע"ה שקודם שניתנה לו התורה במתנה הי' לומד ומשכחה אבל ע"י הברכה הוא זוכה בה וקונה קנין תורה להיות נחשבת שלו אינו שוכח ומתקיים תלמודו בידו ומעתה זה הי' כוונת בעל ה"ג שכתב ברכת התורה בתחלת ספרו כדי שהלומד בו אחר שבירך יתקיים בידו להיות לזכרון תמיד ובזה נלע"ד מה שאמרו בפ"ק דף י"א ע"ב מאי מברך אר"י א"ש אקב"ו לעסוק בדברי תורה ור' יוחנן מסיים בה והערב נא וכו' ורב המנונא אמר אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לכו חת תורתו בא"י נותן התורה אמר רב המנונא זו היא מעולה שבברכות ורש"י פירש טעם למה זו היא המעולה ולפי מ"ש ניחא דבברכה זו חומר בה ונתן לנו את תורתו וכן מסיים בה נותן התורה והיינו נתונה במתנה לנו וזה היא עקר פעולת הברכה שעל ידי הברכה זוכה בה להיות שלו ולכן היא המעולה ובזה כראה לי לפרש בנדרים דף פ"א ע"א ומפני מה אין ת"ח מצויין לצאת ת"ח מבניהם אמר רב יוסף שלא יאמרו תורה ירושה היא רבינא אמר שאין מברכין בתורה תחלה דאר"י אמר רב מ"ד מי האיש החכם ויבין וגו' דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולא פירשוהו עד שפירשו הק"בה בעצמו דכתיב ויאמר ה' על עזבם את תורתי וגו' היינו לא שמעו בקולי היינו לא הלכו אר"י אמר רב שאין מברכין בתורה תחילה ויש לדקדק ולמה העונש על שלא ברכו תחילה שאין בניהם ת"ח ולא עונש אחר ועוד לשון דאמר רב יהודה אמר רב משמע שמדברי רב נשמע שבשביל זה אין בניהם ת"ח והרי זה לא נרמז בדברי רב ורב אמר שבשביל זה אבדה ארץ. וגם על דברי רב קשה שאמר שפירשו הק"בה בעצמו דכתיב ויאמר ה' על עזבם חת תורתי היכן נזכר בדברי הק"בה שהעזיבה היא שלא ברכו תחילה. ועקר קרא זה בעצמו הוא תמוה שאמר מי האיש החכם ויבין את זאת על מה אבדה הארץ וגו' כאלו צריך לזה חכמה יתירה ובאמת הלא הי' בכם עב רות חמורות שעשו בגלוי ובית ראשון הי' בהם ע"ז וג"ע וש"ד כמפורסם בירמי' ובמלכים ובבית שני הי' בהם שנאת חנם שאמרו במס' יומא ששקולה כנגד שלש עבירות חמורות וא"כ מה זו שאלה ולמה לא ידעו נביאים וחכמים למצוא טעם על מה אבדה הארץ:

ונראה משום דאיתא בבראשית רבה הובא בילקוט הושע רמז תק"ך חבור עצבים אפרים הנח לו אמר רבי גדול השלום שאפילו ישראל עובדים ע"ז ושלום ביניהם כביכול אינו יכול לשלוט בהם שנאמר חבור עצבים אפרים הנח לו אבל משנחלקו מהו אומר חלק לבם עתה יאשמו הא גדול השלום ושנאוי המחלוקת. והנה תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם כמבואר כאן במאמר ר"א בשם ר' חנינא ובשעת חורבן בית ראשון איזה שנים קודם החורבן הי' בירושלים החרש והמסגר ובחורבן בית שני היו גדולי התנאים

