

בס"ד קונטרס קראתיו צדקת הצדיק בשנת צדקו"ת אה"ב [א] ראשית כניסת האדם לעבודת ה' צריך להיות בחפזון כמו שמצינו בפסח מצרים שהי' נאכל בחפזון ולא פסח דורות.

מפני שהתחלה לנתק עצמו מכל תאות עוה"ז שהוא מקושר בהם צריך לשמור הרגע שמתעורר בו רצון ה' ולחפוז על אותו רגע למהר לצאת מהם אולי יוכל. ואח"כ שוב ילך במתינות ולאט כדין פסח דורות: [ב] ברכות לראש צדיק.

לכך מס' ברכות ההתחלה מש"ס שעיקר הכל דע את אלהי אביך ואח"כ עבדהו שצריך לידע למי עובד. וזהו הברכה לפני כל מעשה לייחד כל מעשיו לה' כמ"ש בכל דרכיך דעהו כמ"ש הרמב"מ.

וזהו ע"י הברכה וכמו שאמרו השיעור בה קטן שידע למי מברכין. משא"כ בשאר מצות אין השיעור שידע למי מניחין תפילין וכיוצא.

מבואר שהברכה עיקרה הידיעה למי מברכין שעל כך נוסדה. וזהו התחלת הכניסה לתורה כמ"ש ראשית חכמה יראת ה'.

ויר"ש הוא ע"י שויתי ה' לנגדי תמיד כמ"ש בהג"ה דריש או"ח. והיינו ברכות שכולן מתחילין בלשון נוכח שמיד בהתחלת הברכה צריך להיות הש"י נוכח עיניו כאלו עומד עליו ומצוהו.

והסיום לשון נסתר דמיד נעלם כמ"ש על גוזליו ירחף נוגע ואינו נוגע כידוע: [ג] עיקר הק"ש קבלת עול מ"ש ועול תורה ומצות כדאי' (ברכות יג.) וצריך ביום ולילה.

ולא בבוקר וערב אלא בשכבך ובקומך ע' שם י"א א'. דיהיב הזמן בזה משום דהבוקר וערב הם שינויים בעולם ולא באדם והי' די בקבלה א' לשניהם רק מפני השינויים שבאדם שביום קם ועוסק במלאכתו וצריך קבלת עול מ"ש שכל מעשיו יהי' לש"ש כמ"ש (עירובין סה).

(אנן פועלי דיממא כפועלים העושים מלאכה שכל מעשיהם לאדון ואפי' בברהמ"ז מקצר בשביל עבודתו ובלילה עת שכיבה ומנוחה צריך ג"כ קבלת עומ"ש שגם בשכבו על מטתו ידע לפני מי הוא שוכב כמ"ש בהג"ה דריש או"ח. וזה מלאכה יותר גדולה.

וכמו ששמעתי בזה ע"פ ויחלום יעקב שמהחלומות ניכר מעלת האדם אם גם כשאינו עושה כלום רעיונותיו רק והנה ה' נצב עליו. ובדבר זה צדיקים מעטים שנתפארו כן.

ולכך נתנו ברכה היתירה לערבית שהוא השכיבנו לשלום: [ד] מצוה ראשונה שנתחייב האדם כשנעשה האדם בן י"ג שנה הוא ק"ש של ערבית שהוא הראשית כמ"ש ל' כי הוא וברכות א' רק שהברכות בפרט המעשים וזו בכלל על כל מעשה הקימה ועל כל מעשה השכיבה ושל ערבית קודם כדפתח בי' תנא דאקרא קאי.

ויליף מבריייתו של עולם לענין קבלת עומ"ש דברישא חשוכא צריך קבלת עומ"ש אף מתוך החושך והסכלות והעדר המעשים ואז סופו לקיימה בעושר ונהורא דיממא השגה הברורה שע"ז נמשך המעשה: [ה] ואעפ"י שעיקר חיוב קבלת עומ"ש בק"ש מ"מ

חיובה נמשך לעולם שאפי' רגע א' לא יזוז ממנו העול וכמו שאומרים ע"ח שחטאנו לפניך בפריקת עול וכמ"ש הבע"ש ע"פ אשרי אדם לאיחשוב ה' לו עון.

וקבלת עומ"ש של ערבית זמנה כל זמן השכיבה שכל הלילה צריך להיות נושא בעול. אבל של שחרית רק בתחלת הקימה וכמו הברכה בתחילת המצוה סגי על כל המצוה אף שנמשכת זמן מה, לפי שקבלת העול די בתחלת המעשה ואח"כ קדושת המעשה ממשכת.

וכמו בלשמה גבי גט כמ"ש בתניא פ' מ"א ה"נ ביום שהוא עת המעשה הוא רק בתחלת המעשה וכדדייק קרא בשכבך היינו כל הלילה דשוכבין. משא"כ בקומך הוא רק בתחלת יום דאז קמין ועומדין משא"כ כל היום הולך ויושב ול"ש בקומך.

והיינו דעל יום מעשה כללות הקבלת עול מ"ש בתחילת היום די: [ו] קבלת עול מ"ש שלימה אמרו (ברכות טו.) נפנה פי' מכל גילולי תאות עוה"ז המותרות אשר לא לש"ש.

ונוטל ידיו שמעתי שזה רמיזת רחיצת ידים על סילוק נגיעות. וי"ל עוד רומז על הרחיצה ממה שכבר נתלכלכו כלי המעשה מאותם הטינופות ירחצם במי הדעת וטהר ומניח תפילין כמ"ש ביע"ד שהוא חותם ש"ש שנושא עליו כמו עבד שנושא הנשקא מאדונו לאות שהוא אדונו.

ועל ידו לאות לעצמו ועל הראש לאות לכל עמי הארץ כי שמא דמרא עלי'. וקורא ק"ש קבלת עול מ"ש ועול תורה ומצות ומתפלל [גם זה מכלל מלכות שמים כמ"ש תוס' יד ב'] כי ק"ש אינו לנוכח הש"י משא"כ תפלה כדפירש"י (ברכות כה רע"א) ושלימות המלכות שמים שיהי' לנוכח הש"י.

ואחר כל ההכנות אלו אז מתפלל: [ז] זמן ק"ש תלי בזמן אכילה במשנה דריש ברכות ושם בברי' ע"ב, כי אכילה הוא קיום החיים וכך קבלת עול מ"ש. וכמו שאכילת האדם בבוקר ובערב כך קבלת עומ"ש.

ומ"ד מעני בדעת שאין לו נר להאיר עיני שכלו וממהר באכילה פשוטה כך קבלת עומ"ש בפשיטות כעני זה שאוכל רק פת במלח. וחד מ"ד דבתר רוב בנ"א דג"כ א"צ טהרה רק מתינות קצת עד שיהי' נר ה' נשמת אדם מאיר עיני שכלם.

ולחד מ"ד כבלילי שבת שהכל מוכן מבעוד יום ודי לק"ש של ערבית ההכנה שמבעו"י ע"י מעשה היום וא"צ הכנה אחרת. וההלכה ככהנים שהם הבטלנים מכל עניני עוה"ז שאין להם אלא עסק התורה כמ"ש הרמב"מ סוף (ה' שמיטה ויובל) וכן שמעתי בזה ואכילתם קודש לה' וצריכים טהרה וכך לק"ש נפנה ונוטל ידיו קודם כמ"ש לעיל פירושו: [ח] וזמן ההכנה הזו הכל לפי מה שהוא אדם וחסידיהם היו שוהים רק שעה א' לתפלה כדאי' (ברכות ל:) וזה טעם ג"כ שהרחיבו בזמן של ערבית עד עמוד השחר כי בחשכת ליל קשה למצוא בהירות מלכות שמים פעמים עד עה"ש כולי האי ואולי.

משא"כ ביום כמ"ש להגיד בבוקר חסדך אז אפשר להגיד מיד בבוקר מתוך אור הניכר. משא"כ בלילות רק האמונה בלב ולא ההגדה שהוא ההוצאה מכח אל הפועל על העבר אלא הקיווי על העתיד כאשר אתא בוקר גם בכל הלילה כולה.

ולכך תפלת ערבית רשות כי תפלה הוא הכרת הנוכח יותר מק"ש כמ"ש לעיל אות ו' וא"א וב לילה דזה שמי לעלם כתיב בעוה"ז שדומה ללילה. רק רשות למי שחננו ה' להיות לילה כיום יאיר לו.

רק האידנא בעקבות דמשיחא קרוב לאור היום קבלינהו לחובה. ותפלת השחר ג"כ זמנה עד חצות יותר מזמן ק"ש כי לקבלת הנוכח ממלכות שמים צריך הכנה יותר.

ולכך יש תשלומין לתפלה אצל תפלה הסמוכה אע"פ שעבר הזמן משא"כ בתפלה השלישית הוי מעוות כו' דבתרי זימני הוי חזקה לגבי אותה דלא מצי מכוין לה: [ט] ישב אדם ולא עשה מצוה שחובה עליו לעשותה כאלו עשה עבירה. כך שמעתי מדיוק לשון המשנה דריש ברכות להרחיק מן העבירה.

ופשוט הוא שכן מצינו (ר"ה יז.) פושעי ישראל בגופן קרקפתא דלא מנח תפילין אע"ג דאינו אלא בשב ואל תעשה: [י] כל בנין לימודו יהיה על המקרא שציוה ה' וזה יהי נוכח עיניו כי ע"ז הוא דן על מה שצוה הש"י בתורתו.

וע"ז רמז בראש המשניות דפתח מאימתי ותנא אקרא קאי כדמפ' בגמ'. לאורויי דכל משנתו רק אקרא קאי ולא כלימוד חכמה מחכמות.

וכמדומה שכך שמעתי ג"כ: [יא] ילפינן מברייתו של עולם דבכל דבר הלילה קודם ליום כדאי' ריש ברכות. כי בכל דבר ההעדר קודם להויה וכי אשב בחושך אדע כי אח"כ ה' אור לי.

כי כל חיי האדם כך מורכבים מהזמן חושך ואור יום ולילה כך חוזר חלילה רק שהחושך קודם דקליפה קודמת לפרי. חוץ בקדשים קיי"ל הלילה אחר היום כי מי שכבר בא אל הקודש היום קודם כמו מי שעומד תוך הפרי אצלו הפרי קודם לקליפה [ולכך ס"ד גם לק"ש וכמ"ש במק"א].

ועי' בתר"י ברכות ח' א' ד"ה ואומר דגם בתורה כן: [יב] בתשובה יש ב' ענינים להבא ותיקון העבר וזהו טעמא שצריך ב' דברים טהרה על להבא [במי הדעת הוא תורה תבלין ומצלי מעבירות להבא שהמאור מחזיר למוטב כמ"ש במד' ריש איכה. וכמ"ש בתדב"א ובמד' (ויק"ר פ' כה) שהתשובה למד דף א' ילמוד ב' דפים] וכפרה הוא לתקן העבר ולכפר החטא והוא ע"י קרבן ודוגמתו תפלה או תענית וצדקה.

וקיי"ל כפרה לא מעכבת דתשובה אפי' הרהר בלבו הר"ז צדיק גמור וזהו רק לתרומה המורם מן החול הגמור להיות עכ"פ בגדר צדיק. אבל לקדשים הרוצה להתקדש ולהיות קדוש צריך ג"כ לרפא את הקודם.

ותלי זמן קבלת עומ"ש בתרומה דכפרה לא מעכב לקבלת עומ"ש וק"ש דהיינו תורה כדפירש"י שם ריש ברכות בשם הירוש' ובמנחות צ"ט ב' ע"ש ולרשע אמר אלהים מה לך לספר חוקי אבל מיד שנטהר על להבא הרי זה צדיק גמור ויכול לקבל עומ"ש רק הערב שמש צריך דהיינו שעבר יומו שהי' טמא והעריב עליו השמש בטהרה וזהו שינוי זמן עד"ש הרמב"מ (פ"ב מה' תשובה) בשינוי השם.

כלו' איני עומד עכשיו באותו זמן וגבול כעת שנטמאתי כי ההוא יומא דקא גרים שבכל יום האדם עומד בענין אחר. ושמשא ממילא ערבא ע"י הקב"ה כי אלמלא הקב"ה עוזרו כו': [יג] הזמן מורכב מיום ולילה וכן חיי האדם אור וחושך עולה ויורד כידוע מאמר הבע"ש ע"פ שבע יפול צדיק וקם.

כי ז' ימים הוא שבוע א' ואח"כ חוזרים אותן ז' ימים חלילה. ואמנם גם בעת החושך צריך אור הלבנה או אור כוכבים דנמי אור הוא כדאי' ריש פסחים ולא שיהא חשוך לגמרי.

ובביתו צריך אור הנר [מצוה]. ואור תורה שמש ומגן ה' זהו תורה לש"ש בבהירות הכרת ש"ש.

וזהו ואוהביו כצאת השמש. ומצדיקי הרבים ככוכבים שלומדים תורה נגלה לרבים] ופי' בביתו בחדרי לבבו אור הנר יפה לבדיקה שאור שבעיסה הטמון בחורין ובסדקין זה טוב יותר בלילה בעת החושך שאז אור הנר מאיר [משא"כ ביום אין מאיר דשרגא בטיהרא ועי' (בירוש' ריש פסחים) דביום אף במקום חשוך אין מאיר כ"כ.

בזמן שהש"ש נגלה על כל פני העולם קטן אין נר מצוה חשוב לכלום] וע"י יכול לבדוק כל המיני חימוץ מסדקי לבבו עד מקום שידו מגעת והשאר מבטלו בלב. והנה אור השמש מטהר זמן היום והשלמת הטהרה כאשר איערב שמשא כדאי' ברכות ב' דלולי נטהר לא איערב עדיין וכל כמה דלא איערב עדיין צריך אותו זמן טהרה ע"י אור השמש שהוא משתדל בטהרתו: [יד] וגם ביום יש פעמים עננים המונעים האור אבל לא מחשיכים.

והם לטובה כי המסתכל בשמש עיניו כהות וגם למנוע תוקף החום המזיק פעמים לאדם כמו שמצינו בנדב ואביהוא. וגם עיקר טובה כמו ששמעתי בענין זה ע"פ המכסה שמים בעבים המכין לארץ מטר שע"ז מוריד טפה חדשה לגוף המצמחת אבל המטר עצמו אינו טובה אלא בזמנו.

ופעמים שהענן רעה שצריך תוקף החום והוא בעת גמר הקצירה שהוא גמר המעשה דמכונה קצירה כמ"ש בספ"ק דב"ק כמ"ש במק"א: [טו] מצוה הוא זכות לאדם שתזדמן לידו כמ"ש שכר מצוה מצוה וכמ"ש בתוספ' (פאה פ"ג) באותו שנזדמנה לידו מצות שכחה הביא עולה ובסוכה (כח:): דגשמים בחג סימן רע משל כו' ובחזה"ל כאשר הש"י רוצה לשלוח דורן לאוהבו מזמין לו עני.

ולכן מברכים שהחיינו על מצות שקבוע זמן. וזהו הלשון זכאים לאכול בתרומה ברכות ב' ב' דאכילת תרומה מצוה כדאי' פסחים (ע"ג רע"א).

ותנא דידן נכנסין לאוריי דכהנים זריזים וזריזים מקדימין ותיכף ברגע ראשונה שמטוהרים הם נכנסים שמיד בהגיע זמן המצוה יתחיל הכניסה וההכנה למצוה. ואגב אורחא קמ"ל דצריך כניסה והכנה למצוה ולא אוכלין מיד.

ומ"ד מטוהרין י"ל דתוס' ד"ה משעה הק' ע"ש וי"ל נכנס היינו הכנה כנ"ל ובשעת כניסה יקרא והאי מ"ד סובר דאין פנאי בשעת כניסה לקבלת עומ"ש ותפלה דדי בהכנה מועטת.

א"נ סובר דקבלת עומ"ש אינו ראוי בשעת כניסה דאינו מענין ההכנה רק מצוה באפי נפשה לכ"א מטוהרים.

ותנא דידן דקיי"ל כותי' סבר דקבלת עול מ"ש ותפלה הוא עצמו ההכנה ומענינה והכנה כזו צריך לפני המצות שיקבל עליו קודם עומ"ש בנסתר דהיינו ק"ש ובנוכח שהוא תפלה. וזהו הברכה שלפני אכילה שהוא נוכח ונסתר.

ומתחלת בנוכח שגם לברכה צריך הכנה שגם הוא נעשה מצוה דרבנן כיון שיוצא לפועל בדבור. וע"ע מ"ש בזה בקו' עת האוכל: [טז] דבר מצוה שעושהו מפני הספק חל עליו קדושת הש"י בוודאי כיון שצריך לעשותו מפני הספק דוגמת יו"ט שני וע' שבת כ"ג א' דמברכין אשר קדשנו במצותיו אספק חוץ מדמאי דרוב ע"ה כו' [יעמ"ש בזה להלכה בחי'].

דוגמת מ"ש בתשו' הר"ן הובא ב"י יו"ד סי' רכ"ח דכיון שמספק צריך חשוב כוודאי [יעמ"ש בזה בחי']. וכ"מ לשון הגמ' ברכות ב' ב' משעה שקידש היום בע"ש ע"ש ברש"י דהיינו בה"ש וקרוי קדש היום בקדושת שבת.

[ועל שעת בה"ש י"ל גם אשבת ישראל דקדשינהו לשבת אף דקביעא וקיימא חומרא דספק הוא מישראל] דכל שבנ"י מחמירים ע"ע לעשותו מצוה נעשה מצוה ויש בו קדושה: [יז] זמן עבודת הפועל רק ביום כמ"ש יצא וגו' עדי ערב ולכ"א בעירובין (סה). (אנן פועלי דיממא אבל ליליא לשינתא רק כי יזיף ביממא פרע בליליא [ועבתר"י ברכות ח' א' משמע דכן הלכה].

רק מ"מ מצאנו גבי מלאכת בהמ"ק ברכות ב' ב' ס"ד דמקדמי ומחשכי גם בלילה ולמסקנא נמי רק משום דהוצרכו הלילה למשמר. וע' שבת פ"ט ב' אמרי' דל פלגא דלילותא.

ונראה דגם בכל עבודת ה' הלילה רק למשמר כמ"ש (זח"א כז א) לשמרה זו מצות ל"ת וכמ"ש (עירובין צו.) (דכ"מ שנא' השמר וגו' הוא ל"ת והיינו שלא יעשה עבירות ולכך די עד"ש בפ"ק דע"ז (יט:)) יכול יגרה עצמו בשינה כו' ע"ש: [יח] קבלת עומ"ש דערבית אעפ"י שהתורה תלאתו בשכיבה מ"מ עיקרו תלוי בלילה ג"כ רק שדרך שכיבה בלילה נקט כן קרא.

כי השכיבה מיוחדת ללילה שאינו זמן פעולה אפי' אי איכא אינשי [דבזה סגי ע' ט' רע"א] דגנו ביום אינו קרוי שכיבה לפי שהיום מיוחד לקימה דהיינו עבודה. כ"מ דהעיקר בלילה מלשון משעה שקידש כו' ברכות ב' ב' דקשה ע"ז קו' הגמ' שם מכדי כו' לימא משעת בה"ש לפי פירש"י שם [ולולי פירש"י אפ"ל דמשעה שקידש היינו תוס' שבת וא"כ לק"מ די"ל דנ"מ אבה"ש דר"י ע"ש בגמ'.

ולפירש"י צריך לדחוק דתוס' שבת דרבנן והכא דאו' קאמר וצ"ע] דע"ז לא שייך דקמ"ל דקדושת היום מבה"ש דזה עדיין לא נשמע מדבריו אם ה' מקום להסתפק בזה אלא וודאי דעיקר ק"ש בלילה ולכך מציין משעה שקידש היום דלענין שבת קרוי לילה וכיון שכבר מצאנו פעם א' דנקרא לילה שפיר י"ל גם זמן ק"ש אז כיון דאיכא דגנו.

כי עיקר השכיבה מיוחד לעת החושך והעדר האור והבהירות אז הוא עת שכיבה מעבודה [ורק למשמר ממזיקין שלא לעבור עכ"פ עבירות או מצות קבועות ע"ל אות ט']. וכ"מ עוד שם בגמ' והלא כהנים מבעו"י הם טובלים משמע דאין סברא דיהי' זמן ק"ש דשכיבה אז [מיהו זה י"ל פשוט דס"ל הא ודאי אין דרך בנ"א שוכבים כ"כ מבעו"י] מבעו"י כי היום למלאכה בעת האיר לא ישב בטל כישן: [יט] בכל הענינים ומעשה חלוקת הזמנים שמוטבעים בעולם והנהגתו הם ג"כ כן אצל השי"ת כמ"ש בפ' הרואה (נח).

(מלכותא דרקיע כמלכותא דארעא וכ"א בברכות ג' א' איכא משמורות ברקיע כי היכא דאיכא (כ"ה ג' הרא"ש) בארעא והוא לגבי השי"ת כדמסיים ועל כל משמר כו' [ורש"י שפי' אמלאכים. ל"י למ"ל].

אבל קושטא כן דלשון משמורות כמו משמורות כהונה שומרי בהמ"ק וכן למלכים שומרים בלילות ימתחלפים בכל משמר וזהו ג' משמורות וכן במלכותא דרקיע. וכמו שיש בארעא ניכר חלוקת הזמן לכל אדם כדמסיים חמו כו' כן ברקיע ניכר גם לגבי השי"ת נגד למטה] וראוי לדבקה בו ולהתבונן במעשה השי"ת לעשות ג"כ כן וכמ"ש הרא"ש שם אהך דועל כל משמר לכן ראוי לכל יר"ש כו'.

וההתבוננות הוא כפי ענין הזמן ובלילה שהוא רומז זמן הגלות כמ"ש שומר מה מליל הקב"ה יושב ושואג כו': [כ] איכא משמורות ברקיע לדברים רקיעיים ר"ל לעבודת השי"ת כי היכי דאיכא בארעא בענינים הפחותים ועבודת האדמה כך ממש דוגמתו וממנו נקח לעבוד ה' [באותו עת] בענין זה.

סימן לדבר משמר א' חמור נוער. החומר [דוגמת חמור.

עד"ש עם הדומה לחמור] גם הוא נוער כחמור למשוי המצות בכלי המעשה. ב' כלבים צועקים.

כמ"ש בזוהר צוחין ככלבא. בתפלה [והכלבים עזי פנים.

וכן חוצפא בתפלה כלפי שמיא מהניא כמ"ש בתענית (ח.) [כמ"ש (שבת קנה.

(לית דעניא מכלבא עני בדעת ואין לו אלא תפלה כמ"ש בשמו"ר (פ' לח) א"ל אין אנו יודעין כו' ע"ש. ג' תינוק יונק היינו תורה כמ"ש בפ' ע"פ (ק"ב).

(ממה שעגל רוצה לינק שתורה נמשלה לחלב. ואשה כו' היינו תורה כמ"ש (יבמות סג:) רק אשה היא המינקת והיינו גדולי ישראל ותינוקת של בית רבן מקבלין מהם.

והם תורה ועבודה וגמ"ח [וכן תורה ותפלה וקרבות (היינו מעשה) בשמו"ר שם] שהם נגד מחשבה דיבור ומעשה כמ"ש במק"א. רק שבלילה בעת החשך הם הפוכים וכמ"ש במק"א: [כא] אתערותא דלתתא בעבודת ה' מעורר למעלה דוגמתו כמ"ש בזוהר כ"פ.

וכמ"ש (חגיגה טו:) אשכחי רבב"א לאל"י כו' א"ל עכשיו א' משמי' דר"מ [וכעין זה בפ"ק דגיטין (ו') בר' אביתר]. וזהו איכא משמורות ברקיע כי היכי דאיכא בארעא.

שמתעוררים בארעא כפי הסימן דיהיב: [כב] ג' משמורות וזמנים חלוקים הוי הלילה [וע"ש ע"ב דלחז מ"ד ד']. ואותם היודעי בינה לעתים יש להם ג"כ לחלק הלילה לג'

משמורות וזמנים כל משמר הוא זמן בפ"ע וכן חשכת האור וכ"ה זמן הגלות חלוק לג' עתים אלו וכמ"ש במק"א: [כג] בכל מעשה השי"ת יש סימן ניכר למטה וכמ"ש בס' לקוטי אמרים מהר"ב זצ"ל כי חסרון שמגיע לצדיק הוא לסימן לו שידע שאותו החסרון בשכינה כביכול עש"ב.

וזהו על כל משמר שואג כו' וסימן לדבר ר"ל שיש סימן ניכר למטה. ושאגה א' שהוא במשמר א' דגלות כ"כ בתוקף עד שניכר גם בחמור שהוא ברי' פחותה ביותר כמ"ש עם הדומה לחמור וכמ"ש בב"ק (צב:) קרייך חמרא כו'.

ובשני' רק בכלבים שאין פחותים כ"כ שיש בו צד א' דקדושה כמ"ש (ב"ק ס:) כלבים משחקים כו' כלבים בוכים כו' דכלב בגימ' אליהו. (ע' פי' פרק שירה בסי' ריעב"ץ) כי יש עזות דקדושה עז כנמר [זהו דוגמת קנאת פנחס זה אלי'].

וללישנא דאמצעית דאמצעיתא היינו חצות עת רצון כמ"ש יבמות ע"ב א' לכך הסימן כלבים צועקים והיינו הרמת קול שמחה אלי' בא לעיר שהוא סי' עת רצון כמ"ש הנני שולח וגו' לפני וגו'. כי מחצות ואילך מתחיל הרגשת היום עד"ש משמורה ופלגא נמי הוי משמורות.

ובשלישית ההרגשה רק לבנ"א שלימים ולפי שקרוב לאור היום הם מתעוררים ע"י האתערותא דשאגה דלמעלה שהוא מתוך הרגשת האור. וכן הם מתעוררים בספור דחבה אשה לבעלה [כנס"י והש"י כמ"ש בשה"ש] ותינוקת של בית רבן יונקים משדי כלל הכנס"י ע"י שמתעוררים לינק.

וכהרגשה למטה בפשטות המעשה אבל רק במין האדם ובראשונות אין בנ"א מתעוררים שמתוך תוקף החושך א"א להרגשה להיות מכח האדם שבאיש רק מכח החומר: [כד] משמור א' בלילה חמור נוער. שניעור עדיין לפי שהוא זמן שהולכין לשכב רוב בנ"א [דל"ל דמה דאיכא דהולכים לשכב יועיל כדלדידן איכא דגנו דא"כ כל הלילה נמי עי' ברש"י ותוס' ט' א' ד"ה ובלבד דיש שהולכים אז תחילתשכיבה] עי' בתר"י במשנה דריש ברכות [אליבא דר"א וה"ה לדידן] ולכך ניעור עם בעליו עדיין בסוף משמר א' אבל להלאה קשור על אבוסו.

משא"כ כלב אין בעליו קושרו באבוס [רמז אני ישנה ולבי ער צעקה בתפלה עבודה שבלב] ובתחילת (לל"ק) משמר ג' שוב נעורים א"כ אין זמן שינה רק משמר אחד היינו ד' שעות וללישנא ב' דבסוף משמר ג' נעורים זמן שינה ח' שעות וזהו כד' רמב"מ בה' דיעות דפסק כלישנא בתרא כדרכו וע' בתוס' עירובין ס"ה א' ד"ה אלא.

י"ל לילי תקופת תמוז הם ח' שעות בא"י ועי' שילהי תענית ל"א א' דמט"ו באב להוסיף והיינו מחצי תקופת תמוז דמחצי ולמעלה מתחיל להתגדל הלילה. וגם לפי שהחצי לעולם כסיום ועד החצי כהתחלה לפי שרובו ככולו בכ"מ וכמ"ש במק"א טעם תפלת השחר עד חצות משום דמשמורא ופלגא כו' וע' סוכה כ"ו ב' והאר"י ז"ל כ' דשיתין נשמי ו' שעות ע' במקדש מלך ויגש ר"ז א' ויעמ"ש בחי': [כה] משמור ב' כלבים צועקים.

כשהכל ישינים דבמשמור א' יש בנ"א ניעורים ואין מניחים אותו. וכן תפילה טוב במקום שאין בנ"א כי הם מבלבלים אותו בפניות ומחשבת חוץ ושאר מחשבות זרות בא ע"י וכמ"ש בדגמ"א כ"פ ע"פ וכל אדם לא יהי' וגו' בבואו לכפר בקודש.

ותפלה בצבור כשגם הצבור מתפללין אין דעתן עליו וכן הוא עליהם. [וגם בתורה א' (פסחים קיב).

(לא תשנה בגבהה של עיר אע"פ שאמרו (נדרים פא.) הזהרו בחבורה וכן בכ"מ. היינו כשלומד עמהם אבל לא במקום בנ"א שאין לומדין עמו]. ואפי' שיש בנ"א צריך לצייר במחשבתו כאלו אין איש בעולם וכמ"ש בדגמ"א שם.

וללישנא דאמצעית דאמצעיתא לפי שאז תוקף השינה כי בסוף א' מתחילין ובתחלת ג' ניעורין. ואפי' יצעקו לא ינערו וכך צריך להיות השינה בלבו מכל עניני עוה"ז שאפי' ע"י הצעקה בתפלה ברח' עלינו השנה וכיוצא לא ינערו רק יכוין הכל צורך גבוה כידוע וכל עניני עוה"ז יהיו בטילים אצלו דכישן דמי: [כן משמור ג' תינוק יונק ואשה מספרת.

שניהם יחד זהו רק במשמר ג' שיהיו כולם נעורים בזמן א'. וכן בנמשל יניקת תינוק משדי אמו התורה כאשר אשה מספרת ויהי' גם האב [הקב"ה כמ"ש בר"פ כ"מ] משתעשע ביניקת התינוק זהו רק במשמור ג' שכבר שלם במעשים ובעבודה שבלב.

והנה במעשה הקדים תינוק יונק שהוא המעורר קודם לאם והיא מעוררת לבעל. אבל להלן בשמיעה לאחרים למאן דגני כו' אמר להיפך אשה מספרת שקולם נשמע ושומע קודם ואח"כ כשמטה אזנו שמע קול תינוק יונק.

והנמשל יניקת תנוקת של בית רבן משדי אמם [כנס"י כמ"ש בר"פ כ"מ] ראשי הדור והם אז מספרים כבוד אל ושכינה מדברת מתוך גרונם [וזהו במשמור ג' של גלות הדומה ללילה] באמת תינוק יונק קודם. רק להרגשת עין בנ"א אשה מספרת קודם.

וכמ"ש בס' תולדות י"י ע"פ גמר חסיד כי פסו אמונים בשם ר"ל פיסטינר דהאי קרא מרישי' לסיפי' ומסיפי' לרישא מדרש. וכמ"ש (ערכין יז).

(פרנס לפי הדור דור לפי פרנס. והי קדים כנ"ל: [כז] צריך בתחילת יום וכן בתחילת לילה להתפלל על הגלות [שעבוד כו' ושאר שבעיסה שקולים והכל א'] ועי' במג"א ר"ס א' בשם של"ה.

לפי שאז הקב"ה שואג כו' [וכדיליף בהרא"ש על סוף כל משמרמזה] כדמשמע מלשון הגמ' סימנא למ"ל אורתא סימנא למ"ל יממא הוא דקשה הא מצינו ביומא (כח.) שטעו במאור הלבנה שהוא אור היום וכן מצינו להלן (כז ב') ביום המעונן התפללו של שבת בע"ש וא"כ שפיר צריך סימנא כשאינו ניכר.

וע"כ דהך סימן פי' סימן על אמירות השאגה וע"ז אמר דלילה ויממא הוא וא"כ אין צריך סימן טפי [ניכר למטה כמשנת"ל אות כג] כי ודאי בהתחלת הזמן דלילה ודיום שהוא חליפות זמן דעוה"ז אז שואג על החורבן שכבר מתחיל עוד זמן בפ"ע מהזמני העולם ועדיין בן דוד לא בא. וזה שא' נמי להלן למאי נ"מ למיקרי ק"ש דקשה למ"ל למאי נ"מ כו' וכי לעיל קאמר נ"מ והול"ל רק סימנא למאן דגני בבית אפל.

ע"כ לזה אין צריך סימן רק הסימן הוא שניכר למטה איזה שינוי אז וזה לאות על השאגה. אבל אח"כ למאן דגני קשה למאי נ"מ הוצרך לומר למקרי ק"ש.

וה"ה דשם הוה מצי למימר ליום המעונן או זריחת אור הלבנה כנ"ל אלא דמאי דשכיח טפי נקיט: [כח] מאן דגני בבית אפל. פ"י כמ"ש בפ' חלק (צב).

(הוי קבל וקיים כדתנן בית אפל כו'. והיינו שאין מאיר בו שום אור אלהות ולא ידע זמן קבלת עול מ"ש אימתי כיון דשמע תינוק כו' יצטרף עצמו בהדי צבורא ובהדי ראשי העדה ובהדיהו גם הוא יוכל לקבל כידוע כאשר נכלל נפשו בנשמת גדולי הדור הם מעלים אותו.

ודוקא כשאין יכול לצאת מן הבית אפל דלא עדיף האי סימנא מחזקה דהיכא דאיכא לברורי מבררין ויצא לחוץ לראות. ולכן לא נקט טפי סומא.

דעדיין צ"ל דגני בבית סגור שא"י לצאת לשאל מבנ"א] אך כשאין יכול כלל אחר כל השתדלות להגיע לבבו למקום האור אז יצטרף בשמיעות קול תינוק ואשה משא"כ ביכול לצאת כמ"ש בשעה"ת ממשל דחבורה שנחלה א' או שמת ע"ש: [כט] מתחלה הוא חורבן הבית [הפנימי. בית דירה ובו די רק חורבה שחרב מאין דרים] ואח"כ שריפת ההיכל [החיצון].

וחורבנו היינו שריפה] ואח"כ גלות ישראל. וכן החוטא מתחלה בלב שחרב מיר"ש ואח"כ במוח [ששם אינו מדור קבוע.

כי בית זו אשה שהיא הלב. והוא נשרף לגמרי שאיננו מקום מכיל אף לפרקים מחשבת ש"ש שאולי יבוא הרהור תשובה ללב] ואח"כ כל איברי המעשה גולים למקום הטומאה.

ובתשובה להיפך כמ"ש בזוהר (ח"א קלד א) מתחלה בונה ירושלים והדר נדחי ישראל יכנס [ובירוש' דמע"ש (פ"ה ה"ב) דבנין הבית ע"י מלכי או"ה] דמתחלה תקון המדות והלב ואח"כ למעשים. ונראה דהיכל קודם בבנין לבית וכן מתחלה המוח כמ"ש הרמב"מ רפ"ב מיסה"ת וכיצד הדרך כו': [ל] אף מעשה שאינה הגונה בעצם כל שהיא הגונה כפי מחשבת האדם והיא מעשה מצוה רק שהי' לו לעשותה עצהיו"ט אין לנו למנוע ממנו עשייתה כדמשמע מאליהו שהמתין עד שסיים תפלתו ולא מנעו תיכף.

ואולי י"ל דלא הי' שם מקום פנוי להתפלל עוד. והי"ל להתפלל בדרך ר"ל קודם שנכנסת לחורבה.

ואינו במשמע. אלא גם שהי' יכול לצאת להתפלל לא מנעו מהתפלל בחורבה.

ואולי לבל יתבלבל בתפלתו עי"ז כיון שכבר הי' מוכן להתפלל לא רצה למונעו אף שאינו ראוי עפ"י דין לעשות כן לכתחילה]: [לא] אין להתפלל במקום שאפשר להתבלבל באמצע אלא תפלה קצרה שלאיתבלבל בה. כי טוב מעט בכונה מהרבות בלא כונה.

וכן בכל ענין וזמן כשאין יכול לכיון כל התפלה ועוברי דרכים דרך המלך של עולם חלל שמאלי שבלב יפסיקוהו מעבודתו יתפלל תפלה קצרה עכ"פ בכונה: [לב] אין נכנסים

לחורבה פי' מקום פנוי ממושב בנ"א האמיתים ומקום מצוה רק כל מחשבת הרשות.
מפני החשד שיחשוד לעצמו שמא יש איזה תאוה בדבר.

ומפני המזיקין דכל מקום הפנוי מקדושה יש מקום למזיקין וכח היצר להתגבר. ומפני
המפולת דסתם חורבה רעועה שא"ל קיום כמ"ש שקר אין לו רגלים.

ואפי' לצורך עבודה [להתפלל] אין ליכנס אם יכול [להתפלל] בדרך הוא דרך המלך
פילון מפולש לעבודת ה' ואע"פ שדרך המלך הוא מלא מעוברי דרכים והם המפסיקין
להולך בדרך ה' מוטב לעבוד שם עבודה קצרה כפי היכולת מליכנס לחורבה ומחשבת
חוץ לצורך עבודה. אם לא בחורבא חדתי מחודשת מאתו ובתרי שאינו יחידי בעבודתי
על דרך הזה.

וכשרי שכל כונתם לעבודת ה' ודלא קאי בדברא שהוא מקומן של כח היצה"ר: [לג]
אע"ג דזריזים אין מקדימין טפי מצפרא כמ"ש פ"ק דפסחים (ד.) זהו מצד הזריזות
למצוה לבד אבל בדבר מצוה הנחוצה לשעתה צא ולמד מפועל בעסקי העולם בדבר
הנחוי.

ולכך ס"ד בברכות ב' ב' דלמלאכת בהמ"ק הוי מחשכי ומקדמי גם בלילה ע"ש. וי"ל גם
למאי דדייק מקראי דלא חשכי וקדמי היינו מפני שהי' להם הלילה למשמר וג"כ לא היו
פנויים לכך אא"ל דמחשכי ומקדמי אבל בלא"ה ודאי למצוה נחוצה דעבדינן כן כנ"ל:
[לד] כל הלילה איברי לשינתא לחד מ"ד בעירובין ס"ה א' וע"ש בתוס' דהיינו לילי
תקופת תמוז ועי' תענית ל"א א' דמט"ו באב צריך להוסיף והיינו מחצי תקופת תמוז
וכמ"ש במק"א דלעולם ההתחלה נמשך עד החצי דאח"כ רובו ככולו וכאלו כולו עבר
והלילות מתחילין להתגדל וע' במשנה ריש ברכות דזמן ההתחלה לישן עד סוף
האשמורה הראשונה ואף ר"ג וחכמים מודים לזה כמ"ש בתר"י [וצ"ע אמאי לא פי'
דפליגי אף אזמן התחלת שכיבה דאיכא אינשי שהולכים לשכב בהאי שעתא דהא קיי"ל
דאומר השכיבנו ע"ל ט' א' ברש"י ותוס' ד"ה בלבד.

וע"ש בגמ' ב' ב' בזה מחלוקת בהתחלה וע"ש בתוד"ה ואי]: [לה] לא יכנוס לחורבא
דשכיחים מזיקין [וע"ש בגמ' עוד ב' טעמים ע"ש הנ"מ בהם]. ועי' ב"ק כ"א א' וברש"י
ע"ש.

כי בית הוא מקום שמחזיק בו איזה דבר וכאשר חרב מאין יושב מבנ"א ולא מחפיציו
[וכדאי' בב"ק שם דגם במחזיק בו תבנא וציבי סגי] א"כ הוא מקום הפכי ומזיק לישוב
בנ"א ולפיכך א' שם בב"ק דמקלקל ג"כ הבנין שהבנין מצרכי בנ"א ומאחר שזה היפוך
הישוב הוא ג"כ הפכי ומזיק לבנין שהוא מכלל הישוב: [לו] לא יכנוס בבהכנ"ס יחידי
בבהכ"נ שלהם שהיו עומדים בשדה ומסוכנים ממזיקים ולפיכך צריכים להמתין א' על
חבירו [תו' שם ב' א' ד"ה מברך.

ובהמתנה סגי כמש"ש מ"ג ב' דלב' אין מזיק וכ"א שם ג' ב' דבתרי ליכא ולכך כשישאר
א' די כמש"ש ה' סע"ב ב' שנכנסו כו' וע"ש ו' א' תוס' ד"ה המתפלל ויעו"ש שסיימו
ולכך בלילה כו' משמע דבלילה גם בבהכנ"ס דילן שבעיר יש לחוש וכ"מ ממ"ש בד"ה

מברך הנ"ל אבל כו' אלא בלילה. אבל צ"ע דהא יראו עינינו נתקן רק בלילה ומלשון דוקא כו' משמע דבהכ"נ דילן א"צ לומר יראו עינינו וצ"ע.

וברי"ף אהא דב' שנכנסו כו' משמע גם בזמנם דוקא בלילה ויל"פ ד' התוס' ד"ה המתפלל הנ"ל קאי בזמנם. ולפ"ז יש להגיה בתוס' ד"ה מברך הנ"ל דצ"ל אחר תי' המזיקים "בלילה" ותיבת אלא בלילה ט"ס ודחוק.

ועבא"ח סי' צ' סט"ו יל"ע ונראה דס"ל דיתבלבל שייך גם בעיר כמ"ש בתר"י וגם זה דוקא בלילה אך על הי"א שברמ"א נרשם תר"י מבואר דלתר"י ה"ה ביום וכ"כ בב"י להתר"י אך ל"י מנ"ל. וי"ל תר"י קאי ע"ד הרי"ף דמיירי בלילה.

וע' בטור מ"ש וי"א דאף בשלנו כו' לכאורה הך י"א ד' תר"י וכמ"ש. אך ממ"ש בדיעה ראשונה בשדות אף ביום נראה דזהו דעת תר"י והי"א הוא ד' הרי"ף וס"ל דקאי אשלנו וכ"מ בב"י ע"ש אבל צ"ע דהא הרי"ף אין מחלק וגם בשדה דוקא בלילה.

ולכן נראה טפי דהי"א דעת תוס' כנראה מדבריהם שלפנינו ולפ"ז בבהכ"נ שלנו בלילה אם יש חשש מזיקין תליא בפלוגתא. ובשלהם משמע אף ביום יש חשש וצ"ע דהא יראו עינינו תקנו רק בלילה.

ועבטוש"ע סי' רל"ו טעם אחר דהוא במקום תפלת ערבית דגם כשכולם ביחד יראים [או דמקומן שאני כמ"ש ג' ב'. או משום חיות ולסטים ע"י בירוש' ריש פרקין וע' פסחים ב' א' ובתוס' ויומא כ"א א'] אך ד' תוס' שכ' טעם להמתין צ"ע גם בש"ע סי' צ' שכ' משום בלבול ולא זכר מזיקין צ"ע קצת.

אמנם באמת לא מצינו איסור לכנס יחידי בבית שבשדה ביום או שבעיר בלילה [רק לישן יחידי] וכן ממ"ש ג' ב' בחורבא בדברא משמע דוקא חורבא ובהכ"נ אינו חורבא כמ"ש ל' דגם בי תבנא וציבי סגי [רק בשדה בלילה י"ל חשש כמ"ש פסחים ב' א' ע"ש בתוס'] ועי' א"ח סי' ג' סי"א בהג"ה גם לענין בהכ"ס חלוק בין בשדה לבעיר.

וי"ל גם בהכ"ס לא מקרי חורבא דהוא לתשמיש אדם וי"ל שאני בהכ"ס דשכיחי מזיקין כמ"ש שילהי ברכות. אך י"ל גם בהכ"נ כמ"ש ב"ק ס' ב' דמה"מ מפקיד כליו: [לז'] אשה בדברא לא שכיחא.

שדה הוא התפשטות לאורך ורוחב כמו ששמעתי ע"פ ועתדה בשדה לך ושם לא שכיח תאות גופניות לחוש ולחשוד עצמו בכך: [לח] למד לשונך לומר איני יודע שמא תתבדה ותאחז (ברכות ד' א') ור"ל אף בדברים הברורים במחשבה כשבאים לגלוי שהוא הלשון המוציא לפועל מה שבכח בלב יהיו תלויים בספק כי האדם עלול הטעויות ולכך צריך שכל גלוי מעשיו יהיו דברים מבוררים לכל ולא מה שמבורר רק לו במחשבתו אבל במחשבתו יכול לחשוב אף דברים המבוררים רק לו ובכגון זה לבא לפומא לא גליא: [לט] פעמים נדמה לאדם שיש לו סיעתא דשמיא לדבר שהוא עושה אל יסמוך ע"ז לאמר שדבר טוב הוא דלולי כן לא היה הקב"ה עוזרו שרק לבא לטהר מסייעין אותו אבל בבא לטמא א' רק פותחין לו ולא מסייעין.

דמ"מ פעמים יש דלניסיון סייעוהו וכיוצא וכמ"ש במיכה שא' עתה ידעתי כי ייטיב ה' [ושם זה בהוי"ה שהוא קודש כדאי' בשבועות (לה ב)] לי כי ה' לי הלוי לכהן הרי חשב שה' לו סייעתא דשמיא ועזר אלהי להזמין לו הלוי לכהן ולהטיב לו. [אמנם רז"ל א' בתדב"א (סא"ר פ' כו) כי מיכה כפר באנכי ובמק"א ביארתי שהוא כפירה בשורש הישראלי ועש"ב.

ורקבכאלה נמצא זה מי שהוא ח"ו שורש פורה כו'. אבל אטו אנן מי ידעין מהיכי קאתינן כו' (כמ"ש קידושין עא:) והעצה לזה תפלה ותחנונים לרחמי שמים המועילים להפך גם השורש כמ"ש במק"א ע"פ לב טהור ברא לי וגו' דבריאה בכל מקום היינו יש מאין כנודע] וע"ל אות ס"ד: [מ] עיקר התשובה הוא עד שיאיר ה' עיניו שיהיו זדונות כזכיות ר"ל שיכיר ויבין שכל מה שחטא ה' ג' ברצון הש"י כמשז"ל (ברכות לא סע"ב) ג' פסוקים כו' ואתה הסבות את לבם ואשר הרעותי כו' וכטעם ידיעה ובחירה שביאר האריז"ל בסוף ס' ארבע מאות שקל כסף ששניהם אמת כ"א במקום בפ"ע במקום הבחירה שם אין מקום לידיעה ובמקום הידיעה שם באמת אין מקום לבחירה וכשמשגי לאור זה העצום אז שבו כל זדונותיו בלתי יוצאים מעומק ידיעת הש"י והוא ודעתו ורצונו הכל א'.

ומאחר שהש"י רצה כן הרי הכל זכיות וזוכה לכפרה גמורה שביוה"כ שזה סוד השעיר לעזאזל שאלו עשוהו האדם עצמו ה' עובד ע"ז גמור והוא לא יהי' שהוא יסוד כל המצות ל"ת וכל העבירות וההסרות מרצון הש"י. רק שהשעיר הוא ע"י רצון הש"י שהוא מצוה לשלחו לו נעשה עוד מצוה ולא עבירה.

וכך פירשוהו רז"ל (פרדר"א פ' מו) ועי' ברמב"ן פ' אחרי שאנו נותנים חלק לעזאזל שהוא הרע מצד מה שהש"י צוה לתת לו ונמצא העבירה מצוה: [מא] אנכי קודם ללא יהי' לך כי ע"י ההתבוננות הגמורה באנכי מצד אמונה הברורה בהש"י שהוא מצוי הוא ניצול מלא יהיה ונשמר מכל מיני הסרות ונזקין כי אז"ל (מד"ת ויצא) עשה מצוה א' מוסרין לו מלאך א' לשמרו.

והנה מדה כנגד מדה כל המצות קבלו ע"י שליח נמסר מלאך ואנכי ולא יהיה שמעו מפי הגבורה לכך בשכר אנכי הקב"ה בעצמו שומרו. ובמקום אחר אמרו כי ממצוה נברא מלאך ובמצות אנכי נברא כביכול התגלות השגחת הקב"ה בעצמו במוחו ודעתו של זה בריאה ממש יש מאין במוח ולב אטום להיות מצוי אצלו תמיד ע"י אתערותא כחודה של מחט מתתא נפתח אח"כ כפתחו של אולם: [מב] בתפילה הוא העיקר החשק והרצון להתפלל ולהתחנן וכמ"ש אל תעש תפלתך קבע אלא רחמים כו' שהוא עצמו מאמרם שילהי מנחות בקרבנות [שהתפלה דוגמתן] שלא תאמר אעשה רצונו כו' ת"ל רצונכם תזבחוהו דר"ל כי אין הקרבן מצוה וכמ"ש ולא צויתים גו' ע"ד עולה וזבח וכן בכ"מ.

ועי' במ"נ בטעם הקרבנות. ונודע מ"ש מהר"מ אלשקר סי' קי"ז דכ"ה במד' וכ' משל כו' ע"ש דענין הקרבנות הוא שמקבל התקרובת נהנה ממנו וכל הע"ז אותו כח נהנה ומתגבר ע"י אותו קרבן כמו אדם ע"י מאכל ומתוך שידעו בע"ז כן ה' חשקם וכוספם שיוכלו להנות כביכול להש"י וע"ז נאמר למעשה ידך תכסוף כמשאז"ל (מד"ת תצוה ב) והש"י הרשם בכך שיוכלו לעשות כן שיהיו כמהנים אותו.

רק מי שצריך לכך באמת הוא נהנה בכך אבל הש"י אין צריך לכך ולא תאמר אעשה רצונו כו' כבכל המצות רק לרצונכם כפי הרצון והחשק שלכם כך הוא הקרבן. רק דמזה הוא ההנאה להש"י מהרצון והחשק שלהם להנותו וכן התפלה במקום הקרבנות שאין רצון הש"י מבנ"א שיתפללו לפניו וישנוהו רק הרצון שלהם להתפלל זהו רצונו ית' והבן זה: [מג] פעמים יש אדם עומד בניסיון גדולכ"כ עד שא"א לו שלא יחטא כד"ש (ברכות לב).

(מה יעשה הבן כו' ובזה הוא נחשב אונס גמור דרחמנא פטרי'. וגם בהסתת היצר בתוקף עצום שא"א לנצחו שייך אונס [ואם הש"י הסיב את לבו הרי אין חטא זה חטא כלל רק שרצון הש"י הי' כך] ועמ"ש בכתובות (נא:): גבי תחלתו באונס אפי' צוחת לבסוף שאלמלא מניחה היא שוכרתו מותרת לבעלה מ"ט יצר אלבשה הרי דזה מחשב אונס גמור אעפ"י שהוא מרצונה מ"מ יצר גדול כזה א"א באדם לכופו והוא אונס גמור ואין בזה עונש אף דעשה איסור כיון דהי' אונס.

אבל האדם עצמו א"י להעיד ע"ע בזה כי אולי עדיין היה לו כח לכופו היצר [וכמו ששמעתי בזה מענין זמרי שטעה בזה]: [מד] מי שיש לו תשוקה גדולה לתאות הגוף אל יתעצב בזה לחשוב כמה פגום הוא שיש לו תשוקה כ"כ. כי אדרבא הוא כלי מוכן לתוקף אהבת ותשוקת דרישת האמת.

וכמו שנחמו ההוא סבא [אשר הוא אליהו לדעת י"מ בתוס' פ"ק דחולין (ו.)] ושמעתי דכן הוא האמת ודק' תוס' שם אכ"מ] לאביי (בסוכה נב).

(וע"ז אמרו דלעת"ל צדיקים נדמה להם יצה"ר כהר ורשעים כחוט השערה ואינו שקר רק שניהם אמת כי לאלו תשוקתם ותאותם עצומה ביותר: [מה] כשחטא הרבה עד שנסתם התשובה כי כבר סוגרו דלתי לבו ע"ז א' בורא ניב שפתים שלום שלום שהקב"ה בורא יש מאין הדבור של שלום שלום שהוא קבלת התשובה היפך הנאמר לרשעים אין שלום.

ותחלת אותה פרשה (ישעי' נז) בפסוק הנחמים באלים וגו' שדרשוהו (נדה יג.) על המז"ל שע"ז אמר בזוהר (ח"א ריט ב) דאין מועיל תשובה.

ותחלת אותה פרשה הצדיק אבד וגו' דידוע בזוהר דשומר הברית נקרא צדיק וע"ש כל הפרשה. ושם קרא ישעי' ליצה"ר מכשול כמשז"ל (סוכה נב).

שהוא מן הצד הזה שהוא מכשיל לפני עור בדבר ג"כ. ואמר סולו וגו' [אבני קודש המשתפכות בראש חוצות] והעצה כי כה וגו' [קדוש הוא במקום גדר ערוה כמשז"ל] ואת דכא וגו' כי יש מאין ידוע ליודעים שיש מקום שנקרא אי"ן וכשמשיג אור נעלם כזה משם משיג בריאה חדשה יש מאין ואיך משיג זה ידוע מאמר הבעש"ט ע"פ ה' צלך וכאשר הוא שפל רוח עד שהוא לאין ממש אז זוכה לכך למרום [המרום מכל שהוא עלת הכל ושורש כל הנאצלים שהם כולם יש מאין כנודע] וקדוש.

וזהו כי לא לעולם ח"ו כו' רק כי רוח וגו' ודרז"ל (יבמות סב.) שיכלו הנשמות ורומז אז יתוקן זה וזהו נחומים לו ולאבליו הם אינון נפשינן ערטילאין והש"י בורא וגו' יש

מאין אמר ה' ורפאתיו שאין בזה שום עצה רק שהש"י ברוב רחמיו וחסדיו אמר ורפאתיו שכבר נרפא: [מו] לרשע אמר אלהים מה לך לספר חוקי.

ועל דבר זה ידו כו' כי העובר ע"ד סופרים נקרא רשע כמ"ש (יבמות כ.) אבל ע"ז א' הקדמונים מאמר חז"ל (פסחים פ"ו:) כל מה שיאמר בעה"ב עשה חוץ מצא.

ולא לחנם כתבה תורה ענין המעפילים בפ' שלח אשר כבר האמינו בדברי משה ולמה לא שמעו לו בזה שאמר להם אל תעלו וגו' אלא שהם חשבו שזה בכלל חוץ מצא. ועי' בזוהר (ח"ג קס"א) המליץ כל ענין מרגלים על התורה והי' העונש שלא ישיגוה וע"ז העפילו לעלות אף נגד רצון הש"י כמשז"ל (סנהדרין קה).

(חוצפתא מלכותא בלי תגא [ולמדוה מבלעם שאח"כ הסכים הש"י. כי בלעם נסתכל עד עקבתאדמשיחא ולכך ידע סוד זה] פי' כידוע מלכות הוא כנס"י וכתר הוא שורש רצון הש"י ור"ל ממשלה מעצמו בלי רצון הרוצים.

והתקרבות כנס"י מעצמם. והם לא הצליחו בזה מפני שאכלוה פגה כמשאז"ל (סוטה מט:) בעקבותא דמשיחא חוצפא יסגא שאז הוא העת לזה [ולעתיד נקבה תסובב גבר ואכ"מ] ולכך אמר להם משה והיא לא תצלח נראה שעצה הוא אלא שלא תצלח ודייק והיא שבכ"מ דרז"ל היא ולא אחרת שיש זמן אחר שמצליח והוא זמנינו זה שהוא עקבי משיחא: [מז] כל הכחות הנטועות בכל נפש מישראל אין לחשוב שהוא רע גמור ושצריך להיות הפכו כי אין לך שום מדה וכח שאין בה צד טוב ג"כ רק צריך שישתמש בה כפי רצון הש"י ואם אינו כפי רצון הש"י גם המדות טובות רעות כמו שאול שנענש בעבור הרחמנות ובגיטין נו).

(ענותנותו של ר' זכרי' ב"א החריבה כו' ולהיפך אז"ל (שבת סג.) אם ראית ת"ח נוקם ונוטר כנחש חגרהו כו' ונחש הוא שורש הרע בכעס.

ובת"ח ר"ל אשר כל מגמותיו רצון הש"י אדרבא הוא טוב מאוד ע"ד שאז"ל (ב"ר פ' ט) טוב מאוד זה יצה"ר. וכן בגאווה (בפ"ק דסוטה ה).

(בשמתא מאן דלית בי'. ולכן הנביאים היו מייללים על אבדן האומות לבי למואב וגו' וכיוצא ורז"ל שבחום ע"ז במ"ר (ר"פ בלק) ובוודאי לא חשו על אבוד גופם כי באבוד רשעים רנה [ואולי יהי' לבי ע"ד שאז"ל (שהש"ר פ' ה' ב) הקב"ה לבן של ישראל שנא' צור לבבי.

ואז"ל (מגילה י'): הוא אינו שש] רק ידוע כל אומה הוא כח מיוחד ע' אומות וע' כחות בנפש וביום ההוא יגדל המספד באבדן היצה"ר ג"כ כמ"ש (סוכה נב.) כי יפה שעה א' בתשובה ומע"ט בעוה"ז מכל כו' ואז יהי' בכלל.

ואבדן אומה פרטית הוא אבוד ממשלת אותו כח פרטי. [וע"ד שנתאונן קהלת וכן רז"ל שילהי שבת על הילדות ואע"פ ששנינו זקני ת"ח כו' דעתן מתיישבת כו' ובשמו"ר (ס"פ ה) מחשיבות הזקנים וכן בכ"מ.

אלא שפסק החמדה והיצה"ר]. וכח בלעם בחציפות שלמדו ממנו רז"ל (סנהדרין קה).

(והוא הי' ראשית גוים דוגמת משרע"ה בישראל כמשאז"ל (זח"ג קצג ב) לכך הכח
שהשיג יתוקן בישראל באחרית הימים ובעקבי משיח אז חוצפא יסגא יתגדל ויהי'
במעלה: [מח] לא יתחבר עם רשעים ואפי' לעשות מצוה וכ"ה מפורש במכילתא כמ"ש
בהתחברך וגו' ואע"פ שנתחבר עמו ללחום נגד ארם.

ונא' בני אל תלך בדרך אתם ובכל מקום דרך בס' משלי ר"ל דרך התורה והמצות. ואז"ל
(יומא לה:): גבי יוסף להיות עמה לעוה"ב ועוה"ב הוא רק קבול שכר ולא עונש דזה אין
נקרא עוה"ב.

רק שבאמת יוסף נשא בתה ומהם יצא שבט בישראל ומשיח בן יוסף. ויוסף ראה ג"כ
זה שממנה יצא שלשלת גדולה כזו רק לא רצה להיות עמה אפי' לעוה"ב דגם שיהודא
זינה ויצא ממנו מלכים ונביאים והי' זנותו רצון הש"י כמשז"ל (סוטה י:): יצתה ב"ק
ממני כו' ולמצוה יחשב.

אבל תמר היתה צדקת וזו רשעת לא רצה להיות עמה בעוה"ב: [מט] כל אחד ידע שבמה
שיצרו תוקפו ביותר הוא כלי מוכן לאותם דברים ביותר להיות נקיים וזכים אצלו.
ובדברים שהרבה לפשוע בהם ידע שהוא כלי מוכן להיות דייקא באותו דבר נקי ובר
לבב ולכן א' בוי"ר (פר' כא) שבאבר שבו חטא בו יעשה מצות ואין זה רק תיקון לעבירה
הקודמת מדה כנגד מדה אבל הוא גם תיקון נפשו בפרט כי כ"א נברא לתיקון איזה דבר
פרטי אשר בו נתייחדה נפשו בפרט ואין לה חבר [כמו שלא נמצא פרצופים שוים
ופרצוף פנים רומז על צלם אלהים דנפש] כנודע מאמר הקדמונים על מאמר רז"ל (שבת
קיא:): אבוך במאי זהיר טפי.

ועל כזה א' (גיטין מג.) (אין אדם עומד על ד"ת אא"כ נכשל שע"י המכשלה הוא מבין
שלכך נוצר לתקן אותו דבר.

הלא תראה אחז חתם התורה כמ"ש בחלק (קג:): ובמד' (ב"ר פר' מב) שמנע תינוקות של
בית רבן אמר אם אין גדיים כו' לפי שהוא הי' כלי מוכן להוליד חזקי' שהיה מרביץ
תורה ביותר כדאי ספ"ק דב"ק ופ"ב דסנהדרין (כ.) ועד שלא נמצא ע"ה בימיו כדאי'
בחלק (צד:): ע"ש ממש ההיפוך: [נ] על כל מיני ישועות של הש"י לאדם יש בעתה
ואחישנה זכו אחישנה לא זכו בעתה.

ובעתה היינו כשכבר חסר לו הדבר והוא צמא ומשתוקק ונצרך לה [וכן הוא בעתה לענין
ביאת משיח כאשר יהיו הכל צמאים לישועתו ולא יהי' שום עצה אחרת לישועת ישראל
ומובן למשכיל כמה מרז"ל בזה] ואחישנה היינו טרם יקראו שמקדים רפואה למכה. וזה
שרמז רבא לר' עילש (ב"ב קלג:): במה שקרא עליו בעתה אחישנה ר"ל שלא זכה
לאחישנה אבל עכ"פ בעתה לזה זוכה כל נפש מישראל אף הלא זכה.

שבעתה מזמין לו הש"י הישועה. ואם יראה שאין מזמין זה לאות שעדיין אין צריך לה
ויוכל להיות בלתי.

[נא] כל השתדלות האדם בשבירת היצר בתאות נקרא חן ויופי לבד שהוא שקר והבל
שאינו קיום לעד כי היצר מתגבר בכל יום ואולי מחר לא ינצחנו. רק העיקר לבקש
מהש"י שיהי' בעזרו שזהו מבטח נאמן כי גואלו חי.

וז"ש (סנהדרין כ.) (שקר החן זה יוסף [אינו יופי גמור כמשאז"ל (סוטה לו:) שיצאו טפין. לכן נקרא שקר] והבל היופי זה בועז שא' שם ג"כ שנתקשה והי' לו תאוה ויצר רק התאמץ נגדו ולכך הי' רק שעה א' אבל אשה וגו' זה פלטי שהי' הלוך ובכה על מצוה דאזלה מיני' משא"כ יוסף ובוועז ודאי היו רוצים יותר שלא יהיו באותו נסיון כי הוא נקרא פלטיאל שפלטו כו' זכה לסייעתא דשמיא ולא מהשתדלותו: [נב] אל יתמה האדם אם יראה רשעים מתרבים בעולם והולכים ומתגדלים בכל יום כי ידע שהש"י הוא בעל הכרם וכמ"ש (ב"מ פ"ג:) ויודע טיבו של כרם יותר ממנו ומתקן צרכיו בכל עת ורגע.

והנה רז"ל (סנהדרין צח.) (אמרו שבן דוד אפשר שיבוא בדור שכולו חייב דיעמיד מלך קשה כהמן שישובו בתשובה והרי אז"ל איזה דור חביב מכל הדורות זה דור המדבר מפני שזכו לקבלת תורה וכן על דורו של שלמה המע"ה א' (מ"ק ט.

) שנתבשרו לחיי עה"ב מפני שזכו לבנין בהמ"ק וא"צ לומר דורו של משיח ודאי יהי' חביב ואפשר שיהי' כולו חייב ויתהפכו לדור חביב ע"י שהש"י יביאם לתשובה וע"כ ששורש נשמתם ממקום גבוה יותר מכל הדורות. דבאמת כל חטאי ישראל אינם בעצם רק המשילום רז"ל (סנהדרין מד.

) לאסא דקאי ביני חילפי ולכן הם היסורים ע"י החטא שהחוח עוקצה אבל כשישרפו החוחים שסביבות תשאר השושנה בשלימותה ואדרבא שושנה שבין החוחים חשובה יותר כמו שכתב (זח"ב קפט ב) [ואתאן למ"ד בע"ת עדיפי]. ותשובה אפשר שיהי' ברגע א' כדמוכח פ"ב דקידושין (מ"ט:) ואנו מבקשים השיבנו וגו' רק השי"ת צוח שובו וגו' (כמ"ש מ"ר סוף איכה) ומסתמא בדור שכולו חייב ע"כ שיהי' אז דידן נצח וכשהש"י ירצה הרי ברגע א' יכלו כל הקוצים הסובבים ויהיה הכל כרצונו ויתגלה שגם מה שקודם הי' הכל לצורך: [נג] דבור של חול המורגל בפי האדם ומרגלא בפומי' הוא דברי תורה ממש אפי' אצל איש ההמוני מישראל וכמו שנראה הרבה בתלמוד מביא דאמרי אינשי והוא ד"ת ובפ"ק דסנהדרין ז).

(הרבה ההוא דהוה קאמר ואזיל כו' וא' שמואל קרא כתיב. כי כל נפש מישראל יש לו אחיזה בד"ת מיוחדת כנודע ובדבור שמרגלא בפומי' זהו שורש נפשו [כי הדבור הוא יסוד הנפש תרגום נפש חי' רוח ממללא וכמ"ש בפסיקתא אין בין צדיקים החיים למתים אלא הדבור זהו יסוד החיות].

ומזה יוכל האדם לעמוד על שורש נפשו לדעת מה ענינו בזה העולם. וכה"ג בריש פסחים ההוא דהוה אמר כו' ש"מ מדן קאתי ע"ש: אות נד חסר [נה] עיקר העבירות באים מחמת השכחה.

שהוא בלב כדאי' במגילה (יח.) שאפי' זוכר במוח מ"מ אינו זוכר בלב כי אלו הי' באמת זוכר בהרגשת הלב שהש"י ציוה ע"ז לא תעשה כן א"א כלל שהי' עושה רק שהיצר מעלימו מלבו כענין שמנת עבית וגו' תדע שמצות ציצית הוא לזכור ע"י מצות ה' ואז"ל (מנחות מד.

) במעשה דתלמיד שזכר ע"י הציצית ושם הי' מזיד ויודע רק שעמדו הציצית נגדו שנתחדש לו הזכירה רק מן המוח ללב. וכן אמרו הקדמונים דלכן נסמך פ' ציצית

למקושש שלא יארע עוד כזה לשכוח שהוא שבת והרי מקושש מזיד הי' ולכן אמרו פ"ק דנדרים (ח).

(נשבעים לקיים המצות ואע"ג דמושבע ועומד מהר סיני לזרוזי נפשי' ומה זירוז הוא אבל הוא כמו שאמרנו: [נו] הש"י נתן התורה בע"כ של ישראל כמשז"ל בשבת פ' רע"ק וכן לעתיד כמ"ש ביד חזקה אמלוך עליכם [ורז"ל פ' חלק (קה.) (קראוהו רתחא.

ולכן א' בשבת פ' רע"ק ע"פ כי אתה אבינו שיצחק הוא הגואל ע"י מדתו]. וכן אצל כל פרט הש"י שולח לו הרהורי תשובה ומחשבות של קבלת עומ"ש בע"כ ושלא מרצונו.

רק גם לזה צריך הכנה ואתערותא דלתתא קצת כמי שהי' גלות מצרים הכנה למ"ת וגלותינו לביאת משיח. שלזה של מלוכה בע"כ ההכנה הוא ג"כ מצד השי"ת והוא יסורין ששולח ולכך צריך כ"א ליסורים כמ"ש בערכין (ט"ז סע"ב).

והיסורים הם ג"כ מצד הרתחא ממדת גבורתו ית'. ויש אתערותא דלתתא המועיל לזה והוא היראה שהוא ג"כ ממדה זו ועי"ז מעורר למעלה למשול עליו בע"כ כמו אדון על עבד.

וזהו מה ה' אלהיך שואל מעמך כ"א ליראה ואח"כ הש"י ידריךך בתורה ומצות בע"כ. וזהו מצות ציצית ע"ז שהיא ליראה כנודע וכמ"ש בזוהר סוף שלח דתכלת היא יראה ועי"ז הוא זכירת כל המצות אף בע"כ כעובדא דמנחות: [נז] העגמת נפש שיש לאדם על עבירות שעשה הם ממש יסורי גיהנם על אותה עבירה ולכן אמרו בספ"ק דברכות דהמתבייש בה מוחלין לו כי כבר סבל עונש גיהנם.

ומי שזוכה מן השמים מזכירים לו בכל עת עבירות שעשה ומתמרמר עליהם עד שסובל שיעור גיהנם המגיע לו ע"ז בעוה"ז וזהו הפרעון מן העבירות שנפרעים מן הצדיקים בעוה"ז כי בעונשי עוה"ז ממש יש משפטים אחרים כמשאז"ל (מו"ק כח.) חיי בני ומזוני לא בזכותא תליא מילתא אלא במזלא.

וזה שאמר דהמע"ה גם כי אלך בגיא צלמות לא אירא וגו' ודאי לא חשב שיהי' בגיהנם לעת"ל כמ"ש (ברכות ד.) דקרי לנפשי' חסיד וע"ש.

ועכ"פ לא הי' פותח פיו לשטן ח"ו אם חשש שמא יגרום החטא. רק ר"ל כשהיה הולך בגיהנם בעוה"ז כשהי' הולך בעצבות ומרה שחורה על חטאיו וע"י עצבות השכינה מסתלקת ויוכל לבוא לידי רע כנודע.

וע"ז אמר לא אירא רע כי אתה עמדי אתה אינו מדרגת השכינה הנקרא אני כנודע שמסתלקת בעצבות רק מדרגת קוב"ה הנקרא אתה זהו עמדי גם בעת העצבות שמצדו הוא ההתעוררות לכך: [נח] בדבר שהאדם נקי ממנו ואין לו שום נגיעה ותאוה נקרא צדיק לאותו דבר [וכד"ש הרשב"א בנדה (יד.) לענין גמלין כולם רשעים ובסוף קידושין אי' רובן כשרים דלגבי זה רשעים ולגבי זה כשרים] לענין שעליו הכ' אומר לא יאונה וגו' באותו דבר ולכך השוגג נקרא חוטא וצריך כפרה שמאחר שהאלהים אינה לידו הוא לאות כי עדיין איננו נקי.

ובסוטה (כח.) בזמן שאין האיש מנוקה מעון אין המים בודקים אשתו ולכן תני נזיר ואח"כ סוטה ע"י ריש סוטה כלומר שיהי' הוא תחלה מנוקה מעון] כדי שיבא לו בירור מן השמים לשמרו מעבירה.

וכן דרשו רז"ל כי כשלת בעונך באו לך מכשולים בעונך ומן המכשולים שאירע לאדם יוכל לדעת דברים שאיננו נקי מהם עדיין במעמקי לבו. ואז"ל (ב"ר פר' מא) על לוט מי שלהוט כו' סוף כו'.

ולפעמים המכשולים במכוון כדי לעוררו עי"כ שישוב על אותו דבר: [נט] תורה נקרא לשון מורה דרך שהוא מורה ומלמדת לאדם. ואין ר"ל במה שמלמדת החוקים והמשפטים שהרי גם כשלומד סדר קדשים נקרא עוסק בתורה רק כמשרז"ל במד' איכה (פתיחה א) המאור שבה מחזיר למוטב.

ואור התורה [הוא אגוני ומצלי מן החטא כמ"ש בסוטה (כא.) וזהו מחזיר למוטב] הוא רק ע"י מיימינים בה שהוא סמא דחיי וחיים ואור הכל א' כמ"ש כי עמך מקור חיים באורך נראה אור.

אבל שלא לשמה אינו משיג האור וממילא אינה מורה לו ומחזירתו למוטב ואין ע"ז שם תורה רק הוא בכלל פטטיא דאורייתא דא' בירוש' (סוף ברכות) דטבין. ולכך אנו מברכין לעסוק בדברי תורה ולא בתורה דמאן ספין ומאן רקיע להיות בטוח שיעסוק בה רק עכ"פ הוא דברי תורה ופטטיא דאורייתא שאותם הדבורים הם תורה במקום אחר.

ודבר זה הוא ג"כ מצוה ומברך אשר קדשנו במצותיו וצונו שמכניס קדושה בלב ככל המצות. והוא נלמד מציווי ודברת במ שדרשו רז"ל ביומא (יט:) ולא בדברים בטילים והרי זה מצוה בפ"ע לדבר ד"ת רק ר"ל אפי' דבורים שאינם אלא לאפוקי דברים בטילים.

ולכך אומרים אח"כ והערב נא וגו' מבקשים על עסק לשמה ע"י ההערבה ומיתוק של דבר"י תורתך בפנינו ויתגבר החשק עד שעיי"ז נגיע אח"כ למדרגת לומדי תורתך] ולא דברי תורתך] וכמ"ש (פסחים נ:) שמתוך שלא לשמה בא לשמה: [ס] כל מיני צער ויסורים שיש לאדם ע"י אדם אחר בין מדעתו בין שלא מדעתו רק בגרמא דילי' נגרם צערלאחר וכן אפי' מוכיחו ועיי"ז מצטער הוא הרצועה מרדות לו על עונו [כי גם הבושה והצער שיש לאדם בעונו כשמוכיחין אותו גם זה הוא ליסורין על עונו] ולכן יש לאדם ליזהר שיהי' הוא נקי בזה וכמ"ש ופקדתי את דמי יזרעאל על בית יהוא וכן נאמר גבי בעשא ע"ש ברש"י ולכן נא' התקוששו וקושו קשוט כו' (כמ"ש ב"מ ק"ז:) דבלא"ה נענש על כך.

ויסורין הבאים לאחר ע"י שלא מדעתו אין הקב"ה מביאם אלא ע"י מי שנקי בדבר כי אין הקב"ה רוצה להביא תקלה לאיש מישראל [אם לא שגם לו יש משפט בזה שיקבל העונש על מה שנענש זה על ידו. עד"ש במכות (י:) הקב"ה מזמינם לפונדק זה כו' וזה כו'] ולכן אמרו בסוטה כשאין האיש מנוקה מעון אין המים בודקים אשתו: [סא] הכהנים נקראו קדושים וכמ"ש ויבדל אהרן להקדישו ונא' ואת הקדוש והקריב אליו.

ובכל זרעו אחריו יש מדרגה זו רק שחלוקים בין מעט ורב עד אהרן שהוא תכלית מדרגת הקדושה ולכן העבודה לכהנים וכן רבה בהן הכתוב מצות יתירות כי המצות מעשיות הם הנותנים קדושה באדם כמ"ש אשר קדשנו במצותיו וצונו ונא' קדשנו במצותיך ונא' ועשיתם את כל מצותי והייתם קדושים.

ולכך כהנים זריזים במעשה הכניס הש"י בהם מדה זו של זריזות במעשה כדי להכניס קדושה בלב וענין הקדושה הוא הבדלה מכל עניני חמדות עוה"ז רק להיות עובד ה'. ונא' בכהנים לי שהוא קיים לעולמי עולמים כמשז"ל (ויק"ר פר' ב') ואפ"ל בכהן היותר פחות במעלה כל שהוא מזרע אהרן אע"פ שאין ניכר בו שמץ קדושה האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב וכבר הבטיח אם תפרו את בריתי היום וגו' על ברית הכהונה: [סב] מעלות הרבה יש וכולם זכו כבר א גדולי הדורות ונטלום וזכו לבניהם אחריהם.

כמו מעלת שם ישראל זכה יעקב אבינו ונטלה וזכה לזרעו אחריו [והוא ג"כ כמה מדרגות בלתי ספק כמו בכל המעלות מן הפחות שבישראל ועד תכלית המדרגה היותר עליונה במעלה זו שהוא יעקב אע"ה] אבל הגרים א"א להם לזכות למעלת ישראל כיון שאינו מזרעו של יעקב רק כמשז"ל (אדר"נ פ' לו) ע"פ בשם ישראל יכנה אלו גרי הצדק שהוא רק כמו כינוי ולא עצם השם.

ומעלת שם צדיק זכה יוסף הצדיק ונטלו וזכה לזרעו אחריו כמ"ש במק"א ביאור מאמר רז"ל (ב"ב קכג:) אין עמלק נופל כו' ומאמר רז"ל (ברכות כ.) בזרעא דיוסף לא שלטא עינא בישא ואע"פ שנא' ועמך כולם צדיקים מ"מ עיקרו בזרעא דיוסף.

ושם חסיד זכה דוד המע"ה ונטלו וכן זרעא דדוד אחריו בית דוד לבד. ולוי זכה לשם טהור וזרעו אחריו.

ואהרן וזרעו אחריו לשם קדוש עי' בזוהר ריש קרח. וכן שאר מעלות.

ומשה רבינו ע"ה זכה למעלת התורה והחכמה ולשם ת"ח ולא זכה לזרעו אחריו כמשז"ל (במד"ר פר' כא) שבקש שינתן גדולתו לזרעו ולא נתנו כי ת"ח אין מצויים להיות בניהם ת"ח כמ"ש בנדרים (פא.) ולכן אמרו (יומא עב:) כתר תורה מונח לכל ולכן נקרא משה אב בתורה כו' (מגילה יג.)

(כי תואר אב אף לשאין בניו עי' בפ"ב דברכות (טז:) אין קורין אבות כו' אי מרחל כו' ע"ש רק הוא אב כל הת"ח שבישראל. וחלוקת משפחות השבטים שבתורה הוא כפי חלוקת המעלות שזכה כל אב משפחה ומשפחה ונטלה לזרעואחריו.

ומזה הם חלוקת הכתות בישראל אלו בעלי מדה זו ואלו חפצים בזו ולכן אמרו על כל המחלוקת שבישראל אלו ואלו דא"ח: [סג] הבנים דומים לאם כמו שכתב בפסחים (מט.) (ישא בת ת"ח שאם כו' בניו ת"ח ואלו אם הוא ת"ח אין בניו ת"ח כמ"ש בנדרים (פא.) (ונאמר בן כסיל תוגת אמו ולא אביו. וזהו בזכרים אבל הנקיבות דומות לאב שזהו מעלת בת ת"ח וכמ"ש בנידה (לא.)

(תלה הכתוב הזכרים בנקבות ונקבות בזכרים. ומ"מ מצד הרגילות הבת אצל אמה היא דומה ג"כ לאמה מצד ההרגל ולא מצד התולדה וכמ"ש (כתובות סג.)

(רחילא בתר רחילא כו' לכך הנושא אשה יבדוק באחיה. (כמ"ש ב"ב קי.

(ולעולם האבות ניכרים בבניהם כי מה שהוא סתום במעמקי הלב של האבות מתגלה לפועל בבנים כמ"ש מזה במק"א וכך קבלתי כי הבנים מעמקי לב האבות: [סד] פעמים שרואה בבירור שהש"י מסייעו ומסכים עם מעשיו עכ"ז אינו ראי' כי מעשיו ישרים באמת וע"ז נאמר מדריכך בדרך תלך ודרשו רז"ל (מכות י:) בדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו [וא' בדרך דר"ל בס' משלי דרך התורה כמש"ל אות מ"ח כי אין הש"י מסייע אלא כשהוא עפ"י דעתו הולך בדרך התורה.

ומה שלמדו מבלעם גם לפי דעתו של בלעם כפי סטרא דיליה הי' דרך זה ישר לו כפי מה שהוא ומובן]. הלא תראה באליהו שאז"ל (סנהדרין קיג.

(שהי' קשה לפניו ית' עצירת הגשמים ואעפ"כ א"ל לאליהו לך ונסתרת וגו' ועזרו להסתר מפני אחאב בדרך נס ואלו הי' אחאב מוצאו הי'. מכריחו לבטל כמו שהי' אח"כ וכמו שעשה יהורם לאלישע.

וע"ז נאמר לא בשמים הוא ואע"פ שעזרו לר"א בדרך נס להראות שהדין עמו לא סמכו ע"ז (ב"מ נט:) שחשבו שהוא מפני שהוא רוצה לילך בדרך זה. וזה היתה ג"כ התלוננות בני ישראל אתם המיתם את עם ה' אעפ"י שראו הפלגת הנס באבדם מ"מ חשבו ע"ז כי לא בשמים הוא ואין לסמוך ע"ז שהדין עם משה ואהרן נגד קרח ועדתו רק אתם רציתם לילך בדרך זה וזכותכם גדול ולכך המיתם וגו': [סה] האדם צריך למסור נפשו להשי"ת שאם אינו כרצון השי"ת אז מוסכם לילך מן העולם כדש"נ וראה אם דרך עוצב בי ונחני בדרך עולם וכענין זה אמר יונה טוב מותי מחיי.

וזה ענין נפילת אפים אחר כל תפלה וא' בזה ריש קרח כי נפילת אפים הוא מסירה עצמו למיתה וגם בפשוט ירמוז לזה. ומשה ואהרן נפלו על פניהם ב' פעמים שם ב' קרח.

כי ר"נ איש חטאו בנפשותם ורז"ל א' קרח שפקח הי' כו' והנה גם הר"נ איש לא שוטים הי' כמשז"ל שהיו ראשי סנהדראות ואז"ל (במ"ר) שהיו בכללם הי"ב נשיאים וכן מורה לשון הכתוב אתם המיתם את עם ה' והם רק יחידים וקראום עם ה' לפי ששקולים כנגד כל העם והאמינו למשרע"ה שיכול להענישם אבל הם חטאו בנפשותם כענין שא' בנזיר חטא על הנפש פי' מתחייב בנפשו.

והיינו שידעו כי לעתיד לא ילמדו איש את רעהו ויהי' מדרגה זו שכל העדה כולם קדושים וחשבו שכבר הגיעו לכך [כי באמת לולי שגרם החטא היו על מדרגת לעתיד כמשאז"ל] ומרוב השתוקקותם לזה עד שנתרצו באמת שאם באמת אינם במדרגה זו אז טוב מותם מחיים ומוסכמים למות [וזהו קרח שפקח הי' פי' פקח בכל מקום בדרז"ל ערום כמו אי פקח הוא כו' (כתובות פח).

(שטעם מעץ הדעת טו"ר ואכמ"ל עוד] ולכך אע"פ שנקראו חוטאים בשביל זה בנפשותם מ"מ מעלה גדולה הוא ולכך זכו שהמחבות שלהם נעשו צפוי למזבח. ולכן נאמר למשה ואהרן הבדלו וגו' וכן אח"כ הרומו וגו' והקש' הרמב"ן וכי אין ביד ה' להצילם והם תוך העדה.

אבל לפי שהם היו בדבר זה גדולים בענין המסירת נפש לכך הוצרכו להבדל לבל ילקו עמהם ולכך תיכף למאמר הבדלו והרמי הרגישו בזה ויפלו על פניהם ואמרו בזה דמסרו גרמייהו למיתה. רצו לעשות בזה כמעשיהם: [סו] תפלה צריך לכל דבר אע"פ שנגזר מהש"י הלא תראה באליהו שא"ל ה' הראה אל אחאב ואתנה מטר ואעפ"כ נאמר אח"כ שעלה לראש הכרמל ויגהר וגו' שהרבה בתפלה עד שבא גשם.

וחכמים דאמרו בר"ה (טז.) דגז"ד הוא בר"ה ויוה"כ לא פליגי אאנשי כנה"ג שתקנו סדר תפלות בכל יום.

ומ"ש בגמ' כמאן מצלינן האידינא אקצירי ומריע כר' יוסי. ר"ל שמה שהם היו מתפללים ומרבים בתפלה לקרוע גז"ד זהו אליבא דר"י.

והוא מאמר יגיעי ר"ל שאמרו כן להלכה במכוון שרצונם הי' כך שתפלתינו האידינא יהי' כר' יוסי שיועילו אף לקרוע גז"ד דר"ה: [סז] בכל מדרגה שהוא עולה יש לו לחזור ולשוב על חטאיו וזהו ענין חטאתי נגדי תמיד אף על פי שהאמין שכבר נתקבלה תשובתו מכל מקום לפי שהוא לא הי' עומד ובכל יום הי' עולה ממדריגה למדריגה.

ונודע דברי האריז"ל כי בג"ע כל עת שמעלין למדרגה יותר גדולה מוסיפין לדקדק עליו בחטאיו ולהענישו על כל חטא קטן וכ"ה בעוה"ז. וזהו טעם ירידה לצורך עליה המבואר בספרים שעת שמדקדקים בו הוא עת הירידה ואז צריך צריך תשובה ועגמת נפש שיש לו מחטאיו הוא העונש כמש"ל אות נ"ז ועי"ז יזכה לעליה: [סח] כל העבודות שבאברי הגוף והמצות שבהם הם רק להישיר הלב והעיקר הוא הלב ששם מעון הש"י כמש"ל (שהש"ר ה' ב) הקב"ה לבן של ישראל שנא' צור לבבי וגו' ולכך לא יהי' זה המכוון מן האדם רק כל אלה דברים המביאים אל המכוון כמ"ש בזהוהר (ח"ב פב ב) על תרי"ג מצות תרי"ג עיטין.

ועז"א ואחר הרוח רעש לא ברעש ה' ואחר הרעש אש וגו' כי כבוד ה' אינו בדבר הנרגש ומרעיש רק בקול דממה דקה והוא הלב שאינו נרגש לשום בריאה ולמדו מזה בברכות (נח.) למלכותא דארעא ומאן מלכי רבנן שהם המולכים ע"ע המושלים ביצרם כמש"ל בב"ב (עח:) גם המלוכה ביצר לא ברעש רק קול דממה דקה.

אבל מ"מ גונדא קמייתא חליף כי קא אוושא כי לולא זה א"א רק מקודם צריך להיות ברעש ותוקף נגדו כמש"ל (ברכות ה.) לעולם ירגיז אדם כו' אבל אין זה הממשלה הגמורה עדיין רק כאשר הוא בלי רעש רק כענין שאמר דוד המע"ה לבי חלל בקרבי ואז"ל שהרגו ליצ"ר בתענית [שהוא הרעש נגד התאוה] עי"ז הוא הממשלה: אות סט חסר [ע] באותו דבר שבו החסרון של אדם באותו דבר ועל ידיה עצמו הוא מעלתו כענין שאז"ל (סנהדרין ע.)

(על ויתפרו עלה תאנה בדבר שקלקלו בונתקנו. וע"ד זה ג"כ מה שאז"ל (ירוש' ברכות פ"ב סו' ה"ד) ביום שנחרב הבית נולד משיח.

ואז"ל (סנהד' צא:) מנין לתחה"מ מן התורה [ר"ל שכל דבר שבעולם יש לו שרש בתורה ר"ל דבקות במקור החיים שהוא אמתות רצון הש"י] וזהו פרה לטהר מטומאת מת ואז"ל (במ"ר חוקת) תבא אם ותקנח צואת בנה העגל הוא שורש המיתה זהו צואת בנה [ולכך

נעשה ג"כ ע"י ירבעם שהוא הי' בו שורש משיח בן יוסף שיצא מזרעו מאביה (זוה"ח בלק) שהיה מעותד ליהרג ורק משיח בן דוד נא' חיים שאל ממך נתתה לו] ופרה היא האם (בינ"ה שבלב) המולדת זה ר"ל שהכל מן הש"י ממנו יצא הכל עי"ז הוא קינוח אותה צואה כנ"ל: [עא] אין לבקש לראות רעת אדם ואפי' רשע כמשז"ל (ברכות י.

) יתמו חוטאים אין כתיב. וזהו ברע לשמים אבל רע לבריות ענשו מדה כנגד מדה (שמות לבקש רעתו ג"כ וכמו שמצינו באלישע שקילל לנערים מפני שהם זלזלוהו לפי שריפא למים ועשה טובה לבריות והם חפצים יותר ברעתם כמשז"ל (סוטה מו: ורש"י שם) לכן הי' רשאי לקללם וכן דוד המע"ה שקלל אויביו במזמור ק"ט פירש שם בשביל שהיו מריעים לו ואמר ויאהב קללה ותבואהו מדה כנגד מדה מפני שאהב זה.

וכן הש"י אמר ומקללך אאור אבל בלא"ה אין מקלל לאדם. ומ"מ גם בזה מצינו דאלישע נענש ע"ז כמ"ש בסוטה (מז).

(ובסנהדרין (קז:)) ומלבד זה ג"כ לא לכל אדם הותר שהרי אז"ל באלישע (סוטה שם) ויראם ראה שאין כו' ומי שאינו בעל רוח"ק אפשר שהנגיעה מעוררתו. ולכך דוד המע"ה באותו מזמור א' פסוק ולבי חלל בקרבי שדרשו רז"ל מזה (ע"ז ד סע"ב) שהרגו ליצ"ר שאמר שאין לו לחוש לשום נגיעה לתאות עצמו כי כבר אין לו יצה"ר וקודם מזמור זה נא' מזמור שבו פסוק לי גלעד וגו' שממנו דרשו דורשי רשומות בפ' חלק (קד:)) שכולם יש להם חלק לעוה"ב וזהו כעין שאז"ל (מגילה יג:)) ממדת הש"י שמקדים רפואה למכה, וצריך להקדים בלבו הטובות עין אפי' להם ואם אח"כ מ"מ מקללם אז הוא במשפט: [עב] אפשר לעשות מופתים עפ"י התורה וכך היו כל מופת משרע"ה שפתח שער חדש בד"ת ועפ"י אותו אור בדברי תורה הי' נמשך שפיעת אור בעולם לפעול אותו דבר.

ואפשר לעשות ע"י תפלה. ומצינו בנביאים שספר הכתוב כל המופתים שעשה אליהו ושעשה אלישע וזולת משאר הנביאים לא נזכר מופתיהם.

וכבר אז"ל (מגילה יד.) נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה ושלא הוצרכה לא נכתבה.

וא"כ ע"כ אותם סיפורי המופתים הם צריכים לדורות ואע"פ שהיו רק לפי שעה הם פתחו שערים בזה כי כל מופתי אליהו היו עפ"י התורה ועל ידיה [ד"מ ירידת האש ע"י חידוש תורה שחידש להתיר הבמה] וכל מופתי אלישע ע"י תפלה כמ"ש במגילה (כו.) (ואלישע דעביד ברחמי וזכה לפי שנים מאליהו כי יותר יש לפעול ע"י תפלה).

אבל מ"מ מה שעפ"י תורה גדול כמ"ש פ"ק דשבת (י.) מניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה והמעמיק יבין: [עג] כשהאדם מתקן מה שחטא אז הש"י מזמין לו אותו פרק ואותו מקום כדי שתהיה תשובת המשקל שהרי ודאי יש דברים שאסור האדם להביא עצמו לידי כך כמו באותה אשה באותו כו' יעבור על איסור יחוד רק הש"י מזמין לו זה או ענין כיוצא בו ואין הש"י מזמין לולאב.

כענין אברהם שיצא ממנו ישמעאל ובני קטורה שיצא הפסולת על ידיהם. אלא שבזה צריך שיזכה האב שיופקע תורת זרעו מהם כמ"ש באברהם כי ביצחק יקרא לך זרע וכמ"ש בי' השבטים ספ"ק דיבמות לא זזו משם עד שעשאום כגוים גמורים וידוע ד' רמב"ן ע"פ שורש פורה ראש ע"ש.

וע"ז א' לחזקיה פ"ק דברכות (י.) בהדי כבשי דרחמנא למ"ל והרי מנשה מאותן שאין להם חלק לעוה"ב ומ"מ הי' נאבד ח"ו משיח ב"ד וכל השלשלת הקדושה מן העולם אלו לא נולד.

ומצינו ויקוד העם וישתחוו בפ' בא ופירש"י שמחו על בשורת הבנים והרי שם הוא בשאלת מה העבודה הזאת לכם שהוא שאלת בן רשע כדאי' בהגדה ואף אתה הקהה כו' ואפ"ה שמחו על בשורת לידתו. ומיהו במדר' (תנחומא תרומה ט) מפורש להיפך ע"ש דתפלת שהמע"ה שאם יבקש בן והוא יהיה רשע לא יתן לו הש"י: [עט] ענין הפגם למעלה ע"י עונות הוא ע"ד מה שאנו אומרים שהחמה לוקה ובאמת החמה בעצמותה ומצידה אינה לוקה כלל רק העדר אורה לארץ זה מקרי לקות לחמה שהרי ענין תכליתה של חמה להאיר לארץ וזה לקות מצידה.

וכן בכל לילה הוא לקות החמה שגם זה הוא מצד מסך המבדיל דוגמת לקותה ביום. ומ"מ כשהלבנה מאירה אינו לקות גמור לחמה כידוע שאור הלבנה הוא מאור החמה וברקי אורו ואע"פ שאנו קורים אותו אור לבנה מ"מ המבינים יודעים כי היא באמת אור חמה ולא לקתה לגמרי אבל בסוף חדש או בעת ליקויה שגם הלבנה אין מאירה אז הוא ליקות הגמור לחמה.

וזה ממש דוגמא שלמעלה כמ"ש (פסחים קיב.) יותר ממה שעגל כו' ותכלית השתלשלות האצילות להשפיע לישראל וכשישראל חוטאים שאין מקבלים אור ידיעת הש"י על בוריה אז נחשב כביכול תשי' לפמליא ש"מ וזהו ענין החורבן דלמעלה וגלות הדומה ללילה ומדרגת בגלות עצמו והבן כל זה.

ולכ"א ראה ויתר גוים כי מעת מ"ת שבקש משה שלא תשרה שכינה בעכו"ם אין מקבלים אור כלל ואין כאן לקות: [פ] תיקון לכעס שינוי מקום כמ"ש תורה גלות לרוצח [והי' עיר מקלט ולא נע ונד לעולם כי באמת יש פחד יצחק וגבורות קדושות שטוב כענין האי צורבא מרבנן דרתח (תענית ד).

(וזהו העיר מקלט ובגלעד ושכם דשכיחי רוצחים הרבו ערי מקלט כמ"ש במכות (ט סע"ב) כי אין הש"י בא בטרונאי מאחר שבטבע התולדה שם שכיחי רוצחים מסתמא שם שכיח דבר זה בקדושה דרתחא דהיינו ערי מקלט וכשבא להתפשטות בא לרציחה הרעה. וגלעד ושכם שניהם בנחלת יוסף כי לא תרצח ולא תנאף שניהם הפכים כנודע.

ושמעתי שערך וגו' מהר גלעד כידוע שער הוא הדינים וגבורות שבאדם והם קדושות מהר גלעד. ושזהו מה שאמר אחאב הידעתי כי לנו רמות גלעד כי ידע שאין דבר שלא יוכל לתקן רק הריגת הנביאים ורמות בגלעד הוא עיר מקלט הרוצח לומר שהי' זה בקדושה וזהו כי לנ"ו אבל לא הצליח] ונאמר בקין נע ונד תהיה [ולא הי' לו עיר מקלט כלל שהוא רק לבנ"י].

ותיקון לתאוה שינוי מעשה שבא דבר עבירה לידו וניצול הימנה בזה נתקן הקודם. ותיקון לכבוד שינוי השם וזהו שמועיל לחולה כי לפעמים אידחי גברא מקמי גברא כנודע כי אין מלכות נוגעת בחברתה כו' ומלכות נקרא כל ענין כבוד וממשלה [אפי' על אשתו ובניו] שאין לך אדם מישראל שאינו נקרא בן מלך כנודע ועי"ז נגזר עליו לפעמים

והתיקון לזה שינוי השם ואיננו האי גברא כלל: [פא] פעמים נגזר על אדם למות ח"ו משום אין מלכות כו' כמ"ש בדוד המע"ה ומשרע"ה והעצה לזה העדר הקנאה ושיסכים שיאפיל הש"י אורו בחיו ויזרח אור אחר וכמ"ש (מד"ת ואתחנן ומ"ר וילך ע"ש) במשרע"ה שנסתמו ממנו מעינות החכמה ועמד לפני יהושע אלא שהוא אמר ק' מיתות ולא קנאה א' [אע"פ שאמרו (סנהדרין קה): בכל מתקנא חוץ כו' זהו לאחר מיתה כהראי' דשם] משום דאכתי לא עבר ירדנא כד"ש בנדרים (כב).

(ע"ש כי קנאה נמשך מלב רגז אבל כשמדבק עצמו בקדושת א"י האידנא שכל א' יש לו ד' אמות שם [וכן מקום רגליו בבהמ"ק. וזהו והתפללו אליך דרך ארצם ואכ"מ] יוכל זה [וכמו שנגלה אלי בחלום (אור ליום ב' ראה כ"ה מנחם) פי' למען ירבו וגו' כי א' במגילה (כח).

(לרבי יה"ר שתגיע לחצי ימי אבל לכולהו לא דהבאים אחריו בהמה ירעו וכה"ג א' ר"ל פ"ק דע"ז (ה.) אלמלא אבותינו שחטאו אנו כמו שלא באנו לעולם ע"ש והש"י הבטיח על שניהם יחד ואיך אפשר והרי זה חסרון לבנים רק כימי השמים וגו' שקיימים לעולם ומ"מ פעמים מתכסים בעבים ונאפלים ואין נראה רקיע בטהרתה אבל זהו רק על האדמה וגו' דבלא"ה אין זה ברכה כי ק' מיתות ולא קנאה א': [פב] כשאדם נע ונד אע"פ שמדמה שהוא צריך לכך לטובתו מ"מ ודאי חטא ברציחה [דוגמא קין] ולא דוקא רציחה ממש אלא דוגמתו כגון אחוורי אפי שדימוהו רז"ל (ב"מ נח): לרציחה וכן מצער לחבירו צער קשה כיוצא בו וכן הנחמים באילים כדרז"ל (נדה יג).

.)

וכשנשקט ונקבע במקום ידע כי תיקן זה. ולפעמים תפלה מכפרת מחצה כמ"ש בקין וישב בארץ נוד כמ"ש בוי"ר (פר' י) והיינו כי חן מקום על יושביו וכאשר אין חן מקומו עליו והוא כגר ונודד שם עדיין לא נתכפר הכל עד שיהי' חן מקום עליו.

[כי כשאין חן מקומו עליו אז עדיין הוא נע ונד במחשבה והוא סימן שתיקן המעשה אבל לא תיקן עדיין המחשבה]: [פג] כמו שיש בקניני העוה"ז פעמים שאדם מוצא מציאה הון רב או זוכה בגורל לאטע"ריע ומתעשר בלא שום יגיעה כך יש ג"כ בקניני עוה"ב [הגם שא' פ"ק דמגילה (ו):] לא יגעת ומצאת אל תאמין הא אסקי' שם ה"מ כו' אבל לאוקמי גירסא סייעתא מן שמיא ובוודאי לא קאי רק איגעת ולא מצאת לחוד שהרי מדה טובה מרובה ואם אפשר יגעת ולא מצאת כ"ש דאפשר לא יגעת ומצאת ע"י ס"ד] וכענין ונח מצא חן בעיני ה' ואז"ל (בב"ר פ' כט) הוא מצא אבל הקב"ה לא מצא היינו כי פעמים אדם זוכה בלא שום יגיעה שהוא שמור מן העבירה ונקרא צדיק וזהו מדרגת נח [שמדה כנגד מדה הי' שמור מן הפורעניות] ופעמים אדם זוכה להשיג השגות מידיעת הש"י ואורו וזהו מציאת ישראל שהקב"ה מצא שבזה מיוחס ג"כ המציאה למעלה כי יותר מה שעגל כו' כמש"ל אות ע"ט.

ומציאה אז"ל (סנהדרין צז.) שאינה באה אלא בהיסח הדעת אבל מי שיושב ומצפה לכך לא ימצא לעולם.

ומ"מ מצינו בדרז"ל (ב"מ יב:) שוכר פועל ללקט מציאות והם בדברים קטנים וגם בדברים גדולים כמו יהיב ד' זוזי לספונאי בר"ע ורב גמדא בנדרים דף נ': [פד] פעמים יש נספה בלא משפט היינו עד"ש יש צדיק אובד בצדקו ע"י צדקותו כמו הבל שהרגו קין בשביל שקבל ה' מנחתו ובודאי הי' הריגה זו ממשפט הש"י.

והיינו כי לא רצה הש"י שיהי' בעולם נברא מזיק לנברא אחר וכך עשה אותו חסיד בתענית (כד.) (שבקש על בתו שתשוב לעפרה שלא יכשלו בה בנ"א וכך בקשה אותה בתולה דסוטה (כב).

(שלא יכשלו בה בנ"א כמ"ש (שבת קמט:)) כל שחבירו נענש ע"י כו' וזהו שבקש ר"א (ירושלמי ברכות פ"ד ה"ב ושם הגי' קנאתינו על לב אדם ע"ש) ולא תעלה קנאת אדם עלי שגם זה מזיק לו כשע"י צדקותו מתקנאים בו ונענש חבירו ע"י אז גם הוא נענש. ומ"מ הכל במשפט כי מסתמא הי' במעמקי הלב איזה נגיעה להתפארות נגד חבירו בצדקתו והנסתרות לה' אלקינו אבל בנגלות הוא שלא במשפט.

כי יש נסתרות שנסתר גם לאדם עצמו רק הש"י יודע ואין לזה שום עצה רק תפלה ורחמים כי מי שנקי באמת אז הש"י שומרו ולא יאונה לו כל און שאין אחר נכשל על ידו (ולכך תפלת רנב"ה כשנכנס לתורה דשם הוא ביותר כנודע דמשרע"ה תיקון הבל ועי"ז נתקן ואכ"מ): [פה] כשאדם חושב בנפשו שעשה הרבה בעבודת ה' ידע שלא נגע בה כלום כמ"ש (קידושין מט:) סימן לגסות הרוח עניות דתורה כי אסטירא בלגינא קיש קריא משא"כ כיס מלא וכ"א בזוהר (ח"ג קצג ב) סימן דלא ידע כלום שבוחי ולא דוקא שבוחי וגסות בפני הבריות רק גם בינו לבין עצמו ובלבו בלבד כי עיקר הגאווה בלבו לבד וכמ"ש גבה לב] כשסבור כן.

וקין הקריב דבר גרוע וחשב שעשה עבודה גדולה שלכך חרה לו שלא נתקבל. וטעות זה נמשך מצד ששוכח ענין היצר וכוחו וחושב שכל מחשבות לבו רק טוב ואין לו נטי' לרע ולכך הודיעו אז הש"י מענין היצר"ר כי לפתח כו' וכשידע זה וישים עיניו בחזרי לבו אז ידע כי לא פעל מאומה באמת גמור בלי שום פניה ונגיעה [והודעת ואתה תמשול כו' שגם זה מצד הש"י והבן]: [פן] כל מה שהוא מקנין האדם אשתו ובניו עבדו ואמתו שורו וחמורו אהלו וכספו וזהבו וכל אשר לו הכל הוא משורש נפשו כי גם כל הדצ"ח משורשים בנפש האדם ושורש חיותם ממנו כנודע.

ומה שקנוי לו הוא ששורש חיותם ממנו וקנינים שהם הפקר וכל חיתו יער הוא מפני שעדיין לא תיקן כל שורש חיותו כי ודאי ג"כ שייך לאדם ולעתיד נאמר וגר זאב עם כבש וכן הנחש הי' קודם החטא שמש לאדם (כמ"ש סנהדרין נט:). וכמו שהוא האדם כך קניניו וכמ"ש (חולין ז).

(בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם מחמורו דרפב"י וכן בנח כל המינים שהיו בתיבה שהוא זנב מסתמא היו משורשו כנ"ל לכך אז"ל שלא קלקלו דרכם. ואצ"ל אשת חבר כחבר וכן להיפך נשאת לע"ה והיתה כו' (בכורות ל סע"ב) ואצ"ל הבנים וכמ"ש הרמב"ן ע"פ שורש פורה.

וכמשז"ל (סו"פ ב' דעדיות) האב זוכה לבן. ואם הבן רשע ע"כ הי' איזה פסולת בהאב [וזהו פוקד עון אבות וגו' ואז"ל (סנהדרין כז:)] בשאוחזין מעשה כו' והוא עון אבות ממש ואינו חוץ משורת הדין] הנעלם וכן יוכל להתבונן האדם מכל קניניו: [פז] אין גזירה יוצאה מפי הקב"ה אלא בהסכמת צדיקי הדור [שהם בית דינו] כמ"ש באידרא רבא (קמב ב) סוד ה' ליראיו ועד דלא אסכימו לא נחתין דינין לעלמא ואיך יהי' והלא הם אדרבא מתפללים בעדם רק שהוא בענין אחר הדומה לו כענין שהיה בדוד המע"ה בכבשה [וירמי' הי' בבני ענתות וגלות י' שבטים הי' ישעי' בשבנא וא"א בסדום הוא במה שהפריד לוט מקודם וכן הכל ואכמ"ל].

ולכך צריך שמירה בזה שלא יצא לעולם דבר רע מפיו ולכך הצדיק נתפס ובהדי הוצא לקי כרבא ובודאי הכל במשפט רק שהוא כנ"ל מפני שהסכים והוא גרם לפורענותם ולכך ממנו מתחיל כדאי' בב"ק (צב.) כענין מדה טובה שאמרו במתפלל על חבירו כו' נענה תחלה.

ולא הי' צדיק שניצול מזה לגמרי רק משיח להאריך עוד: [פח] אין דרך שאין בו עקלקלות רק שבעיניו הוא ישר כמ"ש במשלי כ"א ב' כי ע"י התאות צריך לעקם דרכו שהם פחתים שבינתים שאינו מישור כמ"ש בוי"ר (פ' יב) ע"פ יתהלך במישרים כי המתהלך במישרים כל העריות דומות עליו כמישור (יומא עה).

(לולי כן א"א לילך במישרים ומי שבעיניו הוא ישר מה יעשה והלא לפי דעתו הולך ביושר עז"א ותוכן לבות ה' מי שלבו שלם אין הש"י משגהו להטעותו ואינו בא בטרוניא רק עקמומית שבלב הוא הגורם הטעות: [פט] דרשו רז"ל בחולין (פט.) ע"פ האומנם אלם וגו' אומנתו של אדם בעוה"ז ישום עצמו כאלם ופי' לשון אומנות דבר גדול שאין כל א' יכול לעשותה וכד"ש בירוש' שילהי סוכה באומנתם באומנתם אומנות גדולה כו' ואימת הוא אומנות רק כשצדק תדברון שלזה צריך אומנות גדול כאשר מדבר ומפסיק באמצע שעד פה הוא הדבור צדק משא"כ שלא לדבר כלל.

א"נ עצה הוא איך יוכל לאומנות זו כשצדק תדברון כמ"ש בערכין (טו:) ובדב"ר רפ"א שד"ת מרפא הלשון. ושם בדב"ר שמתיר הלשון ר"ל שהוא מתירו לדבר הכל כמ"ש בסוכה (כא:) עליהו אפי' שיחת חולין כו' שכל שיחתן תורה וזהו דמייתי שם ספרים נכתבים בכל לשון ר"ל אפי' שיחת חולין כאשר הוא תורה והיינו כמ"ש בירוש' דברכות (ס"פ ט) פטטיא דאורייתא טבין.

[ומ"ד אלא יונית כמ"ש בייה"ח (יתרו) דאינון קריבין לאורחי מהימנותא ע"ש מזה זכו ללשון ובב"ק (פג.) מחלקים בין לשון להכמה ע"ש ומ"מ א' (במגילת תענית) דנחשך העולם ביום שנעתק התירה ליונית ושינו י"ג דברים יבמק"א ביארנום ושם ביארנו כי הם זלעו"ז נגד תושבע"פ לכך היו פום ממלל רברבין ולכך ספרים נכתבים בלשונם אבל חכמתן שלהן בעצמן אסור ללמוד ואכמ"ל]: [צ] התורה הוא מפת העולם כמ"ש בב"ר רפ"א במשל דדיפתראות ופינקסאות וכן ישראל [שהם ואורייתא חד כנודע כי אור הנפשות דישראל הוא עצמו אור התורה וכמ"ש דיש ס"ר אותיות לתורה] שבכל דור הם מפת העולם באותו דור כפי ההתחדשות שבנפשות מישראל בכל דור כן התחדשות העולם באותו זמן וכמ"ש ביבמות (סג).

(אפ"י ספינות כו' בשביל ישראל. וכמו שהנפשות משתנות מדור לדור כן התורה והיינו התושבע"פ שמתחדש בכל דור חדשות ע"י חכמ"י וע"י כל חדשות התושבע"פ יוצא לאור נפשות חדשות מישראל ועל פיהם נתחדש ג"כ ענינים בעולם וממצב העולם בכל דור נוכל להתבונן על מצב נפשות ישראל שבדור וכן על מצב התורה שבפיות ת"ח האמיתים שבאותו דור [ולכ"א בחגיגה (ה): אבדה עצה מבנים נסרחה חכמתם ע"ש ומובן]: [צא] כל קניני האדם הוא מחלקי חיותו המתפשט בברואים כמ"ש בראשית בשביל ישראל כו' וא' המחדש בטובו בכל יום תמיד מע"ב ובכל יום החדוש הוא בשביל ישראל וכל חלק מן העולם שייך לנפש פרטי מישראל ר"ל שאור חיותו הוא המקיים אותם הנבראים.

ממעשים הטובים מתקיימים ברואים הטובים והטהורים] [וממחשבות ורצונות הם מלאכים ורוחניים] ומהרעים נעשים הרעים [ועד"ש עירובין (יח): מש"ז לבטלה רושו"ל] החיות המזיקות וכן עכו"ם הרוצחים וכן בדוממים אבן שנסקל בה ועץ שנצלב בו [וזה סוד משאז"ל בתדב"א (סא"ר פ' כד) מן הכל עתיד הקב"ה ליפרע אפ"י מן אבן כו'.

וז"ש חטאים תרדף רעה וכמ"ש ואנכי בראתי משחית לחבל וכמ"ש בבר"ר פ"ו אש יוצאה מגופן של רשעים ומלהטת אותן] ובצומחים סם הממית ר"ל וכיוצא. וכפי מרחק התפשטות אורו וחיותו בהם כך הם ענינם וייחסם לו מהם קנינים לו ומהם היו בידו איזה זמן ומכרם ומהם רק בשאלה או שכירות זמן מועט ומהם ראם אצל אחרים או נסתכל בהם מידי עברו באיזה מקום ומהם שלא ראה מימיו רק חשק במחשבתו להם וכיוצא יש מדרגות לאין שיעור והמבין על דבר יוכל לדעת ולהתבונן לתקן כל אלה והתיקון הוא רק ע"י ההשבה למקור שידע שהכל הוא מעצם חיות הש"י שמחייבו ומקיימו זולת זה היו כלא הי' [וז"ס מ"ש בבר"ר פע"ג שהי' ליעקב ס"ר עדרי צאן כי נפשו היתה כוללות ס"ר נפשות מישראל הכלולה כ"א מפרטי דורותיהם ונתפשטו אז חלקי אורות נפשו בצאן שהוא בהמה טהורה כי אז עדיין נקרא יעקב שהוא מדרגת ע"ה כמ"ש בס"פ אלו מציאות וגם ישראל נמשלו לצאן והי' קנינו שנתפרנס מהם כי ממה שהוא פרנסת האדם שם גנוז עיקר חיותו שהרי הפרנסה היא עיקר קיום חיותו שלכן א' (ב"ק צב): בירא דשתית מיני' מיא לא תשדי בי' קלא שאין לבזותו ואכמ"ל]: [צב] לפעמים נפתח לאדם מדרגות ואם הוא רק לפי שעה ואח"כ נעלם ממנו והוא חוזר לסורו להיות משוקע בתאות יש לו להתבונן ולדאג פן הוא ח"ו עד"ש בפ' חלק (קח): בדור המבול שהטעימן מעין עוה"ב והרי א' בפ' הי' קורא שהעוה"ב אין בו שום הנאה וחמדה מעניני תאות עוה"ז רק נהנין מזיו השכינה ואחר פתיחת אור כזה הרי לא היו עוד בני מבול רק ע"כ שנפתח להם לשעה ונעלם והוא אחד עם הד"א דשם דקאמר זמן קטן אחר זמן גדול שזה הי' זמן אולי ישובו עי"ז שפתח להם הש"י אור כזה שהוא ג"כ העדר היצ"ר ואח"כ העלימו כרגע וחזרו לתאותם.

ואידך לישנא שהם ימי אבלו דמתושלח והיינו דמיתת צדיקים מכפרת כשעיר המשתלח (יומא מב.) וקיי"ל (שבועות יג).

(גם בשעיר צריך תשובה רק החילוק בזה הש"י פותח הפתח לתשובה ומאיר אורו באתערותא דלעילא קודם וכנ"ל ולכך באותם ימי אבלו הי' כן אתדל"ע מקודם אחר זמן גדול שהי' קודם להיות שובו כו' באתדל"ת: [צג] תחלה הש"י מאיר לאדם והאדם אין רגיל בזה עדיין וקשה עליו לקבלו כיתד קבוע במקום נאמן שלא ימוט ומאברו ואח"כ האדם נוהה אחריו ומבקשו והש"י אינו חוזר ופותח לו כטענת השיבנו כו' אם לא בקושי גדול כענין כשרציתי לא רצית עכשיו כו' (ברכות ז).

(זה ענין מ"ת הי' בכפיית הר כגיגית ואח"כ הדר קבלוה בימי אחשורוש ברצון אבל לא נעשה להם נס בימי עזרא כבימי יהושע בן נון שגרם החטא כדאי' בפ"ק דברכות (ד.) ר"ל חטא הקודם.

ולא שרתה שכינה בבית שני. ומ"מ אי' בסוף ס' היכלות שאע"פ שניתנה תורה מ"מ כל מעלותיה ע"ש י"ז מעלות דחשיב לא היו עד הבית שני ואע"פ שלא שרתה בו שכינה.

וע' עוד שם אח"כ שלא הניחו אבן על אבן בבית ב' עד שכפו להקב"ה וגילה להם רזי כל דבר ע"ש וכפו הוא נגד כפיית הר כגיגית דמ"ת [וי"ל דכפי' זו הוא בטול היצה"ר שא' ביומא (סט:)] שהוא נגד רצון הש"י כמ"ש ואשר הרעותי וכמ"ש בפ' א"ע ובהחליל] והעצה בהעלם הוא ד"ת וכד"ש (מ"ר ריש איכה) הלואי אותי עזבו ותורתני שמרו וכן בבית שני החלו חכמי המשנה ועז"א שכל מעלות התורה הי' שם יותר וזה באמת גדול יותר כמ"ש בב"ב (יב).

(חכם עדיף מנביא: [צד] פעמים משיג האדם הארה ועי"ז מגיע ליראה והוא פנים של זעם וכשמגיע על ידו לאהבה הוא פנים של רצון וע"י היראה שיש לו הוא מתקן הזעם שבפנים ומתהפך לרצון ובא אח"כ לאהבה. אבל אם מדחה אז מפניו ע"י הוללות ומחשבות אחרות אז אין נתקן ח"ו ואז הוא ונתתי פני באיש ההוא וגו' ר"ל.

ובכל מקום פני הוא פתיחות אורו. כי לעולם הקב"ה פותח שער לתשובה ובשעת מיתתו אדם רואה שכינה זה נקרא פנים של זעם כי לעולם פנים הוא הארה כאשר מגיע לאדם כי כשהש"י נותן פניו בו ומסתכל אליו הרי באורך נראה אור וא' פני ילכו והניחותי לך כי יראה איננה נייחא כנודע: [צה] בימי הנעורים רתיחת התאים מתגברת ואז מרבה חטאים מצד היצר"ר ר"ל והם חטאת נעורים וזה הי' בדור המבול כמ"ש שם כי יצר וגו' מנעוריו וג"כ מסגל טוב הרבה מצד היצ"ט וחשקות לד"ת וזה הי' דור המדבר כמ"ש וזכרתי לך חסד נעוריד והם עצמם אותם הנפשות כמ"ש בזוהר פנחס רט"ז סע"א ע"ש דהיו ראויים לקבל תורה במבול אלו זכו ונשמת משה היתה שם.

ודורו של משיח אז יהי' פעם ג' אותו דור בסוד מ"ש תחדש כנשר נעוריקי ואז יהי' התיקון הגמור שבאות בערבוביא חטאת נעורים וחסד נעורים והטוב יתגבר על הרע ויהפכו לטוב. וז"ש בזוהר נח (עב ב) ובתיקונים (תי' יח) כד תחמי קשתא באנפי נהירין תצפי לרגלי משיח שהקשת הוא אות הברית נגד עונשי חטאת נעורים ובדורו של משיח יהי' זה באנפין נהירין בהארות פנים שהש"י מאיר עיניהם לדעת כי סר עונם בזה ועמך כולם צדיקים וגו' פי' שומרי הברית כנודע: [צו] מי שהוא שומר הברית ולא ראה קרי מימיו הוא נקרא יפה תואר בכתוב כענין יוסף יפה תואר וע"ז נאמר שקר החן והבל

היופי כי מצינו ג"כ באומות עכו"ם שהיו נקיים מזה כמו עוג שפלט מדור המבול ובלא תיבה כלל ודאי לא הי' ניסא לשיקרא רק שלא הי' בן מבול דהיינו משחית זרע כמ"ש בפ' כל היד (יג:) וכמ"ש במק"א אגמ' דנדה (סא).

(שהי' בן אחי' בר שמחזאי ואכ"מ [ולכן ניתנה ארצו לחצי מטה מנשה מזרעא דיוסף שומרי הברית] ולכך נתיירא משה ממנו כי משה הי' ג"כ בדור המבולאינו בנייחא וע"ז אמר דוד המע"ה הרב כבסני וגו' כי פשעי אני אד"ע והאדם מצדו צ"ל חטאתו נגדו תמיד: [ק] תשובה היינו שמשיב אותו דבר אל הש"י ר"ל שמכיר שהכל פועל הש"י וכחו אפי' המחשבה טרם נוצרה בלבו של אדם כמשאז"ל (ב"ר פ' ט) נמצא הש"י נתן לו כח אז גם בהעבירה ועי"ז אחר התשובה הגמורה הוא זוכה שזדונות נעשין זכיות כי גם זה הי' רצון הש"י כך כמ"ש בשבת (פט:) אם יהי' חטאיכם כשנים כו' וכענין שאז"ל (מד"ת וישב ד) ע"פ נורא עלילה על בנ"א וכד"ש דוד המע"ה למען תצדק בדברך ר"ל לכך נטלה ממנו הסייעתא וא"כ הוא ממש כזכיות מאחר שגם זה רצון הש"י וז"ש וחסידיך ירננו ואז"ל (ילקוט ישעיה רמז רצון) אלו רשעי ישראל כו' וכן ע"פ אספו לי חסידי וגו' (כמש"ש) פי' כי חסיד הוא הנוטה משורת הדין להתחסד וכן רשע נוטה משורת הדין להרשיע וכשיפתח הש"י לעתיד אחר התשובה הגמורה ויכירו הכל כח מלכותו נמצא הזדונות שהיו נטי' משורות הדין היו חסידות כיון שלא היו נוטים מאמיתות רצון הש"י.

ודייק חסידי וחסידיך ולא חסידים רק שאצל הש"י הם קרויים חסידים ולא לעיני בנ"א. וצדיק וחסיד הם ב' מדרגות באדם בתולדה וע"ז א' (ב"ב טז).

(בראת צדיקים בראת רשעים ואע"ג דאלו צדיק ורשע לא קאמר כמ"ש בנדה (טז:) רק אלו הם ב' כחות בעולמות עליונים רק תמור רשע הוא שם חסיד כנ"ל וב' הכחות מעורבים בכ"א רק אינם שוים בא' זה גובר ואכמ"ל: [קא] במעשה א"א לאדם שלא יצא מעט משורת הדין כמ"ש אין אדם צדיק וגו' וצדיק היינו הנזהר שלא יצא משורת הדין [וכנודע שבעולם העשי' רבוי הקליפות בכל המדרגות ואכ"מ] א"א במעשה רק במחשבה ורצון הלב שגומר בלבו שיתנהג כך ולא יחטא שם יוכל לרצות ולחשוק כך כי באמת כשמגיע למחשבה ורצון שהוא למעלה בעולמות ההם שגם מעשה החטא ההוא הוא מן הסדר ואינה יוצאה כלל משורת הדין והכל בדין.

וז"ש בתחלה עלה במחשבה לברוא במדה"ד כו' שבמעשה הוא יציאה משה"ד אבל במחשבה הוא במדה"ד ואין כאן יציאה וכמ"ש צדיק ה' בכל דרכיו פי' דרכיו הם ד"ת כמ"ש בריש קידושין וכמ"ש יודיע דרכיו למשה והש"י ג"כ מתנהג עפ"י התורה אבל כשמגיע למעשה הוא חסיד דהיינו לפניו משה"ד כדאי' בשבת (קכ).

וברש"י) והיינו כמ"ש וחנותי את אשר וגו' ומ"מ גם זה פסוק בתורה וא' מדרכיו שנודע והיינו כמו דעת לעשות לה' הפרו תורתך הוא ג"כ הלכה קבועה וזה כמ"ש כשחוזר למחשבה גם זה מן הסדר והשורה הראויה: [קב] מי שמתנהג אפי' בכל דברי הרשות וצרכי גופניים בקדושה ר"ל שכל מעשיו לש"ש ומכניס בהם עבדות ורצון הש"י כדרך שאז"ל (ביצה טז).

(בהלל ושמאי זהו נקרא חסיד ר"ל שלאו דוקא מדקדק עפ"י שורת הדין. וזה נקרא בכל לבבך בשני יצריך כו' שצדיק הוא הכובש יצרו אבל זה מכניס קדושה גם בכל חמדות היצר ואז הש"י מדה כנגד מדה נותן קדושה בכל מה שיעשה וזוכה להוציא קדושה הרבה מן היצר"ר דייקא ואז נקרא טוב מאד שהוא יותר משוב סתם וע"ז נאמר במקום שבע"ת עומדין אין צדיקים גמורים כו' והש"י מזמין לו תקלות ומכשולים והוא צריך תשובה וכפרה ע"ז דנקרא חטא ועי"ז מוציא יקר מזולל.

אבל צדיק שאין יוצא משהו"ד גם הש"י מתנהג עמו כן ולא יאונה לצדיק דייקא כל און. ולכ"א בשבת (קכז:) במעשה דראה קרי אותו חסיד [וע"ש ברש"י ובברה"ז בתמורה דייק למה פירש"י שם ולא בברכות.

אך כונת רש"י להודיע מי הי' דאדם גדול הוא כדי להסיר מרה שחורה ממי שאירע לו ר"ל] ולא בחנם נקרא שם בשם אותו חסיד. [וכן בכ"מ שנקרא כן יש טעם בדבר].

וגם בעירובין (יח:) אדה"ר חסיד גדול הי' כו' בש"ז דחזא לאונסו. דדייקא לחסיד הש"י מזמין זה להוציא יקר מזולל [יקר אותיות קרי] כידוע מהאריז"ל כי הנפשות דטפי קרי הם יותר גדולות מהיוצאים מזיווג ואכמ"ל יותר כעת: אות קג חסר [קד] בכל אדם יש פסולת בתולדה מעטיו של נחש ערבוביא דטו"ר ומזה הוא מקרה לילה שע"ז א' לא תאונה אליך רעה ואז"ל בסנהדרין [קג].

(חלומות רעים והרהורים רעים היינו כמשז"ל (ע"ז כ:) ע"פ ונשמרתם מכל דבר רע שלא כו' וזה נקרא חלומות רעים דמז"ל נקרא רע כמ"ש בנדה (יג:). ואח"כ א' ונגע וגו' ודרשו שם שלא יהי' בן או תלמיד כו' שמי שלא יאונה כו' צריך רחמים בזה שלא יצא הפסולת בדרך זה וא' ברכות (יז:) ולא כאלישע שיצא ממנו כו' והיינו כי אלישע לא ראה קרי מימיו כדאי' שם (י:) וע"כ ברכו אביו שבזה אין מטתו שלימה אבל יעקב אע"ה מטתו שלימה ולא ראה קרי כמשז"ל ע"פ ראשית אוני (בב"ר).

אבל נקיונו הי' ע"י גלות ויסורים וע"ז אמר מלאכיו יצוה וגו' והסיום כי ידע שמי היינו ד"ת שנקרא שם ה' בפ' מי שמתו (כא.) (יליף ברכת התורה לפניה מקרא דשם ה' ע"ש כי כולה שמותיו של הקב"ה שזהו העצה לגלות ויסורין הוי גולה למקום תורה והתורה נקרא מוסר השכל שהמצות ג"כ נקרא עול בברכות (יז).

(דוגמת יסורין ע"ש וכן יעקב אע"ה זכה ונקרא שמו ישראל כמ"ש בס"פ אלו מציאות דשם יעקב שורש לע"ה ושם ישראל לת"ח: אות קה חסר [קו] אין אדם עומד על ד"ת אא"כ נכשל (גיטין מג.) (והמכשלה דד"ת מביאה ליד קרי ר"ל כמ"ש במק"א ע"פ כי מן המים משיתהו כמש"ל אות ע"ו מענין דור המבול וכמ"ש (ברכות יד.

(ושבע ילין בל יפקד רע המשביע עצמו מד"ת כו' ומינה להיפך. ואח"כ עי"ז חפץ ה' בידו יצלח כמש"ל ועומד על ד"ת כמ"ש במק"א מענין יוסף שידא וכמ"ש דעונות נעשו זכיות וממים הזדונים נהפך למי הדעת והנפש העשווקה נכנסה לקדושה ונעשה ממנו ד"ת כידוע שנפשות מישראל הם עצמן ד"ת והתחדשות ד"ת הוא הולדת נפשות קדושות וע"כ א' בשבת (קכז:) שנה לתלמידיו הוא מה שנתחדש ודייקא אחר שטבל מקודם שהוא התשובה והתיקון ונראה שזה עצמו הי' מ"ש אח"כ מענין לדון לכף זכות אפי'

באופן זה שהמעשה לכאורה מורה בבירור לחוב ולא ידע זה מקודם כמש"ש בתלם שאינו בדוק ודברה תורה לשון נקיה היינו שהי' חשוד אצלו על זנות ומדאמר שאינו בדוק משמע דבאמת כשר הי' רק שהוא לא דנו לכף זכות והי' המשפט עבור זה ראיית הקרי ומ"מ אירעו מפני טורח הדרך שהי' דבר מצוה והרי שומר מצוה לא ידע דבר רע וזה נקרא רע כידוע.

רק שכל דבר נידון ע"ש סופו ואז נקרא טוב מאד ומאחר שהי' כדי שיעמוד עי"ז על ד"ת זכה לזה רק ע"י טורח אותו דרך לפדיון שבויים דאזתה ריבה התנהגה בדרכי גוים כמ"ש באדר"נ ספ"ח והוא מדת חסידות לבקש זכות גם לרשעים כמ"ש בפ' חלק (קי:) שבק"י רע"ק לחסידותי' מאי חסידותי' כו' ע"ש ולכך נקרא באותו מעשה חסיד א' [ויעמש"ל אות ק"ב] שזה לפנים משה"ד ואין רואה לעינים כי גם בכל רע גנוז טוב.

ולכך זכה אז לעמוד על דבר זה של תורה לדון לכף זכות שהוא ג"כ גניזת הטוב במעשה הרע לעין והזמין לו הש"י אותו מכשול [שהוא לידת נפש בלא רצונו ודעתו וכן עומד על ד"ת ר"ל כמי שעומד מזומן על אותו דבר בלי דעתו והשתדלותו. וע"י שחידש אח"כ הד"ת הוציא הנפש כמש"ל] לעמוד מתוכו על דברי תורה: [קז] תיקון למקרה הוא הטבילה כי ע"י ז"ל מגיע עונש המבול כמ"ש בנדה (יג:) ומקבל ע"ע ג"כ דוגמת מבול כרגע ותיכף יוצא כי הש"י א' לא אוסיף וגו' כי יצר וגו' מנעוריו ר"ל עוד טרם ידע הנער כו' ובלא דעתו היצ"ר מתגבר וכן בשינתו [זה נקרא בלא דעתו וכמ"ש גם בלא דעת נפש לא טוב ומצינו בשבת (קמט:) אין לא טוב אלא רע וזה נקרא רע.

וא' בסוטה (ג.) אין אדם עובר עבירה אא"כ נכנס בו רוח שטות והיינו אל אחר שא' בזוהר (ח"ב קג א) אסתרם ולא עביד פירין ופי' האריז"ל שאין לו דעת כנודע.

ולכך משרע"ה שהוא סוד הדעת תיקונו. ורצה לתקן זה כמש"ל אות צ"ו ומן המים משיתיהו הוא בסוד המקוה].

והנה הוקשו אוהלים לנחלים בברכות (טז.) לכך גם ד"ת שהוא מי הדעת מועיל כמו כן.

וצריך לזה ד"ת בדחילו. שזה הוא היפך דאימה ויראה כמ"ש בברכות (כב א) והוא דוגמת שא' בפ' חלק (קח:) בדור המבול ברותחין קלקלו ברותחין נידונו.

ולכך עזרא תיקן טבילה לב"ק כדי לעסוק בתורה באימה כדאי' שם והיינו שיתקן עצמו קודם והוא עד"ש ביומא (עב:) תורה בטהרה ואמרי' עלה בקידושין (כט:) הא לן והא להו וכשהתחילה תורה בכבל בטלוהו לטבילותא דזה מקרי ריחים בצוארו שם בקידושין ובטול תורה שם בברכות והכל א' שזה ענין תלמוד בבלי אע"פ שנקרא במחשכים בסנהדרין (כד).

(והיינו כמ"ש במ"ק (כה.) שבבל גרמה לו לענין הארת גלוי שכינה מ"מ א' שם בסנהדרין (שם) מאי כבל כלולה כו' כי עי"ז הוא רבוי תורה והכל לטוב ואכ"מ להאריך עוד: [קח] הוז"ל א' בזוהר נח (סב א) דאין מועיל תשובה והיינו כי טיפי זרע נמשך מהמוח ופגם בטיפי מוחו.

והתשובה הוא בלב כמ"ש ולבבו יבין ושב ולכך א"א לתקן על ידה החכמה שהוא למעלה ממנה. רק צריך תורה שהוא נובלות חכמה שלמעלה כמ"ש בבר"ר (פר' יז) והיא ג"כ במוח [ונקרא יש כנודע בגימ' קרי וכמ"ש במק"א בזה] לב נשבר להיות ממש כאין שהוא בכתר כנודע שלמעלה עוד וזה מועיל וכמ"ש פני ה' בעושי רע הוא עון זה שנקרא כן להכרית מארץ וגו' כמ"ש ועמך כולם וגו' שירושת הארץ הוא רק לצדיק דהיינו שומר הברית וא' צעקו וגו' תפלה הוא עצה נגד להכרית מארץ [שהתפלה שרשה במלכות שהיא ארץ העליונה ופגמו הגיע לה כענין ה' צלך ממש דוגמת הצל עושה מה שהוא עושה אם לטוב אם להיפך ח"ו] אבל להיות קרוב לה' העצה שבירות לב ואת דכאי רוח וגו' וכן נא' במזמור כאשר בא אל בת שבע שנתקן על קלקול הברית [שהוא בתולדה כמ"ש כי יצר וגו' מנעוריו לכך ביקש לב טהור ברא ובריאה הוא חדשה עתה תצמח יש מאין] כי לא תחפוץ זבח וגו' [היינו תשובה כענין כל הזובח יצרו ומתודה כו' (סנהדרין מג רע"ב)] זבחי אלהים רוח וגו': [קט] ובעקבי משיח מתגבר מאד עון זה וכמ"ש בס' ר"ח כי כמעט אין אדם בדורו שניצול.

כי כל הנפשות שיצאו עד אברהם אע"ה נוטעו בזרעו אח"כ כמשז"ל (יבמות סג.) ע"פ ונברכו בכך כל גויי הארץ לשון הברכה [וזה נא' לטעם על ההודעה מסדום שגם הם נברכו בו והיו צריכים הכנה יתירה לשיתוקנו כמ"ש האריז"ל שהם היו יוצאי מצרים.

ונודע דרשת רז"ל (ויק"ר פ' כג) ע"פ גוי מקרב גוי. וגם ידוע דגלות מצרים הי' בעבור אברהם לכך הוא התפלל עליהם ועי"ז נתקנו בעתיד] ולכך נקרא אב המון גוים אב ממש לכל הגוים.

והיינו כי ב' אלפים הוא סבוב שלם בכריאה כמ"ש בב' נברא העולם וכמ"ש במק"א על מאמר רז"ל דתורה קדמה ב' אלפים שנה לעולם. ולכך אז"ל (סנהדרין צז).

(ב' אלפים תוהו כו' שבכל חלק היו כל הנפשות הראויות לצאת. דתוהו עד אאע"ה.

ודתורה בזרעו עד משיח שיכלו כל הנשמות שבגוף כמ"ש יבמות (סב.) ויהי' פעם ג' בתכלית השלימות בדורו של משיח המתחיל בב' אלפים השלישים.

והנה ג' דורות שקדמו לאאע"ה מנו בפ' חלק שאין להם חלק לעוה"ב והיינו לתוקף הרע שנתגבר עליהם וזה לעומת זה כאשר יתוקנו הם ג"כ בתוקף גדול. וסדום הם דור יציאת מצרים כנ"ל ודור הפלגה הם דור עולי גולה ג"כ מארץ שנער ואז"ל (ברכות ד).

(שהיו ג"כ ראויים לנס כביאה ראשונה. ודור המבול הם דור משיח בעלי ביאה שלישית ולכך מתגבר עון דדור המבול ביותר.

[וג' אלו הם ג"כ נגד כלל ג' סדרי ב' אלפים הנז' ואכמ"ל]: [קי] כל תולדות האדם הוא מן הש"י [שע"כ א' בריש תענית דמפתח של עקרות רק בידו] כמ"ש ממני פריך נמצא משא"כ אל אחר אסתריס ולא עביד פירין כדאי' בזוהר וכ"א בקידושין (מ.) עבירה אין לה פירות והנה גם רוחין ושו"ל שנולדים מהוצאת ז"ל הם נקראים תולדותיו כמ"ש בזוהר (ח"א נד ב) ע"פ נגעי בני אדם.

וידוע מפי עליון לא תצא הרעות ונא' לא יגורך רע וא"א דמה שנקרא רע יהי ממנו. וע"ז נא' לא אירא רע כי אתה עמדי ואע"פ שאלך בגיא צלמות דהיינו גיהנם וכמ"ש עירובין (יח:) וסוטה (ד:) דעל פגם הברית לא ינקה מדינה של גיהנם.

ע"ז א' כי באש ה' נשפט ואז"ל (שוח"ט תהלים מז א) תרד כל אומה ואלהיה כו' ר"ל הנותן לה כח לעשות חיל. ועלינו נאמר כי הוא הנותן לך כח ונא' כי גם כל מעשינו פעלת לנו.

זהו אתה עמדי (כמוש"ש) ועי"ז הגיהנם שהוא של אש דהיינו מדרגת היראה כמ"ש בחגיגה (יג:) נהר דינור מזיעתן של חיות יורד על ראש רשעים בגיהנם. ואית יראה רעה שהיא רצועה לאלקאה בישיא.

וע"י כי אתה עמדי נתהפך ליראת ה' ויראת הרוממות המביאה אדרבא לשמחה. כמ"ש בתדבא"ר רפ"ג וכמ"ש וגילו ברעדה ואז כבר ניתקן וקיבל עונשו בזה כי זה מסיר היראה כמ"ש ברכות (כב).

(וכן היראה מסיר עון זה כמ"ש ירא את ה' וסור מרע וכמ"ש בפ"ג דנדרים (כ.) ע"פ ובעבור תהי' יראתו וגו': [קיא] בעקבתא דמשיחא העיקר הוא רק להוציא יקר מזולל ורק במקום יצה"ר ותגבורת עונות משם יקחך דייקא ע"י תשובה כמ"ש בחלק (צח).

(בן דוד בא בדור שכולו חייב. ונפש כזה הוא מחלקו של משיח וכן דוד המע"ה נקרא שהקים עולה של תשובה.

כידוע דכנס"י רגליה יורדות כו' ר"ל. ובעקבי משיח הנפשות מן הרגלין ושם תגבורת הרע והיצר.

ולכך דורשל נפשות כאלו דייקא יזכו למשיח כמשז"ל (בר"ר פ' ט) טוב מאוד זה יצה"ר. וכן משיח עצמו נולד ממקום כזה כידוע מ"ש במדה"נ וירא על בנות לוט ולוט שהם שורש כח היצ"ר ומשם נצמח שורש בן דוד.

והיינו שזהו תכלית השלימות שיהי' אז שיתהפך שורש הרע לטוב שזה שחיתת היצר דא' בסוכה (נב.).

והוא הנפש האחרון שבגוף והיותר סמוך לרע בכל מיני תוקף. ובעוה"ז הדורות הולכים ומתקטנים אבל אז כשיתוקן יהי' בטוב סוף מעשה במחשבה תחלה בסוד החיות רצוא ושוב כמראה הבזק שממקום שפוסק משם חוזר ומתחיל להאיר ונעשה זה ראש ונתהפכו תחתונים למעלה וכמשאז"ל (פסחים נ).

(עולם הפוך ראיתי: [קיב] תאות היצר של האדם הוא מתוקף התאוה של או"א בעת הריינו וכמ"ש דוד המע"ה במזמור כאשר בא וגו' הן בעוון חוללתי וגו' וכמ"ש במדה"נ וירא (קי"ב א') שהמקדש עצמו בשע"ת לא מסתפו בניו מיצה"ר ולכך בת כהן שזינתה את אביה היא מחללת ואפי' הוא בג"ע דנין אותו על דבר זה.

ולכך נראה ליוסף דיוקנו של אביו שלא יחטא. וכשהאב קבל עונשו ונתקן שם אז הבן מתעורר בתשובה בעוה"ז וכן להיפך ע"י תשובת הבן ותיקונו ליצרא דעבירה מניחים לאו"א בג"ע.

ולכך בעת המילה שהוא תיקון הברית והתאוה אומרים ישמח אביך ואמך וגו'. וזה בכלל האב זוכה לבנו בחכמה כי אין אדם עובר עבירה אא"כ נכנס בו רוח שטות: [קייג] פרי צדיק הוא עץ חיים וכמ"ש בב"מ (פה).

(גבי ברי' דר"א בר"ש אף שהי' נראה לא כן. דבוודאי הצדיק מוליד נפשות יקרות [וע"ח היינו תורה שהוא א' עם הנפשות] ועד"ז ג"כ מ"ש האריז"ל ברוחין ושול"ל שהוליד אדה"ר היו דור שעבוד מצרים וכן י' טפין שיצאו מיוסף הם י' הרוגי מלוכה רק שצריך לזה לוקח נפשות חכם דבחכמה אתברירו ולוקחם מן הרע.

ולפעמים הוא ע"י איזה ת"ח בדור כנ"ל מפ' הפועלים בבנו של ר"א בר"ש. ולפעמים הוא ע"י הקב"ה בעצמו שנקרא ג"כ לוקח נפשות במשפט בברכת המזון לאבל.

וע"י מיתת האב שנקרא הש"י לוקח נפשות הוא ג"כ לוקח"נ נפש בנו [וכן נפשות העשוקות ר"ל] ועושה ממנה עץ חיים [ולפעמים הוא על אותו דרך דבגמ' שם דקרי ל'י רבי ונותן בלב בנ"א להסמיכו ברבי ולהגדילו ועי"ז מתגדל אח"כ באמת. ואז גם רבי שקרו לו אז ודאי לא לשוא הי' כי כשנתגלה האמת אז נראה כי גם תחלה הי' כן רק שהיה בהעלם כי מאריה בישא גיריא טבא לא נפיק.

ותדע דא' שם לא שזה גדול מזה כו' ואע"פ שהי' רועה זונות תחלה מ"מ לא תזכרנה ראשונות רק הי' גם בתחלתו טוב וגדול כמו בסוף וע"כ נז' זה בגמ': [קיד] מי שהוא ת"ח הוא לוקח נפשות ומלקט ניצוצות מנפשות קדושות שנתפזרו בעמקי תהום רבה. ע"י לימוד תורתו כל דבור של תורה מוציא אותם השייכים לו וכמ"ש ולוקח נפשות חכם.

וגם נפשו עצמו כמ"ש (מ"ר ריש פתי' איכה) המאור שבה מחזיר למוטב. אבל בזה יש מדרגות שלפעמים כשהיא בעומק רע ר"ל כ"כ עד שנחבשה ונשקעה שם שע"ז א' אין חבוש מתיר עצמו וע"ז א' ולרשע וגו' וכן א' (יומא עב:) לא זכה נעשית לו כו' שע"י הד"ת לוקח נפשות ומכניסם ג"כ בעומק רע ר"ל.

אף דמ"מ לסוף כשיתקן הוא מרויח דעולה ועולים עמו. אך לפי שעה נא' ע"ז ופושעים יכשלו בם דייקא שע"ז הרע מתגבר.

רק לפעמים גמלה יועיל תורתו כשמציל עי"כ איזה נפש שהוא בחיים ואותו נפש מתגבר על יצרו ויוכל להצילו וכמעשה דתלמיד א' בתדבא"ז (סו"פ כב) שלא הי' יכול להציל עצמו בתורתו רק הציל נפש האשה [שהיתה ג"כ נפש גדולה שהיתה יכולה להבין כשראתה אותו לומד שהוא כמלאך ומסתמא האמת כן מדנזכר בתדב"א א"כ ידעה בטובן של מלאכים] ואח"כ היא הצילתו.

ועמקי רע נקרא רע בתאות רעות וכל ס' משלי מלא מזה ונא' שוחה עמוקה זונה. ולכן א' בעירובין (יח:) אפי' דומה למשרע"ה שקיבל תורה מהר סיני לא ינקה מדינה של גיהנם ר"ל שאין יכול להתיר עצמו מבית האסורים ע"י תורתו.

אבל יכול ע"י אחרים הבאים מגירא דילי'. וכן אחר שנא' לו ולרשע וגו' ניצול ע"י ר"מ שלמד תורה ממנו והוא תיקן והציל נפשו מדינה של גיהנם: [קטו] כשמחדש דבר בתורה

צריך שלא יהי מצד שום נגיעה בלב שרוצה כך או להתפארות או לחלוק על דברי זולתו וכיוצא.

רק מצד התשוקה לידע האמת ואז אפי' טועה נקרא ד"ת ודברי אלהים חיים שהרי נזכר בתלמוד דברי הטועים ושנדחו מהלכה שגם ההו"א הוא ד"ת. שכך יסד הש"י מושכל ראשון ואח"כ הגעה לאמת וגם המושכל ראשון הוא מהש"י ודא"ח.

אבל כשהוא מצד הנגיעה אז אינו נקרא ד"ת כלל. כמ"ש בירבעם החודש אשר בדא מלבו ובודאי הוא דרש להם איזה דרש ולימוד שחג האסיף הוא בחשון.

רק לפי שהי' מצד הנגיעה לעשות נגד ב"ד שבירושלים נקרא אשר בדא מלבו ולא נאמר בזה אלו ואלו דא"ח. וכן דואג עשה הכל עפ"י התורה בדעתו כי ראש הסנהדרין הי' והוא הורה עמוני ואפי' עמונית עפ"י הלכה שבדעתו שהרי אשתיקו נגדו (כמ"ש יבמות עז).

(וממילא א"א שיהי' דוד מלך והוא מפסולי קהל ודנו למורד במלכות וכן לאחימלך. ושואל אע"פ שהי' סבור ג"כ כן הוא הי' בטעות ונקרא באמת בחיר ה'.

אבל דואג ד"ת אלו נבעו מלבו מצד הקנאה ואלולי נגיעה זו לא הי' טועה. באופן זה נעשים ד"ת סם המות ר"ל שנאבדו מן העולם כי אין זה נקרא ד"ת באמת כלל רק למראית העין [ואין בכח ד"ת כאלו להוציא נפשות כלל כענין אל אחר אסתריס ולא עביד פירין והיינו כמ"ש (חגיגה טו:) ובפ' חלק (קו:) מי זוטר כו' אלא רחמנא לבא בעי.

ור"ל שהחכמה שבמוח יהי' מחוברת עם הבינה שבלב יחד והחכמה יהי' יוצאת מן הלב וזה ע"י הדעת המחבר חו"ב משא"כ אל אחר אין בו דעת כמש"ל אות ק"ז וע"ז א' (ויק"ר סו"פ א) ת"ח שאין בו דעה כו': [קטז] ע"י הטעיות שיש בד"ת שטועה ואח"כ עומד על האמת שזה קרא ישעי' מכשלה כמ"ש בחגיגה (יד).

(דר"ל ד"ת עי"ז לוקח אותם נפשות דהוצאת ז"ל שבאים מצד יצה"ר שקראו ישעי' מכשול כמ"ש בסוכה (נב.) והוא בפר' הצדיק אבד שנדרש על עון זה כמש"ל אות מ"ה. ומכשול היינו לפני עור באין רואה. וכן זה בחלום לילה [ומדרך עמי ודרך בכל מקום רומז על דרך גבר בעלמה וכמ"ש בברכות (יא).

(מבלכתך בדרך וכן על ד"ת וכמ"ש בריש קידושין] ובודאי אין הש"י עובר אלאו דלפני עור לא תתן מכשול [ועי' בב"ק (כט.) (פלוגתא אי נתקל פושע ובמק"א בארנו דכ"א דבר כפי שרשו ר"מ לשיטתי' (בגיטין נב.

והוריות יג:) דדברי חלומות לא מעלין ולא מורידין ואכמ"ל] רק הוא כדי לעמוד על ד"ת להוציא יקר מזולל ואז ד"ת נקרא מכשלה נוקבא לגבימכשול דכר ומקבלת הנפש העשוקה ההוא שהוא המכשול ומוציאתו לאור ולקדושה שגם בה נארע מכשלה והעמדה על האמת אח"כ דייקא עי"ז כי אין אדם עומד כו' בענין אחר עי"ז העלה המכשול.

ודייקא ישעי' קראו כן ונתנבא הרימו מכשול וגו' שהוא עמד ע"ז כנודע דברית הלשון וברית המעור מכוונים דלכך בתורה מתקנים חטא המעור כמש"ל אות צ"ז וק"ז וכן לשון רז"ל בכ"מ פיו הכשילו ובגיטין (נז.) (אכשלי' פומי' לבר דרומא אע"פ שהי' מזיד

קראוהו [וכן בהוז"ל הוא מהרהר ורוצה שלא יבוא לידי הוז"ל] מכשול כי הוא מהש"י כמ"ש ומה' מענה לשון ומזדמן לו בפה מה שאינו רוצה לדבר כלל כנודע בכ"מ.

ובזה נכשל ישעי' כמ"ש כי איש טמא שפתים אנכי וכמ"ש ביבמות (מט:): כי מטא להדי פומא כו' בשביל שדבר רע על בני"י ונפשות ישראל הם עצם התורה נמצא הוא טעות בד"ת. ואמנם באמת הוא ח"ו לא נכשל רק לשעה שהרי מ"מ נקבעו דבריו בספר והם דברי נבואה מפי הש"י.

רק טעות למראית העין לכך הי' עונשו ע"י מנשה שטען נגדו שנכשל בד"ת כדאי' התם ואע"פ שבאמת לא נכשל: [ק"ז] כל מי שנקי מחטאי התאווה צריך שמירה יתירה בעניני כעס ורציחה שהוא עלול להם וכידוע דלא תרצח ולא תנאף הם ב' הפכים והם ימין ושמאל ברע. [וכמו ששמעתי על ירבעם בן נבט שנקרא אפרתי דר"ל שלא ראה קרי מימיו ושם אמו צרועה היסוד שלו כעס].

וכל זרעא דיוסף הם שומרי הברית כנודע ורציחה שכיחה שם כמ"ש במכות (י.) בגלעד שכיחי רוצחים.

בשכם שכיחא רוצחים. ובב"מ (פד).

(שספרו משופרי' דר"י וידוע שופרי' ויפוי התואר בכל מקום הוא על שמירת הברית וכמ"ש ל' אות צ"ו ואח"כ נאמר עליו דאתי מזרעא דיוסף ואח"כ הענין שאירע לו מריש לקיש [כמנהג רז"ל בגמ' בכ"מ מתוך שבחו ובמקום גדולתו שם אתה מוצא ג"כ מה שנראה קצת היפך כי תורה היא וללמוד צריך וכמו כן גם בתנ"ך] שהוא מצד הרתחא דרבנן שהיתה גוברת בו שלא רצה למחול.

וגם גוף ההענשה שהי' רגיל בה ר' יוחנן כמ"ש בכ"ק (ק"ז.) עם ר"כ דבר זה הוא ג"כ למי שהוא בטבע כן כמ"ש בשלהי שבת (קנו).

(מר נמי עניש וקטיל. ואע"ג דרתחא דרבנן הוא טב בכל סטרין כמ"ש בזוהר (ח"ב קפב ב) וכ"א בתענית (ד).

(דאורייתא מרתחא לי' מ"מ כפי הנראה דשם לא הצליח רתחי' ומאי סליק בי'. ולפי שקרא לר"ל ליסטאה דהיינו רוצח ולפי שאסור להזכיר לבע"ת מעשיו הראשונים לכך הוא ג"כ נזדמן לו ענין כזה עצמו ע"י מה שחבירו נענש על ידו ועי"ז בא מזה הגרם מיתה לעצמו כמו שגרם לר"ל ונראה מה שלא רצה למחול כי הרגיש שקרב קיצו וחשב דנדחה מפני גברא ובוודאי ר"ל ימלוך תחתיו וסבר חייו קודמין ובזה א"צ למחול כדאשכחן בר"ח ביומא (פז:): והוא חישוב זה להצלת חייו אבל נורא עלילה על בני"א חשב לו זה לקצת חטא ואדרבא זה גרם לו ההיפוך ור"א בן פדת מלך תחתיו: [ק"ח] מי שהוא ת"ח שאפי' שיחת חולין שלו צריכה לימוד כמשז"ל (סוכה כא:): אז יש בו כח גם בשיחת חולין לתקן נפשות שהוא ממש ד"ת וכמו שא"ז"ל (עירובין נד:): שכל שיחתן תורה וכמו שתמצא בתורה כמה ספורי מעשיות וכן בתלמוד כמה דברים נראים כסיפורי חול והם תורה ממש ככל דברי תורה.

וכל הגדול מחבירו שיחת חולין שלו גדולה מתורה של חבירו כמ"ש (בר"ר פ' ס) יפה שיחתו של עבדי אבות מתורתן של בנים [ולא היתה מעלת אליעזר רק מעלת אברהם לכך קראו עבדי אבות וכמ"ש (יומא כח:)] דמשק דולה ומשקה מתורת רבו כי מה שקנה עבד קנה רבו וכל ד"ת שהי' לו הכל נקרא תורת רבו] וא' זה בסוכה (שם) בשיחת ר"ג בסוכתו.

ונראה מזה דבסוכה ע"י שהם בצלא דמהימנותא זוכים להיות כן ושם קראו לשיחת חולין עליהו ומצינו בפ' חלק (ק.) (ועליהו לתרופה להתיר פה עקרות דהיינו הולדות נפשות חדשות הוא ע"י חדושי תורה שבשיחת חולין שלהם וכן להתיר פה אלמין הוא ג"כ ע"י ד"ת וכמ"ש מרפא לשון עץ חיים וכמ"ש במ"ר דברים רפ"א: [ק"ט] כל הספורים שבתורה ובגמ' מדברים מופלאים שנעשו.

שם עצמו יש הכח לעשי' ההוא כי כל ד"ת חיים וקיימים ושם יש החיות לאותו דבר וכמ"ש בתיקונים סוף תיקון נ"ה כי מפסוק והמכתב מכתב אלהים הוא יצא שם הכותב. ומפסוק ה' אלהים נתן לי לשון לימודים וגו' שם הדורש ובס' עבודת ישראל פ' חיי מפסוק ואבא היום אל העין שפירש"י היום יצאתי והיום באתי יוצא שם לקפיצת הארץ. וכן ידוע מפסוק של הכאת סנורים יוצא שם לפעול כן. ובדרז"ל (ברכות ה:) יהב לי דא ואוקמי' דר"ת "יהיב" לי" דא הוא שם הפועל כן.

וכן הרבה בס' שימוש תהלים ושאר כי כל שם הוא כמו מפתח לאותו חדר והראשון שפעל אותו דבר הוא שמצא ועמד על אותו מפתח ומסרו לרבים שנהג בו טובת עין והם גניזין בתורה ובלשון חכמים שכל חמדין טבין גניזין שם. ואם ריק הוא ממך למה שאין אתם יגיעים כו' [וכל שמות האמורים לענין לעשות במעשה הוא מצד עולם העשי' אבל באמת העיקר הרמיזות בו בעבודה שבמוח ולב כנודע]: [קכ] מי שמזכה לחייביא א"א שלא ידבק בו מאומה.

וכידוע המשל ע"ז ממי שגורף ביבין [ובזה יובן צחות לשון רז"ל (מ"ר ר"פ וארא) נוח הי' לשלמה להיות גורף ביבין כו' ע"ש במדרש] אבל בגמ' דשבת נ"ו ב' אי' שמש לד"א והכל א' ואכ"מ] ר"ל שהוא לא רצה להוכיחן ולהיות גורף ביבין שלא ידבק בו מאומה ובאמת כל מי שיש בידו למחות כו' ונדבק בו הכל] ועי"ז בא לראיית קרי כמ"ש בשבת (קכז:) באותו חסיד מפני טורח הדרך לפדות אותה ריבה דאי' באדר"נ (פ"ח) שהטביל לריבה מפני שאכלה איסורים והי' מזכה לחייביא משא"כ אלישע שא' עליו סנהדרין (קז:) שהי' מדחה בב' ידיים נא' עליו בברכות (י:) שלא ראה קרי מימיו.

וא' שם בסנהדרין דאין להיות כאלישע רק הקירוב יותר בחוזק מן הדחוי. שהוא בימין. וא' תיכף אח"כ שם דגם היצר כן יהי' שמאל דוחה וימין מקרבת משא"כ באלישע הי' גם ימין דוחה ואף שא' בב"ר (פר' ט) טוב מאוד זה יצה"ר ידוע דהכל לפי מה שהוא אדם ויש מדתו לאכפייא ולהיות דוחה לגמרי ויש מדתו לאהפכא: [קכא] בכל התורה כולה לא נזכר בפירוש עון דהוצאת ז"ל רק נזכר שנענשו דור המבול וער ועונן (וידוע דער הוא ניצוץ משיח שירד פעם ראשון לעולם ובא לתקן עון דדור המבול עי' מ"ש לעיל אות ק"ט וק"א] כי לא הי' אפשר לכתוב האיסור בפירוש מאחר שהש"י יסד

בטבע העולם שיארע זה ג"כ לאדם באונס ויהי' צעקה גדולה על מה עשה ה' ככה לנו להכשילנו.

רק הניחה תורה דבר זה ללמוד ד"ז ממצות ב"נ דמודבק באשתו כמו דמיעטי' אשת חבירוה"נ כל שלא באשתו וכל מצות ב"נ הוא מכלל דרך ארץ שקדמו לתורה וכן ד"ז ג"כ מדרך ארץ דיש לידע מעצמו שאינו מד"א לעשות כן וכל הבע"ח אין עושים כן ואין לצאת מישוב העולם [ובזה יובן מ"ש בפ' מי שמתו (כב).

(דב"ק שונה בהלכות ד"א ואכ"מ]. והנה ד"א קדמה לתורה ובתדבא"ר רפ"א נקרא ד"א דרך עץ החיים ע"ש [ולכך נקרא פרי צדיק דייקא עץ חיים] ומי שאינו בד"א א"א להגיע: [קכב] קיי"ל בשבת (עא).

(שהחטאת הבא לכפר החטא גורר אותו חטא גם פעם אחר שעשהו יעו"ש. ונלמד ג"כ מזה בתשובה שזוכה לכפרה נתכפר לו גם פעמים אחרים שעשה דבר זה כי חטא גורר חטא ושם אי' בלא נודע דחייב אשם תלוי.

והיינו שא"א להתכפר בחטאת ע"ז וכמ"ש באדר"נ (פרק ל) ונזכר הענין ג"כ בתר"י פ"ק דברכות כי החמירה תורה בספק דאשם תלוי חמיר מחטאת ע"ש בתר"י הטעם כי הידיעה שנודע לו מכפרת מקצת מפני שעי"ז הוא מתחרט ע"ש. ואפ"ה בגרירה נתכפרה וה"ה לכל כפרת חטאים בתשובה.

ולכך הוצאת ז"ל דאין מועיל תשובה כמ"ש בזוהר (ח"א ריט ב). אם שב על עון קרי ומתכפר ומוציא אותן טיפין העשוקים ממילא בגרירה מוציא ג"כ טיפי דהוז"ל בהקיץ.

ועל כך ג"כ יסד הש"י ענין הקרי בטבע כי הוא חושב מחשבות לבלתי ידח וגו' ועי"ז יתוקן ומי שחטא בהוז"ל הש"י מזמין לו ג"כ מקרים עדי לשוב עליהם [זה סוד ג"כ מ"ש (יומא פו): עבר ושנה הותרה לו ס"ד אלא כו'. וע"י ששב על ההיתרים דאח"כ ממילא נתכפרו הראשונים ואכמ"ל] ואף מי שלא חטא בזדון בהקיץ.

הקב"ה מזמין לו באונס גמור לתקן אותו הבא ע"י הרהור ביום וכן לתקן אחרים החוטאים דיחיד ששב מוחלין לו ולכל העולם כולו (כמש"ש): [קכג] וע"י לימוד תורה ביגיעה נתקן עון דהוז"ל כי אז"ל בנדה (יג'). (דחייב מיתה ובודאי כל דברי חכמים לרחם על הבריות ולהמשיך טובה וחיים לעולם וכונתם במקום שא' חיוב עונש על האדם היינו שבעונש זה מתכפר כמ"ש בסנהדרין (מז): בחייבי מיתת ב"ד דמיתתם כפרתם.

כי ראו שקשה למצוא כפרה [וכמו בעון זה ר"ל] ומצאו לו מקרא מה"ת שמחייב עונש כך. וממילא ע"כ שבעונש זה מתכפר כי אם לא כן למה יענש כנודע שהעונש הוא כדי להתכפר.

ולכך פעמים נגזר על האדם בשביל הוז"ל שלא יהי' לו בנים וכיוצא שהוא מד' דברים שנקרא מיתה בפ"ק דע"ז (ה.).

וע"י ד"ת שממית עצמו על ד"ת שזה נקרא ג"כ מיתה כדרשת רז"ל (ברכות סג): ע"פ אדם כי ימות באוהל ואז נתכפר לו בזה ג"כ דוגמת מיתה [ולכן א' (תמיד לב.) מה יעשה אדם ויחי' ימית עצמו] וד"ת נקרא עץ החיים כמשז"ל (ריש סא"ר) ומיתה נקרא דרך

ארץ כמ"ש אנכי הולך בדרך כל הארץ ולכך מיתה הוא דרך להגיע לחיי עולם שד"א הוא דרך עץ החיים כמ"ש ל אות קכ"א.

וכן מי שממית עצמו על ד"ת זהו הדרך לעץ החיים דהיינו ד"ת ומתקן בזה מה שפגם בד"א. [ואז"ל טוב תורה עם ד"א ובברכות (לה:)] הנהג בהן מנהג ד"א כו' ואם לאו אין מתקיים.

אך העצה ע"ז להמית עצמו על ד"ת, ומשרע"ה לא נהג בד"א בפרישות מן האשה שג"כ נקרא ד"א ולכך דברו עליו לשון הרע ע"ז שחשבוהו למבטל מצוה כיון דאשתו לא מחלה. ובודאי כיון שנכתב בתורה יש ממש בדבורם ג"כ.

אלא שמ"מ נענשו ונא' אשר נואלנו ואשר חטאנו דהקב"ה הסכים על ידו (כמ"ש שבת פז.) והוא כעין עבירה לשמה דהיא גדולה ג"כ.

וחשיב שם ג' דברים ודימה זה לשבירת לוחות דהוא ג"כ עבירה לשמה, ולפעמים ע"ז יוכל ג"כ לתקן וכמ"ש ראה חיים עם אשה ואכ"מ]: [קכד] איסור דהוז"ל הוא בכלל מצוה דפר"ו כנראה מד' התוס' סנהדרין (נט רע"ב) וכמ"ש בחי' ולכן ע"י מצות פר"ו בכונה הראוי' לשם ה' יוכל ג"כ לתקן מה שחטא באיסור זה ולקלוט אותן טיפין לקדושה כי כל לאו הבא מכלל עשה העשה הוא תיקון הלאו.

וגם בלא"ה א' בוי"ר (פר' כא) כי באבר שעשה בו חבילות עבירות יעשה בו חבילות של מצות ע"ש. וכן כאן באותו אבר חבילות מצות היינו פו"ר ומצות עונה [ומיהו י"ל נמי ישב ולא עבר עבירה כדר"ח בר פפי שנזמנה לידו מקרי ג"כ מצוה כדאי' בקידושין (לט:)] ואין ר"ל חבילות ברבוי במעשה דע"ז א' בכרכות (כב).

(שלא יהיו ת"ח מצוים כו' וא' באבות אל תרבה שיחה כנודע. רק אין ר"ל בכמות אלא באיכות שיהי' בקדושה ובטהרה דבלא"ה מקרי בעילת זנות וכבהמות כדאי' בזוהר כ"פ רק כאשר הוא בקדושה כפי אפשרות האדם [דאין הקב"ה בא בטרונאי והרי אז"ל בעוון מלא דאפי' חסיד שבחסידים כו' (כמ"ש מ"ר ר"פ תזריע)] אז ה' צלך ג"כ דוגמתו שופע לארץ העליונה אשר היתה חריבה ויבישה ע"י חטאיו כנודע כדאי' בתיקונים ונתקן הכל.

וע"י שיורדים טפי גשמים מלמעלה על הארץ היא נותנת יכולה שהיא רוח קדושה בלב האדם תחת רוח הטומאה שהי' לו מקודם כמ"ש דוד המע"ה באותו מזמור ורוח קדשך אל תקח ממני השיבה לי וגו': [קכה] צדקה לעניים ג"כ מועיל לתקן עון הוז"ל ובכלל לכל מה שאז"ל חייב מיתה מועיל צדקה כמ"ש דתציל ממות וכמשאז"ל פ"ק דב"ב (יא).

(ולעון זה ביחוד דע"י שמחי' נפשות ואז"ל שם כל המקיים נפש א' מישראל כאלו קיים עולם מלא ובכלל העולם ג"כ אותם נפשות עשוקות מחיים ממש ובלבד שיהי' לעני הגון דבלא"ה אין מועיל דהוא קצת מעין דוגמא דחטאו שמשפיע חיים למי שאין ראוי וכמ"ש בירמי' שקילל לאנשי ענתות ויהיו מוכשלים לפניך בעת אפך עשה בהם הכשילם בבנ"א שאינם מהוגנים כדאי', ספ"ק דב"ק.

והיינו כי הם החטאיו לירמי' ב חוז"ל כנודע כמ"ש (באהע"ז סי' א' בח"מ סק"ו) [ואולי זה ג"כ בכלל כי כרו שוחה וגו' ע"ש בב"ק אלא שהש"י חשב מחשבות לבלתי יהי'

לבטלה ונולד מזה בן סירא כדאי' שם ולל ר ב"ס הי' כלול טוב ורע כדאי' פ' חלק (ק':)
דהוא מס' חיצונים ומילתא מעליותא דאית ב י' דרשינן ע"ש וכן בב"ק (צב:) קראוהו
כתוב ם כי באמת היתה נפש יקרה רק דיצאה לחיצון ים ומשם נלקחה ואכ"מ] וקיללם
שיכשלו במדה כנגד מדה דלא רצה לקללם שיכשלו בחטאו דז ה גורם רעה לכל כנודע
בזוהר משא"כ בזה.

והנה דבר זה אין ביד האדם לידע כלל עי' בכתובות (סח.) (וכ"א בסוכה (מט:) שמא
תאמר כל הבא לקפוץ קופץ ת"ל מה יקר חסדך.

ובבר"ר (פ' סא) דרשו פסוק ולערב אל תנח ירך כי אינך יודע וגו' על נתינת צדקה שאין
יודע איזה יכשר רק מי ששב כראוי ומב שיש רחמי שמים שיתוקן חטאו מכל יכל אז
הש"י מזמין לו כראוי: [קכו] מאן דמזכי לחייביא מועיל ג"כ לתקן זה. שהוא נקרא לוקח
נפשות וכמשז"ל ע"פ ואת הנפש אשר עשו בחרן שהוא כאלו עשאם ונפש משיב את
הנפש [ומעון דהוז"ל כשנעשו מזדונות זכיות ואותםנפשות נלקחים לקדושה מוסיף שפע
גדול ונמצא דהי' מזכה לחייביא בזה.

וחטאו ממש מעין דוגמא דתיקונו וע"ז א' (סנהדרין ע:): בדבר שקלקלו בו נתקנו וע"ל
אות ק"כ דע"ז מגיע עונש זה ובודאי אין הש"י מגלגל חובה ע"י זכאי רק זכות. רק הוא
באמת כענין שכר מצוה מצוה דגם בזה הוא מזכה לחייביא ע"י התשובה.

ודכותי' ע"י מכשלה בד"ת בא קרי כמש"ל אות ק"ו ועל ידי התיקון כמש"ל אות קט"ז]
ולכן אמר דוד המע"ה באותו מזמור אלמדה פושעים דרכיך וגו' רק הקדים השיבה לי
ששון ישעך כי א"א לחייב לזכות את החייב וא' יבוא טהור ויכפר על הטהור וא' (שבת
לב.) (מגלגלין זכות ע"י זכאי רק צריך מקודם תשובה ורחמים ששיב לו הש"י רוח
קדושה שבנפש הישראלי ואז אח"כ לתקן הקודם ולהוציא נפשות עשוקות יוכל עי"ז
דאלמדה וגו' ופעמים אותן חייביא הם אותם נפשות עצמן ולכך נזדמנו לידו דייקא
לתקנם.

וע' ר"פ כל היד המשחקין בתינוקת ומקבלי גרים זה בא מזה כי הם ג"כ אותם נפשות
כידוע ואכ"מ]: [קכז] סימן לתשובה גמורה ושנתקבלה תשובתו על עון זה דהוז"ל
ובכלל קלקול הברית הוא כאשר נפתחו לפניו מראות האלהים. ר"ל שרואה ומכיר
שהש"י נכחו שדבר זה נקרא אצל דוד המע"ה רוח קדשך וששון ישעך כי א' בב"ר ר"פ
וירא ע"פ מבשרי אחזה אלוה דלשמירת ברית בשר תיכף מגיע מחזה וירא וגו' והנה
בע"ת א' בזוהר חיי קכ"ט סע"א דבשעתא חדא ברגעא חדא זוכה לכל המדרגות
[ושמעתי בשם הר"ב ז"ל כי דבר זה מיגיעת רשב"י ע"ה] ודבר זה עקרו על בע"ת מעון
קלקול הברית כדאי' בע"ז (יז).

(על ראב"ד ובלא"ה סתם תשובה בעון זה כדמשמע בפ' יוה"כ (פו:): ה"ד בע"ת מחוי
כו' באותה אשה. וכשמתקן ע"י התשובה הראוי' [שהוא שלעולם לא יחזור לדבר זה
אפי' יעבור עליו מה והיינו שיעיד עליו יוצר בראשית על כך כלשון הרמב"מ בה"ת
שהגיע תשובתו לכך] אז תיכף מגיע.

לו הראי' הראוי' לשומר הברית כנ"ל [ור"א בן דורדייא בע"ז שם שמת תיכף הא אז"ל (כבש ר"א פ' לד) ע"פ כי לא יראני וגו' הא בשעת מיתתו רואה והיא הראי' שזכה לה ואח"כ מת כי הי' מחויב מיתת ב"ד ודין ד' מיתות לא בטלו כי ממיתת ב"ד לא מהני כופר כמ"ש לא תקחו וגו' ואין שום פדיון ותיקון מועיל משא"כ למיתה בידי שמים ואמנם חז"ל המציאו כמה עצות והצללות גם להמיתת ב"ד ואכ"מ.

וא' שם בכה ר' יש קונה כו' כי א' יפה שעה א' בתשובה ומע"ט כו' וגם זה הוא לעונש מה שקנה עולמו בשעה א' והוצרך תיכף לילך לחיי עוה"ב גם זה מכלל עונשיו]: [קכח] כשאדם עושה עבירה כענין עת לעשות וגו' ובכל דרכיך וגו' מ"מ צריך כפרה על העבירה שעשה וכאותה שאמרו (ברכות לא:) דמתענין ת"ח בשבת וצריך למיתב תעניתא לתענית' וכן בסנהדרין (כו:) סברי מצוה קעבדי ומ"מ צריכה כפרה וכן משרע"ה בשבירת הלוחות וגרם עי"ז שכחת התורה כמשאז"ל (עירובין נד).

(אלמלא כו' אע"פ שהסכים הקב"ה על ידו מ"מ מקרי עבירה לשמה ולכך סבל גם הוא כמשאז"ל (מד"ת סו"פ ואתחנן) שניטלו ממנו מסורת החכמה והי' יהושע יושב ודורש כו'. וכן אסתר דניטלה ממנה ריה"ק כשהגיע לבית הצלמים (מגילה טו:) הוא לעונש אעבירה אע"ג דמצוה רבה קעבדא [וז"ס שאמרה שמא בשביל שקראתיו כלב ואכ"מ]. ולכך בע"ת אף דזדונות נעשו זכיות מ"מצריך סיגופים ותעניות לכפרה משום דעכ"פ לא עדיפי מעבירה לשמה. וע"ז א' בב"ק נ.)

(כל האומר הקב"ה וותרן כו' דעל כל דבר שעשה מימיו נפרעים בעונש הקצוב וראוי לכך אלא שיש לזה עצות רבות ברחמי שמים ע"ד שאז"ל (ר"ה יז:) בגז"ד דר"ה בירידת גשמים הרי שהיו כו' וכן כאן לפעמים נותן לו היסורין באותו עת שהוא טובה לו וגם יש חליפין בדברים הדומים זה לזה ועד שמגיע לתכלית יסורין שאז"ל בערכין (טז:).

וגם פעמים הוא שלא מדעתו כמ"ש באבות דנפרעין שלא מדעתו [וכל שלא בהרגשתו משום עונש מקרי שלא מדעתו שפעמים אדם שמח בחלקו ומדמה שטוב לו מאד ואחרים מבינים שאין טוב]. וגם ע"י המרירות בתשובתו זה ממש עונשי גיהנם כמ"ש במק"א: [קכט] מיד שאדם רוצה לשוב הרי הוא בא לטהר והמשפט לסייע אותו כמ"ש ביומא (לח:) וכשמסייעין אז ממילא ניתוסף בו רוח טהרה והוא מוסיף לבוא לטהר ואז חוזר הסיוע מלמעלה ביתר שאת וממילא מוסיף למטה לבוא לטהר וכך חוזר חלילה עד שמפתח כחודו של מחט נעשה כפתחו של אולם כמשאז"ל (שהש"ר ה ב).

ומאין בא שפעמים אדם רוצה לשוב ואין נגמר וכד"ש פושעי ישראל מליאין חרטות ר"ל היינו כמ"ש במדה"נ בזוה"ח סו"פ בראשית כי בשעה שאדם רוצה לשוב אז הוא הקטרוג הגדול מיצר ולכך זמן הקטרוג בר"ה [שנקרא בהמצאו ועת רצון] ע"ש ור"ל בקיטרוג היינו אם מגיעו ע"פ משפט לסייעו.

בטענות שונות שיש לו. ולכך צריך לבקש רחמי שמים בעת שבא ליטהר על הסיוע.

והעצה נגדו הוא השמחה והבטיחות בלב שבודאי הש"י ברוב רחמיו וחסדיו יקבלו בתשובה שלימה לפניו. ותוכו רצוף המרירות הגדול על חטאו שזה ממש דוגמת תשר"ת

שעושיין בר"ה כידוע דהתקיעות הם לשמחה ושברים תרועה היינו גנוחי גנח וילולי ייליל כמשאז"ל ועי"ז מתערבב השטן.

ולכך נא' מזמור לדוד בבוא אליו נתן וגו' שהוא הפשוטה שלפניה בשמחה וזמרה בטוח שהש"י יעננו [ובכל מזמור של בקשה שבתהלים סופו לעולם בישועה ונחמה כענין פשוטה לאחריה. וגם כי באמת בתשובה שלימה אז משיג תיכף בשעתא חדא ברגעא חדא האור והגילוי וזהו השמחה שלאחרי' וכד"ש בדמעתי ערשי וגו' ותיכף אח"כ כי שמע ה' קול בכיי וגו' וכן בכ"מ.

ושלפני' הוא כענין טרם יקראו ואני אענה ובודאי כשהקב"ה עונה הוא בכל העולמות ומרגיש תיכף לב האדם גם קודם הקריאה קצת שמחה ובטיחות. וכשהאדם מתאמץ לבבו להיות כן אף שאינו כן מעצמו ע"י העניי' דהש"י מ"מ ע"י פעולות לבו עושה רושם למעלה שיהי' כן כענין ה' צלך כנודע [קל] אע"פ שהבחירה נתונה לאדם מ"מ אין אדם יכול להשתנות משרשו ועיקרו וכאותה שא' בסנהדרין (מד).

(אע"פ שחטא ישראל הוא משום דהוא משרשא וגזעא קדישא וכ"א בברכות (כט.) טבא לא הוה בישא אם לא ברע מעיקרו וכ"א בחגיגה (טו:) טינא היתה בלבם וכן להיפך בישא לא הוה טבא אע"פ שלא רצו רז"ל לגלות זה הגמירא בפירוש מ"מ גילוהו בסוד בכ"מ למבינים וע"ז א' (ברכות מח.

(בוצינא מקטפי' ידוע. רק השורש הזה נעלם מכל הברואים [דזהו בסוד הידיעה והבחירה שנתקשו הקדמונים] כי לבא לפומא לא גליא ולכך מצינו ג"כ חטאים שאז"ל שאין להם חלק לעוה"ב.

ואין לו חלעוה"ב היינו שהעיקר חסר מן הספר ושורשו רע[ולכך למ"ד מנשה אין לו חלק לעוה"ב לא הועילה לו תשובתו כי מאחר דעיקרו בישא ולכן א' אידך דמרפה ידי בע"ת. ולכן לא גילו זה רז"ל בפירוש.

אבל באמת אין זה רפוי כלל ואכמ"ל] והוא נעשה ע"י פעולתו ובחירתו לרע וכן להיפך ע"י תשובה ומע"ט יכול להתקרב ואפי' עכו"ם ועוסק בתורה הרי הוא ככה"ג (ע"ז ג.) וכל התורה מלא מזה ונא' לב טהור ברא וגו' ובריאה הוא יש מאין והיינו שמאחר שזה בידו של הקב"ה מועיל רחמי שמים [ולכשיזכה ברחמים או להיפך ח"ו אז יהי' באמת למפרע שורשו כך ואין שינוי בידיעה כי ידיעת הש"י אין נופל תחת הזמן דעבר ועתיד רק אנו תחת הזמן ואכ"מ ביאורו].

ולכ"א (ילקוט יחזקאל שנח) שאלו לחכמה כו' לתורה כו' לנבואה כו' והקב"ה אמר יעשו תשובה אבל מצד כולם בישא לא הוה טבא. וזה הי' טענת העם ביחזקאל בפ' ובשוב צדיק וגו' ובשוב רשע וגו' ואמרתם לא יתכן דרך ה' ובוודאי דעת שוטים לא נז' בכתוב רק הם אטבא ובישא מעיקרו אמרו והם חשבו שגם הם מבינים וע"ז אמר להם דרכיכם וגו' שאתם אין יודעים כלל בזה וכשהש"י מקבלו אז מתגלה למפרע דעקרו כך: [קלא] שורש נפשות כל ישראל הוא ממקור החיים וכמ"ש כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב [ואפי' אותם שמנו שם מישראל יש להם תיקון ע"י דורשי רשומות ע"ש בסנהדרין (קד:)].

ודבר זה נתגלה לראשונה בביאור גמור ע"י בלעם שכל פרשתו הוא על ענין מעלה זו של ישראל שאפי' יגדילו חטאים זו על זו אין אהבת הש"י ניתקת מהם כמלא נימא [והוא הי' ממש להיפך כמ"ש בפ' חלק דאין לו חלק לעוה"ב ועם כל מעלתו שהי' נביא או"ה ודוגמת משרע"ה ואפי' יוסיף מעלות זה ע"ג זה וכן א' שבעת המזבחות ערכתי וגו' בעבודה.

אינו כלום ואחריתו עדי אובד. ודייקא ע"י ההיפך מתגלה מעלה זו.

כענין אין שבחה של מטרונית כו' (מ"ר פ' עקב). וקראוהו רז"ל (בדב"ר פ"א) מחליק לשון שהחליק כו' ונפלו על ידו וכן אמרו (סנהדרין קה:) מברכתו אתה יודע מה הי' בלבו ונא' ויהפוך את הקללה לברכה ואז"ל בזהר (ח"ג סג ב) שבקש להכניס עין הרע.

והיינו כי ידע שע"י המעשים יוכל להשתנות גם השורש והוא לא הודיעם זה רק החליק לשון כדי שיבטחו עי"ז ויחטאו וישתנה השורש וזה שהי' בלבו שיהיו ממש להיפך [וגם כי כל השגות אדם בעוה"ז מעוה"ב הוא דוגמת משיג בחלום כמ"ש בשו"ב וגו' והעוה"ב נקרא שורש ויכול להשתנות כנ"ל וא' (ברכות נה) חלמא טבא חדותי מסתיי' וכל ימיו של דוד לא ראה חלום טוב ולכן ביקש הוא דיהי' חדותי מסתי' ולכך מזכירים בהטבת חלום הפוך קללת בלעם] והיינו עין הרע ומחליק.

והש"י הפך והיינו שיהי' באמת כן שגם שיחטאו לא ישתנה השורש כלל ולכך נקבעו דבריו בד"ת שהוא באמת כן. ונמצא נהפכו דבריו לברכה מאחר שהכל באמת כן.

[ושלמה המע"ה לא הי' אדם שידע אמיתות דבר זה כמוהו ולכך בטח לעבור על ד"ת עפ"י דעתו ולכך בקשו לדונו לאין לו חלק לעוה"ב אבל לא עלתה בידם ולכן ניתן בלעם תמורתו כמ"ש במק"א]: [קלב] בעוה"ז העיקר הוא טהרת הלב כמ"ש רחמנא לבא בעי. והיינו כי שם משכן היצר ושם הוא היגיעה.

אבל העוה"ב שהוא הנייחא שם העיקר הוא בחכמה שבמוח וכמ"ש בי"ה ה' צור עולמים בי' העוה"ב וה' העוה"ז. וידוע שהי' רומזלחכמה וה' לבינה שבלב [וא' העוה"ז כפרוזדור ומי שלא התקין עצמו בו אין יכול לכנוס לטרקלין הוא כאותה שא' (שבת לא:) משל למי שיש בידו מפתחות הפנימיות והחיצונות לא מסרו לו בהי עייל עי' (יומא עב:) שלמדו זה מפ' ולב אין].

ולכך שבת שהוא מעין העוה"ב כמשאז"ל (ברכות נז:) מי שזכה לטעום מפרי מעשיו זוכה להשיג אז חכמה מהש"י מעין עוה"ב. ובלב יש שורש רע כמ"ש כי יצר לב וגו' מנעוריו ר"ל משורשו והיינו בעון דדור המבול ולכך אין מועיל תשובה לזה דלשורש רע אין מועיל דבישא לא הוה טבא.

והיינו תשובה תתאה רק צריך תשובה עלאה מעלמא דאתי המתעורר מן החכמה שהוא השורש לשורש ושם אין רע כלל בישראל כמ"ש נשמה שנתת בי טהורה כי גם השורש רע שרשו טוב מאד כנודע [ולכ"א (סנהדרין קח:) בדור המבול שהטעימן מעין העוה"ב היינו כדי לתקנם כנ"ל אלא שלא הועיל]: [קלג] התורה היא פועלת בלב האדם כמ"ש המאור שבה מחזיר למוטב וע"ש כך נקרא תורה.

אבל יש ד"ת שהם מן השפה ולחוץ כמ"ש בחלק (קו): על דואג וע"ז נא' למה זה וגו' ולב אין וזה נקרא פטטיא דאורייתא דג"כ טבין להביא האדם לידי תורת אמת כמ"ש שמתוך כו' [כמ"ש לעיל אות נט] אם אין החטא גורם כבדואג. אבל העיקר הוא ד"ת שנכנס ללב ואיזה נכנס ללב כאשר הוא צמא ומשתוקק מאוד כד"ש ואוכלה ויהי בפי כדבש למתוק שהוא כענין ותורתך בתוך מעי פי' נבלעה בכל האיברים.

וכ"א בתדבא"ז (פי"ד) אין ד"ת נבלעים בלב האדם אלא מי שהוא עיף להם והעיופות והצמאון הוא מצד החסרון שמרגיש שחסר בדבר ושצריך ד"ת להשלימו וע"ז א' (שבת לא.) (אי יראת ה' היא אוצרו אין ואי לא לא פ' היראה הוא הרגשת החסרון שמזה יגיע היראה וכמ"ש עקב ענוה יראת ה' והיא האוצר לקבל בה ד"ת.

והצמאון הוא בלב מצד היצר וכמ"ש במדה"נ (תולדות קלח א) דאלמלא יצה"ר חדוותא דשמעתא לא ליהוי וכשמתמלא ע"י ד"ת שבמוח שנבלעין בלב אז הוא תיקון חטאי יצרא דעבירה שהוא ע"י התורה כמ"ש ל"כ"פ: [קלד] פעמים נדמה לאדם שכבר שב ונמחלו חטאיו ואחר זמן חוזר ומתעורר להתמרמר על חטאיו ומרגיש ששני המחשבות אינם דמיון.

ובאמת שניהם אמת דקיי"ל (יומא פו): עבירות שהתודה יוה"כ זה חוזר ומתודה ביוה"כ הבא ואפי' בעבירות שההלכה דלא זז משם עד שמוחלין לו והרי גם זה אמת. רק כמו שאין שיעור לכל מעלות האדם במדריגתו כך אין שיעור למדרגות התשובה.

וכפי מעלת האדם והשגתו כך הוא תשובתו. כי כל עניני האדם על יחס א' והאדם אינו עומד במקום א' כי ע"ז נתאונן משרע"ה קודם פטירתו לא אוכל וגו' וכמ"ש במתים חפשי ונקרא נח נפשי אבל בעוה"ז אין נח לעולם אע"פ שאין הוא מרגיש וכל מי ששורשו טוב דגמירי דלא הוה בישא הוא הולך ממעלה למעלה בטובה וכן להיפך וכמ"ש זקני ת"ח כ"ז כו' זקני כו' ולכך כשמגיע אל מעלה ומדריגה יותר גדולה אז כפי מדרגה זו לא התחיל לשוב עדיין וחטאתו נגדו תמיד מדרגא לדרגא [וכשהוא במדריגה התחתונה כבר תיקן כפי מדרגתו החטא וכן בכל דרגין ועולמות ואין עוד רושם.

ומ"מ כשמתעלה חוזר החטא בכל תוקפו ודבר זה עמוק בחכמה. ולכך כשעלה אחר למדריגות אז נתגלה הטינא שהיתה בלבו בילדות ובודאימי שעלה לפרדס והי' במעלה גדולה כ"כ מסתמא שב על טינא שבלבו וחטאי נערוותו.

וע"ז נא' (סוכה נב.) כל הגדול מחבירו יצרו גדול כי החטא הוא החסרון שבאדם וכן היצר: [קלה] מי שמרגיש שאין לו שום חשק בלב ומוח לעבודת ה' אז העצה השלך על ה' יהבך.

ומתוך שפלות דעתו בהכרת חסרונו מעורר רחמי שמים כמ"ש תאות ענויים וגו' תכין לבם וגו' שדבר זה הוא תאות הענויים ומכירים שפלותם שלב אין. הקב"ה מכין לבם כידוע ה' צילך כשהוא במדרגת אין משיג מעלת הש"י ג"כ במדרגת אין ויכול להמשיך ולהוליד יש מאין (כענין לב טהור ברא) והוא חכמה במוח ואח"כ יש מיש רצון וחשק בלב פי' שהש"י מאיר לו שאין זולתו כלל עכשיו כעד שלא נברא העולם הש"י מכה"כ וכשדבר זה מאיר לעיני האדם אז תיכף נולדים רצונות במוח ולב.

אבל צריך להיות מקודם אבדו גוים מארצו פ"א תשובה על העבירות במעשה שע"ז נא' באו גוים בנחלתך כידוע שארץ רומז לגוף וכחות המעשה וגוים הם כחות ההפכיים מרצון הש"י ואבידתם הוא ע"י תשובה תתאה עכ"פ שזדונות נעשו כשגגות ואז מתדבק במדרגה התחתונה ממדרגת י' קדושות דתנן פ"ק דכלים שהיא קדושת הארץ וידוע כי בכ"מ נעוץ סופה לתחילתה ועי"ז יכול לבוא לענוה ומדרגת אין שהיא קדושת הק"ק (כמ"ש זח"ב קכא א) ומשם אורה יוצאה לעולם שהוא תכין לבם כענין המאור מחזיר למוטב: [קלו] כאשר האדם מצליח והשעה משחקת לו הוא מפני שבאותה שעה מחזיקין אותו לצדיק בכל העולמות שהרי אמרו (ברכות ז): ולא עוד אלא שזוכה בדין והיינו שלמעלה כמ"ש מרום משפטיך ושם א"א לזכות ו אלא ע"י מצות ומעש"ט כמ"ש בשבת (לב).

(וע"כ שזוכה שיש לו מצות ומעש"ט והש"י מזמין לידו איזה מצוה שעבורה מגיע לו זה. וכאשר הש"י מסתיר אורו למעלה כרגע נדמה בכל העולמות שזה צדיק גמור.

ולכן א' בתדב"א (סא"ר סו"פ כ) שכרו של אשור שיצא ממנו סנחרב והרי כבר הי' אשור אז בעולם האמת ומה שכר הוא לו טובת עוה"ז שהיה לסנחרב שידע שם שזה הבל ושיקרא. רק כי באמת כאשר הצליח סנחרב היה אז כך בכל העולמות ועד מקום מדרגת אשור במקום שהוא למעלה כי הוא זכאי וישראל שבאותו דור רשעים.

והם בכבשי דרחמנא איך מדת משפטיו אבל עכ"פ הי' כך כי לולי כן א"א שהי' נעשה בעולם כן. ונתעלה אשור לפי אותה שעה גם בעולם האמת שהוא בו.

וע"ז אמרו (ברכות שם) אל תקנא בעושי עולה להיות כמוהם ומאין יבוא זה. אבל היינו שיחשוב שבאמת הוא כן ולא דבר בעכו"ם שכבר ידוע לכל בני"י כי הוא רק לפי שעה רק שבישראל עצמם יש כן כמו דואג בעת הצלחתו הי' מוחזק בבנ"י לצדיק גמור וגם בעניני עבדות ה' ה' מצליח בידו כדי שיהי' המשפט להטיב לו.

וצריך לזה מבינות גדולה איזה דבר הוא רק לפי שעה ואח"כ יתגלה למפרע שלא הי' כן כלל [ואדרבא כל המצות הם היפך ע"ד בע"ח מהפכים כו' וכן רשעים מהפכים מדה"ר כו' וכמ"ש וחסד לאומים חטאת עי' בפ"ק דב"ב דלפי שעה חטאת לישראל אבל באמת להם] ואע"פ שמצליח גם בתורה ומצות לפי מראה עיני האדם: [קלוז] כשהאדם רואה שכל המחשבות טובות ורצונות טובות שנופלים בלבו ומוחו הוא רק לרגע ומיד מתעלמים ממנו ודואג שמא הוא ח"ו כענין פושעים מלאים חרטות.

העצה לזה השלך על ה' וגו' לא יתן לעולם מוט לצדיק ועמך כולם צדיקים רק שנראה כמתמוטט ח"ו בעת ההעלם. והשלך כו' היינו שגם זה מהש"י ונמצא כאלו המשא מוטלת עליו שמאחר שאתה עושה כן וממילא המשפט ע"ז זהו הכלכלך הכלכול הוא בלחם ומים היינו ד"ת שבהם מאיר לו הש"י איך הכל לטובה ואין זה התמוטטות.

וא' (ר"ה כו): דלא הוו ידעי רבנן מאי יהבך פ"א דהוא לשון יהיבא וי"ל מה שניתן לאדם דהיינו האור והטובה יכיר שהוא מהש"י ולא מכחו או מה שהאדם נותן והיינו ההעלם כנ"ל. עד שנודע להם מטייעא כי כן נקרא הש"י מדריכך בדרך תלך.