ריב"ז ותלמידיו ושאר גדולי התנאים וזו תמיהת הפסוק על מה אבדה הארץ ובודאי הי' נודע שהי' בהם עבירות חמורות אבל התמי' היא כיון שהיו בהם גדולי החכמים א"כ בודאי היו מרבים שלום בעולם שזה הוא דרכו של תלמידי חכמים וכיון שהיו מרבים שלום בעולם א"כ אפילו עבדו ע"ז כביכול אינו יכול לשלוט בהם להאבידם וא"כ על מה אבדה הארץ ולכן שמו נביאים וחכמים יד לפה ולא ידעו להשיב עד שפירשו הק"בה בעצמו ויאמר ה' על עזבם את תורתי ובזה רימז שלא היו החכמים ההם יכולים להרבות שלום בעולם דהא ודאי שכן הוא מדת ת"ח להרבות שלום בעולם ואמנם ה"מ כשיש שלום בין התלמידים בעצמם אבל אם ח"ו קטגוריא בין התלמידי חכמים והם בעצמם יש למחלוקת ביניהם איך יתקבלו דבריהם אצל בני דורם להרבות השלום וכתיב התקוששו וקשו. ובסוף הנחנקין דף פ"ח ע"ב תניא אמר ר' יוסי מתחלה לא היו מרבין מחלוקת בישראל אלא בית דין של שבעים ואחד יושבים בלשכת הגזית וכו' משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן רבו מחלוקת ונעשה תורה כשתי תורות הרי שעל ידי שלא שמשו כל צרכן גברה על הן השכחה ושכחו איך קיבלו מרבן ורבו מחלוקת ביניהן וכשרבתה המחלוקת בין התלמידי חכמים עצמן לא היו יכולים להרבות שלום בעולם והנה אם היתה התורה ניתנה להם בלימודם במתנה אז לא הי' השכחה שולטת בהם כמו שהארכתי לעיל ואמנם על שלא ברכו בתורה תחלה נשארה התורה תורת ה' ולא תורתם ולכן שכחו מה שלמדו וגברה המחלוקת ביניהם. ואם היו מברכים תחלה אז היתה התורה נקראת שלהם ואז אף אם היו עוברים על התורה חיו אעפ"כ לא הי' שייך לומר שעברו על תורת ה' אבל הי' שייך לומר שעברו על תורתם בעצמם שכבר נקראת תורה שלהם וזהו מרומז בתשובת הק"בה על עזבם את תורתי תורתי דייקא שעדיין היתה תורתו שלא זכו להיות נקראת שלהם שלא ברכו בתורה תחלה:

ומעתה ניחא גם המאמר הקדום שם שמפני מה אין ת"ח בניהם ופירש רב יוסף הטעם שלא יאמרו התורה ירושה היא ורבינא אמר שאין מברכין בתורה תחלה ולדברינו רבינא לפרש דברי רב יוסף בא דדבר שהוא שלו יכול הוא להוריש לבניו וכן דבר הניתן לו במתנה וכבר זכה בו הרי הוא שלו להוריש לבניו אבל דבר שאינו שלו אינו יכול להורישו לבניו ולכן אמר רבינא שלא ברכו בתורה תחלה ולא זכו בה במתנה ונשארה תורת ה' ואין אדם מוריש לבניו דבר שאינו שלו ומייתי ראי' דאמר רב יהודה אמר רב וכו' דמדברי רב יהודה שמענו שאינה שלו כשלא בירך תחלה וכנ"ל:

וע"פי זה נראה לתת טעם שרבינו הקדוש קרא המסכתא ראשונה שבש"ס ברכות משום שהוא הי' כוונתו במה שסדר המשנה שתהי' סדורה בפי כל החכמים ולא תשתכח מהם

ואמנם נתיירא פן תשתכח לכן קרא שם המסכתא הראשונה ברכות להזכירם שיברכו ברכת התורה ע"י שם זה וכדרך שעשה בעל הלכות גדולות וע"י זה תנתן להם התורה במתנה ולא תשתכח מהם ולולא זה יותר הי' ראוי' לקרות שם המסכתא ק"ש שהיא מן התורה ובה התחיל תחלה אבל מטעם הנ"ל קרא שמה מס' ברכות:

ועל כוונה זו סיים רבינו הקדוש מסכתא זו בפסוק עת לעשות לה' הפרו תורתיך ובגמרא דף ס"ג ע"א אמר רבא האי קרא וכו' מרישא לסיפא מדרש עת לעשות לה' מ"ט משום הפרו תורתך ופירש רש"י עתים הם לה' לעשות משפט פורעניות בעוברי רצינו משום דהפרו תורתך ועיין פי' המשנה להרמב"ם ואני לפי שיטתי מפרש עת לעשות וגו' לעשות דין ומשפט בעוברי רצונו אלא דאיך אפשר לעשות דין דהרי התלמידי חכמים שביניהם מרבים שלום בעולם וכשיש שלום אי אפשר לעשות דין ומשפט כדכתיב חבור עצבים אפרים הכח לו ולזה בא סיפי' דקרא וקאמר מ"ט הוא עת לעשות משפט משום דהפרו תורתיך תורתיך דייקא שעדיין היא תורתיך שלא זכו בה להיות ניתנה להם במתנה כי לא ברכו תחלה ולכן שלט בהם שר של שכחה ורבתה בהם עצמם המחלוקת ולכן לא נתקבלו דבריהם על השלום והיתה כוונת רבינו הקדוש בסיום המשניות של מסכתא זו לעורר לב האדם להיות נזהר בברכת התורה תחלה:

ובאו רבינא ורב אשי מסדרי התלמוד וסיימו ג"כ מסכתא זו על זאת הכוונה במאמר אמר ר"א אר"ח תלמידי חכמים מרבים שלום. דהנה במאמר רבא במס' ע"ז שמתחלה נקראת התורה תורתו של הק"בה ולבסוף נקראת תורתו יש הפרש בין פירושי שפירשתי לעיל ובין פירוש רש"י דלפירוש רש"י לבסוף היינו כשכבר טרח בה הרבה וגרסה ושנה הרבה והנה מי שכבר הגיע לזה שוב יצא מגדר תלמיד ואינו נקרא תלמיד חכם אבל נקרא חכם אבל לפירושי הכל בברכה תליא מלתא ואפילו בתחלת למודו אם מברך ברכת התורה תחלה כבר היא תורתו ולומד ואינו שוכח וגם הוא יכול להרבות שלום בעולם ולזה סיימו רבינא ורב אשי מסכת זו להורות שהכל בברכה תליא מילתא במאמר זה תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם לומר שאפילו עדיין הוא תלמיד ג"כ יכול להרבות שלום בעולם ע"י ברכת התורה שנאמר וכל בניך למודי ה' וכל דייקא אפילו התלמידים ג"כ גורמים ורב שלום בניך אל תקרי וכו'. הנה באמרו ורב שלום בניך מלת בניך הוא מיותר שכבר התחיל וכל בניך וגו' והי' די כשהי' מסיים ורב שלום כי הלא אבניך דכתיב ברישא קאי ונראה דהכתוב מבשר לאותן ת"ח שגם בנים שיולידו יהיו ג"כ ת"ח ולהכי בניך דכתיב ברישא דקרא מבשר ואומר ורב שלום בניך ולזה אמר אל תקרי וכו' דזה ידוע מסברה שכל המחלוקת הוא הירוס וסתירה וממילא השלום הוא הבנין כי עקר הבנין

הוא חבור האבנים יחדיו ולכן המצורע שהוא בעל לשון הרע וגורם מחלוקת העונש על זה שבא נגע בביתו ובא נתינת הבית עציו ואבניו ובאמרו כאן שהבנים יהיו ג"כ ת"ח הוא לכאורה נגד מה שאמרו חז"ל שאין מצוין ת"ח להיות גם בניהם ת"ח ולכן אמר אל תקרי בניך דאיך אפשר לקרות בניך וכנ"ל ואמנם הטעם לזה הוא מחמת שאין מברכין בתורה תחלה ואל תקרי וכו' אלא בוניך שהם גורמים שלום שהוא הבנין ובודאי יש בין הת"ח עצמם שלום שלא שכחו לימודם ומכלל שניתן להם התורה במתנה שברכו ברכת התורה ושפיר יש להם גם בנים תלמידי חכמים ובזה הונח לנו מה שכאן מסיים הך אל תקרי וכו' וביבמות וכן בנזיר ובכריתות ובתמיד שג"כ הובא מאמר זה ולא סיום כלל הך אל תקרי וגם הוא ללא צורך שהרי כתיב בהדיא למודי ה' א"כ חזינן דהך בניך הם למודי ה' ומה לכו שוב צורך אם קרינן בניך או בוניך וגם קשה ממ"נ אם הך אל תקרי הוא בטוח לנו שודאי היינו בוניך א"כ למה הביא רישא דקרא כלל והלא מסיפא דקרא לחוד שמעינן ורב שלום בניך ע"כ ע"י הבונים שהם ת"ח הוא רב שלום ואם הקרי אינו בטוח דמאן יימר דקרינן בוניך א"כ מנ"ל באמת דקרינן בוניך ולפי מ"ש הכל ניחא דביבמות וכריתות ונזיר ותמיד ששם אין רצונו רק גוף עצם הדבר שת"ח מרבים שלום לא הי' צריך לומר אל תקרי שהרי בגוף הפסוק מפורש שהני בניך הם למודי ה' ועליהם מסיים הפסוק ורב שלום בניך אבל כאן בברכות רצונו לרמז כאן על קריאת המסכתא ברכות שהוא לעורר על הברכה דהיינו ברכת התורה תחלה ועל זה מביא שבניך דסיפי' דקרא היינו בנים של בניך הנאמרים ברישא שהת"ח הולידו ג"כ בנים ת"ח ובזה אמר אל תקרי וכו' שאי אפשר לקרות בניך אלא א"כ קרינן בוניך שבונים העולם ע"י השלום שלא רבתה המחלוקת גם ביניהם עצמם כי לא נשכח מהם דבר ע"י הברכה שבירכו תחלה הכל כנ"ל:

שלום רב לאוהבי תורתיך ואין למו מכשול. במסכת גיטין דף מ"ג ע"א והמכשלה הזאת תחת ידך אין אדם עומד על ד"ת אלא א"כ נכשל בהם. והנה המכשיל הבא בד"ת הוא מאחד משני סיבות או שלא ירד לעומק הכוונה ולא השכיל הדבר או מפאת השכחה ששכח מה שלמד והנה מיעוט ההשכלה בא מפאת שלומד יחידי וכדאמרינן לעיל דאמר ר"י ב"ח מ"ד חרב על הבדים וכו' שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה ולא עוד אלא שמטפשים כתיב הכא ונואלו והנה דבר זה גופא שישב גלמוד וילמוד הוא מטעם שנאה שבין הלומדים זה את זה ואמנם ע"י ברכת התורה אין השכחה שולטת ומתוך כך אין התורה נעשית כשתי תורות ויש שלום ואהבה בין הלומדים ומתוך כך לומדים בחבורה וניצולים מן הטיפשות וכיון שאינם מיטפשים ואינם שוכחים ממילא ניצולים

מן המכשלה וזהו כוונת התלמוד שהביא סמוך לדברי ר"א אמר ר' חנינא הך קרא שלום רב לאוהבי תורתיך ומתוך כך אין לנו מכשול:

יהי שלום בחילך שלוה בארמנותיך. הנה לעל אר"ח בר אשי אמר רב ת"ח אין להם מנוחה בעוה"ז ובעוה"ב שנאמר ילכו מחיל אל חיל דהיינו מישיבה לישיבה ומהרש"א בח"א כתב דיש לדקדק דהא העוה"ב שזוכין בו הצדיקים הוא יום שכלו שבת ומנוחה ואיך קאמר כאן שאין להם מנוחה בעוה"ב וכתב ליישב דזה שאין להם מנוחה היינו מנוחת השגת השכל שמשיגים תמיד השגת השכינה יותר ויותר וזהו עקר המנוחה שנהנין בכל עת יותר מזיו השכינה בשכלם הרוחני ואני אומר שאף בעוה"ז שאמר שאין להם מנוחה הוא ק שמשיגים עומק התורה יותר ויותר וזהו ממש מעין עוה"ב ועל זה אמרו עולמך תראה בחייך ולכן כאן שאמר במאמר הקדום שת"ח מרבים שלום שלא יקשה לך איך הם מרבים שלום והלא הם עצמם אין להם מנוחה ולכן הביא קרא יהי שלום בחילך לומר שאפילו אתה הולך מחיל אל חיל הוא שלום ומנוחה כי זהו הנחת של ת"ח שלוה בארמנותיך הנה הארמון של ת"ח הוא הבית המדרש ובקידושין דף ע"ב מאי את אויבים בשער ארחב"א אפילו האב ובנו והרב ותלמידו העוסקים בתורה בשער אחד נעשו אויבים זה את זה ואינם זזים משום עד שנעשו אוהבים זה את זה שנאמר את והב בסופה וזהו דקאמר כאן ושלוה בארמונתיך שגם בארמון שלהם שנראה מתחלה כאלו הם אויבים סופם שלוה ואהבה למען אחי וגו' הואיל והביא הפסוק יהי שלום בחילך הביא הפסוקים שאחריו בסיום המזמור:

וחתם המסכתא בפסוק ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום והוא ע"פי דברינו לעיל ה' עוז לעמו יתן עוז הוא התורה וכאשר יתן התורה במתנה שוב אין שכחה מצוי ואין מחלוקת בין החכמים ואז ה' יברך את עמו בשלום כי הת"ח כשיש שלום בניהם הם מרבים בעולם שלום:

והנה סיימנו בעזה"י מסכת ברכות בשלום. וה' עוז לנו יתן ויברך אותנו בשלום. אכי"ר