והיינו שדבר זה עצמו של השלך וגו' א"א לאדם רק מהש"י כאשר הש"י מאיר לו להשליך וא"כ א"צ עוד לדעת מאי יהבך דכ"ז שאין הש"י מאיר לו להשליך א"א להשליך כלל. ולכך מתחלה לא הווי ידעי עד שהאיר להם הש"י וידעו דהוא המשא ר"ל דבר המכביד על האדם ומציק לו וזה כענין כל המשתתף ש"ש [וש"ש נק' אגמלאי גמל של הש"י] בצערו כופלין כו' (וברכות סג).

(והשיתוף היינו שידוע שהכל מהש"י ומכניס את הש"י באותו דבר וממילא היקל ממנו: [קלח] פעמים האדם רואה שהוא חושק וכוסף לעבודת ה' במוח ולב אבל כשמגיע למעשה אינו מצליח. וזה נקרא אויל שפתים ילבט כמ"ש ממשאז"ל בסוטה (מז:): ע"פ ועם לא יבין ילבט ע"ש והיינו דלשון ילבט שאין יכול להוציא הפעולה מן הכח אל הפועל.

ודבר זה נתגלה לשלמה המע"ה והוא א' פסוק זה אבל על דוד המע"ה א' (ברכות נה:): לא ראה חלום טוב פי' חלום נקרא עוה"ז כמ"ש בשו"ב וגו' והוא עולם המעשה כמ"ש (עירובין כב.) היום לעשותם ולא למחר כו' ובדבר זה לא ראה מעולם דהמע"ה טוב כמו שחשק מאוד לבנות הבית ונאמר רק אתה לא תבנה וגו'.

ובאמת דוד הי' נגד המעשה כידוע וכל דבר שהאדם מוכן לו להשלימו נדמה לו תמיד שהוא חסר בזה כדי שיוסיף חשק ואומץ בזה וכל אשר יוסיף חשק לא יועיל להשקיטו כי יראה הכל שאינו מצליח, כי ההשקטה הוא שכבר נשלם ודבר זה הוא רק אחר דנח נפשי וכמשאז"ל (שבת ל.) בחייך איני מודיע בחיי שלמה בנך אני מודיע וסוף שנקרא הבית ע"ש דוד כמשאז"ל (במד"ר פ' יב) ונודע כי באמת הוציא אל הפועל הכל ואע"פ שלא הצליחו הש"י במעשיו.

ונודע לשלמה כי רק אויל שפתים רק שהכל מן השפה ולחוץ ילבט [וזה הי' דואג כמשאז"ל פ' חלק והוא הי' לפי שעה נראה כמצליח במעשיו שעליו אמר דוד אל תתחר במצליח דרכו וידוע דרכו ר"ל דרך ה'] אע"פ שמוציא לפועל אינו כן באמת. אבל מי שחשקו יוצא מעומק שבלב הוא אינו נלבט אע"פ שנראה לעין שאינו מצליח ביציאה לפועל: [קלט] כל הפעולות והעבודות ניכרים רק בסוף כמ"ש (שבת קנג).

(איזהו בן עוה"ב ואזניך תשמענה דבר מאחריך כו' וכל זמן שלא נגמר העסק הוא מכוסה ונעלם מעין הכל ואפי' מעין האדם שאע"פ שנדמה צדיק וכל העולם כולו א"ל צדיק אתה הי' כו' (גדה ל:): וכן ג"כ להיפך כי כל דבר נידון ע"ש סופו ואם בסוף יאמר הש"י שלא הצליח ח"ו אז כל מקודם נקרא שקר וכזב לשון הפסק כמו יכזבו מימיו.

וכן להיפך בע"ת זדונות נעשו זכיות וגם מקודם הצליח. ודבר זה יוצרן יודע גם בעת ההתחלה להכיר בכל מדה ומחשבה ומעשה טוב ורע איזה היאבאמת מעבר לעבר דהיינו שיצליח בה עד הסוף וישלימה בטוב ואיזה שקר ואינה רק לפי שעה ואח"כ ישתנה ולא יהי' כן.

וע"ז אז"ל (פסחים נד:): ז' דברים מכוסים מבנ"א כו' וידוע מספר ז' הם כלל בנין העולם וכל המדות הנמצאים בבריאה ובאדם וכולם מכוסים מבני אדם לענין המעמקים שבהם וסופם ואכ"מ ביאור כולם. וידוע מ"ש ז"ל מכוסים מבנ"א היינו אף ממש רבינו ע"ה

הגדול שבבנ"א [וכמשז"ל (ספרי דברים פס' יז) בשמואל אל תביט אל מראהו לפי שאמר אנכי הרואה] וא"כ א"צ לומר שנעלם מכל מלאכי מעלה ועולמות עליונים.

ולכך יוכל להיות אדם בעל מדרגה מן עולמות כי גם שם נדמה שהוא טוב והסוף עדיין אינו יודע. רק העצה מ"ש וקוי ה' המה יירשו ארץ ונא' והחוסה בי ינחל ארץ ואז"ל (ר"ה יב:) נחלה אין לה הפסק.

והיינו תפלה ורחמים שזה נקרא קיווי לה' כמ"ש קוה וגו' חזק וגו' ולמדו רז"ל (ברכות לב:) תפלה צריכה חיזוק. והיינו שאע"פ שעי"ז בא לנחלה וא"כ דבר זה שתלוי בידעת הש"י כנ"ל איך שייך בחירה לכך למדו דגם זה צריך השתדלות.

[קמ] כל זמן שאין האדם בשלימות כל מה שמדמה לו ידע שהוא ממש להיפך כענין האומרים לרע טוב וגו' וכמ"ש (פסחים נ.) (עולם הפוך ראיתי ששם במקום האמת הוא ממש להיפך מבעוה"ז ומה שנדמה לו לטוב יוכל להיות שאין בו ממש וכן להיפך.

רק מי שהאיר הש"י עיניו בד"ת דכתיב בה אמת כמשז"ל (ע"ז ד') על ידה יכול לבוא על האמת כמ"ש (פסחים שם) ואנן פ"י ת"ח היכי התם כי היכי דאיתו אנן הכא כו' שהתורה מאירה בזה לאדם לעמוד על האמת וע"ז א' בסנהדרין (כו:) עצה שיש בה דבר ה' היא תקום. אבל בלא"ה מחשבה מועלת לבטל פ"י שיהי' הסוף ממש להיפך ממה שחשב.

והסוף הוא גלוי האמת שיש באותו דבר כי בהוה הכל א' רק בסוף ניכר כמ"ש שפת אמת תכון וגו' וא' בזוהר (ח"ב קפח ב) כוננת לא כתיב אלא תכון. וע"ז א' (ברכות נה.)

(חלמא טבא חדותי' מסתיי' בישא עציבותא מסתיי' פ"י כל מעשה עוה"ז נקרא חלמא כמ"ש בשוב וגו' ומ"מ אז"ל (שם נז:) חלום א' מס' בנבואה וכן שבת א' מס' בעוה"ב שקצת טעם נרגש ג"כ בעוה"ז כענין א' מס' שהוא התחלת הרגשת הטעם היותר מועט כי א' מס' אין טעם והתחלתי א' מס'.

כי המעשים הם רושמים מועטים לאמיתות הנקודה שבלב הנעלם. וע"ז אז"ל (שם נה:) החלומות הולכים אחר הפה היינו בד"ת שע"י ד"ת יכול לברר כל מעשים שעשה יהי' לטוב ואע"פ שהיו איך שהיו ע"י הפה הוא נעשה טוב שהש"י מאיר עיניו בזה ואז נקבע החלום לאמת כנ"ל דתורה היא אמת ומי שדבוק בתורה הרי דבוק בחיי עולם האמיתים ממילא כל המעשים שלו ע"כ כן כי במקום שהוא האדם שם הוא כולו: [קמא] ההעלם שמגיע לאדם הוא נראה לכאורה ראי' שגם החשק והחיות שהי' לו מקודם הי' שקר כי שפת אמת תכון לאדם.

אבל באמת אדרבא עי"ז הקב"ה בונה שתכון לעד החשק כאשר משיג בהעלם שהוא בהסתר פנים מהש"י ומתחנן מהש"י שיאיר לו הרי כבר אינו בהעלם שע"ז נא' תכלית הידיעה שלא נדע. ודבר זה נקרא ענוה והוא מדרגה היותר גדולה כנודע ונא' וענויים יירשו ארץ פ"י ירושה אין לה הפסק (ב"ב קכט:) וכמ"ש במרע"ה שהי' ענו מכל האדם לא כהתה עינו וגו' שלא הי' לו למעלותיו שום הפסק ודייקא עינעשה שתיכון לעד.

ונא' (הושע ו) מה אעשה לך וגו' וחסרכם כענן בוקר וגו' שפוסק מיד החשק ע"כ חצבתי
בנביאים וגו' פי' כי ממחשבות ורצונות הטובות שבישראל נבנה קומת הנביא וחכם הדור
ולכן א' (ערכין יז.) פרנס לפי הדור וא' איזה דור חביב כו' דור המדבר והי' אז פרנס
משרע"ה שנא' לא קם וגו' וכאשר חסדם כענן בוקר אז מגיע המשפט חצבתי וגו' ואז"ל
(תענית ה:) במעשיהם לא נא' אלא באמרי פי היינו שלא נחשוב א"כ שהתחלת החסד
הי' שקר וכך הפרנס וא"כ זהו במעשיהם.

לזה אמר דהאמת אינו כן רק באמרי פי שגם זה מהש"י שרצה שיהי' העלם ועי"ז
ומשפטיך אור יצא שיהי' האור במשפט שכולם יודו ויענו אמן בע"כ כי מגיע לכם
במשפט אורה וטובה: [קמב] אע"פ שבעניני העוה"ז אין לאדם לסמוך על נס כמשאז"ל
(שבת לב.) בעניני העוה"ב יסמוך אף על נס.

ר"ל אף שרואה שכפי דרך התוריי המסודר [שזה נקרא דרך הטבע של עוה"ב] כמעט
אבדה תקותו ח"ו מרוב חטאיו ושעליו נא' ולרשע וגו' שרואה שמדחים כל המעש"ט
שלו עכ"ז יסמוך על נס כי העוה"ב אינו בטבע. ונס יוכל להיות מאפילה לאור גדול
[מאפילה דייקא] וע"ז נא' בטח בה' ועשה טוב וגו' ולא יחוש שח"ו המעש"ט לריק וכ"א
בזוהר (תולדות קמב א) ע"פ עוז לו בך היינו לענין זה שמסילות בלבבם שיעזרנו ויהפך
לבו לטוב ע"ז יוכל לסמוך ולא כחמ"ו כו' ע"ש.

ומסילות ר"ל שאינו הדרך כבושה רק הש"י יכול לעשות מסילה מן הצד בלבבם לטובה.
וידוע כל נס הוא יש מיש ולא באתר ריקניא ולכן צריך אתעדל"ת מקודם.

אבל יש עוד מדרגה כי הש"י מחדש בכל יום תמיד מע"ב דהיינו בריאה יש מאין וכד"ש
לב טהור ברא וגו' וכשאלתינו השיבנו וגו' וזהו הנסים הנעלמים בדרך הטבע כמ"ש ועל
ניסיך כו' והוא הב"ק שיוצא בכל יום שובו כו' והוא בהפלם גדול ועז"א שם אח"כ גול
על ה' וגו' אחר ובטח וגו' יבוא למדרגה שני' שהוא יעשה.

הש"י בעצמו יעשה הכל [משא"כ מקודם א' ועשה אתה] וענין גול דבר שצריך לגלגל
היינו שהוא ברחוק ובכל ההרחקים והסתרים יגלגל דרכו והנהגתו אל הש"י [פי' על
בסמוך. גם על ממש כמ"ש כתר יתנו וגו' ואז"ל (שמו"ר פ' כא) מתפילתן של ישראל]
ר"ל שממנו הכל וממילא הוא יעשה רק צריך מקודם בטח וגו' כנ"ל [והוא מדרגת בע"ת
בשעתא חדא דרך נס ואח"כ שמתהפכים לזכיות נעשה צדיק גמור והוא מדרגת גול וגו'
ופלוגתא איזה גדול וידוע דאלו ואלו דא"ח ואכ"מ]: [קמג] כשמתחיל האדם לכנוס
לתורה ועבודה שבלב אז הש"י מאיר לו מאוד כמ"ש פתח דברך וגו' וכל המחשבות
ורצונות לתורה ועבודה נקרא דברך שהש"י מדבר עם האדם ואלו המחשבות נעשים
מזה.

ובפתיחה יאיר מאוד שזה מבין פתיים כמ"ש בשמו"ר (פ' ג') דקורין לינוקא פתיא.
ובהתחלת העבודה נקרא כ"א נער ולהתחלת הבנה צריך אור גדול ואח"כ מסתלק
כמשז"ל ע"פ זה (בר"ר פ' ג) זש"ה בראשית וגו' ויהי אור ואז"ל אור שברא כו' גנוז
והנה למה בראו ע"כ הצורך כך שיברא ויגנוז.

וכן בעת מ"ת נא' אני אמרתי אלהים אתם וגו' שהי' אז פתח דברך ואח"כ נסתלק עד לעת"ל שיחזור. והעצה לזה תפלה כידוע דהתחלה הוא מדרגת אברהם אע"ה והוא פתח דברך והסוף שחוזר להאיר הוא דוד המע"ה ומשיח והוא דרגא דתפלה כמ"ש ואניתפלה ולכך דהמע"ה בעת בנין בהמ"ק שהי' ג"כ פתח דברך באור גדול והתנדבו בלב שלם פתח בתפלה שמרה זאת לעולם ליצר וגו' שלא יסתלק ויגנוז [וזכה דקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעת"ל ואע"פ שחרב בקדושתו עומד כי קדושה זו נשארה בישראל לעולם] מעתה והוא דרגא דידי'.

ולכן אנו אומרים אחר התפלה פסוק זה כי ע"י התפלה נכנסים מוחין ומחשבות ורצונות וחשקות חדשות בלב האדם ולמי שתפלתו מצות אנשים מלומדה גם העני' כך שאינו מרגיש רק בהרגל אבל מ"מ אין שום תפלה מאיש ישראלי שלא יענה רק על כל תפלה יש עני' כמ"ש קרוב וגו' באמת ונא' אמת ליעקב היינו כל ישראל] ומבקשים שלא יגנוז: [קמד] במקום שהוא המחשבה של אדם שם הוא כל האדם כי עיקר האדם אינו הגוף רק הנפש והנפש אינה דבר רק כח המחשב ומהרהר והרוצה שבאדם.

ומקום שמחשבתו אדוקה כך הוא כל צורת האדם באותו עת. תדע שכח המחשבה שבאדם בעת הזיווג פועל בולד שיהי' כן וכמו שהי' בכבשים דיעקב וכאז"ל (מד"ת נשא ז) מלידת בן לבן לכושיים [וז"ש] נדה לא.

(תלה הכתוב הזכרים כו' כי הכל לפי המחשבה (כמשנ"ת לעיל אות ס"ג) [וידוע דטיפת הזרע הוא תמצית כח האדם שהרי עי"ז נולד ג"כ דמות אדם ע"כ היא תמצית מכל כחותיו ואיבריו והרי שכל כחותיו ואיבריו מלובשים כך כי במקום שמחשב נעשה אותו דבר צורת כל האדם באותה דבר. ולכך המחשב באחדות הש"י בכל שעה נעשה כן ועז"א (שהש"ר ה' ב) תמתי תאומתי כו' וא' (שם סו"פ ג) לא זו מחבבה כו' וא' שכינה מדברת מתוך גרונו.

וכן הדבק בתורה שמחשב בה תמיד כל איבריו כן כמשנ"ל (סוף חגיגה) ת"ח אין אור של גיהנם שולטת בהן שכל גופן אש שנא' הלא כה דברי כאש וכן בכל מדה ומדה ולכך אברהם יצחק ויעקב אבות העולם זכו לבניהם אחריהם שכל בניהם גופן משונה משאר אומות עכו"ם וכן להיפך ח"ו. ועז"א (ברכות יח:) רשעים בחייהם קרויים מתים לפי שדבוקה מחשבתם במקום הנקרא מיתה ר"ל שאין קיים לעד.

וגם באותו שעה אין לו שום חיות אלוה שזה נקרא חיים. ולכן אז"ל בשילהי כתובות (קיא:) ע"ה כו' מצאתי להם תקנה כו' שמצד המחשבה בת"ח נעשה כמו ת"ח: [קמה] בכל פעולת האדם המעשה הוא כמו גוף והמחשבה נשמה וגוף בלא נשמה אינו כלום לכך מתעסק פטור ואינו כשוגג דעכ"פ מתכוין למעשה משא"כ מתעסק שאין שום כונת המחשבה.

רק בחלבים ועריות שכן נהנה ובהנאת אדם א"א שלא יתכוין בהעלם כל שהוא עכ"פ שבטבע האדם מרגיש בהנאתו אע"פ שאין יודע בעצמו שאינו זוכר. וידוע נשמה שנתת בי טהורה ולכך מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה (קידושין מ).

(כי באמת כל מחשבות רעות הוא מרוח שטות שהוא דמיון המתדמה לחכמה כקוף בפני אדם כידוע רק כשיוצא לפועל במעשה ובעשיי' שם הוא מקום שליטת הרע וכח הדמיון. ובתשובה שלוקח כל המחשבות ומחזירן למקורן ממילא נשארו הפעולות גוף מת בלי חיות.

ומ"מ צריך סיגופים לגוף נגד הגוף שיכלה מהר ואכמ"ל עוד. וכן במעשה המצות דשם מחשבה טובה מצטרפת שהוא באמת.

ומעשה בלא מחשבה הוא בעולם עשי' וע"ז נאמר אשרי איש ירא וגו' ואז"ל (ברכות ח. (דוטוב לך לא כתיב כידוע אשריך בעוה"ז וטוב לך לעוה"ב שהוא ביו"ד ע"ש המחשבה כדפירש"י ע"פ אז ישיר.

וירא ה' העובד במעשה רק אשריך בעוה"ז אבל מ"מ גם דבר זה בטובה קיים לעד כי הש"י הבטיח ג"כ תחה"מ להשארת הגופים הטובים. לכך דבר זה הוא שבח ואישור בכל העולמות מה שזה מאושר בעוה"ז לצדיק ואע"פ ששם אינו כן מ"מ כך מאושר שם במעלה זו שבעוה"ז הוא צדיק אבל הנהנה מיגיע כפיו הוא שאינו מתעסק כנ"ל שכן נהנה שההנאה הוא הרגשת המחשבה.

ודבר זה כד"ש (קידושין מא.) לאדם טוב מטעימין לו מפרי מעשיו כו' והוא בא אחרי היגיע כפים במעשה אח"כ מהנים אותו מלמעלה מעין עוה"ב ואז זוכה לו טוב לך גם בעוה"ב: אות קמו חסר [קמז] ע"י היראה אדם זוכה לבנים כמ"ש כי כן יבורך גבר ירא ה' וגבר נקרא האיש מצד כחו כח גברא [ולכן נקרא כן התרנגול כד"ש (ברכות כב.

(שלא יהיו כו' כתרנגולים] וגם שם הגבורה כמ"ש איזהו גבור כו' וכשהוא באותו כח ירא פי' מוגדר שלא יעשה רק לרצון הש"י [וגם יראה זו בושה כמ"ש בנדרים (כ.) שמתבייש בחדרי חדרים מפני הש"י] אז זוכה לשכר פרי הבטן שהגפן פורי' עושה פירות זיתים.

כי שמן הוא חכמה וגפן יראה כנודע וראשית חכמה יראת ה' ואי יראת ה' אוצרו אין כו'. ויין ישמח לב כמ"ש בתדב"א (סא"ר רפ"ג) יראתי מתוך שמחתי ושמחתי מתוך יראתי כי כשיודע שהש"י פועל הכל והוא הנותן לו כח וגבורה מזה נמשך יראה וגם שמחה.

וידוע שזהו כונת רז"ל (ברכות ד:) על איזהו בן העוה"ב זה הסומך גאולה לתפלה ואז"ל כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב. כי באמת כל ישראל הם במדרגה זו וכמ"ש מספר רובע ישראל שהקב"ה מכניס עצמו בזה ממילא אין לחוש וכמ"ש ע"ז (נדה ט.

(מי יתן טהור מטמא לא אחד יחידו של עולם דלולא היחוד הגמור א"א להבין זה כי בתאוה זו הוא מקור החסרונות שמן הנחש כמשאז"ל (מ"ר ר"פ תזריע) בעוון מלא כו' והוא ישי שמת בעטיו של נחש וכמ"ש (בר"ר סו"פ יח) הנחש השיאני ראה אותן עסוקים כו' ואח"כ נולד להם הבושה בזו וידעו כי ערומים דלמצוה אין בושה כמ"ש ביעקב [דלא מת שהוא תיקן זה] ולכך שדרו של אדם לאחר ז' שנים נעשה נחש כו' (ב"ק טז.

([דשדרה הוא מהלך הזרע מן המוח כנודע וז' שנה הוא סדר שלם ולכן אמרו זמן זה לעבורו של נחש בבכורות (ח.) (ואכמ"ל.

ולא כרע במודים היינו שאין לו שום יראה כי הכריעה הוא מפני היראה ובושה. וזה א"א בישראל כמ"ש (יבמות עט).

(ג' סימנים כו' וכמ"ש בנדרים (כ.) (בידוע שלא כו'] ולכך בלעם שהי' משורש רע לא האמין בזה וא' מי שהוא טהור וקדוש כו' (נדה לא).

(כי לא ידע כלל שאפשר להיות בזה ג"כ קדושה וטהור מטמא. ומי שעיקרו חסר היינו שהעיקר טמא באמת שמזה הוא שורש האדם כמ"ש בעוון חוללתי וגו'.

רק שבאמת יש בזה ג"כ קדושה וטהרה אבל בלעם עקרו חסר שלא הי' בעקרו שום טוב וטהרה לכך לא ידע להבין זה רק בני ישראל שדביקים ביחידו של עולם כמ"ש שמע ישראל וגו': [קמח] יש ת"ח שזוכה דשמעתת' מבדרין בעלמא ויש שאין זוכה לכך ואין זה ראי' שזה גדול מזה שלפעמים יש ד"ת יקרים בפי מי שהוא.

וכמו שאנו רואים בבלעם שאמר פרשה שלימה בתושב"כ [וליודעים הן כי גם כל הדבורים מפרעה ואבימלך ועשו שנזכר בתורה הרי הם ד"תממש והי' זה אצלם וע"י דבורם נתגלה לנו] וכ"א בפ' חלק (קו:) על דואג דמתחלה בקש דוד עליו שלא יבוא לעלמא דאתי ואח"כ דלא לימרו שמעתתא בי מדרשא משמי' הרי דאפשר שיאמרו שמעתתא משמי' אע"פ דאין לו חלק לעוה"ב.

וכן באחר מתחלה בחיי ר"מ אמרו שהי' משפטו דלא לייתי לעלמא דאתי ואפ"ה אמר ר"מ שמועות ממנו וכמ"ש הקדמונים דבכ"מ אחרים היינו מה שלמד מאחר. וכן אח"כ עדיין הי' בגיהנם עד זמן ר' יוחנן כדאי' בחגיגה (טו:) ואפ"ה רבי ססידר המשניות קבע שמועה בשמו באבות לפי שמועותיו הם תורת אמת וד"ת ממש.

אבל צריך רחמים גדולים שיהיו ד"ת נבלעים בלבו ושיהי' הוא כך כמו הד"ת שמשיג ומוצא מפיו. וכמ"ש בפ' חלק (שם) בתורתו של דואג מן השפה ולחוץ פי' ואין נבלע בלב להיות כך וכדאי' התם רבותא למיבעי בעיי כו' אלא הקב"ה לבא בעי.

פי' הבעיות הם ספיקות בעבדות ה' ומצותיו ואם הם כך בלב אז הוא רבותא ולא בפה: [קמט] שלימות האדם הוא כשיהי' כך כמו שהוא משיג השלימות שצריך להיות. והיינו שכל הד"ת שהוא משיג וההנהגה התוריית איך שאפשר לאדם השלם להשיג.

זה הוא שלימותו מה שאפשר לו להשיג וצריך להשיגו. כי השגת האדם וחכמתו הוא עצם שורש נשמתו וחיותו וכ"א יש לו שורש בפ"ע כמשאז"ל (ברכות נח).

(שאין בנ"א דומין זה לזה בפרצופיהן והפרצוף הוא מעיד על פנימיות הלב כנודע וכמ"ש בזוהר (יתרו) מחכמת הפרצוף וכמ"ש חכמת אדם תאיר פניו והיינו שפנימיות הלב וכן עומק חכמת כל אחד משתנה זה מזה ולכן אמרו (שמו"ר פ' נב) ע"פ הולך האדם לבית עולמו שכל א' יש לו עולם בפ"ע והוא הנקרא אצלם במק"א (שבת קנב).

(כ"א יש לו מדור לפי כבודו וכמ"ש בתיקונים (ריש תי' סט) דעולם בפ"ע ר"ל עולם קטן שלו ור"ל שכל א' כולל כל כחות העולם כמ"ש בצלמנו כדמותינו וכשמגייע

לשלימותו זה נקרא בל' רז"ל קונה עולמו כמ"ש בע"ז (יז.) יש קונה עולמו כו' והיינו שעולם שלו הוא אצלו בקנין.

כי יש שמשגיג ואינו כך כמו שמשגיג ואז השגתו רק בראי' לבד. וזהו התחלת כניסת האדם לד"ת כמ"ש ברוקח אין חוזק כחסידות בתחלתו אבל הוא רק בראי' וצריך השתדלות עד שמגיע להיות כך בקנין ונבלע בלב כל מה שמשגיג ואז נקרא קונה עולמו ואז הוא עת הפטירה כלשון גמ' דע"ז שם והיינו שאין לו עוד מה להשתדל בעוה"ז שהוא הפרוודור ועולם המעשה וההשתדלות.

והוא לא יוכל להגיע יותר מעולמו שלו ולכך בעת מ"ת שאז הי' הבלעת ד"ת בקנין [אחר שקדמה הראי' בקי"ס ראתה שפחה כו'] כנודע. אז"ל (שבת פח:) שיצתה נשמתם והוריד הקב"ה טל של תחי' וכאמרם ז"ל (פרדר"א פ' לד) ע"פ לא יראני האדם וחי שבשעת מיתתו רואה.

והיינו דכשמגיע לתכלית הקנין זוכה לראי' שנית כי חוזר להתחלה ומיד מסתלק לעולם מחודש והוא עוה"ב: [קנ] כשהקב"ה מרומם איזה דבר טוב בעולם אז ממילא אותו דרגא בסט"א משתפל. וכן להיפך כשרואה איזה דבר רע בתכלית השפלות ידע כי אותו דבר בקדושה הוא בתכלית הרוממות.

וכמ"ש כי לי כל בכור ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים. ונאמר וכל קרני רשעים אגדע תרוממנה קרנות צדיק באותו דבר שזה נגדע זה נתרומם ונא' אמלאה החרבה ודרז"ל(מגילה ו).

(קסרי וירושלים כו' פי' ששניהם במדריגה א' במלכות. וכל אומה יש לה כח מה כמ"ש אופי' של אומה זו כו' ולכך ירמי' קונן על אבדן אומות עכו"ם כמ"ש לבי למואב וגו' וכמ"ש בבמ"ר (ר"פ בלק) והיינו שבאבדן אותה אומה נתבטל אותו כח.

(כמשנ"ת לעיל אות מ"ז עי"ש) ובכל דבר יש ג"כ טוב כידוע ואז נתרומם אותו כח הטוב. וכמו באבדן סדום שהיו אבירי לב הרחוקים מצדקה נתבשר לידת יצחק שהי' ג"כ גבור הלב כנודע.

וכן באבדן מצרים הי' הכנה למ"ת כידוע מחכמת מצרים שהיתה מופלגת ולכך יחזקאל שנבואתו חכמה כמ"ש בברכות (נז:) יצפה לחכמה אמר כמה פרשיות על חורבן מצרים שעיי"ז תרוממנה קרנות חכמת האמת. וכן א' כמה פרשיות על צור שג"כ היתה מפוארת בחכמה כנודע רק צור היתה מופלגת בחכמות שכליות מפעולות בנ"א צור לשון צייר וצר צורה ומלא וי"ו שהוא אות אמת כמ"ש בזוהר (ריש ויקרא) לפי שנתעסקו בבנין ביהמ"ק והי' לפעולתם אחיזה בחיי עולם.

אבל צר חסר [לשון צר וצורר] במלכות רביעית הכתוב מדבר (כמ"ש בר"ר סו"פ סא) היינו לפי שנא' בהם והידים ידי עשו שג"כ כחם בפעולת ידם ונחסרה הוי"ו ועי' בלק"ת מהאריז"ל שבכ"מ שיחסר אות מהשם יורה על הטומאה] והוא דוגמת חכמת תושבע"פ שאז היתה התחלתה ולכך אבדן צור הי' ביותר כמ"ש ושכר לא הי' וגו' שנאבד גם כל שללה והיינו כפי תוקף הרוממות הראוי' לתושבע"פ בהתחלתה.

וקיבל נבוכדנצר שכר עבודתו מצור במצרים כי משם נצמח] וחכמת מצרים הוא בכשפים שהוא למעלה מהטבע והשכל דוגמת תורה שבכתב שהיו הם דוגמתם בזה לעומת זה: [קנא] עתות הירידה שיש לאדם שאין לו שום חשק לתורה ועבודה זהו הכנה לעלי' גדולה והיינו ע"י הצעקה שצועק כשמתבונן על דרכיו ורואה שפלותו וירידתו וכמ"ש ויסעו מרפידים ויבואו מדבר סיני וידוע דרשת רז"ל (סנהדרין קו).

(על רפידים שרפו ידיהם כו' וזה הי' הכנה למ"ת שהוא תכלית החיזוק ידים בד"ת. ונאמר והנשיאים הביאו את אבני השהם ודרז"ל (במד"ר פ' יב) נשיאים חסר לפי שנתעצלו כו' ובגמ' (יומא עה).

(נשיאים ממש כו' פי' שע"י העצלות וצעקו לה' זכו לכך שהנשיאים ממש הם העננים הביאו להם אבני השהם מסתמא לכל נשיא המציא אבנו וזה דבר יקר יותר מכל הנדבות ואלו הביאו נדבתם מקודם לא הי' להם זה עדיין. והמשל בנשיאים שהוא חשך ע"פ העולם וממנה האורה יצא לכל באי עולם.

וכן שמעתי ע"פ המכסה שמים בעבים ואח"כ עי"ז המכין לארץ מטר. וכן עשו הם מתחלה העצלות הוא החושך: [קנב] כפי התרחקות האדם מן הרע והיינו מכל חמודות העוה"ז ותשוקות דלגרמי' כך הוא מתקרב להש"י ומשיג אורו ית' וכמ"ש השיבנו והאר פניך.

וכן להיפך כפי השגתו מהש"י כך מתרחק מעניני עוה"ז כמ"ש אנכי ולא יהיה לך. ועז"א אם אין יראה אין חכמה אם אין חכמה אין יראה.

חכמה הוא השגת הש"י ויראה הוא מן החטא והא בלא הא לא סגי. ויראה נקרא אוצר וכלי קיבול שהלב מתפנה מכל מיני תשוקות וחמודות וממילא הוא כלי פנוי לקבל ד"ת וכמשז"ל יצא דבר של ליצנות נכנס דבר של תורה יצא דבר של תורה נכנס של ליצנות. כי כשהלב פנוי מד"ת ממילא הוא מוכן לקבל כל מיני תאות כי א"א שיהי' פנוי לגמרי. ולכך הם שניהם ביחד ואין הא' קודם להבירורק ברגע כמימרי' אבל תיכף תכוף לו מדרגה האחרת.

והמפנה לבו להש"י תיכף הש"י משרה אורו שם כי היראה היא מה שהש"י שואל מבני אדם כמ"ש ועתה מה וגו' והחכמה מה שהש"י משפיע כמ"ש יהיב חכמתא וגו' ונא' כי ה' יתן חכמה וגו'. ואתעדל"ת צריך להיות מקודם ועז"א (שהש"ר ה) פתחו לי כחודה של מחט כי די בכ"ש יראה ואז יושפע בלבו נגדו כך חכמה.

וממילא ע"י החכמה תבוא לו עוד יראה ואז תבוא עוד חכמה וחוזר חלילה עד שיהי' פתחים שיהי' כו' ואמרו קמאי שיהי' נקב מפולש מעבר לעבר. ור"ל שיהי' ממעמקי לבו התעוררות גמור דעזיבת החטא ולעזוב כל עניני עוה"ז אפי' רגע א' די: [קנג] העגמת נפש שיש לאדם על עונותיו הוא תמורת יסורין וכמ"ש בזוהר (ויקהל ריב א) ממשיח ע"ש.

וידוע דנפש מנהיג הדור הוא הכוללת כל נפשות הפרטיות שבדור. ונפש משיח הוא כלל נפשות כל הדורות אחר השלימות של השתדלותם בעוה"ז [כמו שהאבות כוללים נפשות

כל הדורות בהתחלתם ושורשם ומקור מוצאם] ונמצא בכל נפש פרטי נקודת השתדלותו אל התכלית האמיתי הוא נקודת משיח ובאותו נקודה הוא סובל צער על עונות כטעם מדוכא מעונותינו ומקיל בזה העונשים דיסורין.

וע"ש דמקבלם בג"ע ר"ל שמתעורר ע"ז מכח ד"ת ע"ש (ר"י א') דרקיע שעל הג"ע נעשה מד"ת ע"ש והיינו שרואה חומר העונות וכיוצא. וע"י הצער והעג"נ שיש לו בנקודת הלב מעונותיו ע"ז מתעורר תוקף נקודת משיח הגנוזה בו ומאיר לו.

וע"ש (רי"א ב') דמאור של גיהנם בא לג"ע וזהו הסימן על העג"נ שנתקבל לפניו ית' כאשר בא עי"ז לעונג דהיינו ג"ע והיינו שמאיר לו מנקודת משיח דר"ל השלימות שבסוף. וע"ש דההוא אשא נחית מלעילא רק כיון דמטי לארעא לא דקיק ר"ל שהוא מראה עילאה וע"ד שאז"ל (חגיגה יג:) נהר דינור מזיעתן של חיות מתוקף היראה שלהם ויורד על ראש רשעים ועי"ז מתלבנים וזוכים יראי שמי דייקא לשמש צדקה יעו"ש: [קנד] כשם שצריך אדם להאמין בהש"י כך צריך אח"כ להאמין בעצמו ר"ל שיש להש"י עסק עמו ושאינו פועל בטל שבין לילה כו' וכחיתו שדה שלאחר מיתתם נאבדו ואינם.

רק צריך להאמין כי נפשו ממקור החיים ית"ש והש"י מתענג ומשתעשע בה כשעושה רצונו וזה פ"י ויאמינו בה' ובמשה עבדו פ"י משה ר"ל כלל ס"ר נפשות ישראל בדור ההוא האמינו שהש"י חפץ בהם [וממילא ג"כ במשה אשר הוא ממש הם וכמשאז"ל (ב"ב קכא:)] שכל זמן שהיו ישראל נזופים לא נתייחד הדבורר למשה.

וכמ"ש במק"א כי בכל חטאי ישראל חטא ג"כ משה שהוא כללותם כמו בעגל ה"י חטא משה בשבירת הלוחות ובאמת הוא דבר תמוה וזר מאוד אפ"י לקרוע ס"ת בחמתו ולהשליכה לארץ מכתב יד סופר דעלמא כ"ש הלוחות מכתב ה'. והוא ממש חטא דעגל כמ"ש במק"א וכשנא' לו יישר כחך ששברת ידע כי גם בני"י כן כמ"ש בע"ז (ה).

(בואו ונחזיק טובה לאבותינו כו' ובקברות התאוה א' הצאן ובקר ישחט וכן במי מריבה ובמרגלים ה"י חטאו השליחות כמ"ש שלח לך לדעתך ואכמ"ל כולם] ורוצה ומקבל נח"ר מן חלק הטוב שבהם: [קנה] הכבוד של האדם בעוה"ז הוא כפי טהרתו בדברי הרשות שלו שהם הלבושין בעוה"ז לדברי המצות.

וכמ"ש בזוהר (בשלח סא א) דנצח והוד לבושי מלכא והם תרין בדי ערבה כמ"ש ברע"מ ובתיקונים שעליהם אז"ל בוי"ר פ' אמור ערבה לא טעם ולא ריח כך כו' ע"ש. וכן המשילו בחולין (צב).

(ע"ה ות"ח לעליא ואתכליא ע"ש. וכן יש בפעולת כ"א בעצמו.

פעולות התורה הם מעשה ת"ח ופעולות דרך ארץ נקרא ע"ה. וכן דרשו רז"ל (סוכה כא:) על ועליהו לא יכול אפ"י שיחת חולין כו' שהם עליא לאתכליא דהיינו ד"ת ואלמלא עליא כו' כמ"ש בברכות (לה:)] הנהג בהן כו'.

במטותא מיניכו כו'. והרבה כו' ולא עלתה.

דאלמלא כו'. וא' בשבת (קיג).

(דמאני מכבודתא (ושם קמה:) ובלא מתא תותבאי. והיינו דאחר שנתגרש אדה"ר מג"ע שהוא מקומו עשו לו מלבושים וכפיהם הוא הכבוד.

וזהו בעוה"ז שפעולות התורה ומצות הוא נקרא גוף האדם והרשות הוא מלבושיו אבל בג"ע הלבוש מפעולת התורה ומצות כמ"ש בזוהר (ויקהל רי א) והיינו דגוף האדם שם נקרא רק המחשבות ורצונות שבמוח ולב [וכמו שבעוה"ז הגוף נקרא גוף האדם והלבוש הוא המלבוש את הגוף. ולאחר מיתה אז גוף האדם נקרא הנשמה והגוף נקרא רק לבוש.

וזהו דרגא דרשב"י בברכות שם דלית לי' הנהג בהן מדת ד"א כי הוא זכה בעוה"ז ממש להיות כמו בג"ע שהגוף רק לבוש ועליא לאתכליא ולא המדת ד"א וכמ"ש בשבת (לג:) שהעניש להעוסקים בד"א ואכ"מ] ושם הכבוד כפי הפעולות שלו בתורה ומצות. ועוד למעלה הלבוש כדאי' בזוהר (שם ב) מן הכונות שבלב ורצונות לתורה ומצות ע"ש.

ושם הכבוד לכל א' כפי כונתו הטובה ועדיין נקרא בלא מתאי. אבל במתאי זה יהי' בעוה"ב שהוא שנת היובל (כנודע בזוהר) שתשובו איש אל אחוזתו שם יהי' שמאי השם מורה על העצם ר"ל כפי עצם שורש כ"א במקור מחצב הנשמות.

ואז יהיו ערומים כקודם החטא בלי לבוש שהלבוש נעשה רק ע"י ידיעה דטוב ורע וע"י הבחירה והשתדלות האדם שהוא הטורח דע"ש אבל אז יתברר שאין מקום להשתדלות כלל: [קנו] תיקון למקרה לילה [וגם במזיד נקרא כן בלשון הכתוב ובדרז"ל. ובסנהדרין (קו.)

(ע"פ ותקראן ר"י אומר שנעשו כולם כו'] להאמין באמונה שלימה שאין שום מקרה בעולם כלל וכל מה שיארע לו ידע שהכל בכונת מכוין ית"ש. ודבר זה הוא באמת עיקר הכל וכל תרי"ג מצות התורה הם רק עיטין להגיע לידיעה זו שהכל מהש"י.

וכל העבירות נקרא בתוכחה אם תלכו עמי קרי לשון מקרה כי העבירות הם יציאה מן הסדר ואין להם סדר [ובשוב ה' וגו' כחולמים כמו בחלום אדם עושה כמה מעשים וכשהקיץ אין כלום כך כל העבירות אז זולת הקרי שזה גם כשהקיץ יש פעולה וכן כל העבירות נקרא כן ואכ"מ] וכן כל העונשים נקרא שם חמת קרי ועי"ז שמאמין שאין מקרה ממתיק כל הדינים ומתקן כל העבירות כי א"כ ע"כ כולם לא היו יוצאים מן הסדר והי' מסודר כך ולא במקרה וא"כ אינו עבירה ועל עון הנזכר הוא תיקון ביחוד: [קנוז] אלו הי' נמצא אדם שומר הברית כל ימיו בתכלית שלא נתכוין מעולם באותו אבר להנאתו הי' חי לעולם וכמשאז"ל (וי"ר פ' כז) אם יאמרו לך אלו לא חטא אדם הי' חי לעולם אמור להם הרי אלי' כו' ואלי' נקרא מלאך הברית כנודע [ולכן אמרה לו אותו אשה באת אלי בתשה"מ (כמ"ש פרדר"א פ' לג) וידוע כי כל שקר שאומרים על אדם הוא מה שאותו אדם מיוחד לטובה באותו דבר כמ"ש למשה מדוע תתנשאו וגו' ונא' והאיש משה ענו וגו'.

ואז"ל (סא"ר פ' יח) אותו תינוק משיח בן יוסף. וידוע כי הוא המתקן אותו דבר דרגא דיוסף ומיתתו נק' והביטו אלי את אשר דקרו כמ"ש בסוכה (נב).

.)

וח"א יצה"ר ושניהם אמת כי משיח בן יוסף דוקר ליצה"ר וע"י שבני ישראל אין נקיים בזה על ידם מגיע מיתתו כמ"ש במק"א ולכן אמרה מדוע באת להזכיר עונו והוא החייהו ואכמ"ל] וישי מת בעטיו של נחש ונקרא נחש בכתוב ר"ל שרק דבר זה הי' בו שורש נחש כמשז"ל עליו (מ"ר ר"פ תזריע) ע"פ בעוון חוללתי ונק' ג"כ בישעי' משורש נחש יצא צפע וגו' על משיח.

והיינו דב"ד יהי' ג"כ משורש זה והוא יזכה לחיים דייקא ולא משיח בן יוסף כי רק ע"י תיקון הקלקול יהי' החיים עד"ש (תמיד לב.) מה יעשה אדם ויחי' ימית עצמו כידוע דאילנא דמותא נקרא הארץ העליונה כמ"ש בזוהר במדבר קי"ט א' בהעלותך קנ"ה ב' ותיקונה לחברה בבעלה עי"ז נעשה מאילנא דמותא אילנא דחיי ולא בענין אחר.

וע"י קלקול הברית מגיע הקלקול בזה כנודע בטעם ה' צילך ולכך אין מועיל תשובה היינו כמ"ש אם יכופר וגו' עד תמותון בג' חלוקי כפרה שהי' ר"י דורש דשמירת הברית נקרא קידוש ה' בסוטה (י:) יוסף שקידש ש"ש כו' [כידוע דש"ש הוא ה' (שניתוסף ביוסף) אחרונה דשם שמוסר עצמו לשם שהוא דרגא דארץ הנז'] ובד"ת נדרש מכלל הן לאו.

והעצה לזה בזוהר ס"פ במדבר קכ"א א' שימסור נפשו למיתה בלא רמיה ע"ש. והיינו כמ"ש בתענית (ח:) מקרא דדניאל דקבלת הלב באמת הוי כמעשה ועי"ז זוכה לחיים כנ"ל [אך צריך להיות באמת כי אם יחשוב עי"ז לזכות בחיים אינו באמת ואז אדרבא סכנה כמ"ש בזוהר.

והיינו כמ"ש אל יפתח פיו לשטן וכמ"ש בפ' בהעלותך שם גבי משה. והיינו לפי ששם משה לא רצה באמת כן שהרי ביקש אדרבא שיהי' טובת ישראל ואכמ"ל]: [קנח] ע"י מס"נ למיתה במחשבתו באמת גמור שמסכים בלבו אם רצון הש"י וטוב לו יותר למות ח"ו הוא רוצה כך ברצון טוב הוא ניצול מגזירת מיתה ר"ל.

כמש"ל שמחשבתו וקבלתו על עצמו כמעשה והוא אח"כ כאלו בא בגלגול שני לזה העולם והוא ידע מה שקלקל בגלגולו הראשון ויכול לתקנו בגלגול זה. ואין לך שום עבירה שבעולם שאין לו תיקון עי"ז כי המיתה מכפרת על הכל.

ולכן מזמור דאליך ה' נפשי אשא מסיים בנפ"א והוא יפדה את ישראל מכל עונותיו [ועי"ז דמס"נ למיתה היינו שהוא כלא נחשב בעיני עצמו עי"ז דבוק באותה מדרגה שנקרא הו"א כנודע]. ולכך דוד המע"ה הגבר שהקים עולה של תשובה אמר דבר זה.

כי ראשי היצרים הם ב' דעבירה ודע"ז כמ"ש ביומא (סט:) ובשהש"ר ומשניהם מי שפורש מיית כמ"ש בע"ז (יז.) וזכה דוד לאליך ה' וגו' פדיון על המיתה וחיים שאל ממך נתת לו והיינו כי ב' היצרים הנ"ל הם ב' קצוות שהם הפכיים זה לזה כנודע ויוסף עמד בנסיון דעבירה ולא דוד.

והנה המשפט מיית במשיח בן יוסף ומשיח בן דוד הוא להיפך רק דמיוסף יצא ירבעם שהוא יצרא דע"ז ודבר זה א"א לאדם לתקן רק ע"י ביטולו מן העולם לגמרי ע"י אנכה"ג בטענת לא הוא ולא אגרי' משא"כ יצרא דעבירה צריך בעולם כדאי' התם ולכך אין מגיע

המיתה ואכ"מ. ולכך זכה דוד לדרגא דמס"נ למיתה בחיים שהוא רק ע"י בטול יצרא דע"ז אצלו לגמרי שאין שום כח זולת הש"י ומוסר עצמו כולו להש"י ואכמ"ל עוד.

[ופנחס זה אלי' מלאך הברית ובא מזרעא דיוסף שפטפט ביצרו רק שבטים ביזוהו מזרעא דיתרו שפיטם כו' יצרא דע"ז כנ"ל רק הוא מסר נפשו למיתה בזמרי שאלמלי נהפך זמרי והרגו כו' כמשאז"ל (סנהדרין פב.) ולכן זכה לברית שלום באלי' דחי לעולם]: [קנט] יחיד ששב מוחלין לו ולכל העולם כולו כמשאז"ל (יומא פו:) ואיך אפשר מחילה.

רק שמעורר בלבם ג"כ הרהורי תשובה ולא כל הרוצה לעשות עצמו יחיד בזה עושה כי לא הי' עדיין. רק משיח ב"ד הוא יהי' כן כי צריך שיהי' נפשו כוללת מכל הנפשות כי בלא"ה אין הרהורי תשובתו יכולים להוליד הרהורי תשובה במי שאין להם שייכות לנפשו וצריך שיהי' ההרהורי תשובה כוללים כל חלקי נפשו.

כי מי שכולל כל העולם כולו א"כ יש לו כל מיני כחות של כל העולם כולו ואם שב רק בכח א' לבד אין מעורר תשובה רק למי שנתלים באותו כח. כמו דוד המע"ה שהי' ג"כ כולל כל הנפשות שהרי הוא רגל ד' שבמרכבה והקים עולה של תשובה רק בעון תאוה לבד.

ולכן ירבעם שהי' נקי בזה [כמו ששמעתי שנקרא אפרתי שפי' שם זה מי שלרק"מ ולכן מצא חן בעיני אחי' השילוני שזהו דרגא דשילה יש לו יחס עם שבט אפרים] לא שב ונחלק על מלכות ב"ד. וזולת האבות ודוד לא הי' מי שכולל כל העולם כולו [כי משרע"ה כולל רק הת"ח.

אלא שדור המדבר כולו דור דעה ות"ח]. ושאר יחידים ששבים יש להם יכולת להשיב רק הנפשות התלויים בהם [ובאותו כח ששבים] כאותו תלמיד במנחות (מד).

(שע"י תשובתו עורר ג"כ הרהור תשובה באותה אשה שהיתה שייכת לי שהרי נעשית אח"כ אשתו. ומי שמחויב מיתה בחטאיו א"א לעוררו בתשובה עד שימסור נפשו למיתה ג"כ שזהו מדרגת תשובתו ואז יוכל לעורר בו תשובה ולכך פנחס עצר המגפה [שהוא עונש המגיע לזנות אנדרלמוסיא.

רק ששבו] ע"י מסירת נפשו למיתה ועוררם ששבו כמ"ש גבי מלחמת מדין. וכן בבר"ר (ס"פ סה) בעובדא דר"י בר"י איש צרידה שרק כשהוליקוהו לצלב אז עורר בתשובה לבן אחותו, וכן משה ואהרן נפלו על פניהם בעת מחלוקת קרח שראו שנגזר עליהם מיתה ומסרו נפשם למיתה כמ"ש בזהר וכדי להעלותם בתשובה.

ולא הועיל לפי שהם נחלקו עליו והפרידו עצמם מחבורם בנפשו ולכך לא פעל התעוררותו בלבם כי במדה שאדם מודד מודדין לו ובדרך שרוצה לילך מוליכין אותו: [קס] האדם נפשו כוללת מכל נפשות משרתיו והנכנעים תחתיו ולכ"א מושל מקשיב על דבר שקר וגו' וא' בחולין (ד:) הא ע"ד אמת כו', ומ"מ הי' עובדי ג"כ ממשמשי אחאב לפי שא' בסנהדרין (קב:) אחאב וותרן בממונו הי' ולכך עובדי' על הבית שבזה הי' כשרונו.

ומצד הטוב שבו בוותרנות ה' עובדי'. וכן כל א' שמורכב מטוב ורע כן משרתיו והטוב הוא ממונה על הטוב שבו וכן להיפך.

וכן כל החפצים וא"צ לומר המאכלים של האדם הוא מהתפשטות כח נפשו וחיותו בהם ומזה הוא חיותם כידוע וממקום שהוא טוב כך כל כליו המתפשטים מאותו כח וכן המאכלים שמאותו כח יש בהם קדושה גדולה וזה טעם גיד הנשה שנא' ע"כ לא יאכלו וגו' שמאחר שהמלאך יכול לו שם ש"מ דיש שם חסרון בשורש [והיינו בתאווה דשם כמ"ש במק"א על מרז"ל אפי' חסיד כו'] ולכך אין לאכול ג"ה דמקום חיותו מג"ה דאדם עד"ש בברכות (מד:) נפש משיב את הנפש כי יש שם חיות מאותו אבר.

[וטעמיש לכל נפש לעלות במדרגות כמספר הנפשות מישראל. ועיקר היגיעה להגיעה עד מדרגת עצמו דהיינו ממנו [ממקום נפשו בקומה הכללית] ולמטה מסוף הכל עד מדרגה שלו אבל ממנו ולמעלה שכבר יצאו נפשות שלימות ממדרגות ההם [כי המדרגות הולכים ממעלה למטה].

ואנו היום בעקבות משיח מן העקביים ועיקר בעבירות שאדם דש בעקביו ושמירת הברית וכן המצות והשתדלות לצאת מן ההרגל] יש לו סייעתא גדולה מאותם הנפשות שכבר יצאו שכשמגיע למדרגה של כל אחד [בקומה הכללית] הוא בא ומסייעו כמ"ש במק"א בסוד העבור. כי אותו כח ההשתדלות של מדרגה זו כבר נשאר בעולם [ע"י ההבלא דגרמי כמ"ש במק"א] ואין צריך יגיעה כ"כ רק עד לו [וזה סוד מ"ש (ב"ב טו).

(לא עלה עזרא מבבל עד שייחס עצמו] ולכן בדורות אלו אין צריך יגיעה כ"כ כבדורות ראשונים ונקל לבוא למדרגות מיד שהגיע למדרגת עצמו. אבל לעומת זה ה' מעלת הראשונים שהיו ממקום יותר גבוה וכ"כ מכביד עלינו היצר אותה יגיעה מועטת בדורינו כהשתדלות המרובה שלהם: [קסו] כשהאדם מקבל על עצמו עול תורה ונכנס תחת עבודת הש"י צריך קבלה בלב והסכמה גמורה לעזוב כל חמדות עוה"ז המתנגדים לרצון הש"י ולא לאחוז בזה וגם מזה אל ינח ידו שאז זה וזה לא עלתה.

וע"ז נאמר (יומא עב:) לא זכה נעשית כו' כי גם תורה אין לו (כמ"ש יבמות קט:). וכדרך שנא' בעשו וישמע כי רעות בנות כנען וגו' ויוסף וגו' ואז"ל בבר"ר (ס"פ סז) כוב על כוב ע"ש.

והיינו מאחר שלא גירש הראשונות רק כמבקש לצאת ידי יצחק ג"כ וליקח גם שלא מבנות כנען אבל מ"מ החזיק גם הראשונות לכך נהפכה לו גם זה לרוע. ומ"מ נאמר בתורה אנכי קודם לא יהי לך כי אצל בני ישראל ודאי מאנכי יבוא ללא יהי לך וסופו לרחק וכמ"ש (פסחים נ:): לעולם יעסוק כו' שלא לשמה שמתוך כו' והתוס' הקשה מה שמצינו בכ"מ שכל העוסק שלא לשמה נוח כו' ושנהפכה כו' ולא זכה נעשית כו'.

אבל באמת שניהם אמת וכל העוסק כו' אע"פ שיודע דשלא לשמה נוח כו' ונעשית כו' מ"מ הוא מקבל על עצמו כל זה כי חשקה נפשו בתורה ומה יעשה אם אין לבו שלם ומנוקה מכל רע ופניות וחמדות עוה"ז עדיין. באהבתה של תורה ישגה ואע"פ שיודע הסכנה והרע שבתוכה.

מ"מ לעולם יעסוק וכו' ויקבל על עצמו כל זה לפי שמתוך כו' ואז ישוב הכל לטוב: [קסז] בד"ת מותר אדם לפחוד כמשז"ל בברכות (ס.) (היינו שיפחד שמא הוא ח"ו סם המות וע"י הפחד עצמו מתמתק ונעשה מתוך שלא לשמה לשמה כי האי מאן דמבעית מזלי' חזא (מגילה ג.

(והוא דוגמת חלום דג"כ מה שמזלו רואה ואז"ל (ברכות נה.) (חלמא בישא עציבותי' מסתי' היינו שבעצבות עצמו די.

וכן בענין תורה שלא זכה ח"ו נעשית כו' ודי בזה מה שהוא מפחד בד"ת ופקודי ה' ישרים משמחי לב והחכמה תעוז לחכם וכן בשאר פסוקים שנותנת עוז וחדוה שהוא היפוך הפחד. רק רז"ל א' לעולם יעסוק אדם שלא לשמה כו' והיינו כי דבר זה הוא לעולם פי' בתמידות משא"כ הלשמה א"א כלל להיות בתמידות דלשמה היינו דביקות ושיעורו כעונת ת"ח א' בשבת שאין יכול לבוא לדביקות רק בשבת או הטיילון [פי' המטיילים בפרד"ס הידוע] א' ביום לכל היותר.

אבל בתמידות הוא שלא לשמה רק שמתוך כו' כי שמתוך הלא לשמה עצמו מתוכו ופנימיותו הוא בא להיות אותו לימוד עצמו לשמה והיינו ע"י הפחד דמפכחא לי' שע"ז א' אי יראת ה' אוצרו אין כו' וזה אשרי אדם מפחד תמיד פי' על עסקו התמידות דודאי לפרקים מגיע למדריגת הדביקות שאין צריך לפחוד כלל.

ואז"ל (ברכות ח.) (אשריך בעוה"ז דלשון אישור משמע מאחרים [משא"כ לשון וטוב לך] וזהו רק בעוה"ז דבעוה"ב כל א' וא' יש לו עולם בפ"ע (כמ"ש שמו"ר פ' נב).

ובאמת לא שייך כלל בתורה שלא לשמה וכד"ש בזבחים (ב:) סתמא לשמן קיימא. רק דלאחרים יש טענות כי ע"י דבורים בתורה נתגבר כח הדבור בעולם ולפי שבעולם יש דבורים דלה"ר וג"כ מתגברים ויוכלו ח"ו לדבר חץ שחוט לשונם עליו [שזה ענין דוד שהוא סוד תושבע"פ היו דורו בעלי דלטוריא ודברו לה"ר עליו] ולזה העצה פחד שהוא הצמצום ומתצמצמים כחותיו ואין מתפשטים לחוץ ח"ו והאישור בעוה"ז אז: [קסח] הפחדים של האדם הוא מן החטאים כמשז"ל (ברכות ס.

(וכמ"ש פחדו בציון וגו' והפחדים הם ממש יסורי גיהנם עי' ראב"ד על ס' יצירה בענין יסורי גיהנם. ודבר זה הוא המתקת הדינים כמשז"ל (שם ה).

וזח"ג קנג סע"א) מה מלח ממתקת הבשר אף יסורין ממתקין העונות. והחטאים והדינים והיסורים הכל דבר אחד כמשז"ל (ב"ב טז.

(יורד ומסית עולה ומקטרג יורד ונוטל נשמה. והרי אז"ל (בר"ר פ' נ) אין מלאך א' עושה ב' שליחות היינו דהמלאך נקרא כח אותו דבר [וכמ"ש במ"נ ויציבא מילתא גם מטעם חכמי האמת כמ"ש במק"א] וכל כח וכח מיוחד בפ"ע.

וע"כ דזה הכל ענין א' ובעולם הכסא ששם מלך יושב על כסא דין נקרא דינים ובעולם המלאכים נקרא חטאים כמשז"ל (מ"ר איכה א' ו) מתיש כח פמליא של מעלה. ולמטה יסורים.

והמתקת החטאים הוא המתקת הדינים. וע"י התשובה אז נעשה המתקת הדינים בשרשם.

כי השורש הכל בלב ועיקר תשובה בלב זה נקרא המתקה בשורש. וזהו ג"כ הפחד בד"ת דשרי שמפחד על מה שעבר על ד"ת.

וכמ"ש בעזרא שהעם רעדו מאוד על העבירה ולא שמפחד מפני מילי דעלמא זהו אשרי. כי הוא המתקה בשורש דאתהפיך מרירו למתוק שהפחד עצמו שמחה כמ"ש בתדב"א רבא (ר"פ ג) אני שמחתי מתוך יראתי וזה א"א רק ביראת ה' אבל בשאר יראות רק מביא לידי שמחה אח"כ: [קסט] כאשר נופל על אדם פחד מאיזה דבר אז תיכף יבקש רחמים להנצל מזה כי לכך עוררוהו מן השמים בפחד זה כמשאז"ל (סנהדרין מד:): לעולם יקדים אדם תפלה לצרה ומנין יודע קודם מן הצרה ר"ל רק הש"י מעורר ע"י הפחד.

כי יש דינא קשיא ר"ל שא"א להמתיק אחר צאתו לאויר העולם רק צריך להמתיקו בשורשו בעודו בבטן אמו דמזל הוא השורש כידוע וכמ"ש במק"א ומזליה חזי מה שהוא בשורש עדיין ומיבעית. ובתפלה ממתיק בשורש עד שיצא אח"כ טוב (וזה ענין ימי אלול שהוא ל' יום לפני ר"ה שואלין ודורשין בענינו דל' יום מקודם הוא זמן ההכנה וידוע דר"ה נקרא היום הרת כו' שהוא המחשבה שעלה לברוא במדה"ד דהיינו סוף מעשה שהוא עת קץ ועוה"ב שאז יהי יצחק ראש ההנהגה כנודע שיהי' כל מיני טובה בדין זה הי' במחשבה תחלה.

ולהמתיק גם הדינים דמחשבה בשרשם שהוא עומק ראשית דמחשבה] שזהו הנקרא מזלא כמ"ש במק"א] מקדימים באלול להתפלל. ולהמתיק שם בעומק ראשית אין שייכות אף לרושם רע כלל כידוע.

ולכן אמרו בס' יצירה דחודש אלול ביו"ד כידוע דברי רז"ל במנחות (כט:): ע"פ כי בי"ה וגו' עוה"ז בה' ולכך חודש ניסן שהוא כפי סוף הבריאה ומעשה עוה"ז בה' ועוה"ב בי' והי' ראוי להיות כן תשרי, אבל ידוע דהזמנים ישראל הוא דמקדשי להו והם קידשו לאלול בקדושה זו כי רצו להמתיק בשרשן ולכך אלול בי' והוא ע"ש המחשבה כנודע.

ול' יום קודם היינו המחשבה לחשוב זו המחשבה שהמחשבה דבוקה בשרשה]: [קע] כשהקב"ה רוצה להטיב לאדם ורוצה רק שיתפלל האדם על הדבר אז מזמין לפניו צער או פחד מעין דבר זה וכדשז"ל (יבמות סד.) מפני מה היו אמהות עקרות כו'.

או רואה אחר מעונה באותו דבר ומבקש רחמים עליו כדי שיהי' הוא נענה וכמ"ש פחד פחדתי וגו' כי כל דבר שהש"י רוצה להביא לעולם או לאדם היא מתפשטת לכמה גיוונים ויש בה ההיפך ג"כ ח"ו וכד"ש (שמו"ר פ' ל וזר"ג רטז ב) בדור המבול שהיו מעותדים לקבל תורה אלו זכו. וכן בכל דור ובכל אדם.

ולכך כשמתעורר מדה זו לטובה מתעורר ג"כ ההיפך ח"ו ומרגיש פחד ומתפלל ובא הטוב אבל לעולם הוא בא הדבר שמתפחד רק שבא ההיפך דהיינו כל מיני טובה שבדבר זה. וזה ענין מ"ש (ב"ר פ' סו) צדיקים תחילתן יסורין וסופן שלוה פי' בכל דבר וכל מדה טובה וענין טוב תחילת הכניסה בו הוא בצער כטעם כל התחלות קשות [ע"ד שא' (גיטין מג.)

(אין אדם עומד על ד"ת אא"כ כו'] וכד"ש פ"ק דברכות (ה.) ג' מתנות טובות כו' וכבריייתו של עולם ברישא כו' (שבת עז:).

לפי שהעוה"ז רובו רע כידוע ולכך כל דבר שמתעורר בו רואה הוא מקודם כח הרע שבו ומצטער וע"י הצער ממתיקו ומיד סופו שלווה. וכענין תלתא דפורעניתא ושבע דנחמתא שתיקנו רז"ל שהם ג' ראשונות וז' תחתונות שהתחלה חלוק לג' והסוף לז' כידוע.

והתחלת כל פעולה הוא מצד הכרח הפועל שחסר לאותה פעולה א"כ ההתחלה מצד החסרון שהוא חסר ודחוק לכך ומן המיצר קראתי י"ה שמתוך הצער זועק לה' ועונה במרחב שזה נקרא נחמה דהיינו שמתנחם על צער העבר שרואה שאין צער כענין ונסתם ואין רודף. כי משרע"ה אוהב ישראל הי' בודאי לא קיללם רק בכל קללה טמון הברכה שיש בו שא"א להגיע לו רק ע"י הקללה.

ובקללת הניסה שם הוא הברכה שאין רודף כלל. וכשמתעורר הארה זו להכיר שאין רודף כלל מתעורר ג"כ ההיפוך שהוא הניסה וע"י הניסה מכיר תיכף אמיתות יחוד הש"י עד שאין רודף כלל.

וכן בקללת ולא תאמין בחייך הודיעך שאפי' בקלקלה הם קרויים חיים ולא כרשעים שבחיייהם קרויים מתים. אלא שהם מגודל הפחד עד שלא יאמינו גם בכך שיש להם חיי עולם בהכירם מעשיהם.

ובאותו פסוק נתגלה זה שכל ישראל יש להם חיים דאומות העכו"ם קרויים מתים ואין להם חיים כלל להאמין בהם וכשמתעורר פחד זה שאינו מאמין בעצמו כלל אם יש לו חלק לעוה"ב. מתעורר ג"כ ההבטחה הברורה שיש לו חלק לעוה"ב וכן בכל דבר: [קעא] יש מקום מוכן לצער ח"ו כמשז"ל בחלק (קב).

(בשכם מקום כו' וכן זמן כמשז"ל (שם) עת כו' וכמ"ש (תענית כט:) בר ישראל דאית לי' דינא כו' באב כו' וכן בנפש כדרך שאז"ל (שם כה.) בר"א בן פדתוטובא.

ואיך יצוייר זה שמוכן מתחלת בריאה לרע ח"ו והלא מפי עליון לא תצא הרעות אבל באמת לשון חכמים מרפא שאז"ל מוכן לפורעניות לשון פרעון רק דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא (קידושין לט:) רק פירעון העבירות אם לא שזכה לטעום מפרי מעשיו בעוה"ז או מאותן מצות שיש להם פירות. ואותו הזמן מקום ונפש הוא מוכן לקבל פירעון מה שנשכר.

ומה דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא היינו משום דהקב"ה נותן מלא עומסו כו' (סנהדרין ק.) וא"א בעוה"ז לקבל רוב טובה שהוא כלל.

ובאותו מקום זמן נפש שנשפע הפירעון ושכרו של השי"ת מצד רבוי השפע נעשה ח"ו פורעניות לרע כידוע בסוד שבירתן של כלים זוהי מיתתן ע"י רבוי האור וכן אז"ל (פרדר"א פ' לד) ע"פ לא יראני הא בשעת מיתתן רואה. ולכן אז"ל (יומא נד:) שמצאו כרובים מעורים אע"פ שלא היו עושין רצונו של מקום.

כי אז הי' תוקף רבוי שפע האור ולכך זכה יחזקאל למראות אלהים. ומי שזוכה באמת מקבל פירעון הטובה אז.

שזה ענין לידת משיח בט' באב. ואז"ל (בר"ר פ' יא) לכל נתת בן זוג שלכל דבר יש זוג דהיינו עזר כנגדו שיש דבר שהוא ממש נגדו וזהו לעזר לו והש"י מלאכתו הוא מיום שנברא העולם כמשז"ל (בר"ר פ' סח) לזווג זיווגים אלו של מקום וזמן ונפש כ"א בהפכן.

דיש מקום מוכן להיפך ממש שלא לקבל שום שכר מעשים רק לבטוח בבעה"ב שנאמן לשלם שכר ובזיווגם מתמתקים יחד וידוע נגד כ"ב ימים שבין המצרים הם מר"ה עד שמע"צ [וש"ת הוא נגד י' באב דא' ר"י אלו הואי התם כו' (תענית כט.) כי ספיקא דיומא שבכל יו"ט הוא נגד תושבע"פ הדומה לתושב"כ שהם ב' לוחות הברית.

וכן ב' ימים יו"ט א' דאורייתא וא' דרבנן והקדושה יורדת לב' הימים וכן השפע שירד לט' באב שהי' מלמעלה שפע גדול ועצום כנ"ל נתחלק גם לי' באב ולמטה נתהפך ר"ל]. וידוע דטעם סוכה הוא החסיון בה' והבטחון בו.

ונגד ט' באב הוא שמע"צ שאז"ל (מד"ת פנחס טז) פר אחד כו' אני ואתם כמו לעתיד ה' בדד ינחנו וגו' ממש היפך ט' באב. וכ"ב ימים הם נגד כ"ב אותיות התורה שפגמו כמשאז"ל באיכה רבתי דלכך בי"ז בתמוז נשתברו לוחות ונשרפה התורה והוא נגד אות א' שמתחיל בי אותיות התורה ובאותו זמן יורד שפע ד"ת הרבה רק שהוא בראי' כטעם מראות יחזקאל.

ואז"ל (ברכות נז:) הרואה יחזקאל יצפה לחכמה שזהו דוגמת פסח ראתה שפחה כו' ואח"כ שבועות מתן תורה בקנין וצריך מ"ט ימי ספירה בינתיים. וכן מי' באב עד ר"ה הם מ"ט ימי ספירת נקיים ואח"כ מתחיל ד"ת בקנין כפי תוקף הראי' שבין המצרים: [קעב] כמו שיש במקום אבן שתי' שממנו הושחת העולם והוא שורש כל העולם וכך בנפש יש נפש א' שכוללת כל הדור והוא פרנס הדור כידוע וכן הכוללת כל הדורות כנודע.

וכן בזמן יש זמן שכולל כל הימים והוא יום השבת [וכל א' מאלו חלוק לב'. במקום יש מזבח וק"ק ובזמן שבת ויו"ט ובנפשות מלך וכ"ג.

קדושת כהן גדול קביעא וקיימא שנבדל אהרן להקדישו וגו' וקדושת מלך ע"י ישראל שנא' תקים עליך וגו' וכל זמן שהיו ישראל נזופים לא נתייחד כו' (ב"ב קכא:)]. והמתקת כל דבר הוא בשרשו ובשבת יכול להמתיק כל ימי השבוע להתהפך לטוב כי בשורש נקל להמתיק כידוע בכ"ד.

והמתקת המקומות הוא ע"י והתפללו אליך דרך ארצם ודרך ביהמ"ק ועי"ז אין מתדבקים בו ג"כ מאויר ארץ העמים המטמא ח"י. והמתקת הנפש בכל חסרונות שבה בתולדה ע"י דיבוקה לפרנס הדור וכדשז"ל (ברכות ח).

(כל זמן ששמעי בן גרא קיים לא כו' כי האב והרב הם שורש לנפש הבן והתלמיד. וכאמרם ז"ל בנפש האב ביוסף ראה דמות דיוקנו של אביו וזה מונע מרע ח"ו והכהן גדול הוא הי' נושא עונות כל ישראל.

וביוסיפון תראה שקראוהו הכל המכפר בעד כל ישראל שמסיר כל מיני כיעור ומיפה בני ישראל בכל מיני יופי כענין אהרן שושבינא דמטרוניתא [וכ"ה הק"ק ושבת] אבל משרע"ה שנקרא מלך הוא שושבינא דמלכא להראות לבנ"י אור פני מלך חיים ומלך עולם וזהו קדושת הימים טובים ובפרט זה בהשגות אור השי"ת ההמשכה לכל השנה הוא מהרגלים שנא' בהם יראה וגו' את פני וגו': [קעג] כל הדברים הטבעים הם עושים רצון הש"י כמ"ש כל פעל ה' למענהו לקילוסו וא' בחולין ז).

(בגינאי נהרא אני הולך לעשות רצון קוני מה שהוא בטבעו כך [ולפיכך גם האדם כשעושה מעשים הטבעים שהוא מוכרח בהם מצד טבעו נקרא הולך לעשות רצון קונו ויש מצוה בדבר ובכלל ג"כ אכילה ושתי' וזיווג שהוא בטבע כבכל בע"ח הטבעיים שאינם בחיריים. ובלבד מה שהוא בהכרח כגון אכילה לרעבון וכן בזיווג עד"ש הרמב"מ כשמוצא כו' דהטבע תובעו לכך וכיוצא בו ביהודה שאז"ל (בר"ר פ' פה) רמז למלאך הממונה כו' ועי' במ"נ (פ' ו מחלק ב).

ול להיות מכוין לכך רק בשביל רצון קונו שבראו כן ז"ש בנדרים (כ:): דומה למי שכפאו כו' וזהו רצון קונו] ובזוהר פנחס (רכב ב) ובפרק שירה דצפרדע אמרה לדוד שהיא מקלסת יומם ולילה להשי"ת והיינו דמה שצווחת בקולה כיון דהכל למענהו לקילוסו (שוח"ט תהלים קמח) הרי פעולתה תמידית לקילוס להש"י.

וצריך האדם ללמוד מהם כדרך שאמרו בפסחים (נג:): דחנניה מישאל ועזרי' למדו ק"ו מצפרדעים ואע"פ שהם אינם בעלי בחירה רק מ"מ למידין שעשיית רצון הש"י הוא גם במס"נ ובטול הדבר ההוא שהרי כך ראינו יסד הש"י בצפרדעי מצרים דכשיש קידוש השם בדבר הם פועלים פעולתם במס"נ. הגם דבטבע כל הברואים לברוח מדבר המזיקם ומזה למידין בבחירה ג"כ לשמור הגוף ולשבות מפעולתו גם במצות ה' דוגמת הם בפעולתם הטבעית.

אבל בפעולה שיש בה קה"ש צריך למסירת נפש כמוהם. וכמ"ש מלפנו מבהמות הארץ וגו' שאנחנו בפעולתינו הבחירית למידין מהם: [קעד] ע"י קלקול ופגם הברית נעלם אור תורה ח"ו כמ"ש אור זרוע לצדיק דייקא וכתוב תורה אור וכן מכת חושך למצרים היא מכה הט' כנודע דבכל מקום מספר י' רומז לקומה שלימה והט' נגד אות ברית קודש.

שבמצרים זה לעומת זה הם שטופי זמה הי' להם חשך ולכל בנ"י אור במושכותם דעמך כולם צדיקים. וגלות מצרים הי' לתקן קלקול הברית כמ"ש במק"א על מה שנתגלגל הגלות ע"י מכירת יוסף ולכך אחר יציאת מצרים שתיקנו הברית בקושי השעבוד זכו לאור תורה.

ולכך פ' שובבי"ם מתחלת גלות מצרים עד אחר מ"ת מיוחד לתיקון הברית. והוא בחודש שבט שנברא באות הצדי"ק כמ"ש בס' יצירה [וט' מתחלף בצ' בארמי לרוב כמ"ש בהגהות הערוך והוא כטעם אמרו צדיק כי טוב.

דהפוגם נקרא רע כדאי' בזוהר] ואמרי' בשבת (עז:) דכך הוא סדר ברייתו של עולם ברישא חשוכא והדר נהורא בודאי מאחר שבדברים הטבעיים יסד הש"י כך ודאי כך הוא עיקר הרצון וכמ"ש מקום שבע"ת עומדין כו' הגם דחלילה לומר אחטא ואשוב ולעשות כן בבחירתו משום דאין מספיקין. מ"מ מעצמו נעשה כן דאין אדם צדיק בארץ וגו' אפי' יוסף הצדיק אז"ל (סוטה לו:) דיצאו י' טפין ע"פ ויפוזו וגו' ואפי' ישי אבי דוד שמת בעטיו של נחש אז"ל (מ"ר ר"פ תזריע) בעוון מלא כו'.

וכן יסוד בנין בית דוד ומשיח בפרץ היל' מקודם ער ואונן חשוכא. וכך הוא הסדר והעם ההולכים בחשך ראו אור גדול מופלג ממי שאינו הולך בחושך.

ובכל מקום חושך דכתוב היינו חשכות מאור תורה ולא בצרות עוה"ז לבד וכן אין אדם עומד על ד"ת אא"כ נכשל הוא ע"י חושך זה שהוא עטיו של נחש דעשו הרשע שפגע בכף ירך יעקב כנודע ותיכף כשהגיע ח"ו לכך ושב ורפא יקו לאור כההוא דמטא זרפא דמיא ארישי אמר כו' מאשפות ירים אביון (יומא פז).

([קעה] צריך ליזהר מלגרום צער לשום ברי' אפי' לצורך מצוה כמ"ש (ב"ב ח.) על כל לוחציו אפי' גבאי צדקה.

ואדונירם על המס דשלמה המע"ה לחצוב אבנים לבנין בהמ"ק דאין לך מצוה גדולה מזו נענש מדה כנגד מדה רגמו בו אבן. והיינו דמס נקרא מה שיותר לפי הכח וכמ"ש אביך הכביד וגו' וכמ"ש במגילה (יא).

(באחשוורוש הכל נעשו רשים שנא' וישם מס. והוא מקרא דשרי מסים למען ענותו דהיראת מס היינו כשהוא בהכבדה לענות נפש.

וע"ז נענשים גם כשהוא למצוה. ואז"ל בתדב"א (רבה פ' כד) אפי' אבן שנסקל ועץ שנצלב עתיד ליתן הדין.

והיינו אפי' במחוייבי מיתת ב"ד ולכך היו הסנהדרין מתענין אותו יום (סנהדרין סג.) לכפר על נפשותם וסנהד' ההורגת כו' נקרא חובלנית (מכות ז).

(אע"פ שהוא בדין נענש דגם כל שחבירו נענש על ידו כו' (שבת קמט:) וההורג שוגג חייב גלות אע"פ שהלה מחויב מיתה כמשז"ל (מכות י:) דמגלגלין כו' ואע"פ שהוא מצוה ובערת הרע מ"מ הרי גורם צער למעלה ח"ו כמ"ש (מגילה י:) שאין הקב"ה שמח במפלתן של רשעים וא' (סנהדרין מו).

(שכינה מה אומרת כו'. וכ"ש בצערן של צדיקים אפי' שהוא לדבר מצוה.

[אמנם מדת מלכות הוא דייקא להיפך כמשז"ל אדוד המע"ה ידיך חדות וחרוצות לרדות בהן עולמו. ונא' בו אדמוני כבעשו רק עם יפה עינים מדעת סנהדרין בר"ר פ' סג) לכך זכה למלכות.

ושאול נסתלק מפני שנעשה רחמן על האכזרים כנודע דמדת מלכות היא מדה"ד הקשה ינא' בי מלכים ימלוכו כי אורייתא נפקא מגבורה כדאי' בזוהר (ח"ג פ סע"ב) וע"י זכה משה למלכות אע"פ שהי' עניו מכל האדם אמר לו קרח מדוע תתנשא. כי כל התנשאות מצד דברי משה מפי הגבורה ובקרח עצמו ג"כ פגעה מדה"ד ונתנשא יותר.

וכן הש"י מתנשא כשעושה מדה"ד ברשעים כמשאז"ל]: [קעו] כשבונים או מייסדים בהכ"נ או בהמ"ד חדש באיזה מקום נעשה מקודם שם מחיית עמלק באותו מקום. דתיכף אחר מחיית עמלק בא קדושת המקום כמשאז"ל (סנהדרין כ:) ג' מצות נצטוו בכניסתן כו' מחיית עמלק ואח"כ בנין בהמ"ק.

לכן קבעו רז"ל פ' בני העיר מקדושת בהכ"נ ובהמ"ד במס' מגילה כי תיכף לכל קרני רשעים אגדע תרוממנה קרנות צדיק. ואז"ל (מגילה יז סע"ב) והיכן מתרוממת קרנם בירושלים היינו דהרמת קרן ישראל היא מצומצמת במקום מקודש לבד בא"י ולא בהתפשטות הגורם בטול.

ובתי כנסיות ובתי מדרשות הם קדושת א"י כמשז"ל במגילה (כט.) דעתידים שיקבעו בא"י.

והג' מצות הם תכופות יחד. וגם בבנין ב"כ וב"מ חדש שהוא נקרא מקדש מעט כשאז"ל (שם) נתנשא ג"כ נפש א' נשיאות מעט ע"ד המנאת מלך.

רק בכניסה לארץ הי' זה קודם מחיית עמלק. ולעתיד לבא יהי' הסדר כמ"ש בפסחים ה.)

(לג' ראשון וחשיב שמו של משיח בסוף והוא נגד ראשון דפסח דבניסן עתידין ליגאל. ולולב וסוכה הם יחד כי לעולם תכופים יחד כריתת זרע עמלק שהוא נגד לולב כמ"ש בוי"ר (פ' ל) דמורה על ניצוח.

ובנין בהמ"ק דנקרא ג"כ סוכת שלם. ולעולם מחיית עמלק קודמת ולכך קדושת המקום לא פסקה דקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לע"ל אע"פ שהן שוממין.

משא"כ מלכות ב"ד פסקה לפי שעה לפי שהיתה אז קודמת למחיית עמלק משא"כ לעתיד שמו של משיח אין לו הפסק לפי שבא אח"כ, וכן בהתנשאות מעט דמקדש מעט שבגולה כשהמחיית עמלק היינו שורש רע וגם קדושת המקום קודמים להתנשאות קדושת הנפש אז אין לו הפסק: [קעז] בכל דבר יש פרד"ס.

פשט הוא עשיות כל התורה ומצות בפועל ממש. ורמז הוא הרמיזות שבלב שנעשים מאותם הפעולות.

כענין חרש רומז ונרמז (גיטין נט.) שהרמז הוא רומז על המכוון שבלבו שא"א לו להוציאו לפועל.

וכן כל העבדות הם רמיזות למה שבלב. ד"מ מצות צדקה בפועל ורמיזתה בלב להיות דבוק במדת רחמנות של השי"ת לרחם על הבריות ולהשפיע לזולתו.

ודרוש הוא הכונה מצד החכמה שבמוח לדעת איזה לימוד מחודש דחכמה וידיעת הש"י נולד מעובדא זו במוחו. ואחר שמשיג ג' אלו כלי המעשה גומרים ולב חומד ועין רואה חכמת הדבר אז זוכה לסוד שהוא ענין מ"ש (קידושין מא.

(לאדם טוב מטעימין לו מפרי מעשיו בעוה"ז. הטעם ע"ד טעמו וראו וגו' נקרא סוד שא"א להסביר לחבירו טעם שהוא מרגיש בחכו כענין שאמרו (אדר"נ פ' לז) ב' אוכלין מקערה א' כל אחד טועם לפי מעשיו.

כי הטעם אין שוה בכל א' וזה נקרא סוד כידוע שהוא מה שא"א להגיד כלל. כי מה שאפשר להגיד הרי אחר שהגיד שוב נודע גם להאחר ואיך הוא סוד וסתר ושנאמר בו סוד ה' ליראיו או לישרים סודו וע"כ שהוא דבר שגלוי למי שזוכה לבד וא"א לגלותו כלל.

וזהו הטעימה שכל א' טועם לפי חלקו. ואז"ל בבר"ר (פ' מט) ובתנחומא (וירא ו) דבסוף לנביאים שנא' כ"א גלה סודו כו' כי יראה היינו בלב כמ"ש ביומא (עב:) ע"פ ולב אין.

וזהו עד שלא ניתנה תורה עיקר רחמנא לבא בעי ומשנתנה תורה נתחדשו מעשה המצות. וישר היינו במעשה וזהו אברהם ויהושע [זרעא דיוסף שהם כשור לעול במעשה המצות] דמייתי שם.

אבל בסוף לנביאים דהיינו הכוללים כל הג' כמ"ש (שבת צב.) (אלא על חכם במוח גבור הכובש את יצרו בלב ועשיר במעשה המצות [והם ג"כ נגד ג' קנאה תאוה וכבוד עשיר השמח בחלקו ואינו מקנא וגבור נגד התאוה וכבוד חכמים ינחלו]: [קעת] כל התנשאות הוא ע"י התורה כמ"ש בי מלכים ימלוכו אפי מלכי אומות העכו"ם יש בהם חידושין דאורייתא בסוד הגלות.

כי באמת האומר יש תורה באומת עכו"ם אל תאמין (כמ"ש מ"ר איכה ב ט) כי לא עשה כן לכל גוי. אבל מ"מ הרי אפי' בתושב"כ נכתב הרבה דברי רשעיאומות עכו"ם והם מכלל התורה וכן בנו"כ.

והם עצמם לא ידעו מה הם מדברים רק הנביא וישראל שבתוכם ידעו שזהו ד"ת וכל כחו מזה ומיד שהוציאו בלעם מפיהם נתבטלה מלכותם. ומתוך הגזירות מבינים במה כחם בד"ת ושורש כל גזירותם הוא תא ניהוי לעמא חד שזהו עיקר בנין הש"י מימות חורבן ראשון ואילך להפוך גם על כל עמים שפה ברורה לקרוא בשם ה' והם נחלקים בפרטים אם הוא על מצוה פרטי רצון הש"י להתחזק יותר בה כענין הפטורה שנתקן ע"י גזירה שלא לקרות בתורה והבינו רז"ל דרצון הש"י אדרבא דקורין רק מעט ודצריך להוסיף עוד קריאת מפטיר בנביאים.

וכיוצא בו באמירת שמע ישראל בקדושת מוסף שנתקן בגזירה ע"י רז"ל כמ"ש בס' האשכול [וכיו"ב אז"ל (מ"ר אסתר פ' ז) בהמן שלגלג שה"י פה"י חייך עוד מוסיפים מועד על מפלתך]. גם תקיעות במוסף נתקן ע"י גזירה (ר"ה לב:) [ושמעתי לפי שהוא שלא עפ"י דין דמדין ראוי להיות זריזים מקדימים ודבר כזה א"א להיות ע"י חכמי ישראל רק נעשה ע"י גזירתם] ונמצא הם הביאו חדוש תורה זה לעולם ואחר שנתחדשה הלכה זו פקע כחם ונתבטלה גזירתם כי זהו כל עיקר כחם להוציא דבר הלכה זו: [קעט] בכל דרכיך דעהו מפורש בשוח"ט (מזמור קמד) דהיינו שידע בכל דבר שלא הוא הפועל כלל רק הש"י.

ובזוהר אי' דע ה"ו ג"כ לכך נתכוין כידוע דו"ה הוא קוב"ה ושכינת' ויחודם היינו שהקב"ה שוכן בתוך בני ישראל והוא חד עם כנס"י ואין הם דבר נבדל ממנו כלל. ורז"ל אמרו בברכות (סג).

(אפי' לדבר עבירה היינו שבלכתו לעבירה אם ישים אל לבו דכחו זה ללכת להמרות רצון הש"י גם הוא מהש"י כי בלתו מאין לו שום כח כלל. עי"ז יחלש כח היצר וזהו (שם ה).

(לעולם ירגיז כו' יקרא ק"ש היינו דעהו. וגם בעבר עי"ז יישר אורחותיך דרך נקרא דרך המלך ואורח הוא מן הצד וכשמקיים דעהו אז נקרא הכל דרך שהוא דרך המלך.

אבל גם אורחותיך שכבר עברת והטית מן הצד וחוז' מדרך הראוי אם עכשיו מקיים דעהו ידע שגם זה הי' מהש"י וא"כ הוא מיושר: [קפ] אע"פ שאז"ל בב"ב (ט.) לא זכה מרודים היינו משום דכשזוכה אין צריך לכך אבל אם לא זכה כפרה גדולה הוא במרודים כידוע מהזוהר דשעיר המשתלח הוא סוד המנחה ששלח יעקב לעשו.

וידוע דכל מה שנותנים לאומות העכו"ם הכל הוא ממעשה אבות באותו דורן סימן לבנים. והרי אין לך בכל הקרבנות כפרה גדולה כמי שעיר המשתלח שהוא מכפר על כל עבירות שבתורה.

ולכך כשלא זכה וצריך כפרה מזמינים לו מרודים שזה מכפר לפי שנפשו דואב לו על נתינת המעות למקום שאין שום מצוה משא"כ לעניים שמח שעושה מצוה על ידם] אבל אשרי למי שזכה וא"צ לכפרה כלל. וכן יעקב אע"ה נענש ע"ז תיכף בצלעתו ברגליו ע"י נתינת מעות לנכרי שזה נקרא היקום שמעמידו על רגליו כמשאז"ל (פסחים קיט.)

וכן כשהאכיל לו עדשים אע"פ שהי' בשביל קניית הבכורה מ"מ נאמר תיכף אח"כ ויהי רעב בארץ ע"י שהאכיל לנכרי בא רעבון לצדיקים אע"פ שהוא לצורך. ואח"כ ויבוא יעקב שלם ואז"ל (שבת לג:) שלם בגופו כו' והיינו לפי שהי' שלם בממונו שנשתלם לו אותו דורן שכבר נתקן ממילא שלם בגופו בצלעתו ג"כ: [קפא] כל אדם יש לו חמדה מיוחדת ובאותודבר שחמדתו ותאותו גוברת ביותר בדבר, זה עצמו הוא כלי מוכן לקבל ברכת ה' אם ישוב אל ה' בכל לבו היינו להכיר שחמדה זו הנטועה בו מהש"י הוא.

וזה שאמרו ז"ל (ב"ב קי.) ע"פ ושבו אל וגו' נגיד על האוצרות כיון שראה דוד שממון חביבה עליו ביותר מינהו על האוצרות כו' והרי האוצרות אין שלו ולא נתן לו האוצרות כלל ובמה השביע חמדתו אם בשביל פרס שקיבל ה"ה אם הי' ממונה על דבר אחר.

אך באמת דרשו שם ושביאל ששב בכל לבו והתשובה היינו שמשיב המדה זו למקורה ומכיר שלו ית' הכסף והזהב. ולכך הוא ראוי להיות על האוצרות דוד המע"ה שמלכותו מדת מלכות שמים וכל מינויו היינו שהממונה על אותו הדבר הי' מכיר ויודע להקנות הכל לעליון קונה שמים וארץ.

וגם ברכה באוצרות בא על ידו כיון שיצרו הש"י בבריאה חומד ממון ע"כ יש בו כח עצום בזה וכיון ששב בכל לבו הרי ברכת ה' בממון על ידו. וגם נא' טוב עין הוא יבורך

והוא הי' צר עין בע"ז כמ"ש בירוש' (דפ' הרואה ה"ב) והיינו משום חמדת ממון עינו צרה בשל אחרים ובמקום צרות עין הוא טובת עין כששב כנודע לכך הברכה על ידו [וע"ש בירוש' דהוא נביא זקן דבית אל ובסנהדרין (קד).

(אמרו עליו גדולה לגימא שמשרה כו' דפלא אטו א' מאכיל לחבירו רק לפי שבטוב עין נא' כי נתן מלחמו לדל והוא אז חזר לקלקולו והי' צר עין לכך אצלו הוא רבותא גדולה כי הש"י דן כל אחד כפי מה שהוא במדותיו]: [קפב] התורה נקרא שועה כמ"ש בברכות (ג:): ע"פ קדמתי בנשף ואשועה עד חצות הי' כו' כי ע"י ד"ת קורין להקב"ה כמ"ש (שם כא).

(ע"פ כי שם ה' אקרא ברכת התורה ע"ש. כי התורה כולה שמותיו כו' כי השם הוא המדות וא"ם עצמו אין לו שם כלל כמ"ש בזוהר.

רק מדותיו ר"ל רצונו המתפשט בברואים והתורה כולה היא כללות רצונו ית'. ולכן אמרו בריש בר"ר שהוא דפוס מע"ב ולכך היא שמותיו ולימודיו דהיינו ידיעת זה [וכן נתקן בברכת התורה יודעי שמך ולומדי כו'] נקרא קריאה.

וכמו ק"ש וכמו הקורא לחבירו בשמו כשצווח שמו נקרא שקורא שרוצה שיבוא אצלו ויפנה לו וכן תורה ע"מ לעשות היינו הדבק במדותיו כו' היינו להיות כרצונו שזהו שיבוא אצלו כענין ושכנתי בתוכם שזהו ע"י ד"ת. ולכן נקרא שועה דהוא מי' לשונות של תפלה (מ"ר ר"פ ואתחנן ובזוהר (שמות יט סע"ב) אין לך שועה אלא בתפלה כו' ובכתוב דמייתי נזכר תפלה ושועה.

רק שועה לשון שעה ר"ל שיכנה אליו ע"ד קריאה [שהוא ג"כ מלשונות של תפלה ובדרז"ל מורגל הקורא בתורה ולא בתפלה כד"ש (ע"ז נח.) לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד.

כי בלשון הש"י הקריאה קרוי תפלה ותורה נקרא הקביעות בלב ובמעשה דהיינו העני' וזהו באמת תורת ה' אבל לשון חכמים הקריאה הוא התורה והבן זה] דהיינו השראת השכינה בלב כמו בקבלת הקרבן שהוא השראת השכינה נאמר בקין שלא קיבל לשון לא שעה. ומ"ש אין כו' אלא בתפלה היינו כנודע דאין תורה אלא במקום תפלה וכמ"ש במגילה (כט).

.)

כי תפלה נקרא יראה כמ"ש בברכות (ט:): ע"פ ייראוך עם שמש. וד"ת שמחה כמ"ש פקודי וגו' וזהו יחד כמ"ש בתדב"א רבה (ר"פ ג) אני יראתי מתוך שמחתי כו' וכמ"ש באבות אם אין יראה וכו' וכמ"ש בתיקונים (תי' י) דאורייתא בלא דחילו ורחימו לא פרחת לעילאוא"כ אין כאן קריאה כלל.

אבל תורה שבמקום תפלה נקרא שועה. וזהו ותעל שועתם מן העבודה כמ"ש בזוהר (ח"א כז א) ע"פ בחומר דא ק"ו ובלבינים בלבון הלכתא שכל עבודתם במצרים הי' לימוד תורה והיינו כמ"ש ותחת רגליו כמעשה וגו' ואז"ל (ויק"ר פ' כג) היא וכל

ארגלייא שלה שגם למעלה כביכול היא אז עסק זה וא"כ זהו ד"ת דהיינו מדותיו ורצונו של הש"י.

היינו שכל פרט מעבודתם היא מאמיתות רצון הש"י והעבודה בחומר היא עצמה מדת הק"ו וכו' רק שאז היא בגלות ושפלות אבל היו מכירים זה ויאנחו ויזעקו להיות בהתגלות כי אני ה' שוכן בתוך בני ישראל. וזהו ותעל שועתם כו' ורק דבר זה עולה למעלה ופרחא לעילא וכמ"ש קרוב וגו' לכל אשר יקראוהו באמת וא' בברכות (ה:) אין אמת אלא תורה וזה נקרא קריאה.

וזה עולה מעלה מעלה עד שהוא קרוב ממש ונפעל כל מיני ישועות יותר מעל ידי תפלה לבד: [קפג] שיחה נקרא מילי דעלמא כמ"ש בסוכה (כא:) משיחתו של ר"ג כו' ובעירובין (נד:) ע"פ על דרך שיחו אלו כו' אבל דבור הוא ד"ת כמ"ש בתענית (י:) ע"פ הלוך ודבר ע"ש. רק ר"ל שלא בכונה גמורה וכמ"ש בברכות (יג:) ע"פ לדבר בם כי היכי דליגרסו.

וגירסא היינו הגם דלא ידע מאי קאמר כמ"ש בע"ז (יט.) ע"פ גרסה נפשי.

אבל הידיעה הגמורה נקרא לימוד ועסק בד"ת שע"ז מברכין לעסוק בד"ת וממ"ש שם אגמירו כו' כי היכי דליגרסו נראה דבהתחלה צריך לייגע שיהי' דברים היוצאים מן הלב אבל אח"כ זוכה לדבור וגירסא הגם דלא ידע מאי קאמר שזה נקרא פטטיא דאורייתא ג"כ הוא ד"ת גמור. והוא מ"ש בע"ז (שם) בתחלה תורת ה' ואח"כ תורתו וכשזוכה דהוא תורתו דוגמת אברהם אע"ה נעשו ב' כליותיו כו' (בר"ר פ' סא) גם דבור שהוא מהשפה ולחוץ הוא ד"ת.

ומ"ש בדואג בסנהדרין (קו:) שכל תורתו כו' משפה ולחוץ היינו שלא היא לו ההתחלה. וגם כי ע"י לה"ר נתקלקל הדבור שמהשפה ולחוץ.

וזה שפתח בדב"ר בפסוק מרפא לשון וגו' ע"ש כמ"ש (זח"ג רסא א) משנה תורה משה מפי עצמו אמרן. כי מפי הגבורה היינו שכינה מדברת מתוך גרונו שזה נקרא דברים היוצאים מן הלב כמ"ש בשהש"ר ע"פ ולבי ער שהקב"ה לבן של ישראל אבל לשון דברים אשר דבר וגו' משמע משפה ולחוץ דלא ידע כו' פי' מדרגת הדעת שהוא מדרגת משה שכינה מדברת כו' לא היא אז רק מפי עצמו.

ומשרע"ה אמר לא איש דברים כי הוא מדרגת בעלה דמטרוניתא שכל דבריו נקרא תורת ה' ומלתו לבד על לשונו וזה נקרא עץ חיים כאשר יוצא מן הלב שממנו תוצאות חיים. וזהו מרפא לשון שיכול לדבר אח"כ דברים בלשון לבד.

והם ג' מדרגות בעלי מקרא זהו תורת ה' ובעלי משנה זהו תורתו ובעלי תלמיד הוא שאח"כ זוכה למדרגת השיחה כמ"ש שיחו אלו בעלי תלמוד שכל שיחתו כו': [קפד] ההתחלה לד"ת הוא החשק כמ"ש בתורת ה' חפצו ואז נקרא תורת ה' כמ"ש בע"ז (יט.) (ואח"כ ההשגה שנקרא ובתורתו יהגה וגו' והחשק גדול יותר כמו ששמעתי ע"פ טוב שם משמן טוב ועל מרז"ל גדולה שמושה כו' (ברכות ז:).

ומ"מ זהו בהתחלה ובילדות שאז החשק גובר וע"ז א' שילהי שבת (קנב.) ינקותא כלילא דורדא כו' ע"ש שבח הילדות וגנות הזקנה שאז החשק כבה.

ומ"מ אז"ל זקני ת"ח כו' וכי בכ"מ נשתבחו זקינים וכמ"ש בשמו"ר (פ' ה) ובוי"ר (סו"פ יא) דבאמת אמרו (תענית ז.) הרבה למדתי מרבתי כו' ומתלמידי יותר כו' ומרבתי היינו ההתחלה והחשק.

ואחר פטירת הרב ונקרא תורתו שיגע מעצמו ללמד לאחרים אז למד יותר ומוסיפים חכמה רק שההשגה הוא מהש"י כי ה' יתן חכמה והכל בידי שמים חוץ מיראת שמים שהוא מדת הנוקבא והאתערותא דלתתא בחשק ורצון כנודע זהו בידי אדם לכך זהו טוב וגדול. מ"מ הש"י עושה מתורת ה' תורתו ואומר שגם זה שלו והוא המחדש החדושין דאורייתא והוא מדרגה גדולה כענין עתידים צדיקים שיקראו בשמו של הקב"ה (ב"ב עה:) כי התורה כולה שמותיו של הקב"ה וזהו מצד תורת ה'.

וגם שמותן של ישראל כנודע דיש ס' רבוא אותיות לתורה וזהו מצד תורתו. ולכך פתיחת ס' שמות שהוא ס' מתן תורה בואלה שמות בני ישראל.

וכמו ששמעתי כי פתיחת כל ספר ופרשה הוא צורתא דשמעתא של אותו ספר ופרשה וכך קריאת שם הס' שמות ע"ש שמות בני ישראל שזהו כללות התורה כי השם הוא יסוד הדבר. ולכך אדה"ר קרא שמות והמלאכים לא ידעו כמשאז"ל (בר"ר פ' יז) דמלאכים אין להם שם דלפי שליחותו נקרא (כמש"ש פ' עח).

והוא ע"ד שכתבו הקדמונים כי מנהג מצרים ג"כ וארץ הקדם שהאדונים יקראו לעבדיהם שמות כרצונם להורות כי אינו רשות ובעל בחירה בפני עצמו כלל. וכפי השגת המלאכים שאין להם בחירה כך תפיסתם בכל הנבראים ומי שאמר לשמן וידלק יאמר לחומץ וידלק א"כ אין לשום דבר שם מיוחד.

רק האדם שנברא בבחירה הוא משיג הנבראים מצד כח בחירתו כח טבעם המוטבע כאלו הוא דבר נפרד ונבדל ועומד בפני עצמו בטבעו לכך יש לו שם. וההתחלה לד"ת הוא מצד הבחירה זה נקרא שמות בני ישראל והסיום שמות הקב"ה.

אבל הקב"ה אומר להיפך בתחלה תורת ה' כו'. וכיוצא בו בברכות (לה).

(לה' הארץ ומלואה קודם ברכה שכשסבור שזה נבדל מצד מדת הבחירה אז לה' הארץ ואחר הברכה שמכיר שהכל שלו אז הארץ נתן לבנ"א. וכן כאן אז נקרא תורתו.

וצדיקים נקראו בשמותיו של הקב"ה כי שמות בני ישראל הם עצמם שמות הקב"ה כנ"ל ולכך הזקנה משובחת. רק מצד הכלילא והכתר שהוא מצד בחירת האדם הינקות טוב וגדול כנ"ל: [קפה] ג' מדרגות לת"ח רב וחבר ותלמיד כמ"ש בתענית ז.)

(הרבה למדתי מרבתי ומחבירי כו' ומתלמידי כו' [והם עצמן ג' מדרגות הנז' לעיל אות קפ"ג כל א' בשעתו כמובן למשכיל] וב' ראשונות הם בידו כמ"ש בפ"א דאבות עשה כו' וקנה כו' משא"כ תלמיד ע"ש בתוי"ט. רק הסיום והוי דן כו' נראה דזהו כלפי התלמידים לא כר"ג שא' בברכות כח.)

(כל תלמיד שאין תוכו כברו כו' דעל תלמיד שאינו בידו לא שייך הזהרה רק שהוא ממילא מי שעשה ב' דברים הקודמים זוכה אח"כ ג"כ לתלמידים. וכלפי מ"ש אנכה"ג העמידו תלמידים הרבה אמר הוא בלשון אחר הוי כו' דג"כ ע"ז יהיו הרבה.

ולפי שר"י בן פרחיה הי' יוצאת ברחובותיו מאותו תלמיד (ברכות יז רע"ב) והי' ס"ד שלא להרבות תלמידים לפיכך אמר בלשון זה לומר שאין לחוש לכך ואת הוי דן כו' כל שמעשיו סתומים. ובהדי כבשא דרחמנא למ"ל.

והלימוד מרב הוא ההתחלה וזה נקרא בברכות (ו.) א' שיושב ועוסק בתורה ששכינה עמו מקרא דאזכיר את שמי דהתורה נקרא שם ה' כמ"ש (שם כא.

) ואזכיר היינו דהוא תורת ה' כנ"ל אות קפ"דונקרא ע"ש הש"י שמזכיר ומלמד. וזהו ביחיד שיושב ועוסק וכמ"ש בנדרים (פא.

) מפני מה אין ת"ח מצויים להיות בניהם כו' שלא ברכו כו' כי ברכת התורה שמברך המלמד תורה לעמו ישראל ומכיר שהקב"ה מלמד והיא תורת ה' אז נעשית תורתו לאחר ברכה כמ"ש"ל באות קפ"ד. ואז זוכים לבנים ת"ח דהיינו להיות ב' שיושבים ועוסקים בתורה [וזהו מדרגת אז נדברו יראי וגו' מדרגת הדבור שנתבאר לעיל אות קפ"ג שהוא מקביל לזה כמשנ"ת].

ונקרא יראי ה' איש אל רעהו מדרגת חבר כי יראת שמים הוא הבחירה שבידי אדם והבחירה בעצמה באמת ג"כ מהש"י שיצר האדם בעל בחירה. רק יראת שמים דהיינו ההכרה שהבחירה ג"כ מהש"י זה נקרא יר"ש שירא לבחור ברע זהו בידי אדם.

והתחלת החשק ללמוד מרב הוא הבחירה עצמה והוא בסוד נעוץ סופן בתחלתן שזה ג"כ מהש"י באמת ולכן נקרא תורת ה' ואחר פטירת הרב ואבדו עשתנותיו כד"ש אל תבטחו בנדיבים וגו' ביום ההוא וגו' [וקאי אעשתונות הבוטח] ומתחיל להכיר כי באמת הש"י מלמד תורה לעמו ישראל ואשרי וגו' שברו על וגו' הכרה זו נקרא יר"ש ואז נדברו וגו' ומבקש לקנות חבירים כענין שחביריך יקיימוה בידך (פ"ד דאבות) שהוא מצד יראה שמא ישכח ח"ו כדרך ראב"ע (שבת קמז:) וזהו יראת שמים.

והוא ברכת התורה תחלה שזוכה לבנים ת"ח וכמ"ש כי כן יבורך גבר ירא ה' וגו' ודבר זה נקרא לאוקמי גירסא שא' במגילה (ו:) דהוא סייעתא דשמיא. [וזהו גירסא דהיינו דבור כנ"ל אות קפ"ג] ולכן אמר אשרי וגו' שברו וגו' ולא אמר בלשון ציווי כמו שפתח אל תבטחו וגו' רק בטחו בה' רק דזהו סייעתא דשמיא ואינו בידי אדם ולכן אמר אז נדברו ולא דיברו רק נדברו שאירע כך.

וזהו מכתבן מילייהו פי' ס' הזכרונות הם נפשותן כמו שפי' הקודמין על ספרן של צדיקים ושל רשעים דר"ה. ומכתבן היינו שנחקק לזכרון ולאוקמי גירסא שלא יעתק מהם עוד משא"כ ביחיד שאמרו בתענית (ז).

(דמטפשן.

והגם דדבר זה סייעתא דשמיא התנא דאבות אמר בציווי וקנה שהוא בידו ודאי לקנות חבר רק שיהי' מאותם שחבירך יקיימוהו בידך זהו סייעתא דשמיא כד"ש בגמ"ח בסוכה (מט.) מה יקר וגו' והיינו משום שאמר בב"ק (טז:) הכשילם בשאין מהוגנים.

ונראה דלכך סיים ריב"פ והוי דן כו' דאין לו לחוש לכך דהגם דברב נא' עשה אע"פ שאינו הגון כמ"ש הרמב"מ שם וכמ"ש בזוהר ס"פ קדושים (פה ב) דאית למילף מכל ב"נ כו' משא"כ בחבר צריך שיהי' הגון מ"מ הוי דן כו' ואל תדקדק בו יותר ובטח בה' שבודאי יהי' בעזרך. ופ' של אל תבטחו בנדיבים וגו' מסיימת השומר אמת לעולם הקב"ה שומר הד"ת שיתקיימו בידו לעולם עושה משפט וגו'.

ומזכיר כל החסירים שהש"י עוזרם וכן מאחר שמכיר בחסרונו איך אבדו עשתונותיו מעתה בודאי הש"י יעזרנו ושומר תורתו לעולם. והתנא אמר חבר לשון יחיד וכן בכתוב איש אל רעהו חד.

רק הגמ' מזכיר שם ג"כ ג' והם דוגמת ב' לענין השכינה שביניהם ע"ש. דרק לצורך דינא ושלמא בעלמא פי' שלום בעולם.

כענין ת"ח מרבים שלום בעולם והיינו תורה צריך ג' כלשון שחבירך יקיימוהו לשון רבים. אבל עשרה זהו אח"כ כשמרביץ תורה בתלמידים שהשר היותר פחות בכתוב הוא שרי עשרות ואין נקרא רב לתלמידים בפחות מי' (כמ"ש ב"ב יב:) ואז קדמה שכינה ואתיא שכבר נעשה גופו מרכבה לשכינתו ית' אף קודם שעוסק בתורה כטעם מדרגת שיחו שכל שיחתן תורה הנז' לעיל אות קפ"ג: [קפ"ג] עיקר ההתחברות הוא ליראים כמ"ש חבר אני לכל וגו' וכמ"ש אז נדברו יראי וגו'.

כי ג' מדרגות חב"ד חכמה מה שמקבל מאחרים זהו מה שקיבל מרבו. ולהבין דבר מתוך דבר זהו ע"י התחברות כמ"ש (תענית ז).

(ברזל בברזל יחד וגו'. וזהו עיקר החברה לחדד זה את זה שיתחדשו ד"ת על ידם דלכן מצטרפין לזימון כדאי' בברכות (מז:) ולא פריך וחדוד גברא דמה שצריך ג' היינו דאין חברותא בפחות מג' כד"ש בעירובין (טז:) לענין שיירא ובסוכה יג.)

(לענין אגודה וחבילה ע"ש בתוס' וכן במד' (בר"ר פ' סח) ע"פ יעקב חבל נחלתו אין החבל נפקע בפחות מג'. רק ע"י החדוד הוא חברותא ג"כ בב' כי החדוד מחברם וזה לשון חדוד מן חד שנעשה א' ומחובר שאינו מתפרד.

והיינו כי ג' הוא חיבור ב' קצוות ואמצעי המחבר וז"ש בברכות (מה:) איכא דיעות דהעיקר ג' דיעות הנפרדות שמתחברים יחד ע"י האכילה יחד כד"ש בחולין (ד:) אין הסתה בלא אכילה כו'. וכן פתן ויינן משום בנותיהם שעיקר התחברות ע"י אכילה ושת"י וזהו הזימון דברכה לפנייה כשרעב דוגמת שבועות [ופסח בחדש האביב].

וברמה"ז שמברך כשהוא שבע דוגמת סוכות חג האסיף שהוא זמן שמחתינו [ובמ"ק ט.) (אין שמחה בלא אכילה כו"] ומשם שואבין רוה"ק כמ"ש בירוש' דהחליל דדעת היינו רוה"ק כדפירש"י פ' תשא.

וזהו אחר חכמה ובינה דדעת המחבר כנודע. וכן חג הסוכות הג' לרגלים ולכך בג' אז צריך זימון דמפורש בברכות (מה).

(דהיינו גדלו וגו' יחדיו שלזה צריך הכנה וזימון להתכלל יחד הנפשות וכן בזמן שופר דר"ה שקודם סוכות הוא הזימון כמ"ש הקדמונים דרומז עורו ישינים כו' והכנה לחבור ויחוד הקצוות ע"י חג הסוכות. וכן החדוד מחבר דוגמת העקידה דאי' בזוהר (ח"א קיט ב) דאז נתכללו יחד אברהם ויצחק כמ"ש עתה ידעתי כי ירא וגו' והיינו דמחוי ר"ח כגון אנא ור"ש כו' כמ"ש בעירובין (סז).

(דהם ב' הפכים ר"ח חריף ור"ש סיני וכל חד מרתע מחברי' זהו היראה וע"י החדוד נדברו יראי ה' ונתחברו ונתכללו ב' הקצוות ולכך מזמנין והוא בכלל שבת הקודם בגמ' [וכמו במימרות שלפניהם שם ע"י הארון נראין כעשרה יעו"ש דבלא"ה תמוה] והיינו דלכך צריך יראה וכידוע דבינה מינה דינין מתערין.

כי כל חדוש יש יראה שמא ח"ו הוא שוא וכמ"ש בהקדמת הזוהר (ה א) דלכן אין לחדש דבר שלא שמע מרבו ולכן התנו (שבת סג.) במחזדין שיהי' לשמה ובענוה אז מצליחין גם במחלוקתן אלו ואלו דברי אלהים חיים.

והוא יחוד כמחלוקת שמאי והלל סופה להתקיים שאינו כזב ודבר הפוסק ככל ריב ומדנים יפריד אחים. ולכך בינה ליבא ששם היראה כמ"ש ביומא (עב:) ע"פ ולב אין ועושה חדשות בעל מלחמות כנודע.

משא"כ שבת הוא מנוחה דזהו כשעושין לשמה אז את והב בסופה ומתייחדין יחד ומזמנין ואז עולין לגדולה כמ"ש (שבת שם) דהיינו שזוכין לתלמידים שזהו מדרגת הדעת המחבר כמו יצחק ע"י העקידה נזדמנה לו רבקה להוליד יעקב המחבר [ע"י זוהר שמות י"ד סע"ב דאבות הם חב"ד]: [קפז] הד"ת הם עוז לאדם כמ"ש והחכמה תעוז וגו' ואיזה גבור הכובש כו' שע"ז מתגבר על יצרו כמ"ש (קידושין ל:) משכחו לבהמ"ד וכמ"ש בראתי יצה"ר בראתי תורה כו' שזהו אלמלא הקב"ה עוזרו כו' והעוזר והסייעתא הוא ע"י ד"ת שמאיר לו.

והסייעתא לד"ת הוא רב וחבירים ותלמידים ואנו מבקשים וחנונו מאתך חכמה בינה ודעת שהם ג' הנז' כנ"ל אות קפ"ו יהי' מאתך בלא סיוע בנ"א וכד"ש (בר"ר פ' סא) באאע"ה רב לא הי' לו כו' וכמ"ש כי הי' יתן חכמה מפיו וגו'. וע"ז ניתנה תורה לישראל שהיא תהי' הרב והחבר וכמו שפירש"י אבות על קנה לך חבר י"א ספרים.

ובאמת הספרים הם רבותיו וכמ"ש בשבו"י ח"ב מהאי טעמא להיות כמורה בפני רבו כשיכול להסתכל בספר. רק זהו בהתחלה ואח"כ כשמחדש חדושין על ידם נעשו מדריגת חבר וז"ש בששה"ר (סו"פ ג) לא זז מחבבה עד שקראה בתי כו' אחותי כו' אמי כו' ואמי היינו מדרגת תלמיד והיינו דלבסוף נעשית תורתו וכאלו הוא המוליד הד"ת עצמה שניתן למשה מסיני כי ממש פנים חדשות באו לכאן.

כמו ד"מ ע"י פי' רז"ל בכתובים ודאי הם נקראים בונייה של תורה וזהו ע"י ספרים שחברו הם ללמד חדשות לאחרים ואורייתא וקוב"ה חד לכך לא זז מחבבה עד שקראה

אמי שהם הולידו שורש התורה והחכמה בעולם. והיינו באתערותא דלתתא בחשק עצום הקודם שזהו בתחלה כנ"ל אות קפ"ד נקרא בתי.

ואח"כ שבא אתערותא דלעילא לסיוע ונתחדש לו חדושין ונולד היראה כנ"ל אז נקרא אחותי ואז הם מתייחדים וכמ"ש בזהר ע"פ אמנם אחותי וגו' ותהי לי לאשה. והיינו ע"י ההכרה שהחדושין הם מהש"י שזהו ענוה ולשמה שמכיר שאין לו מגרמי' כלום אז מצליחין ועולה לגדולה להיות נקרא אמי כמשפט אחר הברכה וההכרה שהכל מהש"י אז הש"י אומר שהכל שלו גם האתערותא דלעילא הוא משלו כטעם תנו עוז [היינו ד"ת כנ"ל] לאלהים כי ע"י אתערותא דלתתא שלו הוא שנולד זה: [קפת] ד' מדרגות בחברים כמ"ש (שבת סג).

(מחדדים ונוחים ומקשיבין ומדגיין והיא הפחותה כדמסיים עלה והוא ידיעי והוא דלית להו כו' ולכך נקרא מדגילים לפירש"י שאין בידם אלא האסיפה לבד וכענין אגרא דפרקא ריהטא ודכלה דוחקא שפירש"י בברכות (ו): לפי שאין מבינים ע"ש. וכן בכלה מפני רבוי העם אין עומדים על בורי' ולא קשה קו' תוס' דע"ז (כב:) ע"ש דרק בשביל האסיפה לבד ג"כ הקב"ה אוהבן הואיל ולית להו רב ויודעים עכ"פ צורתא דשמעתא פי' צורה הוא החשיבות כמו אנשים הללו בעלי צורה במ"ק (ט).)

והיינו ע"י ידיעת שורש הדבר כפירש"י שזהו כמו צורה לחומר שהוא הידיעה בפרטות. ובאלו לא אמר אם אין עושין כן כו' שיענשו ח"ו מאחר שאין יודעין כ"כ רק אסיפתן הוא נדיבות יותר מן הראוי וזה מוליד אהבה כמים הפנים וגו'.

ומקשיבין היינו שכל א' יודע חכמה וחבירו מקבל ממנו מה שהוא יודע דהקשבה פי' קבלה משא"כ שמיעה. אבל אין חדושין דהיינו בינה נולד ביניהם רק ע"ד שאמר ר"ח בב"מ (פה:) עבידנא דלא תשתכח כו' שכ"א יגמר לחבירו סדרו וזהו הקב"ה שומע כו' שמתקיים בידיהם שזה פי' שמיעת הקב"ה לקולן.

כי אצל הש"י לא שייך זמן לומר שאז שמע ואח"כ נסתלקה השמיעה רק שהוא שומע לעולם. והיינו כי קולן קבוע וקיימא כמ"ש בזהר (ח"ג קסח ב) דקלין דאורייתא וצלותא לא אתאבידו לעלמין והיינו דלא תשתכח.

ובאלו אם אין עושין כו' שמחוייבין בכך מאחר שבידן לקיים השכינה דהיינו שלא תשתכח אותו קול שהקב"ה שומעו תמיד וח"ו להיפך גורם כו'. וכל זה עדיין מדרגת בתי שאין חדושין ביניהם וא"צ ליראה רק לאהבה וכן הקב"ה אוהבן ושומען.

וב' האחרים הם כשמחדשין ד"ת ואז נקרא יראי ה' והם ב' מדרגות דנועם וחובלין הנדרש בסנהדרין (כד.) על ת"ח דא"י ובבל.

והנוחין זה נועם ואלו שניהם נקראו יראי ה' שאינם ב' הפכים והקב"ה מקשיב פי' מקבל מה שהם גוזרים דזה נקרא אחותי שחידושים שלהם מקובלים ומוסכמים למעלה ובתנאי שיהיו שניהם יראי ה'. ועיקר הרבצת תורה היתה בבבל כדאי' בכתובות (קו).

(כי רבוי התלמידים הוא ע"י הפלפול והחדוד שהוא ע"י המחלוקת וההפכין וזהו המחדדין עי"ז עולין לגדולה דהיינו העמדת תלמידים. כי ב' הפכים ע"כ צריכין לאמצעי ודעת המחבר וזה נקרא והדרך וכד"ש (שבת קמה:) שת"ח שבבבל עושין ציצין ופרחים לתורה.

ובזה נקרא פלפול התלמוד קשוטי כלה שזהו ההדר באמת ולכך ת"ח שבבבל מצויינין כדאי' (שם) ופי' שאינן בני מקומן שהחדוד מוציאו ממקומו. כי נוחין בישוב הדעת הר"ז עד"ש (מגילה יב:) שאנן מואב וגו' ובגולה וגו' דיתבי בדוכתייהו אבל החדוד מרחיב הדרוש ומרחיקו ממקומו ועי"ז מצויינין וזה גורם לגסות הרוח ולשלא לשמה דהיינו ע"מ שיקראנו רבי כדאי' בנדרים (סב).

(ולכן א' בקדושין (מט:) דגסות לבבל נחית לכן התנו בזה על דבר אמת וענוה צדק. ואז זוכין לימין התורה שזהו מדרגה אחרונה ותכלית התורה עד שעולה לגדולה.

וכל אלו ד' מדרגות הם בכל תלמיד מן עת דלית לי' רבה במתא שנפטר הרב ומתחבר לחבירים עד שעולה לגדולה: [קפט] ב' מיני השגות אלהות יש. א' מצד הבריאה מכיר שיש בורא וזה נקרא מעשה בראשית.

ב' מצד ההנהגה וזה נקרא מעשה מרכבה איך הש"י רוכב על הברואים. והם ב' מדרגות דראי' וידיעה של אבות ומשרע"ה הנז' בזוהר וארא כ"ג א' ע"ש שהאבות השיגו מצד הברואים כמשאז"ל (בר"ר ר"פ לך) באברהם אע"ה ראה בירה דולקת כו' והיא נקראת ראי' דאתגליא ולכן נזכר אותו שם אצלם שם בכתוב המורה שאמר לעולמו די כדרז"ל (חגיגה יב).

(ופי' הרבי ר' בונם זצ"ל שיש די בבריאה זו להכיר אלהותו ית' על ידו [ואותו שם מועיל ג"כ לבנים כנודע כי זה מצד הבריאה כי לא תוהו בראה. וכן תואר אב הוא שם טפל לבן וזו השגת אבות העולם.

אבל תואר רב טפל לתלמיד וזהו השגת משה רבן של ישראל]. וידיעה הוא בהנהגה כמ"ש הודיעני נא את דרכיך ולא אתגליא כמ"ש וחנותי את אשר וגו' ולא הודיעו רק ידע דשמו הוי' הוה ומהוה הכל והי' הוה ויהי' דהיינו כמו עד שלא נברא העולם כן עכשיו דזה א"א להיות מחשבה תפיסה.

וזהו הדעת מדרגת משרע"ה שהוא כולל כל נפשות הת"ח מישראל וא"א להשגה זו אלא מי שהוא ת"ח. אבל השגת הראי' של האבות שהם כוללים כל הנפשות כולם מישראל זה אפשר לכל א' אף שאיננו ת"ח להשיג.

שהשגה זו מוטבע בו מאבותיו מצד שהוא זרע אברהם יצחק ויעקב (ודור המדבר שנקרא דור דעה ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל דהיינו מעשה מרכבה שהיו כולם מוכנים לדיעה ולמדרגת הדעת דמשרע"ה הפרנס הכוללן] וגם לת"ח בעתות ההעלם יוכל להתחזק עכ"פ בהשגה זו שמורשה לו מהאבות וכד"ש הרמב"מ בה' יסה"ת (רפ"ב) כיצד הדרך לאהבה ויראה כשישים האדם אל לבו כו' ע"ש: [קצ] העין והלב הם סרסורי העבירה כמ"ש בירוש' דברכות (פ"א ה"ה) וכן סרסורים לטוב כמ"ש שם אם את יהיב עינא ולבא לי אנא כו' והם ב' מדריגות דראי' וידיעה הנ"ל אות קפ"ט.

ועז"א שלח אורך ואמתך המה וגו' דעיקר הראי' הוא האור. והם מדרגת יעקב ויוסף אמת ליעקב ואור זרוע לצדיק ולכן א' ביוסף (ברכות כ).

(עין שלא כו' אין עין הרע כו' והוא אמר בשבטים נותנין עיניהם כו' וסבור דשוריינא דעינא בלבא כדאי' (ע"ז כח:) וכן אמרו (תענית כד.) כלה שעיניה כו' כל גופה כו'.

אך באמת העיקר הלב כמ"ש מכל משמר וגו' תוצאות חיים שבו עיקר החיות והדביקות באלהים חיים ובזה יעקב אע"ה מטתו שלימה וכולו זרע אמת. ובלשון חכמים עין יפה ועין טובה ר"ל נדיבות הלב ושאינו מקנא וכן בלשון הכתוב טוב עין וגו' כי נתן וגו' וההיפוך עין רע ובלשון הכתוב רע עין וזה החסרון הוא בזרעא דיוסף דייקא כמ"ש אפרים לא יקנא וגו' כי שורש יוסף ירא חטא שזהו שמירת העין והוא אותיות ראי"ה כטעם מחוי להו יצחק הקב"ה בעיניהו (שבת פט:) שזה מכח יצחק ומדתו.

והנדיבות הוא ממדת האהבה חסד לאברהם שהוא ממש ההיפך וא"כ אדרבא הם עיניהם יפות ובעלי עין טובה יותר ממנו: [קצא] דרך ארץ גם הגוים זהורים ויותר מישראל כי כבוד אב ואם זהו ממדת ד"א וכמ"ש (קידושין לא.) כיון ששמעו כבוד הודו או"ה לדברות.

ואז"ל (בר"ר פ' סה) דעשו נזהר בו הרבה וארשב"ג אני כו' ולא הגעתי כו'. רק באמת אין זה דרך ארץ כלל כי עיקר הד"א היינו ההכרה בכל עניני הארץ שהכל מהש"י וכמ"ש בברכות (כב).

(על ברהמ"ז עשאן ר"י כהלכות ד"א וברהמ"ז היינו ההכרה שהש"י מכין מזון לכל חי. ובור הוא שאינו בד"א היינו כמו שדה בורה ולא שדה אשר ברכו ה' דהיינו חקל תפוחין קדישין דהוא מדת כנס"י שיש בה זריעת הש"י שאפי' ריקנין שבה מלאים מצות.

והכרה בדרך ארץ וישוב העולם באמונה שלימה שהכל מהש"י וזה נקרא עם הארץ שהוא מכלל הארץ הידועה ועוסק בד"א. ד"א דאומות עכו"ם שאינו מצד ההכרה דלה' הארץ ומלואה אין זה ד"א כלל.

ונראה דלכן במכות ערוב נא' והפליתי וכן בדבר והפלה ובשאר מכות לא נזכר כלל ובברד נא' סתם שבגושן לא הי' בלא והפלה. די"ל ערוב נגד כבוד בדברות שהוא מדת ד"א והש"י מפלה ומברר שאומות עכו"ם אינן בד"א כלל כמו ישראל.

ואמרו בשבת (קנא:) אין חיל רעה כו' נדמה כבהמה ומי שהוא בד"א יש לו צורת אדם משא"כ בור אינו מן הישוב ונדמה כבהמה ע"ז בא מכת ערוב. ולכן נא' בו כי אני ה' בקרב הארץ שזהו אמיתות מדת ד"א שבהנהגת הארץ אני ה' כנ"ל [וי"ל בקרב כי בקרבים הוא הנהגת ד"א ועוד דע"י מאכלות אסורות נדמה לבהמה כמ"ש בזוהר (ח"ב קכה ב) על נבוכדנצר ודניאל שלא נתגאל בפת וגו' ניצול מאריות] ודבר נגד לא תרצח מדה כנגד מדה [ושחין נגד לא תנאף לפי שהיו מיפין עצמן וכד"ש ושפח וגו'] וידוע דלא תרצח ולא תנאף ב' הפכים ומצרים שטופי זמה אבל הם בכלל ישוב העולם וזהורים מלא תרצח והי' גם בזה טענה לכן א' והפלה וגו' וזהו פלא כששניהם שוים בזה ואינו ניכר לעין אדם רק הש"י הוא המבדיל מצד הנסתרות שזה נזהר בשביל כבוד שמים לבד

אבל זה מצד אהבתו העולם וחפץ בישוב הארץ ואינו מכיר שהש"י ברא הארץ אין זה קרוי בד"א כלל: [קצב] ע"י התאווה מסתלק היראה וכמ"ש בטבילת ב"ק בברכות (כב).

(משום דד"ת צריך באימה ביראה כו' והתיקון לזה טבילה במים שרומזים למדת החסד ואהבת הש"י שבאמת מהו תאותן של ישראל הקב"ה כי התאווה והאהבה הם היפוך היראה כי הם ב' הפכים רק בעבודת הש"י הם מתייחדים. וע"ז רומז בטבילה כי כל כונה שבלב שיוצאת לפועל במעשה היא מתחזקת והמעשה במים שמקנחים באמת הלכלוך ג"כ ושומר מצות חכמים לטבול וכמ"ש (שם) גדר גדול כו' ריקה כו' שזה גידר בפני התאות שעוצר תאותו כשאין לו מים לטבול ונמצא תאותו רק כרצון הש"י ואז הוא א' עם היראה.

וחז"ל סדרו דיני טבילת קרי לענין ק"ש ותפלה ביחוד שבהם עיקרי היראה כמ"ש בברכות (ט): ע"פ ייראוך עם שמש. ובמרגיל שהתאווה ממנו צריך טבילה דהיינו ג"כ התעוררות ממנו שהוא נכנס לתוך המים וממשיך ומשעבד כחותיו למעלה.

ולכך צריך מ' סאה מים שכל גופו עולה כי התאווה שבלב מעורר כל הגוף עד שכלי המעשה גומרין. אבל לאונסו שנראה שמלמעלה הכניסו התאווה בלבו בשינה שלא מדעתו די ג"כ בנפילה ט' קבין שהמים נופלים עליו דהיינו באתערותא דלעילא לבד שעולה בלבבו איזה אתערותא לאהבת הש"י עד שנשפכת ע"פ כל חלל הלב אע"פ שאינו מעמיק בה להיות כל גופו עולה [ויעו"ש חילוק בין חולה לבריא דהיינו בין ת"ח לע"ה ומשם בארה דאין לאונסו אלא בע"ה ולא בת"ח למסקנא דרבא].

ובטלוח לריב"ב דאמר הלא כה דברי כאש כו' פי' שד"ת שורפין כל תאות רעות. וגם א' בברכות (טז רע"א) מקיש אהלים לנחלים כו' והם עצמן דוגמת טבילה: [קצב] גם בד"ת שומע כעונה כמ"ש התוס' בברכות (כ:): גבי כדאשכחן בסיני [ומיהו אני שמעתי דבסיני הי' דבור ממש דוידבר ה' וגו' היינו ע"י ה' מוצאות הפה דבני ישראל וזה ברור ואמת דכל נבואה היינו ע"י קול הנביא עצמו וכמ"ש (שם) מה.

(בקולו של משה ואז היו כל ישראל מדרגת נבואה ששמעו דבר ה' כנודע והיינו ע"י דבורם) וצריך לזה אימה ויראה [דע"ז הוא צורך הטבילה לב"ק] כמו במדבר בעצמו משא"כ במהרהר בד"ת בפ"ע הגם דקיי"ל הרהור כדבור מ"מ אין צריך אימה ויראה כ"כ יעו"ש בתוס' דבעל קרי מותר. והיינו דהיראה לד"ת היינו שמא הוא מדבר מה שאינו ראוי ובלב מותר הכל.

ומצינו דוד המע"ה אמר אשרי תבחר וגו' על אהרן (כמ"ש במדב"ר פ' ג) והי' חומד ומתאווה להקריב קרבנות אע"פ שכבר נא' והזר הקרב וגו' [ושמעתי זככה למילוי תשוקתו באכילת לחם הפנים שאכל לפיקוח נפש ודבירורין שלו הי' עוזי' שביקש להקטיר כי המלכים מעוזי' ואילך הם הבירורים של המלכים מדוד ואילך.

כל א' מברר המעללים של זה מה שעשה שלא במתכוין. ויותם שהי' בירור שלמה המע"ה נא' רק לא בא וגו' שלא הי' בו שום חסרון.

כי כל מעללי שלמה המע"ה קודש קדשים וזה עצמו חסרון שאין לו חסרון ואכ"מ] רק מ"מ בלב רשאי לחשוך וכן כל חמידו דאורייתא בהתפשטות כרצונו יכול להרהר בלב

בלי שום פחד רק להוציא מן השפה ולחוץ צריך באימה ויראה. [וע"ש בגמ' דכשאדם בצבור העוסקים בתורה יש לו ג"כ להרהר בזה שלא יהיו כל הצבור עוסקין והוא יושב בטל ודוקא בדבר שהצבור עוסקין כי יש למחשבותיו והרהוריו חבור עם הצבור וכשמתעסק בדבר שהן עוסקין אז מתעלין מחשבותיו ופרחין לעילא בהדי תורתן של הצבור]:[קצד] ד' מדרגות ביר"ש כנז' בברכות (כב).

(לענין טבילת קרי. אימה ויראה ורתת וזיעה.

ב' הראשונות בלב אימה בהתחלה כד"ש עונים באימה ואומרים ביראה. עני' בכל מקום בקול ואמירה בלחישה (כמ"ש זח"ג פח ב).

כי בהתחלת הגעת פחד לאדם הוא צועק בקול ענות וזה קבלת עול מלכות שמים דק"ש. ואח"כ התפלה בלחישה שהוא כעומד לפני המלך.

ושניהם נקרא יראה כנ"ל אות קצ"ב. והתפלה ביותר כדפירש"י בברכות כ"ה רע"א.

והיינו אחר שמתבונן בפחד ה' שבא לו אז מתגברת היראה עד שכמעט אין יכול לדבר מרוב הפחד. וב' אחרונות באיברי המעשה ההתחלה רתת שאיברים רועדים.

ואח"כ כשמתבונן יותר אז זיע שהוא מזיע מרוב הפחד וכד"ש (חגיגה יג סע"ב) מזיעתן של חיות נהר דינור יוצא על ראש רשעים בגיהנם ע"ש. כי כשמגיע למדרגה זו דיראה עד שמזיע אז נהר של אש דיר"ש שלו שורף כל שורש התאות רעות שבלבו שזה נקרא ראש רשעים בגיהנם דעיקרו בתאות כדאי' בעירובין (יט).

(שהכל יורדין על עסקי הנם וכו'. ולכן אמר האריז"ל כי הזיעה שע"י עסקי המצות הוא תיקון לקרי.

והיינו כי המזיקים הן הם כחות התאוה שבחלל השמאלי שבלב והן נשרפין ע"י זיעה זו היוצאה מחיות הקדושה שבאדם. וכשהזיעה בא לאדם ע"י יר"ש ודאי אין למעלה הימנה והוא היפך ממש לקרי כדאי' בגמ' שם.

רק שזה יקר וקשה ועכ"פ קל הוא ע"י פעולת אדם במעשה המצות באיבריו. וכל פעולת מעשה המצות הרי זה קבלת עול מצות ועול מלכות שמים ויר"ש.

וביותר במצות מצה שהוא היפך השאור שבעיסה והתאוה. וכל מצוה נותנת קדושה באדם כפי ענינה כמו שמברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו.

ומצה קדושה לסילוק השאור שבעיסה מהלב דלכן נקרא בזוהר (ח"ב קפג ב) מיכלא דאסוותא כמשז"ל (ירוש' שבת פ' י"ד ה"ג) כל חולי זה יצה"ר לכך הזיעה שבאה על ידה מועלת ביותר להיות נעשה נהר דינור לשרוף ולכלות כל שורש התאות רעה ורשע מן הלב: [קצה] יראה היא מדת כנס"י כנודע.

והיינו כי כל ישראל בעלי יר"ש ואף עם הארץ. רק הבור אין ירא חטא שהוא אינו בדרך ארץ וד"א דישראל היינו יר"ש.

ולכך ד"א קדמה לתורה כמ"ש כל שיראתו קודמת לחכמתו. ותורה היא מדת אמת ליעקב אין אמת אלא תורה.

(ירושלמי ר"ה פ"ג ה' ח) וכל ישראל זרע יעקב אע"ה כי יש להם חלק בתורה כמ"ש מורשה קהלת יעקב אפי' העמי הארץ. כי בלא"ה אם אין חכמה אין יראה.

והם מדת זכר ונקיבה שא"א לזה בלא זה להולדת הולד. והיראה היא המולדת מעשה המצות וצריך לה החכמה עכ"פ להזרעה ביראה.

אלא שהוא בחשאי ובהעלם גדול אצל הע"ה. אבל הת"ח שתורתן אומנתן אמרו חכמים (שבת יא).

(שאין מפסיקין לתפלה. הגם דאם אין יראה אין חכמה רק ידוע בזוהר (ח"ב לט ב) דבמקום שיש דכר ונוקבא לית שבחא אלא לדכורא וגם הנוק' נקראת על שמו וכן אצל הת"ח היראה נכללת בהתורה וכד"ש ברבי בברכות (יג:) שבעת לימודו מעביר ידיו על עיניו [כי עיקר היראה בעצימת העינים מראות ברע.

ולכן מדריגת יצחק הוא דמחוי הקב"ה בעיניהו כמ"ש בשבת (פט:) ומשום כי לא יראני וגו' בעיני בשר רק בעיני השכל לכך מעביר כו'] עד שלא הי' ניכר קבלת עומ"ש כלל שהיתה מובלעת תוך התורה. וכן רשב"י ודאי הוהמהדר אשמעתא שיש בה קבלת עומ"ש ועבודה שבלב כעומד לפני המלך.

כי באמת הכל כלול בתורה כטעם אני בינה שהוא תשובה כנודע וזו עבודה שבלב היותר גדולה דבינה לבא כנודע. ולי גבורה בכבישת היצר זהו ע"י יר"ש שכובשת תאות היצה"ר והכל בתורה ונקרא ע"ש הזכורא: [קצו] ג' אהבות יש אהבת הקב"ה והתורה וישראל וכולם חד כידוע בזוהר דהא בלא הא לא סגי.

ואהבת הש"י הוא השורש כי אהבת ישראל לבד בלא הש"י הוא אוהב צוותא וחברותא והוא דור הפלגה שג"כ אהבו חברותא. [ושמעתי דע"ז תיקן בועז שאילת שלום בשם שהוא אהב צוותא מאד ופחד שמא הוא אהבת צוותא בזולת הש"י ולכך הי' פתיחת צוותא שלו ושאילת שלום שלו בשם לומר שרוצה רק צוותא לכבוד שמים].

ואהבת תורה בלא הש"י היינו אהבת החכמה בלבד זהו דור המבול שא' בזוהר (ח"ג רטז ב) שהי' ראוי אז מתן תורה דהמה אהבו תורה וחכמה מאד [וזה טעם בני האלהים אל בנות האדם דידוע נוקבא הוא החשק וזכורא המילוי. ומלאכים יש להם חכמה והשגה רק שאין להם יצה"ר ותשוקה כמ"ש במדה"נ (זח"א קלח א) דגם חשק לד"ת צריך יצ"ר.

ואדם יש לו חשק רק שאין לו השגה ואז נתחברו ואכ"מ] רק בזולת הש"י מזה נמשך זנות. ובני ישראל זרע אברהם אוהבי כבר מלידה מבטן קבוע בהם אהבת הש"י שהוא השורש נגד מדת הכתר שאינו בתפיסת אדם.

וחכמה ובינה הם אהבת התורה וישראל דבינה לבא ושם עיקר אהבת חבירים כמ"ש כן לב האדם לאדם [וכל מדה קומה שלימה ואלו הם הג' ראשונות שבמדת החסד ואח"כ ז' תחתונות הם התפשטותם בכחות]. והם כחות נפש רוח נשמה כי חבור ישראל זה לזה הוא מצד הנפש.

וחבורו לתורה מצד הרוח. ולהש"י מצד הנשמה שמתחת כסה"כ ולכן אמרו נשמה שנתת בי טהורה דשם אין שייך קלקול כי הוא חלק אלוה.

ואהבת הש"י אין ניזזת כלל ולכן אמרו (מ"ר איכה ריש פתי') הלואי אותי עזבו ואת תורתו כו' דאותו כביכול א"א לבנ"י לעזוב כענין בחמה שפוכה אמלוך עליכם. כי גם אם מגדיל עבירות להכעיס אין שורש אהבת הש"י שהוא נגד מדת הכתר שהוא שורש הנעלם דמחשבה שם לא ניתק כלל דאע"פ שחטא ישראל הוא.

(כמ"ש סנהדרין מד.) וחורבן א' הי' על עזבם תורתו אבל ע"י אהבת התורה המאור שבה כו' מביא לאהבת הש"י הנעלמת שתבוא לידי גלוי.

וחורבן ב' הי' ע"י שנאת חנם דהיינו העדר אהבת ישראל. ובתדב"א רבה (פ' יד) דרכן של בנ"א לומר אהבת תורה קודמת כו' ואני אומר כו'.

והוא עד"ש (מכות כב:) כמה טפשאי אינשי דקיימי מקמי ס"ת ולא מקמי גברא רבא דאצל בנ"א ס"ח חשובה כי כך הוא מצד בנ"א אהבת התורה צריך להקדים להכניס בלב. וכן הי' מתן תורה ואח"כ כניסה לארץ.

וכן העזיבה כזה הסדר. אך מצד הש"י ראשית תבואתה היינו הפרי והתבואה שרצה להכניס בזריעת העולם הם נפשות דישראל והם כוללים כל התורה כולה.

רק שאצלם הוא סתום והתורה הוא פירוש ע"ז. וכן מי שהגיע לשלימות.

אהבת ישראל קודמת שהם העיקר ושורש התורה ואח"כ הוא התורה לפרש ולהבין המעמקים הגנוזים בכל נפש פרטי מישראל: [קצו] ג' מדרגות באהבת הש"י בכל לבבך היינו כל התשוקות וחמדות שבלבואז"ל (ברכות נד.) בב' יצריך פי' בין בצרכי הגוף בין לעניני עוה"ב הכל לא יהיה לאהבת עצמו רק לאהבת הש"י וזהו בכלל התשוקות שלו.

ואח"כ בכל נפשך היינו בדברים שנפשו מקושרת בהם ממש. וכענין נפשי יצאה בדברו מפני גודל קישור התשוקה המגיע עד כלות הנפש ממש.

וכד"ש (מד"ת ויקרא ה) ע"פ ונפש כי תקריב דעני נפשו הוא מקריב שנפשו מקושרת באותו דבר מועט. וכן נקרא תפלת העני נפש וכמ"ש בחנה ואשפוך את נפשי שתשוקתה לבן הי' כל נפשה קשורה בתשוקה זו.

וצריך שיהי' כל נפשו מקושר בתשוקת אהבת הש"י כענין במעמד הר סיני מדבור א' יצתה נשמתם (שבת פח:). וזהו נקרא דביקות כאשר ממש מצוי נפשו קשור ודבוק בזה.

וזהו תפילין שפי' דבקות ונקרא חיותו בברכות (כד.) ע"פ והיו חייך תלואים.

כי הדביקות היינו שממש כל חיותו תלוי בזה. וב' אלו עדיין הוא ביד עבודת האדם והשתדלותו להשיג לזה ולכך בפ' והי' א"ש שאמר ולעבדו נזכר רק ב' אלה משא"כ בכל מאדך אינו ביד עבודת האדם רק מסייעתא דשמיא דפי' שבכל רכושו וקנינו יהי' קבוע אהבת הש"י ולא קאי אתשוקתו וחמדתו לרכוש שזה בכלל לבבך.

רק שבכל הרכוש עצמו כידוע כי הרכוש שייך לאדם וכ"כ יהי' האדם כולו ממולא מאהבת הש"י בכל מעמקיו עד שממילא גם בכל קניניו שהם ההתפשטות שלו יהי' ג"כ ממולאים מאהבתו ית' כענין חמורו של ר' פנחס בן יאיר דמחמרא אנפשה לאכול איסור (כמ"ש ב"ר פ' ס). וזו בבע"ח ומסתמא ה"ה בדוממים כענין אבן מקיר תזעק לעפ"ל כשירצה לעשות איסור כמשאז"ל (שוח"ט תהלים מז' עג).

וזה ענין שביתת כליו ביום השבת שאז כולו לה' גם כל קניניו . וכענין צאן יעקב אע"ה שאז"ל (ב"ר סו"פ עג) שהי' לו ס' רבוא עדרים דמן השתוות המספר מבואר דהן עצמן ס' רבוא נפשות ישראל.

וא"כ בודאי אהבת הש"י קבוע גם בהם. ואמרו בזוהר (ח"א קסב סע"א) דכוונת יעקב במקלות הוא ענין התפילין דהיינו התקשרות ודביקות מצוי נפשו להש"י כנ"ל.

ומדת יעקב הוא נגד בכל מאודך לקשר כ"כ כל מצוי נפשו עד שגם הקנינים השייכים לו כולן יהיו בכלל ההתקשרות זה ולכך לא נאמר זה בפ' והיה אם שמוע שהיא בלשון רבים דדבר זה אינו אלא ליחידים שזכו בה אבל א"א מדריגה זו לרבים אלא לעתיד כשישפוך רוחו על כל בשר כענין משה רבינו ע"ה שלא שלטו שונאים במעשה ידיו כי קניניו ופעולותיו השייכים לו אפי' בדוממים קבועה בהם קדושה דקביע וקיימא שא"א לינתק כלל ור"י אמר בסנהדרין (צח:;) איתב בטולא דכופיתא דחמרי' וכן אמרו בריש בכורות דמוציא מקדושתו כשמוכר החמור לעכו"ם ע"ש ברש"י ותוס' לחד פ' בזולת המלאכה דשבת.

וליחיד הזוכה גם בדוממים כל קניניו הם כמו תשמישי מצוה וקדשי שמים ואהבת הש"י קבוע בהם שהם אוהבים לפרסם כבוד שמים. וכיוצא בו עד"ש (זח"ב כא א) דהר סיני דליג למשה כמחטא לאבן השואבת: [קצח] מי שאוהב את התורה התורה אוהבתו ג"כ כמ"ש בפר' הלא חכמה תקרא אני אוהבי אהב וגו' ומגלת לו כל סתריה ורזי התורה כמו החשוק לחשוקו, וכן האוהב ישראל הן אוהבין אותו כמ"ש באהרן באבות אוהב את הבריות ולכן נאמר בו ויבכו אותו כל ב"י כדרז"ל (אדר"נ פ' יב הובא ברש"י) וכמ"ש כמים הפנים וגו' ומגלין לו כל רזין הגנוזין בנפשות ישראל.

וזה טעם ונשאאהרן את שמות בנ"י וגו' כי השם הוא שורש כח חיות נפשי במקורה ומקום אצילותה למעלה מעלה. וללב אהרן האוהב ישראל גלויים סודות כל הנפשות בשרשן.

ועי"ז מתגלין לו כל חללי עלמא שהיו שואלין באורים ותומים והאותיות בולטין פי' שיש בליטה בלב להאוהב ישראל ע"י שמות בני ישראל לדעת רצון הש"י בהנהגת העולם דבר בעתו בכל דור ודור. שע"ז מורין נפשות ישראל שבכל דור [הכלולין במקורן שמות האבות ושבטים החקוקים בצירוף תיבות שבטי ישורון (כמ"ש יומא עג:)] שהם אותיות ההמשכה להמשיך כחן בזרען שעיקר ההמשכה ע"י אות הט' כטעם אמרו צדיק כי טוב שלא נמצא בכולן.

וכן אות הצד"י לא נמצא אלא באבות שהם התחלת ההמשכה ואכ"מ] והתורה היא לימוד דרך כלל אבל בפרט בעתו באותו זמן ונפש ומקום זהו בבני יששכר יודעי בינה לעתים

שנמשך מן הבינה שבלב ששם הוא הרחמנות והאהבה לבריות. משא"כ החכמה הוא אהבת התורה זהו בלוי ביחיד שיצא ממנו משרע"ה ובכלל הכהנים והלויים הם השופטים כמ"ש ובאת וגו' ובכ"מ.

וא' ביומא (כו.) צורבא מרבנן דמירי מלוי אי מיששכר וכ"א (בר"ר פ' עב) ראשיהם מאתים ראשי סנהדראות כי אין ממנין בסנהדרין זקן וסריס וכו' (כמ"ש סנהדרין לו:) דצריך ג"כ אהבת הבריות כדי לידע הדבר בעתו וזה זכה יששכר ע"י דמרציא ארצויי כדאי' בעירובין (ק:) שזהו תוקף האהבה לבריות ובכח זה נולד.

משא"כ יהודה שנקרא ע"ש של הקב"ה כמ"ש בסוטה (י:) כי אהבת הש"י קבוע בו [וכמו ששמעתי כי מי ששונא הנבחר משבט יהודה נק' שונא ה' וכן נקראו שונאי דוד המע"ה משא"כ בשאר שבטים כל א' כפי מעלתו משבט יוסף השונאו נקרא שונא צדיק ומגד שונא תם ומלוי שונא ישראל כך שמעתי] ולכן נקראו ישראל על שמו (וכמ"ש בר"ר פ' צח).

וא' במגילה (יג.) כל הכופר בע"ז נקרא יהודי לכן אמרו שם ביומא דגם בו נא' יהודה מחוקקי רק דלא מסיק כו' דודאי המשפט מדה כנגד מדה הש"י מגלה לו סתריו אלא דזה אינו אליבא דהלכתא פי' לשון הלכה היינו מלשון הכתוב זה הדרך לכו בו.

ולענין הנהגת העולם אמרו בב"מ (נט:) לא בשמים היא ואין משגיחין בב"ק (ושם פי.) נחלקו במתיבתא דרקיע הקב"ה אומר כו' כי תושב"כ מן השמים נקרא חקה חקקתי גזירה גזרתי כו' וכן הבריאה שהוא מעשה הקב"ה נקרא חוקות שמים וארץ וכן יהודה מחוקקי נתגלו לו חוקות הקב"ה וכד"ש בתוספתא הובא בתוס' חגיגה (ב:) על דוד ושלמה המע"ה אין למידין מתקוע.

שהוא עשה שלא כהלכה בלא שום טעם רק מפני שרצה בכך וסמך על מה שהיא רוצה כך הוא אמי רצון הש"י ואין בו עבירה. ואע"פ שאין בו שום טעם כי אין טעם לרצון וכמ"ש כל אשר שאלו עיני לא אצלתי וגו' אף להפר תורה הגם שלא ידע טעם שיש בו עת לעשות לה' רק חוקה וכהלכתא הלכה למשה מסיני בלא טעמא זה אינו מסקנא והלכתא להנהגת העולם ולכן אמרו (ר"ה כא סע"ב) בקש שלמה המע"ה לדון בלא עדים והתראה.

וכטעם וישב על כסא ה' והרי על כסא ה' יושב הקב"ה. רק האהבה הוא הדביקות באותו דבר.

ומי שאוהב התורה וישראל דבוק בהם ומי שאוהב הקב"ה שע"ז יסד שלמה המע"ה כל ספר שה"ש הרי דבוק בו עד כביכול והיו לבשר אחד: [קצט] הכרת האהבה הוא בג' דברים שאז"ל (עירובין סה:) אהבה. ובצער וצרה מדת היראה ובאמת צריך לאהבה בין בטיבו בין בעקו כמ"ש בהקדמת הזוהר (יב א).

וזה נדרש בברכות (נד.) מבכל מאודך שהוא נגד יעקב אע"ה שהוא הי' כולל ב' המדות בכל זמן כד"ש בתדב"א (סא"ר ר"פ ג) אני יראתי מתוך שמחתי ושמחתי מתוך יראתי.

ולכן אומרים בערבית אהבת עולם נגד יעקב אע"ה שתיקן תפלת ערבית והוא מדתו להיות גם בערב ועת חשכות הצרות האהבה בלתי ניתקת. ובשחרית בוקר דאברהם שתיקן תפלת שחרית אהבה רבה כמדתו כי באור היום המאיר ובא ללכות בני ישראל מתלהב הלב באהבה רבה להש"י ומדה כנגד מדה אהבה רבה אהבתנו וגו'.

ונוסחת גם בשחרית אהבת עולם כמ"ד כן בברכות (יא:) כי אם עכשיו בגלות צריכין לעורר מדה זו של אהבת עולם גם בעקו לעולם גם ביום. ומדת אהבה רבה נעלמת שאלו נגלית בלב בני ישראל גם הש"י לעומתם כן הי' מתקיים מים רבים הם האומות לא יוכלו לכבות וגו' והיו נופלים תחת ישראל.

רק שאהבה זו בהתלהבות הראוי נעלמת מיום שחרב ביהמ"ק ובטל אש המערכה שממנו הי' הסייעתא לצמוח אש התלהבות להש"י נפסק זו. ואע"פ שיארע לפעמים אינו אלא דמיון ובהתגלות הלב ולא במעמקיו.

וכענין ששמעתי על לא באש ה' כי צריך לזה מבחן ובירור עדיין אם הוא אמת גמור שאהבתו עזה כ"כ עד שיגיע למדרגת הדביקות ושיהי' ה' בקרבו ממש כמשפט האהבה בחשוקים: [רא] מסירת נפש בשביל אהבת ה' אינו הנפש לבד כפשטי' אלא גם הנשמה וכמ"ש בזוהר תרומה קס"ג רע"א דבכל נפש היינו נפש רוח נשמה [דלשון כל משמע לפחות על ג' דברים כמ"ש תוס' כתובות (ח).

.)

וכן בכל לבבך הם ג' כחות שכלב קנאה ותאוה וכבוד דהיינו ב' החללים שכלב ימין ושמאל וחבורם יחד. ובכל מאודך אי' בזוהר שם דכמה זינין אינון בממון פי' כמ"ש (ירושלמי תרומות סו"פ ח) לבא בכיסא תליא.

וכפי התחלקות יצרי הלב כך התחלקות חמדת הממון, יש שממונו בשביל קנאה וניצוח ויש למילוי תאוה ויש להשיג כבוד על ידו] וכדרך שא' משרע"ה מחני נא מספרך בשביל אהבת ישראל. ודוד המע"ה בקש לעבוד ע"ז כמ"ש בסנהדרין (קז).

(כדי שלא יתחלל כו' דהיינו אא אהבת הש"י. ומקושש לש"ש נתכוין היינו בשביל אהבת התורה שיתגלה הלכה זו בעולם של חיוב מיתה למחלל שבת (כמ"ש תוס' ב"ב קיט: בשם מדרש) הגם דהוא יענש וזכה ג"כ לבנות שנתלין בו (כמ"ש נדה לא סע"א) חכמניות דרשניות ונתגלה ג"כ על ידם פ' מחודשת מד"ת בנחלות.

כמו ששמעתי ענין הירושה עקרו ירושת הכחות של האב לבן. וידוע נוק' הוא החשק וחסרון ודכורא המילוי ולכך הירושה לדכורא אך כשאינו לו בן זהו שלא הי' לו מילוי רק תוקף החשק לבד שזהו מסט' דנוקבא אז זה החלק גם הבנות יורשות.

ומקושש שהי' לו החשק לתורה כ"כ הגם שלא נתגלה ההלכה אלא במיתתו נמצא לא זכה להמילוי והי' לו רק החשק לכך לא הי' לו כ"א בנות ונתגלה על ידם פ' זו שהם יורשים כחותיו במותו שאז הי' מילוי חשקו וכחותיו הוא החשק. וכן המטיילים בפרדס יש להם מס"נ בשביל אהבת התורה שהרי יכולים לטעות כאלישע אחר.

ומי שלבו שלם בכל ג' מדרגות האהבה הרי זה זוכה כרע"ק שנכנס ויצא בשלום. ואחר לא הי' שלם בכל לבבך כמ"ש (חגיגה טו: רש"י ד"ה נושרין) טינא היתה בלבו שזה נגד אהבת הש"י כנ"להוס קצ"ט יצא לתרבות רעה.

ובן עזאי נפשו חשקה בתורה זהו נגד בכל נפשך ואהבת התורה רק שלא הי' נאה מקיים כמ"ש ביבמות (סג:) וע"ז אמרו (שם קט:): כל האומר אין לו אלא תורה אף תורה אין לו שזה חסרון באהבת התורה כשאינו מקיים והוא חסרון באהבה דכל נפשך לכן עונשו בנפש ובמיתה. ומצינו בברכות (י).

(בחזקי' ג"כ מות תמות על שלא קיים פ"ו. ובזוהר פקודי רנ"ד ב' דהוא אירבק בעפר. וידוע דרע שביסוד העפר הוא העצלות בקיום המצות. ואחר אדבק באש שממנו הכעס שנקרא בלשון הכתוב אש וכן התאוה בדרז"ל (קידושין פא).

(חזי דאת נורא. וכן זומא ברוח שממנו בא ליצנות והתפארות.

והגם דאצלו הי' הכל ק"ק כד"ש בברכות (נח.) וברא כל אלו לשמשני והוא לשיטתו (שם ו:): כל העולם כולו לצוות לזה וכך הוא האמת לאמיתו.

רק לפי שעדיין לא נסמך הי' זה לקצת חסרון. וכמו ששמעתי על מאז"ל בחגיגה (יד:): שאלו את בן זומא מהו לסרוסי כלבא שהוא אם לא נתלוצץ מבר' היותר פחותה שבבריות ואכ"מ.

ולכ"א עליו פן תשבענו וגו' שקיבל יותר מהראוי ובאמת חכמתו מופלגת מכל העולם כולו שמצד זה נמשך התפארות נגד הכל כד"ש בזכרי' ראה עצמו למעלה כו' (קה"ר פ' י) וכמ"ש בברכות (נז:): בן זומא יצפה להכמה ולכך עונשו נפגע שהוא העדר החכמה ולפי שהפגם באהבת ישראל הנפגע ויוצא מדעת הוא מובדל מאהבת ריעים.

וא' (ב"ק פז.) חש"ו פגיעתן רעה כו' אבל רע"ק שנכנס בהיכל אהבה יעו"ש בזוהר שהי' שלם בכל חלקי האהבה יצא בשלום: [רב] בילדות החשק והאהבה גובר באדם ואז הזמן להשתמש במדת האהבה.

וכן שלמה המע"ה א' בילדותו שה"ש (כמ"ש שהש"ר פר' א וזח"ב לט א). וכן אברהם שהוא התחלת שם ישראל וכמו ששמעתי על מאז"ל בשבת (פט:): לא בסבא טעמא ולא בדרדקי עצה דרדקי הוא אברהם אבינו שהי' ההתחלה והילדות וסבא יעקב וכן מדה כנגד מדה הש"י אוהב האדם בילדות כמ"ש כי נער ישראל ואוהבו.

ואח"כ האדם חושק לד"ת וחכמה ואז זמן היראה דאורייתא מסט' דגבורה (זח"ג פ רע"ב) וכן הש"י משפיע לו חכמה. ואח"כ זקני ת"ח דעתן מתישבת ובא לדיעה שלימה ואמיתית הקיימת לעד אז הוא זמן שמחתו ותענוגו שמתענג על ה'.

וזהו סדר של ג' אבות וכן ג' רגלים כסדרן. וכן שלמה המע"ה עשה אח"כ ס' משלי מלא חכמה.

ושמעתי דהוא כמו פי' על התורה שכל התרי"ג מצות מעשיות שבתורה טעמן ורמיזתן בלב כללן שהמע"ה בס' משלי. ובזקנותו קהלת ושמעתי דלכן קורין אותו בסוכות לא

מפני שמהביל שמחת עוה"ז רק שממנו נקח תוקף ועיקר השמחה האמיתית ע"י ההבלת כל עניני עוה"ז רק זה חלקי כו' ואכ"מ.

והסדר הזה הוא מצד השלימות הראוי אבל מצד החומר ושהאדם בעל חסרון וצריך להגדרה היראה קודמת כידוע בכל מקום הסדר דחילו ורחימו דסור מרע ואח"כ עשה טוב. ובילדות שהתאווה גוברת מצד החסרון צריך ליראה שהוא המגדרת בפני התאווה.

ואח"כ כשעוסק בתורה צריך להגביר החשק והאהבה לד"ת שלא יזוז ממנו. ובאמת הם כלולים זה בזה ושניהם אינם שלימות האדם עדיין כי אהבה ויראה נקרא גדפין בזהר כי יעקב גופא ואהבה ויראה דרועין.

כי עיקר צורת האדם היא הדיעה שלימה וקו האמצעי. והוא לעשות רצונו בלבב שלם האמור אחר אהבה ויראה.

רק אלו הם כחות השימוש לצורת האדם. ולכך צורת יעקב חקוקה בכסה"כ שהוא נגד שם הוי' שהוא הכולל הכל כנודע.

כי זה כל האדם להיות נמשך אחר אמיתות רצון הש"י בלי שום מסך ומונע. רק שהדרך להגיע לזה הוא ע"י אהבה ויראה הקודמין: [רג] הדמיונות והרהורים של בטלה ושל מה בכך שבמוח ולב כל אחד הוא ממש כחולם חלום שאינו אלא בכח המדמה.

ולכן אמרו יושב בטל כישן דמי שהוא א' מס' במיתה (ברכות נו:): באותו עת דמיתה היינו מעשה רשע כמ"ש (שם יח:): רשעים בחייהם כו'. וידוע כי בכל דבר יש ו' קצוות דהיינו ו' מדרגות וכחות לכל דבר עד שיצא לגמר המעשה.

וכל א' קומה שלימה כלול מי' הרי ס' והגם דיש מדרגה ז' שהוא גמר המעשה מ"מ גם במדרגה אחרונה מן הששית אין הבחירה עוד בידו שלא לצאת עוד לפועל במעשה כל שכבר נשלמו ו' המדרגות בכללותן. ד"מ כשטיפת הזרע בפי היסוד א"א שלא יצא אבל באמצע עדיין אפשר להחזיר בכח המושך כמ"ש ריעב"ץ.

והתחלתן הוא הבטלה הנמשך ממדרגה אחרונה דדעת דהיינו קישור כל מיני הרהורים מחשבות ורצונות של בטלה [ובהיפך לטובה של טוב] ונמצא הוא א' מס' ומ"מ אמרו חלום א' מס' בנבואה כי בבני ישראל זרע אברהם יצחק ויעקב הנסתרות שהם חב"ד בהעלמן לא מצד גלויין לפועל הם לה' אלהינו ע"י מורשה מהאבות שזיככום ב' כחות אלו.

כי הבנים נמשכים ממוח האב כנודע ולכן אע"פ שחטא במעשה ישראל הוא בשורשו בחב"ד שבמוחו. ולכך הדמיונות בטילים דישראל מאחר שנובעים.

מחב"ד שבו הרי יש להם פתרון ממשי ואמיתי על המקום שהן נובעים אלא שנתלבשו בדברי בטלה. וזהו פרקי דשטותא הנזכר בזהר (ח"ג מז ב) שמהם יכולים לעמוד על דברי חכמה.

והיינו כענין פתרון לחלום כי גם כח המדמה הוא א' מכחות שיסד הש"י במוח. וכל עיקרה של נבואה ממנו כמו ששמעתי וכ"ה במ"נ כי הנבואה חלוק מהחכמה וכדאי' בב"ב (יב).

(והוא ע"י המדמה ויש בו ג"כ ו' מדרגות כנ"ל וכמ"ש בזוהר ובכללותן ס'. ונראה כי המדריגות הוא בידיעת בירור שמחשבה זו הנופלת בדמיונו הוא מאמיתות מחשבתו של הש"י ודבר ה' הוא שעולה בדמיונו.

ולא ככל דמיונות של תוהו ושל הבל העולים לכל א' ודבר זה הוא כפי נקיון הרהוריו מכל דבר שהוא נוגע בו שבזה הם כל הרהורי האדם מדבר שנפשו של אדם מתאוה להן. וידע שלא הכניס הוא ההרהור בלבו והם ו' שהם ס' מדרגות בנקיון כידוע שו' קצוות יש במדות תאוה וכעס וגיאות וניצוח כו' וכפי נקיון הרהוריו מכל א' מנגיעות אלו כך עולה במעלות מדריגת נבואתו.

והחלום שבעת השינה שאינו בידו ובחירתו לנקות הרהוריו וכן הרהורי ודמיונות כל א' מישראל בכל זמן שהם דוגמת חלום הם א' מס' מאמיתות המדמה שהיא נבואה. כי גם בהם מלובש פתרון האמיתי ומרומז חכמת אמת הנמשכות מחב"ד שבמוחו אלא שמעורבב בבטלה הרבה כענין אין חלום בלא דברים בטילים.

ובלק"ת פ' וישב ביאר ענין החלום מוחין דגדלות שבתוך מוחין דקטנות ע"ש. וכן הדמיונות של הבל הם מוחין דקטנותו ואצל בני ישראל שכל א' יש לו שורש בתורה דכתוב בה אמת ואינה דמיון הרי המוחין דגדלות גנוז תוך מוחין דקטנות.

רק מ"מ מפני הקטנותה מסבבו א"א בלא דבר בטל אבל יש בו גם בר. והמבין ע"ז לדעת התוכיות שבכל הדמיונות הוא מי שנקי מתאות כיוסף בתאות נשים ודניאל בתאות אכילה הם היו פותרי חלומות דשורש כל הרהורי בטלה הם בתאות שבזה הלב חושק להרהר.

ומי שהוא שקוע בדמיון אין יכול להחליף ולהוציא הדבר אמת המלובש תוך הדמיונות. רק מי שאינו שקוע הוא יוכל לברר הטוב מן הרע.

וזה סוד העלאת מחשבות זרות שבתפלה הידוע בספרים שאמור לגדולים היינו לשאין שקועים בתאוה הם יכולים לעמוד על הד"ת ומוחין דגדלות הגנוזים בתוך מחשבות הבל שלו. ועי"ז מעלה אותה המחשבה זרה ג"כ מאחר שעל ידה עמד.

ע"כ שזה מעין נבואה דהיינו דבר שאינו יכול לעמוד עליו מכח החכמה שהוא בכח השכל שבמוחו רק ע"י כח המדמה שבו עומד על ד"ת זה כנ"ל: [רד] הנותן ד"ת על לבו מבטלין ממנו כל מיני הרהורים וכן להיפך כשאין נותן ד"ת על לבו נותנין לו כל מיני הרהורים כמ"ש באדר"נ ר"פ כ' [וע"ש חשב ח' מיני הרהורים].

והם נגד ח' מדריגות מבינה עד מלכות. דהתחלת הרהורים זרים נובעים מהלב וכמ"ש כי יצר לב וגו' וכמ"ש בברכות (סא).

(דיושב על ב' מפתחי הלב וממנו נכנס למוח. אבל מצד החכמה שבמוחו עצמו אין מקום לרע כטעם נשמה שנתת בי טהורה היא כמ"ש במק"א.

ואצ"ל מצד שורש הנעלם של נפשות ישראל שהוא חלק ה' ממש] כי התורה נקרא אמת היא ממש היפוך דמיונות הבל שהם שוא. ועל ידה נכנסין מוחין דגדלות בגלוי ונסתלק הקטנות.

והגם דכ"א יש זמן שהוא בקטנות וא"א להיות לעולם בגדלות ודביקות הראוי וכמו שנבראת השינה ואמרו בב"ר (פר' ט) שהוא טוב מאוד שע"ז נינוח וחוזר לקבל חיות חדש. וכן צריך לינוח מעט מד"ת לפעמים וביטולה של תורה זהו יסודה (מנחות צט:).

מ"מ גם באותו זמן יש חילוק בין הרהורים כפי מדרגתו בד"ת שעל לבו וכענין יעקב אע"ה חלומו שהוא הדמיונות שלו בעת הקטנות הוא ג"כ והנה ה' נצב עליו וכן כל א' לפי מדרגתו. והרי חלום יעקב אע"ה הי' מדרגה גדולה לאחרים וכן הרבה מדרגות.

ומה שאצל א' הוא מחשבת ד"ת הוא אצל אחר מחשבת הדמיונות כי הוא מעמיק יותר בד"ת להגיע אל האמת הברור הניכר לעין שהוא כן שזה נקרא אמת שהוא מבורר בהתגלות לבו ועיני שכלו ומה שאינו כן נקרא דמיון כנודע בזוהר (ח"ג רפ ב) על וביד הנביאים אדמה דדמיון הוא אספקלריא דלא נהרא הנקרא אמונה ומדת לילה דהיינו כשהוא בחשכות והעלם מוחין דגדלות.

ומ"מ דמיונות שלו שה' נצב עליו רק שהוא באמונה בלבד ולא בעומק לבות ובזה הם כל דמיונות של נביאי קשוט. ומזה נמשך מדרגת הנבואה שהיא פחותה מהחכמה כמ"ש בב"ב (יב).

(שהוא בעת הקטנות וחכמה בגדלות. והוא נבואת משרע"ה באספקלריא דנהרא מדת אמת שהוא התורה שהיא חכמה ולא נבואה שהוא בכה דהיינו התדמות שהוא כזה ולא עצם הדבר לפי שהוא בקטנות והגדלות מלובש בו.

אבל משרע"ה שהוא מדרגת הדעת שלא הי' אצלו דמיון כלל רק כדרך זה הדבר (ספרי ריש מטות) הגדלות לבדו מגולה כי לא הי' ד"ת על לבו לבד רק בלבו דמשה מלגאו וכל פנימיותו מד"ת ואין בו דמיון וכח המדמה שחוץ לד"ת כלל. אבל לדורות נא' והיו וגו' על לבבך ולא בלבבך שזה א"א ולא קם נביא וגו' שיהי' עצם לבו ונפשו רק ד"ת שלכן נקראת התורה על שמו כי הוא ממש כולוד"ת.

אבל זולתו הד"ת רק על הלב והלב דבר אחר ויש בהם דמיון וחכמה ומצד הדמיון הוא נבואה כנ"ל אות ר"ג. כי ידיעת דבר ה' הוא שלא מצד חכמת אדם רק מצד כח המדמה ולפי שאצלם הם חלוקים א"כ הרי החכמה מלובשת בדמיון ואין הדמיון עצמו חכמה ותורה כשל משרע"ה.

וכן החכמה חלוקה מן הדמיון ומה שמחדשים בחכמתן אינו דבר ה' רק חכמת עצמן. כי דבר ה' הוא מה שמגיע אליו בכח המדמה בלא תוספות העמקת חכמה משלו ואינו מתייחדים אצלם כאצל משרע"ה: [רה] הדמיונות כולם נולדים מן הלב שבו הם הרהורים ונמשכים ממנו למוח ומן העין שע"י הראי' נכנסים הרהורים ללב כמ"ש בע"ז (כ:).

ולכן אמרו שם באדר"נ ראי' דד"ת מבטלין הרהורין מקרא דמאירת עינים ומשמחי לב ואסרו (מגילה כח.) להסתכל בפני אדם רשע כי בפנים בולטין כל מיני הרהורים שבלב למבינים כדאי' בזוהר (ח"א קצ א) דהכירו בא' שהי' לו מחשבת עבירה שפניו מוריקות [וכ"א בסוטה כ].

(פניה מוריקות כי עבירה הוא מיתה לנפש ואמרו במת (ע"ז שם) ממנה פניו מוריקות]
וכד"ש הכרת פניהם ענתה במ. וע"י הראי' נכנסין ההרהורים בו ח"ו וההיפך בראיית
ת"ח כדאי' (עירובין יג:) דחזיתא לר"מ מאחורי'.

וכן כמה תיקונים עשו שלא ידור עם עכו"ם בע"ז (לו:) ובעירובין (סב.) כי בדירתו
ומשכנו המיוחד לו יש התפשטות מכחותיו כנודע מהבעש"ט ז"ל דבקניני האדם
מתפשטין כחות נפשו.

ולכך על ידם ג"כ נכנסים הרהורים זרים ללב. וכמו ששמעתי דאורא דארץ העמים הוא
מכניס ללב כחות הזדון של האומות וההיפוך בא"י דאורא מחכים (ב"ב קנח:).

כי ברית חלוק לאוירות כמ"ש בב"ר (ר"פ לד) והש"י יסד גבולות עמים לכל אומה
שהיא כח מיוחד מקום מיוחד ואויר המקום שאותה אומה דרה שם וקנוי' להם יכול
להכניס מאותו כח גם בלב בני ישראל ח"ו. ולכן מייתי באדר"נ שם אהכנסת הרהורים
בבטול תורה קרא דתחת וגו' ועבדת את אויביך וגו' פי' כי הם המכניסים הרהורים
בלב הישראלי וזה נקרא ועבדת.

אבל ע"י ד"ת הם מוציאים הד"ת המלוכשת באותם הרהורי שוא. ובכל כח רע באמת
יש טוב ג"כ וע' נפש לבית ישראל נגד ע' אומות שהם כוללים הטוב שבע' כחות שכנפש
והעכו"ם הרע.

וע"י שמוציאים הד"ת הגנוז בו ומוציא בלעו מפיו ממילא מתבטל הדמיון והוא ניצוח
לאותה אומה. ושמעתי דמצרים ר"ל דמיון ויציבא מילתא מטעם האריז"ל בלק"ת פ'
וישב שהוא הגאון ומוחין דקטנות ע"ש.

והוא מצר ים שהדמיונות הם מצירים להתפשטות של ים החכמה האמיתית בלב כי הם
ב' הפכים ממש. וזה ה' הכנה למתן תורה כי כל דבר ההכנה הוא ע"י ההיפך והוא
מתגבר נגדו.

וגאולתם ע"י משרע"ה שהוא ה' ממש ההיפך שאצלו לא ה' דמיון כלל כנ"ל אות ר"ד.
והוצרך ל' מכות כי כל דבר חלוק ל' מדריגות וצריך הכנעה לכל מדרגה.

ולכך בכל מכה נכנס לביתו שע"ז קולט מאוירו כנ"ל וע"ז הוא מוציא הטוב מאותה
מדרגה שע"ז הכנעת הרע. ובמכה י' אמר לו לא תוסיף ראות פני וגו' וא"ל כן דברת
בזמנו כי מעתה אין לו מה לקלוט ממנו.

וכן אמר אח"כ לישראל הגם שלא היו עדיין במדרגת משרע"ה רק בקי"ס שראתה
שפחה כו' אז אמר להם לא תוסיפו לראותם וגו'. ונכתב בתורה מה שאמר לו ביום
ראותך פני תמות ודבר שלבטלה לא ה"ל לכתוב.

רק זה אמת כי ודאי אלו ה' בכח משרע"ה לגאול במכה א' לא ה' צריך י'. וע"כ שע"י
כל מכה לפרעה נתברר משרע"ה שהוא נקי מדמיון עד מדרגה י' שהוא בשורש הנעלם
שנגד זה מכת בכורות שהוא העומק ראשית וכמ"ש במק"א נתברר שגם שם נקי ע"ז
נצחו.

אבל ביום ראותך שיתגבר בו ח"ו כח הדמיון אחר שכבר נתברר ע"כ תמות. כי הבירור ב' מדרגות הוא בירור גמור וכן אברהם אע"ה אחר נסיון י' נתברר לגמרי.

רק שמ"מ אין מיתה בלא חטא וביום המיתה מתגבר קטרוג אותו חטא לומר שצריך בירורין אחרים וזה א"א עוד בעוה"ז שכבר נתברר ומה יוסיף וצריך להכניסו לעולמות עליונים. וכ"א (מד"ת סו"פ ואתחנן) במשרע"ה שנסתמו ממנו מעינות החכמה באותו יום.

וסתימות החכמה הוא התגברות הדמיון כנ"ל דהם ב' הפכים ולכן נקרא אז בלה"כ נביא ולא קם נביא וגו' ולא נמצא כן תואר זה עליו כי הוא הי' חכם ולא נביא שהוא מדמיון כנ"ל. רק ביום מותו נקרא כן שנעלם החכמה והם ב' הפכים כנ"ל.

וע"י פתיחת מעינות החכמה נעלם ומסתלק הדמיון: [רון] כלל הדמיונות וההרהורים שבאדם הם קבועים בג' שרשים דקנאה תאוה וכבוד שהם שרשי המדות רעות. ושורש השרשים הוא הגיאות כנודע דשורש הרע הוא מעולם התוהו ושבירת הכלים הבא ע"י מחשבת אנא אמלוך כידוע ומזה נולד יצ"ר דפי' יצר מחשבה והרהור בלב דשם הוא התחלת הרע בלב כמ"ש (ברכות סא).

(יושב על ב' מפתחי הלב. ולכן נזכר באדר"נ ח' מיני הרהורים כנ"ל אות ר"ד כידוע דשבירת הכלים התחלתן מדעת והם ח' [ומה שהם ז' מלכים דנצח והוד תרי פלגי גופא וכן שם באדר"נ יש ב' הדומים ע"ש].

כי רש"י פ' תשא פ"א דעת היינו רוה"ק והיינו שלא מצד חכמה רק מצד המדמה. אך במדמה שם גובר הדמיון כי הוא מקום התחברות המוח עם הלב וכפי התשוקות וחמדות שבלב כך הוא מדמה [וגורם ג"כ קצת קלקול בחכמתו כנודע דגם אחוריים דאו"נ נפלו פ"א שאמיתות החכמה דגדלות י אי שם אין הדמיון שליט רק האחוריים דהיינו ההעלם כי מצד הזה יש לו התחברות עם הדמיון].

והתיקון לזה הוא ענוה על ידה נתקנים כל מחשבות של תוהו כי עי"ז אינו רוצה לחשב רק מה שרוצה הש"י. וכידוע דעולם התיקון נבנה ע"י שם מ"ה החדש.

פ"א מה כמו ונחנו מה מורה ענוה וכן משרע"ה שהי' ענו מכל האדם הוא בסוד הדעת דקדושה שהוא תיקון כל הדמיונות כנז"ל אות ר"ד. ונעשה באמת מלך הישירון כי אחר התיקון נתרצבו כל הכלים כנודע.

והיינו דהגיאות הוא שרוצה לקבל דבר שאין יכול ליכנס בכלי שלו שאינו כלי קיבול כ"כ טובה ושפע ועי"ז נשבר ח"ו. וע"י השבירה מכיר שפלותו אחר שכבר טעם מן האור ונעלם ממנו עי"ז בא לענוה גדולה ונולד שם מ"ה החדש המתקן הכלים ומרחיבן לקבל באמת כ"כ.

וזהו לפני שבר גאון ולפני כבוד ענוה. ומאחר שסדר הבריאה כך הי' כך הוא מסתמא סדר הכללי שיסד הש"י בעולמו לכל הנבראים בהתחלה כשמתחיל לכנוס בעבודת ה' שאז הוא ע"ד ראתה שפחה על הים מה כו' כנודע נכנס בו גיאות ועי"ז נכנס בו דמיונות של תוהו והבלים ונפסק מדביקתו הראוי לאט לאט.

ואח"כ מתעורר ומכיר שפלותו וצועק הושיעה נא מעומקא ותבירו דלבא אז הוא זוכה לעולם התיקון ורואה עולם חדש: נוכח עיניו בעת התפלה וזהו סמיכת גאולה לתפלה דגאולת מצרים היינו יציאה מדמיון כנ"ל. ואמרו (ברכות ד:) איזהו בן עוה"ב כו' ובתהלה לדוד מובטח לו שהוא בן עוה"ב כי תהלה לדוד היינו מכיר שבחי הש"י שמכין מזון לכל חי.

ובסדר א"ב שהוא סדר הבריאה כולה שהכל מסודר מאת הש"י וזה נקרא מדת אמונה והרי זה מכלל הכנס"י ונכון יהי' לבו בטוח שהוא בן עוה"ב. אבל מי שיצא מדמיון זהו מדת אמת ומסמיך גאולה לתפלה שזוכה עי"כ להכרת הנוכח ע"י תפלה שהוא יחוד אמת ואמונה קב"ה ושכינתו.

זהו בן עוה"ב בהוה והכרה גמורה ולא בבטיחות כי אמונה פ"י בטוחות שמאמין בחי עולמים. אבל אמת הוא שמבורר לעין ואין צריך בטוחות ומי שזוכה לזה לא שייך לומר מובטח אלא שהוא זה בן עוה"ב נרמז באצבע וניכר לעין.

ואמרו גאולה של ערבית לתפלה של ערבית היינו כי ביום כשהשכל ברור ודאי אפשר שיזדמן לשעה שיוכל לזכך מחשבותיו ולכוין בתפלה כראוי שלא יבטלו מחשבות זרות. אבל ערבית היינו זמן החשכות כאשר הוא ביסורין או בשאר דברים המונעין להשתדלותו רק שממילא מוחו ולבו עומדים על עמדם שלא יתערבבו בדמיונות זרות זהו המבורר לעין לכן עוה"ב בחייו כי לא יכשל עוד.

כי ניצוח אינו קרוי ניצוח לשעה רק כענין דוד המע"ה שאמר ולכי חלל בקרבי שכבר הרגו ליצ"ר (ע"ז ד סע"ב) שגם חצות לילה פ"י בתכלית החשכות והעדר הישוב והיגיעה לכוין הלב כינורו מנגן מאליו לקום להודות כו' כי אין לו מחשבה ורצון אחר כלל. הוא זכה לברתא דמלכא כטעם ואני תפלה שהוא דרגא דתפלה כנודע.

ושמעתי דק"נ מקוה טהרה דים של שלמה הם נגד ק"נ מזמורי תהלים ונראה דק"נ מיני טהרות במחשבה יש. והיינו דידוע דיש נ' שערי טומאה היינו שערים בדמיון שהיו משוקעים במצרים במ"ט מהם כנודע וכל אחד כלול מג' קנאה תאוה וכבוד כמש"ל אות ר"ו הרי ק"נ מיני טהרות וניצוח בקרבא.

ועל כל ניצוח יסד מזמור אחד ובודאי בכח אותו מזמור לזמר עריצים היינו מחשבות ודמיונות מאותו שער. וא' בשוח"ט מזמור א' דבקש שיהיו כנגעים ואהלות פ"י דעיקר ניצוח היצר ע"י ד"ת כמ"ש (סוכה נב:) משכהו לבהמ"ד ונגעים ואהלות הם היקרים מד"ת כמ"ש בפסחים ג).

(ע"פ יקרות וקיפאון שיקרים בעוה"ז. והיינו כי טומאת צרעת וטומאת מת הם נגד קנאה וכבוד ודברים אלו קשים מאוד הלימודים איך לינצל.

וע"ז א' (ב"מ נט.) בדואג ואחיתופל ולא עוד אלא כשהיו עוסקים בנגעים ואהלות אמרו דוד כו' פ"י שאז ה"ל להם להבין כי רק מפני הקנאה ובקשת הכבוד אמרו כן.

ובקש דוד שגם אמירת תהלים יועיל להציל מדמיוני היצר. ועיקר בקנאה וכבוד שבהם ה"ל עיקר עסק דוד נגד אויביו ובהם עיקר ניצוחו בקרבא עד דיהבין כו': [רט] בעת

התפלה ביותר הדמיונות גוברים באדם וזהו עיון תפלה שאין אדם ניצול בכל יום (ב"ב קסד:).

והתוס' והר"ן בר"ה (טז:) הביאו ע"ז הירוש' דפה"ק אנא מן יומא לא כוונת כו' כפשטי'. ובאמת על אנשים גדולים כאלה רחוק מלשמוע זה בפרט ר"ח דאמרו עליו בב"מ (פה:) שאמר משיב הרוח נשיב זיקא כו'.

ויש לפרש לא כוונת לא הוצרך דכונת הלב שייך בבעל דמיון ומחשבות שהלשון משולח לדבר אף שלבו בל עמו וצריך לכוין לבו. והוא לא הוצרך מעולם לזה שמעולם לא הי' במחשבתו דבר אחר רק הש"י נוכח עיניו ולא הי' מדבר אלא כמדבר לפני המלך מלכי המלכים לעולם.

ויומא חד בעי כוונת כו' פי' הוצרך לכך שהי' לו מחשבות מטרידים ואולי היינו עובדא דב"מ (שם) דאלי' טרדינהו ע"ש. ואז הוצרך לכוין הלב להעמיד מחשבותיו כראוי ולא הועיל מאחר שמן השמים הטרידוהו.

וכן אינך אמוראי שם היינו בעת שאירע להם טירדא מן השמים עד שהוצרכו כונה. אבל תמיד לא צריכי כונה כלל דממילא צעק לבם אל ה' בעת התפלה במי שאינו בעל דמיון. אבל בכל אדם כמעט א"א לינצל כנ"ל. וע"ז תקינו בתחלה אדני שפתי תפתח וגו' שהשם אדנ"י מורה על שכינתו ית' שבקרב לבות בני ישראל.

ומבקשים שהיא תפתח הפה ולא שהפה ידבר מעצמו רק מה שהלב יפתחנו והקב"ה לבן של ישראל שנא' צור לבבי כמ"ש בשהש"ר (פ' ה) והיינו מדת השם הנזכר כנודע. ובסוף יהי' לרצון וגו' שעל העבר מבקש שיהי' הגיון הלב לרצון אע"פ שהי' מעורב בדמיונות ומחשבות זרות כי אתה צורי הוא מדת צור לבבי הנז' וממך הכל כל מחשבות הלב וגואלי הוא הגאולה הנז' ל אות ר"ח לגאול דבר אמת מדמיון שהוא מלוכש בו וכאלו שבוי אצלו.

וטעם מצלי היכי דגרסי (ברכות ח.) ג"כ כי התורה מוציא דמיון שהוא הפכו כנ"ל. ולהיות מחשבות זרות מן האוירים כנ"ל אות ר"ה אויר של ד' אמות של הלכה מכניס בלב מחשבת ד"ת ומוציא דמיון. משא"כ מקום תפלה התפלה אינו היפך המחשבות זרות אדרבא אז מתגברים כנ"ל אין אוירו מוציא מ"ז מלב.

ושמעתי כי ד"א של הלכה יש לו קדושת א"י וא"כ אוירה מחכים כמו אויר א"י. וחכמה הוא היפוך דמיון כשזה קם זה נופל.

ומסיר אזנו וגו' תפלתו תועבה (שבת י.) פי' תועבה נקרא כשמליאה מ"ז ודמיונות והתפלה הוא עבודה שבלב ומאחר שהלב מלא מחשבת פגול הוא ח"ו כמו ע"ז ותועבה. רק דהש"י צורו וגואלו כנ"ל. אבל אם מסיר אזנו משמוע תורה שהיא המצלת מדמיון והוא פושע בעצמו שלא לינצל אז ח"ו תפלתו כו' שאין הש"י גואלו.

אבל אידך סבר זמן תורה לחוד ותליא בפלוגתא דברכות (לא.) אם עומדין להתפלל מתוך הלכה פסוקה שהיא המזככת המחשבה או מתוך כובד ראש זהו כדברי האומר זמן

תפלה לחוד שאין לו חבור עם תורה רק ע"י כובד ראש מיר"ש שבלבו יוציא המ"ז והדמיונות מהלב: [רי] כשרוצה לכוין כ' תר"י בברכות (פ' ה כה ע"ב) בשם הקדמונים שיפשוט גופו מנשמתו ע"ש פי' כן לבו למעלה (יבמות קה:).

ובטוש"ע סי' צ"ח נקרא זה התפשטות הגשמיות ושהוא קרוב לנבואה. ובאמת זהו מדרגת הנביאים כמ"ש במ"נ וכמ"ש בשאול שהלך ומתנבא ערום (ש"א יט כד) פי' שהגוף הוא לבוש לנפש כנודע והתפשטותו נקרא ערום ותרגום יונתן שם ברשן פי' משוגע שאינו פונה כלל לגופו ופעולת הגוף הם כמעט בלא ידיעתו כלל וכמו משוגע.

וכן קראו לנביא גבי יהוא (מ"ב ט) קראוהו המשוגע. ומדרגת הנבואה היו מגיעים ע"י התפלה כד"ש במגילה (כז).

(אלישע דעביד ברחמי והיינו ע"י הדביקות בהש"י והכרת הנוכח. ודבר זה כבר ניטלה ומ"מ אמרו בב"ב (יב).

(מן החכמים לא ניטלה כי ע"י תורה ג"כ נא' באהבתה תשגה וכמשאז"ל (עירובין נד:) על ר"א ששוכח עניני הגוף והוא בהתפשטות הגשמיות ע"י דביקתו בתורה זה אפשר גם בזמה"ז. ובאמתביראה בכל דבר שמא טועה ואין רצון אמיתי דהש"י כן.

אבל התורה נקרא משען כמ"ש בחגיגה (יד.) (וכ"א בוי"ר (פ' כא) עמוד ברזל משנה והרי זה כמו אכילת מן שהיו מצפים בכל עת להש"י שישפיע להם חיותם נא' בו ויענך וירעיבך שזה עינוי נפש ואז"ל (יומא עד:) רמז לסומין כו' שגם הם לא ראו.

וכן התורה הוא אור המאיר ובלא"ה הולך בחשך אע"פ שמוצא גם בחשך אין בו שביעה. ולכן אמרו (ברכות לב:) המאריך בתפלה ומעיין בה כו' ומאי תקנת' יעסוק בתורה כו' שהתפלה נקרא תוחלת ממושכה שאינו בטיחות גמור אבל ע"י הד"ת כשהש"י מאיר שפעל מה שהתפלל זהו משען חזק ותאווה באה כאלו כבר באה אע"פ שעדיין לא באה אינו תוחלת ממושכה מאחר שרואה בבירור ונכון לבו בטוח בה' שיושיעו.

ואז"ל (מכילתא ר"פ בשלח) לא ניתנה תורה אלא לאוכלי מן שבאמת גם בד"ת צריכים להתנהג כאוכלי מן לצפות בכל רגע להש"י שיאיר לו אורות מחודשות בד"ת ולא שיסמוך על מה דכתיבא ומנחא והמפורש בד"ת. דבאמת גם אחר שניתנה תורה מ"מ הש"י מאיר בכל רגע למבקשיו זה הדרך בפרטות איך להתנהג.

וע"ז ביקש דוד המע"ה הבינני וגו' וכן בכ"פ נדרשים בשוח"ט שאין לו נייחא בד"ת רק מה שהש"י מאיר ומלמד לו: [ריב] התורה והתפלה שניהם רק למי שהוא חסר ומבקש השלמה ע"י התפלה או ע"י התורה שהיא תבלין ליצר"ר וליישר החסרון שבלב. וכמ"ש בשבת (פט).

(כלום יצה"ר יש ביניכם ולמה לכם תורה. ולכן תחילת שניהם היראה כמו ששמעת כי עיקר יראה פי' הכרת החסרון שמפני זה הוא מתיירא.

וכידוע דיראה נקרא נוקבא פי' שהיא חסירה ומבקשת השלמה. וע"י תורה מיד הוא השלמת החסרון כמ"ש פקודי וגו' משמחי לב ושמחה הוא היפוך היראה.

אבל ע"י תפלה אם הוא כד"ש (תענית כה סע"ב) אמר משיב הרוח ונשיב זיקא כו' עז"א ושמתים בבית תפלתי שמיד מגיע המלוי ואז"ל (ברכות ז.) תפלתם לא נאמר כו' כי גם הקב"ה מתפלל פי' מתאוה ורוצה לאותו דבר רק שמנעו בשביל שמתאוה לתפלתן של צדיקים והוא מוכן לענות ומתאוה שיתפללו ויענו ותאותו של הש"י היינו תפלתו ואז ושמתים.

וע"ז א' אם שגורה כו' פי' במרוצה כי א"א להתפלל על דבר אא"כ הוא חסר לה. ובודאי רחב"ד שהתפלל על חולים כ"כ עוררו רחמיו על אותו חולה עד שהי' חסר מאד ומצפה לישועה.

ואם הי' פועל אז תיכף הי' מגיע השמחה ומלוי החסרון בלבו והי' יכול לרוץ בתפלתו מתיבה לתיבה כדי להחיש הישועה. ואם לאו הי' עדיין עומד בחסרון ובציפוי ולא הי' אפשר לו ללכת כלל מכל תיבה מן התפלה ולהרחיק ממנה מאחר שעדיין אין לו מלוי לחסרונו.

ואז"ל (ברכות לב:) כל המעיין בתפלתו כו' שאין לאדם לבטוח כ"כ בבירור על התפלה רק קוה וגו' חזק וגו' וקוה וגו' ולכן נאמר עבדו וגו' ביראה שהעבודה דתפלה היא ביראה ולא בשמחה כי אינו בטוח כ"כ אא"כ כרחב"ד כששגורה תפלתו. וגילו ברעדה שאפי' כשבא לו שמחה א"א לבטוח כ"כ וצריך להיות ג"כ ברעדה.

רק במזמור לתודה נא' עבדו את ה' בשמחה כי בכל תפלה צריך להיות הודי' על העבר וצעקה לעת"ל. וזה טעם סמיכת גאולה לתפלה כמו ששמעתי על קציבת עץ דאלישע שצריך להראות דבר שהש"י עושה כה"ג שהעץ צף ועי"כ יכול לבקש בחזק שגם הברזל יציף כי מאי נ"מלהש"י בין עץ לברזל.

וכן צריך להזכיר הודי' על העבר שגאלתנו ומה שפעלת ישועות ועי"ז נבקש גם עכשיו הושיענו מאי נ"מ לך בין אז לעכשיו. ולכך בעת התודה והודאת העבר שבזה כבר הי' המילוי שפיר נאמר בשמחה.

ומכח זה יוכל להמשיך ג"כ שמחה על התפלה שודאי יענה מכח טענה הנ"ל. וזהו סמיכת גאולה לתפלה שיהי' תכופה לה ומחובר ומיוחדת לה.

אז גם בתפלה יענה והוא בן עוה"ב כי ברתא דמלכא דא צלותא היא מדת ארץ העליונה שנק' עוה"ב כמ"ש בר"פ חלק על עוה"ב מקרא דלעולם ירשו ארץ ולכן תקנו ג' ראשונות בשבח הש"י לטעם הנ"ל מאחר שאתה יכול על הכל ע"י זה מבקשים י"ב אמצעיות ואח"כ ג' אחרונות כעבד הנוטל פרס שבטוח על המילוי.

ובאמת יש לבטוח בה' שיענהו ויקבל תפלתו רק שלא יעיין בה וכד"ש יבטח בשם ה' וגו'. ותחלתו מי בכם ירא ה' וגו' פי' החסר ומבקש השלמה ע"י תפלה כמ"ש בברכות (ו:) ע"ז דרגיל לבוא לבהכנ"ס.

והיינו דשומע בקול עבדו הוא הש"ץ כנ"ל אות ר"י כעבד לפני המלך. והלך חשכים ופי' שם לדבר הרשות ובאמת חושך נקרא דבר עבירה רק נוגה הוא דבר הרשות כידוע מסוד הד' קליפות.

רק כונת הכתוב שבאמת אין לו נוגה ואפ'י לדברי הרשות הוא חשכים כיון שע"י"ז מונע ממצוה. ואמר יבטח וגו' פי' שם ה' הוא מה שלמעלה מהטבע כנודע בזה יבטח שיוכל להושיע למעלה משכלו.

ומ"מ זהו רק בטחון אבל ישען משען הוא יותר ומה שהוא בידו ונשען עליו זהו באלהיו כידוע דשם זה מורה על כחות המוטבעים בברואים ואלהיו ר"ל כחותיו שיש לו שנתן לו הש"י לכלכל עצמו ע"י בכל צרכיו בעצות מד"ת וחכמה ועבודה בזה הוא עיקר השעינה. ומ"מ יבטח בישועה שלמעלה מכחו ג"כ כי אין מעצור לה' והן לא קצרה ידו מהושיע: [ריג] מי שהוא חסר ומבקש השלמה א"א שהקב"ה לא יענהו וכמ"ש קרוב ה' לנשברי לב ואת דכאי וגו' וכמ"ש בזוהר (ח"ג קצה א) דתפלה דעני כלל כל צלותין ובקעי רקיעין.

ואין עני אלא בדעת (נדרים מא.) אפ'י אין יודע איך להתפלל ולרצות לקונו ולכ"א בו ולפני ה' ישפוך שיחו ושיחה פי' מילי דעלמא ולא ד"ת [וביצחק נא' ג"כ לשוח בשדה כידוע דהוא עמוד התורה ושיחו אלו בעלי תורה שכל שיחתן תורה (עירובין נד:)] שייך שפיר שיחו] היינו שמדבר בלא דעת ווישפוך לא במתון ובסדר רק שמתוך שבירות לבו שופך נפשו לה' ודברים בלתי מסודרים ושלא בדעת וזו מקובלת יותר.

ותפלה במקום קרבנות ודעני נקרא מנחה שחשוב לפני הש"י מתנה ומנחה וגם היא לשון נייחא כי הוא מקבל תיכף הנייחא. וכמו ששמעתי דכל אחד מישראל שחסר לאיזה דבר ומבקש גם בהפלגה [כד"ש (ברכות נ.)

(דבשאלה הרחב פיך ואמלאהו] ה' פועל בודאי רק שהוא מרוצה אח"כ בכל שהוא. וצריך לזה דעת שלא להתרצות ולחשוב עצמו שאינו חסר רק בישועה שלימה.

וזה עצת יעבץ שאמר אם ברך וגו' וא' בתמורה (טז.) שאמר אם כו' ואם לאו הריני הולך כו' פי' שאמר שאינו מקבל שום נייחא כלל כ"ז שלא יענהו הש"י ככל אשר שאל ובאם לאו הרי הולך ח"ו לשאול וחסר לגמרי.

והש"י מוכן לעזור לנשברי לב ומיד ויבא אשר שאל ומלשון הגמ' מיד מבואר דפועל תיכף. ואנו מבקשים רחמנא דעני לתבירא לבא ולמכיכי רוחא ענינא.

דבאמת לזה גופה צריך סיעתא דשמיא להיות לב נשבר ושלא להתרצות בשום דבר רק בישועה גמורה. וע"ז מבקשים רחמנא כו' כד"ש לעיל אות רי"ב מקציבת העץ.

שהרי ענית לפלוני בדבר זה והושיע גם לנו אע"פ שאין אנו כמוהו מאי נ"מ לך כענין אם צדקת מה תתן לו וגו' כי לאחיתות רצון הש"י מנ"מ בין צדיק לרשע וכ"ש בזה. רק זהו מצד הנהגת התורה מצידה ראוי לענות לצדיק יותר וכן לנשבר לב יותר.

אבל בקשת רחמים הוא גם שאינו משורת משפט התורה. וזהו רחמנא מצד מדת רחמנותך כמו שאנו רואים שאתה עונה לזה כך ענה גם לנו: [ריד] כשאדם מבקש על מעלה יש לו לבקש שלא יהי' יותר מגבולו וכמ"ש שוא ודבר כזב הרחק ממני.

פי' שוא דמיונות של תוהו ודבר היינו ד"ת כנ"ל אות קפ"ג מגמ' דתענית (:): ואפ'י ד"ת רק שהוא למעלה מגבולו והר"ז כוזב ופוסק הרחק וסיים ע"ז ריש ועושר וגו' פן אשבע

וכחשתי וגו' שכשיעלה במדריגות שאינם לפי ערך כלי קבולו יבוא לגיאות ולשקר ח"ו. וע"ז ביקש יעבץ אם ברך תברכני והרבית גבולי הגבול שלי תשמור שלא לצאת חוץ מגבול.

כי כל א' בעל גבול רק שבאותו גבול תתן ברכה ורבו כי ודאי ביד הש"י להגדיל הגבול והכלי קיבול של האדם. וז"ש ז"ל בתמורה (טז).

(ברך בתורה והרבית בתלמידים כטעם (תענית ז.) ומתלמידי יותר מכולם שכ"ז שהתינוק ממשמש מוצא וכשנגמל גם החלב נעתק משדים רק ע"י התינוק מתרבה החלב באם.

ורז"ל המשילו לזה לימוד התלמידים בפסחים (קיב.) יותר ממה שעגל כו' שע"י התלמידים נתגדל גבולו להיות כלי קבול יותר לקבל ברכה ושפע ד"ת מהש"י.

כמו לענין עשירות כשיש לו בנים הרבה [וכן דרשו שם אח"כ והרבית גבולי בבנים ובנות שע"ז נעשה כלי קבול גדול לענין העושר) וב"ב צריך לעשירות יותר שאינו אצלו עשירות רק לחם חוקו. וכן לענין ד"ת לכך הסמיך בקשת התלמידים לברכה בד"ת דלולי כן שמא א"א לו לקבל כ"כ ברכה.

ואח"כ ידך עמדי שלא ישתכח ויתקיים בידו וזהו ע"י ידך פי' דידכה בה' נדרש יד כהה (מנחות לז.) אבל ידך היינו ימין וא' בברכות (ו).

(בימינו זו תורה כו' שימין הש"י הוא המשפעת ד"ת וכאשר תהיה עמדי א"א שישכח שהרי משפעת תמיד. ולפי שביקש על הקיום ע"ז סמך תיכף בקשת החבירים שהם המקיימים בידו כנ"ל אות קפ"ה.

והקדים תלמיד לחבר כי אז הי' אחר פטירת משרע"ה יעו"ש בגמ' ונתמנה יהושע לפרנס שעסקו הנחלת הארץ והתחיל עסק אחר. רק יעבץ הוא עתניאל לבבו הי' רועש על ד"ת יעו"ש בגמ' דהי' מפולפל יותר מיהושע רק שלא הי' לו חבירים ולא תלמידים וביקש תחלה על הברכה בד"ת מאחר שהי' יחידי בלא רב וחבר ותלמיד.

ותיכף לברכה הוצרך לבקש על התלמידים שעל ידם הוא כלי מחזיק ברכה כנ"ל. ואחר הברכה צריך לבקש על הקיום ושלא ישכח ואז ביקש על החבירים.

ואח"כ שלא יגרום איזה חטא ביקש לבלתי עצבי כדרז"ל שם ומיד ויבא וגו'. והנה ברכה ותלמידים וחבירים אפשר להיות מיד כפשטי' אך הקיום ושלא יגרום החטא לכאורה זה אין נתוודע רק בקץ ימיו שרואה שנתקיים בו כל ימיו.

ונראה כי גם בזה יש הרגשה בלב כאשר הד"ת הם קבוע וקיימא שמינה לא יזוע עוד ושאינ עבירה מכבתו כי יש בו די לפוצץ היצ"ר והחכמה תעוז לחכם ומסלקת היראה שמא יגרום החטא שזה נקרא יראה גבי יעקב אע"ה (ברכות ד.).

ומי שיש לו תקיפות מד"ת הוא מסולק מכל מיני יראות: [רטון] הלב הוא הכלי קבול כמ"ש בשבת (לא.) דיראה הוא האוצר וביומא (עב:) ע"פ ולב אין דשם היראה.

והיינו דיר"ש הוא הגדרת חמדת היצר שבלב שזהו בידי אדם וכפי נקיון הלב מכל מיני פסולת כך הוא כלי קבול יותר לטובה וברכה. ועיקר שיהי' נקי מגיאות וקנאה שזהו עיקר הכלי קבול שלא יבוא ע"י רוב טובה לגיאות המושכת אחר' קנאה ושנאה ושאר מדות רעות.

ולכן כלי מחזיק ברכה הוא השלום ובו מסיימת התפלה שמבקש מהש"י על טובה ובסוף מבקש על שלום כדי שיהי' כלי קבול לרוב טובה. וא' ביבמות (מז:) ובתענית (כב:) דאין יכול לקבל רוב טובה בזמה"ז והיינו כל זמן שלא הוסר לב האבן.

ולעתיד לבא אליהו בא לעשות שלום בעולם ויסתלק הקנאה והשנאה וגיאות מלב אז מקבל כל א' רוב טובה בשפע וא' (חגיגה יד:) רע"ק נכנס בשלום ויצא בשלום שע"י מדת השלום שאחז בה וכד"ש ביבמות (טז.) ואפי' לרועי צאן עי"ז נכנס ויצא והשיג חכמה שלמעלה ממדריגתו כדאי' (חגיגה טו:) דבקשו מלה"ש לדחפו משמע שהי' למעלה ממדרגתו.

אבל על בן זומא אמרו אכול דייך פן וגו' כנ"ל אות ר"א ממנו וכנ"ל אות ר"ו דשבירת הכלים שבקשו לקבל אור יותר מן הראוי והוא גיאות. ובגמ' (שם ע"א) אי' טעות ב"ז בהבדל שבין מים עליונים למים תחתונים ע"ש פי' מים עליונים ומים תחתונים ידוע דהם הנקרא בזוהר מייך דכרין ומייך נוקבין היינו האתערותא דלתתא ע"י החשק שבלב והמילוי מלמעלה ע"י החכמה שבמוח.

והם תפלה ותורה וכמ"ש (ברכות לב:) מאי תקנת' יעסוק בתורה ועץ חיים תאווה באה כי תורה הוא מילוי התאווה והחשק שבתפלה. וביום א' היו מעורבים פי' כי יום א' נגד מדת אברהם אע"ה באהבה ונמצא החשק הוא עצמו המילוי רק שבאמת בחשק האדם אפי' לתורה ולידיעת אלהות מאחר שאין הלב נקי החשק הנובע ממנו ג"כ אין נקי לגמרי ואפשר שיהי' תאווה ככל התאווה וכמו שחושקין לדעת חכמה וכדומה וכמו ששמעתי ע"פ לא ברוח ה' וגו' פי' רצון והתלהבות באהבה ורעש ביראה הכל עדיין אינו נקי ושיהי' מעון הש"י בו.

וע"ז הוא היראה שבלב שמגדרת האהבה ומצמצמתו שיהי' רק מה שהוא לכבוד שמים. והתכללותם הוא מדת יעקב אע"ה הרומז לשם הוי"ה וצורת אדם שבמרכבה שהוא תכלית השלימות.

ואברהם אע"ה לא נשלם אלא אחר נסיון י' בעקידה שאז אתכליל במדת יצחק וכמ"ש בזוהר (ח"א קיט ב) וכמ"ש עתה ידעתי כי ירא וגו'. וזש"נ יעקב אשר פדה את אברהם כי מצד מדת יעקב שהוא ההתכללות שהי' ג"כ כלולה באברהם ניצול.

דמצד מדתו לבד הרי ביום א' נאמר והארץ היתה תוהו דעולם התוהו והשבירה בא מזה ע"י תוקף החשק והאהבה להשיג אור הש"י בלא יראה המצמצמת. ולכך ביום ב' נעשה רקיע מבדיל בין מים למים שהיראה הוא הכרת החסרון שאין חשקו בשלימות כמו המים עליונים שהוא רצון הש"י המשפיע.

וההבדל כמלא נימא ופי' בתיקונים תיקון י"ט שהוא הסוד דאורייתא יעו"ש. פי' דבאמת ידו של הש"י פתוחה להשלים תיכף רק שיש הפסק כמלא נימא רקיע המבדיל ומעלים שידע שיש סוד והעלם ושאינ יכול לקבל הכל.

וב"ז רצה לקבל יותר בתוקף האהבה והחשק ולפיכך טעה ללמוד מיום א' ובאמת אז לא הי' הבדלה כלל ולכך רוח אלהים מרחפת נוגע ואינו נוגע ע"י העדר ההבדלה כי אז הי' תוהו עדיין וזהו פן וגו' שע"ז אדרבא נפגע ויצא מחכמהלפי שביקש להשיג הכל ושלא יהי' סוד והעלם כלל לפניו.

נתרחק ממנו עד ג' אצבעות ונוגע ואין נוגע. ולכן א' בשבת (לא).

(אי יראת ה' היא אוצרו כו' מוטב שלא העלית שלא יהי' נפגע ח"ו כנ"ל אבל ע"י יר"ש שבלב המגדרתו יוכל להשיג הכל רק שיהי' מוגדר ביר"ש ומצומצם כנ"ל: [רטז] בכל יום יש חידושי תורה שהש"י מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית. ומעשה בראשית הוא ע"י התורה כמ"ש בריש בר"ר ומסתמא גם החידוש הוא ע"י חידושי תורה.

ולכך אחר ברכת יוצר המאורות שהוא ההכרה בחידוש מע"ב בכל יום תיקנו ברכה שני' שהוא כמו ברכת התורה כמ"ש בברכות (יא): שמבקש לידע החידושי תורה שהוא ע"י חידושי מע"ב [וכמו ששמעתי כי הש"י עשה ספר והוא העולם ופי' על אותו ספר והוא התורה כי התורה כמו מפרש קניני הש"י בנבראים] ואשרי מי שזוכה להשיג זה אח"כ בק"ש שהוא הלימוד תורה הקבוע בכל יום וכמ"ש (מנחות טז): דבק"ש שחרית וערבית קיים לא ימיש.

וק"ש דבר תורה תפלה אינו ד"ת (כמ"ש בברכות כא.) כי רצון הש"י שישגו בק"ש שהוא מצות לדבר במ וגו' ע"י הדבור בד"ת ישג החידושי של כל יום.

וכן רשב"י וחביריו שתורתן אומנתן אין מפסיקין לתפלה (שבת יא.) כי היו יודעים בכל יום חידושי תורה שמתחדש בכל יום תמיד כפי החידושי שבמע"ב.

אבל חכמים שהם ידעו שלא כל א' זוכה לכך תקנו התפלה לבקש מהש"י שיחננו לזכות ולקבל השפע המחודש שבכל יום. ולכן א' (תקו"ז תי' כב) לבושין דלבש בצפרא כו' שאינו דומה תפלה לחברתה.

והיינו כמו שאינו דומה המלוי והמבוקש לחברתה כך הבקשה והתשוקה שמקבלת כפי המבוקש. כי באמת גם התפלה מהש"י וכמו שאומרים מקודם אדני שפתי תפתח וכפי החידושי דאותו יום כך הוא פתיחת פיו בתפלתו ותשוקתו.

ובכל ימי המעשה הוא זמן העבודה בעיון ויגיעה בד"ת ועיון תפלה. ובא שבת בא מנוחה כמ"ש בשבת (ק"ט רע"ב) במטותא מינייכו לא תחללונ' גם ע"י לימוד תורה ביגיעה נקרא חלול כי אז הוא מנוחה ומעין עוה"ב שנהנין מזיו מה שהש"י בעצמו משפיע להם.

בלילה הוא חקל תפוחין פי' החשק שהוא מדת נוקבא כנודע וביום עתיקא קדישא הוא מדת אין פי' העדר החשק וכמ"ש בזוהר בשלח (נב ב) על מה תצעק אלי בעתיקא תליא שהוא השפעה בשורש נפש האדם שלמעלה מהשגות המורגשות בחכמה שבמוח וחשק

שבלב. ובסעודה ג' שהוא עם היציאה אז ז"א שהוא מדת קוב"ה הממלא להחשק והוא אז השפע היורד לצורך כל ימי השבוע ג"כ.

ותיקנו ע"ז ג' סעודות כי המאכל קיום החיים וע"י האכילות כרצון הש"י הם נכנסים בלב מאחר שהש"י יסד המאכל לקיום חיי האדם בודאי יש בו כח חיות המחיל לו. וגם במאכל דחול יש שייכות כד"ש בב"ק (עא סע"ב) האי דלא אמרי לך מאורתא משום דלא אכלי בשרא דתורא.

ואמרו (מכילתא ר"פ בשלח) לא ניתנה תורה אלא לאוכלי מן פי' שהוא לחם שמה"ש אוכלין ויש בו חיות רוחני עצום מאוד ועל ידו זוכה לד"ת הרבה ומסתמא כל ת"ח העוסקים בתורה שניתנה תורה להם הם אוכלי מן כמ"ש כל המקבל עול תורה מעבירין עו"מ ועול ד"א ופרנסתו הוא דוגמת מן ויש בו ודאי אותו קדושה להכניס בלב חיות מאמיתות הש"י שעי"ז משיג ד"ת מאמיתות חכמתו ית' [וממ"ש במן ביום הו' לחם יומים נראה כי גם לענין השפעת בד"ת הוא בעש"ק שפע כפול והוא טעימה מהשפעת יום השבת וכמ"ש ג"כ לטעום המאכלות דשבת בע"ש.

ושוב מצאתי כן בזוהר בשלח ס"א ב' ע"ש]: [ריז] עיקר האדם הוא המחשבות והרהורים ורצונות שבמוח ולב שזהו רוחניות האדם אבל הגוף הוא גשמי ונקרא בשר אדם וכשח"ו מחשבתו ורצונו שקועים בהבלים אז נקרא אדם רע כידוע דדמות אדם יושב על הכסא והוא מקור מחצב הנשמות וזה לעומת זה יש אדם בליעל פי' קומה שלימה מכל מיני מחשבות ורצונות לרע.

וכנודע מטעם הזוהר משפטים צ"ה ב' ע"פ עת אשר שלט האדם באדם וגו' וע"ז מבקשין חלצני ה' מאדם רע כי בסנהדרין (מד.) המשילו חטאי ישראל להוצי הסוכבים האסא. כי באמת שורש נשמת ישראל מאדם שעל הכסא וכמ"ש בצלמנו כדמותינו רק שהאדם רע מלבישם ואסורים וכבושים בו. וכד"ש בברכות (ו).

(וקיימי עלן כו' כל חד מינן אלפא משמאליה ורבתא מימיניה. מימינו פי' תאות וחמדות עוה"ז זהו רבוא לשון רבוי שהוא בתוקף עצום כי זהו עיקר היצ"ר שבלב בנ"י כמו ששמעתי בטעם דמצורע משתלח חוץ למחנה ישראל ולא הזב.

ומשמאלו דהיינו גבורה רעה בכעס וקנאה וניצוח ואביזרייהו אלף הוא המספר היותר גדול כמ"ש הרמב"ן ע"פ נתתי אלף כסף. והיינו דדבר שתחת סוג המספר והגבול רק שהוא בתוקף וגוזמא נקט אלף ודבר שאינו בסוג המספר תופס רבבה.

כמ"ש במק"א דלכן שרים עד אלף ועל הרבוא הוא מדרגת מלך. ולפי שיצ"ר דתאוה הוא טוב מאד וכמ"ש במדה"נ (זח"א קלח א) שישאר גם לעתיד רק דאתלבן דלולי כן לא אשתכח חמידו דאורייתא ומצד זה הוא בלתי גבול לכך גם התפשטותו לרע הוא ברבוי.

וכל זה רק מצד ומימין שסוכבים ומלבישים. ואליך פי' אל פנימיותך ומעמקי שורשך לא יגש דהשורש נשאר ואע"פ שחטא ישראל הוא רק לבוש תוך האדם רע.

וע"ז הוא הבקשה חלצני וגו' על העבר מה שכבר נשתקע תוך מחשבות ורצונות אשר לא לה' המה ונעשו ח"ו מלבושים לנשמתו חלצני והוציאני מהם. ועל להבא מאיש חמסים תנצרני פ"א אדם שם כללי וחלוקים לזכר ונקיבה איש ואשה.

וידוע דהתאווה והחשק נוקבא והכח וגבורה דכורא שממנו נמשכים ברע רציחה וכעס ואביזרה. וזהו איש חמסים שהוא בא לעשוק הנפש שכבר נחלצה ממנה כשרואה שהיא חלושה כטעם איזה גבור הכובש את יצרו וכשאין בו כח לכבוש הוא חומסו אע"פ שכבר בא לטהר ונטהר על העבר כפי כחו הוא משתדל לשוב לעושקו ולחומסו לחלקו בגזילה.

וזה כח האיש והוא ע"י הכעס כידוע מהאריז"ל ע"פ טורף נפשו באפו שע"י הכעס הנפש נטרפת ח"ו שהאיש חמסים המכניס הכעס חומסה ואז עי"ז אח"כ יש שליטה לרע בו גם בכל מיני הרהורים וחמדות. וע"ז מבקש שישמרנו להבא מכעס וקנאה ואביזריהו שלא יהיה נחמס וממילא יהי' שמור ג"כ בתאווה שהיא הנוק' שאין בה כח החמוסה.

שמאחר שכל מחשבותיו שקועים בד"ת אין שליטה להרהורי תאות וכמ"ש הרמב"מ (סוף ה' אסו"ב) דאין הרהורין שולטים אלא בלב פנוי מן התורה. רק שהכעס יכול לגבר ח"ו כמ"ש (תענית ד).

(האי צורבא מרבנן דרתח כו' ובוזה יש שליטה לאיש חמסים ח"ו לבוא לכעס גמור הרע ח"ו. וצריך לבקש מהש"י שישמרנו וזהו אחר שכבר נטהר לשעבר בתפלתו חלצני וגו' ונחלץ ממחשבות והרהורים השוטפים ועוברים במוחו ולבו לדעתו ושלא לדעתו ונתייחד להש"י כטעם אין את יהיב עינא ולבא ליאנא ידע דאת דילי (ירושלמי ברכות פ' א' ה' ה) שזהו עיקר האדם העין רומז על מחשבות והרהורי המוח שבאים ממנו.

ואז עכ"ז יש לו לבקש אלהבא מאיש וגו' כנ"ל: [ריח] עיקר היצר הוא בתאווה כמו שראינו בתחלת הכנסת היצר לאדה"ר ולכן הי' אשה ונוק'. ויצר דרציחה נולד מכח התאווה ונתחדש בעולם ע"י קין הנולד מהם ובא לו מכח חמדתו ותאותו לירש כל העולם אבל בריאת היצר באדם הוא בתאווה שזה יש בו ג"כ טוב בחמידו דאורייתא.

ועז"א בראתי יצה"ר בראתי תורה תבלין שהיא מתבלתו ועושת אותו מאכל ראוי להיות במחנה ישראל וממילא מתפוצץ ג"כ עי"ז יצרא דכעס ורציחה כיון שאין לו שום תאווה וחשק רק לד"ת אינו כועס אלא במקום דאורייתא מרתחא לי' כענין משנאיך ה' אשנא. וא' ורבבה מימינך ע"י התורה שבימין שמכניס כל חשקו לד"ת.

אבל בשמאל לא אמר משמאלך שע"י השימוש בגבורתו וכעסו לטוב א"א לנצח מדת הכעס דיוכל לבוא ג"כ לידי כעס רע רק הניצוח ג"כ ע"י התורה שאינו מתאווה רק לד"ת ממילא אינו מתאווה כלל לעניני עוה"ז ואינו כועס עליהם ולא מתקנא בהם רק בד"ת וא"כ הניצוח שלה הוא באתכפייא ושהשמאל נעלמת וכבושה ואינה עושה פעולתה.

ובקי"ס שהוא טביעת מצרים שהם כחות הדמיון כנ"ל אות ר"ה נא' והמים להם חומה מימינם ומשמאלם ודרז"ל (מכילתא בשלח לגיר' ילקוט) על תורה ותפילין והיינו שהם מגינים עליהם שהם אין שקועים בדמיונות כמצרים כי כחות התאווה שקועים בחמדת התורה. והניצוח בתפילין כמשז"ל (ברכות ו).

(ויראו ממך אלו תפילין שבראש וכמ"ש (שם) ובזרוע עוזו זה תפילין שהיא הזרוע עוז להשתמש בכח שמאלו ברציחה וכעס נגד האומות עכו"ם לשפוך עליהם הזעם. וכל דמיונות של קנאה וכעס שלהם היו תפילין ר"ל קשורים ודבוקים באמיתות רצון הש"י ואינם דמיון כוזב מה שנגד רצונו.

ומי שדבוק לגמרי הוא יכול להשתמש גם במדת השמאל וברוגזא דרבנן ולכבוש יצר של כעס ג"כ בלאתהפכא לכעוס רק ברצון הש"י. רק שזה לא שייך בעוה"ז וכמ"ש (שבת קל).

(דמצות תפילין מרופה בידינו דצריכין גוף נקי פ"י שיהי' נקי מכל מיני חמדה ונגיעה לעצמו כלל אפי' כחוט השערה כענין אליהו שאז"ל (סוף סנהדרין) דקפדן הוה כי הי' מרוחק מתאות גופו לגמרי כמ"ש (ויק"ר פר' כז) הרי אליהו שלא חטא [היינו בחטא אדה"ר בתאוה] וחי לעולם. והוא יבוא לפני ביאת המשיח פ"י שיתגלה כחו בלבות כל בני"י להיות נקיים מנגיעה לגוף לגמרי ולהשתמש במדת הכעס והנקימה נגד העכו"ם בזרוע עוז שיהי' נולד בלבם התעוררות זה נקרא ביאת אליהו.

וכן היחידים זוכים לפרקים לגוף נקי לגמרי אז זוכה למדריגת גלוי אליהו לפי מדרגתו וחכמתו ואז יוכל להשתמש ברוגזא דרבנן, וכמו שהסנהדרין היו דנין דיני נפשות ולא היו אוכלין כל אותו יום (כמ"ש סנהדרין סג.) שהיו צריכין להיות גוף נקי מכל חמדות עוה"ז.

והוא מרופה בידינו שא"א להיות בקביעות בעוה"ז שעדיין יש עטיו של נחש ויצ"ר בעולם. ולכן צריך להיות השמאל נעלמת ולהשמר מכעס וקפדנות לגמרי ומקנאה ושנאה ותחרות.

רק בעיניך תביט וגו' הוא כענין דום לה' דפ"ק דגיטין (ז.) דע"י עיני השכל ושקידתם בבהמ"ד וד"ת עי"ז בא הניצוח ממילא בלי שישתמש בניצוח כלל: [ריט] כפי יתרון הדעת והחכמה שבאדם כמתגברים לעומתן הדמיונות במוחו ולבו כענין יוסיף דעת וגו'.

וכן עץ הדעת טוב ורע ע"י שנכנס בו דעת טוב נכנס ג"כ ההיפך וכמ"ש (סוטה כא:) נכנסה חכמה נכנסה ערמומיות שנא' אני וגו' ערמה. ואמרו בסנהדרין (ע:) אין התינוק יודע לקרות או"א עד שטועם דגן ונמצא אז נכנס בו דעת וחכמה ואז מרחיקין מצואתו (סוכה מב:) ומפורש בירושלמי ברכות (פ' ג ה' ה) הטעם שמחשבותיו רעות.

וכן שמעתי כי בי"ג שנה שנכנס יצ"ט שאז היצ"ר מתגבר וכן אמרו (סוכה נב.) כל הגדול מחבירו כו'.

ומי שמתגבר וכובש יצרו לגמרי ע"ז נא' אויבי איש אנשי ביתו. שהיצ"ר נקרא שונא כמ"ש (שם) [וכן במד' (בר"ר פר' נד) נדרש מקרא זה איצר] ומי שכאיש גבורתו להתגבר נגדו אז כח היצר שלו מתפשט באנשי ביתו ומקורביו שמכח היצר הרועש בקרבם נכנסים לו ג"כ דמיונות תוהו וכפי גדלו כך מתרבים אנשי ביתו שרי עשרות וחמשים ומאות ואלפים.

ומלך שכל ישראל עבדיו וכל מיני יצרים שבכל א' מישראל הם מולידים דמיונות בו והוא צריך לחלצם הטוב מהרע ועי"ז נתקנים ממילא אותם האנשים ג"כ. ועי"ז ביקש דוד המע"ה מאויבי תחכמי מצותיך וגו' כי לעמוד על חכמת המצות א"א רק ע"י התחבולות איך לינצל מיצר מחשבות לבו.

שהתרי"ג מצות הם תרי"ג עיטין לזה (זח"ב פב ב) ולכן א' למלה"ש יצ"ר יש ביניכם כו' (שבת פט.) (ורק ע"י היצר המתגבר אז עומד על חכמת ועצות המצות איך הם מצילות אותו מזה.

וכהנים רבה בהן הכתוב מצות יתירות לפי שנבדל אהרן להקדישו קודש קדשים לעומתו ג"כ היצר מובדל מיצר מחשבות אחרים. וצריך עצות יתירות להשמר ממנו ומצות המלך הם להנצל מיצר הכללי דכללות ישראל ולכן צריך הס"ת על לבו (כמ"ש סנהדרין כא: וע' כ"מ רפ"ג מה' מלכים) פי' ע"ד תפילין ומזוזות שהנחת אותו כתב מועיל להכניס בביתו ובחדרי מוחו ולבבו באמת אותם דברים הכתובים.

ומזה הם סגולות הקמיעות שכותבים אותם פסוקים שנא' שם רפואת וישועת אותו דבר שצריך לו ונושאה עליו ומועיל להכניסה באמת בקרבו [ועי' לעיל אות צ"ה ושמעתי כי כל פעולתן ענינם ע"ד קציבת העץ הנ"ל אות רי"ב. ומה שמשנים סדר צירוף האותיות בפשוט הטעם משום דאסור להתרפאות בד"ת.

וגם כדי להעלים כי דרך הנס לבוא בחשאי] ועד"ז א' בב"ק (יז.) (הנחת ס"ת לומר קיים זה כו' ובחיים מועיל להכניס באמת בלב קיום כל מה שכתוב בזה והיינו כל התורה כולה שהוא תבלין לכללות היצר כולו של כל העולם כולו וסיים כי לעולם הוא לי לפי שא' בסוטה) כא.

לרב יוסף) דרק בעידנא דעסיק במצוה מצלי. רק כשעומד על החכמה שיש במצוה אז נעשה מן המצוה ג"כ תורה כי עיקר התורה ע"ע לעשות היינו הלימוד להבין חכמת המצות וכשמוציא לפועל במעשה אז הוא שלימות התורה ונקבע בלב גם בעידנא דלא עסיק.

וז"ש שתחכמי לדעת כי לעולם היא לי ולא רק בעידנא דעסיק: [רכ] העצות למחשבות זרות והרהורים הוא מצות ציצית ותפילין וכמ"ש (סוטה יז.) בשכר אם מחוט ועד שרוך נעל זכו בניו לחוט של תכלת ורצועה של תפילין.

כי שורש כל הדמיונות ומחשבות זרות הוא רק בלב חומד לעניני עוה"ז אבל הנקי מזה לגמרי כאברהם אע"ה שמדתו זיכוך האהבות והתאות בלתי לה' לבדו ונתברר אז כמ"ש אם וגו' ולא תאמר אני העשרתי וגו' דהיינו שורש הנעלם זה א"א בישראל כלל שלעולם שורשם דבוק בהש"י וחלק ה' עמו וא"א לינתק כלל.

רק ההתחלה מחכמה שבמוח והוא ע"י העלאת מחשבות זרות בו עד שנשכח. כי במוח אין רע דהתחלת הרע בלב ששם משכן הרע.

רק לשם כחו שופע מן הלב להשכיח עכ"פ ודבר זה הוא ג"כ רע כמ"ש בשבת (קמט:)) אין לא טוב אלא רע. וזהו התחלת הרע ההשכחה מן הטוב.

ומסיים עקב לא תשמעון בקול וגו' וקול ה' היינו קולות דמ"ת וכמ"ש בזוהר (ח"א נ ב וש"מ) דקול דא תושב"כ כי קולות הש"י הם חיים וקיימים לעד ולעולמי עולמים. ואותם קולות גם היום מצויים למי שרוצה להאזין והן הם המחשבות העולים בלב כל אחד בכל פעם לשוב להש"י ולדעת כי אנכי וגו' ולא יהי' וגו' וקול הוא כלל ודבור פרט כמ"ש בזוהר ריש שמות.

ולכן תושב"כ נקרא קול ותושבע"פ דבור וכן ההשמעה ללב הוא רק בדרך כלל לדעת אלהותו ית' ולחפש אחריו אם וגו' תחפשנה אז תבין וגו' בבינה שבלב האדם בפרטי פרטות כפי הצריך לו. וכן המלאכים משמיעים ביראה יחד בקול דברי אלהים חיים וגו'.

והוא בודאי נשמע לכל איש ישראלי אשר מכין אזני לבבו לכך ביראה אז שומע דא"ח והיינו ד"ת שנקרא כן בלשון רז"ל כמ"ש (עירובין יג:): אלו ואלו דא"ח. ובקול היינו בדרך כלל רצון הש"י באותו יום כי המלאכים אין יודעים יותר.

דתושבע"פ הוא למטה בידי חכמי ישראל והפרטים הם נתבררים ע"י בנ"א באותו יום. ולפי שהש"י נקרא אלהים בעל הכחות כולם נקרא אצלו דברי שהוא דבור בפרטות.

וכמו ששמעתי על מבין ולא בבינה ידיעא שהמלאכים אין להם בינה דהיינו הרגשה בלב שזהו רק לבנ"א שהם חסירים וצריכים לזה. והש"י מבין כמו הבנ"א הוא מרגיש אבל לא בבינה שהרי אינו חסר.

ולכך המלאכים אין יודעים הדבור שהוא הרגשת הלב של כ"א בפרט. רק הקול בכלל זה אין נשמע לבנ"א וכמו ששמעתי על חכים ולא בחכמה ידיעא דמלאכים יש להם חכמה (ופי' כח השמיעה לקול דא"ח) משא"כ בנ"א.

והש"י חכים אבל לא בחכמה כמלאכים. והם משמיעים בכלל שהוא חכמה מה שקיבל מאחרים.

ואח"כ ע"י בינה והרגשה שבלב הוא עומד על הפרטים שבדברי אלהים חיים כ"א לפי מדריגתו ואלו ואלו דא"ח אע"פ שחלוקים בפרטים בתושבע"פ. ודבר זה צריך ליראה כי פי' מלאכים כל מיני כחות שבעולם בהיותם מופשטים מלבוש החומרי שבעולם העשיי' רק בהיותם במדריגת בריאה ויצירה דהיינו רוחניות אותו כח מבלי הרכבה שיהי' בו כח הבחירה וכל מיני כחות כלולים באדם.

וכאשר מעורר כחותיו שבלב להש"י וזהו ע"י היר"ש כי הכל בידי שמים חוץ מיר"ש (ברכות לג:): בזה הוא כח התעוררות האדם. אז מתגלה אצלו בכלל רצון הש"י באותו יום בלא עיונו ואח"כ בעיונו ובינתו מברר דבר זה בחזרי לבבו.

אבל מ"מ הוא מתעורר לזה מצד הכחות הכלולים בו המתעוררים ע"י היר"ש. אבל קולות דמ"ת שהם קולות הש"י עצמו זה נשמעים רק בהכנה להאזין לבד [ומאותן קולות הוא הב"ק שיוצא בכל יום מהר חורב אוי לבריות מעלבונה של תורה כמ"ש במק"א דב"ק הוא אחוריים של קול וקלא דהדרא דמתוך שאותן קולות דקבלת התורה נשמעין להשומעים הקלא דהדרא מאותן השומעים הוא אוי כו' לשאין שומעין וזה נשמע לכל א' המקורב לת"ח כמ"ש אוזן וגו' בקרב וגו'] וזה קל לכן א' עקב לא וגו'.

ופתח בלשון יחידוסיים בלשון רבים כי העדר שמיעת הרבים גורם שכחה ליחיד השומע כנ"ל אות רי"ט. ושמעתי דאמר גם על השכחה והי' שהוא לשון שמחה כמשאז"ל (ב"ר פ' מב) כי הגם דבעוה"ז הוא מושך חטאים ונענשים ע"ז מ"מ באמת לאמיתו מזה נמשך שמחה גדולה לעתיד כשיתוקן הכל אז יבורר זה: [רכב] הש"י קורא לאדם בכל יום שנא' יען קראתי ותמאנו נטיתי ידי וגו'.

הקריאה הוא הרהורי הלב הבאים מעצמן בתשוקה להש"י והוא ע"י קריאת הש"י לו כמים הפנים וגו'. ונטיית היד הוא התעוררות ע"י ד"ת שהוא ימינו (ברכות ו).

(או לע"ה ע"י תפילין שהוא שמאלו. פי' תפילין דמארי עלמא הוא אהבת ישראל כמשז"ל (שם) ומכניס בלבו אהבת ישראל שזהו אצל ע"ה במקום אהבת התורה.

ועי"ז מתעורר לשוב להש"י ולעולם הש"י משפיע הרהורי תשובה וחשקות לאהבה ולתורה ולעבודה בלבות בנ"י. רק שהאדם צריך להכין עצמו לשמוע בקול ה' הקורא ומשפיע בלבו הרהורי תשובה להחזיק במ' בל ירפה.

כי מי שלבבו פונה להבלי עולם אינו שומע ומשיג כלל שפע הש"י. והיינו צלותא דאברהם אע"ה שנקרא עמידה לבד כמ"ש בר"פ תה"ש ע"פ המקום אשר עמד משם נלמד תפלת שחרית.

כי בבוקר כשהאדם מתעורר משינתו אז צריך הוא התשוקה באדם מה לעשות ביום זה דבר שחפץ. וצריך לייחד כל חשקותיו ותאותיו לאהבת הש"י מדת אברהם אע"ה ויקוה להש"י כי ישפיע אליו שפעו ודי התפלה רק במה דעומד מוכן ומזומן לפני הש"י להשפיעו.

אח"כ כאשר ינטו צללי ערב ומתחיל להחשיך שהוא היפוך אור המאיר ורואה שלא השיג לישועה שלימה עדיין אז נופל עליו היראה מדת יצחק ואז מתפלל תפלת העני ולב נשבר דנקרא שיחו כמשאז"ל שם על תפלת יצחק מלשון זה. ואח"כ בלילה שהוא בעת החשכות הגמור שרואה גם אחר תפלה שני' לא נענה בישועה שלימה עדיין רק אדרבא מחשיך והולך.

כי כל זמן שלא נענה לגמרי הרי מחשיך והולך. אז בא למדת יעקב אע"ה באמת ואמונה שמתחזק באמונתו ית' שודאי יושיע והכל לטובה שזהו האמת הגמור.

והוא חבור ב' מדות דאברהם ויצחק דהיינו היראה בהוה והבטיחות והשמחה בעתיד ותפלתו אז נקרא בלשון פגיעה ע"ש בר"פ תה"ש. והוא כמו ששמעתי על לשון מפגיע בתפלות ומפגיע אין בידינו ובפ"ק דתענית (ה).

(ע"פ ויצו עליו כמפגיע דר"ל כמו פגע שאינו רוצה לשוב וללכת מהש"י בשום אופן רק שיענהו והרי זה כאוחז בידו ואומר איני מניחך. וזהו תפלת הלילה בעת החושך הגמור אחר שרואה שלא נענה זה פעמיים הגם שהי' באהבה גדולה ובלב נשבר ג"כ.

צריך שיהי' כמפגיר עד שיוכרח להיענות ולהשיג במדת אמונה מדת האמת היינו הבירור לעין שהוא כן כמו שהוא בוטח באמונתו: [רכג] הד"ת היא דוגמת חרב כמ"ש בברכות (ה.) בק"ש כאלו אוחז חרב של ב' פיות.

שהחרב הורגת מקרוב ואפי' מסובב ומסובך תוך מחשבות זרות והרהורים מכל צד אם פונה לד"ת הוא הורגן ומבטלן מכל צד בב' פיות החרב דרומז על ההריגה מימין בהרהורי תאוה ומשמאל בהרהורי קנאה וכמ"ש (סוכה נב:) אם פגע בך מנוול כו' שאפי' כבר פגע ונגע בך משכהו לבהמ"ד ומתפוצץ.

וכמ"ש (כתובות עז:) ריב"ל מיכרך בבעלי ראתן ועסיק בתורה אמר כו' פי' כל מוכי שחין היינו מצד תוקף התאוה דלכן התשמיש קשה להן ובעלי ראתן ביותר. ולכן צריך להרחיק ממבואה כי האויר מכניס הרהורים וחשקות כנ"ל אות ר"ה.

והכלל בכל חולי הטבע נמשך אחר הרוחניות של חולי וכשהחולי מתפשט באויר היינו שרוחניות ההיזק וכח הרע המביא אותה המחלה הוא ג"כ מתפשט ע"י האויר. וריב"ל מיכרך כו' אפי' בתוך אויר הרע ממש ומוכרך בו התורה מצלת ושורפת ומכלה כל איירים רעים שסביבותי' וכמו ששמעתי דד' אמות של הלכה קדוש בקדושת א"י שאויר ארץ העמים נפלט מתוכו לגמרי מכל צד ע"י החרב דב' פיות ונכנס אויר קדוש דד"ת שזהו אויר א"י דלכן מחכים כמדת התורה מחכימת פתי.

אבל בהכנ"ס ותפלה אין מועיל כלום כשכבר פגע ומוכרך בהרהורים ומ"ז כי גם כל תפלתו תהי' כן מליאה מ"ז. רק צריך לכוין את לבו להתרחק ממ"ז ואז ע"י תפלה יוכל לפעול להכניס בעומק הלב מחשבות קדושות ולהרוג הרע ממרחק כענין חץ שחוט לשונם שהלשון דוגמת החץ להרוג מרחוק וזהו ע"י התפלה וכמ"ש בתיקונים (סי' תי' יג וש"מ) דזריק בי' גירא בתר גירא.

ותרגום אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי בצלותי ובעותי. פי' תפלה היינו סדור שבחיו של הקב"ה ובקשה הוא בקשת צרכיו כמפורש בברכות (לא).

(רנה זו תפלה כו'. וגם ד"ת נקרא רינה כמ"ש (שמו"ר פר' מז) ע"פ קומי רוני וגו' אין רנה של תורה כו' כי הוא סדור שבחיו וכמ"ש שלהי הוריות פ' מי ימלל גבורות ה' מי שיכול להשמיע כל תהלתו על ד"ת.

ולכן גם ק"ש נקרא צלותא כמ"ש תוס' שבת (יא. ד"ה כגון).

כי סדור שבחיו היינו תורה וזהו חרב כנ"ל. משא"כ בעותא שהוא בקשה הוא קשת. ולהיות הכנעני אז בארץ שהוא הגרוע מכל האומות כמשאז"ל (תו"כ אחרי פרשה ט). ושכם גרוע מכל א"י כמ"ש בפ' חלק (קב).

(דהוא מקום מוכן לפורעניות. ובודאי לא בחנם מוכן לכך רק שאוירו גורם גם אחר שנתקדש אוירא דא"י בקדושת א"י כמ"ש מקודם.

ולכן יעקב נתחזק נגד אותו מקום ביחוד. ושם משכן החוי חויא שורש הנחש.

וא' מיד האמורי ולא החוי הוא כמ"ש בס' מעשה ה' כי אמונתם היתה אמונת האמורי יעו"ש. ויציבא מילתא מלשון רז"ל בכ"מ דרכי האמורי על חוקי ע"ז שלהם.

ומלחמתם הגופנית הי' ע"י בניו והם נצחו החויא במעשה בהגדרת הזנות. אבל יעקב אע"ה נתחזק נגד האמורי שהוא תוקף כח אלהותם המתגבר באוירם להכניס הרהורים ומחשבות בלב שע"ז טיהר בני ביתו אח"כ.

והניצוח הזה הוא בצלותי מקודם בחרב להרוג סביבותיו דלעולם יסדר שבחו של מקום ואח"כ יתפלל (כמ"ש ברכות לב.) (דלולי כן א"א ליכנס לתפלה דבקשה כלל כנ"ל.

ואח"כ בעותי ההורג מרחוק שזה א"א ע"י החרב שאינו הורג אלא מקרוב אבל לנקות עומקא דלבא מקום שאין יד האדם שולטת כלל כענין ולבי חלל בקרבי וקרא זה אמר דוד המע"ה שהוא דרגא דתפלה כטעם ואני תפלה שלזה א"א אלא ע"י רבוי התפלות והבקשות לסייעתא דשמיא כמ"ש (סוכה נב.) (אלמלא הקב"ה עוזרו כו'.

וכל תפלה ותפלה הוא יריית חץ נגדו ואותם שבכוונה היינו שכיוון אל המטרה שהוא נקודת החויא שבעומק הלב שהוא מרכז הגוף כמו שעושין יורי החצים מטרה באמצע עגול א' לכיין חציהם אליהם. וזהו כוונת הלב שבתפלה שצריך אחר ד"ת וק"ש וספור שבחיו של מקום: [רכד] כל אדם צריך לקבל עליו עול מ"שבכל יום בתכלית התוקף שמתרצה למסור עצמו לגמרי ולהכלל במקורו.

וזהו פרשה א' דק"ש הגם דבפ' ב' אח"כ נאמר ואספת דגנך שלמדו מזה בברכות (לה:): הנהג בהן מנהג ד"א. שהיא בלשון רבים אמורה ואמרי' שם הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידן דא"א לרבים ולכל העולם כולו להיות כרשב"י.

ולכך לא נאמר שם בכל מאדך שפי' ממונך להפקיר הכל שזה אינו לרבים דצריכים לנהוג במדת ד"א ולהשגיח על ממונם ג"כ להיות במה להתפרנס וקיום חיותם. ונקרא פ' זו (שם יג).

(עול מצות שרק מקבל עול מצותיו ית' לעבדה ולשמרה ולקבוע עתים לתורה. והכל כפי כח אדם ולא לצאת מהגבול ומדת ד"א דעוה"ז.

משא"כ פ' א' דנאמר בלשון יחיד ליחידים אשר ה' קורא כרשב"י נא' בכל מאדך היינו להיות מופקר לגמרי. וזהו עול מ"ש ועול תורה כאותו שא' בעירובין (כב).

(מי שלימו קורמי וכמ"ש (ברכות סג:): אין ד"ת מתקיימין אלא במי שממית כו' ובמי שנעשה אכזרי כו' (עירובין שם). וכל א' צריך ג"כ לומר פרשה א' ג"כ שתחלת קבלתו בכל יום עול מ"ש צריך להיות בענין זה גם להיות מופקר אם יהי' רצון הש"י כך.

רק מי שמנהיג במדת ד"א והגדרה הוא מפני שהרבה עשו כו' ולא עלתה בידן שאין זה רצון הש"י. וכן אפי' אותם היחידים צריכים ג"כ שיאמרו פ' והי' א"ש כמ"ש לרשב"י בשבת (לג:): שיחזור למערה כי א"א להיות כן רק במערה וחוץ לעוה"ז.

אבל בעוה"ז הקב"ה רוצה בישוב העולם ולא תוהו בראה והנהגה זו לצאת מגבולו ומכפי שהוא כלי לקבל בעודו בגוף זהו הנהגה מעולם התוהו כנודע סודם שבקשו לקבל שפע אור שלמעלה מכח המגבילם המכונה בשם כלי. רק בעוה"ז שהוא בכלי הגוף המגדיר א' (תענית כב:): נשמה שנתתי בך החייה ולא יפקיר לגמרי לצאת מגבול כלי הגוף.

רק צריך שיהי' בו כח זו של ההפקר לגמרי ג"כ. רק אצל היחיד זה בתוקף ולרבים זה.

אבל מ"מ כל א' צריך לשניהם וידוע מהאריז"ל דבפ' א' יש שם מ"ב ובפ' והי' א"ש שם ע"ב ונודע דשם מ"ב הוא לעולים במרכבה שעולים בו ועליו יסד רנב"ה תפלת אנא בכח כו' והיורדים יורדים בשם ע"ב וא"צ טהרה כ"כ משא"כ שם מ"ב צריך טהרה גדולה כי הוא מצד הגבורה כנודע. והיינו ב' תפלות דר' נחוניא בן הקנה בכניסתו לבהמ"ד וביציאתו (ברכות כח:).

[ע"ש בתפלת הכניסה קכ"ג אותיות חסר ג' משם מ"ב ודיציאה רי"ג אותיות חסר ג' משם ע"ב כי באמת הי' משלב שם האדנות ג"כ בשם ההוי"ה והוא א' יותר לידבק באלופו של עולם ואכ"מ] שהכניסה לבהמ"ד להפקיר כל עניני עוה"ז אם אינו כלי לכך צריך יראה גדולה שלא יארע ח"ו תקלה כענין אלישע אחר או אפי' כבן עזאי ובן זומא. ומאחר שרוצה לצאת ממדרגה גופנית צריך להיות כמלאכים שנאמר בהם עושים באימה וביראה כו' בקדושה ובטהרה כו'. ואח"כ כשנבלע בלב ד"ת ומדריגת ההפקרות ברצון ה' ויוצא למדת ד"א וקבלת עול מצות אז נותן הודי" על חלקו שקיבל להיות בהפקרות לגמרי.

וזהו פ' והי' א"ש ואספת דגנך שאז"ל (שם לה:) תחלה שהוא לעושיין רצונו של מקום ודרך ברכה ואח"כ א' דהיינו באין עושיין רצונו של מקום וכמו שהק' זה התוס'. ויותר קשה דהא בפרשה עצמה מפורש והי' אם שמוע תשמעו וגו' דהיינו עושיין רצונו של מקום.

רק באמת סכינא חריפא מפסקי קראי שהדגן של העושיין רצונו ש"מ והאוסף אין עושיין רצונו ש"מ. ופ' זו נאמרה בלשון רבים ולכן לא נאמר בכל מאוודך דהיינו עומק הרצון העליון כנ"ל.

ומאספת חזר ללשון יחיד לפי שברבים נכללו כל מיני יחידים ולכללותם הוא ונתתי וגו' השפע יורד לכל והוא מיוחד למאן דעייל ונפיק בכניסה ויציאה הנ"ל שהיציאה ג"כ צורך כניסה שא"א להיות בדביקות תמיד כנודע וחבור כל האילן הוא עליא ואתכליא ואלמלא עליא כו' (כמ"ש חולין צב).

(והם האוספים פ' תמכי אורייתא ומחזיקים בידם להיות השפע יורד לראוי לקבל ובצל החכמה בצל הכסף כולא חד. וכשיוצא מד"ת ומתחבר לצבור ובהם גם ע"ה אם אז ג"כ דבוק בד"ת זהו מאן דעייל ונפיק ששבחו בזוהר (ח"ג קמא סע"א) ולא דעייל ולא נפיק. פ' שבשעה שעוסק בד"ת ודאי הוא דבוק בהש"י רק אם נקבע בלב כ"כ עד שגם ביציאתו להנהיג מדת ד"א יהי' שומע בקול ה' ומצותיו ולא יזוז זה מדת רע"ק שיצא בשלום וע"ז נותן הודי' על חלקו. משא"כ אחר כי כשנכנסה חכמה נכנסה ג"כ ערמומיות והתגברות היצר כנ"ל אות רי"ט.

ולכן אחר פגע זונה תבעה מה שלא הי' לו יצ"ר גדול כ"כ מקודם. וע"ז פ' והי' א"ש אחר שמע ובו שם היציאה בשלום לנהוג מדת ד"א ג"כ ע"פ ה'.

ובפ' שמע לא נזכר כלל ההיפוך כי בהיותו בדביקות ועול תורה א"א כלל לרע. רק בפ' והי' א"ש נא' השמרו וגו' וע"ז תיקנו פ' והי' א"ש לקבוע אהבת הש"י בלב גם בהיותו

עסוק בעניני העולם וכד"ש שמחים בצאתם וגו' שתהי' יציאתו ככניסתו: [רכה] ד"ת שעוברים דרך הלב פי' שהלב מרגיש ומתפעל בהם הוא נקרא עץ חיים וסמא דחיי.

כי הלב מקור החיות כמ"ש כי ממנו תוצאות חיים וכאשר הוא מתפעל הרי שרש חיות מתפעל ע"י הד"ת ומולידה חיות באדם. וזהו ע"י שיראת חטאו קודמת לחכמתו כי היראה בלב כמשז"ל (יומא עב:) ע"פ ולב אין ויראה נוק' ותורת אמת דכר להשלים ולשמח הלב כמ"ש פקודי וגו' אחר היראה המולדת לב נשבר ועצבות.

ואז הד"ת נבלע בלב ומתקיימת כי בלב מקום רתיחת הדם וע"י תוקף החשק וכיסופין למתיקות הד"ת מתגבר כח האש שבו וכד"ש (תענית ד.) אורי"ל דקא מרתחא לי' וידוע כח הבישול להבליע והבלוע אינו יוצא עוד משא"כ בצונן וקרירות דהיינו שאינו עובר דרך הלב שהגם שמבין חכמה במוחו ומשיג עניני אלהות וד"ת אין הלב מתפעל ע"ז כלל כי הוא כלמד חכמה חיצונית שאין לו שייכות לזה לפי שלא קדם יראת חטא שיתבונן על חסרונו וצורך הד"ת להשלימו אז אין חכמתו מתקיימת כד"ש בדואג בסנהדרין (קו:) דשכח הכל משום דרחמנא לבא בעי שיהי' הד"ת נרגש בלב זהו העיקר שאז יש בו חיות והוא נבלע בו.

ובלא"ה א' בשבת (לא.) מוטב שלא העלית היינו כי ח"ו יוכל להיות סמא דמותא כמ"ש ביומא (עב:) כי בת"ח היצר מתגבר כמ"ש בסוכה (נב).

(וגם זה נקרא ת"ח וכמו דואג ואחיתופל שנקראו ת"ח בכ"מ. וכשאינו לו יראת חטא להגביר על היצר אז יוכל להיות ח"ו כענין אחר שאז"ל (חגיגה טו:) ספרי טועין כו' וזמר יוני כו' פי' שכל חכמתו הי' דוגמת לימוד חכמה חיצונית בתורת חכמה לבד ולא להשלמת החסרון שזהו עיקר שם תורה.

ומשום דלא הי' נקי אגב אימ' כידוע דאבא ואמא הם מוח ולב והוא חכמת מוחו מרובה רק דלב אין דהיינו אימא. וכן בפשטי' מסתמא זוכין זה כ"א מאב ואם הגשמיים כמ"ש (עדיות סו"פ ב) האב זוכה לבנו בחכמה ואב מזריע לובן שממנו מוח ואשה אודם שממנו בשר ודם (כמ"ש נדה לא).

לגי' שאלתות) והלב בכלל. ומזה בא טומאת זיבה כי תורה נמשל לאשה ביבמות (סג:) והת"ח הוא האיש המשפיע בה.

וקרי יוצא מאבר חי וזיבה מאבר מת. והיינו שלא ע"י התפעלות החשק שבלב כלל כנודע.

וזה שאז"ל (סנהדרין מח:) זב מרחבעם שנא' בו התאמץ לעלות במרכבה. וכמו ששמעתי על ויקח משה עצמות יוסף שהעצמות של יוסף הוא יראת חטאו קודמת לחכמתו.

וזה צריך ליקח בעת שרואה שינוי בהתנהגות שאינו מבין כהך דולא נחם אלהים דרך ארץ וגו'. ולכך ירבעם מרד בשלמה המע"ה שטען עליו שחכמתו קודמת ליר"ח והוא מזרעא דיוסף.

ולכן כשנצח למלוך ולמרוד ברחבעם נאמר ברחבעם התאמץ וגו' ונעשה זב שנתברר שהדין עמו ושהוא באמת יש עליו טענה לומר שהוא כן. וטהרת הזב הוא במים חיים פי' ע"י חשק שבלב בחיות גמור לד"ת.

כי החכמה תעוז לחכם וא"א כ"כ לבוא למדרגת היראה כמו לאהבה וחשק עצום לד"ת בלב גם זה מזכך החכמה להיות נבלע בלב ולהיות עץ חיים ע"י תוקף החשק שבלב בחיות גמור היינו בדביקות במקור החיים ית"ש שנקרא חי העולמים שהוא מקור החיות: [רכו] כל אחד יכול להשיג חכמה וד"ת ואע"פ שאין לו יראת חטא הקודמת ואתעדל"ת שמתעורר ללימוד והשגת התורה בשביל כבוד שמו ית' ומכיר שהוא תורת ה'.

מ"מ הש"י מוכן להשפיע תמיד ד"ת אף בלא אתעדל"ת וזהו המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית. כמו מע"ב שהי' בלא אתעדל"ת שהרי עדיין לא נברא אדם כך בכל יום תמיד מחדש בטובו לבד בלא השתדלות התחתונים מקודם.

וע"ז הוא ברכת יוצר אור להשיג החידושין שבכל יום תמיד וזה נקרא חכמת מע"ב. אבל מעשה מרכבה הוא מה שהשי"ת מגלה למי שמתעורר לו כמ"ש בבר"ר פ' מ"ז האבות הן המרכבה כי מרכבת הש"י על התחתונים בהשתדלותם כמ"ש השם עבים רכובו.

ה' רוכב על עב קל. וידוע דהעבים הוא אד העולה מן הארץ לקבל שפע הגשמים להשפיע לארץ.

וזהו האתערותא דלתתא של התחתונים לקבל שפעו ית' ע"ז הוא רכובו. כי המרכבה הוא לדרך ולהליכה ממקום למקום.

ולכך יחזקאל בעת החורבן ראה מרכבה משא"כ ישעי' ראה יושב על כסאו בזמן שבהמ"ק קיים כי אז שפעו ית' קבוע וקיימא. אבל כאשר הוא במדרגת ואהיה מתהלך מאוהל לאוהל כמו בחורבן שניטלה מלכות ב"ד וקביעות הש"י מתטלטל מאוהל לאוהל כ"א בדורו כמו שהי' עד מלכות ב"ד ג"כ בשופטים מפרנס לפרנס ואינו בקביעות.

רכובו הוא על העבים מי שמשתדל ומכין עצמו לכך עליו הש"י רוכב ומתהלך. וע"ז הוא ברכה ב' שלפני ק"ש להשיג הד"ת דחכמת מעשה מרכבה שהוא מה שהש"י שופע לנו ביחוד אשר בשם וגו' בטחנו ונגילה ונשמחה בישועתך שאנו מחכים ומצפים לך ובאתעדל"ת שלנו.

ובעבור אבותינו כו' שהן המרכבה באתעדל"ת שלהם תגלה בלבנו בינה להבין כו'. ויש שם ח' דברים ושמעתי דנגדם רומזים ח' בגדי כה"ג ומפורשים במק"א.

והכה"ג הוא העובד ויסוד האתדל"ת דלכן נקרא אהרן שושבינא דמטרוניתא (זח"ג כ א). והח' בגדים היינו כשנכנס לבית הק"ק שהוא בקביעות המקום דאז יושב על כסא ולא במרכבה רק ע"י האתדל"ת החיות שבתחתונים נושאים וסובלים הכסא כבוד ואז הוא עיקר ההשגה בח' מדריגות דלהבין כו'.

ואז נאמר וישב שלמה על כסא ה' שהי' דוגמת אדם היושב עלהכסא כביכול. כי עבודת הכה"ג הי' פועל שאין צריך עבודה והשתדלות ואתעדל"ת והוא מדרגת המלך שקודם לכה"ג.

ושפיר מצד קדושת המקום הי' מדת שלמה המע"ה שחכמתו קודמת ליראתו. רק ירבעם חלק גם אקדושת המקום ואז רחבעם גם במרכבה.

ורז"ל (סנהדרין מח:) דרשו תיבת מרכבה אזב שכתוב בו מרכב [שמפני חולשתו אין יושב אלא דרך מרכב] וא"כ גם מרכבה דיחזקאל ודאי כביכול כן שהוא שפעו ית' שאינו דרך הלב שיהי' בו חיות גמור שהרי מחורבן עיקר השפע יורד ח"ו לחיצונים. והלב הם ישראל והם קולטים התמצית כנודע.

וז"ש בזוהר יתרו (פב א) שהוא כמאן דחמא בתר כותלא. כי מעשה מרכבה נקרא מה שאין בו חיות גמור רק שמתוכו מבין איש הישראלי הקולטו בלבו.

ונא' בו מראות משא"כ בישעי' ואראה וגו'. וגם זה הי' בעת המסעות כדרז"ל (חגיגה יג:): ורק בימי שלמה המע"ה קיימא סיהרא באשלמותא פלי ישראל שנמשלו ללבנה והוא השיג השפע הבא ע"י אתעדל"ת ג"כ בשלימות גמור.

וע"ז חבר שה"ש שהוא מלא מאתעדל"ת והשפע דלעילא ואז"ל (ידים ס"פ ג) שהוא קודש קדשים ולא הי' העולם כדאי כו': [רכז] כל ישראל יש להם אמונה שלימה בהש"י במציאותו ואחדותו והשגחתו וכמ"ש בשבת (צז.) שהם מאמינים בני מאמינים.

וזה נקרא נפש דקדושת בני ישראל. וזכה יתיר יהבין לי' רוח (זח"ב צד ב) היינו כשנזדכך הלב יותר עד שהוא מרגיש זה בלב ובא ממדרגת אמונה למדרגת אמת שהוא הדבר הברור וניכר ללב ולא באמונה לבד.

וכשנזדכך יותר זוכה לנשמה שבמוח דהיינו מצד החכמה להחכים בהשגות אלהות. וא"א להשיג נשמה קודם לרוח ובודאי אין זה חכמת הש"י ששופע לו ע"י נשמתו כלל רק כשזכה קודם לרוח החיוני שבלב שיהי' מרגיש באמיתות אלהות.

כי נשמה לשון נשימה מה שנושם הרוח באפיו ועיקר החיות הר רק שצריך בכל פעם לנשימת רוח חדש. וזהו כח הנשמה לנשום רוח ה' חדש בלב בכל עת ע"י חדושי החכמה שבמוחו שמשגיג בכל עת רוח חיות חדש.

ונפש הוא כח האדם כמ"ש הדם הוא הנפש. והוא אף בע"ה הכח לעשות ולדבר ולחשוב מה שהוא רצון הש"י לפי דעתו מצד אמונתו הקבוע בלבו באלהים חיים ומלך עולם.

והרוח כענין רוח ה' דבר בי הוא ללומדי תורה מצד דבר ה' שבפיהם מוליד הרגשה בלב להכיר שיש אלוה ובורא עולם. ות"ח המשיג חדושין דאורי' הוא הזוכה לנשמה שהוא נשימת טיפה חיים חדשה בכל עת ורגע ממה שהש"י מחדש בטובו בכל יום תמיד מע"ב.

היינו רוח החיות של הנבראים שהוא מכלל מע"ב שהנשמה מעולם הבריאה כנודע. ויש עוד נשמה לנשמה והיינו כידוע דבכל דבר יש י' ספירות והתחלת ההשגה הוא מחכמה וכתר הוא שורש הרצון הנעלם.

כי האדם מחכים ומתבונן ורוצה ופועל במה שהוא רצונו לכך וזה הרצון קדום לו הוא קבוע ונעלם באדם שאינו מושג לו מה הוא הדבר המוליד בו מחשבה ורצון זה. וזהו הכתר שהוא למעלה מראש האדם והוא אור מקיף של הש"י שמקיף למי שזוכה יותר שלא יעלה בלבבו שום מחשבה זרה ודמיון הבל כלל.

וכל מחשבותיו והרהוריו ורצונו בלתי לה' לבדו בידיעתו וידיעת תורתו שע"ז אמרו (סוכה נב:) אלמלא הקב"ה עוזרו כו' ועזר הקב"ה הוא הארת הכתר שלא יכנס בלבו רע כלל שזה למעלה מהשגת כח אדם. והם ד' מדרגות דתאווה זהו מכלל מחנה ישראל רק שהענן גדול מחשיך הלב ע"ז הוא לא תנאף.

ונגדו בקדושה והתגברות רוח אלהי נא' לא יהי' וגו' על פני שהרגשת הלב באמיתות הש"י נקרא הארת פנים ולא יהי' וגו' נאמר על מחשבת הלב כמ"ש הרמב"מ (פ"א מה' יסוה"ת) היינו שיהי' מבורר בלבבך אמיתות כח הש"י והשגחתו בכל דבר עד שלא ויעלה בלבך שולטנות שום כח אחר. ואח"כ בהשפעת החכמה טיפה מחודשת להחיות הלב זהו לא תשא שם ה' זהו ד"ת כמשו"ל (ברכות כא).

(ע"פ כי שם ה' אקרא וגו' לשוא פי' לחנם כענין תורתו של דואג מן השפה לחוץ (סנהדרין קו:) רק שיהי' מוליד חיות חדש. ונגדו לא תגנוב כד"ש (ב"ר פ' כב) בקין כגונב דעת העליונה שהמתחכם בחכמת דהבלי עוה"ז ולהשכיח מהש"י זה נקרא גנב המתחבא מבעה"ב.

ובג' אלו פסיק טעמא דאסור ושרי כמ"ש בזוהר (ח"ב צג ב) היינו משום דעדיין לא השיג לאור מקיף להיות כל מעשיו ומחשבותיו בלתי לה' לבדו שלא יכנס הרע כלל גם בדבר הרשות שהוא קליפת נוגה דבזה לא פסיק טעמא כלל כיון שאין לו עוד דבר הרשות כלל רק כולו לה' וזהו זכור דשבת שכולו לה' כל עינוגים שלו מצוה גדולה וכל דברי הרשות דהיינו דבר שהגוף עושה לצרכו ולהנאתו ומדבר ומהרהר להנאתו ואין בו איסור הרי הם בשבת מצוה.

שהרי אפי' מי ששיחה תענוג לו מפורש בש"ע (או"ח סי' שז ס"א) דהיא מכלל עונג שבת. וזהו מתנה טובה יש לי כו' (שבת י:) כי דבר זה אינו ביד האדם שלא יהי' לו דמיון רק מעזר הש"י וממתנתו כנ"ל אות רכ"ז.

ונגדו לא תענה כי להשיג זה צריך שיהי' נקי בזה דאיש את רעת רעהו אל תחשבו בלבבכם דבלא"ה לא ימלט ממחשבות זרות שאחרים מולידים בו כנ"ל אות רי"ט. ולכך בכה"ג בתחלה וכפר וגו' ובעד ביתו הקודם שמולידים תוקף הרהורים ומ"ז בקרבו.

ואח"כ בעד אחיו המקורבים לו ג"כ מולידים יותר ואח"כ בעד כל ישראל. ואז נכנס לק"ק שנא' וכל אדם לא יהי' וגו' פי' שלא יהי' לו שום מ"ז שרוב המ"ז הוא מצד חבורו לנבראים דבזה הוא הרהורו ואלו הי' לבדו בעולם הוא עם הבורא ית' הי' כל הרהוריו בבוי"ת לבד.

כי הדמיונות והמ"ז הוא מצד הדברים שעוברים לפניו כידוע. ואח"כ כבד אביך ואמך כמו ששמעתי פי' דאבא ואימא ידוע דר"ל מוחא ולבא ר"ל שלא תדחה שכלך ורצונך ג"כ.

וזהו אחר שכבר עבר כל ד' מדרגות הנ"ל והשיג עזר הש"י דשבת אז הקב"ה עוזבו לנסיון כנ"ל אות רכ"ז לדעת אם בכח עצמו לינצל וזהו כבוד. ואולי יש לפרש ג"כ מן כיבוד הבית שהוא נקיון וגם כפשטי' כבוד היינו שיהי' בתכלית ההדור או"א שכלך ורצונך שהם המולידיים אותך פי' את כחות הפעולה שלך יהי' מנוקים שמצד עצמם יהיו כרצון הש"י ומיוחדים.

ובפשטי' אב ואם ג"כ כטעם (סנהדרין קד.) ברא מזכה אבא והיינו כאשר מגיע למדריגה זו שמזדכך שורש שורשו העליון.

גם החטא דתחלת בריאתו ושיחמתני אמי נתקן וגם אב ואם נזדככו והוא מכבדם. ואז"ל (קידושין לא.)

(דעכו"ם הודו לזה והיינו דהם אומרים כחי ועוצם ידי ושהכל בידי אדם ולא ביד"ש רק בשכל האדם ובינתו. וישראל מצפים לעזרת הש"י רק לבסוף הוא תורתו (כמ"ש ע"ז יט.)

(והארץ נתן לבנ"א זהו מדרגה ה' דכבד. ע"ז נאמר ואמרו רק עם חכם ונבון וגו' שידו על חכמת ישראל מצד עצמם כענין שלמה המע"ה שהגיע למדריגה זו שביקש לדון בלא עדים (כמ"ש ר"ה כא:) רק כענין משיח דמורח ודאין (סנהדרין צג:) שמעמיד על חכמתו ורצונו שכן הוא האמת גם בחכמת הש"י לפי שנאמר וישב על כסא ה' שהוא דמות אדם שעל הכסא שזכה למדרגת יחידה דהיינו נקרא בשמו של הקב"ה.

ונגדו לא תחמוד דהיינו שהשיג היצר ששרשו החשק במדרגת החשמל דהיינו מצד שהוא מלאך קדוש וכמו שיהי' לעת"ל שמו לבן דאתלבן כו' כמ"ש במדה"נ (זח"א קלז ב) שיהי' לחמידו דאורייתא. וכמ"ש בזוהר (ח"א צג ב) דחשיב פרטין בלא תחמוד דחמידו דאורייתא מותר.

והיינו דיזדכך היצר לגמרי שלא יהי' לו כלל חמדה חוץ מחמדה דאורייתא. ונסתלק קושית ראב"ע איך שייך לאו על חמדה שאינו בידו של אדם.

רק הוא אחר הד' מדרגות אז באמת לא יעלה על לבבו חמדה. ובידו בהשתדלותו בקודמים להגיע למדריגה ה' שאינו בכח השתדלותו ובקומת אדם כלל כנ"ל אות רכ"ז.

וזו המדרגה כשמגיע למה שאין לו שום השתדלות הוא מדרגה שהכל שלו מהשתדלותו ובכחו ועוצם ידו כנ"ל: [רל] כפי זיכוך מעלת האדם ומדריגתו זוכה להתמנות וראשות. והם ד' מדרגות שרים שחשב יתרו נגד ד' מעלות שזכר.

אנשי חיל היינו מצד הנפש שהוא כח הגוף וגבורים לכבוש יצרם במחשבה דבור ומעשה להיות לה' ויראי אלהים בלב כמשז"ל (יומא עב:) ע"פ ולב אין והוא ע"י התגלות אלהות מורגש ללב. ואנשי אמת אין אמת אלא תורה (מ"ר פתי' איכה) ות"ח המחדשים חידושין דאורייתא בכל יום נקראו אנשי אמת שהם אנשים לאמת ושונאי בצע פי' נקיים ומחשבות זרות שכל דמיונות עוה"ז מה שחוץ לתורה נקרא בצע כמ"ש הט וגו' אל בצע.

ומשרע"ה זכר אח"כ רק אנשים חכמים והיינו כמ"ש (עירובין ק:;) דנבונים לא אשתכח. וידוע בינה לבא שהוא ההרגשה בלב ונא' ולא נתן ה' לכם לב לדעת וגו' עד היום וגו' כי לא נגאלו אלא בזכות האמונה.

פ"ה הגם דהיו חכמים בתורה דאשתכח. כל זמן שאין החכמה להוסיף הרגשה בלב הרי זה מצד כח הנפש לבד כי בכל א' מהם כלול ג"כ נרנח"י כנודע.

והחכמה שאינה מוספת חיות חדש ללב בכל עת הוא רק מצות ת"ת כמו עשיית כל המצות מעשיות שהוא בנפש לבד מצד האמונה התקועה שצריך לשמוע בקול ה' ולעסוק במצותיו ובתורתו וזהו אנשי חיל לבד לכבוש יצרם. ועשה מהם כל השרים כי באמת גם מדריגת המלך שהוא למעלה מכל השרים והוא נגד מדרגת יחידה הרי דוד המע"ה ה' דרגא דנפש לבד כנודע בזוהר כ"פ.

רק שהי' מדריגת יחידה שבנפש שהרי לבו חלל בקרבו שהרגו ליצ"ר בתענית. פ"ה הריגה בתענית וסיגופין זהו מצד הנפש וכח העשיי' שבגוף ולא מצד חכמה ובינה שבמוח ולב וע"י התבוננות בגדלות הש"י.

ובזוהר יתרו פ"ב א' ד' הדברות הם מכוונים נגד ה' דרגין לימינא וה' לשמאלא הנז' בפ' אתם נצבים ראשיכם וגו'. מבוארים נגד ה' מעלות בהשגת הש"י הנז'.

דכל איש ישראל מאמינים בני מאמינים. ושומר הוא מצד הרגשת הלב וזקן שקנה חכמה. וראשי שבטים היינו שרי אלפים שהוא מצד שונאי בצע. וראשי כל העם הוא מדריגת מלך נגד יחידה שמתייחד לגמרי בהש"י.

ולשמאלא היינו בהרחקת הרע טף הוא שאין לו דעת וחמדה דיצ"ר כלל. ונשים הגם דנא' אשה בכל אלה לא מצאתי פ"ה כמו האדם א' מאלף דהיינו שר האלף שהוא שונאי בצע להיות נקי ממ"ז לגמרי.

כי זה א"א רק ע"י ד"ת שאינו בנשים. מ"מאמרו (ברכות יז).

(הני נשי במאי זכיין באקרויי כו' והיינו שבכחה להתבטל לגבי הבעל והבן ומבטלת רצונה מפניהם וכמ"ש (תדב"א רבה פרק ט) איזה אשה כשירה שעושיית כו'. ולכן אמרו בזוהר (ח"ב לט ב) דבכ"מ שיש זכר ונקיבה הכל נקרא ע"ש הדכורא כי היא בטילה לגבי וע"י כח הביטול הרי בכחה לסלק עצמה מכל וכל.

וזהו ביטול היצר מכל הד' מדריגות הגם שאינו עד המעלה ה' שזהו הכנה לחמידו דאורי' שזהו רק בטף דיש בו הכנה לזה. וגרף ידוע דהם מקליפות נוגה ובכחם להיות נקיים מן הרע עצמו וג' קליפות הטמאות.

אבל לזכך גם דברי הרשות ולבטל מ"ז שזהו עזר הש"י זהו רק לישראל לבד. וכמ"ש ביום השבת אות היא ביני וביניכם לבד כמ"ש בזוהר פ' ויקהל (רג א) דאפיק ע"ר מביניהו בנתינת שבת.

ומחוטב וגו' הם הנתינים שהם עבדים דאי' כ"פ דפרוצים בעבירות וחשודים כמ"ש בברכות (מה:;) ובפסחים (צא סע"א ורע"ב) ובגיטין (סז:;) וש"מ. והכתוב מדבר בנצבים

לפני ה' ונקיים במעשה וכאותם שנחשבו בשם בס' נחמי' ועזרא מן הנתינים ועבדי שלמה.

וא' במד' (במד"ר פ' טז) יש ששמותיהם כעורים ומעשיהם נאים עולי גולה בני סיסרא כו' ע"ש והם מן הנתינים ומעשיהם נאים. רק מ"מ לא יצאו גם מג' קליפות הטמאות כולם דלכן אסורים לבוא בקהל.

וחוטב עציך היינו שנקי בתאווה שבלב רק שאין לו חכמה שבמוח שהרי אסור ללמד עבדו תורה (כמ"ש כתובות כח.).

ומצד שהוא דכורא ויש בו חכמה הוא שופע בו לרע דלכן אסור ללמדו תורה כמו לאשה (סוטה כ.) שאין לה דעת וזה יש לו רק שהחכמה אינה מבוררת כלל בעבד.

וזה שורש עבד שאין לו ראש מצד עצמו רק אדונו הוא ראשו משא"כ בן חורין יש לו ראש. והשתעבדות זה לישראל הוא מצד מעלתם עליו בתורה וחכמה ולכך נקרא חוטב עציך דתורה נקרא עץ החיים ובוזה הוא שימושו ועבדותו.

ושואב מימך ידוע דמים רומז לחשק ותאות וזהו שגם הלב אין נקי מחמדת רע רק שמוגדר במעשה לבד והשתעבדותו לישראל ג"כ מצד מימך דהיינו שהחשקות של הישראלי אין דומה לו דהקב"ה לבן של ישראל (שהש"ר ה ב). והוא שואב מימך היינו רוצה ומשתדל להיות לבו כן שזהו העבדות שהעבד נטפל לאדון אבל מל אינו כן.

וחוטב עציך משתדל להיות נט לתורתך וחכמתך. ואלו ה' מדרגות אין ממנין מהם שום התמנות וראשות כי אין בהם שום הזדככות לטוב גמור ודביקות בהש"י.

רק לשמאלא היינו בהגדרה מרע עכ"פ ע"י ביטולם לטוב שבכחם לבטל עצמם לגמרי שלא להיות מהות בפ"ע כלל רק נטפל לטוב כעבד לאדון ואשה לבעלה ובן לאביו וגר לישראל שבשם ישראל יכונה להיות נטפל ובטל לאומה הישראלית וכמ"ש (ספרי בהעלותך סו' פיס' עח) שבאותו השבט שידבק יוכלל בו והוא התכללות שמאלא בימינא: [רלא] כל התנשאות ושררה הוא ע"י ד"ת כמ"ש בי מלכים ימלוכו.

ולכן סמוך למ"ת ובאותה פרשה נאמר התמנות הראשים. והי' זה ע"י יתרו דבאמת נפש הישראלית אין יכול לסבול התנשאות כלל אפי' מן הגדול בחכמה לפי שכל ישראל יש להם חלק בתורה כמ"ש מורשה קהלת יעקב כמו שאמר ההוא ע"ה לר' ינאי במ"ר (פ' צו פ' ט) וכנודע דכל א' אחיזתו באות מהתורה וספר תורה שחסר אות א' פסול וא"כ כמו שזה צריך לזה כך צריך זה לזה.

והגם שישלו חלק יותר גדול בד"ת מ"מ אינו יודע מחלקו של זה הקטן כלום. וזה טעם (תענית ז.

) ומתלמידי יותר מכולם כי רב אין לאדם רק אחד כמ"ש (ע"ז יט.) כל הלומד תורה מרב א' כו' גמרא מרב א' עדיף.

ואפי' יש לו יותר מ"מ חבירים מרובים יותר כנודע ותלמידים יותר מכולם דלזה אין קץ. והוא קולט כל הד"ת שבכל א' שאין נמצא בו ונמצא למד מהם יותר לרבוים.

וטענת קרח מדוע תתנשאו וגו' אמיתית דאין להתנשאות באמת. והגם דגם הוא ביקש כהונה גדולה וא"כ סותר דעת עצמו.

רק כונתו ודאי צריך כה"ג וזה מיוחד להיות שליחא דרחמנא לכנוס לק"ק ומשרע"ה מיוחד לקבלת התורה וכיוצא בו כל א' מישראל מיוחד לאיזה דבר ואין להתנשאות עליו. שכמו שהוא צורך בתורה כך הוא צורך.

כיון שבחסרון אות א' נפסל הוי כמו איברים שבחסרון נטרף ואין להתעלות זה על זה אע"פ שזה למעלה וזה למטה מ"מ גם זה צורך לשימוש הגוף כמו זה. וזה טענת אותו חופר שיחין לריב"ז במד' שגם הוא עוסק בצרכי צבור.

רק הוא השיבו שאין זה ד"ת דד"ת לשון הוראה לאחרים והוא אין יכול להורות לאחרים שיבואו לשאול ע"ש. ומצד זה הוא התנשאות ת"ח על ע"ה משום דבע"ה הד"ת שלו בהעלם גדול והגלוי רק מצות ותלמוד גדול וזה לא שייך בדור המדבר שהיו דור דעה וכולם קדושים ובתוכם בפנימיותם שם הוי"ה שהוא קו אמצעי המבריה בכל קצוי הבריאה כנודע.

רק עונשם היו דבאמת לא התנשאו כמ"ש והאיש משה עניו. רק הגוון של התנשאות זה צריך בעוה"ז שהרי הסכים הקב"ה ע"י יתרו דבעוה"ז א' צריך לחבירו שגדול ממנו בחכמה ורק לעתיד נא' ולא ילמדו וגו' כי כולם וגו' אפי' הע"ה יצא הד"ת הגנוז אצלם מן ההעלם.

והיינו כי בעוה"ז יש סודות וסתרי תורה שא"א לגלותם שלא יבואו לידי קלות ראש מפני היצר עי' בס' ברית מנוחה כ' כן על מאור א' דאלו ידעו תוקפו אפשר לבוא לידי קלות ראש. וזהו טעם אין דורשין כו' וכן יש נפשות שד"ת שלהם נסתר מטעם זה והם בלבוש בעוה"ז ע"ה.

אבל כשיבוטל יצ"ר יתגלה הכל ולא ילמדו וגו'. ורק יתרו שהי' גר הרגיש דבר זה שגם לעתיד אז"ל (בר"ר פ' צח ותנ' שם) שמישיח ילמד תורה לגוים שעתידים להתגייר כמ"ש ונהרו וגו' כי הם אין להם חלק מיוחד בתורה מה שאין לישראל כלל.

ולכך אצלם שפיר שייך ענין התנשאות וכן יש ענין עבד בגוי משא"כ בישראל עבדי הם כו' רק עבד עברי לשעה כענין התנשאות דעוה"ז. וגם זה רק בזמן שהיובל כו' (כמ"ש ערכין כט).

(שאז גם גר תושב נוהג (כמש"ש) שעכו"ם ששומר ז' מצות לבד גם הוא קרוי גר. לעומת זה יש בישראל ג"כ מדריגת עבדות ושעבוד וג"כ קרוי ישראל אע"פ שרשות אדון עליו דזהו כ"ז שיושביה עליה (כמ"ש שם לב:) מכבוש א' דיהושע שהי' כבוש דעוה"ז לבד שלא קידשה לעת"ל כלל אבל מעת גלות ראשון די' שבטים ובטלה כבישה הראשונה אז החל צמיחת גאולה וכבישה שני' כידוע במד' (איכה א' ע) וירוש' ברכות (פ"ב ה' ד) דבאותו יום נולד משיח.

ומכוון למה שאז"ל (סנהדרין צד.) בקש לעשות חזקי' משיח דתיכף התחיל נביעת אותו אור לעולם ונסתלק העבדות מישראל ונתבטל ג"כ קבלת גר תושב מאומות כמו ששמעתי בגמ' דגר עמוני בברכות (כח).

(שכאשר מתברר ענין ישראל יותר אז גם ענין העכו"ם מתברר ונבדל יותר מישראל. ולכן אין נקודת ישראל סובלת שעבודההתנשאות כלל אפי' ע"י ד"ת.

ולכך קרי לה הזוהר פ' יתרו (סח סע"ב) מילי דהדיוטא כי מאמר יתרו להיות שרים על ישראל עצמן זהו אינו אמת גמור ומילי דהדיוט. והגם דהש"י הסכים ונכתב בתורה שהיא נצחיית.

זהו לגבי האומות הם ישיגו לעתיד ג"כ בישראל מדריגות שרי אלפים כו' כפי מעלתם בתורה כמו שהאחר מרגיש בהביטו על איזה אדם יתרון בראש על הרגל אבל האדם עצמו כך יכאיב לו כשיכו הרגל כמו הראש. וגם אעתיד אינו אלא כפי השגת יתרו ושאר גרים רק דמילי דהדיוטא מילי שבעוה"ז נראה כן הגוון גם בישראל עצמן שכל זמן שלא נתבררו ישראל מכל העכו"ם צריכים להתנהג כפי מה שהוא בגוון לעיני ההדיוטות: [רלב] כל עניני העולם וכל הנבראים מזכירים לאדם שיש בורא וכמ"ש (ברכות ו:) כל העולם כולו לא נברא אלא בשביל זה פ' שידע זה על ידה ויכיר שיש בורא עולם וכמו ששמעתי על מלאה הארץ קניניך פ' לקנות על ידם אותך והש"י מזמין לאדם בכל יום דברים וענינים שונים אולי על ידם יבוא לזכירה בבורא.

כי באמת ההצלה משכחה זה אינו ביד האדם דלכן לא נא' אנכי וגו' בלשון ציווי שא"א לצוות על הידיעה דאנכי שלא ישכח. שציוי הוא רק מה שביד האדם לקיימו וכששוכת הרי הוא שכח מזה ושכח גם מהמצוה.

רק צריך לסייעתא דשמיא והסייעתא דשמיא הוא ע"י לא יהי' וגו'. פ' אלהים כח ויכולת בכ"מ והיינו בכל שימוש בכחותיו באיזה כח מכחות הגוף ראי' או שמיעה או מעשה או הילוך וכיוצא יכיר שהש"י הוא הנותן לו כח זה.

וזה טעם הברכה לפני כל הנאה ובלא ברכה מעל (כמ"ש ברכות לה.).

שהרי באמת קדשי שמים הוא וכחות הש"י ולא הותר אלא ע"י ההכרה שהוא מהש"י ושהוא הנותן. וזה שא' (שם מ:) לא עברתי ממצותיך בברכה ולא שכחתי בהזכרת השם דב' אלה אנכי ולא יהי' שורש התורה במצות ועבירות.

וסתם שכחה הוא שכחה מהש"י וזהו בבטול אנכי. וסתם עבירה שבכל התורה כולה היינו שלוקח הנאותו וצרכיו ומשתמש בכחותיו בלעדי רצון הש"י דהיינו השבח מקודם לו ית' שנתן לו הנאה זו וכח זה.

וזהו כל ענין עבירה ורמיזות של כל השס"ה ל"ת. ודבר זה ביד האדם להיות בשב ואל תעשה.

וכאשר מתעורר לפעולה ושימוש שהוא התעוררות גופני אז יתעורר בנשמתו ג"כ לדעת שהש"י מעוררו בכח זה ועי"ז יבוא להיות אנכי קבוע בלב וקיימא תמיד לא יזוז רגע א'. וזהו תקנת רז"ל בברכות על כל דברי הנאת הגוף במזון ובראי' ובשמיעה כקול

תרנגול ובשורות טובות ולהיפך ובמלבושיו וכיוצא וזהו התחלת הש"ס שהוא שורש כל התורה כולה.

כפתיחת התושב"כ באנכי ולא יהי' שזהו כהת"כ ואידך פירושא זיל גמור עצות שונות בכל זמן ובכל מקום איך לבוא לזכירה זו. אבל המכוון בכולם הוא ידיעת האלהות שלא יזוז מן הלב ולא ישלוט בו השכחה ח"ו: [רלג] להנצל ממחשבות זרות והרהור שחזון מרצון הש"י כל היום זה א"א אלא מי שנקי לגמרי מנגיעה לגופו והיינו כאשר כבר הרגו ליצ"ר כדוד המע"ה ומאן דנצח בקרבא יהבין לי' כו' צלותא (כמ"ש תקו"ז סו' תיקון יג) כי מי שאינו נקי ממ"ז כל היום לא ימלט ג"כ ממ"ז בתפלה וכמ"ש (ב"ב קסד:) דעיון תפלה אין אדם ניצול ומשמע דעל כל אדם קאמר.

ואתאן דברי הירוש' שהביאו התוס' (ר"ה טז:) אלא מן יומא לא כוונת כפשטי' שלא הי' אפשר לו להמלט בכל התפלה כולה משום נצנוץ מ"ז ומחשבת מאן עייל קמי מלכא כו' הוא מחשבת כבוד מצד נגיעה לכבוד נכנס מחשבה זו ביומא דבעי כוונת שהכין עצמו כחסידים הראשונים שוהים כו' שיכוונו כו' (ברכות ל:) פי' יישרו הלב שלא יהי' בו שום נגיעה ורצון זולת רצון הש"י.

ואולי בשעה זו יעזרו הש"י לנצח בקרבא ולבטל היצר מקרבו. ומחשבת מנית פרחייא ודמוסיא שהוא הרהורים דרכושו הוא מצד נגיעה דתאות ממון.

ומחזיקנא טיבותא לרישא כו' דמצד הקנאה בא מ"ז בעת מודים שהוא ההודי' על חסדי הש"י. והמקנא הרי חסר ואינו מודה להש"י על טובותיו אדרבא מתרעם על שנותן טובה לחבירו.

וז"ש בב"ק (טז.) שדרו כו' וה"מ דלא כרע במודים דרקב עצמות קנאה ושורש נחש הוא קנאה כמשז"ל (סנהדרין נט:) ראה כו' ונתקנא.

וכן האכלת חוה לאדם מטעם קנאה וידוע דג' אלו קנאה תאוה וכבוד אין אדם כמעט שיהי' נקי לגמרי. וכמש"נ ומי יעמוד לפני קנאה ובתאוה אז"ל (מ"ר ר"פ תזריע) אפי' חסיד שבחסידים כו' וא"צ לומר בכבוד שהוא כולל דשניהם כנודע.

לכך אין אדם ניצול ממ"ז. ולפי שקנאה הוא הגרוע מהכל ושורש נחש שנגדו המצורע המשתלח חוץ למחנה ישראל שהוא על קנאה שכולל כל הז' דברים שחשבו רז"ל (ערכין טז).

ומ"ר ר"פ מצורע) וכאמרם ז"ל (ב"ר פ' כ) דנחש הוא מצורע לכך אמר מחזיקנא כו' דהגם דודאי אין אדם נקי מעטיו של נחש שהרי סוף אדם למות ע"ז. רק מ"מ טיבותי' לרישי' הוא שורש נשמת ישראל כרע מנפשי' ועצמות החב"ד שבראשו נקיים מזה.

רק המ"ז הוא לבוש שאינו מעצם שורש ישראל כלל שהוא חוץ למחנה ישראל כנ"ל. ולכן לא זכר מהו אותן מ"ז דמה שהם ספרו המחשבה הוא כדי להעלותה כנ"ל אות ר"ג בענין החלצת ד"ת מן המ"ז דבודאי יש רמז בזה ג"כ לסודות ד"ת הגנוז תוך המ"ז.

כי הלבוש הוא כפי הראוי לאותו אדם היינו לפנימיות החכמה משא"כ הלבוש דקנאה הוא להעלימו לגמרי כנ"ל אות רי"ח והעלאתו הוא ע"י אמירת מחזיקנא כו' דבאמת

הראש אינו כן כמו הלבוש ושאינו באמת כך כלל. וזהו התיקון למצורע שילוחו חוץ למחנה ישראל דע"ז שיכיר שזו המדה אינה ממחנה ישראל ומצד שם יהדות שעליו שזהו שורש נשמתו הוא מרוחק מזה לגמרי ע"י הכרה ברורה זו היא התיקון והרפואה לקודם כשהוא מדבק עצמו בשורש קדושת שם ישראל שעליו ממילא נפרד מן הרע ונרפא גם אלהבא.

וז"ש בזוהר משפטים ק' א' דמאן דלא כרע במודים אינו קם בתחה"מ. פ"א דהוא משורש הרע דקנאה והוא מי שהוא חוץ למחנה ישראל בשורש נפשו: [רלד] על מחשבות בטילות לא נמצא שום איסור מפורש.

רק לא תתורו וגו' מוקמי' בברכות (יב:) בהרהור עבירה ולא הרהור בטל לבד. ואז"ל (קידושין מ.)

(דמחשבה רעה אין מצרפה למעשה ורק במחשבה דע"ז. והיינו כי זה אינו ביד האדם ובבחירתו כלל וכמש"ל אות רכ"ז.

וכן על מעשים בטילים דרשות. רק על דברים בטילים יש עשה ול"ת כמ"ש ביומא (י"ט:).

כי בדבור יש מצות ת"ת שהוא תמידי לא ימוש וגו' ויוכל להיות כל דבוריו תורה. משא"כ מעשה אין כאן עשיית מצוה בתמידות ואדם שיש לו כח הפעולה א"א שלא יפעול.

וכמו ששמעתי ג"כ על הדבור ע"פ זאת תורת המצורע משז"ל (ערכין טו:) דתקנתי דבעללה"ר יעסוק בתורה לפי שהאדם שנברא בכח הדבור א"א לו לעצור עצמו שלא ידבר רק העצה שידבר אבל שיהי' כל דבוריו תורה. וכך מי שנברא בכח הפעולה וכד"ש (שבת יד.)

(סתם ידים עסקניות והגם דזהו מתעסק בעלמא דלאו מלאכה הוא לענין שבת כל שאינו בכונה ולא מקרי מעשה כלל. מ"מ יש ג"כ בכונה ולהיות הכל עבודת ה' וכל מעשיו לש"ש זה א"א כיון שאינו מעשה מצוה.

רק ע"י סייעתא דשמיא כד"ש (מ"ר ר"פ בחוקותי) בדוד המע"ה והי' רגלי מוליכות אותי לבתי כנסיות וב"מ שהי' הש"י עושה פעולותיו תכליתן לש"ש. וע"י השמירה מדברים בטילים זוכה ג"כ לינצל ממחשבות בטילות ומעשה בטילות.

ולהיפך המרבה בדברים בטילים וא"צ לומר בדברים אסורים כלה"ר וכדומה לא ימלט ממ"ז כלל. ואז"ל (סנהדרין קו:) בדואג כל תורתו מן השפה ולחוץ פ"א שהמוח ולב הי' מלא ממ"ז והרהורים ע"י הלה"ר.

ובאמת המחשבה קודמת להדבור ומי שחפץ ומשתדל לינקות ממ"ז הקב"ה מסייעו ג"כ לינצל מדברים בטילים. רק דואג שונא דוד המע"ה שזכה לברתא דמלכא דא צלותא שזו מדריגתו וכמ"ש בזוהר (ח"ג מט רע"ב) ע"פ ואני תפלה והיינו שלא הי' לו לעולם שום מ"ז ובודאי מי ששונאו הרי שונא לאותו דבר טוב והיינו שהוא ממש להיפך דמלא

מ"ז כנ"ל דכל תורתו כו' ומזה נמשך לה"ר וגם מעשים בטילים ולכן נאמר ואת נפש אויביך יקלענה וגו'.

ובזוהר בשלח נ"ט א' דהוא על מעשים שאינם לעבודת הש"י והיינו מעשים בטילים. וזה נפש אויביך פ"א אויבי דהמע"ה שורש כחו וענינו שהוא העדר המ"ז והם ממש היפוך זה.

ונפש היינו דנודע כי יש נפש רוח נשמה המעשה מנפש ודבור מרוח כמ"ש לרוח ממללא. ומחשבה מנשמה ויקלענה היינו כשיצא לפועל גם במעשים בטילים.

וז"ש שם הזוהר ע"פ כל המעשים כו' שממעשים בטילים נעשה הבל פ"א זהו המחשבות בטילות. ורעות רוח דהשברון רק לדברים בטילים שזהו האיסור ביחוד כנ"ל לכך בו העונש ולא על מחשבה ומעשה דאינו בידו ואז יקלענה ומפ' בשבת (קנב:) זוממות והולכות פ"א מחשבות והולכות ר"ל שמתלבשות נפש רוח נשמה דבטלה הנ"ל.

המעשה הוא גוף ונפש ודבור ומחשבה רוח ונשמה להלבישה. ומחשבות והולכות בכל העולם כולו כמו בחיים באותם הדמיונות של קנאה תאוה וכבוד וכאלו פועלות אותם הפעולות של הבל.

זהו פ"א כף הקלע שהוא הופך צרורות בצרור החיים שהוא היפוך מחשבות הבל שאין בהם חיות כלל ואינו דבר קבוע ומחשבה שקביע וקיימא רק השתוטטות מחשבתו בכל אשר תפנה. וזהו זוממות והולכות.

אבל מחשבת אמת קבוע כיתד במקום נאמן ואינה הולכת ומשוטטות ע"פ רחבי התפשטות המחשבה רק צרורה וקשורה בקשר החיים שלא לחשוב ולהתבונן רק בדברים שהם חיי עולם. וכן שכרו מדה כנגד מדה ופעולתו לפניו: [רלה] המשתדל להנצל ממחשבות זרות וגמר בלבו לדחותה וכל זמן שהוא נזכר מיד מדחה ומכניס בלבו מחשבות של ד"ת כפי כחו.

רק שמ"מ היא תוקפתו ובעת ששקוע בה נשכח ממנו מחשבת ד"ת ורצונו באמת אינו בה ומיד שנזכר הוא מדחה אותה. הרי שכחה שאינה מחמת עצלות חשוב אונס עבמג"א (סי' קח סקי"א) והר"ז כחישב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאלו עשאה (ברכות ו).

.)

והגם דמאן ספין ומאן רקיע [שמעתי פירוש(במו"ק כח.) טהור וזך כמו הרקיע ר"ל נקי מנגיעה לרע] לדעת שאינו מחמת עצלות מ"מ גם על עצלות זה חשוב אונס מאחר שהוא מחשב ורוצה שלא להיות עצל בדחיית המ"ז.

ומאחר שלא נזכר איסור ועבירה מפורשת במ"ז א"כ אינו כחישב לעשות מצוה ולא עשאה דהוא כעשאה וממילא יהי' המשפט אלהבא שהקב"ה יעזור לו באמת להיות עושה דהיינו שמור ממ"ז ולא כאלו עשה בלבד. ובלבד שיהי' שמור בדברים בטילים והוא ע"י דבורו בתורה.

ועיקר הזהרת דברים בטילים מודברת במ ולא בדברים בטלים (כמ"ש יומא יט): וכח לאו הבא מכלל עשה אינו יותר מלאו הניתק לעשה שהעשה תיקון הלאו. וכן בלאו הבא מכלל עשה כאשר מקיים העשה דודברת במ תיקון הלאו דדברים בטילים והוא מועיל ג"כ לענין מחשבות בטילות.

וכמו ששמעתי על פ' שפתי צדיק ידעון רצון שכאשר מוציא בשפתיו דברים המצודקים אע"פ שהוא מן השפה ולחוץ ולבו בל עמו מ"מ הם ידעון מודיעים ומלמדים רצון ללב להיות רצון הלב באמת כן. והרצון מוליד מחשבה להיות מחשבתו בזה לבד.

וז"ש (עירובין נד.) (חיים הם למוציאיהם בפה כי ד"ת נקרא עץ חיים היינו בסוד הו' דשם שהוא קו המבריח מן הקצה לקצה.

פ' כאשר עובר כל חלקי נר"נ שבגופו מות ולב וכלי המעשה אז נקרא עץ חיים. והיינו כשמוציא בפה זהו במעשה וזה גורם רצון ללב ומחשבה למוח ואז הוא חיים ומוליד חיות.

וממילא עי"ז נדחה מ"ז שהוא היפך החיות כנ"ל אות ר"ג שהבטלה כשינה א' מס' במיתה. וע"י הוצאת ד"ת בפה מוליד חיות כדמתרגמי' לנפש חי' לרוח ממללא שעיקר החיות ע"י הדבור.

וכאשר מתעורר רוח החיים אז מקיצו מתרדימת האולת שבזה נמשל כבהמות. שמ"ז הוא מצד נפש הבהמית והדבור הוא עיקר צורת אדם ויתרונו מן הבהמה אם הוא בד"ת דאז נקרא דבור [דבלא"ה לא נקרא דבור כלל כמו ששמעתי בענין הנחש דלא נזכר בקללה שניטל הדבור ממנו לפי שבאמת לא הי' לו דבור כלל דדבורו לא נקרא דבור ואכ"מ] זה מעורר צורת האדם שלא להשתקע בנפשו הבהמית.

ובלבד כאשר הוא מדבר בד"ת כדי לעורר הלב והמחשבה דכשאין זה ברצונו כלל הרי זה כנזכר לעיל אות רל"ד בדואג שתורתו משפה ולחוץ כי לא הי' דעתו ורצונו כלל שתקבע בלבו ומחשבתו ולהוציא מחשבת היפוך כלל. וזהו ק"ש שאומר פ' ודברת במ והתחלה שמע ישראל שישמע לזה.

וכן נקרא ק"ש לשון קריאה שקורא לעצמו שישמע ויקבל דברים הללו וע"י התעוררות זה הוא נקבע בלב ויוכל אח"כ לזכות לברתא דמלכא צלותא בכונת הלב: [רלו] א"א לאדם כלל לעמוד בכל היום כולו במדרגה א' תקוע בדביקות כראוי וע"ז נאמר כי יפול לא יוטל. ושבע יפול צדיק וקם.

ובירוש' ברכות (ר"פ ה) שלא יהי' הפסוק הזה זז מפיו ה' וגו' משגב לנו וגו' וחברי' ה' וגו' בוטח בך היינו לצורך נפילות הללו להתחזק ולבטוח בהש"י שהוא ישגבהו. וע"ז אומרים באתה גבור סומך נופלים שהן הן גבורותיו לחזק לכל שגם החלש יאמר גבור אני.

ולא תקנו ע"ז בקשה רק בכלל הזכרת שבחו של מקום. כי אז"ל (תענית כה:): שבחו של צבור א' משיב הרוח נשיב זיקא כו' פי' כטעם טרם וגו' עוד הם מדברים וגו' פי' קריאה נקרא שקורא לחבירו שיענהו ודבור היינו שלא לצורך עני' רק מדבר לפניו כמו ד"ת.

וכן ספור שבחיו של מקום וכאשר הש"י מתפאר בשבחן של ישראל לומדה כנגד מדה זהו שבחן של צבור. ואז הם דברים הפועלים דהיינו שהשבח.

אינו בדרך ספור דברים לבד שזה אינו אצל הש"י כי בדבר ה' שמים נעשו ודבורו של הש"י חשוב מעשה. ומאחר ששבחו של מקום הוא שבחן של צבור היינו דדבורן של צבור כאלו הוא דבורו של מקום והדבור פועל ישועות.

כי דבור הש"י אינו משפה ולחוץ רק בכל העולמות ובעולם העשי' הוא במעשה. וזהו ג"כ כח התורה שהוא דבורו של הש"י ונקרא דבור יעו"ש בירוש' על הלוח ודבר דאלישע ובגמ' תענית (י:).

ולכ"א (סנהדרין סה:) אי בעי צדיקי ברו עלמא היינו ע"י עסקם בתורה במע"ב. וזה כח של ר"ח ובניו בב"מ (פה:) אמר משיב הרוח נשיב כו' היינו כמ"ש שם דעביד לתורה דלא תשכח.

ובסוכה (כ.) דנשתכחה תורה ועלו ר"ח ובניו ויסדוה.

ומצד ד"ת דכתיב בה אמת כח דבורו להיות אמת דהיינו מבורר לעין ולא אמונה לבד. והוא מדת יעקב אע"ה שהוא נגד שם הוי"ה הכולל כל העולמות ומבריח מקצה לקצה גם בעולם עשיי' במעשה ממש.

ועיקר סמיכת נופלים ממדריגתן הוא ע"י ד"ת שנותנת עוז ותושיי'. והיינו ע"י דבור של אמת בהכרת מעלת הש"י הגם שהוא מרוחק ממנו בתכלית.

שזהו ד"ת שאינו כעומד לפני המלך וזה אפשר גם בעת הנפילה והריחוק ועי"ז נסמך. אבל תפלה שהוא כעומד לפני המלך היינו מקורב זה א"א בעת נפילה שהרי אינו מקורב.

וגם א"א בתפלה לעני מפאת שברות לב שגם לזה צריך חיזוק ובעת נפילה אף זה אין לו רק הלב מטומטם כאבן לגמרי. וע"ז א' (שם נב:) משכהו לבהמ"ד אם אבן וכו' הוא מתפוצץ שע"י ד"ת הוא נסמך ונתחזק להתעורר לקום מנפילתו.

וספור שבחו של מקום היינו נגד ד"ת שכולה אינה אלא שבחו של מקום כמ"ש כי שם ה' אקרא וגו' ודרז"ל בברכות (כא.) על ד"ת ופי' שם הוא השבח כי שמותיו ית' מורות על כחותיו.

וכן שם הוא הרצון וכנודע כי שמו גימ' רצון כי כחותיו ית' היינו מדת רצונו. וכן התורה רצונו ית' כלשון רז"ל שאמר ונעשה רצונו.

וכן כל ג' ראשונות היינו כך רצונו ית'. ומאחר שהש"י רוצה להיות סומך נופלים ודאי יהי' סומכם אע"פ שהנופל אין בו כח ודעת לבקש על עצמו זהו שיעורר רצון.

אבל אנו אומרים שכך הוא רצונו מעצמו ממילא ע"י דבור זה מתעורר מדת רצונו העצמי לזה לפעול כיון שא"א לזה הנופל לאתערותא דלתתא בתפלה ע"ז נא' ואביט ואין עוזר וגו' ותושע לי וגו': [רלז] על כל דבר יש עצות ע"י ד"ת ומצות ויש מצות המועילות למי שנפסק ממדריגתו שגברו עליו איזה ימים מחשבות הבלים וניתק מקביעות ד"ת בלב להחזירו לקביעותו.

וביחוד הוא לזה מצות שבת שביום השבת יש לו לקחת ע"י קדושת מצות שבת לחזור לידבק בד"ת ולמאס הבלי עוה"ז. וע"ז רומזת מצות עבד עברי ובשביעית יצא לחפשי ר"ל מי שנשתעבד ליצה"ר.

והגם דשם בשנים יש בימים. כמו ששמעתי דכמו שיש בא"ב אתוון רברבין וזעירין כן בזמן ימים ושנים.

ופ' זו תחלת משפטים דפי' כמ"ש במגילה (טו:) על לרוח משפט זה הדן את יצרו פי' כי ניצוח היצרים נקרא מלחמה בדרז"ל והדיין השופט ביניהם צריך שלא יהי' נוגע לכאן ולכאן ועל פיו יקום דבר ושניהם צריכים לשמוע וזה מי שיצרו בידו שאונו בידו שבכחו לסלק עצמו מנגיעה ולשפוט על כל דבר אשר יעלה במחשבתו לדעת אם טוב אם רע.

וע"ז הוא הלימוד דמשפטים ובזה נאמר אשר תשים להבין הטעם. פי' דיש חוקים ומשפטים כנודע ובודאי כך כח פעולתם בלב.

אלו לחוק חוקי חיים מה שלמעלה משכל האדם והיינו בענין השגת אלהות וכן בענין ניצוח היצר מה שאלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו ואלו לתת קדושה בלב כמ"ש אשר קדשנו במצותיו וצונו מה שהוא מורגש בשכל וכן בניצוח היצר בכח אדם ברוח משפט. ובכל מצוה עצמה יש חוקים ומשפטים פי' מה שמשכיל ממנה ומה שהוא.

כמו חוקה ולכך פעולתן בשתיהם. וזהו כלל מ"ת וסמך לה אלה המשפטים אחר שנתן תורה תבלין ליצר והוא הסייעתא דשמיא.

ביאר המשפטים איך לדון יצרו בשכל אדם וזהו אשר תשים להבין בשכל. והם בקנאה תאוה וכבוד ופתח בכבוד דהיינו בהתנשאות על זולתו ובגדול שבהתנשאות כאדון על עבדו ואמתו.

ידע שבאמת על נקודה ישראלית אין התנשאות כלל כנ"ל אות רל"א. וזה נקרא שביעית שהוא המרכז מהעגולה ו' שנים היינו מצד חוחים הסובבים לשושנה כידוע.

כי המדות הם ו' קצוות וכאשר נתמטם הלב לגמרי והיינו ע"י מכירת פירות שביעית כמ"ש בקידושין (כ.).

פי' כי טעם שמטה הוא הכרה כי לה' הארץ וזה נעדר ממנו הכרה זו מצד היצר המשכיה. ובפעם הו' הוא מוכר עצמו יעו"ש הסדר.

והיינו כאשר נשתלם במדרגת הרע בו' קצוות אז ו' שנים יעבוד אבל בז' שהוא סוף מעשה הדבוק במחשבה תחלה בהשורש שהוא מהש"י הוא חפשי. כי באמת עבדיי הם כו' ובחמה שפוכה אמלוך עליכם אף שאינו מצד הכרת הלב מצד האפלת היצר.

וא' (שם) הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו כי הקונה הוא המתנשא עליו ודאי הוא במשפט כי זהו בהיפך מכיר באמיתות הש"י כי לו הארץ בכל הו' קצוות ולכך ו' שנים יעבדנו כמ"ש (ב"מ עג:) ההוא דתקיף אינשי דלא מעלי בגוהרקא דילי' שמצד יתרונו על דלא מעלי הוא עובד בו. וכל ענין הפעולה ועבודה בעניני עוה"ז הוא מצד שאין עושין רצונו של מקום כמ"ש בברכות (לה:) על ואספת וגו' ולא עוד אלא שמלאכת אחרים כו'.

אבל באמת ידע שהוא כקונה אדון לעצמו שגם התנשאות זו אין ראוי על הישראלי. והוא כטעם מתלמידי יותר מכולם שודאי ע"י זה העבדות למי שהוא מכיר באמת אמיתות הש"י פועל בעבד ג"כ כד"ש בחולין (ד): הא לדבר אמת כל משרתיו כו' עד שמגיע באמת להיות בז' יוצא חפשי ומשתלם ועי"ז מתגדל האדון שהוא רבו שזיכהו לחלק עוה"ב ג"כ ועי"ז העבד אדון לו פי' משפיע לו והוא מקבל: וכן הוא יום הז' נגד ו' ימי המעשה שעוסק בצרכי גוף בעוה"ז ובז' יצא תפשי למנוחה ועונג דהש"י כמ"ש תתענג על ה'.

וקדושת השבת היא שפועלת. ובדברות ראשונות נא' זכור שדי בזכירה לבד שזוכר שהיום שבת בזה מקבל הקדושה.

ודברות אחרונות שאחר החטא נא' שמור שע"י השמירה מעשיית מלאכה וקיום הל"ת עי"ז הוא קבלת הקדושה ושניהם בדבור א' נאמרו דבאמת צריך שניהם רק החילוק מי שבוטל יותר ושהוא עיקר קבלת אם ע"י סור מרע דיצ"ר או ע"י עשה טוב וקבלת קדושת הש"י: [רלח] השינה גם היא טובה לחזור ולהתעורר אחר נפילת המוחין בבלבול מחשבות זרות והעדר מחשבות דקדושה וד"ת.

בעת השינה הוא הסתלקות המוחין ואח"כ חוזר נשמה חדשה כמשאז"ל (שוח"ט תהלים ריש מז' כה) ויוכל להתחזקמחדש להעמיד מחשבתו כרצון הש"י ונשכח כל מה שהי' ביום אתמול. ועי"ז הוא הבקשה דברכות (טז): ונשכים ונמצא יחול וגו' שפעמים מיד בהשכמה הוא מוצא עצמו ברי' חדשה כמ"ש הקדמונים דבכל יום נעשה ברי' חדשה שע"ז תקנו נטילת ידים שחרית וברכת אלהי נשמה כמובא בב"י.

והוא כמ"ש המחזש בכל יום תמיד מע"ב וגם האדם מכלל מע"ב והיינו בקומו משנתו יוכל להיות מתחדש לטוב וזה טעם (מ"ש סנהדרין עא): שינה לרשעים כו' וההיפוך לצדיקים דמסתלקין, המוחין ומחשבות דקדושה שלהם כל היום צריך למחר חיזוק חדש והתחלה חדשה וכל התחלות קשות משא"כ ביומו שהמחשבה מקושרת והולכת.

ומ"מ האריז"ל א' דזהו רק בשינת היום ואכ"מ. וההיפוך מחשבתן של רשעים זוממות והולכת כל היום שא"א לדבקה בד"ת כמעט אם לא בקושי גדול מחמת תוקף התקשרותה בדברים הזרים שחושב.

שהיצ"ר שבלבו מקשר לבו בזה ח"ו. ועי"ז ביקש דוד המע"ה לב טהור ברא וגו' בריאה חדשה היינו ע"י השינה שישכים וימצא לבו טהור מכל חמדות עוה"ז ונקי מהם.

ומטעם האריז"ל נקרא דבר זה עיבור נשמת איזה צדיק בשינתו. פי' כי ודאי זהו סייעתא דשמיא ועזר אלהי להיות נשכים וגו' בלא אתערותא דלתתא מקודם.

והכל הוא במשפט ודאי הי' לו אתעדל"ת איזה דבר טוב ומחשבה טובה ביום ההוא שזה א"א לאדם מישראל בלא זה שאפי' פושעי ישראל מליאים מצות כרמון (כמ"ש סו' חגיגה) ומליאים חרטה בלב ג"כ. רק ששפע הרצון דרע ודהבלי עוה"ז שופע בלב עד שלא נודע וניכר כלל מעט הטוב והוא כמעט בלא אתערותא שלו רק ממילא מכח שורש נפשו הדבוק בהש"י.

ולכך המשפט לעזרו ג"כ ממילא בלא אתדל"ת ואתדל"ע המשפיע שכך הוא הסדר להיות מיין נוקבין וחשק האדם מלמטה ואח"כ הש"י כנגדו משפיע לו. אבל בזה שהוא משכים ונמצא כמציאה הבאה בהיסח דעת המוצא ובלא דעת בעל אבידה שזה אבד והלה מוצא.

והיינו כנודע דכל נפש מישראל יש לו כח מיוחד בקדושה וכמספר הדורות שעברו כך הם מספר כחות הקדושה והד"ת שנתגלה בעולם. ולכך בכל דור ודור הקדושה הולכת ומתגלית יותר הגם דהדורות מתקטנים כנודע לפי שכבר נתגלו דברים שנגלו לקודמים כנודע ממשל דננס ע"ג ענק.

וזהו בד"ת מצד הספרים ובוודאי גם כל נפשות ישראל שנשתלמו קדושתם כבר גלוי' בעולם פ"י בלבבות בני"י מה שא"צ ליגיעה ושלא במתכוין והשתדלות עושה דבר טוב ומחשבה טובה הוא מצד שכבר קדם אותו כח שבקדושה להתגלות בעולם. וכל דבר ופעולה ומחשבה הוא מכח מיוחד ודבר קדושה מיוחדת שיש בזה חלוקות לאלפי אלפים ורבוא רבבות כמספר הנפשות.

ומצד הזה באותו רגע שעשה או חשב דבר טוב מה שלא הי' מאתערוותא דילי' היינו מצד השתדלות בכח נפשו המיוחד לו רק שבא לו ממילא שהוא מצד כח נפש אחר שכבר עמל ויגע בו הרי נדבק בכח אותו נפש לפי שהוא מקבל ממנו וזה משפיע ובמדרגת אב ובן או תלמיד ורב ועי"ז יוכל למצוא אח"כ בהשכמה יחול לבו להש"י בלא סדר אתערוותא רק ע"י עיבור אותו נפש פ"י התלוות אותו כח עמו בקרב לבו ומוחו כטעם לב טהור ברא מחזש ממש מה שלא הי' קודם רק דרך העברה: [רלט] כל רשעי ישראל אשר נפשותן זוממות והולכת שזה דין כף הקלע הנז"ל אות רל"ד שנפשו מלובשת באותן מחשבותזרות גם אח"כ ומשוטטת בעוה"ז באותן מקומות כנודע.

מחשבתן זו מתפשטת באויר כי המחשבה רוחניות וכן הנפש. וכאשר משוטטות באויר הם מתפשטות גם ללב האדם וכנ"ל אות ר"ה דהאויר מכניס הרהורים בלב.

וזה ענין הנזכר בספרים ביאת נפשות לחכמי הדור לתקנם פ"י כאשר נולד בו מ"ז והרהור מאיזה תאוה או קנאה וכבוד וכדומה שיודע שאינו מעצמותו כלל וגם לא מן המקורבים אצלו החיים שגם הם מולידים בו לתקנם כנ"ל אות רי"ט כי מה שהוא מהמקורבים שייך ג"כ לעצמותו רק שכבר נפלט מלבו אבל מ"מ יש לו התפשטות סביביו.

כענין מקיף באור כך זה לעומת זה בחושך שמאחר שהם בעלי בחירה ויש כח בהטיי' הרי זה נקרא יצ"ר שביד האדם לכופו והוא יצ"ר המקיפו והמ"ז באה לו מצד המקיף וההכפ"י לזה והחלצת הטוב המלובש בו הוא ע"י התעוררות אור מקיף לעומתו. כי כמו שהם יצ"ר שבהם הוא מקיף לו כך אור וטוב שבו הוא מקיף להם.

ועי"ז מעורר התעוררות טוב בהם כטעם מושל מקשיב ע"ד אמת כל משרתיו צדיקים (כמ"ש חולין ד:). וכתר נקרא אור מקיף וכתר היינו ממשלת המושל על עבדיו.

וידוע שהכתר הוא מכלל הי' ספירות שהגם שהוא למעלה מהרגשה אף במוח כלל מ"מ הוא המוליד ראשית הגלוי דמחשבת המוח כנודע דנקרא יש מאין. והאין הוא עומק ראשית של היש וממילא נמשכים ממנו אח"כ כל הי"ס קומה שלימה ונכנס ללב ולכחות הפעולה.

וכן בזלעו"ז המ"ז שנולדים בו מצד המקיף מולידים יש במוח ואח"כ הרגשה בלב ג"כ ועוד יותר רק צריך להתגבר מיד נגדם. אבל המ"ז שבאה דרך העברה בעלמא שאין לה שום שייכות עם עצמותו כלל דהיינו שאינו מצד המקיף רק מצד נפשות הזוממות והולכות.

הגם דלמי שאין לבו נקי ודאי גם זה מוליד תיכף רצון בלבו ג"כ לזה דמצא מין את מינו וניעור (ע"ז עג.).

לאותן שלבן נקי לגמרי אינו מוליד כלל קומה שלימה רק עובר במחשבתו ממילא ואינה ניכרת ועושה רושם כלל. וכמו מחשבה קדושה דפושעי ישראל הנ"ל אות רל"ח.

ואם נתעורר ע"ז תיכף והחלוץ הטוב והד"ת הגנוז בו כנ"ל אות ר"ג אז ממילא מתקן ג"כ אותו נפש שהיא מצד הקדושה באמת וכח מיוחד בקדושה ובד"ת רק שהמ"ז שלו בחייו מלבישו וכאשר הוא יגע ומצא הטוב הגנוז בו ממילא נעלם הרע ונתבטל ואותו הנפש נכלל בקדושה. ואם לא תיקנו תיכף אז יוכל להיות ע"י השינה ישכים וימצא עצמו ברע באמת כאותו שורש הרע שנתעבר בו ע"י המ"ז והרהורא דיומא שלא תיקנו כידוע מטעם האריז"ל על שינה לצדיקים כו'.

ושכן הי' ביוחנן כהן גדול ששימש כו' ואח"כ נעשה כו' (ברכות כט.) ע"י עיבור נשמת רשע.

והיינו כשפגעה בו ולא תיקנה שפעמים היא מתוקף הרע המלבישה ר"ל שהיתה שקועה בחיים הרבה כל ימי' בתוקף חמדות זרות ואש דתאוה או כעס וכיוצא בכח והתלהבות כל חלקי גופו וכן הוא מלביש ח"ו נפשו אח"כ וכשפוגע מחשבה זו באדם צריך כח להחליץ הטוב שהוא הנפש הגנוז ממנה. והכל לפי מה שהוא אדם אם אינו נקי לגמרי כענין לבי חלל אם תוקף הרע שבזה הגיע למדריגה עצומה מכפי מדריגת נקיון לבבו יוכל ח"ו למצוא מין את מינו באותו שמץ כ"ש שאין נקי בו.

וכך הוא המשפט לפי שפגעה בו ממילא ולא בא מצד אתערותא דילי' רק לפי שלא תיקן הוא משכים אחר השינה ונפילת המוחין מוצא מוחין חדשים מעורבין ח"ו עם הרע ההואומולידים קומה שלימה בקרבו ח"ו. וזה טעם מה שכתבו כי סכנה גדולה לתקן נפשות שפגומים ביותר כנודע.

ולפי שזה ממילא ואין הקב"ה בא בטרוניא ודאי אין מזמין לאדם אלא מחשבות שבכחו לתקנם [אם לא בפשיעתו ח"ו כענין יוחנן כ"ג]. והוא מדה נוהגת בכל אדם רק מי שאינו בודק בחזרי לבבו בכל רגע אינו עומד ויודע זה כלל והוא שלא בדעתו.

ומ"מ זכות גדול הוא לו עי"ז כי בתיקון אותה הנפש הוא זוכה בכחה שבקדושה להתלוות עמו ולהאיר לו נוסף על נר נשמתו של עצמו שנעשה לו כמו בן ותלמיד דברא מזכה אבא (כמ"ש סנהדרין קד.) ומתלמידי יותר מכולם: [רמ] התורה תבלין ליצר כמשז"ל ואפי' מי שאין לבו נקי לגמרי בהריגת היצר מכל וכל.

אם הוא ממולא בד"ת כל צרכו הרי היצר מתתבל להיות דבר הראוי. ולכן אמרו (פסחים מט:) ת"ח מותר לאכול בשר ולא ע"ה וידוע מטעם האריז"ל מצד הנפשות המגולגלות.

והיינו כי ענין הגלגול בבע"ח שיש נפש שנשתקעה כ"כ במעשה בהמה בחיי' עד שמלובשת בנפש הבהמית שלה אחר המות בהלבשה גמורה בלי שום יתרון לאדם על הבהמה שהוא מצד הדעת והחכמה וזה נעדר מחכמה לגמרי. הגם דבכל א' מישראל יש חכמת ה' וד"ת ג"כ.

הוא בהעלם עצום אצלן והם מתגלגלות בבהמות פ"י שנכנס בקרבן ממש כמו שהיו זוממות והולכות מקודם באויר העולם כך יוכל להתמסך ולהתערב ממש עם נפש הבהמית דבהמה. ובאדם יש גלגול ועיבור פ"י שורש הנפש מתולדתו שיוכל להיות שהוא כח שכבר ה' בעולם כנודע.

וכח נוסף ע"י מעשיו איזה דבר טוב. וזה לא שייך בבהמה שאין לה השתדלות ומי שמתחבר בקרבה אין לו טעם מה שיכנס עכשיו ולא מקודם ומיד בעת הלידה ולכן נקרא גלגול ואין בה סוד העיבור.

ובודאי יש חלוקות בכחות הבהמית פ"י בכח נפש בהמיותן ובוראן יודען כי א"א לאדם. להשיג הבדלן מאחר שאין להם דעת שהוא המבדיל כמשז"ל (ירושלמי פ"ה דברכות סו' ה' ב) אם אין דיעה הבדלה מנין.

אבל מ"מ באמת ודאי יש איזה הבדל מועט וכמו שניכר פעמים הפרש ג"כ בטעם הבשר. וכן חלוקת נפש הבהמית דבני אדם ולכן נכנסת בבהמה ששייך לה כפי השתוות שקוע כחה במעשה בהמה.

ושמעתי כי מכל מעללי אדם פ"י פעולותיו שלא במתכוין אם לטובה נוצר בעל חי טהור ולרע בע"ח טמא. והיינו כי האדם כולל הבריאה והכל מכחו וכל כח הבע"ח הם מכחו ומאחר דאתו מכח גברא ודאי כל א' הוא כח נפרד.

וכפי אותם הכחות של האדם שנוצרו מחמתו כך הוא גלגול הנפש ששקוע באותו כח ברע ובבע"ח טהורים מאחר שיצירתם מצד הטוב דאתי ממילא לאדם שלא במתכוין ומסתמא הם נזדמנים לאכילה לאותו אדם עצמו או לבן גילו שיש לו ג"כ אותו כח הטוב. ממילא אותו כח עצמו יוכל להחליץ הנשמה ההיא השקועה באותו כח ברע.

והיינו כי כל אכילה מוליד מחשבות זרות והרהורים ג"כ כד"ש (ברכות לב.) מלי כריסיה זני בישי.

והוא מצד כח הרע שנתגלגל בו וכאשר הוא מחליץ הטוב הוא מתקנו. וע"ה אסור כי יוכל להיות נשקע ולהיות מוצא מין את מינו וניעור.

אבל ת"ח אע"פ שאינו מנוקה בחדרי לבו מ"מ כבר יש לו יתרון על הבהמה מצד חכמתו. ולכן ע"י מחשבתו דד"ת הוא מוציא כח אותה נפש מהתלבשותה בנפש בהמייתוכח בהמה.

וכן בפועל הרי מתהפך בשר הבהמה להזין גופו ולהיות נעשה בשר אדם כך בכח מתהפך כח בהמי לכח אדם. וזה טעם מ"ש בזוהר בחכמה אתברירו והת"ח יכול לברר ולתקן נפשות אע"פ שהוא אין מנוקה לגמרי מאותן דברים.

רק אם נפשו משוקעת בד"ת ע"י הד"ת הוא מעלה ומתקן כל מיני מחשבות זרות. אבל ע"ה מותר רק בצומח כי הבע"ח יש לו יצ"ר כמ"ש בברכות (סא).

(משא"כ צומח הנפשות המתלבשות בהם הם שאין מתלבשים במחשבות ורצונות דרע שלהם רק בלבוש החיצון דמעשים רעים שהמעשה הגופנית נעשה ג"כ לבוש דנפש רעה להלביש ניצוץ נפש הקדושה ואינון מזיקי עלמא כנודע ואכ"מ. והן הם המתלבשים בצומחים ג"כ ע"י האויר ואין בכחם לפעול באדם הרהורים בלב ומוח רק בכחות הפעולה ובזה ריקנין שבישראל ג"כ מליאות מצות כרימון (כמ"ש נז. במעשה.)

וע"י מצות מעשיות שעושה בכח האכילה ההוא אח"כ הם נתקנים: [רמא] המצות ומעשים טובים של האדם ואצ"ל ד"ת מביאים בלבו הרהורים טובים וההיפוך מעבירות כמשז"ל מצוה גוררת מצוה ועבירה כו'. ופי' גרירה זו כי מכל מצוה נברא מלאך פי' כח רוחני כמ"ש בזוהר (ח"ב ק רע"ב נט א) דלא אתאביד שום מעשה ודבור דאדם טוב ורע.

ועי"ז המלאך טוב שהוא שלו שנולד מפעולתו והוא שוכן אצלו ומקורב לו הרי המלאך הוא רוחני כמו מחשבת האדם ועל ידו נופל מחשבה בלבו לעשות מצות אחרות. וההבדל בין שע"י מלאך לע"י נפש אחר כנ"ל אות רל"ח כי הנפש מצד שבה כח ההרגש כנ"ל אות רכ"א כאשר היא מכנסת הרהור בלב הוא עם כח ההרגשה.

והגם שהוא דרך העברה בעלמא וכנ"ל אות רל"ט היינו שאין מוליד קומה שלימה מצד עצמו לבד אם לא בהתחברותה לנפש האדם עצמו. אבל מ"מ הוא מורגשת בכח הבינה דלב כי נפש האדם נקרא מבין בכינה משא"כ המלאך נקרא חכם בחכמה לבד לפי שאין בו מעצמות נפש האדם כלל רק נולד מכח פעולותיו ומצוה בלא כונה וחשק כלל הוא מלאך מעולם העשיי' והוא מעורר הנפש לעשיי' שנית ושעם החשק שבלב הוא מיצירה ומעורר רוח שבלב לחשוק שנית ומעלה בלבו הרהורים ע"ז.

ושעם הכונה ברמזי המצוה הראוי' שהוא במוח מעורר ג"כ המחשבה ומועיל להנצל ממ"ז ע"י רבוי המצות בכונה הראוי' ומתרכים המלאכים המזכירים למחשבתו אל דמי לך. וע"י ד"ת בחשק הראוי מוליד נפשין כי נפשות ישראל גנוזין בתורה כי אורי' וישראל חד.

והיא למעלה ממדרגת מלאכים שלא ניתנה להם והיא גוררת כח ההרגשה ובינה שבלב לטוב ג"כ כמו ע"י עיבור נפש איזה צדיק גדול כפי גודל כח התורה שלמד וחיידש וכפי מדרגת כונתו בה לשמה. והעיקר כפי החשק שלו שעיקר החיות שבד"ת הוא מצד החשק.

וזהו בטובה דמחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה (כמ"ש קידושי מ.).

אבל ברע אין מצרף למעשה והמלאך רע הוא מן המעשה לבד. או אם הוא בחשק עצום שאז ודאי גם כח המלאך כן בחשק עצום מ"מ אינו אלא בעולם עשיי' מצד המעשה.

רק דחלוק לג' קליפות רוח סערה כו' כי הם ג' ראשי כחות דרע קנאה תאוה וכבוד דקנאה הוא רוח סערה ממש בלב שסוער והומה. ותאוה הוא תוקף החשכות המשכיה לגמרי חשקות אמיתי ומכניס רוח שטות בלב.

ואש הוא העולה למעלה בבקשת ההתנשאות. וזה טעם אש זרה דנדב ואביהושאמרו אני ואתה ננהיג כו' (כמ"ש סנהדרין נב).

ואלו ג' כוללים כל עבירות שבתורה שכולם להתרחק מאלו הג' ראשים. ובאומות מחשבה רע מצטרפת (כמ"ש ירוש' פאה פ' א סו' ה' א) כי הם שורשם ברע הלב והמוח ולכך כאשר הרע בחשק שבלב מצטרף למעשה להיות מלאך רע כמוהו המוליד בו חשק שני בלב לרע.

וכן לענין העונש שהוא יצ"ר הוא מה"מ (כמ"ש ב"ב טז.) דחרבם תבוא בלבם.

וכן אם הוא בחכמתו לרע כענין בלעם דיודע דהוא נגד משרע"ה ועסק חכמתו לעומת חכמת ד"ת ומוליד נפשות דרע ודאו"ה והיינו כח ההרגשה ולכ"א בזוהר בלק (קצד ב) דלעמוד על חרשין דילי' הוא ע"י הוצאת ז"ל יעו"ש. והיינו כי בהוז"ל הוא מוציא כח נפשי ממש ברע שבו כח ההרגש ולא מלאך רע לבד כי מלובש בו כח נפשי אבל בישראל דחטאיהם נמשלו בסנהד' (מד).

(כהוצי הסובבים לאסא דאינם משורש לבו ומוחו לכך אינו מצטרף לו כלל להגדיל כח המלאך רע להיות נגד הלב שהרי לא עינה מלבו כלל: [רמב] התשובה הוא כמו התרת חכם שעוקר הדבר למפרע ונתבטל המלאך רע הנעשה מהעבירה לגמרי. ומאהבה שנעשין כזכיות היינו שלא נתבטל רק שנתהפך לטוב זהו ב' דרגין דלאתהפכא ולאכפיי'.

פי' היראה הוא ההגדרה בלב מהרע ואהבה הוא שמהפך המר שהוא היצר והחשק שבאדם למתוק שמושכו לבהמ"ד ולד"ת שבזה היצ"ר טוב מאוד כמ"ש במדה"נ (זח"א קלח א) דחמידו דאורייתא על ידו. וזהו התורה תבלין ליצר לתבלו להיות טוב.

וזה בלהבא וכן בעבר כאשר מתגבר באהבת הש"י וכן הש"י לעומתו. מכיר כי גם כל מעשינו פעלת הכל לטובתינו וממך הכל כי לעולם לא זזה אהבתך מעמנו וגם כי אלך וגו' כי אתה עמדי גם בעת עשיית הרע וא"כ בודאי אינו אלא טוב ובגדר עת לעשות לה' הפרו וכמ"ש בשבת (פט:) שאם הם כשנים הסדורות מששת ימי בראשית פי' בסדר שסידר הבורא ית' בתחילת היצירה בחכמתו שיהי' כך ממילא כשלג ילבינו שיהיו כזכיות מאחר שכך הי' אמיתות רצון הש"י שזכיות היינו רק עשיית רצון הש"י האמיתי.

וזה טענת דוד המע"ה למען תצדק בדברך וגו' והרי החטא כך רצונך שכך אמרת שלא אעמוד בנסיון. ותשובה זו דאהבה היא כללית על כל העבירות שהגדיל משא"כ דיראה צריך תשובה על כל א' בפרט וכפי סדרו של בעל הרוקח בגדרים ומשקל וזה לא שייך כלל במאהבה כנ"ל.

וז"ש בזוהר (ח"ב ריד ב) דלא מהני תשובה בהוצאת ז"ל אלא תשובה דחזיא להפיא על כל עובדוי פי' מאהבה שהיא כללית על כל מעשים רעים שעשה. והיינו לאתהפכא ולהוציא הנפשות ההם מעמקי רע ונעשים כזכיות פי' הוספות כחות קדושות.

אבל ביראה והגדרה א"א לאכפיי ולבטל לגמרי כי הלא הו"ל הוא כח נפשי ממש שהרי הי' נולד ממנו נפש אדם שיש בו חיות וא"כ בודאי יש בו מחיותו. וחיות הישראל יש בו קדושה גמורה מחלק הש"י מורשה מהאבות שהוא מורישה לבניו ויש ממנה ג"כ באותה טיפה רק שהיא מלובשת במחשבה וחשק התאוה דיצ"ר הגוברת עליו בעת ההוצאת ז"ל ובלבוש דעשיי' של גמר המעשה.

אבל מ"מ יש בו ניצוץ קדוש גמור שא"א לבטלו ולהיות כלא הי' רק ע"כ צריך להוציאו משם לתוך הקדושה דהיינו לעשותו כזכיות והיינו ע"י מאהבה דמחפיי' על כל עובדוי שהיא כוללת לכל מה שעשה ע"י הכרה זו הברורה באהבת הש"י שאינה ניתקת והכלממנו ולטובתינו גם היצ"ר לטובתינו בגדר טוב מאוד וממתיק היצר בכלל.

והגם דעצמות הרע דג' קליפות הטמאות ואסור לגמרי א"א להיות טוב עד כי יבולע המות לנצח כנודע וע"כ צריך להיות בגדר הביטול. מ"מ החשק והמחשבה לרע שאין מצטרפת למעשה הישראל ואין בו מעשה דאיסור הוא מקליפת נוגה שנכללת פעמים בקדושה ומזה נעשה זכיות ומחשבה טובה דמצטרפת.

והם הנכללים עם ניצוץ הנפשי לחזור לטוב. ולכן זמן לתשובה הטוב לזה הוא ביום השבת ביחוד שאז הקליפת נוגה נכללת בקדושה כנודע.

והיינו שכל עינוגים דהיתר ורשות כל שאינו איסור יש בו מצוה וקדושה. ולכן אז עונת ת"ח ועי"ז הוא גמר הכנסת אותן ניצוצי הנפשות למקומן: [רמג] החלומות של האדם הם המגידיים לו על הרהורי לבבו לדעת במה הם שקועים ביום שמהם הם באים כמשאז"ל (ברכות נה:).

וע"ז יסתער לב האדם כאשר יראה כי גם בעסקו בתורה רוב היום ככולו כל זמן שלא נמלט ממחשבות זרות הנולדת מצד היצר שבלב הכוסף לאיזה דבר ונקשר בו לא נמלט מחלומות ודמיונות כאלו. וזה נקרא אצל רז"ל רוח הטומאה השוכן בשינה פי' ע"י אותן דמיונות ואין אז כח מחשבה טובה המגדרת בו.

ובודאי יעקב אע"ה שחלם והנה ה' נצב ומלאכי אלהים עולים ויורדים בו גם בשינתו רוה"ק שורה עליו לא רוח הטומאה ח"ו. וע"ז היתה עצת רז"ל בק"ש שעל המיטה דעי"ז מזיקין בדילין (כמ"ש שם ה).

(פי' קבלת עול מ"ש בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך זה מבטל כל מיני מ"ז. הגם שהוא לשעה ורגע קלה כמות שהיא מ"מ מועיל כשהוא סמוך לשינה.

כי ק"ש הוא קבלת עול מ"ש ועול מצות והנושא בעול מחשבותיו בטילות לד"ז כמש"נ טוב וגו' עול מנעוריו שזה מונע מחשבות לחמדות דילדות. ואם ת"ח הוא אין צריך (כמ"ש שם) פי' כי הת"ח הוא שבלא"ה כל מחשבותיו שקועות בד"ת תמיד ומ"מ צריך חד פסוקא דרחמי כי ת"ח היינו שאין נמלט לגמרי מכח היצר דחלל השמאלי דלב רק שמשכו לד"ת.

ומ"מ מצד שקיעות היצר בתאות שזה שכיח בת"ח ביותר כטעם כי הגדיל לעשות בסוכה (נב.) והיינו מפני אש תשוקתם לד"ת.

בשינה שהוא הסתלקות המוחין מד"ת יוכל היצר לבעור באש תאותו ולהביא לידי ר"ק ח"ו כמו ששמעתי שזה מצוי יותר בבני תורה מבע"ה. ולכן צריך לומר פסוק בידך אפקיד וגו' שמוסר הרוח שהוא הרצון שבלב שבו הי' רוצה וחושק לד"ת ועי"ז נמנע מדבר אחר עכשיו מוסרו לפקדון ביד הש"י.

וזה טעם אמונה שמאמין פקדונו להש"י כמשאז"ל (מדר' הובא בתוס' ברכות יב. ד"ה להגיד) וזה תמוה מה זו אמונה ואטו הגוים שאין מאמינים כלל ואפקורסים אין ישינים. רק הכונה שהש"י יחזירנה כמו שנטלה ושלא תטמא ח"ו. וכמו מדת אמת ביום בעת שניעור הוא הכרה הברורה שרק הש"י מנהג עולמו בכל מכל כל ועי"ז נמלט ממ"ז.

כן מדת אמונה בלילה בעת שינה והסתלקות המוחין מאמין בחי עולמים פ"י מקור החיות של כל העולמים אפי' עולמות התוהו וההבל הוא ממנו והוא ישמרנו. ובודאי הם שאין מקפידים בכך אין צריכים לאמונה זו אבל בני ישראל שכל יגיעתם כל ימי חייהם להיות דבוקים בהש"י ובתורתו צריכים בלילה לאמונה על הפקדון.

וסיים פדית וגו' כטעם פודה ה' וגו' דמסיים בו מזמור לדוד בשנותו ששמעתי שאמר דוד המע"ה זה על ענין ראיית קרי דלמה נבראזה ונתברר לו אז בשנותו שיש צורך לשטות בעולם וכך צורך לדבר זה אע"פ שנראה שטות והבל וסיים פודה שיש בזה פדיון והצלה ממיטה כנודע וכמשאז"ל (בברכות נז:): דהוא סימן יפה לחולה.

וזהו לענין דיעבד כשכבר ר"ק יבטח בודאי הוא לטובה אבל לכתחילה יבקש שלא יצטרך לפדיון זה וכבר פדית וגו' אל אמת פ"י במדת האמת שהייתי דבוק ביום כי תאוה נקרא שקר וזה נקרא פדיון ע"י שקר. ויש פדיון ע"י אמת וד"ת כי פדיון הוא ע"י נתינת התמורה וזה הוא כענין מקצת נפש ככל נפש.

ויש כענין ואתן אדם וגו' ולאומים תחת נפשך והוא לת"ח ע"י ד"ת שיש בה סמא דמותא לאומות העכו"ם וכמ"ש בשבת (פט:): הר חורב שיצא ממנו חורבה לאו"ה. וזה נקרא פדיון אמת שהם לשאול ואבדון באמת לעלמי עד.

משא"כ אלו הר"ק סוף שיוציא בלעו מפיו והוא רק לפי שעה וא"כ נקרא פדיון שקר. וזשז"ל (ברכות ה).

(בק"ש שעל מיטתו חרב פיפיות להרוג המזיקין ובאמת המקרא מסיים לעשות נקמה בגוים וגו' רק דהכל א' כי ע"י הריגת המזיקין דמ"ז והרהורים רעים בקבלת עול מ"ש ממילא נעשה הפדיון שלו ע"י או"ה וע"י לעשות וגו' ולא ע"י מסירת מקצת נפש למזיקין ח"ו: [רמד] ע"י השינה הראוי בלא חלומות והרהורים רעים וזרים הוא יכול בקל בהשכמה למצוא יחול לבבו ליראת ה'.

ולכך מסיימת ברכת המפיל שהוא בקשה להנצל מחלומות רעים והרהורים רעים מטעם כי אתה המפיל וגו' וממך הוא השינה ואין לך לגרום לי רע. ומסיים המאיר לעולם וגו' דאור השחר שמאיר לעולם יהי' בכבודו בהכרת כבוד שמים כטעם כל פעל למענהו לקילוסו (שוח"ט תהלים מז' קמח).

וזה טעם והאר וגו' פן אישן המות פ"י כי שינה א' מס' במיתה והיינו רוח הטומאה שהוא ע"י הרהורים רעים כנ"ל. ועי"ז הוא בשינתו טועם טעם טומאת המת ובבוקר אין העינים מאירים כ"כ מעצמם רק ע"י השתדלות בד"ת כי שוריינא דעינא בלבא (כמ"ש ע"ז כח:).

ולזה מבקשים לינצל מחלומות רעים והרהורים רעים ולהארת עינים שיהי' השינה טוב מאוד כמשז"ל (ב"ר פ' ט). והיינו ע"י חלום א' מס' בנבואה כאשר הרהוריו בלילה ג"כ בד"ת שהרהר ביום ועי"ז נדבק בטוב יותר כנ"ל אות רל"ח.

וזה הי' טעם דוד המע"ה שלא ישן ס' נשמי (כמ"ש סוכה כו:) ולא ידע טעם דמותא כי כל יגיעת דוד המע"ה כל ימיו לינצל ממ"ז שהי' מוקף מהם ממש מתולדתו כמ"ש הן בעון חוללתי וגו' וכנודע דהוא נגד יסוד העפר וזכה רק לחלק הנפש כידוע וכמ"ש בזוהר וארא כ"ז א' ושם הוא שורש החטא כמ"ש נפש כי תחטא ונא' הדם הוא הנפש ובריש כל מרעין אנא דם (כמ"ש ב"ב נח:) שבו שורש חלי הנפש לכל מיני תשוקות דתאוה ורציחה וע"ז הי' כל סיגופיו להרוג היצ"ר בתענית מפני כובד אבן שבלבו.

ולכן אמרו (ברכות נה:) שכל ימיו של דוד לא ראה חלום טוב כי הגם שהרגו ליצ"ר באמת מ"מ לא נתנקה לגמרי בימיו והוא כמשז"ל (שבת ל.) בחייך איני מודיע בחיי שלמה בנך אני מודיע.

וההודעה הוא כאשר הוא הבירור גמור שזה נקי לגמרי. וזה לא הי' בימיו עדיין כי הבירור גמור הוא ע"י בנין הבית שהוא שלימות הנפש שהוא כח הפעולה שבאדם לגמרי למצוא מקום לה' שממנה אורה יוצא לעולם (ירושלמי פ"ד דברכות ה' ה) ובו קבוע קדושת הש"י לא יזוז אפ"י רגע א'.

ובודאי מי שבנה ומצא מקום קבוע זה לקדושת הש"י בודאי נמצאה קודם בקרב לבו קביעות גמור לקדושת הש"י שלא יזוז. וכשזכה ללבו חלל בקרבו אז החל רוח ה' לפעמו לבקש בבנין הבית עד שא"ל מפי ה' (דה"א כב) לא תבנה וגו' כי דמים רבים וגו'.

פ"י כל מלחמותיו הי' בניצוח היצר כפי מה שנצח ליצר כך נצח לאומות שהכל א'. וזהו במדת אתכפיא ובזה א"א להיות קביעות גמור עדיין.

הגם שזכה לאכפיי' לגמרי בהריגה מ"מ הרי אז"ל ביומא (סט:) דהריגת דיצר דתאוה א"א להרוג דצריך לקיום עולם ובמדה"נ (תולדות קלח א) א' דצריך לחמידו דאורייתא. אבל בימי שלמה המע"ה שלום יהיה לי כטעם אז אהפוך אל עמים וגו' לאהפכא רע לטוב שזה כל עסק שלמה המע"ה כל ימיו בענין נשים נכריות וכמ"ש במק"א.

ולפי שהבנים תעלומות לב דאב כמו ששמעתי זה לכן הי' אז כשבנה בהמ"ק הודעה על נקיון לב דוד המע"ה ג"כ כמשאז"ל (שבת שם). ונקרא חנוכת הבית לדוד כי באמת הוא מצא אותו המקום בסוף ימיו כשנצטנן דמו אז מפני מה"מ כמשאז"ל (סא"ר פ' ז הובא רש"י ריש מ"א) שהוא סילוק היצר מכל וכל והוא הכין הכל.

ושלמה המע"ה אדרבא ישן הרבה ועליו נאמר כן יתן לידידו שנה וכמשאז"ל (ויק"ר פ' יב) שישן עד ד' שעות ומפתחות בהמ"ק כו' כי הוא כמו אסטמא לפרזלא דמדת דוד

המע"ה ברזל כנודע וכמ"ש בזוהר וארא כ"ד ב' שהוא מעפר ובו תוקף הבירורים מפסולת העפר ע"י ההכנסה באש דאהבה ויראה] עד שנעשה אסטמא והוא מדת שלמה המע"ה.

וא' ברכות (סב:) שינה בעמוד השחר כאסטמא לפרזלא. ושמעתי דעיקר כאותו הפי' דרש"י שהוא טוב כי בעה"ש הוא יחוד חמה ולבנה דהיינו יחוד קוב"ה ושכינתו כנודע ואז גמר שינת הלילה שהוא מדת דוד המע"ה ואותה רגע הוא מדת שלמה המע"ה ואז השינה טובה כאסטמא כנ"ל וכ"א (שם נה סע"ב) כי החלומות שסמוך לעה"ש מתקיימים כי הם מכלל א' מס' בנבואה שכבר כלו דמיונות והרהורי דיממא וזה מצד השינה הטובה כנ"ל: [רמה] ע"י חטאת נעורים בהוצאת ז"ל ור"ק כל זמן שלא תיקן כראוי קשה לינצל ממחשבות זרות המאפיל אור השמש.

כי מאותן טיפין שהם חלקי נפש ממש כנ"ל אות רמ"א ורמ"ב וכן קראום רז"ל בנדה (יג.) שוחטי הילדים הרי זה כנפשות הרשעים שמולידים מחשבות רעות כנ"ל אות רל"ט.

ואלו מאחר שהם חלקי נפשו ממש והיו ראויים להיות בניו הרי סובבים אותו ואויר שלו מלא מהם והאויר מכניס מחשבה ללב. רק שאינו מחשבת עבירה רק מחשבה זרה ובטילה לגמרי או לתאות היתר ורשות כידוע מהאריז"ל בפע"ח שער ק"ש שעל המטה.

כי הן אותן נפשות העשוקות בטיקלא הנז' בזוהר משפטים צ"ה ב' [ע"ש בסיט' דרע וידוע בזוהר בכ"מ רע היינו עון דהוז"ל] ודאותה טיקלא הוא קליפת נוגה יעו"ש. וידוע דק"נ הוא דבר הרשות ואינו מג' קליפות הטמאות לגמרי.

ובאמת בכל התורה כולה לא נז' לאו על הוצאת ז"ל רק העונש דדור המבול וער ואונן וזהו מצד בטול פו"ר ולא תוהו בראה וכ"כ תוס' בסנהדרין (נט רע"ב) דהוא בכלל מצות פו"ר. וזה לא שייך כ"כ עכשיו דא"א לישא נשים הרבה וכשאינ מונע מאשתו תפקידתה.

רק שורש הטומאה הוא מקליפת נוגה ולכך הוא רע ביותר דאף תשובה אין מועיל כמ"ע בזוהר כ"פ. והגם דחמורתו מכל עבירות ניחא מצד הלבשת חלק הנפש כנ"ל אות רמ"במ"מ מ"ט רע מעון דעריות שהוא ג"כ ביציאת זרע וחלק מנפש והם עבירות חמורות ביותר.

דודאי באמת חמירי מהוז"ל וכמ"ש בס"ח (סי' קעו) דמוטב להוציא ז"ל ולא לחטוא בעריות ואפי' בדרבנן ודאי דהוא מכלל ג' קליפות הטמאות לגמרי. ומ"מ תשובה מועלת כמ"ש בב"מ (נט).

(בבא על א"א ורק בהוליד ממזר א' בחגיגה (ט.) דלא יכול לתקון.

רק שבאמת זה יסד הש"י בבריאה בר"ק בלילה שהוא כמו הכרח וצורך הבריאה והיינו כמ"ש בזוהר שם לרע לו ומהם חסידי או"ה כו' ע"ש. ולכך בעקבי משיח עון זה גובר כמ"ש בס' ר"ח כי זה הכנה לאז אהפוך אל עמים וגו'.

ושורש נפשות או"ה מק"נ ומאין יתהפכו לטוב. רק כאשר יקלטו מנפשות אלו דז"ל העשוקות בק"נ.

וחסידי או"ה היינו גר תושב ע"י רמב"מ הלכות מלכים ואין ג"ת נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג (כמ"ש ערכין כט.) דהיינו כשכל ישראל בארץ שאז שפע דישאל סבא למעלה יורד לארץ העליונה כנודע דלמעלה מכוון כלמטה וכפי מה שרואין למטה כך הוא ממש מכוון למעלה ואז הוא סוד השבת שק"נ נכללת בקדושה ומקבלין חסידי או"ה להיות ג"ת ואז היובל נוהג שהוא תרעא דחירו לעבד עברי שנשמתו ג"כ משורש זה דלכן נופל עליו שם עבדות שאינו אלא בעכו"ם.

רק היובל הוא תיקון הכל אף לאותן נפשות אז יוצא נקודה ישראלית לחירות ונשאר רק ההלבשה והרשימו שנשאר ממנה בק"נ. כי כל אור מוליד רשימו אף אחר צאתו כנודע מזה הם הגרי תושב.

אבל בזמנה"ז אין מקבלין ג"ת כי ק"נ אין נכללת בקדושה רק מחוברת אל ג' קליפות הטמאים לגמרי ובזמנה"ז חסד לאומים חטאת כטעם צרני לו שהוא חטאת להם וחסרון באמת רק מ"מ יניקתם בעוה"ז הוא מצד זה כמ"ש בב"ב (י:) ע"פ ביבוש קצירה. וזה טעם חרב פיפיות בידם וגו' שפי' האריז"ל דק"ש שעל המטה הורג גופות המזיקין פי' מן עולם העשי' לפי שהוא חטא במעשה נעשים רושו"ל כמ"ש בעירובין (יח:) ר"ל כחוא מזיקין דעולם העשי' כנודע כמ"ש במק"א והם מלבישין להני"ק ונפש וגם להחשק ותאוה הנובע מק"נ ואותו הגוף הורג ע"י קבלת עול מ"ש שהוא ההיפך דק"נ שעיקר ענינה פריקות עול ושרירות הלב ואז אותן חלקי הנפש מתחברים בלילה עם נפשו העולה למעלה כי בעת השינה מוכנים ביותר להתחבר עמו בעת הסתלקות המוחין וגם הם מחוברין עם המוחין כי טיפת זרע יוצא מהמוח.

ומצד הגוף דרע הוא מוליד מ"ז והרהורים רעים ומצד הק"ש שזהו משביע מד"ת ולן אין מבשרין כו' (ברכות יד.) והורג הגוף ובהתחבר חלק נפשי זה עם נפשו היו לאחדים להיות מעלין בקודש ואז חוטף אותו מן האומות ונסתלק חסד לאומים ואז תשברנה וזהו לעשות נקמה בגוים וגו' עי"ז.

ומצד זה התיקון קל ביותר מכל העבירות כי באמת קיל יותר רק להיות תשובה מועלת דהיינו לשוב הדבר כמו שהי' ושויציא גם החשק ומחשבה דמוח ולב המלביש לאותו ניצוץ שיתהפך לטוב גמור זה א"א כי הוא צורך העולם והש"י חפץ בתיקון בריותיו דאז אהפוך וגו' והוא התחלה לביאת משיח דנהרו אליו עמים רבים זה ע"י אותם חשקות של ק"נ.

דהגם שהוא עולה עם נפשו ונחלץ מן הגוף הטמא דרושו"ל שהוא מן הג' קליפות טמאות שנגדן הג' מדריגות דרושו"ל כמ"ש במק"א. מ"מ החשק דק"נ נשאר רק שאין יכול ליבלע עוד בשום פעם תוך ג' קליפות הטמאות לגמרי כלל.

כי כבר הוציאו מכח האדם רע. רק עומד בנוגה לו סביב עד עת שיבולע המות לנצח ואז יתקן חטא זה לגמרי כשוהפוך אל העמים ויצאו אותם חסידי או"ה שהם העשוקים הנעשים ע"י העשיקה מצד החשק אבל עצם הני"ק וכח נפשיי הוא מתעלה ונכלל בנפשו מיד כטעם אין עבד עברי נוהג שהוא נעשה מניצוץ הנפשיי כנ"ל.

וזה לא יהי' ג"כ לעת"ל כי הני"ק אינו משועבד רק החשק שמצידו חסידי או"ה כנ"ל. והגם דחרב פיפיות בידו להרוג הרע הגמור שע"י המעשה ונפלט החסד לאומים.

מ"מ החשק שמצד ק"נ נשאר כך כמות שהוא בק"נ עצמה ר"ל בהיתר גמור שאין בו שום תערובות רע ואין נכלל בג' קליפות הטמאות לעולם. רק בשבת שהוא מעין עוה"ב אז נכלל בקדושה כידוע וצריך לזה עצות מד"ת שיכניס החשק בד"ת שע"י כל החשק שלו נכלל בקדושה ונעשה מהם ג"כ ממזר ת"ח כמ"ש בזהר שם.

והיינו במשפחה שנטמעה נטמעה מצד זה נשפע לשם נפשות ת"ח ואז הוא נתקן לגמרי גם בזמה"ז ע"י הפלטת אותו חשק עם הני"ק בנפש ת"ח מישראל. רק שהוא ממשפחה פסולה ואם לא נתקן אז הוא נשפע בממזר מחודש שע"י ביאה אסורה וכשתיקן הוא רק במשפחה שנטמעה שזה באמת תיקון כל המשפחה כמ"ש במק"א: [רמון] שורש המחשבות זרות כולם הוא הגיאות כידוע דמ"ז הוא מצד התוהו דמלכין קדמאין דמיתו וצריך להעלות אותם ניצוצין.

והשבירה הי' בשביל גיאות ולכן הוא שורש ג"כ לכל מיני רע כנ"ל אות ר"ו. וכבוד הוא קו אמצעי דרע שהוא מבריח מקצה אל הקצה ועולה עד למוח ולכך הוא נגד ע"ז.

דג"ע וש"ד הוא ע"י קנאה ותאוה וע"ז ע"י גיאות כ"כ עד שעושה עצמו אלוה וכן דרו"ל על כל חלוקת כבוד לאדם בברכות (יד.) על שאילת שלום חבירו קודם התפלה במה חשבתו לזה לא לאלוה.

וכן ידוע מהזהר גלגולי עשו וישמעאל שהם שורש דקנאה ותאוה. אך בגלגול ב' עשו עצמם לאלוה שהגיעו לקו אמצעי דכבוד ועלי בו מקצה לקצה עד תכלית בקשת הכבוד וגיאות להיות אלוה.

ואינו ע"ז ממש רק בשיתוף כי באמת הם מן הרע דקצוות. וכן כל שורש המ"ז הוא להשכיח מהכרת אלהות והוא התחלת לא יהי' לך קודם לו אנכי הוא הידיעה באלוה.

ומזה נלמוד על ההיפך כך הם ג"כ המדרגות. ולכן משרע"ה שהי' בתכלית העליה הי' נקי ממ"ז לגמרי כנ"ל אות ר"ד.

ומ"מ כמו ששורש הרע והתחלת הנפילה ע"י גיאות כך ג"כ התחלת הקדושה הוא ע"י גיאות שהרי זה הי' התחלת בריאת העולמות ומעצמות אלהות נשפעה מחשבה זו ובאמת א"א להגיע לשום מדריגה דקדושה רק ע"י הגיאות שיתגאה לבו לומר שגם בו ידבר ה'. וע"ז א' (סא"ר ר"פ כה) חייב אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשה אברהם יצחק ויעקב הגם שא"א להיות כן מ"מ לומר מחוייב ולחשוך לזה.

ובודאי מי שהוא בתכלית השפלות איך יאמר זה ויסתפק במיעוט מעשים ותורה שבידו. וע"ז נא' ביהושפט ויגבה לבו בדרכי ה' ונא' זה רק בו כי עליו אז"ל (כתובות קג:): יראי ה' יכבד שהי' מכבד ת"ח והי' משים הכבוד למקום הראוי ומכבד אחרים והי' משתמש במדת הגיאות במקום הראוי.

וגם בפחותים ע"י הגיאות ימנע מכמה מיני עבירות שהם נגד כבודו והרי זה טוב וכניסה לקדושה. אע"פ שהוא מונע בשביל הגיאות הר"ז עד"ש (סוכה כז:) משבח אני את העצלנים כו' ועצלות ג"כ גרוע.

וכן אותו גיאות הרי נעשה מרכבה לקדושה והוא מלבושי גיאות דהש"י שנא' ה' מלך וגו'. וכן האדם הדבק במדותיו צריך להיות לבוש דגיאות ובפנימיות מכיר שפלותו רק מ"מ בלבוש יהי' כן כד"ש ר' לר"ג בנו הנהג נשיאתך ברמים (כמ"ש כתובות שם) כי זה מועיל, להשגת מדריגות כנ"ל.

וכן בכל אדם מועיל להצלה מרע עכ"פ כאשר יהי' בלבוש דת"ח ומשתמעין מילי' כצורבא מרבנן עי"ז לא יכול לעשות דברים המכוערים לת"ח. ומ"מ בזה הגיאות הטוב יש ג"כ רע כמו ד"מ חטאת נעורים המצוי בנערים ג"כ כאשר בוש להיות מצוי כו' כנודע.

ופעמים מעורב בעון זה דהוצאת ז"ל גיאות הטובה דבוש לעשות איסור גמור בערוה ונידה עי"ז בא להוצאת ז"ל. ומזה הוא נפש העבד עברי כי בסבא דמשפטים דריש פ' אמה העברי' על נשמות העשוקות דהיינו ע"י הוז"ל כנ"ל אות רמ"ה.

ובודאי כפשטי' האמה הוא שורש נפש זו דז"ל שהאב הכניסה לקליפת נוגה. ולכן האב מוכר בתו והיא נוק' כמשאז"ל (נדה לא).

(תלה הנקיבות בזכרים דמזרע הזכר הם נקיבות אבל העבד עברי שמוכר עצמו או ב"ד בגניבתו זה הוא מצד הגיאות שבזה שזהו דכורא כמ"ש דגיאות וכבוד הוא דכורא לקנאה ותאוה שהוא העיקר בנוק' משא"כ גיאות וממשלה בזכרים ובודאי עונש העבד עברי ע"י תוקף הגיאות בא משפטו תוקף השפלות.

ושורשו ודאי מגיאות והוא ג"כ מן העשוקים והיינו ע"י הגיאות שבהוז"ל כשההוצאת ז"ל הי' ע"י גיאות. ואם הוא לינצל מעבירה חמורה כנ"ל אז בשביעית יצא חפשי כמ"ש בזוהר שם ק"ה ב' דנחית לעלמא דנוק' פי' שבה העדר הגיאות שהרי הוא ימשול בה וכאשר נתנקה מגיאות אז יצא לחפשי.

וצריך שיהי' בו קצת גיאות מ"מ שלא להיות עבד. אבל אם אמר אהבתי כו' שרוצה להיות עבד והוא שפלות רעה ואין לו אפ"ל הטוב שבגיאות שלא להיות עבד.

והיינו כי גיאות שלו הוא רק צביעות ושקר גמור ובמקום שאין צריך ואינו רצון הש"י הוא בשפלות והוא ממש בהיפך ירצע. ובזוהר שם דנכנס בדרגא דעבדין שלמטה מנוק' וע"ד הפשט הרציעה ונקב באוזן הי' סימן העבדים והוא כאלו ח"ו חוץ למחנה ישראל.

כי בישראל יש שורש טוב וגם מי ששקוע ברע הוא מצד היצר ומשתמש ג"כ בטוב שבו רק שהצדיק גמור הוא משתמש בכל דבר רק לצד הטוב ופושעי ישראל הוא הנמשך אחר יצרו. אבל מ"מ לאחוז בב' הפכים רק לצד הרע זהו חוץ למחנה ישראל וזה שאז"ל (קידושין כב :) אוזן ששמעה כו' דקשה א"כ בכל עבירה שעובר ירצע וגם זה העבד ירצע מיד בגניבתו או בתחילת המכרו.

גם שמעתי מקשים אוזן מה חטאה ששמעה הרי בשמיעה אין החטא. רק הכונה דהרי גם עבדים וגרים היו על הר סיני מזלייהו כמשאז"ל (שבת קמו).

(שהרי מחוייבים במצות רק ה' הבדל בשמיעה כמו שהיו אז באותו דור הערב רב היו חוץ לעמוד הענן ולכך אלו סורן רע (כמ"ש ב"מ נט:) ופרוצים (כמש"ל אות ר"ל מכ"מ) כי השמיעה ה' דרך מסך ולכך הרציעה שהוא סימן העבדות יהי' באוזן לומר ששמיעתו בהר סיני היתה כעבדים ולא כבנ"י ולכך נקלטה אצלו כאצל עבדים.

ומ"מ ביובל יוצא לחירות כי היובל הוא סוד עוה"ב כנודע פי' שורש הנעלם דנפשו שאינו נגלה בזה העולם [שא' מס' מזה הוא הנשמה יתירה שהוא א' מס' מעוה"ב] מנפשו זה א"א כלל להיות נפסק מאמיתות הש"י ואפי' נפל למקום שנפל לא ניתק דיבוקו משם שאז חוזר לשם ישראל גמור. והגם דעבד עברי גמור אין נוהג בזמה"ז שאין גר תושב נוהג להיות החשק שבתאווה או יוצא לפועל בנפשות חסידי או"ה גם הני"קאין יוצאים לפועל בעבד עברי ואמה כנ"ל אות רמ"ה.

מ"מ פועלים ומשרתים הם מעין עבד עברי שהרי מטעם זה יכולים לחזור בחצי היום ובהם הם ג"כ הבירורים דנפשות דהוצאת ז"ל בעבד ואמה. וכאשר הם מתוקנים קצת אז הם משרתים לאדם גדול עד שנקרא שימושה של תורה (ברכות ז:) ואם הוא מתקן בעצמו וקולט אותם ניצוצות לתוכו אז זוכה להיות פרנס הדור שזה נקרא ג"כ עבדות בשילהי הוריות (י רע"ב).

וזוכה ג"כ לתפלה שנקרא בלשון רז"ל (ברכות לד:) עבד לפני המלך וכן ברע"מ משפטים קט"ו ב' דרשו עבד עברי על תפלה וזה טעם מאן דנצח בקרבא [ע"י חרב פיפיות כנ"ל אות רמ"ה] יהבין כו' צלותא (תקו"ז סו' תי' יג וש"מ): [רמז] כאשר הש"י מאיר פניו לאדם היינו שמאיר בלבו אמיתות הש"י איך הוא באמת מלא כל הארץ כבודו ואפס זולתו כלל זה הוא כבר נושע בישועה שלימה וכמ"ש האר פניך ונושעה.

כי מעט מן האור דוחה הרבה מן החשך וכאשר נכנס אור בבית הרי החשך מסתלק ממנו ובשוח"ט מז' פ' אנו אין לנו אלא הארת פניך והיינו כי בבהמ"ק נא' יראה וגו' פני האדון היינו ראיית פנים ממש. והגם דבמשרע"ה נא' ופני לא יראו לפי שהי' בחו"ל וכמו ששמעתי דלכן ברכת הזן שתיקן משרע"ה כמ"ש בברכות (מח:) כולה מדברת בלשון נסתר ולא בנוכח להש"י לפי שהדר בח"ל דומה כמי שאין לו אלוה (כמ"ש כתובות קי:) ואין מכיר הנוכח.

ומשרע"ה לא נכנס לארץ ואין זה פגם למשרע"ה ח"ו [וע' כן בזוהר] כידוע מג' מדריגות אנ"י את"ה הו"א דהו"א מדריגה יותר גדולה שמישיג מקום יותר גדול דלא שייך לומר עליו נוכח כי הוא טמיר ונעלם ומשרע"ה בעלא דמטרוניתא השיג מדריגה גדולה ולכן לא נכנס לא"י דהי' מדריגתו למעלה מזה.

ואנו משחרב בהמ"ק אין לנו אלא מדרגה תחתונה דהארת פנים פי' זיו של הפנים והוא השכינה שגלתה עמהם דרגא דאנ"י פי' שהוא דר בקרב לבו דהיינו שההשגה עצמו הוא הדבר המושג כי הוא משיג דלית אתר פנוי מיני' ומלא כל הארץ כבודו הכבוד הוא הזיו והיינו ההכרה הבולטת מצד אדנותו ומדת מלכותו שבכל משלה.

כמו המלך מי שלא ראוהו מכירו ממדת מלכותו כך הכרת האדם מצד כל הבריאה כמו אברהם אע"ה ראה בירה דולקת כו' (ב"ר ר"פ לך) אז"ל (ברכות ז:): לא ה' אדם שקראו אדון עד שבא א"א כו'. ושם האדנות מורה על הכבוד והזיו כנודע.

וכן שמעתי על הציץ עליו בעל הבירה כו' לשון עליו ר"ל שא"ל שאתה בעצמך ג"כ מכלל בעל הבירה כי הלא כל העולם רואים זה ואין לבבם רועש כלל להשיג שיש בעל הבירה ולבקשו וזה שאתה מבקש גם זה הוא מצידי ובלבך מקום שכינתי וזה טעם אנ"י. אבל ראיית המלך עצמו הוא השגת את"ה וזהו תפלה כעומד לפני המלך שהוא במקום קרבנות דבהמ"ק ולכן אז"ל (ברכות ל).

(דיכוי לבו כנגד בית ק"ק ששם הוא ראיית פנים ממש. וזהו למאן דנצח בקרבא ע"י החרב פיפיות דק"ש שהוא יחוד הגמור עכשיו כעד שלא נברא העולם ועי"ז מתבטל כל דבר רע ומ"ז ואז מכיר הנוכח שלא מצד הבריאה והנבראים.

והתורה הוא השגת הו"א דמשיג אתר יותר נעלם שאין תפיסת אדם בהשגתו שולטת כלל זהו ע"י התורה שהיא השגת משרע"ה והיא השגת הכה"ג בבית ק"ק ביוה"כ שהיא בסוד הבינה כנודע ונא' שלח אורך וגו' ואבואה אל מזבח וגו' שהאור והשגת הזיו דכבודו מצד הנבראים הוא השער לה' צדיקים יבאו בו על ידו למדרגה עליונה.

וזה טעם הפייטן שיסד לפ' שקלים אור פניך כו' כי הקרבנות תכלית הקירוב והשקלים הוא הכנה לקרבנות והשמעה על השקלים הוא הכנה לשקלים. ועכשיו אין לנו שקלים ולא קרבנות רק ההשמעה על השקלים נשאר מתקנת חכמים [משום מהרה יבנה בהמ"ק ויצטרכו לשקלים קודם ניסן וזה כטעם אנו אין לנו אלא הארת פנים שהוא הכניסה ראשונה והכנה ראשונה להתקרבות גמורה.

ובודאי הכרזת שקלים מוליד הרגשת אור פנימי והתעוררות לזה בלב לדעת את ה' וליהנות מזיוו: [רמח] עיקר האדם הוא החשק שבלב שבו הוא יתרונו על המלאכים והוא הנקרא יצר יצ"ט ויצ"ר כאשר הוא מגביר חשקו לטוב הרי זה טוב ואם לאו כו'. ואז"ל (סוכה נב).

(כל הגדול יצרו גדול כי גדלות א' על חבריו הוא רק כפי גודל החשק שלו לטוב דהיינו כח היצר כי יצ"ט ויצ"ר א' זה לעומת זה בכ' חללי הלב כפי החשק שבלבו בימין לטוב כן בשמאל לרע ולכך יצ"ר ג"כ גדול. וזה שאז"ל (מנחות כט:): עוה"ז נברא בה' ועוה"ב ביו"ד כידוע דב' אותיות אלו דשם מורים על חכמה ובינה שהם מוחא ולבא ובעוה"ז רחמנא לבא בעי ומעלת האדם כפי החשק שבלב.

אבל בעוה"ב שישחט היצה"ר ולא יהי' עוד מקום לבחירה אז יהי' המעלה כפי יתרון החכמה וההשגה שבמוח. והאבות נק' איתנים (כמ"ש ר"ה יא).

(שמעתי פי' עקשנים פי' שהי' להם תוקף החשק בוער כאש שלא ישקוט וינוח עד שיגיע למילוי. אברהם אע"ה במדת האהבה עד שהגיע לתכלית אהבת ה' שהוא בהרחקת כל אהבות זולתו עד שהוליד יצחק שהוא ה' תוקף החשק ליראת ה' שנאת רע וכל מיני אהבות זרות וחמדות עוה"ז היו מרוחקים אצלו בתכלית.

עד שהוליד יעקב אע"ה שהי' לו תוקף החשק לשניהם אהבת הש"י ושנאת רע. ואין קורין אבות אלא לג' אלו (ברכות טז:) שהם כ"כ נגבר חשקם כ"א למדתו בטוב עד שהגיע לתכליתה להיות כולו כך.

כי כאשר החשק בוער באדם הוא כלהב אש עד שכולו עם כל כחותיו שקועים בזה עד שכל זרעם אחריהם תולדותיהם כיוצא בהם. כמו שהאדם יוליד אדם ובהמה יוליד בהמה וכיוצא כך הם עצם גופם וכל כחותיהם היו משונה מפאת רתיחתם לאותו דבר שחשקו עליו להגיע לו והם מיוחדים בתוקף זה עד קצה עד שראויים להקרא אבות שכל זרעם אחריהם כן.

ואברהם אע"ה ביחוד נקרא איתן בתהלים (פט וכמ"ש ב"ב טו.) כי תוקף החשק הוא באהבה כמו שרואין באהבות זרות וכן מצד הטוב באהבת הש"י והוא המתחיל כי בזה התחלת החשק.

ובשנאת ה' בזה הוא מדת הכעס שנקרא אש בכל מקום בכתוב וחרון שהוא ג"כ לשון יובש האש כי הוא בא מכח האש וא"צ לזה עקשות ותקיפות כח כי הוא עצום ממילא. רק שזהו ברע אבל בטוב שנאת רע ג"כ אינו מצד הכעס חלילה רק מצד יראת ה' המרחקת זה אין בו תוקף כ"כ.

וב' אלו הי' בחשקם נטיי' לאיזה צד ביחוד אבל יעקב אע"ה מדתו חשק מעורב לא לאיזה צד ודבר פרטי רק לב' הקצוות יחד והוא הולך בקו האמצעי שהוא מדת האמת לבחור בכל דבר האמת אם לצד זה אם לזה. ואז"ל (עירובין סה:) בג' דברים אדם ניכר ההכרה הוא בהתגברות החשק לאיזה דבר אם הינ"ט שבחלל ימין גוברלהטותו לרצון הש"י.

ובכיסו וכעסו הם ב' הקצוות דתוקף החמדה לממון דלכן נדרש ע"ז בכל מאדך ולשון מאד משמע שהאדם חומד לזה מאוד מאוד. וכוסו הוא בירור קו האמצעי כאשר הדיעה מעורבת ואין לו נטיי' לשום צד כלל שיכוין אז האמת כד"ש (שם ע"א) כל המתפתה ביינו יש בו מדעת קונו: [רמט] החשק יש לו כח לפעול אותו דבר שהוא משתוקק לו הרבה אפי' הוא רע כענין (מכות י:) בדרך שאדם רוצה לילך כו' מצד הרצון שלו פועל אפי' כל חמדת עוה"ז אם לא יהי' דבר מעכב שבמשפט אין מגיע לו זה ומונעין ממנו מה'.

לולא זה ע"י החשק הי' משיג כל מה שחושק. ולכך שלמה המע"ה דבימיו סיהרא באשלמותא ולא הי' שום מונע נא' ככלות וגו' כל חשק שלמה וגו' שכל חשקו הי' נשלם ומובא לו.

והוא הי' בתוקף החשק מכל הנבראים שע"ז חיבר שה"ש וכפי תוקף התגברות כח החשק כך הוא משיג. כי החשק נקרא סוף מעשה שהוא מסיט' דנוק' ומצד החסרון הוא חושק למילוי והוא דבוק במחשבה תחלה וראשית מחשבת הש"י שממנו שורש כל ההשפעות.

וכן מסט' דרע כאשר אין דבר מונעו, וכמו ששמעתי על שישק מלך מצרים נקרא כן לשון תשוקה מצד עוצם תשוקתו להשיג רכוש דשלמה המע"ה מצד זה עלתה בידו בימי רחבעם כשהי' קצת חטא בישראל שלא הי' מדת המשפט מעכבתו. ורז"ל אמרו ע"ז

(פסחים פז סע"ב) כסף מצרים חזר למקומו פ"י כי כל תוקף ממשלת אומה הוא כפי תוקף החשק שלהם לאיזה דבר שבו יחוד כחם.

וחשק מצרים הי' לחכמות כמ"ש בזוהר (ח"א קכה סע"א במדה"נ) דלא הי' חכמה כחכמתם ולכן אמרו דהדעת הי' בגלות דכפי תוקף החשק לרע באותו דבר מאפיל חשק הטוב. ולכן היו בני ישראל עבדים שהעבד אין לו הרמת ראש שרשות אחר עליו והראש הוא משועבד דלכן עבדים כנשים ואסורין בת"ת (כמ"ש כתובות כח.

).

ובודאי כל רכושם היו מוציאים להשיג חכמות כפי תוקף חשקם ונקבע אותו חשק ברכוש כידוע דקניני האדם יש להם שייכות עם האדם דלכן אמרו (פסחים קיב.) הנוטל פרוטה מאיוב מתברך וכ"א (שם) במי ששעה משחקת ומצליח כי הוא קבוע גם בקניניו.

כי הממון נקרא מאוד שבזה תוקף חשק האדם וכאשר הוא משעבדו לדבר אחר שחושק עוד יותר אז נקבע גם ברכוש מאחר שזה כל חשק האדם ועיקר קנינו גם בו נקבע אותו חשק. שזה ענין ההקדש לשמים ומוקצה לע"ז שחל על החפץ הענין הנקבע עליו שהוא מוכן בדעת האדם זה מצד קדושתו וזה מצד ההיפך רק לפי שכל כח האדם הרי מוסר עצמו לאלוה שלו הרי כל כחות האדם שקועים בזה כאשר קנינו מתייחד לאותו דבר הוא חל אותן כחות גם על הקנינים וכן בכל דבר שתוקף תשוקת האדם לו ומוציא ממונו ע"ז.

וזה טעם שקיבל אברהם אע"ה מתנות ממצרים שע"ז זכה לב' כליותיו כב' רבנים והיו מלמדין אותו חכמה (כמ"ש ב"ר פ' סא) שקלט החשק לחכמה שלהם רק שהוא חשק לחכמת אמת [וכך שמעתי כי אברהם אע"ה קיבל רוח חכמה ובינה ממצרים ורוח עצמה וגבורה מאבימלך ושזה טעם שא' מאבימלך נתעברה שרה (כמ"ש מד"ת ר"פ תולדות) כי בעת שניטל כח ההולדה מאבימלך אז ניתן כחו לאברהם אע"ה] וזה ענין הבטחת יצאו ברכוש גדול וביזת הים והוא הכנה לחכמת התורה.

רק מ"מ שרשו מצד חכמת חיצונית ובשלמה המע"ה נא' ותרב חכמת וגו' ומכל חכמת מצרים דהיינו בחכמת חיצונית שלהם. וכל חשק שלמה הי' לחכמה שע"ז ביקש בחלום רק זה.

וכך כחו קבוע ברכוש ולזה חשק שישק וחזר למקומו כי באמת חכמת חיצונית הוא חלקם רק שהי' בשאלה לשעה לבנ"י לצורך לקבוע בלבם עי"ז חכמת הש"י ועד שלמה המע"ה שחבר משלי בבירור חכמת התורה ואז לא הוצרכו עוד לחכמת חיצונית וחזר כל א' למקומו: [רנ] הניצוח אדם לאדם הוא ג"כ כפי גודל החשק של אדם בניצוח אם מתגבר מאד אז הוא גובר אם הם אך שוים במדת המשפט.

ולכן נאמר וכי יזיד איש על רעהו להרגו וגו' ולא נאמר כן בשום עבירה דוקא שיזיד דהרי ע"כ עבירות אין נקרא אלא במזיד. רק פ"י יזיד מן ויזד יעקב פ"י תוקף הרתיחה והחימום לאותו דבר וזה צריך להריגת אדם שמתגבר נגדו כ"כ עד ליטול נפשו צריך שיהי' חשקו חמום ביותר וכן בדבר אשר זדו אז"ל (סוטה יא.

(בקדירה שבשלו כו' שהי' ג"כ בהריגת נפשות ותוקף חשקם להשליך נפשות ליאור שב על ראשם כי הצמיחו חשק זה ג"כ למעלה רק שהי' עליהם. וזה כח המן שאז"ל (מגילה יג סע"ב) הקדים שקליהם לשקליו נראה שהי' איזה כח בשקליו עד שהוצרך מצות שקלים להגן נגד זה במדה כנגד מדה ומה טעם יש בשקליו שיהי' בו איזה טענה לשיזכה שיצטרך למצוה לבטל זה והי' לו לומר רק זכות איזה מצוה שביטל כללות הגזירה, רק כל כח המן הוא מצד תוקף זדון חשקו להרוג אומה וזה כל כח עמלק שנקרא ראשית גוים פ"י שבו תוקף החשק לרע עד שדבוק לעומק ראשית וזה טעם הבכורה דעשו שהי' בו תוקף החשק יותר וקנה יעקב בניזד עדשים פ"י כי רתיחתו לחמדות עוה"ז ונתן לו רתיחה זו והוא קלט הרתיחה הטובה מה דאורייתא מרתחת.

והוא כטעם (חגיגה טו.) זכה נוטל חלקו וחלק חבירו כו' נתחייב נוטל חלקו וחלק חבירו כו' כך חילף עמו יעקב שנתן לו חלק רתיחתו שבמעשה בהמה וקיבל הטוב ממנו [כגון נשמת רע"ק ור"מ וכדומה שנתוספו בבנ"י ונקלטו בזרע יעקב והוא ע"י קני' זו] כי כל אחד יש לו ב' חלקים בהכרח יצ"ט ויצ"ר.

וכשראהו יעקב עיף מרציחה שיש לו תוקף החשק לזה. קלט כח הקדושה שבו וניתן לזרעא דרחל וליוסף ביחוד כמ"ש (מכות י רע"א) גלעד ושכם שכיחי רוצחים והיינו שוגגים דלכך צריך ערי מקלט.

פ"י כי אצלם יש הטוב שברציחה כמו ששמעתי על שערך כעדר העזים שגלשו מהר גלעד דשער פ"י כעס ורציחה ומהר גלעד הוא טוב. ושזה טעם הידעתם כי לנו רמות גלעד דאחאב שרצה לברר ע"י מלחמה זו שרציחה שהרג נביאי ה' במשפט כי לו רציחה דקדושה.

ולכך עמלק נופל ביד זרע רחל (כמ"ש פסיק' רבתי פ' יג) שהם שקלטו הטוב שבו והוא כלל כל היצ"ר שביעקב שהוא כלל הבריאה ותוקף החשק עי"ז נעשה מזרעו עמלק לראשית גוים בחשקו. והוא מרגיש תיכף ברפיון ידים דרפידים מד"ת מיד ויבא עמלק כאשר נתרפה מעט החשק הטוב אצל בני ישראל שהוא כנגדו תיכף מרגיש ובא.

וכן אז שהשתחוו לצלם נגד מ"ש בכל נפשך. ותוקף החשק הוא בכל נפשך בכל לבבך בכל מאודך והם נתרפו מבכל נפשך מיד הוא נתגבר בחשקו ובכל מאודו ע"י השקלים שזה תוקף החשק העצום בנתינת רכוש ומאוד כ"כ ע"ז הי' יכול לנצח ע"י ההזדה והרתחת החשק כ"כ.

רק שהקדים שקליהם שגם לבנ"י יש תוקף חשק כ"כ בנתינת רכוש להש"י. וזה טעם אם ש איש את כל הון ביתו באהבה וגו' שדרשו רז"ל (שהש"ר וש"מ) על האומות כי אין זדון החשק שלהם גם בנתינת כל רכושם שבזה בירור חשקם כי הרכוש אצלם ביותר הוא כל חיותם עכ"ז חשק ואהבת ישראל להש"י עוד יותר: [רנא] ע"י החשק הוא כלי קבול להשראת שכינת הש"י בקרב לבו.

וזהו תרומת המשכן מאת כל איש אשר ידבנו לבו דנדיבות הלב דבנ"י עי"ז הוא בנין המשכן דשכינת הש"י בתחתונים ובזה הוא כל חד לפום מה דמשער בלבי' שאינו דומה

הרגשת א' משכן הש"י בלבו לחבירו. כי כפי נדיבת לבבו בתגבורת חשקו להשיג כך הוא שכינת הש"י.

ויש עוד תרומת האדנים ודקרבות שנא' בה העשיר לא ירבה וגו' שבין העשיר בדעת ובהרגשת הלב ותגבורת החשק יבין העני שוים בחלקים כי הוא לכפר על נפשותיכם כמפורש בכתוב וכמשו"ל בירושלמי דשקלים (פ"ב ה"ד) דלכפר אעגל. פ"א לקנח לכלוך דחשקות רעות מן הלב.

וכן בקרבנות ציבור אז"ל (מ"ר פנחס) תמיד של שחר מכפר כו' ובענין הרחקה מן הרע כל ישראל שוים שכולם יוכלו לינקות מן הרע בתכלית רק חילוק המדריגות הוא בהשגת הטוב. וגם דמצד הנקיון מהרע באמת מגיעים למדריגה דשוה ומשוה קטן וגדול כידוע דיש עיגולים ויושר וחילוק המדרגות מעלה מטה הוא מצד היושר משא"כ בעגול הכל שוה וידוע דהרע עומד בין עיגולים ליושר ולעתיד כשיבוער הרע אז תשמח בתולה במחול שהוא המחול לצדיקים מצד העיגולים שיהי' נגלה אז דהכל שוים.

ולפי שבעוה"ז אנכי קודם לא יהי' לך דעדיין לא נתנקו מרע לגמרי ועכ"ז משיגים קדושת הש"י ולכך הוא חלוק לשיעורים ומאחר דנקיון הרע כח זה שוה באמת בכל. אחר שיגמרו פעולת אותו כח כראוי בשלימות אז יהי' השגת אנכי הבא אחר לא יהי' לך ג"כ בהשתוות.

וזהו השוה בעצמו הוא מצד כח דלא יהי' לך ומשוה מצד אנכי. וזהו בכחות דבנ"י וגם בהשפעת הש"י הוא שוה באמת מצידו מוכן להשפיע לכל א' בשוה.

וזה ענין במן ג"כ לא העדיף המרבה וגו' מצד נתינת הש"י הי' שוה. רק החילוק הי' בהרגשת הטעמים שכל א' הי' טועם כפי מה שרוצה כמשאז"ל (יומא עה).

(בזה ודאי הי' חילוק כל א' איזה טעם הי' מרגיש דבהרגשת הטעם אין השתוות. וכן נתינת התושב"כ ומצות שוה לכל רק הרגשת הטעמים ורזי תורה יש חילוקים והוא הנקרא תושבע"פ שע"ז נא' לעתיד ולא ילמדו עוד וגו' כי הוא ג"כ משוה את המקבלים כמו שהוא שוה מצד עצמו וזה ענין תרומת אדנים כי תושב"כ הוא העמידה לתושבע"פ דלכן פתיחת הש"ס תנא אקרא קאי פ"א שהיסוד הוא המקרא וע"ז הוא עמידת המשנה וזהו אדנים למשכן ג"כ הוא היסוד משפע הש"י מצד ההשתוות כשאינו מתחלק עדיין להשגת לבות בנ"י.

וגם זה הוא מצד הכנת בנ"י בכלל בשוה באמירת נעשה ונשמע בזה העשיר לא רבה וגו' שע"ז נבנה גוף המשכן דשכינת הש"י בפרטי לבבות דבנ"י. וגם היסוד הוא ע"י הסוד מרע כמשאז"ל (שהש"ר א' פ' ג) יצא טיפה של ליצנות נכנס טיפה של תורה.

וע"ז הוא יציאת מצרים וימי הספירה קודם מ"ת הגם דאינו נקיון גמור שלא ישאר כלל רושם פסולת שזהו דבור לא יהי' לך שבעת הדבור דהש"י הי' בטול כח הרע באמת באותו רגע. כי דבור הש"י עצמו פועל בכל העולמות ובדבר וגו' נעשו גם בגמר מעשה דעולם העשי'.

וזה יהי' כן לעתיד בגמר מעשה דעוה"ז. רק מ"מ להכנה לאנכי צריך מיוחד ברצון הש"י ורצונינו לעשות רצונו ומדת מלכותו המתפשטת בנו היא הפועלת.

וכשיוצא לגמר מעשה שהוא הנולד ממחשבה ורצון דמוח ולב בזה אין חילוק בנפשות כלל כידוע דגם פושעי ישראל מליאים מצות כרימון (כמ"ש סו' חגיגה). דחילוק מדריגות רק במוח ולב חכמה ורצון אבל ההצלחה בגמר מעשה בזה אין מדריגות וכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב מצד גמר מעשה במצות ומעש"ט.

וזהו פר' והי' א"ש בעול מצות דהוא מעשה הוא בלשון רבים שוה לכל. ולא נאמר בו בכל מאודיכם שזהו נגד גמר המעשה בנתינת הרכוש בפועל זה שייך כאשר הוא עדיין במוח ולב ולא יצא לפועל במעשה אז צריך שיהי' החשק ונדיבות הלב בכל מיני מעשה ועבודה שיהי' ושיצוה הש"י ויראה שהוא רצון הש"י הוא מוסכם לכך.

אבל כשמוציא לפועל המעשה ודאי המעשה יש לה גבול וא"א להיות תמיד ואסור לבזבז כל ממונו באמת (כמ"ש כתובות נ.) ולמצות עד שליש במצוה (כמ"ש ב"ק ט:) הכל בגבול.

לכך בפרשה ב' דקאי אמצות ולעבדו בפועל הוא בגבול. כי במוח ולב הוא היחוד עלאה ותתאה דמתייחד ברצון הש"י שהוא בלא גבול.

וגם בעת המעשה הכונה דמוח ולב דהיינו בכל לבבך ובכל נפשך הוא בהתפשטות. אבל פעולת המעשה עצמה זהו הנגלות לנו ולבנינו שהוא נעשה ע"י גוף האדם שהוא בעל גבול ולא שייך בכל דהיינו בלא גבול.

ולכן נא' וזאת התרומה ולא תרומתי כי בפועל המעשה נראה שהוא בידי אדם. ומ"מ הוא בהכרת הנוכח מצד הכונה הטובה ונקבע בקנין הצלחת המעשה.

מאתם מאת המתנדבים בלב טוב והכרת הש"י ביחוד שנתברר עי"ז כשיוצא אח"כ לפועל נקבע בקנין ג"כ הצלחת המעשה. וזהו לרבים שכל זרע ישראל בשוה יש להם הצלחת המעשה בקנין דמליאים מצות כרימון ואע"פ שחטא ישראל הוא (סנהדרין מד.

) והחטאים מסודרים ובאים מששת ימי בראשית (שבת פט:) דהיינו הצלחת המעשה כפי אמיתות רצון הש"י. לפי שיחוו"ע ויחוו"ת דלב יעקב ובניו קבוע בכל א' מישראל דגמירי דלא כלה שבטא (כמ"ש ב"ב קטו רע"ב) דהיינו לב בניו ביחוו"ת וכ"א מישראל קבוע בו יחוד דשמע ישראל ובשכמל"ו הגם דהוא אינו מרגיש זה בהתגלות מוחו ולבו כלל הרי קיי"ל (ברכות יג.

) הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא דהיינו הגם שאינו מרגיש זה: [רנג] ע"י נדיבות לב בנ"י במאודם נבנה קדושת המקום משכן ומקדש. וע"י נדיבות לבכם בנפשם דהיינו בכחות הפעולה שבגוף נבנה קדושת הזמן כטעם (ע"ז ג.

) מי שטרח בע"ש יאכל בשבת. וכפי פעולת האדם בקדושה בו' ימי המעשה שהם ימי הפעולה בכחותיו כך הוא מקבל קדושה בשבת.

וכך בקדושת המקום ודאי כ"א כפי נדבת לבבו בתרומת המשכן ונדבת המקדש וכן אח"כ בהקרבת הקרבנות כך הי' השגתו בקדושת המקום. וע"י נדיבות לבו בכל לבבך דהיינו בכפיית היצר שבלב עי"ז זוכים לקדושת הנפש.

שכמו שיש זמן ומקום מקודש כך יש נפש נבחר כטעם (סנהדרין סה:): מה יום מיומים מה גבר בגוברין. והוא ראש הדור כי כל ישראל כאיש א' והנבחר הוא במדרגת הראש לגוף.

וכפי נדבת לבבו בכל לבבך כך מאיר בו קדושת הנפש כי בכל האיברים מאיר מן הראש. ויש בגוף מוח והוא כח ההשכלה שבאדם ולב שבו רוח חיים וכבד שבו כח המעשה שבו הדם הוא הנפש והיינו כי כל א' כלול מג'.

וכן בקדושת המקום י' קדושות (דכלים פ' א) כי כל דבר כלול מי' וג' ראשונות הם כחות המקבלים וג' אמצעיות כחות הגוף וד' תחתונות כחות המושפעים ההשפעה. ונגדם נפש הוא שבידו קבלת ההשפעה ומקום הוא המקבל ההשפעה והזמן הוא אמצעי והגוף שבו עוברת ההשפעה.

ובמקום ירושלים הוא קדושת המקום ועזרות נגד קדושת הזמן הנבנה ע"י עבודות שבו. וק"ק נגד קדושת הנפש ובו אין נכנס אלא כה"ג נפש מיוחד ומבקש לא יעדי עביד שולטן מדבית יהודה (כמ"ש יומא נג:): ג"כ קדושת נפש ונבנה ע"י בכל לבבך כטעם יכוין את לבו כנגד ק"ק (ברכות ל).

(שקדושתו בנוי' ע"י קדושת בכל לבבך. והיינו כי כ"א כלול מכל הג'.

בנתינת הממון שהוא מצד הרכוש הוא בכל מאודך והנתינה הוא כח הפעולה הוא בכל נפשך והנדיבות לב הוא בכל לבבך ומכח נדיבות לב הוא קדושת הק"ק. וכן בזמן שבת הוא קביע וקיימא מצד הפעולה ומעשה האדם שזו באמת קביע וקיימא דאפי' פושעי ישראל מליאין מצות וכנ"ל אות רנ"ב והוא המשפיע קדושה בזמנים ובו' ימי החול ויו"ט שבו יראה כל זכורך במקום הוא נגד בכל מאודך דודאי בכל מעשה מצוה יש ג"כ צד דבכל מאודך ורכוש שמפסיד עי"כ.

וזה תלוי כפי נדבות לב האדם וכונתו במעשה המצוה וכונת הלב הוא בכל לבבך שזהו ישראל דמקדשי ונגדו קדושת ר"ח שנבנה ע"י קדושת הנפש דסנהדרין. וכן קדושת חנוכה ופורים שנבנו ע"י נפשות מיוחדות ובהם מאיר קדושת הנפש שמצד הזמן.

ומצד הממון הנתלה בלב הוא יו"ט שבאמת זמנו קבוע בתורה רק שנתלה בקביעות ר"ח התלוי בכנ"י ובהם זוכין לקדושת המקום ביחוד [וכ"א מאלו חלוק ג"כ לג' ובכללן י' קדושות ואכ"מ]. ובנפשות יש מלך והוא נגד הלב כמ"ש בס' יצירה שממנו רוח חיים לכל ישראל וזה כל יגיעות דוד המע"ה כל ימיו שיהי' לו לב טהור עד שביקש ברא לי וגו' יש מאין לצורך השפעת ישראל.

והוא נבנה ע"י בכל לבבך שבלב עצמו שאינו ניכר על המעשה. ומצד הגברת החשק שבלב עד בכל נפשך במסירת נפש על רצון הש"י מזה נבנה קדושת הסנהדרין ומופלא שבב"ד והיא נגד הכבד והדם הדנים דיני נפשות ושופטים על כחות הפעולה שבבנ"י.

ומעברים שנים וחדשים היינו שקדושת הזמן נבנה על ידם. וע"י הגברת החשק עד בכל מאודך להיותו כל רכושו כלא חשיב בלבו נגד רצון הש"י נבנה קדושת הכה"ג שנא' בו (יומא יח).

(גדלהו משל אחיו בעושר שהוא שייך לקדושת המקום ביחוד והוא המוח שבגוף הכנסי' המשפיע השכלה לכל ישראל כמ"ש כי שפתי כהן וגו' ותורה יבקשו מפיהו וגו'. והגם שנחרב בהמ"ק מ"מ יש ג' קדושות אלו בנפשות מיוחדות רק בהעלם ואינו בהתגלות מיוחד וכפי כשרון הדור כך הם בהתגלות יותר וכן להיפך ח"ו.

וכן כפי כשרון כל איש פרטי בכחות לבו כך הוא יונק מאותה קדושה: [רנד] האדם צריך לנדב להש"י דבר החביב לו שבו יגדור עצמו לרצון הש"י. ומי שהוא ממולא בכל מיני תאות כאברהם אע"ה וגודרם הוא הנקרא בכל לבבך לא מי שמקורר בטבעו ואינו בעל תאוה אין זה עובד בכל לבבך כשאינו מתאוה לחמדות עוה"ז.

וכן עצלן בטבעו ואינו פועל במעשה בעניני עוה"ז אין נקרא בכל נפשך. רק כמו יצחק שהי' מדתו הגבורה בכח הפעולה וזריזתו ועצר זריזותו בעניני עוה"ז.

וכן בכל מאודך הוא יעקב אע"ה שא' (חולין צא.) דנשתייר על פכין קטנים דממונו חביב מגופו בו הי' הנדיבות דכל מאודך.

ובו הוא בירור מדה זו ולא מי שבטבעו ותרן ואין ממון חשוב כלל. ומ"מ אמרו (סוכה כז:): משבח אני את העצלנים כו' דודאי מ"מ טוב ועצל ונשכר קרינן לי' (כמ"ש פסחים נ:): רק שאינו במדריגת בכל וגו' כל נקרא הדבר שנפשו בתולדה נקשרת בו והוא משעבדו לאהבת הש"י ועבודתו.

וכל בירורין של האדם הוא בזה שהוא מקושר בזה הקב"ה מנסו לדעת אשר בלבבו. וכל נסיונות אברהם אע"ה הם בעניני חמדות של האדם אשתו ובניו וחיי ומזונותיו.

ונסיון יצחק במאמר גור בארץ וגו' שגם מפני זלעפות רעב לא יפעל שום פעולה הגם שידע כשיצא חו"ל יהי' לו לאכול והוא בטבע תולדתו כח הפעולה והשתדלות שהוא נגד עמוד העבודה ולכן נא' בו ויזרע יצחק וגו' עסק השתדלות ואז נמנע בדבר ה'. ונזכר רק נסיון זה כי י' הוא מספר קומה שלימה כנודע ובודאי לכל א' יש י' בירורים ואצל אברהם אע"ה שהוא התחלה נזכרו כולם.

ובאמת העיקר הוא האחרון שהוא תכלית הבירור ואם לא עמד בו כאלו לא עמד בכולם (וכמ"ש בב"ר פ' נו) וזה הוא שנזכר לבדו ביצחק. ובו וכן בא"א בנסיון י' דעקידה הי' להם מאמר ה' בבירור שיעשה כך והנסיון מה ששמע לדבר ה'.

הוא לפי שאין מיטתם שלימה כי יצא פסולת וסיגים ולכך אלמלא דבר ה' המבורר לא הי' אפשר שיעמדו בו מצד הפסולת שהוא כח הנטי' שבהם לצד א'. אבל יעקב אע"ה דמטתו שלימה שהוא קו אמצעי שאין לו נטי' כל נסיונותיו היו בהעלם ונסיון העשירי שלו הי' בלבן דמה משכורתך.

ואמר ברחל וגו' ולא ביקש שכר ממון הגם דאצלו ממונו חביב מגופו מ"מ חשק יותר לפרסם אמונת הש"י באומה שלימה מחלציו, ולכן שם קנה רכוש ג"כ ואצלו נזכר

השתדלות רכוש בתורה שזו נגד מדתו בכל מאודך. והוא אוהז בעקב עשו לקלוט הקדושה שבו כנ"ל אות ר"נ לכן נגדו לעולם ויתר ממון בקניית הבכורה.

ובודאי הי' זה אז אצלם דבר חשוב וכן בקניית המערה כדרז"ל (שמו"ר ס"פ לא) ובמנחה ששלח ולא בטח במלחמת גופי לבד. כי קנין קדושה הוא ע"י נתינה לו איזה דבר כמו שהי' בקניית בכורה.

וכל עבודותיו דיעקב אע"ה הי' בענין הממון ורכוש ובכל מאודך. ונסיון דוד המע"ה הי' בענין החשק שזה מדת המלכות בתוקף החשק ונבנה מחשקות דנוק' בנות לוט ותמר ורות.

כי בנוק' תוקף החשק שאין לו מילוי ושביעה כמשאז"ל (ויק"ר פ' ד) ע"פ שאול ועוצר רחם. וזה הבדל בין מדת אברהם אע"ה באהבה דדכורא שיש לה מילוי ולכך נסיונותיו הי' בהעדר הדבר שאוהב.

אבל דוד המע"ה הוא בחשק שאין לו שביעה לכך נסיונו בהזמנת חשק ולא בהעדר המילוי שלו כאברהם אע"ה. והוא לא עמד בנסיון כי הוא נגד מדרגת טוב מאוד שביצ"ר כמו שדרשו רז"ל (ב"ר פ' ט) עליו.

כי זה דחשק שאין לו שביעה זהו תכלית תוקף היצר והוא בנוק' שבה ביחוד התגברות ולא הי' שליטת הסתת הנחש אלא בה ולא באדם רק על ידה כי היא התחלת היצר היינו מדה זו דחשק בלא שביעה וממנה הוא אח"כ ההתפשטות באדם. והתחלה זו הוא גדר טוב מאוד כאשר מושכו לענין חשקות דהש"י מדרגת אוהב לא ישבע (מכות י:).

והנסיון הוא הברור שכבר הוא מבורר ובתכלית השלימות וא"כ הוא שביעה שכבר שלם אבל זה אין לו שביעה והוא חסר לעולם. ולכך הוא הקים עולה של תשובה (כמ"ש מו"ק טז:): כי להשיגבכל פעם יותר ושלא להיות לעולם על השלימות הוא רק בדרגא דתשובה ולכך א"א לו לעמוד בנסיון ובבירור דהיינו השביעה שזה נגד מדתו ואדרבא מדתו העדר השלימות וזה טעם טענתו למען תצדק בדברך כמשאז"ל (סנהדרין קז).

(והיינו שהוא חטא כדי שלא יהי' בשלימות הראוי נגד הש"י רק יהי' תמיד משתוקק ועיניו צופיות להש"י שיעזור לו וזהו מדת המלכות שזכה בה: [רנה] בדבר שהאדם חסר בו וצריך תיקון ע"י התנהגות בהיפך. הוא אפ"ל בענין שהי' אצל אדם אחר מצוה כד"ש (סנהדרין כה:)) במלוה ברבית דאפ"ל לעכו"ם לא הגם שיש מצוה דלנכרי תשיך כל שאין עבירה במניעותו צריך למנוע וכן דוד המע"ה חייך אני מתאיבך דבר המותר כו' כמשאז"ל (ירושלמי סנהדרין פ' ב ה' ג) בפילגשים הגם דיש מצוה להרנין לב אלמנה רק שאין שעבוד ולא דעונתה לא יגרע בפילגש.

ותשובת ישראל על מעשה העגל שהוא בקשת עבודה והשתדלות שלא להיות בלא משרע"ה והרגשת רב. התשובה הי' בנטיית אהל משה חוץ למחנה ויראה מגשת אליו שהיו מונעים מראייתו הגם דהוא מצוה באמת.

וזה ענין הקדמת רפואה למכה דמרדכי בבגתן ותרש (במגילה יג:) ובודאי הוא רפואה פנימית למכה פנימית. ובאמת תמוה למה גילה מרדכי והלא טוב יותר שיהרג אחשורוש ותנצל אסתר מביאת איסור.

הגם דקרקע עולם היא וליכא איסור מ"מ ודאי מצוה להצילה ועכו"ם לא מעלין ולא מורידין ואין להעלותו ולהצילו כלל. רק ששמעתי דקליפת פרס הוא צרות עין ודלכן תקנו משלוח מנות בפורים שהוא ההיפוך דצרות עין.

וכן נראה ממ"ש בסנהדרין (כד.) (עילם זכתה ללמוד ולא ללמד פי' כמו ששמעתי על ללמוד וללמד דאיך מבקש שיהי' רב רק ר"ל שיהי' לו טובת עין שאחר ידע ג"כ מה שהוא יודע ויהי' כמותו.

ועילם לא זכה ללמד שלא זכו לטובת עין כזה מצד תוקף הצרות עין ששולט באויר אותה אומה שנכנס גם לבנ"י שתחת ממשלתם כנ"ל אות ר"ה. וא' בחולין (ד:) אין הסתה בלא אכילה ושתי' וזה טעם משתה אחשורוש שהוא הסתה להיות נכנעים תחתיו והכניעות הוא קבלת אדנותו וממשלתו עי"ז מקבל כחו עליו [וכד"ש בע"ז (ח).

(ישראל בחו"ל עובדי ע"ז בטהרה ע"י הסעודה] ותוקף כח האומה ביותר הוא במלך והמקורבים קולטים כחו. ואז"ל (מגילה יב סע"א) כרצון איש ואיש מרדכי והמן שהיו שרי משקים בסעודה ודאי קלטו מהסתה זו ביותר ולכן פתיחת המגילה בהסעודה שמזה צמיחת הגזירה כמשאז"ל (שם) שנהנו כו' הגם דמסיק דהשתחוו לצלם מ"מ הרי לא נענשו אז תיכף ע"כ דבאמת הם עשו לפנים וה' יראה ללבב אין חטא רק מצידם דאדם יראה לעינים רק כאשר מתנהגים בטובת עין גם הש"י יש לו טובת עין כנגדם להשפיעם כמדתו דיראה ללבב.

אבל מצד נהנו כו' דהיינו הסתת כח צרות עין גם הש"י אמר שלי שלי ושליך שלך לראות לעינים. וע"ז העונש בהמן ג"כ ע"י צרות עינו במרדכי שרוצה להשתחוות לו.

וכן מרדכי דאיכני בהמן ג"כ מצד צרות עין שזה שהי' עבדו יעלה כ"כ. הגם דהי' גנוז בזה צד טוב ג"כ כמשאז"ל (מ"ר אסתר הובא בתוס' סנהדרין סא:) דצלם חקוק על לבו ותיקן עי"ז שורש חטא דהשתחוו לצלם מ"מ יש בו צרות עין.

רק באמת מרדכי כבר הרגיש בדבר ורצה לתקן. וזהו הקדמת רפואה למכה שחשב שיש לו צרת עין נגד אחשורוש שלקח אשתו ולא מפני האיסור הוא רוצה במיתתו רק מפני צרות עין.

והגם דהי' מצוה במיתתו. הוא לתקן הצרות עין אדרבא נשתדל בהצלתו לומר שאין לו צרות עין נגדו הגם שהוא גוי ורשע, וממילא הצרות עין שהי' לו אח"כ על המן הוא מצד רשעו וכהוגן וזהו הקדמת רפואה למכה: [רנו] כל אומה כמו שיש לה רע מיוחד כך יש לה ג"כ איזה ניצוץ קדוש מיוחד שממנה חיותה כטעם ואתה מחי' את כולם דלולי כן כלא הי'.

וחיות דהש"י ודאי הוא דבר טוב וע"ז הוא הגלות לקלוט אותו דבר טוב לישראל. וכמ"ש בזוהר תרומה קנ"ב ב' דבגלות השפע הולך לאו"ה וישראל קולטין תמצית.

ובודאי השפע מאת הש"י הולך למינו ולדבר טוב שנמצא במ מצד זה הוא השפע להם. וכאשר ישראל קולטים התמצית נתמצה לתוכם אותו דבר טוב.

וזה טעם לקיחת אחשורוש לאסתר שהיתה צדיקת גמורה ובעלת רוח"ק כדרז"ל (מגילה יד:): איך נפגמה פגם גדול כזה. והיא רומזת לכנס"י כנודע ואז בגלות השפע יורד לכנס"י דרך או"ה.

ואז לצורך בנין בית ב' שהי' הסתלקות הנבואה ומ"מ מפורש בפרקי היכלות (פ' כז ופ' כט) כי עיקר רזי תורה לא נגלה אלא בבית ב' וכנודע דאז יסוד תושבע"פ מאנכה"ג. ובאמת חכם עדיף מנביא עי' ברמב"ן פ"ק דב"ב (יב).

(הטעם דנובע ממקום יותר גדול. ובזוהר שמות (ו' סע"ב) כי הוא תמידי.

רק דהנבואה הוא התגלות מאמר ה' בבירור והשגה דחכמה הוא בהעלם וזה טעם בנין בית ב' ע"י מלכי פרס כמ"ש בברכות (ח:): בשבח הפרסיים צנועים כו' שזה הי' ני"ק שלהם מדת הצניעות רק דמייתי עלה תיכף אח"כ אלו פרסיים המקודשים לגיהנם דאסור לספר בשבח עכו"ם (כמ"ש ע"ז כ.).

ובאמת הם מעלתם היא המביאתם לגיהנם כי צניעותם הוא כדי למלאות תאותם ביתר שאת. [וגם מצד עה"ר דצרי עין שהי' להם כנ"ל אות רנ"ה] וכן אמרו באחשורוש שהמלך כחו יותר שכולל כל האומה (מגילה יג).

(מגנותו של אותו רשע אתה למד שבחו כו' ג"כ בצניעות רק שזהו מגנותו באמת כנ"ל דכונתו הכל לגנות. ומ"מ לגבי ישראל הוא טוב וזכתה אסתר כמשז"ל (שם ע"ב) בשכר צניעות שהיתה כו' והיא קלטה מדת הצניעות הטובה הצנע לכת עם אלהיך שגם היא ממדה זו להיות בהעלם ולא בהתגלות.

וזה א"א לקלוט רק מצד או"ה ומכחם כי מצד שיש רע צריך צניעות כמ"ש באדה"ר אחר החטא נתחבאו וכאז"ל (מד"ת תשא לא) בלוחות שניות אין לך יפה מן הצניעות והיינו אחר החטא. וכן הי' בית ב' נגד בית א' שהי' בהתגלות.

וכאשר היא קלטה מדת הצניעות שבו שהוא כללות האומה אז הי' ישועה בהתגלות כמשאז"ל (מגילה יא.) אימתי ראו כל אפסי ארץ וגו' בימי מרדכי ואסתר ושמעתי דמגילה לשון התגלות כי אז נתגלה כי דרך הטבע ג"כ הוא הנהגת הש"י כי אז הי' ישועה בדרך הטבע ונגלה לכל דהוא מפעלות הש"י.

וזה ראיית כל אפסי ארץ. וישועה בדרך הטבע היינו צניעות והלבשה ולא בנס מגולה.

ומ"מ זהו באמת התגלות יותר גם לאפסי ארץ דהכרה שגם דרך הטבע הוא מהש"י הוא הכרה מגולה יותר. וכן חכמה הגם דהוא בהעלם הוא השגה גדולה מנבואה.

רק עילם זכתה ללמוד ולא ללמד (כמ"ש פסחים פז.) שהיו בתכלית הצניעות המצומצמת ביותר עד שגם לגלות חכמתם לאחריים לא הי' אפשר רק לעצמם.

ומצד זה התחלת הגזירה על השתחוות לצלם הגם דהם לא עשו אלא לפנים ובהצנע עבדו ה'בכל לבבם מ"מ זה הי' בתכלית ההעלם. וע"ז נתעורר המן כי עמלק היפוך הצניעות דלכן נאמר בו ולא ירא אלהים.

כי מצד היראה הוא הצניעות וכמ"ש בנדרים (כ.) דיראה הוא בושה והצניעות מצד הבושה וכמ"ש באדה"ר קודם החטא ולא יתבוששו.

והוא ראשית גוים שאינו רוצה בתיקון חטא אדה"ר רק להיות אחר החטא כקודם בלא בושה. והוא מביט רק על הנגלה כמ"ש בעשו (ב"ר ר"פ סה) פושט טלפיו כו' והנגלה רע.

אך באמת אם יסתר וגו' ואני לא אראנו ואח"כ ראו כל אפסי ארץ הפנימיות שלהם שבאמת לא עשו אלא לפנים. ולכך התחלת הגזירה ע"י צניעות דאסתר כי בודאי אלו הגידה מיד על מרדכי מה הוא לה לא הי' על לב המן לפעול כלום נגדו.

וההצלה ע"י שנכנסה ברצון וזה פריצות היפך צניעות וכמשאז"ל (שוח"ט תהלים מז' כב) דכעס ע"ז אחשוורוש. רק באמת בהצנע ופנימיות הי' טוב וקדושה והוא ג"כ צניעות ועי"ז דייקא כל שורש ני"ק דצניעות שבו נקלט בה שזה א"א רק ברצון כאלו הוא רוצה להתחבר עמו עי"ז יוכל לקלוט מאחר שרוצה לקלוט ממנו משא"כ באונס אינו רוצה לקלוט כלל.

[ובודאי אז נתעברה מדריוש שבנה הבית] ואז הי' תכלית ההצנע דאם יסתר וגו' לעשות מעשה רעה כזו ולהיות בו כונה קדושה מאוד ואז נתקיים ואני לא אראנו וראו כל אפסי ארץ וגו': [רנז] כמו ששורש כנס"י הוא החשק שלהם להש"י כמפורש בש"ש. כך שורש כל האומות עכו"ם הוא החשק שלהם לחמדת עוה"ז.

ובזוהר תרומה קמ"ח ב' דאשת זנונים מתקנת כגוונא דאשת חיל כי היא אות ק' ואשת חיל אות ה' ע"ש. ושם קנ"ב א' דאות ק' שריא על גיהנם וע"ש ק"נ ב' דאש דגיהנם הוא אש היצה"ר והוא מה"מ ע"ש.

ובהקדמת הזוהר דק' ר' אתוון דשיקרא פי' כמ"ש (זח"ב קעז ב) דה' דלי"ת הוות רק בתר דקבילת עוברה נעשה ה'. ובפע"ח ריש שער השבת דכן ג"כ אות, ק' ריש הוות כו' פי' לשון דלות וריש אחד דמורה על עניות וחסרון דלית לה מגרמה ומבקשת השלמה.

רק שזה צורתו בקוים ישרים וזה בעקמומיות. כי זה מתאוה רק להשפעת קו היושר דהש"י וכן העובר דקבילת כן בקו היושר וזו בעקמומיות.

והנה באמת כל אותיות שק"ר אותיות הם בתורה וכולם קודש ודאי ומאמיתות הש"י. כי באמת יש רש הולך בתומו ואז"ל (ב"ר פ' עא) כ"מ שנא' רש ודל וכו' בישראל מדבר כי האי עלמא נקרא עלמא דשיקרא.

כי שקר נקרא דבר לפי שעה כלשון כזב דר"ל דבר הפוסק. וכן כל חמדות עוה"ז לשעה ולא במותו יקח הכל.

ומ"מ הוא הכנה לעוה"ב ופרוזדור לו ומי שלא טרח בע"ש כו' (כמ"ש ע"ז ג'.) כידוע בס' יצירה דאותיות בג"ד כפר"ת נגד ז' ימים וערב שבת באות ר' ובו הוא הטורח והשתדלות וכמ"ש בשילהי שבת (קנו).

(מאן דבע"ש חזרן במצות ובאמת כל שורש המעשה והשתדלות שהוא מצד הבחירה הוא רק בעוה"ז. דלגבי אמיתות ידיעות הש"י אין מקום לבחירה והשתדלות במעשה כלל והכל בידי שמים אפי' יר"ש.

רק דבהאי עלמא שהוא עלמא דשיקרא הבחירה נגלית דהיינו חוץ מיר"ש וזה אמת בשעתו דהיינו בעוה"ז שכך רצה הש"י בעוה"ז. ולכך יוסף הצדיק שהוא נגד יום ו' דימי הבנין כנודע דרגא דילי' יראתו קודמת לחכמתו כנ"ל אות רכ"ה.

והוא שורש השתדלות ומעשה אדם [משא"כ יעקב אע"ה שורש הכנסי' נגדו יום ג' שנברא באות הד']. ושבתו נגד חודש אדר בחדשיגם ביצ"ר וזהו בסוד ישרים ועדה פי' כמו דצריך עדה שלימה מה"ט כנ"ל כך ביחיד כן.

וא' (ברכות לד.) דשאור רובו קשה ומיעוטו יפה וכמו ששמעתי על יותם שנא' בו (דה"ב כ"ז ב') רק לא בא אל היכל ה' וגו' שזה נא' לחסרון עליו לומר שלא הי' בו שום חסרון כלל.

ובאמת נא' יקר מחכמה וכבוד סכלות מעט דצריך להיות בכל א' סכלות מעט עכ"פ וזהו השלימות. רק שזה טוב לאדם שיהי' אותו הסכלות כמיעוט היותר אפשרי.

ולכן א' בזוהר ויקהל ר"ג ב' דנוגה לו סביב ולא לאנהגא בי' קלנא כי יתרון ארץ בכל הוא ואז"ל אפי' כו' (ויק"ר פ' כ"ב). כי מכל דבר יש יתרון באמת וגם מצד הרע ע"י הקילוס וההודי' העולה מכולו וכל עצמותי תאמרנה ה' וגו' בזה נתעלה הכל.

וקליפת נוגה נכללת בקדושה ע"י הברכה וההודי' על כל הנאת הרשות כי הם מהש"י. וב' יצרים הם תאות וכעס דרציחה שהם דאדם וחווה מהסתת נחש ודקין וזה דעטיו של נחש הוא בכל אדם וכמו שאז"ל (יומא סט:) דאצטריך לי' עלמא וא"א לבטלו, וזהו סכלות מעט ההכרחי עכ"פ לקיום עולם.

והוא נגד אות ר' המורה רישות כי שלש הנה לא תשבענה וגו' כמשאז"ל (סוכה נב:) ביצרא דתאוה משביעו רעב. וע"ז ביקש שלמה המע"ה ריש ועושר אל תתן לי וגו' שלא לרדוף במותרות תאוה דזה נקרא ריש וגם שלא לעצור תאוה לגמרי שזה נקרא עושר רק צריך להיות בקו אמצעי כמשאז"ל (סוטה מז).

(ע"ז יצר שמאל דוחה וימין מקרבת. והק' נגד רציחה שהוא לבתר דקבילת עוברת כנ"ל אות רנ"ז דהיינו הולדת יצ"ר אחר כמו קין מאדם.

וכמ"ש בזוהר תרומה קס"ז סע"ב דקין נולד באות הק' [והבל בה' ע"ש. ומחלוקתם דוגמת ממחלוקת יוסף ויהודה אפרים לא יקנא את יהודה ויהודה וגו' שכן קין קינא בהבל.

דגם יוסף ויהודה נגד ב' אותיות אלו וכנ"ל אות רנ"ז וכנ"ל אות ר"נ דבזרעא דיוסף שכיח רציחה] וזהו חוץ למחנה ישראל ומ"מ גם בו יש צורך כמ"ש בזוהר שם ק"ס א'

דבאות הק' ה' יריעות עזים במשכן בסוד ואת עורות גדיי העזים הלבשה וגו' ע"ש
שהוא באמת מס'ט' דעשו רציחה רק יש צורך להלביש בו לקבל ברכות עוה"ז.

והיינו כי יש מצוה ובערת הרע וגו' בחייבי מיתת ב"ד וכמ"ש (ב"ר פ' סג) בדוד המע"ה
אדמוני עם יפה עינים מדעת סנהד'. וע"ז באדם עצמו הוא ענין ירגזו יצ"ט על יצ"ר
ברוגזא דרבנן דטב וכמו אביי דמכפין נפשי' (כמ"ש שבת לג סע"א) ויושב בתענית
בדמצי לצעורי נפשי' (תענית יא רע"ב) זהו כרציחה ואינו גומל נפשו איש חסד.

רק כאשר הוא להכנעת הרע דתאוה אינו קרוי עוכר שארו אכזרי כי אדרבא הוא מרחם
על כל גופו. וכן כל חייבי מיתת ב"ד אז"ל (סנהדרין ל"ו:) אין מושיבין בסנהדרין זקן
וסריס כו'.

כי הם באמת מרחמים על הבריות רק הלבוש אכזריות והוא כסוי למשכן דגלוי אור
הש"י שאינו אלא ע"י העדר תאוה שהוא המחשיך אור הש"י. ולאותו סכלות מעט צריך
כסוי מהרגזת יצ"ט על יצ"ר ועי"ז יוכל לקבל ברכות דעוה"ז ג"כ שהוא באות הק' שהוא
העובר הרומז למילוי תאות עוה"ז כנ"ל אות רנ"ז.

כי ע"י התלבשות בכח ההרגזה ושהוא מוכן למנוע מעצמו חמדה מה שזולת רצון הש"י
ולא לקבל רק מה שהוא רצון הש"י עי"ז הש"י מוכן להשפיע לו כל מיני חמדות עוה"ז
ג"כ: [רנט] כמו ששורש כל דבר טוב הוא האמונה שבו פתחה התורה אנכי וגו' שלא
בלשון צווי. וידוע ג"כ בזהר(ח"א ז ב יא ב) ע"פ זה השער לה' צדיקים יבאו בו דתרעא
הוא מדת האמונה.

כך שורש כל דבר רע הוא ליצנות שהוא היפך האמונה שהוא מתלוצץ מכל דבר. וזה
טעם ראשית גוים עמלק כמ"ש במד' (שמו"ר פ' כז) ע"פ לץ תכה זה עמלק ופתי יערים
זה יתרו ושמעתי דפתי הוא המאמין בכל כמ"ש"נ פתי יאמין לכל דבר ויתרו לא הניח
ע"ז כו' (כמ"ש במכילתא) שהאמין בכל ולו יש תקנה שיערים להאמין בה' אמת ע"י
הכאת הלץ שהוא שאין מאמין כלל.

וזה ראשית והתחלת לכל כחות הרע דגוים וכטעם שחוק וקלות ראש מרגילין לערוה.
כי ליצנות חלוק לב'.

בשב ואל תעשה היינו פריקת עול לילך בשרירות לבו זה נקרא קלות ראש וע"ז א'
(ברכות ל:) אין עומדין להתפלל אלא בכובד ראש דהיינו קבלת עול מ"ש בק"ש הקודמת
דע"י פריקת עול הוא ההיפך מתפלה הנמשכת מאמונה. דלכן נקבע בש"ס בתחלת סדר
אמונות וכידוע דוד המע"ה שהוא דרגא דתפלה כמ"ש במגילה (יח).

(כיון שבא דוד באת תפלה. פי' דע"י ברכת את צמח דוד נפעל תיכף צמיחת ישועה
והרגשת דרגא דדוד המע"ה בלב ובאת ג"כ מדרגת התפלה שזו היא מדרגתו.

וזהו הצמיחת דוד להצמיח כחו ומדתו בלב והוא התפלה ומדתו ג"כ מדת האמונה כנודע.
ועמלק הוא נגד דוד המע"ה ומדת אמונה כמו עשו נגד יעקב אע"ה מדת אמת.

וכמו שיש בבית דוד דוד ושלמה דוד המע"ה הוא דרגא דכובד ראש ותפלה ביחוד.
ושלמה המע"ה הוא שורש אמונה דאנכי עד דלא שייך בו מצוה כלל כמו שהוא שורש

אנכי דאינו בלשון ציווי רק שהוא כך ולכן אמר אני ארבה ולא אסור כו' (כמ"ש סנהדרין כא:).

כך נגד זה ברע קלות ראש ושחוק שהוא בקום ועשה הוללות במעשה כמו כמתלהלה וגו' הלא משחק אני יושב בשמים ישחק ה' ילעג וגו'. ונא' בדוד המע"ה משחקים וגו' היינו כמו הלצים שעושים דברים משונים ובלשון חכמים משחק בקוביא (סנהדרין כד:) ומשחק בתינוקת (נדה יג:) פי' פעולה שאינה אמת ולתכלית רק לשחוק בעלמא.

והיפך זה חכמת שלמה המע"ה שאמר לשחוק אמרתי וגו' כי כל חכמתו הוא לחבר אמת ואמונה ביחד כמ"ש בזהר תרומה קמ"ה א' וכל פעולותיו דבר אמת לאמיתו ולא לעשות לפנים ולבו בל עמו. ועמלק כולל שניהם כי ראשית הרע הוא בסוף הטוב כטעם רגליה יורדות וגו' היינו דממקום הכניסה לטובה שהוא ממטה למעלה משם יש ג"כ התחלת כניסה לרע שהתחלתו ממעלה למטה והוא הראשית המרגיל לכל מיני רע דכל מיני אומות אח"כ.

וזה כח קטרוג המן על מעשה שלא עשו אלא לפנים כי כל כחו הוא בפעולות דלפנים שאינו אמת. ובחר בחודש אדר שנגד הק' שבו נברא השחוק כמ"ש בס' יצירה ובאמת ה' הוא לשחוק ורק לפנים כל גזירה שלו דבאמת נהפוך כו' וככח חודש זה.

וז"ש (מגילה יג:) ולא ידע כי בז' באדר מת כו' פי' דדרגא דדוד ושלמה ידע דכבר נחרב בהמ"ק ונפסקה מלכותן הרי נפסק מדת המלכות ואין לנו שיור רק התורה הזאת דרגא דמשרע"ה ובימיו צמח עמלק. ולעולם צמיחות הרע כנגד צמיחות הטוב כנודע ועשו שהוא שורש השקר ואחיזה בעלמא דשיקרא בימי יעקב אע"ה שהוא שורש אמת והיפוך עוה"ז ממש.

רק ידו אוחזת בעקב ובסוף העוה"ז ולכן נשתעבד תיכף במצרים שהעבד אין לו הרמת ראש כלל והיפך חמדת עוה"ז לגמרי. ומשרע"ה הוא גואל הראשון שהתחיל להוציא בני"י לחירות שיהי' להם תוקף גם בעוה"ז רק הגמר הוא ע"י משיח בן דוד ודוד ושלמה בעוה"ז שהיו מעין משיח בן דוד.

והתחלת זה במשרע"ה התחיל ג"כ ביחוד אמת ואמונה והוא ע"י מדריגתו בדעת היינו ידיעת פנימיות שהכל אמת כנודע דמשה מלגאו יעקב מלבר (תקו"ז תי' יג). ומצד חיצונית האמת ודאי אין שייך לעוה"ז שהוא היפוכו ואיך ידבק בשקר.

אך מצד הדעת הפנימיות של כל דבר וידע שהעוה"ז הוא שקר. ע"י ידיעה זו שבאמת אין עוד מלבדו והעוה"ז המעלים אמיתותו שקר.

ממילא גם בעוה"ז אינו דבוק בשקר וזהו פנימיות האמת שהוא גם בעוה"ז. ומיתת משה רבינו ע"ה מורה כי בחודש זה כח המעלים פנימיות האמת והיינו אות הק' שהוא שורש היצר שהוא כח השחוק וליצנות דבר שהוא לפנים ואינו אמת.

ובאמת אותו כח עצמו הוא המוליד משה רבינו ע"ה ע"י ידיעה זה שכל עוה"ז וחמדותיו שחוק וליצנות. וממילא ע"ז נעשה המן וגזירותיו לשחוק וליצנות ואינו אמת.

והוא קבע גזירתו ב"ג ז' ימים אחר ז' אדר שחשב כי התחלת כחו והשלמת כל דבר בז' ימים שהם ז' ימי הבנין כנודע וממילא יש חיוב כלי' ח"ו על ישראל מצד עוה"ז שהוא עולם העשי' מצד המעשה דלפנים. ובאמת בו הגילוי דכל מעשה עוה"ז לפנים [והוא בז' אדר ג"כ נגד ז' ימי הבנין מהתחלת חודש זה שהוא בכח עד גמר יציאת כח זה לפועל דהיינו שורש הכח.

ואח"כ היציאה מן השורש לגמר ג"כ ז' ימים כי כל דבר יציאה לגמר מכח לפועל צריך ז' ימים כנודע] ולכך פורים ב"ד אחר גמר הז' ימים בהכרה ברורה דכל עוה"ז שחוק זהו דרגא דמשה רבינו ע"ה שהי' באמת נבדל מכל עניני עוה"ז. וזה טעם תענית אסתר ב"ג אח"כ הוא פורים דחייב לבסומי דרגא דשלמה המלך ע"ה תרתי בלבי וגו' ביין וגו' שע"ז רידתו אמו כמשז"ל (סנהדרין ע:).

ועד דלא ידע היינו העדר הדעת דמשה רבינו ע"ה כי מדרגת שלמה המלך ע"ה הוא להיות דבוק בהש"י גם בלא דעת וחכמה והשתדלות במצות ומעשים טובים וכל חכמתו השיג בחלום שהוא בעת הסתלקות הדעת לגמרי: [רס] ב' מיני שחוק הם הא' ששוחק מאיזה ברי' כענין שחוק לרעהו אהי' וזהו ליצנות.

וצד ההיתר שבו ליצנותא דע"ז [וזה נזכר במס' מגילה (כה:)] כי זה ענין יום הפורים שהוא תיקון השחוק דאדר שלכן מנהג ישראל לעשות בו מיני שחוק וליצנות מהמן שהי' הוא לשחוק תחת שחוק הכסיל שהי' לו לפי שעה מישראל] ולא דוקא ע"ז כי כל השס"ה ל"ת הם ענפים מלא יהי' לך וכל מיני רע נקרא ע"ז.

וא' (קידושין פא.) ר"מ מתלוצץ בעוברי עבירה רק דשם א"ל אי לאו דר"מ את כו' כי דבר שאין האדם עצמו נקי ג"כ ממנו אין לו להתלוצץ מן האחר מאחר שגם הוא עדיין אינו נקי מזה אתי לאגרויי בי'.

רק מע"ז גמורה דכבר בטלו ליצרא דע"ז מישראל מזה יוכל כל א' מישראל להתלוצץ. ומ"מ הקב"ה אמרו בריש ע"ז (ג:) דעל בריותיו אינו משחק אלא אותו היום.

והיינו כמ"ש במגילה (י:) דאמר מעשה ידי טובעים כו' והוא אינו שש אבל אחרים משיש. כי מצידו קילוסו עולה מן הרשעים מאחר שהן ג"כ בריותיו שהרי בוראן ומקיימן בכל יום והתלוצצות שייך רק מדבר הנבדל ממנו והוא מואס בו ואצל הש"י לא שייך זה כי אם מואס בו לא הי' לו שום קיום כלל.

רק באותו יום דאז באמת יבוער הרע מן העולם ויסלק הקב"ה חיותו מהם באמת והם לא ירגישו בזה ויהגו ריק וגו' דבר בטל וריק שיחשבו כמו בעוה"ז שיש להם קיום ובאמת אז הוא זמן כליון קיומם לגמרי ואין הקב"ה רוצה בהם עוד ומואס במ אז הי' השחוק לפניו על בריותיו. אבל בעוה"ז אצלו ית' השחוק עם בריותיו עם לויתן ע"ש.

ויש מין הב' דשחוק שהוא הוללות ומעשה נערות כענין יקומו נא הנערים וישחקו לפנינו. וצד ההיתר שבו לצורך מצוה וכבוד שמים וכענין (שבת ל:) מילתא דבדיחותא ובדחי רבנן קודם הלימוד שע"ז מתרחב הלב כאשר הגוף בעצבות וצריך ג"כ לישב באימתא בשמעתא ואין יכול למצוא בלבו שמחה אמיתות.

יוכל להרחיב בשחוק שהוא שמחה מדומית לפנים הגם שאינו באמת בלב מ"מ מועיל כלפי הגוף שכולו דמיון. כד"ש במהרי"ל כה"ג על ר"ת שהי' משים לפניו תל דנרי זהב בעת לימוד סוגיא עמוקה להרחבת הדעת וגם ישחקו דאבנר כן כידוע דהם ראשי סנהדראות וכמ"ש (ב"ר פ' פב) דאבנר מקרא דרש דמלכים מחלצין וגו' והמליך איש בשת ומלחמתו הי' בד"ת לנצח ע"י ד"ת שההלכה כמותו במלוכת איש בשת.

וכפי חידושו ד"ת כך ניצוחו במלחמה. וכד"ש (ירושלמי שבת פ"א ה' ד) בי"ח דבר דתלמידי ב"ש היו הורגים מב"ה שהיו נלחמים על ד"ת.

והך ישחקו הוא דוגמת מילתא דבדיחותא קודם הלימוד. רק אז"ל (ירושלמי פאה פ"א ה"א ומ"ר ר"פ אמור) דנענש על שעשה דמן כו' שלא הי' לו לעשות זה בדמן של נערים.

ואצל הקב"ה נא' ג"כ ורגז ושחק וגו' ודרשו רז"ל (סנהדרין קג.) שחקתי עם אמצ'י פי' שנקרא שחוק כי לא הי' באמת כי כל ניצוח בני ישראל לאומות עכו"ם הוא ע"י ניצוח לאותו כח הרע בעבודתם שבלב.

ושם אצל אמצ'י לא הי' ניצוחו לכח הרע דאדום שהרי אדרכא עבד אח"כ לאלהיהם דהיינו שנתדבק בכח הרע שלהם עוד יותר ומסתמא לא ניצחו כלל רק הקב"ה שחק עמו היינו עשה דבר שאינו באמת רק כמו לשחוק שנראה הגוון כן ואינו אמת. והוא חשב שהוא ניצוח אמיתי לכח הרע שבהם ולכך כשחשק לעבוד לאלהיהם לא נמנע כי חשב שודאי הוא רצון הש"י שהוא ודאי נקי מחשק שלהם דלולי כן לא נצחם.

ולכך גער בנביא וא' לו הליועץ וגו' כי המלך מצד כח הניצוח שלו ודאי ע"כ הוא נקי באותו כח דרע ואינך מבין עליו. וז"ש לו ידעתי כי יעץ וגו' פי' כבר יעץ במה שניצחך על אדום שהי' רק לשחוק ולא באמת.

וזה טעם משחק עם הלוי'תן כמ"ש במק"א דלוי'תן ושור הבר הם יצרא דתאוה ודרציחה שישחטם הקב"ה לעתיד לבוא ואכ"מ. ולוי'תן הוא הטיקלא הנז' בסבא דמשפטים (צה ב צו ב) שחוטפת הנפשות וחייכא עם ינוקא והוא שחוק הכסיל כי באמת הוא לשחוק כמ"ש שם ע"פ שלט האדם באדם לרע לו דייקא ושם דנעשה ע"י עבירות דבני אדם למטה היא מתגברת.

וזהו משחרב בהמ"ק דאין להקב"ה שחוק (כמ"ש ע"ז שם) כי שכינה בגלות ויניקתן מצד רע דבני אדם. אבל בזמן שבהמ"ק קיים והשפע יורד לכנס"י אז הקב"ה משחק עם לוי'תן כענין משחקין בתינוקות בנדה (יג :) שהוא מצד יסוד דקטנות הידוע שנקרא נחש דקדושה.

כי כל שחוק הוא מעשה קטנות ועי"ז מתוספין גרים כנודע שזהו דמעת העשוקים ע"י הטיקלא כדאי' בסבא שם והוא לרע לו. וזה טעם משחק עם לוי'תן והא והא עביד דמלמד ג"כ לתינוקות של בית רבן כי עי"זהו שפע החכמה לתינוקות של בית רבן דקודם י"ג שנה הוא שליטת היצר רע ומצד זה היא חייכא בינוקא ודאי ע"י ממשלת היצר בו בלבו ג"כ.

והכנסת דברי תורה בו הוא ע"י כח היצר לבד כמו שמסיתין לתינוק ללמוד מצד חמדות עוה"ז שנותנין לו איזה דבר או מפתין לו באיזה דבר כבוד וחמדה וכיוצא. וזה שבא עי"כ לדברי תורה הוא מפעולת הש"י באמת.

וגם משחרב בהמ"ק הגם דשליטת האדם באדם לרע לו הוא מצד מעשה התחתונים. מ"מ מה שע"ז נקלט ג"כ דברי תורה בתינוקות של בית רבן כי השחוק הוא בתינוקות וע"י דבר שחוק הם קולטים דברי תורה.

דבר זה הוא עסק הש"י כי הרי אינו מאתערוטא דלתתא כמו אצל הגדולים רק מאתערוטא דלעילא לבד שהש"י מחנך לנער עפ"י דרכו. והוא עצמו העסק דשחוק עם לויתן בזמן שבית המקדש קיים ואכ"מ עוד.

ואז"ל (ברכות לא.) אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעוה"ז כו' פי' מילוי הפה נקרא כשאין לו שום כונה אחרת ומשוקע בזה.

כענין ימלא פי תהלתך שלמדו רז"ל (שם נא.) לענין ברכה כשיש בפיו דבר מאכל דהיינו שיש איזה דבר החוצץ מהנאה גופנית.

וכן בשחוק בהתפשטות הגם דאינו על בריותיו וליצנות גמור כל שאינו באיזה כונה למצוה והרחבת לב ד"ת רק כשחוק והוללות בעלמא אסור בעוה"ז שיש שליטת היצר רע. והוא דרגא לשחוק הב' דליצנות וקלות ראש ופריקת עול ח"ו כי עי"ז מתפנה לבו לבטלה ח"ו.

רק אז ימלא שחוק וגו' כי אז לא יהיה בטלה כלל כי כל דבר בטלה ג"כ קודש לה' כמ"ש מצילות הסוס וגו' והוא האוהב זימה כמשז"ל (פסחים קיג:) ג"כ קודש: [רסא] הקב"ה מלא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיני' רק שהוא בהעלם גדול וישת חושך סתרו. וכאשר מאיר ללב האדם הכרה זו איך השי"ת מלא כל הארץ כבודו זה נקרא הוציאנו מאפלה לאור גדול כמ"ש בהגדה.

דיציאת מצרים שהוא הוצאה מן ההעלם הכרת הש"י אל הגילוי והוא הארה לגבי האדם וגם לגבי הש"י כמשאז"ל (ב"ר סוף פר' ל) משל למלך שהי' מהלך במבואות אפלות ובא אוהבו והדליק את הנר. שאברהם אבינו ע"ה האיר לפני הש"י כי זה נקרא שכינה בגלות כאשר שכינתו ית' בתחתונים הוא בהעלם עצום ואינו בהתגלות ובפרסום הרי זה כמהלך במבואות אפלות.

ומשל רז"ל (שם ר"פ לט) לבירה דולקת היינו דהוא אפלה ועכ"ז דולקת היינו הארת אברהם אבינו ע"ה שיש בורא וא"כ איך חשב שהעולם בלא מנהיג. רק הכונה דהכיר כבר באור כשדים באמיתות הש"י שהוא מלא כל הארץ כבודו וכל הנהגת הטבע ממנו ואין עוד מלבדו.

רק ידיעת ההנהגה הפרטית מהש"י בשידוד ובלא שלוחי הטבע והתלכשותו בלבושי העולם שמזה נמשך כל ענין התורה והמצות לא נודע לו. כי עדיין לא השיג ענין הנבואה שידבר ה' עם האדם ויצוהו על איזה דבר דהיינו שהשי"ת המנהיג בפרט ללב.

ועד ששייך ויש מציאות לעבודה ושכר ועונש. שע"ז נאמר לך לך וגו' שנתגלה לו זה אחר שראה בירה דולקת פי' שדולק בלבו אור זה דהש"י אמר אפשר שזה מעצמו ולמה מאיר זה בלבו וכל העולם בתוהו ואפלה ודאי יש מנהיג בפרטות לכל פרט נפש שלא עפ"י הטבע הכללי.

ואמר דולקת כי נר מצוה ותורה אור פי' המצוה מעשית הוא הנר שהוא הכלי קיבול שבו נתפס האור. והתורה הוא עצם האור שבלבש מאיר לו הדברי תורה בלב לדעת את ה'.

וזה טעם שמן למאור כמשאז"ל (שהש"ר א' ג) דשמן רומז לחכמה והחכמה היא המאירה. וזהו האור המורגש בלב מצד התורה והמצות נקרא אור ונר.

אבל אור דאברהם אע"ה אז קודם מאמר לך לך שלא הי' נתפס בתורה ומצות כלל רק השגה זו בוער בלבו שיש אלוה בעולם וזה לא נקרא אור כיון שאין לו הגדרה רק דולקת שמצד זה מסר עצמו לאור כשדים מצד גודל התבערה שהי' בלבו והי' אש אוכלת אש ולכן לא נשרף אבל לא זו הדרך ישכון אור רק תבערה ודליקה.

וזה טעם שם המקום תבערה כי בערה במ אש ה' ואש דשם הוי' שהוא מלא רחמים ודאי ר"ל אורו ית' המאיר בלב והוא אש אוכלת אש. והיינו כי המתאוננים שמעתי דר"ל שהיו בעצבות ומרה שחורה וזה טעם רע באזני ה' כי זה ענין טמא מת משתלח חוץ למחנה שכינה אבל במחנה לוי' אף במקום משה רבינו ע"ה מותר רק הש"י אין יכול לסבלו.

ועצבותן היינו מפני טמטום הלב כי חפיצים לדבקה בו. וידוע דבעת המרה שחורה הוא מצפה לאור ה' שיבוא בקרבו בדרך תבערה והתלהבות שלא ע"י הגדרת ויגיעת התורה והמצות וע"ז הוא התאוננותם.

ואז בדור המדבר כל מה שהיו מבקשים הי' נפעל תיכף והגיעו לתבערה עד שהי' אש אוכלת אש דנר ה' נשמת אדם שנתכללה במקורה כטבע נר הקטן באור גדול עד שצעקו העם היינו כטעם אל ידבר עמנו אלהים פן נמות ונשקעה האש. ואז נולד להם תאוה כי תבערת האש הוא מצד תוקף חום האהבה דאברהם אבינו ע"ה להש"י.

וידוע דכל מדה מתפשטת עד אין קץ ואהבת אברהם אבינו ע"ה כוללת כל מיני אהבות מריש כל דרגין ועד אהבות וחמדות דעולם העשיי' גופני והכל הי' אצלו להש"י. וכאשר נשקע האש ואז"ל (בספרי הובא ברש"י) דשקעה במקומה היינו לא שניטלה למעלה ונסתלק האהבה מהם רק שנשאר שקוע ומכוסה בהם.

וידוע דבכ"מ הרשימו נשאר ונשאר בהם מדת אהבה. וכאשר הם נתייראו מלשקוע בתוקף אהבת הש"י עד כלות הנפש אז נפלו לתאות וסיגי האהבה [ובאמת גם תאוה דשם הי' הכל להש"י וכמ"ש במק"א] ואז זכו למדריגת קברות התאוה שהוא זיכוך מדת אהבת הש"י מן הסיגים.

ואברהם אבינו ע"ה להיותו אב כולל כל הנפשות והוצרך להאיר לכל העולם כולו הי' כלי לסבול תבערה ודליקה זו ג"כ עד שהאיר לו השי"ת בנר דציונים שונים ונעשו כליותיו נובעות חכמה (כמ"ש ב"ר פ' סא) וזכו בניו לנר מקדש. ואז"ל (מד"ת תצוה ב)

הקב"ה מאיר לכל העולם כולו וציוה להאיר לפניו והיינו כי באמת הש"י המאיר מה שמאיר בלב רק שהוא אומר להאיר לפניו שהוא אומר שמה שמאיר בלבבות בני ישראל בזה הם מאירים לפניו שלא ילך במבואות אפלות ולא הוא מאיר להם.

והוא כטעם לא זז מחבבה עד כו' (שמו"ר סוף פר' נב) וכטעם תנו עוז לאלהים: [רסב] עצם הנפש הוא כח החיות ומחשבה דבור ומעשה הם לבושי הנפש שעצם החיות מתלבש בהם במעשה הפרטית שעושה וכן בדבור ומחשבה וכידוע. וכל מצות התורה הם כלולים בג' אלו מחשבה דבור ומעשה ולכך הם מלבושים לנפש.

וכן ההיפך בעבירות וזה טעם שהמשילו רז"ל (סנהדרין מד.) (הרשעים לאסא דקאי ביני הוצי דאינו אלא לבוש מלבושים צואים ורעים אבל עצם הנפש הוא חלק אלוה).

ומזון הנפש הוא התענוג כידוע שההנאה והעונג שהנפש מרגשת מאיזה דבר בזה ניתוסף חיות. ועוה"ב הוא עולם התענוג דנהנין מזיו השכינה כמשאז"ל (ברכות יז).

(וכן בשבת שהוא מעין עוה"ב נא' והתענג על ה' (כמ"ש שבת קיח:). אבל בעוה"ז שחר מצוה בהאי עלמא ליכא (כמ"ש קידושין לט:). שאין אדם מרגיש עונג בנפש מן המצוה רק לאדם שטוב מטעימין כו' כמ"ש (שם מא).

.)

רק התורה מזה האדם מקבל עונג עצום בנפש והיא נקרא לחם ויין ומים בכתוב כי היא מזין ממש. וז"ש בריש פאה ותלמוד תורה נגד כולם כי תענוג זה הוא רק פירות בעוה"ז ואין לו התדמות כלל לעצם התענוג דזיו השכינה דעוה"ב.

רק הפירות של תענוג האמיתי הוא העונג דדברי תורה והשגת אלהות. ובכלל זה ג"כ רמיזות המצות בעוה"ז וזהו נגד כולם ומ"מ גם גמילות חסדים ושאר דחשיב שם מה שמהנה לחבירו בזה יש ג"כ הרגשת עונג לאדם שמתענג בעינוג והנאת חבירו וכמה שהוא מהנה לחבירו או לאב ואם.

ועונג זה מצוה והוא פירות דעוה"ז מעצם התענוג העתיד. והגם דאין לו התדמות כלל לפירות דתלמוד תורה שהוא עונג רוחני מצד דביקות בהש"י ובתורתו דלכך הוא נגד כולם.

מ"מ גם עונג זה לע"ה יש בו מזון לנפש והוא מכלל הפירות דעונג אמיתי. ובפשטי' ג"כ נשפע עי"כ פירות ברכה דעוה"ז כי מצד השפעת עונג לנפש נשפע ממילא ג"כ עונג לגוף.

ולא קשה מה שבכל התורה מפורש כ"פ שחר דמצות ונתתי וגו' בהאי עלמא כי זהו בכלל ודאי כל ישראל יש להם שמחה ועונג כשמקיימים מצות ה' שעושים רצון הש"י מזה יש להם עונג והנאה מאוד. וזה כטעם שמחו בה' ישמח לב מבקשי ה' דהשמחה בהש"י ולא מעצם פרטות המצוה כלל.

והנאה זו היא כללית מכל המצות בשוה כי אין לו נפקא מינה בין לולב לסוכה ולמצה וכדומה הכל ההנאה שוה שמקיים רצון הש"י. וזהו מזון כללי לנפש מצד מעשה המצות ופירות בעוה"ז ואינו שחר מצוה פרטית כלל רק כללי לשמיעת המצות כולם.

וזהו השכר מצוה בהאי עלמא הנז' בתורה כ"פ מצד שמיעת המצות ואהבתו ועבודתו העונג שמזה בכלל אבל באמת כל מצוה פרטית היא עונג פרטי והגם שע"י הבנת סודות המצות יוכל לדעת סוד כל מצוה פרטית בפני עצמו העונג מזה הוא מצד ידיעת הסוד והוא בכלל ד"ת ובדברי תורה ודאי יש עונג פרטי מעצם אותו חידוש דאורי' ובכל חדוש פרטי עונג פרטי.

וכן גמילות חסדים וכיבוד אב ואם ושאר העונג הוא בפרט מצד עשיית אותה מצוה פרטית באותה שעה. והתענוג שיש לאדם בעוה"ז מן העבירות הרי הנפש ניזונית מדבר האסור דינה ככל דבר שנבלע בו איסור וע"ז הוא האש דגיהנם ללבן ולהפליט כל מה שנבלע בה ע"י אותו עונג.

וכן יסורין דעוה"ז הנוגעים עד עצם חיותו שהצער מגרע חיות מנפש כפי מה שניתוסף ע"י העונג דרע וזהו פליטתו והגעלתו. וזהו תשובת המשקל שיסדו הקדמונים לבעלי תשובה כנודע דלגוף המחשבה דבור ומעשה די החרטה לבד שפושט בגדים הצואים ולובש מחלצות דתורה ומצות.

ואם הי' בקרירות בלא הרגשת עונג כלל רק מצדפריקת עול והעדר זהירות אז באמת די בהדחה במים דהיינו הכנסת חיות נפשו לעול דתורה ומצות מעתה ועי"ז נידוחה ממילא מצואת האיסור הטוח על פני'. ואז"ל (ברכות טז).

(דדברי תורה מעלים ג"כ האדם מטומאה מקיש אהלים כו' היינו זהלא כה דברי כאש והוא ג"כ בכחו ללבן הנפש ולהוציא ממנה חלאתה הבלוע כדרך שנא' מיץ חלב יוציא וגו' וא' שיליה ברכות שמקיא חלב שינק משדי אמו על דברי תורה כי על יגיעה בדברי תורה יוכל להקיא כל מיני עינוגי עוה"ז.

וזה טעם אדם כי ימות באוהל שממית כו' (כמ"ש שם) היינו שמשים כל חיותו בזה עי"ז נפלט ג"כ כל עונג רע שהזין לנפש ואפי' כל מיני עינוגי הרשות דהיתר. שע"ז תקנו חכמים ברכת הנהנין על כל הנאת דאכילה וראי' ושמיעה וכיוצא שע"י הברכה יהי' נזכר לדעת לקבל עונג זה מהש"י ולא עונג גופני שזהו התכללות קליפת נוגה בקדושה כנודע דק"נ פעמים נכללת בקדושה.

מ"מ כמעט א"א לאדם לימלט מהנאת רשות בעוה"ז שהוא כרוך בעקביו ע"י עטיו של נחש שע"ז אז"ל (מ"ר ר"פ תזריע) בעוון מלא אפי' חסיד שבחסידים כו' שלכן לא תיקנו ברכה על הזיווג שבזה כמעט א"א לינצל מהרגשת עונג גופני וזה טעם מיתה בעטיו של נחש שע"ז נגזרה המיתה וחיבוט הקבר כנודע שהוא על כל עינוגי הרשות.

הגם דיש כד"ש (נדרים כ:): בר"א דומה למי שכפאו כו' וכ"א (יבמות קג סע"א) ביעל דלא מתהני מעבירה דכל טובתן כו'. ובודאי מי שבכוחו כך שלא ליהנות ממה שבו הטלת זוהמא יוכל ג"כ שלא ליהנות לעולם הנאה שהוא מעטיו של נחש וכאז"ל (כתובות קד).

(ברבי שאמר דלא נהנה מעוה"ז באצבע קטנה ובודאי נשתמש בכל צרכי עוה"ז וכקו' תוס' (ע"ז יא.) מלא פסקו צנון וחזרת.

רק לא הרגיש עונג גופני הנמשך מעטיו של נחש. מ"מ הרי עטיו של נחש כרוך בכל א' ועל רבי נודע מטעם המקובלים דבאמת לא מת נראה שהוא הי' נקי באמת לגמרי כל ימיו.

וזוה א"א רק ע"י דברי תורה שמקוא חלב אמו גם הנאה דקטנות. וזה טעם (מ"ש תמיד לב.

(מה יעשה אדם ויחי' ימות עצמו על ד"ת עי"ז זוכה לחיים נצחיים כנ"ל: [רסג] המחשבה דבור ומעשה דתורה ומצות הם לבושי כבוד לאדם כמ"ש (שבת קיג.) דמאני מכבדותא.

ובמתאי שמאי (ושם קמה:) היינו במקום שורש הנפש הכבוד הוא כפי עצם מעלת הנפש. ובלא מתאי היינו בעוה"ז וכן בג"ע תותבאי הכבוד כפי הלבושים דמחשבה דבור ומעשה בתורה ומצות שמסגל.

ועיקר הכבוד מדברי תורה כמשאז"ל (שמו"ר פר' לח) מיעבץ כי גם בעוה"ז לבוש הת"ח משונה כמ"ש בפסחים (קיא:) סודרי' דמר כי צורבא מרבנן ובשבת (עז:) סודרא סוד ה' ליריאיו פ' דזהו המלבוש של תורה מורה על הסוד והפנימיות כנ"ל אות רס"ב דבדברי תורה יש ג"כ הרגשת הסוד שהוא ה' ר"ל אמיתות הש"י והדבקות בו הוא העונג שמעין עוה"ב.

ואינו דומה לגמילות חסדים ושאר דעונג דשם הוא עונג דעוה"ז וכנ"ל שם והוא ליריאיו כמ"ש בשבת (לא.) אפ"ה אי יראת ה' היא אוצרו כו'.

דהרגשת העונג מדברי תורה מצד החכמה והשכל כמו שמרגיש מכלדבר חכמה חיצונית דעוה"ז זהו שלא לשמה. הגם דמ"מ מקרי מצוה ומזין לנפש מצד העונג מ"מ זה עונג דעוה"ז דוגמת עונג דגמילות חסדים ואין לו שייכות לעונג דרעוה"ב מזיו השכינה כלל.

רק כאשר העונג מצד שהיא תורת ה' ושדבוק על ידה בהש"י וזהו רק ליריאיו. פ' ירא הוא החסר כנודע דהיראה מצד החסרון והתורה משלמת וזהו יראת ה' אוצרו שהיא אוצר וכלי קיבול שהוא מקבל התורה הוא רק באוצר היראה פ' להשלים חסרונו וליישרו אז הש"י הוא בסודו.

וע"ז הוא הסודרא חלוקא דרבנן הנעשה ממחשבות ודבורים דדברי תורה שמורה על הפנימיות כטעם והלבש אותך מחלצות שראיתי מכת"י פ' מלבוש המחליץ ומסיר הלבוש שמראה ומגלה הפנימיות וחליצת הלבוש. וזהו היתרון של לבושי מחשבה דבור ומעשה דתורה על לבושים דמצות שהם ג"כ לבושי כבוד רק אינם מחלצות ר"ל שיהי' מראה ג"כ הפנימיות דעוה"ב.

וזוה טעם שאז"ל (ב"ב י:) ואנן היכי איתנין התם כו' פ' אנן בני תורה דכבוד שמחמת ד"ת הוא כמו כאן כן בעוה"ב. כי הלבושי כבוד הנמשך מזה מגלה הפנימיות שבו משא"כ הכבוד שמחמת מעשה המצות שאין מגלה הפנימיות בזה יוכל להיות עליונים למטה כו' כמ"ש תוס' שם דהוא בשמואל ור"י מצד דין שדחה שהוא מצד המעשה הי' ר"י גדול ולא כבעוה"ז ועוה"ז הוא עולם העשי' שהמעשה ניגלית.

ובאמת הוא בהיפך שהמעשה באמת נעלם מצד פנימיותה אין נגלה ונעו מעגלותי' וגו' ואין ניכר בעוה"ז האמת מי מעשיו גדולים לעוה"ב לענין שילום שכר דהיינו קבלת העונג שיש בה. ודברי תורה שאינו במעשה גולמית דעולם עשיי' זה ניכר יותר בעוה"ז כי לבושי כבוד שלו נקרא מחלצות.

ושם בכתוב נאמר זה ביהושע כהן גדול על בגדי כה"ג כי ענין בגדי כהונה דכהנים רבה בהן הכתוב מצות יתירות דעיקר עבודתן לכפר על בני ישראל מעונותם. וזה טעם אהרן שושבינא דמטרוניתא.

ובזה הנפש מתלבשת במחשבה דבור ומעשה בעת עבודתם במקדש. וכפי לבושין דמחשבה דבור ומעשה כך הם בגדי כהן גדול דלכן אמרו ז"ל (זבחים פח:) שג"כ מכפרים.

כי בגדים שציותה התורה ודאי הם רומזים ונעשים מכח מחשבה דבור ומעשה המלביש נשמתם והרי כל מחשבה דבור ומעשה שלהם הוא רק לכפר. ומצנפת שעל הראש נעשה ממחשבה דבמוח ומכפר על גסות הרוח שזהו מהמוח כנודע דכבוד נגד מוח כמ"ש במק"א על קנאה תאוה וכבוד שהם נגד מוח לב כבד.

ואבנט על הרהור הלב מצד הדבור כי הלשון שליח הלב ונמשך מן הרצון שבלב. ומכנסים על המעשה וסוף המעשה הוא בג"ע וזהו עיקר עבירות דלכן קורין ביה"כ פ' עריות כמשאז"ל (מגילה לא).

ופירש"י).

וגם עד"ה נודע דבצורת הקומה נקרא סוף יציאת המעשה לפועל ביסוד. וכתונת על שפיכות דמים הוא המכסה כל הגוף זהו נגד כח הפועל שבנפעל.

כי המחשבה דבור ומעשה לבושים לעצם החיות ומ"מ יש במחשבה דבור ומעשה עצמם מצידם כח הפועל ר"ל כח המחשב והמדבר והעושה דהיינו עצם החיות יש כח נפרד ממנו בהלבושים. וכח נפשי זה הכללי המלביש לנפש הוא מכפר על שפיכות דמים ר"ל נטילת נפש אדם שזה לאמצינו לו כפרה במזיד.

רק בכתונת ר"ל מצד כח עצם נפשי דכהנים לכפר על בני ישראל הוא עד"ש (ברכות מד:) נפש משיב את הנפש וכל אלו מצד מצות לבדה. והכהן הגדול שנכנס לקדשי קדשים דהש"י מגלה לו סתריו וסוד ה' דלכן אמרו (יומא יח).

(דצריך שיהי' גדול בחכמה הוא הלוכח מחלצות כנ"ל. והם ד' בגדים הנוספים שהם לעומת ד' הנזכר.

רק שהם מחלצות וסודרא דרבנן. ציץ בראש נגד המצנפת לבוש מחלצות דמחשבה בסוד ה'.

מכפר על עזי פנים שהוא עשיי' ביד רמה ובפרהסיא ולא בסתר וזה מחליץ ומגלה הסתר דכנס"י בכלל הוא רק להש"י שזהו שורש כפרת כל העבירות דהיינו דבאמת רצונינו לעשות רצוניך. ומצד גלוי עומק הסתר הוא כפרת התגלות היותר עצום דרע.

כי כפי התגלות הרע ביותר כך הטוב נעלם ביותר. וע"י עזי פנים ויד רמה הרי הטוב בתכלית ההעלם ולבוש המחשבה הוא היותר נעלם.

דבור ומעשה גלוי ומחלצות דמחשבה הוא גלוי היותר נעלם. וחשן נגד הלב כאבנט מכפר על הדינין הוא כטעם מאז"ל (מגילה טו:) לרוח משפט זה הדן את יצרו וזה כל ענין דינין ומשפטים שבדברי תורה כנ"ל אות רל"ז.

ומחלצות דבור לגלות הסוד שבלב דשם משכן ב' היצרים מכפר ע"ז. וזה טעם שמות בני ישראל גו' לזכרון כי באמת יצר לב וגו' ואלמלא הקב"ה עוזרו כו' (כמ"ש סוכה נב:) וצריך לזכרון להזכיר הש"י על העזר שהוא מצידו ומצד שמות בני ישראל כנ"ל אות קפ"ד שזהו כללות התורה והתורה תבלין.

וגם מצד שמותם ר"ל שרשם בחלק ה' עמו הוא עזר הקב"ה ולכך צריך מחלצות לגלות שורש הנעלם דשמות בני ישראל דהיינו שורש נפשם. ואפוד על ע"ז שהוא שורש כל מעשים רעים הכלולים בלא יהי' לך ועבודה היינו מעשה ועובדא ובע"ז הקב"ה מצרף מחשבה רעה למעשה כמשאז"ל (קידושין מ).

.)

והיינו דמה דמחשבה רעה אינה מצטרפת היינו דבאמת הנסתרות לה' אלהינו וחלק ה' עמו וכמ"ש בברכות (יז.) גלוי וידוע כו' ומי מעכב כו' אך בע"ז דכופר ח"ו בה' ממילא גם מחשבה רעה מצטרף וא"א לכפר רק ע"י מחלצות דהיינו גלוי הסוד דאע"פ שחטא ישראל הוא (כמ"ש סנהדרין מד).

(דא"א לנתק השורש כלל הגם שכופר בשורש מ"מ עומק פנימיותו הנעלם גם ממנו הוא להש"י. וזהו מצד מחלצות דמעשה כי ע"ז עיקרה העלם מצד המעשה בעולם העשי' ומעשה הוא גשמיות ביותר עד דבדברי תורה כמעט לא שייך מעשה כלל זולת מעשה הכתב דהותר בדורות אחרונים משום עת לעשות וגו' כנודע פי' שעת להכניס דברי תורה ג"כ במצות המעשה לתקן מדרגות היותר תחתונות של עולם העשי' משום דהפרו תורתך.

וע"י מחלצות דמעשה שהוא התגלות דגם בסוף מעשה הכל מהש"י באמת לאמיתן ואין ניתק בשום ענין. זהו תיקון מדריגות היותר גרועות במעשה העבירות.

ומעיל שהוא מכסה כל הגוף נגד הכתונת הוא על עצמיות כח הפועל שבנפעל ומגלה הסוד ה' שבעצם כח הנפש דחלק אלוה זהו על לשון הרע שהוא נגד שפיכות דמים כמ"ש חץ שחוט וגו'. רק דזה כבר כרתן דוד ברוה"ק כמ"ש בערכין (טו:) וצריך לדורשי רשומותדפ' חלק (קה).

(שגם להן יש חלק לעוה"ב ולכשיבוא דוד המלך ע"ה עלי כו' ע"ש. ופי' רשומות הוא. הרשימו דנפש עצמה הנגלה מכח הפועל שבנפעל ודורשי הם העומדים על גילוי ומחלצות סוד ה' שבו הם מבינים מכח גלוי עמקות שורש הנפש הישראלית ודבוקה באלהים חיים שאין לה שום ניתוק כלל בסוף הכל כשיעדרו כל מיני לבושים דבחירה

שהם הכל לבושי עוה"ז מצד עצמיות הנפש דחלק אלוה ממעל שבכל נפש פרטית מישראל היא מקושרת לגמרי בהש"י.

וזהו כפרה על כריתת השורש ח"ו ג"כ. והנה ע"י דברי תורה אדם זוכה ג"כ ללבושי מחלצות ע"י מחשבה דבור ומעשה בדברי תורה ולכך גם אהלים מעלים מכל טומאה כו' (כמ"ש ברכות טז).

(וגם על לשון הרע אז"ל תקנתי יעסוק בתורה (כמ"ש ערכין שם) ובדברי תורה זוכה ג"כ לכל בגדי כהן גדול לבושים לכפר על נפשו מכל מיני רע לגמרי כנ"ל: [רסד] הכניסה לרע הוא ע"י ליצנות כמשז"ל ביומא (לח:): הבא לטמא פותחין מקרא דללצים הוא יליץ מבואר דלץ הוא הביאה וכניסה לכל מיני טומאה.

והוא יליץ פי' כמ"ש בזוהר (ח"ב קפד ב' וח"ג צב ב) דכמו שמתעורר למטה כך לעומתו למעלה. והלץ מלמעלה ג"כ מתלוצצים ממנו פי' מראים לו כאלו יש להתלוצץ באמת מאותו דבר.

וזהו פותחין שנותנין לו פתח להתלוצץ וזה באמת ליצנות ממנו כי הרי באמת אין מקום כלל להתלוצץ מאותו דבר. והם מד' כתות שאין מקבלים פני שכינה (כמ"ש סוטה מב).

(פי' המעכבים ומבלבלים המחשבה בתפלה ובעת רצונו לדבק בו ית' במחשבות זרות. והם ד' כחות שבלב המכונים בזוהר אבא ואמא דכר ונוקבא כנודע והם ברע ר"ת חשמ"ל.

חנפים הוא האומר לרע טוב [ובכלל ג"כ על עצמו מחניף ומחשיב עצמו לטוב]. וליצים הוא הראשית האומר לטוב רע וראשית גוים עמלק שהוא לץ כנ"ל אות רנ"ט הוא הראש לז' עממין שהם ז' מדות הכוללים דכר ונוקבא והוא הראש הכולל תלת מוחין חכמה בינה דעת כנודע.

ולכך בו תמחה כי בכל מדה רעה יש בכללו טוב שהרי נקבע ג"כ בישראל ומצד הטוב הם חסידי או"ה שיש להם חלק לעוה"ב ואז אהפוך אל עמים שפה ברורה וגו' כי גם אותם כחות ישתירו גם לעתיד. משא"כ הטוב שבליצנות הוא ליצנותא דע"ז וזהו רק בעוה"ז אבל לעתיד לבוא כשיתבטל היצר רע מעולם [משא"כ רציחה ד"מ הגם דבלע המות לנצח מ"מ התורה נצחיות שכתוב בה אדם כי ימות וחייבי מיתות בית דין וכמשאז"ל (פסחים סח).

(דהנער בן ק' שנה ימות היינו באומות העכו"ם יהי' גם אז מיתה] ואין מקום לע"ז אין מקום לליצנות כלל ואין בו השארה לעוה"ב כלל והפיכת שפה ברורה רק תמחה. וכמשאז"ל (מכילתא סוף פר' בשלח) דאין מקבלין גר מעמלק.

וידוע דהתחלת כניסת כל דבר מחכמה שהוא המורגש ונקרא יש מאין והוא הנקרא אבא כנודע. אבל כתר הוא שורש הנעלם וכמו מקיף כנודע והוא ברע כל מיני מחשבות זרות הנכנסות ופורחות מעצמן למוח ומבלבלים.

ושורשן מקליפת נוגה שמכחו כל דברי הרשות כנודע וזה עטיו של נחש ומשכא דחויא דידוע דהוא מקליפת נוגה והוא שורש החמדה הגופניות שזה א"א לתקן לגמרי בעוה"ז

כי ע"י תיקונה הוא בילוע המות לנצח שהוא מכח עטיו של נחש. ולכן אמרו בזהר (ח"א ריט ב) דאין מועיל תשובה להוצאת זרע לבטלה כמ"ש בע"ח שער קליפת נוגה דכל טיפת קרי הוא בקליפת נוגה ע"ש.

ותשובה הוא לתקן לגמרי א"כ צריך להיות בילוע המות: והנה הכהן הוא נפש שקבע הש"י להיות נושא עון בני ישראל לכפר עליהם. וח' בגדי כהן גדול הם תיקון ח' מדריגות ברע והט' הוא גוף הכהן הגדול עצמו המלוּבש בהם הוא מכפר על מדרגה ט' שהוא ליצנות כי כהן דר"ל עובד הוא היפך ליצנות כי מצד ליצנות אין מקום לעבודה כלל. ולכך יתרו כהן מדין הוא היפך דעמלק רק שהוא פתי כי עבד לאל זר ויאמין לכל דבר. אבל צריך להאמין באנכי וגו' ולעבדו.

ומצד גוף כהן גדול ששמו כהן גדול היינו ששורשו כולו כך שורש דעבודה בזה הוא מתקן ומכפר על כל מיני רע דליצנות שבבני ישראל. ותיקון העשירי הוא כתר כהונה שבדברי רז"ל ר"ל מדת הכתר ושורש הנעלם לתקן שורש הנעלם דרע.

וכתר כהונה הוא הזיר דמזבח מקטר קטורת כמשאז"ל (יומא עב:): ולכך פ' מזבח מקטר קטורת כתוב בסוף פר' תצוה אחר ציווי עשיית בגדי כהונה ואחר קידוש ומשיחת גוף הכהנים ולא בפ' תרומה דשם מקומו רק לפי שהכתר חוץ לגוף ומקיף א"א לצוות עליו אא"כ זכר מקודם ח' לבושים והט' הגוף המלוּבש בהם ואח"כ הי' הכתר הוא על מזבח הקטורת דידוע בע"ח שם דהוא ג"כ לתיקון קליפת נוגה ע"ש.

ולכן הוא עוצר המגפה והמיתה והיינו כמשאז"ל (ברכות מג:): דריח הנשמה נהנית ממנו. כי הנשמה באף כמ"ש נשמה באפו כי ה' חושים נגד ה' כחות נר"נ חיה יחידה.

משוש בנפש וטעם בחיך וגרון נגד הלב שבו כח הרגשת הטעם והוא משכן הרוח. וריח במוח שמושך הריחני דרך האף.

ואלו ג' נכנסים לגוף כי אלו ג' כחות נר"נ מלוּבשים בגוף. משא"כ ראי' ושמיעה הוא חוץ לגוף והוא נגד ח"י שהם ג"כ מקיפים כנודע.

ונודע דנר"נ חיה יחידה הם נגד ה' פרצופין ונשמתין אתגזרון מבריאה דתמן אימא עילאה מקננת שהיא תרעא דחירו בסוד היובל כנודע. וסוד כל הקרבנות בכלל אינו אלא הריח כמ"ש וירח ה' את ריח וגו' וצריך לזבוח הזבח לשם ריח (כמ"ש זבחים מ:).

כי הנאת הריח דהש"י שהוא ג"כ בצלמנו היינו בכח המשפיע תרעא דחירו וכפרה על כל מיני רע. רק שההעלאה מצד אתערותא דלתתא אינו ריחני.

והקטורת היא העלאת ריחני להעלות ריח והיינו אתערותא דלתתא מכח הנשמה שאומרים נשמה שנתת בי טהורה היא באמת מצידה. כי משכן הרע רק בלב ולא במוח רק המחשבות זרות המסכבים הם רק כענין ריח רע הנכנס למוח.

וזה העלאת הקטורת כל מיני ריחות טובות בצירוף החלבנה שריחה רע ג"כ לריח ניהוח להש"י ועי"ז היא קישורא דכולא שמתקשרים כל מיני מחשבות זרות לקדושה. וזהו העלאתקליפת נוגה ועצירת המיתה ולכך שם הוא כתר כהונה מדריגת הכתר דכפרת בני ישראל בכל חטאתם גם מכתרין דמסאבותא ושורש הרע דעטיו של נחש.

ודבר זה אינו ביד אדם כלל רק עזר השם יתברך לכך אין הכתר בראש הכהן רק על המזבח מקטר קטורת סליק ספר צדקת הצדיק מכת"ק בסייעתא דשמיאר 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: שם 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 ק"ז דאיבעי להו סימנין דאורייתא וכו' למנ"מ לאהדורי גט אשה בסימנין הרי דילפינן איסור א"א מממונא ולפמ"ש ניהא 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' ע"א שאני התם דכתיב ולאחותו וכו'.

וכ' רש"י וטומאה גופי' שהותרה לכהן ולנזיר לטמא למ"מ דמעקר בידיים 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 ב"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 שאחזו 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 מיני' 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 דכתיב 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 תרמי' 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 אפי' 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 ראוי' 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 איצטרך 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 לדידי' 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 לגז"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 הסוגיא דנזיר וגם כאן הסוגיא בברכות בגדול כבוד הבריות ולכן פריך על רב יהודה דאמר פושט אפ' 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 מסוגיא 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 דנזיר נפש מת ודאי כר"ע קיי"ל דנפש אלו רחוקי ומת אפ' 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 אפ' 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 שמתתי על לבי סוגיא 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 סוגיא 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 דאם 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 דאזון 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 ק"ד ע"ב במערבא אמרו משמיל 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 בס"י 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 שידחה 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: שם מ"ש ראשונים וכו'.

מיייתי הך מלתא כאן משום דמיייתי 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: שם 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 במשנההאשה 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 ק"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 אשכחתינהו 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 אשכחתינהו 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 ראויים 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 ובפ"י הרא"ש שם במשנה: רש"י ד"ה נשים ועבדים וכו' ותפילין נמי מ"ע שהז"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 לתלמידי 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 במשנתנו דמתפילין פטירי אף בלי ההיקש מטעם דהוה מ"ע שהז"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 שהז"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': ע"ב ק"ש פשיטא מ"ע שהז"ג היא.

ואע"ג דמס' ברכות היא מסכתא ראשונה בש"ס והך דכל מ"ע שהז"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 שהז"ג ולמה פירט אלו: שם ומן התפילין פשיטא.

והקשה הרשב"א דמאי פשיטתא היא הא איכא למאן דסבר דלילה ושבת זמן תפילין ועיין בח"ר. ואפי' לפמ"ש במשנתנו 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 הקישה 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 במשנתנו 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"כ בלילות או בשבתות הי' לסתום דין זה עצמו שתפילין אינו נוהג בלילות או בשבתות.

והתרצן הי' יכול לשנויי לי' דמשנתנו לא באה לסתום כלל כדיני 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 ניליף 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 במשנתנו 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: שם ובמזוזה פשיטא. הא דפשיטא לי' והרי כבר משני לעיל בתפילין דמ"ד הואיל ואיתקש למזוזה וא"כ מינהדאיכא 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 דושנתם 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': שם והא ד"ת קאמר.

ויל"ד לעיל בדף י"ט ע"ב גם כן אמרו גדול כב"ה שדוחה ל"ת שבתורה ותרמא 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 ואל"ת או אף בקום עשה בלאו שאינו שוה בכל ועיין לעיל בדף כ' ע"א בד"ה שב ואל"ת אלא דרכה ב"ש אוקמא בלאו דל"ת שבזה דוחה בכל ענין אפ"ל 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 אפ"ל 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: שם 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 שאעפ"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 שהז"ג אבל רבא שחידש לנו הך הקישא ובוה 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: שם 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 דשמעין לה אתי שפיר דלעיל לא הוה לי' שום נ"מ בבעי' זו שהי' סבור דגם המחויב מדרבנן כקרא מחויב בדבר ועתה שחידש רבא כנ"ל לכן ב"מ לענין נשים: שם 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 כמה 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: שם 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 ולקרוא בשביל פסוק זה חייב לקרוא כולה כתקנת חכמים וכ"כ בסי' קפ"ד ס"ק ז' לענין ברכת הטוב והמטיב כז' 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 ממשומן 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"ב 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 בחזק 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 אבהו והויכוח שבין אב"י ור"א 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 דקיי"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 כך עולה על דעתי.

ואעפ"י 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 ק"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 הוה 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 במעוזה 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: שם 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"פ 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 להוציא 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 וחבריו 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 במשנתנו 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:

שם 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 לתנאדמתני' 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 משמעתיך 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 שהז"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 זה 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 בחידושו בהביאו פירש"י וכתב וא"ת א"כ אף בעבדים כן ותבעי לוי 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 ושלישת 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 הזו 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 בחידושו. ובזה ניחא מה דלא אמר לעיל בתחלת הסוגיא כשהקשה בבה"מ מ פשיטא דסד"א הואל דליתנהו בברית ותורה דא"כ אכתי הי' קשה משנתנו 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: שם 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 וכו' היינו מרויחים דרבינא אינו סותר דברי שמואל דאמר במס' שבועות דף ק"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 כדיבורהתירו 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 בשמעתי' 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 ובס"י קפ"ה ס"ב ובס"י 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 ונדריים 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 ונדריים 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 ק"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 ואעפ"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 כ"א ע"א 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 מוטיב 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 במשנתנו 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: שם 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 חייב 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 אפ"ל 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 בכל 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 כולוהו 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 שהפרש 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: שם 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 וחיוב 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: שם 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 לאחרי' דאי אמת ויציב דאורייתא לברך כי היכי דמברך על המזון לאחרי': שם ספק התפלל וכו'.

הרמב"ם בריש הל' תפלה וכן בספר המצות שלו מצוה ה' פסק דחייב 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 לאחרי' 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 שהחייב 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 לאחרי' 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 ונוכר 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 לאחרי' 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 שממ"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 היינוק"ש עכ"ל התוס'. ולכאורה יפלא איך קורא ק"ש מצלי.

ולפי מ"ש נחא 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 לישוב און דייקנן שאם לא התחיל ואעפ"כ יעמוד ועוד שאם הוא בצבור אינו רשאי לישוב 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 מבריייתא דלקמן דף ר"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 בבריייתא 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"פ 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 דייקנן אי לא

התחיל לא יתפלל בדבור אפילו לקצר אבל מהרהור לא מיירי כלל ואעפ"כ יהיו דברי סוגיא דידן וגם סוגיא דירושלמי על נכון.

ואקדים דאפי' לפ"מ דמשמע מסוגיא דידן דמשנתנו ב"ק מהרהר בלבו היינו ק"ש עצמה אבל אינו מברך אפי' בהרהור אעפ"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 רוחא 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 רי"א מוציא בשפתיו אבל לפמ"ש ניהא 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"פ פירושינו זה אתיא משנתנו 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 משנתנו מני לא ר"מ ולא ר"י וצ"ל דבמשנתנו הפירוש כדברי הירושלמי דב"ק מהרהר בלבו היינו הברכות ואינו מברך וכו' היינו שאינו מוציא בשפתיו ועל המזון מברך לאחריו היינו בפיו ובשפתיו והה"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 ירהר 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 שפורה 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 שהציבור 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 הציבור עסוקין בו ואעפ"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 אדעתך שתפלה דאורייתא לא כן רק היא דרבנן ושייך לשון אלא שעכשיו חזר בו ממה שהי' סבור שתפלה דאורייתא ובזה סלקא כל הסוגיא 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 המחזורת 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 לאחריו וכיון שסופו לומר אמת ויציב ויהי' יוצא ידי י"מ לכך אינו חוזר וקורא ק"ש: בא"ד ועוד אומר הר"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 משמיל 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: ע"ב 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 אפ"ל 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 והי' סבור המקשה שזהו מן התורה מדרשה דריב"ל דומיא דהר חורב ששמעו עשרת הדברות ושומע בעונה כמו"ש התוס' לעיל דף ק' ע"ב בד"ה כדאשכחן בסיני יעו"ש ואתי עזרא ותיקן אף למשנה ולגמרא: שם 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' למימרנהו 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'.

עיינן בדברינו לעיל דף ק' ע"ב בדברי רבינא דסובר הרהור כד"ד אם ה"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 בחידושו 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 חזא 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 שפלוגי יהי' נזיר ולכן צריך שיאמר ואני הא חזא.

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 כ"ב ע"א לא תימא מברך אלא מהרהר.

ויש לדקדק לפי תירץ זה יוקשה לרבינא בדף ק' 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 בחידושו 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 עוסקין 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 עוסקין 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 עוסקין בו: שם 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 ובמשנתנו דאמר ר"י מברך לפנייהם ולאחרייהם 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: שם 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' ק"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 ב"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 בפ"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 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: ע"ב 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: שם 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: שם אלא יקצר פירש"י כל ברכה וברכה.

ונראה דהיינו לרב לקמן דף ק"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: שם 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"י יוסף כתב שמסתמא אין בהם כדי להטפיח אבל מסתמא עדיין רישומן כיכר ועיין לקמן דף ק"ה ע"א והיא גופה קמ"ל ברייתא כאן דסגי עד שלא יהי' בהם כדי להטפיח: דף כ"ג ע"א 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 אעפ"כ אינו חוזר רק למקום שפסק וא"כ פליגי בין בשהה ובין בלא שהה ואעפ"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: שם 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' ממ"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 והכי 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: שם 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 שהקרבת הוא נדבה ע"ש ואם החוטא יושב 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: שם 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 ומניחם 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: שם 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 שידך בזה הלכה ואין בזה שום פלוגתא וכדאמר לעיל בבגדו ס"ד וכו' אבל כוונת רש"י שיאחזם בימינו לחוד ולא בבגדו שיאחזו 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 ואעפ"י"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: ע"ב 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 גם 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: שם תיובתא דשמואל.

ואין לתרץ דשמואל מיירי במונחין כלי בת"כ וברייתא מיירי דליכא כלי בתוך כלי דא"כ איך מסיים בברייתא ה"ל 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 י"ה ע"ב: דף כ"ד ע"א 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 ה"ל 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 כחז 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 ל"ל 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 י"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 לאסתכלי 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' ק"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 ק"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: ע"ב 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 ואומר 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 הפסקה היא מחמת אונס או לא וכמבואר כ"ז לעיל דף ק"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 הפסקה שהיא 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 היה 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 או נלע"ד דאם היה החיוב מצד תקנת חז"ל שמחוייב 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 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 היה מחמת אונס שהרי אם היה רוצה לא היה 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 כ"ה ע"א 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 מהסומן הצואה וא"כ קשה למה הזכיר שיש לו עקר והוא 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 דלפ"ז קשה מנ"ל לרש"י דר"ה מתיר אפ"י 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 אפ"י 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: שם מאי הוה עלה פירש"י דמי רגלים.

ונלע"ד דבצואה לא שייך לשאול מה"ע. חזא דהרי בדרב גופי' איכא תרי לישני ובדאורייתא אזלינן לחומרה והרי צואה היא מן התורה.

ועוד דאפ"י 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 ככתראי 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: ע"ב 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: שם 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 ה"ל 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 ד"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 גוונא 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 רואה 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 לאקשווי 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 לרבנותא 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 כ"ו ע"א 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 ק"ב ע"ב: שם 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': שם ת"ש המשמשת וראתה נדה וכו'.

הנה לעיל דף ק"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 ודלמאר"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 במשנתנו 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 משנתנו בפירושו של רבינו וא"כ אף דסיפא ודאי להודיעך כחו דר"י אתי דאפי' בזה פליג ר"י כדלעיל דף ק"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 שם 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: שם 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 בידנו 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: שם 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 לכיון לסמוך ממש בהנץ החמה כותיקין אעפ"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 דמשנתנו 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: שם 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: שם 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 לרבנותא 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 בחידושו: שם כולי' יומא מצלי וכו'. פסק רמ"א בס"י 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 בקיאים 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:

שם אבעיא להו טעה וכו'. הא דלא פשיט לי' מברייתא דלקמן ע"ב טעה וכו' מנחה בע"ש וכו'.

נראה דלקמן דף כ"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 וכן פסק המג"א באמת בס"ס רפ"ו וכו"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 כ"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 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 כ"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: שם ת"ש דאמר ר"ה וכו' אר"י טעה ולא התפלל מנחה וכו'.

והא דפליגינהו 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 בשירוויח בהשלמתו לכך קבע למנחה מימרא לעצמה לומר שבכל ענין ישלים: שם 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: שם 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' ולאילו 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 ממש ולמעלה: בא"ד ולהכי מקדים תפלת המנחה וכו'.

ולוא 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 שעת' 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 שתיים 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 ק"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 ק"ז ע"א וכתב הרא"ש דאפעי"כ יכול להתפלל עד חצות ושכר תפלה יהבי לי' עיין ברא"ש.

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 מוטיב 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 אפ"ל 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 מבעיא 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 אפ"ל 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 מוטיב 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 לרבנותא 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: שם 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 ניהו 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 ה"ה דמוסף 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 ק"ח ע"א נדבר עוד מזה.

ולכאורה יש להוכיח דאין לה תשלומין דהרי לקמן דף ק"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 ק"ז ע"א נדבר עוד מזה: ע"ב 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 שעת' מכלל דכמאן דלא צלי דמי ואמנם עתה שני' עלתה לו לחובת שעת' 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 שעת'.

ומתורץ מה שנתקשה מהרש"א בדברי התוס': שם 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 דעת' דזו היא לחובת שעתא ולכך ראשונה לא עלתה מטעם שהקדים התשלומין לחובת שעת' ואי לא אבדיל בשתייהן 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 שעת' 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 רא' מדברי רבי יהודה בברייתא לקמן דף ק"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 רא' שגם בדברי המ"א נדחה מנחה לערבית. ואין לדחות דשאני מוסף שהוא אז חובת שעת' כמו מנחה לכך דחינן מנחה שיש לה תשלומין שלא יודחה מוסף לגמרי משא"כ בנדון שאנו עוסקים שכבר נדחה משעת' שוב לא דחינן מנחה שהוא חובת שעת' 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 שעת' נדחה סברה זו וא"כ אפשר דדחינן שחרית לגמרי כדי שלא להקדימה לחובת שעת': שם 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 כות' 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: שם 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 ואעפ"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 ש"ך 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 שתיים אבל ק"ש אין לה תשלומין להיש חולקים בס"ס נ"ח ובלמוד התלמידים הרחבתי הדבור בזה לפרש אריכות דברי ר"ג לבניו שאמר ולא זו בלבד וכו': שם ואסמכינהו רבנן אקרבות. נלע"ד דהיינו לענין זמנן שיהי' כפי זמן הקרבות דאל"כ כיון שכבר תיקנום האבות למה הוצרכו שוב רבנן לאסמכינהו כלל על קרבות: 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 בשמעתי קשיא ולא מסיק בתיובתא דלא משבשתא ושאיני הכא דגילה דעת' 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 הלויים 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 כלחדשי 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 דחובת שעת' 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'.

עיינן בחידושינו למס' חולין ישוב לזה: ד"ה איבעי' להו תימא וכו' וי"ל אי אמרינן עד ועד בכלל וכו' ולא אמרינן עבר זמנו וכו' אפ"ל במזיד. ויל"ד בדברי הרא"ש שכתב שאף דלית' 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 תירוצן 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 כ"ז ע"א 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 ושם 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 ולשתייהן 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 המנחה וכבר עבר לר"י גם זמן תפלת המנחה 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 לשתייהן 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 לשעת' 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 שעת' 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: שם 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 ובחזא 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 דייקנן ממשנתינו דעביד כמר עביד ולהכי הוכיח מבחירתא וא"כ שפיר קאמר רב חסדא התם קאמר ר"כ וכו' דאי לאו דברי ר"כ הוה דייקנן 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 דייקנן 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 שתיים ואם התפלל מנחה שתיים 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 שתיים עביד: שם 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 שתיים ובוה מאן דעביד כר"י עביד ועל דרך שביארתי בדברי הגמ' לענין שחרית: ע"ב 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 רש"י 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: שם 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"ל.

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: שם וקודם גזירה וכו'. המג"א בס"א 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' ירמ' 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 בס"א 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' ירמיה ששאל מי בדלת על השבות שאלו וע"ז השיבו אין בדילנא ושפיר הקשה ממעשה דרבי שנכנס למרחץ.

והא דהקשה אח"כ מאביי דשרי לכברויי שלי 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 והה"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' ק"ד מהל' שבת שאף רבי אינו מיקל אלא לצורך מצוה: שם 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: שם 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 בשמעתי' 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 ואעפ"כ עמד ושאל הוצרכו התוס' ליתן טעם של הירושלמי דילפי' מקרא שהשואל צריך לעמוד. ובה נלע"ד דמה שאמר ר"ג לר"י עמוד על רגליך וכתבו התוס' בבכורות דלא גרסינן ויעידו כך 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 אעפ"כ מ"ש לתרץ דברי התוס' הוא נכון כי אע"פ שכבר אחר מיתת ר"ג הזקן התחילו גם התלמידים ללמוד מיושב היינו שהי' רשות להם לעשות כן מחמת חולי שירד לעולם מחלו הרבנים על כבודם בזה אבל אעפ"כ התלמידים אשר היו בריאים היו מעצמם עושים כבוד לתורה ולמדו מעומד ולא עוד אלא שלא לכל התלמידים הי' רשות לישוב רק אותן שהגיעו לכלל תלמיד חבר.

וראי' לדבר העירני הרב מוהר"ר יודא אויש ממה שאמר ר' יוחנן בחולץ דף נ"ד ע"א שכל אותן שנים ששימש רב בישיבה שימש הוא בעמידה וא"כ רשב"י אז אפשר שהי' מצעירי התלמידים: שם 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 והתפללו 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 אפ"י 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 כ"ח ע"א 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 ק"ז ע"א בד"ה ת"ש דל"ג דברי רב יהודה במשנתנו 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 אעפ"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 אפ"י אם כבר ידענו ממשנתנו 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 אקרבות 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 בהקרבנותו שהרי אין שום הפרש בהקרבנותו בין שבת לחול וכמעשהו בחול כך מעשהו בשבת אפ"ה אהני לי' קדושת השבת לחשוב לו מעלת מקודש תפלה שנזכר שבת בפ"ה 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 דאמר' 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 שתיים 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: שם 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 לגרום 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 ואעפ"י 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 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 שידחה מוסף לגמרי מתפלל של מנחה ודוחה של מוסף לגמרי: שם 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 ראויים 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 במשנתנו 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 מציינו שאמר אין הלכה כפלוגי ולא אמר ההיפוך הלכה כפלוגי 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: שם 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 שתיים אלא שאין לו שכר תפלה בזמנה נקט לישנא דצערא. ומכאן יש לפשוט ספיקא דידי שנסתפקתי לעיל בדף ק"ו ע"א בתוס' ד"ה אבעי' להו וכו' אם יש למוסף אחר שבע שעות תשלומין שיתפלל מנחה שתיים 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 אפ"י יקדים מוסף כבר הוא פושע עלי' כיון שכבר איחרה אחר שבע שעות 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 דסמך אסידרא למעבד הני דתורת כהנים ברישא 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 אורחיהו 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 ואעפ"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 הקרבנות 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 ואעפ"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 רא'י 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 בס' רפ"א בהגה"ה ע"ש. וזהו כוונת מהרש"א כאן בדברי התוס' והביא מההרש"א רא'י 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: ע"ב 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 הזהירו 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 בחיך 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 בתוכם 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 שאר 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 קצאת 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 שהיא 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 בכוראם 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 הגבוהה 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' אצלנו 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"ב וכו' ע"ש.

וזהו ג"כ הכוונה כאן הזהרו בכבוד חבריכם אמר כל קיום התורה והמצות שלכם לא תכוננו לכבוד עצמכם לקבל פרס בעוה"ז או בעוה"ב רק עקר כוונתכם יהי' להגדיל כבוד הק"ב 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 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 מתיירא 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 הזהירו 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 מכשול' 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 שמ"ך 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 לההולך 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 הזהירו 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 לפניו 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 לפניו 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 במ 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 שידרכו 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 תדאנו 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: שם 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 לקבלפניו 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: שם הזהירו 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 הזהירו 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. ובוזה 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 חברי ואשמח בהם והלומד לקנטר ודאי ששמח בכשלו חבריו: שם 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: שם 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 להאיך דבהבו יש י"ח שמות הוי' ממש ועם שם אל שבאל הכבוד הם תסור 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 כ"ט ע"א 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: שם 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"ף 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"ף 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 דנשאר 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: ע"ב 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 שמייירי קודם שהתחיל הודאה איך שייך חוזר שהרי אינו חוזר למפרע כלל הלא אומרו במקום שנזכר.

ורבינו יונה הוכיח באמת מכאן שאפ"ל 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 בשוכך 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 לחזור 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 לחזור לראש הברכה כנלע"ד. ראה זה דבר חדש מה שלא נזכר בהפוסקים: שם 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 דמשנתנו נדחו.

והברטנורה במשנתנו 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 במשנתנו ובין מקום גדודי חי' ולסטים שבברייתא דמקום סכנה שבמשנתנו הוא שיש קוצים וברקנים ופחתים בדרך ובדברים כאלו יש יכולת ביד אדם לשמור עצמו ואעפ"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 במשנתנו 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 במשנתנו וצריך לומר לפי שכאן הסכנה היא יותר צריך תפלה יותר ולכאורה במה היא נוסחא זו יותר מהתפלה שאמר במשנתנו ולכן פירש רש"י שלשון שועת היא לשון גניחה יותר מתפלה.

ולפי"ז יש חילוק בין מקום סכנה 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 במשנתנו עם דברי ר"י בברייתא וכו' 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: שם המלך בקונך וצא. לשון המלך משמע שיתיעץ 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 שאל"ה הוצרך להזהירו על תפלת הדרך והלא זה מוטל על כל היוצא לדרך.

ולפמ"ש ניחא שאל"ה 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 דאיי לאו כל אדם זוכה למה שזכה רחב"ד שישגיחו מן השמים להודיעו תיכף אם נתקבלה תפלתו ולשאר אינשי אין שגירת התפלה רא' 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 רא' 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 לברכה 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' ע"א 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 שמייירי 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 שבמשנתנו ובברייתא דת"ר הי' מהלך במקום גדודי וכו' יליף להך דהכא: שם והלכתא הבינו מעומד וכו'.

לשון והלכתא אינו מדויק כיון שלא נזכר מתחלה שום פלוגתא בזה וסתם ה"ל למימר מה איכא בין הבינו וכו' הבינו 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 וברייתא 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 תולכני 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 תולכני 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 תולכני לשלום ותצעידני וכו' הלא עדיף לישתף נפשו בהדי ציבורא ואפילו אם נימא שאב"י הוא שחידש זה אבל הברייתא לא הקפידה בזה כשם שלא הקפיד כאן בסוגיא זו עד שאמרה אב"י 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 אב"י 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 אב"י לעולם לישתף בהדי ציבורא: שם 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 מהבינונו דמסקינן לעיל דמעומד דוקא וי"ל דשאני הבינונו שהיא קצרה ואין בה ביטול דרך. והקשה הרשב"א בחידושו דהרי כאן משמע אפילו ביום טוב דהרי קתני שופר ותוקע והרי ביו"ט אין כאן אלא ברכה אחת באמצע וא"כ מה בינה להבינונו 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 כהבינונו 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 והה"ד ברישא גבי מגילה וקורא דלרשב"א ממתין בתפלה עד אחר שיקרא ק"ש: שם 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 שכשבת 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: שם 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 דבבב"כ עיר פטור היינו משום שכיון שיש באותו עיר חבר עיר הש"ץ מוציאו אפי' אינו עמו בבב"כ ואינו שומע אעפ"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 וכו"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 פוטר 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: ע"ב 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: שם ודלמא מעיקרא לא כוין דעתי'.

הקשה מהרש"א הרי לקמן קאמר אי משום דלא כיון 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 אחר' 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 רחוק 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': שם 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 אסהודותי 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: שם 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 ק"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 שתיים. 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: שם 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 הזכירמן 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. ואעפ"כ ע"כ מוכרחים אנו לפרש כן וברייתא 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' ק"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 שבת 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 שויה 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 לתרין 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 הי' 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 שם 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 הריהוא 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 וכתוב כה אמר רם ונשא וגומר וכתוב 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 בענוותנותו.

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 כנה"ג שע"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 הנוסחא 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 להתפללות אחרות הדרך והדרכים בחזקת סכנה סכנת שודדים שהם הקליפות שנבראו בעוונות 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: שם 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 אנה תפילין קמנחנא: דף ל"א ע"א 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 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: שם 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: שם 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' וכו' 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 תירוץ 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 אחרנא 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 שאעפ"כ אין האדם רשאי לאכול ממנה קבע מגזירת חכמים שאסרו קבע אפי' בעודה במוץ שמאיבוא 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 אחרנא 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: שם 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: שם 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 זמנין אבל קודם בעוד הי' בכחו הי' מרבה תפלות יותר: שם כמה הלכתא גברותא וכו' מדברת על לבה מכאן למתפלל שצריך שיכוין לבו. ויל"ד דברי' 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: שם מכאן לרואה בחבירו דבר שאינו הגון וכו'.

עיינן 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 להג' 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 ומשחיתת 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 וגם 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 ק"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 יהי' 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 וילפי' דלא איקרי קדשי השם לענין מעילה.

ותדע שהרי בפסחים דף ק"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 חז למעוטי ממעילה וחד למעוטי מטומאה וחד למעוטי מנותר הרי דדרשינן כולהו קראי לכ"ע וע"ש ביומא בתוס' בד"ה חז למעוטי בסוף הדבור דכל הני תלתא מיעוטי לא אתייהבו אלא למעוטי ממעילה אלא דבאם אינו ענין מוקמינן חז 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 דמרבנן שהגויים 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: ע"ב 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 וכוה"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. ולא יכא 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: שם א"ל ר' עקיבא א"כ כל העקריות וכו'.

וסוגיא זו איתא גם בסוטה דף ק"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 פך יגרשנה הבעל ופשיטא שאינה עקרה כלל.

אלא שיוולדת 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 מחתרת 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 היוולדת שחורים או נקיבות שלמה יפסידו הצנועות שהרי עכ"פ אם היתה פרוצה ומסתרת 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: שם אמר להן עלי קראו כהן לייתי ולשחוט וכו'.

כאן מצאה התמ' 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 בכמה ואולי אז נשכח דין זה.

ואמנם הא ליתא דהא דאין כיהון בכמה היינו בכמה קטנה אבל בכמה 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 ושמאל 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 כדאמר' 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 בפריים שלשה וגו' ושחטו את הפר וכו'. ומעתה עלי הי' סבור מה ששחיטה כשרה בזר הוא מטעם וסמך ושחט והי' סבור דבקרבת 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 הי' 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: שם 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"ב צא מאצטגינית שלך וכיוצא בזה ע"י זכות גדול.

וחנה אמרה שאם ח"ו לא תענני בתפילתי 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 וחנוה 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 ל"ב ע"א 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 בחיך כן כאן השליך דברי בקשתם על ה'.

ולכן פירש רש"י כאן הטיח לשון זריקה. ולעיל גבי חנה ואל"י 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: שם 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"ב צוהו לירד ח"ו שיעבור משה על גזירתו של הק"ב 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"ב 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"ב הניחה לי ואז הבין כי רצונו של הק"ב היתה 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 ממני.

ועיין מהרש"א בח"א: שם 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: שם 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 בושתי 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 בושתי 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 שכתוב כאן ויחל משה וגומר את פני ה' אלקיו כלומר שהוא אלקיו ואינו בקרא שוב אלקי האבות אם ח"ו לא יזכור זכותם לזרעם: שם דברים שאמרת לי וכו'

הלכתי ואמרתי להם וכו' הכוונה בזה למ"ש רבינו הגדול בהקדמתו לפירוש המשנה שמדה טובה שמבטיח הק"ב ע"י נביא לעולם אי אפשר שלא תתקיים ואין החטא גורם לבטלה ומה שאמרו וירא יעקב שנתיירא שמא גרם החטא היינו הבטחה שמבטיח הק"ב להאדם בעצמו כמו יעקב שהבטיחו הק"ב והנה אבני עמך בזה נתיירא שיגרם החטא לבטל ההבטחה אבל מה שמבטיח ע"י נביא לעולם אינה מתבטלת.

וזהו ה' טענתו של משה דברים שאמרת לי לך לאמור להם הלכתי ואמרתי בשמך לכך א"א שתבטל ע"י שום חטא: ע"ב 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 צירף 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 ממה רבינו דכתיב ה' אלקים אתה החילות וגו' ר"י סבר ילפי' ממה 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: שם 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: שם 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 שאלוהעולות הקריב משה רבינו שהוא שימש בכל ימי המילואים לכן הם יותר לזכרון משאר כל הקרבנות: שם 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"ב 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"ב מעשה העגל כבר נשכח ואעפ"כ הקרבנות שהקריב משה חביבים ביותר.

וע"ז השיבה פן תשכח גם מעשה סיני כיון שבשעת העגל נשכרו הלוחות ואף שמחל חטא העגל מ"מ כבר פסק מעשה סיני בשבירת הלוחות והבטיחם ואנכי לא אשכחך: שם אלא מקצר ועולה. עין בש"ע סי' ק"ד ס"א דהיינו שיאמר תחלת כל ברכה וסופה.

והנה לעיל דף ק"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 כדאמרין לעיל דף ק"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 ק"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: 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 ל"ג ע"א מיתיבי נפל לגוב וכו'. הא דלא הקשה אמשנתינו ששנינו אפי' נחש כרוך וכו'.

ורציתי לומר דמשנתנו איכא למימר דאפילו במקום סכנה לא יפסיק. ואל תתמה שהרי הביא לעיל ברייתא דראה אנס וכו' לא יפסיק והרי המקשה לא אסיק אדעתיה לחלק בין אפשר לקצר או לא והי' סבור דבשום ענין לא יפסיק ולכן לא הקשה על משנתנו.

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 שמתהי' 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 במשנתנו 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 שאעפ"כ יזיק עוד. וע"כ דטעמי' דמתני' גבי נחש הוא משום שנחש אינו כ"כ מועד להזיק ולכן צריכינן 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: שם 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 שירדין 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: 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 ואעפ"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 שהזכרה 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 עליו לפי שהדיעה ממדת הרחמים באה: שם בתחלה קבעוהו בתפלה וכו'. שטחית הסוגיא דכל אלו השנויים היו בהבדלה אבל קידוש תיכף מתחלתוניתקן על הכוס וגם בתפלה שהרי ברכה אמצעית שבתפלה היא קדוש היום.

והטשפם 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 ב' 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 דף"ט ע"א התקינו הברכה מעין קדושת היום לשבת קדושת שבת ולימים טובים ולר"ה וליוה"כ כל אחד מעין קדושת היום: שם 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 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 הכוס 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: ע"ב 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 שכו' במשנה ואמנם הוא בירושלמי כאן. אך אף שאין להקשות על תנא דמשנתנו 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: שם 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. ואעפ"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 במשנתנו 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 משנתנו וז"ל הירושלמי על משנתנו 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 משנתנו 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: שם 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' המשאל זה אינו בשום מצוה כי אם ליראה בזה שפיר הק"בה השואל מעמך ואתה המשאל.

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 הזו 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: שם 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 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 כיוןפד 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 שעוית 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 ניהא: 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 מעיקרא 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 ל"ד ע"א 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 ובוזה 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 במשנתנו 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 ממשנתנו ודלמא סגי באומר הברכה ואח"כ גומר התפלה במקום שסיים הראשון דלפי פשטן של דברים הי' נראה שרש"י הוכיח זה ממשנתנו 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: שם 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 אדעתיה 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
חייש בן 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: שם מתיב רב ששת מהיכן הוא
חוזר וכו'. לפי הנראה ברייתא היא דמותיב ר"ש ממנה דבמשנתנו אין הלשון מהיכן
הוא חוזר רק מהיכן הוא מתחיל וא"כ כיון שזה הוא ברייתא היא גופה קשיא למה שביק
ר"ש משנתנו לאתובי ממשנתנו.

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 שכן 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 מוטיב דגם ברייתא איכא לאוקמי בלא דילג וקמ"ל שאין השני צריך להתחיל מראש התפלה. ונראה דמברייתא שפיר מוטיב דכיון דתני לשון חוזר כבר שמענו שצריך עכ"פ לומר שנית איזה דברים שכבר אמר הראשון וכו"ל וא"כ למה הוצרך שוב לומר מתחלת ברכה וכו' ה"ל למיתני מברכה שטעה וכו' אי להשמיענו שצריך להתחיל תחלת הברכה ולא דישיתחיל במקום שטפה וכו"ש תר"י במשנתינו הלא זה כבר שמענו מלשון חוזר.

א"ו שברייתא מיירי בדילג כגון שבאמצע ברכת השיבנו אבינו וכו' כשאמר וקרבנו מלכנו לעבודתך 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 מוטיב 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 שינוייה תהי' הלכה כר"ה דבאמת שינוייה דר"ה שינוייה 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 ראיה מר"א הקליר שתיקן קרוב"ץ בשלש ראשונות.

והביא הרא"ש ראיה 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 הראיה 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 הראיה 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 ראיה שבימיו מקדשים ע"פי הראיה 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 הי' בא"י אכתי הוה לי' לתקן קרוב"ץ ליושבי ח"ל א"כ גם אם הי' בזמן שמקדשים ע"פי הראיה 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 הראיה 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 ושתיים אחר עלות השחר ולא עשו י"ט שני כלל אפילו בר"ה.

ואף שלפעמים אפילו בזמן המחזש 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 הלויים 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 ב"ט שני של פסח פיוט אז כל חיתו יער נשאת שור שחתום בו הקליר וכן ב"ט שני של סוכות פיוט אלים כהשעין אב וחתום בו הקליר. והתוס' והרא"ש העידו שלא יסד שום קרוב"ץ ל"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 דהאידינא 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 מתמיל' 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 אאנין 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 ה' 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 ה' כמבואר שם ואיך יהי' מזמן חבור המשנה עד חבור הירושלמי קרוב לק"פ שנה לפי חשבוננו של הסמ"ע ואפילו אם הקליר אינו ר"א ב"ש עכ"פ כיון שהי' בזמן שמקדשים ע"פי הראי' לא ה' 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 אפ"ל 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 אאנין תשע מאות ועוד א"ו שזהו המספר הוסיף אחד מהאחרונים בזמנו: ע"ב 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: 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: שם מאי עין לא ראתה אריב"ל זה יין המשומר בענביו מששת 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 משמרו 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 מששת ימי בראשית כי הוא סוד עוה"ב והוא משומר אפילו מששת 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 מששת 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: 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 כ"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: שם 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 ובוזה 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: שם 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 בבבלי 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 שמדובר 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: שם מנה"מ וכו' הא ודאי שלא נעלם מסוגיא זו משנה דפרק מי שמתו ועל המזון מברך לאחרי 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 והתריצין 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 לומרסברה הוא והי' די באמרו אלא דרבנן הוא וכמה ברכות תיקנו חכמים בלי סברה זו וברכת המצות יוכיח דאף דלאו ליהנות ניתנו תיקנו חכמים ברכה לפנייהם 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 לפנייהן והי' סבור ממה דמפרש במשנה ברכה שלפניהן ולא פי' הברכה של אחרייהן כאן בפירקין אלא ש"מ משום דברכה לאחרייהן לאו דאורייתא ולא שייך לשאול כיצד והיינו כל המיני' חוץ מן הפת ועל הפת קבעה התורה הברכה לאחרי כדכתיב ואכלת ושבעת וברכת וחכמים שוב תקנו בכל דבר ברכה לאחרי משום לתא דברכת הפת וקבעו ברכה על הפת לפניו משום לתא דשאר מיני' והי' ניחא לי' משנה דעל המזון מברך לאחרי ולא לפניו ובשאר מיני' 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: שם מכאן אמר ר' עקיבא אסור לאדם שיטעום כולם קודם שיברך.

לפי המתבאר בכל האי סוגיא יותר מוקמינן קרא על ברכה שלאחרי ממה שנוקמי על ברכה לפניו וכדמקשה באמת אשכחן לאחרי 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 שלאחרי וכך הוה לי' למימר מכאן אמר ר"ע כל דבר שטועם אדם חייב לברך ברכה לאחרי 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 שלאחרי 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 לאחרי 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 לפנייהם ולאחרייהם 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 לפנייהם ולאחרייהם הושוה ברכה לפנייהם לברכה שלאחרייהם וא"כ הוה אמינא שגם בשיעור הם שוים לכן בא ר"ע לחדש שברכה לפנייהם 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 לאחרי' ואינו מברך לפני' ואם אידי ואידי דאורייתא מ"ש לפני' ומ"ש לאחרי' ולפי מ"ש ניחא דבעל קרי מברך על המזון לאחרי' מיירי שכבר אכל כדי שביעה ונתחייב בברכת המזון מן התורה ושוב ראה קרי מברך כדת של תורה אבל לא לפני' שהרי לפני' 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: שם ואי נמי יליף ג"ש אשכחן לאחרי' וכו' מקשים העולם למה למאן דתני נטע רבעי הי' ניחא לי' הי' לו ג"כ להקשות אשכחן לאחרי'.

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 לאחרי' ולכך לא פריך למאן דתני נ"ר אשכחן לאחרי' וכו' ואף דהוי מצי למפרך איפכא דאשכחן לפניו לאחרי' 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 ההוא אמינא אבל למסקנא כל זה הוא לאסמכתא ואולי אעפי"כ נקט דבריו כאלו היא דרשה גמורה: שם מה לכרם שכן חייב בעוללות והקשה כבוד מחותני הגאון המפורסם מוהר"ר מאיר בומסלא הנ"ל והרי ב"ש וב"ה פליגי במס' פאה 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 המינים א"כ אי תני כרם רבעי קשה למה לי קרא דהילולים שהרי כבר כתיב וברכת בגפן בשבעת המינים והרשב"א בחידושו נדחק בזה דהוה מוקמינן חזק 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 לאחרי'.

ואמנם אכתי לא הועלנו בזה דאכתי יש למילף כרם רבעי לברכה משבעת המינים ואין לומר מה לגפן שבשבעת המינים שכן חייב בעוללות דהרי איכא למימר שאר שבעת המינים יוכיחו שאינם חייבים בעו וטעונים ברכה לאחריהן אף אני אביא כרם רבעי שטעון ברכה לאחרי' אלא ודאי דהילולים הנאמר בכרם רבעי היינו ברכה שלפניו ואך קאמר בגמרא אשכחן לאחרי' 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 המינים דאיכא למפרך מה לשבעת המינים 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 המינים 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: שם שכן יש בהם צד מזבח ואתי נמי זית וכו' גם מכאן יש להביא רא' לדעת הרמב"ם הנ"ל דלדעת הראב"ד קשה כיון דגם בפרכא דצד מזבח לא אימעט זית א"כ 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 ושת' 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"פ 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 למיליף במה הצד שפיר דחי דמה להצד שיש בהם צד מזבח ממש דהיינו בכור למתן דמים וביכורים להנחה אבל למסקנא דיליף מעשר בהקישא שאינו נאכל אלא בזמן שיש מזבח גם מעשר נקרא יש בו צד מזבח 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 המקדש 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': שם וזית מצד מזבח אתי והא בהדיא כתיב ב' 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: שם 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 גופיהו 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 עינא 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 שלאחר' 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 לדעתנו 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 שכתבתילעיל 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 כרחק 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 ואיתר הילולים לברכה שלפני' וא"כ על כרחק האי ק"ו לית' 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 כרחק 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 דוברת 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 הילול 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: שם 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 בנדריים 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 מטרחהו רבנן לחלק סעודתו לפחות פחות מכשיעור 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 מ"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' חייא 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 קי"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 לאפוש 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 פרוי 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 כדתינא 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 דדוקאכרם 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 חילול 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 חז תני כרם רבעי ועתה קי"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 הלולים 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"פ 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 דאורייתא 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 הלולים 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 בעינין 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 ושובע 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 כ"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 היא 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 מכת 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 כולם 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 המתרג' 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 בדברינן 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 ולקייטתו 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 לקייטתן 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 התו"ט ליתן טעם דכל קלח וקלח לקייטתו 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 שזרכם 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"פ 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 חידוש דוברכת דכתיב שם קאי על כל שבעת המינין ואיתר 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 חידוש לו כהיש מפרשים שהביא הר"ש דכולהו חייבים בפיאה מן התורה ונשאר הק"ו כשהוא

שבע מברך וכו': ובוזה 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 בפאיה 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 בפאיה ולמימר שגם בתאינה שייך חיוב לומר שחייבת בפאיה 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 מצינו 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 מצינו 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 השווה שהן גידולי קרקע אף אני אביא ירקות וליכא למפרך מה להצד השווה 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 השווה שיש בהם צד מזבח שגם בביכורים יש צד מזבח: ע"ב ואספת דגנך מה ת"ל נלע"ד דקשיא לי' דהוה לי' לכתוב יורה ומלקוש ודגן ותירוש ופשיטא שיאסוף בעת האסוף וקאמר ר"י שזה הוא נתינת רשות לאסוף 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 שתאסוף 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': שם 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 כדאמרין שם בבבא מציעא וא"כ מה הועילו במה שהכניסו דרך חצירות והנה גם בזה אפשר ליישב דחצר דקאמר ר' יוחנן דקובעת היינו חצר המשתמרת כדאמרין 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: שם 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 ליינ ברכה פרטית לעצמו ולא כללוהו ג"כ בבורא מ"מ כמו שמן היינו משום דיינ לא הי' אפשר לדעת המקשה לברך עליו בוראמ"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 דבמשנתנו איכא למימר תני ושייר כי היכי דשייר בורא מ"מ ואני אומר דבורא מ"מ לאו שיורא הוא וכמו"ש דמשנתנו 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 דמשנתינו הוה אמינא דעל שמן אינו מברך כלל משום דלא חזי לשת"י כדאמרין בסמוך אומר אני אם המסיק הזה אסיק אדעתא דמחמת דלא חזי לשת"י 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 דאמרין 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 שינויו 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 ומשנתנו לא הוצרכה להזכירו דק"ו הוא מיין שהרי יין הוא שלישי לארץ ומועיל לו שינויו לעילויא 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 עפ"כ קתני במשנתנו 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: שם 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 אעפ"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: שם 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 ואמרין 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' פ"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' אחז 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 נברייך 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' דנברייך 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 דנברייך 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 דעירובין 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 יתרון דעלוי' דיינ נגד שמן הוא דחמרא סעידי ומשחא לא סעידי דתירין 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 סעידי 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 דיינ אקרי מזון והק"ל למה נדחק לחדש דיינ אפילו סעידי 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 זמנא 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 דמשנתנו 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 דמשנתנו 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 דמשנתנו 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"פ 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 נשארית 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 ונשארית המשנה כמשמעה שנודר מן המזון ממש ומשנתנו 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"ס 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 מצינינן מקום להמסכת' הרגילה ובמס' ב"מ דף פ"ח ע"א בד"ה עד שיראה הביאו התוס' ג"כ שני משניות הללו וצינינו מקומם האמיתית' 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 ל"ו ע"א 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 מיינ אבל למסקנא שזכינו לידע מעלות ביין דסעידי ומשמח משא"כ בשמן א"כ שוב הך ק"ו דשמן מיינ הוא פריכא דמה ליין שכן סעידי וא"כ למה לא חשבה משנתנו שמן אלא ודאי דשמן אינו קובע ברכה לעצמה ושפיר הקשה פשיטא.

אלא דאכתי קשה אף דשמעינן ממשנתנו 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 ממשנתנו דמשנתנו 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 חזא 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: שם מ"ד כיון דלרפואה קמכווין לא לברך עליו כלל וכו' ויש לדקדק מ"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 קמכווין 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' עלויא 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 במלת' קאי כר' יהודה או משום דלי' לי' עלויא 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' עלויא 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 בדינו לפרש שמברכים היינו שהכל כסתם ברכה הכוללת הכל וגם יש בדינו 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: שם 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 וכתתי 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 מברך 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"פ שנשתנה וקמחא שפיר יורד מבפה"א לשהכל אלא ודאי דליתא לסברת הט"ז ואין לחלק כלל בין בפה"ע לבפה"א ומחזורתא כמו שכתב המג"א שם בסימן ר"ה ס"ק ה' עיין עליו: שם ה"נ אע"ג דאשתני במילתי' קאי וכו' וצריך לומר דקמחא דחיטי אישתני לעילויי דאל"כ איך מייתי ראי' משמן דאשתני לעלוויי לקמחא דחיטי אלא ודאי דגם קמחא דחיטי אשתני לעלוויי ולפי זה קשה למה לי' לרבא לאתויי מר' יוחנן ושמואל דאמוראי ניהו 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 שינויו אלא אפילו עלה להזכיר גפן בפירוש ולמה קמחא דחיטי שג"כ נשתנה לעלוויי ירד ממדרגתו הראשונה ואולי יין לא משום שינויו נתעלה רק מה דסעידי הוא שהועילו דלא הפסידו השינוי ואמנם עכ"פ זה מוכח דגם קמחא דחיטי אשתני לעלוויי דאל"כ גם משמן ליכא ראי' ומזה יש לדחות פירושו של הגאון פני יושע שפירש לעיל בריש פיסקא חוץ מן היין דשינויי לעלוויי 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 חיטיין 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 לעלוויי 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 לעלוויי שאינו קרב ע"ג המזבח שאינו מברך עליו רק שהכל אלא ודאי דלית' לפירושו של הפ"י ואף דלעיל בריש פרקין פריך בגמרא מה להצד השהו 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 יהי' מועיל בקדשי שמים בזה שפיר ישסברה 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: שם מאי לאו דחיטי בפה"א נלע"ד מה דפשיט' לי' בכל הך סוגי' דעכ"פ קמחא דחיטי עדיף מקמחא 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 קמחא 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 ד"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 תינתן 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 לקוקיאני היינו קמח ממש אבל קמחא דקליות אף דשערי לא קשה לקוקיאני וסובר הסמ"ג דלא שייך לחלק בין חיטי לשערי אלא מטעם דחיטי אשתני לעלויי ושערי אשתני לגריעותא ודאי הוא משום דקשה לקוקיאני אבל בקלוי ליכא שום סברה לחלק בין חיטי לשערי ור"י ור"נ דאיפליגי

בחיטי היינו משום דמיירי גם בקמח ממש ובזה מודה ר"י בשערי רבא 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: שם 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 מברכין עלייהו ושלא לברך בפה"א אינו צריך לאשמועין שהרי אפילו דחיטי לא מברכין רק שהכל צריך לומר דבשביל קרא הוצרך למימר שהכל ולצדדין קאמר דלקרא חיי עקר הרבותא דמברכין רק שהכל ולקמחא דשערי עקר הרבותא שמברכין עליו: שם 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"ל צ"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 כ'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 התלויה 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 היינוביאת 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 שייך 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 כלאים 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: שם ונימא הלכה כר"ע הנה יפלא דקארי לה מה קארי והלא ראה דרב דייק באמרו צלף בח"ל וכו' דאין לומר לרבנותא 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 הזו 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 חז' 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 בפ"ה היתר האביונות בא"י והכי ה"ל למימר צלף בא"י אוכל גם האביונות וממילא הוי דייקנן מדיוקא דבח"ל האביונות אסורים מדנקט בלשון דוקא צלף בא"י דאי לרבנותא 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 מברייטא דמברכין על קפריסין בפה"ע וכן הקשה דנימא הלכה כר"ע והתרצן חידש לא כשעלתה על דעתך אלא רב דוקא בח"ל היתר קפריסין וחידש לו דערלה בא"י דאורייתא דכי תבואו לאו ביאת כלכם משמע: שם 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: שם 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 היתר הוא רק דרבנן אבל ערלה הרי אמרינן לקמן בסמוך דכל האילנות משיוציאו ולא הי' לו חזקת היתר כלל וא"כ בארץ הוא ספיקא דאורייתא בלי שום חזקת היתר ומה דקאמר דבארץ דאורייתא היינו ספיקא דאורייתא: שם 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 ל"י. 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 מותרין 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 הסוגיא משמיל' 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 למ"ס לא הי' רב יהודה שם בקידושין אומר משמי' שא הלכות מדינה דהרי הלכה כרב באיסורי: ע"ב 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 דצ'לף 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 חזא 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 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: שם 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: שם וצריכא דאי אשמועינן כל שהוא וכו' ונראה דגם עוד הוה אמינא דאפילו אורז ודוחן נמי בעיני' מברכין עליהו 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' גרעינין 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 גרעינין סברי התוס' דלא מכח את אתרבו לערלה אלא שהם עצמם חשובים פרי והרשב"א בחידושו נחלק עליהם ודעתו שגם הגרעינין 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 הגרעינין הם עצמם פרי למה מותרים ברבעי ועיין שם בפירוש הר"ש שלהכי מותרים ברבעי דתניא פרי פרי אתה פודה וכו' עיין שם ואם הגרעינין הם פרי יהי' צריכים פדיון ברבעי ואמנם דלא נשוי' להתוס' והרא"ש טועים בדבר משנה נתתי לבי ועמדתי על כוונתם וגם הם פשוט אצלם שהגרעינין מתורת שומר אתרבו כמו הקליפים ואמנם ידוע שהגרעינין 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 שסבבו 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 שומר 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 בפירושו המשנה שם פירש הטעם שאסורים בערלה לפי שערלה אסור בצביעה וכל אלו אף שאינם פרי ראויים 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 דמרבין 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 ל"ז ע"א כמעשה קדירה ולא כמעשה קדירה וכו' הא דנדחק ולא מוקי כמעשה קדירה אין הכוונה על מעשה קדירה של חמשת המינין אלא כמעשה קדירה דידהו גופא ולא עוקו 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 דטעונוין 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' דמעשה 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 דשויים נינהו בברכתן וא"כ כי היכי דאורז ברכתו במ"מ ה"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 ה"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 שויים בברכתן לגמרי אמרי' הא מני ר"ג היא דסובר בהדי' שהם שויים 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 הר"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' אדעתיה אבל עכ"פ אם לא הי' מקום לתרץ מדוע שבקי' הברייתא לדוחן כ"א ע"פ 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 מדכללינהו יחד שוים נינהו ה"נ מדכיל 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 ושמאל מברייתא דטחנו וכו' תסייעי' להו מברייתא דפת אורז דמשהו אורז לדוחן: ובזה נלע"ד להבין דעת קדושים בה"ג ורבינו האי גאון ז"ל שהביא הרשב"א בחידושו וז"ל הרשב"א ותמהני על מה שראיתי בפ"י הגאון רב האי ז"ל שאמר משמ"ל דרב יהודא גאון ז"ל דאע"ג דאיתותב רב ושמאל קיי"ל כוותיהו מהא דרב כהנא ור"י ורהיטא דמחוזא וכ"כ גם הרב בעה"ג ז"ל ופסק דבאורז לא מברכינן במ"מ כרב ושמאל מדקאי רב כהנא ורב יוסף כוותיהו וצ"ע.

דהא לא שייכי אהדדי ע"ש שהאריך בזה דאע"ג דאיתותב רב ושמאל באורז וכו' מ"מ בהא דכל שיש בו מחמשת המינין לא איתותיב ובהא קיימי רב כהנא ור"י כוותיהו. ובאמת דברי הגאונים תמוהים ותמיהת הרשב"א עליהם היא פליאה עצומה דמה ענין הנך תרי מימרא דרב ושמאל 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 ושמאל כל שיש בו חמשת המינין דהיינו אפי' 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 ממועט 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 כוותיהו 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: שם קפ"ז וברך וכו' לשון קפ"ז 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 ורחמ"מ 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 קפ"ז במהירות וברך עד שהגיע ואמר על המחיל 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 לרבנותא 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 כוותיהו 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 רייזי דלפירוש רש"י אינו אפילו בכלל דוחן ולהני מפרשים הוא אפילו עדיף מדוחן שהרי הם מפרשים אורז רייזי ועל כרחך המה חלוקים על רש"י מהיפך להיפך מ"מ די שאנו מוכרחים להפליג המחלוקת ברייזי 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 רייזי דוחן הירז וי"מ איפכא ע"ש במג"א ובאמת לא שייך לשון איפכא דעל דוחן שיהי' רייזי לא פירש שום מפורש אבל כוונתו שמפרשים איפכא של פירוש הראשון רייזי חשוב טפי מן הירז לכן פירשו אורז רייזי והי"מ סוברים להיפך שהירז חשוב מזון טפי מן רייזי לכן פירשו שאורז היינו הירז אבל על פרט של דוחן מהו לא הי' נחוץ להמג"א לדקדק כלל כי כל מה שאינו בספקאורז שוב כל המינין שוים בברכתן שהנ"ב יהי' דוחן או יהי' שאר מיני זרעים וקטניות: ע"ב 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 המח' 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 שלאחר' 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 נשאר 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 המחז' ומתחלה שהכל ועוד ק"ו מה אורז דמברכין לרבנן לאחריו רק בנ"ר מברכין תחלה במ"מ דוחן לר"ג שמברכין לאחריו על המחז' 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 אורז לאפוקי מדר' יוחנן בן נורי ולולא שאין חוץ אשר ביער כמוני כדאי להכניס ראשו בין ארזי הלבנון הי' נלע"ד להכריע שיברך גם על פת דוחן במ"מ כמו אורז: שם 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 שיעור 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 אחר' 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 לרבנותא דיש בהם כזית שמברך אפילו ברכת המוציא וברכה לאחריו לרבנותא דאין בהם כזית דאפילו לאחריו אינו מברך ג' ברכות: שם 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 חזא 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 נשאר 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 פתית' פתיתין ר"ל שאינו מפליג בפתיתין רק לא יהי' פחות מכזית ואותה הפתיתה שהיא כזית כופל אותה עם ארבע ואינו מבדיל שלא יהי' פתיתים פתיתין עכ"ל הרמב"ם שם ומעתה אף שהי' כופל כל זית לארבע כיון שלא הי' מבדיל נשאר הזית בשלימותו רק שהי' מכופל בכפוליו 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 משנתנו נהפכה לתיובתא לרב יוסף ולכן לא הביא רב יוסף ראי' ממשנתנו 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 ולמהישאר בהם חשיבות לחם ולכן תני עלה שפותתין כזיתים לכך מברך המוציא ומינה ממילא שמענו שאם היו פחות מזיתים לא הי' מברך רק במ"מ וברייתא 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 רא' 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"פ 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 ק"ז הא חזא ועוד שנית דאפילו נימא דלרב יוסף טיגון הוא כבישול ממש מ"מ ניחא לי' להביא רא' ממנחות שיש לו רא' לשני הצדדים רא' דעל כזית מברכין המוציא וגם רא' דעל פחות מזה אינו מברך המוציא משא"כ מברייתא דפרוסות אף שיש לו רא' 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 רא' דאף שקאמר שם בזמן שפרוסות קיימות וכו' מאן ימר דזית מקרי פרוסות 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 כופלן אח"כ אחד לשנים ושנים לארבע וגם סובר דכופל היינו שמבדיל כפשטא דמתניתין וא"כ לא כשאר בשעת ברכה רק פתיתין של רובע זיתים וברייתא זו דתני עלה לאו למיהב טעמא למה יברך המוציא אלא אדרבה לרבנותא 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 רא' ממנחה וסותר ריש דברי רב יוסף דבבישול אפילו יש בהם כזית אינו מברך המוציא יבואר בדברינו בדבור הסמוך: שם 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 רא' ממנחות כלל אפילו ליש בהם כזית אבל הקשה לרב יוסף דאמר מנא אמינא לה ומביא רא' 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 רא' 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 פרוורין בפחות מכזית מברך המוציא והיינו שלא כדברי ר"י ולא כדברי אביי ואין זה סוגית הש"ס ואולי

אף דמתחלה לא הקשה אביי דהוה ניהא 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 וכברייטא 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 בדעתו 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 המוציא 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 לאוקמה 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 לאוקמה ביש בהן תוריתא דנהמא ונסתר קושיית אביי.

ונראה דלהכי הקדים אביי ולתנא דבי ר"י וכו' דלכאורה לא הוצרך להביא כלל דברי ר' ישמעאל דמברייטא 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 התירוצים 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 מברייטא 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 מברייטא 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' תורייתא 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 מברייטא אבל רב יוסף ברישא דמלתא ביש בהן כזית טובא קמ"ל דאי מברייטא 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: שם ליקט מכולן כזית בזה נחלקו אבות העולם שרש"י פירש מכולן פתיית 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 דברייטא 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 ראיה 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 דברייטא 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 פתיית 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 פתייה וכן הרמב"ם בפ"ג ממע"ה בהלכה ה' במנחת סולת לא הזכיר פתייה ולפי מה שכתבתי לעיל דותני עלה הוא על ברייתא דלעיל ניהא 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 צריכין 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 כשנתחמזה קודם זמן חמץ אבל אם נתחמזה ערב פסח אחר חצות או בחוה"מ נהפוך הוא דכולל ליכא שכבר הוא אסור בכל חמץ שבעולם שקודם שנתחמזה מנחה זו ומנחה זו כבר אסורה עליו משעה שהקדשה הקרש דמים אבל יש כאן איסור מוסיף שעד שלא נתחמזה היתה אסורה להדיוט ומותרת לגבוה וכשנתחמזה 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 נתחמזה 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 דלפירושו התוס' והא ודאי שברייטא 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 הברייטא 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 זו 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 בברייטא 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 ק"ב וא"כ ניהא 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 דברייטא 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 וברייתות 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 בכמה היינו אפילו בכמה 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 לפנין 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 דזבחים 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 ונשאר 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 התיירה 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 מותר' 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 דהקרישקורין 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 ומחזורתא 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: שם 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 פתיתן 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 פותיתן

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 שנשאר 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: שם 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 ונשאר 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 ולא 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 וברייתא 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: שם 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 מבריייתא 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 וכו"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 חידוש יותר מהברייתא דאי מבריייתא 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 בפיתתן 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 במ 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 ומעיין 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 דייקנן 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 חלוקים אכתי אין זכר לחלוקים ההם בגמלא ואין

דרך רבינו הגדול להיות בודה דברים מלבנו 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 ולא יזה 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 שמשא 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 וליישב 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' ק' 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 אחרת או מסעודה לסעודה

כגון שחרית וערבית אבל אם מחלקת כדי לאפות הכל מיד אע"פי שאין בכל חלק כשעור לא נפטר 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"לואפילו 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 ל"ח ע"א 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': שם 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' בפ"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 כ"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 דמתניתין 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 פ"י 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' ה' 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: שם רכה לרפואה קא עבדי לה ויש לדקדק לפי מ"ש התוס' בד"ה האי דובשא וכו' דשכר שעורים אינו מברך אלא שהכל כיון שהוא לשת' ובשתי' אומר שהכל א"כ נימא טעמא דרב דרכה לשת' הוא לכך מברך שהכל ועיין ברבינו יונה שבאמת הפירוש משום שהוא לשת' ומה דקאמר לרפואה 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 כרחק רב גם הא קמ"ל דאף דמכוין לרפואה בעי ברכה דאל"כ לשמעין רב בשכר דמברך שהכל אלא ודאי דרב תרתי אשמעין 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 לשתי' 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 שתי' שיש בו ממשות הקמח יברך בומ"מ אף על השתי' להכי קאמר רב שתי' 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 משתי' 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 שבשתי' רכה נותנין בה רק מעט קמח: שם וצריכא דרב ושמאל 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 דאשמעין 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 שמעין לעיל ממימרא דשמואל ור' יוחנן דשמן מברך בפה"ע ומוקמינן לי' לעיל באניגרין ובחושש בגרונו ושותה לרפואה ואפ"ה מברך עליו האלא 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 בשתי' רכה אמר שהוא ודאי דרכו לרפואה אבל מימרא דשמואל בעבה שמברך בומ"מ כבר אמרה לעיל כל שיש בו וכו' ובשלמא לדעת מג"א בס"א ר"ב ס"ק ח' דאפילו אין ראוי ללועסו ג"כ מברך בומ"מ א"כ הא קמ"ל כאן דאולי סתם שתי' אפילו עבה אינו ראוי ללועסו אבל לדעת המחבר שם דבעינן שיהי' ראוי ללועסו 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 שתי' עבה מברך בורא מ"מ ורב אמר שתי' 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 לדידן בחדא סגי דאף ממימרא דשמואל לחוד שמעין תרווייהו דמדאמר שמואל עבה בומ"מ מכלל דרכה שהכל לכן קאמר דשפיר צריכא דרב ודשמואל דאי מהאי דשבת לא שמעין היכא

דמכיון לכתחלה לרפואה יהי צריך ברכה דאפשר דכיון דמכיון 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 הוה דמברך בורא מ"מ הא רכה אפילו היא דומיא דעבה דהיינו שעקר כוונתו לאכילה ולא לרפואה אפ"ה אינו מברך בומ"מ: שם 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 דהמוציא 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 משמע 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 לישראל דמשתמע לתרי אפי ופן יסבור השומע שכוונתו על ההוה בעת ההיא וכמו שבאמת פירש רשיי אליבא דר"נ לההוא 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 וכו"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 בחידושו כתב והלכתא המוציא וא"ת מ"ש מבפ"ה"ג דלא מברכינן הבורא ובירושלמי איכא מ"ד הכי דעל דעתיה 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 בדברינן ואמנם טעמא דתלמודא דידן דלא נקט פלוגתייהו רק בהמוציא כבר נתבאר בדברינן שבשאר ברכות מודה ר"נ שאם ירצה לומר הבורא הברירה בידו ובורא בודאי יכול לומר הבורא ודאי אליבא דכ"ע רק לשעבר משמע ובזה נבין מה דעמא דבר דבהמוציא מברכינן 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 חידוש 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 התוספתא שהוא משום עירוב אותיות: ע"ב 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 ששינינו גבי מנחות נטלן לאכלן מברך המוציא אף ירקות שנשתנו ע"י האור שנתבשלו אפ"ה מברך בפ"ה"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: שם 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 לעלויה 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 פלגי 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 וכתתי ולקמן יתבאר לקיים פרוש רש"י ועיין בח"ר שרצה לפרש דהא דתהי בה ר' זירא היינו שר"ז מפרש דרחב"א ור' בנימין לא פליגי ואמנם דבריו דחוקים ושטחית לשון הגמרא אינו כן: שם 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 וכתתי 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: שם קבעו עולא לשבשתי' וכו' כבר כתבתי דלפירוש רש"י לעיל דרב חסדא בא לפרש דברי רב ור' יוחנן דלא פליגי קשה כאן למה שבש' רנב"י לר' בנימין ודלמא רחב"א ור' בנימין תרוייהו קושטא קאמרי משמי' דר' יוחנן רחב"א ששמע מר' יוחנן שלקות בפה"א היינו באשתני למעליותא ור' בנימין 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 לעלויה קשה תרתי דר' יוחנן למה דהא אמר ר"י הלכה כסתם משנה והרי שנינו במשנתנו 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 לעלויה וזה לא שמענו ממשנתנו דהרי פת אשתני לעלויה ועיין בתוס' בד"ה מדקתני ואפ"ה אמר רחב"א משמי' דר"י בפה"א ולכן על כרחך דר' בנימין שבשתיא היא ובזה יש ליישב דעת רבינו הרי"ף דפסק בירק"ת בפה"א בכל מיני ירקות אפילו בתומי וכתתי 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' בנימין בר יפת ומשמי' דרב בפה"א שפיר פירש רש"י בדברי רב חסדא שפירש דברי ר' יוחנן בתומי וכתתי ודברי רב ושמואל באשתני לעלויה דרב ושמואל ודאי אפילו באשתני לעלויה 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 לעלויה וכן"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 לעלווי ולא לגריעותא או דסובר רש"י שאין סברה לחלק בין נשתנה לעלווי 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: שם 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 הט"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 סתרת דברי הט"ז הללו לעיל דף ל"ו ע"א: שם 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 ניהא שהחידוש הי' שבירך לאחריו ולאפוקי מר"י בר אבדימי: שם 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 משנתנו דירקות דומיא דפת ולכן אומר אני דהאי מותיב אדלעיל קמהדר דשבשי' רנב"י לר' בנימין ודקדקתי לעיל ודלמא רחב"א ור' בנימין תרוייהו קושטא קאמרי ומר מיירי באשתנו לעלווי ומר באשתנו לגריעותא וכתבתי דעל כרחק רחב"א אפילו באשתנו לגריעותא אמר דאל"כ כבר אמרה ר' יוחנן חזא זימנא הלכה כסתם משנה ועל זה מותיב ר"י בר שמואל דלעולם איתי לדר' בנימין וגם אית' לדרחב"א ורחב"א בנשתנו לעלווי ומה דאמרת א"כ כבר אמרה ר"י חזא זימנא וכו' וכו"ל והרי איכא סתמא אחרינא ירקות שאדם יוצא בהן וכו' ואי אמרת שלקות במלתייהו קיימי כבושין אמאי לא וכיון דאיכא תרתיה סתמי דסתרי אהדדי הוצרך

ר' יוחנן להכריע ולעולם דרחב"א מיירי בנשתנו לעלוויי: שם 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 ולענ"ד נראה שאין התלמוד חולק על הירושלמי ור' ירמיה' 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 דהוה תורמסא וכו' והם ידעו שהתורמס' אינו משתני לעלוויי ואפ"ה בירך עליו בפה"א: תוס' ד"ה מדקתני וכו' ויש ירקות שאינן משתני לעלוויי 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 וכתתי מברכין עליו שהכל ולכן כתבו כאן ויש ירקות שאינן משתני לעלוויי אבל גם לגריעותא אינן משתני ומ"מ לא הוו דומיא דפת דהרי פת אשתני לעלוויי ובזה אין אנו אחראין לדברי המהרש"א ז"ל.

ויותר מזה נלע"ד כוונת התוס' שאין הכוונה באשתני לעלוויי על הירקות עצמן שנשתנה טעמם לטוב רק על הברכה שפת נשתנה ברכתו לעלוויי מבפה"א להמוציא אבל ירקות אותן שטובים במ חייך לא נשתנה ברכתן לעלוויי שהרי גם כשהם חייך 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 מברכין 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' גרסו כגרסת רבינו האי שהביא הרשב"א בחידושיו וז"ל הרשב"א כתב רבינו האי איכא מאן דגרס ולא היא בוי ומאן דגרס 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 ליה 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 לגרועותא אלא דיש לדקדק דלמא איפכא דמר' בנימן שמעו בפירוש דמיירי אפילו בנשתנו לעלווי 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 ל"ט ע"א קפ"ץ ובירך וכו' האי דקפ"ץ 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: שם 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: שם 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 ההוא אמינא דמלגלג סובר שלקות בפה"א אין בפה"א פוטרת שהכל ואולי אף לפי ההוא 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' רי"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 חיינ 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: ע"ב 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: שם 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 השווה מדלא קאמר מצוה בפתיתן: שם 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: שם 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 שווה 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 ניהא: שם ר' זירא הוה בצע אכולה שירותא עיין ברשב"א שפירש אכולה שירותא היינו

על שני הלחמים ולענ"ד צ"ע דא"כאיך 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 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 לרבנותא קאמר לקמן פרוסה דאפילו באינו גדולה אפ"ה כיון שהוא של חטים מברך עלי' וכאן נקט פתיתן לרבנותא דר' יוחנן דאפילו בגדולים פליג ולכן נלע"ד דהני תרי תמיהי שתמהו התוס' חזא 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 רא' 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 רא' 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 ושלמינן 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' ע"א 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 לרבנותא 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 הוה להו שמואל ורב ששת תרי לגבי ר' יוחנן ועיין בנודע ביהודה חי"ד סי' כ"ו: שם 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 ביכוריה הללו ע"י שליח כמו שהתנ' בהלכה ד'.

והכ"מ בפ"ח מברכות הל' יו"ד כתב דאע"ג דאמרין 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 מדאמרין לקמן בדף מ"א ע"א מיתבי הי' לפניו צונן וזית מברך על הצונן ופותר 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 פותר משום בפה"א פותר פרי העץ היא גופא קשיא לת"ק דר"י איך פותר 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 פותר 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 דשקיללפירי 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 ודאי 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 לרבנ"י למימר שמשנתנו ר"י היא כיון שהוכחתי שגם רבנן מודו לענין ברכה נראה דמתניתין קושית' דמשנתנו 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 לגוואז וכו' וסובר רבנ"י דאפילו היכא דכי שקלת לפרי ליתא לגוואז אפ"ה אי אפשר שאין מקצת גידול הפירי מן הגוואז 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 ה' 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 לגוואזא 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 קרא 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 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 שייך ופת אם מברך עליו שהנ"ב כבר ירד יותר ממדרגה אחת שהרי ירד מהמוציא שיש אחריו בפה"א או במ"מ לשהכל וכן מייך 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 דמשנתנו 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' יוחנן 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 לגוואז 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: ע"ב 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"ב כי לפעמים מכנין שמו של הק"ב וקורין אותו מקום על שם שהוא מקומו של עולם וכמו לקמן בעובדא דבנימין רעיא דמשני שאמר בריך רחמנא שהרי שרומנא 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 והביאמהא דלא עברתי ולא הביא מהך דהכא יבואר בסמוך בדברי אביי: שם 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: שם 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 אביי 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 מלברך על הפרשת המעשרות וכתב המזרחי פי' מלשבחך ומלברך בעת הפרשות המעשרות לא מלברך ברכת הפרשת המעשרות שהוא נוסח הברכה שתיקנו אנשי כנה"ג וכו' דבשלהי מס' מעשר שני שנו ולא שכחתי מלברך 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 מלברך 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 מלברך 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 כרחק 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 כנה"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 מחזד קרא תרוייהו ולא זו הדרך לדרוש תרי מילי מחזד קרא לכן יש לפרש דחזא 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"ב 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 מ"א ע"א 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 פוטר והרי פת הוא משבעת המינין ועיין מג"א סי' רי"ב ס"ק ג': שם 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: שם 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 עליוולפטור את המאוחר ואם נימא הברכה אחרונה של שבעת המינין הוא מן התורה ורב יוסף דין תורה קאמר לענין ברכה אחרונה אתי שפיר דברכותיהן 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: שם שנאמר ארץ וגו' מדקאמר שנאמר משמע שהוא מביא ראיה לדבריו ומהיכן יש לו ראיה 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 מבאחרני והרי הכתוב לא הו' 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 הו' 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: שם כל הפסוק כולו לשיעורין נאמר הנה דייק למימר כל הפסוק כולו והי' די באמרו פסוק זה לשיעורין נאמר ונראה ע"פ 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"פ רוב הפרטים שצריך להיות בבית שיטמא בנגעים עד שקצת מהחכמים אמרו שבית המנוגע לא הו' 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. במ 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 וכגורגרות להוצאות שבת שייך ג"כ בכל מקום דפחות מכגורגרות 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 התורה 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 כפה"א משום דבאין ברכותיהן שוות נקט רש"י צנן וזית ושם טעמו משום דגם בברייתא דמייתי על זה קתני צנן וזית מש"ה פירש רש"י ג"כ בברכותיהן שוות זית והא דלא נקט רש"י כגון חטה וצנן נראה דחטה נגד צנן 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 היא 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 שווה 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 דבפ"ע וכו' ויש לדקדק לדעת בעה"ג למה אמר ר' יהודה מברך על הזית שהזית ממין שבעה והלא אף בלא"ה זית קדים לצנן אפילו תפוחים קדים לצנן 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 מוקילה בד"א בשצנן עקר אבל אין הצנן 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 בצנן וזית א"כ למה לי' לר"י למיהב טעמא שהוא ממי שבעה ותיפוק לי' כיון דס"ל לר"י שאין הצנן פוטר הזית ממין זית שהוא בפ"ע קודם לצנן שהוא בפ"א וצריך לומר שהי' סובר דגם ר"י סובר דבפ"א פוטר את ברכת בפ"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 דבפ"ע לא עדיפא מבפ"א ולמ"ד דגם באין ברכותיהן שוות פליגי אין לנו הכרע בזה מהי תיתי לחדש פלוגתא חדשה בזה ועל מה סמך בה"ג לחדש דבפ"ע עדיף מבפ"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 דבפ"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 מיתבי 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 פוטרם 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 המתיבי גם ר"י מודה לחכמים דמברך על פה"א ופוטר פה"ע אלא דזית כיון שהוא משבעת המינין אינו בדין שיפטרו 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 המתיבי ואין בפה"א פוטר בפה"ע בשני מינין וברייתא 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 כ"ל אפי' אינו חביב ובזה גם הך ולא נהירא שסיימו התוס' לדחות דברי רבינו שמעיה אינו דוחה דברי רש"י: ע"ב 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 לקמיהו 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 לקמיהו תמרי ורמוני והנלע"ד בזה דהתוס' בעמוד הקודם.

בד"ה אמר ר' ירמ' כתבו לדחות דברי רבינו שמע' 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 ששויים 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 חבריו בפירות לדעת הראב"ד הביאו רמ"א בס"י 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: שם בריך אתמרי ברישא לשון ברישא אינו מדוקדק דהרי תמרי ורמוני שויים 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 מחביבותיהו 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': שם 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 בעירוובין דף ס"ג ע"א ולזה לא הי' קורא רב חסדא מר אלא אחר הי' וכן כתבו התוס' שם בעירוובין שהי' רב המנונא אחר שהי' תלמידו של רב: שם 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: שם 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 פוטרתי מברכה של אחריהם אבל אין לומר דר"ש דוקא בהני פליגי לפי שהן משבעת המינין וחשיבי לכך אין ברכת המזון שעל הפת פוטרתי 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 בדו"ל 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 לפנייהן ובין לאחרייהן כדמסקינן בשמעתינן 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 פוטרותן 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: שם 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: שם 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 דהווי 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 פסת' 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 פסת' הרי שעדיין לא סילק ידו מן הפת וא"כ מאי ארי' שהן עקר גניסתו וגם גוף שאלת ר' חייא 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 דודאיארץ 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 ורימונים 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 הוה 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 ופותר את הטפילה ורש"י לא הביא המשנה היינו משום דרש"י מיירי גם מברכה לאחר' וזה אינו מפורש במשנה דהא אפשר לפרש המשנה שפותר את הטפילה מברכה שלפניה אלא שאמת הוא שפותר 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 פותר 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 לאחר' 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 אפילו לא היו לפניו בשעת ברכת המוציא אפ"ה נפטרו בברכת המוציא עיין שם בבעה"מ וא"כ הא דקאמר ר"פ בתוך הסעודה היינו לרבנות 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 דמתניתין 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 הו' 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 שייך 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 לדין וא"כ שפיר איכא לחלק ביין לענין לפטור שאר משקין דבתוך הסעודה דמחשב קביעות גם לדין אז פוטר שאר המשקים משא"כ בלא סעודה אינו פוטר לכך חידשו לנו התוס' דגם בלא 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 רי"ג כיצד נקטינן הלכתא בהא עכ"ל הד"מ וכיון דבסימן רי"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 תוךסעודה לאחר הסעודה ואולי יש לכיון 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 פוטר את 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 מדין 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 מ"ב ע"א 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: שם כי אתא שמעיניהו 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: שם 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 בירך 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 ומחוייב 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 אבלעכ"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 פוטרם 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 במיני 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 פוטרם כל שאר אוכלים ומשקים ומדלא ערבינהו ש"מ שיש חילוק ביניהו שפת פוטר בין אוכלים ובין משקים 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 הפרפת שלפני המזון וכו' לכאורה מלתא דפשיטא היא ואטו הסעודה תהי' הפסק ביניהם להצריך ברכה מחדש על הפרפת וראיתי בתר"י בד"ה לא סבר לה מר וכו' לדיוקא איצטרך למידק מיני' שהפת אינה פוטרת פרפת שאחר המזון וע"פי דברי תר"י נלע"ד ליישב למה השמיט רבינו הגדול הרמב"ם ולא הביא כלל דין זה דבירך על פרפת 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' טעונו 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 במשנתנו 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 שהפרפת 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 שמיביאין הפרפרת קודם הבאת הפרגיות ודגים וכדי שלא תימא כיון 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 ובה 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 דכתבת: 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' במשנתנו 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 משנתנו 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 משנתנינו שחזרו והסבו מחדש לאחר ברכת המזון ולפי מה שכתבתי ניחא: ע"ב לא סבר לה מר להא דריב"ל ויש לתמוה למה לא הקשה לו משנתנינו דתנן בירך על היין שלפני המזון וריב"ל חידש לנו חומרא דבחול חייב לברך על כל כסא דמשנתנינו סתמא קתני שפוטר יין של אחר המזון ועכ"פ אביי שביירך ביום טוב על כל כסא קשה עליו ממשנתנינו ונראה דמשנתנינו אף בלא ריב"ל הוה מוקמינן בשבת ויו"ט ומיירי במקדש על היין והיינו יין שלפני המזון שבמשנתנינו 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 חברו 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 דמשנתנינו לא הי' יכול להקשות דהוה אמינא איפכא דמשנתנינו 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 כרחק צריך לקדש על היין א"כ אף שביירך 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 אביי על כל כסא וכסא הי' יכול להקשות ממשנתנינו שכיון ששוב בירך על כל 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: שם איבעיא להו וכו' והא דלא דייק מדלא תני במשנתנינו רבותא דדין שבתוך המזון פוטר יין שלאחר המזון והוה ידעינן בק"ו דדין 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 הכיסויים דברכות לא הוו הפסק כמו ברכת יקנה"ז ע"ש ואמנם הדרנא בי דזה דברכת המוציא לא הוה הפסק ידעינן מסיפא דתנן בריך על הפרפרת שלפני המזון פוטר פרפרת שלאחר המזון ואכתי גבי יין הוה לי' למתני רבותא דדין שתוך המזון אף שהוא לשרות פוטר שלאחר המזון שהוא לשתות ואמנם לפי מ"ש לעיל דכוס של קידוש היה אמינא שאינו פוטר איכא למימר דמשנתנינו 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 ופוטרי 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 פוטרי: שם 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 בחידושו 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 דל"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 האבעיא 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 פוטרי לכולי עלמא אבל משנתנו מיירי שבירך בסתם ולהכי לב"ש אף דפרפרת חשיבא טפי ממעשה קדירה אפיה אינו פוטרי 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 פוטרי 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 פוטרי 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 פוטרי הפרפרת לכולי עלמא כמו שיין שלפני המזון פוטרי 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 פוטרי יין שאחר המזון א"כ חזינן שאף זה שאינו חשוב פוטרי את החשוב כיון שברכתו שוה א"כ הה"ד שפרפרת אף שאינו עומד למזון פוטרי את מע"ק שעומד למזון כיון שברכתן שוה ולרב ששת ולכולהו תלמידי דרב שסוברים דיין שתוך המזון אינו פוטרי 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 פוטרי שלאחר המזון ובא כאן ובעי אם יש לפשוט זה ממשנתנו כי אם ב"ש אסיפא פליגי א"כ מכלל דת"ק

סובר דפרפרת פוטרת מע"ק א"כ ה"ד שיין שלפני המזון פוטר שלאחר המזון אבל אם ב"ש ארישא 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 הכריע 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 לאקשוויי 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' במשנתנו 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 בדוך 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 שייך 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 הפסקו 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 קדוש 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.

וברייתא מיירי בפת כדקתני שכל אחד אוכל מכרו 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 וברייתא 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 מכרו 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 וברייתא 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' וברייתא בברכת המזון איירי כמו"ש בתחלת דברי התוס' כאן: דף מ"ג ע"א מיתבי 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 ליינ אלא שהי' סבור שזהו שייך ביין שלאחר המזון שכבר הועילה ההסיבה להפת ולכן שוב מועיל הסיבה זו גם ליינ ולכן לא אותיב ממתניתין ואותיב מברייתא דהרי סיפא דברייתא מיירי ביין שלפני המזון וכמו שפירש רש"י בד"ה אע"פ וכו' דהאי יין בתרא היא יין שלפני המזון ולכך הי' סבור המקשין דבזה לא שייך מגו דמהני לפת שהרי עדיין לא ברכו על הפת ולכן אותיב לרב אלא דאנן חזינן בברייתא דאף שזה ין 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 שייך 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 ליינ 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 בסימן 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: שם שאלו את ב"ז וכו' האריכו בשאלתם

להקדים ג"כ לאחר המזון אחד מברך לכלם אף שעקר שאלתם היא רק על שתוך המזון משום דאיכא למימר דלכך כל א' מברך משום דיין לא מהני ליה הסיבה ותוך המזון לרבנותא הוא אף שהסיבה זו היא ג"כ לפת אפ"ה לא מהני ליה לכן הקדימו שאחר המזון אחד מברך לכלם וא"כ מ"ש תוך המזון שכל א' מברך לעצמו: שם הואיל ואין בית הבליעה פנוי.

ואף דגם אחר המזון הם אוכלים פרפראות וכמו שפירש רש"י במשנתנו בד"ה בירך על היין וכו' נוהגין היו וכו' ולאחר גמר סעודהיושבים 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 והשת"י עקר ולכן אין כל כך חשש אין בית הבליעה פנוי ובזה אפשר לתרץ מה שהקשיתי לעיל למה נקטה משנתנו דין זה ביין שאחר המזון ולא היין שלפני המזון ולפי מ"ש ניהא 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 ומשנתנו 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: שם מכלל דאיכא דעדיף מיני' מסייע ליה לרב וכו' כך הוא הגרסא לפי פירוש רש"י ועיין מעדני מלך.

ומה דקאמר מסייע לרב שגם טעמי' דרב הוא שהמתחיל בחדא זוכה באיך ועיין בעה"מ: שם והא לא קארח וכו' הא ודאי שר' זירא ידע שכל ברכת הנהנין כך היא קודם האכילה והשת"י ושאל על הריח ורציתי לומר דשאני אכילה ושת"י 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 ביזו המוגמר מונח על השלחן והמברך אינו אוחזו ביזו ובם עדיין לא הריח בו הי' ר"ז סבור שלא שייך לברך עליו קודם שיבוא הריח אל המברך ור' ירמיה אמר לו שאפילו במוגמר מברך תכף משתעלה תמרותו והקשה לו ר"ז והא לא קא ארח ועל זה השיבו ר' ירמיה 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 בריית' 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 מועיל' 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: ע"ב 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: שם ת"ר הביאו לפניו שמן והדס וכו' לקמן בבבב"ב שני' בהביאו לפניהם שמן ויין הזכיר בפלוגתיהו ג"כ ימין ושמאל וא"כ גם כאן הוה לי' למימר ב"ש אומרים אוחזו השמן בימינו והדס בשמאלו ומברך על השמן וכו' וגרסת הרי"ף דגרס כאן מברך וכו' ופותר וכו' אפשר לומר דכאן לא הוצרך להזכיר דנוטל זה שמברך עליו בימינו דפשיטא דאוחזו בימינו דאל"כ במה ניכר שעליו הוא מברך שהרי מיירי בכרכותיהן 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 ואוחזו 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 יאחזו 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 בבבב"ב 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 אוחזו 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 אוחזו השמן בימינו ומברך עליו תחלה וזהו רבותא גדולה לב"ש שאף שכבר הי' היין בימינו אוחזו עתה שמן בימין ויין בשמאל וגם לב"ה שהשמן בשמאלו ג"כ היא רבותא שכל משך ברכת המזון אוחזו 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 שיאחזו בימין וכן הבדלה אוחזו 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 אוחזו 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 שיאחזו 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 שאוחזו 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 יאחזו 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 יאחזו 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 שאוחזו 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 דיינן 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"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 דיינן 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: שם 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 שבח 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: שם 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 וכו"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: שם 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 כביש 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 איירי 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 ע"א 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 נפטר' 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 חשיבותיהו 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 ובוזה 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: שם 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: שם 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: ע"ב 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 תרגולת ויש הפסד ברי' באכילתם ולכן נאסרו לאדם הראשון ולא הותר עד שבא נח שעשה הק"ב 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"ב 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: שם ששה דברים מרפאים וכו' הנה בכללן הוא אומר ששה ובפרטן אתה מוצא שבעה ונראה דדבש הוא טעות ולא גרסינן ליה 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 בזי"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 ראוי למה שכתבתי: דף מ"ה ע"א 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 לפניו 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 לפניו שהנ"ב ור"ט ס"ל שעל המים אין שם ברכה לאחריה רק לפניו ולכן מברך לפניו 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 לפניו 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 אנו נוכיח מדלא תנן סתם השותה משקין לצמא 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 לפניו 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 שאכלומשנה 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: שם 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 ראוי 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 שהברירה 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 ושאין יכולים להצטרף כי אם ע"י קביעות קמ"ל שבברכת המזון אפלו בלי קבע הרשות בידם לצרפו ומה דקתני במשנתנו 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 ה' צריך להביא דין השמש דאטו השמש גרע משאר אדם: שם 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 אוננו 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: שם 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 ה' צריכין לזמן דכיון דאפשר לזמן אינו רשאי לצאת בברכת חבירו וכן מוכת 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 ה' חיוב לזמון: שם תנן שלשה וכו' שלשה אין שנים לא לכאורה יפלא דקארי לה מה קארי לה וכי לא ראה דבמשנתנו 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: שם ת"ש וכו' ואין רשאי לחלק שלשה אין שנים לא נראה דדייק זה מכפל הלשון שהרי כיון שאמר שחייבין לזמן ממילא ידענו שאין רשאי לחלק ולמה הוצרך שוב לומר ואינן רשאי לחלק אלא ודאי דקמ"ל דהשנים אפילו מצד עצמן ג"כ איכא רשאי 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 רשאי 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 רשאי לחלק הוא בשביל השלישי כקושיית התוס' ולכן הקשה מהברייתא מכפל הלשון ואין להקשות דאכתי ה' 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 שהפירושו שיכול לומר נברך ואינו מחוייב לומר ברכו שהרי גם מה שהשנים יכולין לזמן ג"כ ברצו דוקא אבל אם אינן רוצים אינם מחוייבים לכך גם בשלשה אינו חייב לומר ברכו וממילא סיפא בשלשה והוא אומר ברכו היינו דוקא ברכו דברכו עדיף ולא כמסקנא דגמרא שם ולפי זה דלהוא 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 מברייטא מכח כפל הלשון וכמו שכתבתי ואין להקשות דא"כ גם מברייטא 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 רשאים לחלק לפי שלא יוכלו לומר ברכו דהרי גם עתה אם רצו שלא לומר ברכו הברירה בידם ושפיר מקשה מברייטא.

והנה לפי מה שבארנו כאן דלמ"ד שנים שרצו מזמנין אז ודאי הפירוש במשנה דלקמן ששנינו בשלשה והוא אומר ברכו היינו דוקא ברכו 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: שם 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 דלהוא 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 להג"ה הייתי אומר שהוא טעות הדפוס ורש"י מרשים על הסיפא ומעשר ראשון שלא נטלה 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 שנטלה תרומתו קס"ד כל צד תרומה שבו ועוד הרי חזינן דבכולהו שאר מילי דבמשנתנו 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 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 י' 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 בהמ"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 ראוי 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 חבריו שהרי אין כאן חיוב רק מדרבנן ולתירוץ הראשון אינו מוציא את חבריו: 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: ע"ב 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 דהך 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 גדול ממי שאינו מצוה ועושה א"כ בשלשה אינו רשאי לומר ברכו דלענין נברך איקבעו להו בחובה מעיקרא ולענין 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: שם 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 שהחויב 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 דוק 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 בכרייתא 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 בכרייתא 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 שרצייתי לעיל דף ק' 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: שם 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 בכרייתא 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: שם 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 כרחק 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 כרחק באחד בור מיירי דהוה לי' לגבלי הלכתחלה כדיעבד דהרי אי אפשר לו לברך לעצמו ואי אמרינן דשנה אם רצו מזמנין א"כ הברירה לברך בזימון ואז אינו צריך לצאת בברכת חבירו דעל ידי זימון הוי כמו מברך לעצמו ואז ממילא בא ד סופר ואחד בור חיוב הוא לזמן 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: שם 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 מוטיב 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 אדעתיהו דיהודה וחביריו לקמן בסמוך דכי היכי דכי הדדי' נינהו חילוק ברכות עדיף ואף דלא קיי"ל כןכדמסקינן 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 שהיא 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 וברייתא מיירי בשניהם סופרים ורב מיירי באחד בור וכו"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 אפשר 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 לומר 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 והתראן 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 אמנא 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 מ"ו ע"א 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 ה' 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 ה' 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 ששתי. והנך ברייתות מפרש כפירוש שדחה הרא"ש דג"כ קיימי לענין הפסקה.

דאם ה' הרמב"ם מפרש פלוגתא שהר"נ ור"ש כפירוש התוס' ה' לו להרמב"ם לבאר בפ"ה ה' י"ג כשמביא דין דיצא אחד מהם לשוק שקוראין לו. ה' לו לבאר שצריך לשמוע עד אחר ברכת הזן כרב ששת.

ואף אם לא ה' פוסק כר' ששת אלא כר' נחמן ה' 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 ה' מפרש כתוס' ה' 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 ככ"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: שם דתני חזא ברכת המזון שנים ושלשה.

ומזה הקשו התוס' על פירש"י דשנים ושלשה לשון זכר לא שייך אברכות שהוא לשון נקיבה ורש"י באמת גרס שתיים 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: שם הכא בברכת פועלים עסקינן.

ויש לדקדק בשלמא לפירוש"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: שם 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 הזון וכתב הבית יוסף ואפילו לפי מ"ש התוס' והרא"ש דטעמא דרב ששת לאו משים דחשיב ברכת הזון 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 שתיים 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 שתיים שפיר כתבתי שודאי זהו רבותא גדולה שיחיד יעקור ברכת הזן אבל כאן כיון דנקט דפועלים מברכים שתיים 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

בהיא ברייתא שנים ומתורץ קושיית הרשב"א בחידושו: ע"ב 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 להסיבה 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 שלא לתר 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 היינודלעולם 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 דאלתר 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 רבינו 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 וכידו 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 וכו"ל ולכן נלע"ד דדעת הרמב"ם שהנטילה של המסובים חשיבה הפסק בין ברכת הבוצע לאכילתו ולכן צריך הבוצע להמתין מלבצוע עד שיטלו כל המסובין ולכן לא קאמר הרמב"ם דאלתר 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 ע"א 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: שם 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 משנתניו 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 דמשנתניו מיירי אפילו לא הפקיר נכסיו ואכל דמאי אפ"ה מזמנין עליו: תוס' ד"ה ומאכילין את האכסניא וכו' אבל טבל לא דא"כ פורע חובו מממון של כהן הנאה 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 דמיייתי 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 לענים 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': ע"ב 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 בחידושי ויהתוס' 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 לגופיהו 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 בשיבלימאבל 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 ל"י 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 נטלה 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 באיניות 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 וכו' 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: שם 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: 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: שם טבל פשיטא וכו' אע"ג דלעיל בריש פרקין הקשו התוס' תימה למה לא יזמנו עליו צריך לומר דהגמרא כאן פשיטא ל"י 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: שם 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 צירוף 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 דמשנתנו 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 במשנתנו 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 נחלתנו 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"פ 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 במשנתנו 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: שם 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 ששחררו אין לא שחררו לא ולאפוקי מדריב"ל דאמר תשעה ועבד מצטרפין אבל השתא דמשני דר"א לא אתי לאפוקי מדריב"ל אלא דתרי איצטריכי 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 ובאידיך נפיק וממילא

ליכא למשמע מהא מידי אלא ודאי שלא הי' חציו בן חורין והיא גופא קמ"ל זהירותו 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 ליי' ולכן שפיר הקשה על מימרא דרב יהודה ועיין בחידושינו למס' גיטין שם: שם אלא אמר ר"א שני תלמידי חכמים המחזדין 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 כשהיו 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 המחזדין זה לזה תמיד יש להם חשיבות הזה ולכן לא הקשה וחידוד גברא שהחשיבות אינו להחידוד אלא להאנשים המחזדים: שם 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 ליי' להקשות אמרת לא הביא אין מזמנין והדר תני אין מדקדקין בקטן ונראה משום דאיכא לאוקמי דהאי קטן איירי 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 ורישא לאו דוקא הביא דהה"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 ה"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 מ"ח ע"א ששה ודאי לא מבעי לי' וכו' לשון ודאי אינו מדוקדק שהרי חזינן שהי' קובל ומתחרט כאן על שלא שאל גם על עשה וכדפירש רש"י בד"הואיהו 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 בשמונה 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' ירמיה פשיטא לי' דלא בעינן רובה דמינכר וא"כ למה נדחה מה פשיטא לי' לר' ירמיה 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 רובה דמינכר ופסקו כר"ז והי' נלע"ד דר"ז ור' ירמיה 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 משמיל' 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 לארוי 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 דייקנין דבעינן רובה דמינכר דבשלשה לא משכחת לה רבה 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"פ 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' ירמיה' ולענין הלכה פשיטא דלא חיישינן לדברי א"ז דיחידאה הוא עכ"ל הבית יוסף ולכאורה דבריו תמוהים שהרי הוא כתב בריש 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 שפ"י שר"ז ה"ל קובל ומתחרט וכו' על כרחך פוסק כפשיטותי דר' ירמיה' והיינו כאור זרוע וא"כ איך מסיק דאור זרוע יחידאה הוא ואטו רש"י קטלא קניא הוא ואמנם לפי מ"ש ניחא דבריש 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"פ שמפרש שר מספקא לי' אעפ"כ אין מדבריו ראוי' שפוסק כר' ירמיה' 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 ראוי' לאור זרוע ושפיר כתב דיחידאה הוא: ואמנם כל זה כתבתי לפרש דברי הב"י והכ"מ אבל אני לעצמי אומר שהרמב"ם אינו מפרש כפ"י רש"י דלפ"י 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: 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 הוה בהו רבנן מיהא עכ"פ לא ה"ל בורים כל כך שלא נמצא בהו חד שיה' יודע ברכת המזון ונראה ע"פ 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 נכנסו 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 שלאפירש 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 השגיהו 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 ושבוע 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 שביעה והוא תרתי דרבנן ואולי שכהנים או נשים שאכלו כדי שביעה והמה חד דרבנן וכמו כן אולי יש ישראלים שלא אכלו כדי שביעה והוא 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 התורה ומוציא את הכל ואם לא אכל כדי שביעה הרי הוא עכ"פ רק חד דרבנן ואפילו יש ביניהם מי שנתחייב מן התורה הרי זה מוציא 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: שם יהבו לי' כסא לברוכי וכו' הקשה ברשב"א כיון דיהבו לי' לברוכי הרי כמו שאמרו הב לן ונברין 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: שם 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: שם 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 ואחז מן התלמידים 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 בכרייתא 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"ה 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 ובעינין 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 שבוזה 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 בתירוץ 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 דאיכבע סעודה עלה ולפי מ"ש הרי גם בעובדא שנתן לו ר"ג רשות אכל כדי שביעה וצ"ל דאע"פ שאכל כדי שביעה לא הוה כל כך כמו קובע סעודתו עליו דהיינו שזה עקר מזונו: וע"פ 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 ניהא 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: שם 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 לרבנות 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 דהווי' 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 בנתיים 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: ע"ב 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"ב 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: שם ר"א אומר רצה לאומרה וכו' בכל הברכות נתן רשות לאמרה מלבד בברכת הזן ונראה הטעם כיון דפותחת וחותרת 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 וחותרת 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: שם 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 חותרת בברוך לא נזכר רק שה הוי' אבל ברכת הזן שפותחת בברוך נזכרה אלקינו: שם כי הוא יברך הזבח וכו' ברכה זו אינה ברכת הנהנין דעסיק בה בשמעתין אבל היא ברכת המצות וכמושפירש 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 והר' והבשר תאכל והנלע"ד דלכך לא אחז רש"י הכי קראי דפ' צו שלא נאמרו בלשון צווי על האדם כי אם על הבשר יאכל \$\$\$ ציור בספר \$\$\$ שאם הי' בלשון מדבר עם האדם לנוכח הי' כתיב תאכל ואף אם הי' מדבר בלשון נסתר הי' נקוד יאכל בחולם היוד אבל מדקרינן יאכל \$\$\$ ציור בספר \$\$\$ 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 נכנסו בכרית 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 הערבובת 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 בפירושו דלהרא"ש לא מהני כי אם מחמשת המינין: דף מ"ט ע"א 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 הפירות 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 בשתיים 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: שם 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 שתלויים 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: שם כדרב חננאל וכו' לכאורה קשה והרי אף ר"ח לא אמר אלא דבדיעבד יצא ואיך איהו לכתחלה לא אמר ונראה ע"פ 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 גםנשים 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 דבברכת המזון אין הנשים מצטרפות לשלשה או לעשרה ובמגילה מצטרפות ואמאי לא חיישינן לפריצותא במגילה כמו בברכת המזון היינו משום דבברכת המזון צירופם כיכר 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: שם 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 לאקשוויי דנפליגי בהדיא אם היא דאורייתא דאיכא לשנוויי 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: שם 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 חוזר 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 אחריןא דבבהמ"ז כיון שתיקנו שיאמר אמן אחר בונה ירושלים שוב לא שייך לומר שום דבר שיהי טפילה לברכת בונה ירושלים ולכן צריך לומר ברכה בפ"ע משא"כ בתפלה שאינו אומר אמן שייך יעלה ויבוא לברכת רצה: שם 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 וחותרמת בברוך שיסיים בה מלך העולם ור' יוחנן דאמר כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה היינו בפתיחה 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 בכוחא 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 בחידושי 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 חזא 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 הוה 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 המח' 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 פקחה המחבר הזה עיניו ותמה על שמתחלת וחותמת בברוך דרך כלל במקומי אני עומד שאין שום פוסק מהקדמונים שיסבור לחתום במלכות ובשירי כנה"ג בסימן קפ"ח ראיתי דברים מסובכי ומבולבלים ואני הנלע"ד כתבתי: רש"י ד"ה ויתב רב גידל וקאמר וכו' אמר לי' רב הונא לר"ג וכו' אני תמה מי הכריחו לרש"י לפרש דהאי ויתב 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 וכו' 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 הם 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 ה"ל 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 קי"ל כר' יוחנן ואמנם בהך בפלוגתא דגאולה לתפלה בלא"ה קי"ל כר' יוחנן דמתניתא מסייע לר' כמו"ש התוס' דף ד' ע"ב: בא"ד לברכת אל חי וקים וכתב מהרש"א שכוונתן על ברכת גאל ישראל וקרו לר' 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 סמכין 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: ע"ב 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 עשרהבצמצום 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 בבהכ"נ כן ש"מ שאין שום חילוק בין עשרה למאה ולרבוא כלל: דף נ' ע"א 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: שם 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"ב 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 הוּו קשיין לי אהדדי כלל אי לאו דברי רבי דאמר מטובו הרי זה בור: שם 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: שם 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 נחא דלעיל בירושלמי קאי על חייבים לזמן דשם עם אינן רשאים ליחלק דבמשנתנו וכאן קושיית הגמרא מאי קמ"ל קאי על אמרו שאכלו כאחת: שם לישנא אחריןא 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 רשאים לזמן עליו ומינה היה דייקנין 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 מ 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 דבבה"כ"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 בבה"כ"נ גם ריה"ג מודה וכמו"ש התוס' במשנתנו 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 ראוי 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 בס"ק ב"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 שהאידינא 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 בפ"י 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 השווה 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: ע"ב ת"ר יין וכו' אין מברכין עליו בפה"ג אלא בפה"ע וכו' הנה בכאן הלשון מדוקדק אבל במשנתנו 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 משנתנו 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 משנתנו 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 משנתנו אבל מצינו בגמרא להיפך שהרי אמר ריב"ח מודים חכמים לר"א בכוס של ברכה וא"כ על כרחך פלוגתיהו דר"א וחכמים במשנתנו 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 משנתנו והתוס' שם באמת כתבו דקאי אהא דתנן בפרק שלשה שאכלו עיין שם ולפי מ"ש ניחא דרשב"ם ראה שודאי לא על חכמים דמשנתנו לריב"ח דחכמים דמשנתנו 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 משנתנו גם לדעת התוס' שם בבבא בתרא דמודים חכמים היינו חכמים דמשנתנו וכן פירש הרמב"ן בחידושו שם נלע"ד דמשנתנו על היין שתוך

הסעודה קאי שאין פת פוטרותו 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 פוטרותו וע"ש בתוס' בד"ה אי הכי יין וכו' וחכ"א מברכין דאינהו לשטתייהו דברכתו בורא פה"ג והרי הוא יין שאין הפת פוטרותו 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: 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 ה"י 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 נ"א ע"א בעי מיני דר"ח וכו' אמר רבינא וכו' נלע"ד שהגרסא הפוכה ומתחלה גרסינן אמר רבינא הלכך ואדלעיל קאי דאמרין 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 שברכהראשונה ודאי צריך לברך ומיירי שנזכר באמצע האכילה והשת"י וכגון שלא ה"י 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: שם 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 נ"א ע"ב 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: שם 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 הזכיר 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 בבבלייתא הנכנס לביתו במו"ש וכו' ואם אין לו אלא כוס אחד מניחו לאחור 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 נ"ב ע"א 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"פ 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: שם 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 ידיים גזרו שיטמאו את הכלים משמע דאלו דברים עכ"ל הראב"ד וכוונתו דהרי קאמר שמא יטמאו משקין מחמת ידיו ויחזרו ויטמאו הכוס הרי מפורש שמשקין שנטמאו מחמת ידיים מטמאין הכוס 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 בדברינו ולא בא רבינו הגדול למעט בזה רק משקין שנטמאו מחמת ידיים 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 ידיים שיהיו שניות גזירה כפולה יש בה חזק שיהיו סתם ידיים 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 שידיים 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 שמתמאין 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 הנה 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 הכוס 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 שמתמאים 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 ובוזה כבוא לבאר הסוגיא דמפרש טעמייהו דב"ש גזירה שמא יטמאו משקין שאחורי כוס מחמת ידיו ורצונו דבשלמא אם היו מתמאים רק מחמת סתם ידים לא הי' איכפת לן בזה שהרי בזה 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 יתמאו 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: ע"ב 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 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 במשנתנו התחלת המשכה אלו דברים שביין 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 במשנתנו דברי ר"מ אבל לא מטעם שהלכה כמותו: שם 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 בכבא 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 ההוא 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 ההוא 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 להגיל 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 נ"ג ע"א 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 דאילא' 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 מהי' 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' וברא"ש שלהי ביצה: שם 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 ואידי דתני סיפא רוב ישראל וכו' דסיפא שיך לומר דתצי אידי רישא אבל לומר דתני רישא אידי 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 דעשית 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: ע"ב 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 ללא 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 ל"כ"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 בשמע'י 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 זיינייהו 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 ומחזורתא כמו שכתבתי בחידושיי שם בפסחים עיין עליו: שם מ"ד ה"ה אפילו במזיד וכו' להודיעך כחן דב"ש קמ"ל מכאן ראוי למה שפסק רב עמרם הביאו הרא"ש דהלכה כב"ש בזה דאל"כ איך שייך למטעי דתנא במשנתנו להודיעך כחן דב"ש איך שביק כותיהו דב"ה ולקולא ואשמעינן כותיהו דב"ש ולחומרה אלא ודאי דהלכה כב"ש ואשמעינן רבותא אליבייהו ואמנם אין מזה ראוי 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"ב 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 לייב פישלס הנ"ל) ועתה נתחיל בעזה"י פרק הרואה פרק תשיעי דף נ"ד ע"א 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': שם 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: שם 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 פלטינו 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 במשנתנו 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: שם 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 כדאמרין 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: ע"ב 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 שנודעזעו 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 בכליום 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 נצחונם 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 ניהא 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
דבסיחון 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 נ"ה ע"א 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"ב 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"ב
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: שם בצלאל ע"ש חכמתו נקרא וכו' יש לדקדק דהרי מצינו בפ'
תרומה שהק"ב 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 ה' 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"ב 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"ב 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"ב למשה ראה קראתי בשם בצלאל
וגו' ועשו את כל אשר צויתך את אוהל מועד ואת הארון וגו' רמז לו הק"ב שבעלאל
יעשה כסדר הזה לפי שבצלאל יהי' סבור שתכף בגמר המלאכה יקימו המשכן ויכניסו
הכלים ולכן יתנהג כמנהג העולם ומזה אנו למדין שעתידי בצלאל לעשות כן ומשה רבינו
כדי לפרסם חכמתו של בצלאל לכך היפך לו ולא שינה בזה מאמרו של הק"ב 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': ע"ב 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 חזונית' מפכחא לי' אבל חלום שעקר קיומו יבוא על ידי מה שחלם ודאי מראין לו וחלומותיו 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 בתמיל': דף נ"ו ע"א 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' כבישותי' 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 לפתורו כבישותי' וכפשטי' דקרא: ע"ב 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 נ"ז ע"א 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 בהדיהו.

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: ע"ב 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 המללא 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 בפרושו ראיתי שנתעורר ג"כ הגאון מוהררנ"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 מוהררנ"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: שם 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 דתרתו לפורעניות איתנוהו בי': שם ג' נביאים הם הרואה ספר מלכים וכו' הדבר תמוה חדא דאמר ג' הם וחשיב ארבע מלכים יחזקאל ישעיה' ירמיה' 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 ואחזיה' מלך יהודה שהרגם יהוא וכמו כן עוד ממלכי ישראל שנהרגו וצדקי' ויכני' אעפ"כ אזלינן בתר רוב הספר ויצפה לגדולה: שם יחזקאל יצפה לחכמה היינו משום שראה מעשה מרכבה ושנינו בריש פרק אין דורשין ולא במעשה מרכבה ביחיד אלא א"כ הי' חכם

ומבין מדעתו: שם 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 נ"ח ע"א 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 כדאמרין 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 מפלטה 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 פעלטה אז להכות את מצרים היינו גבורה: שם 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 לתפילין שבראש ותפילין נקראו פאר לעיל דף ט"ז ע"ב פארך חבוש עליך ולזה דרשו כאן והתפארת זו עמידת חמה ולבנה: שם והנצח זו מפלטה של בבל נלע"ד ט"ס וכך הוא הנוסחה זו מפלטה 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: שם 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': שם 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"ב 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 שרתה רחמת על אגג אעפ"כ נצח ישראל לא ישקר ומחה ימחההאדם 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': שם 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 חזר למעלה ושמו גוף ושם הם כל הנשמות ועוד שאם אומר יצרת בי א"כ בו בגופו נוצרה איך שייך אח"כ אתה נפחתה 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 ס"א ע"א לעולם יהא דבריו של אדם מועטים לפני הק"ב נראה כוונתו על דברי שבח להק"ב 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"ב ומביא רא' 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"ב 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"ב 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"ב ומביא רא' מקרא דשלמה בקהלת כי אלקים בשמים ואתה על הארץ כי מי שהוא במקום גבוה רואה מה שלמטה על כן יהיו דבריו מעטים על כן דיוקא שלא יהי' למען תועלת עצמך רק בשביל שאתה יודע שהק"ב אשר בשמים משגיח עליך בארץ ולכן יהיו דבריו מועטים ועיי' במהרש"א בח"א והנלע"ד כתבתי: שם שנא' אחר וקדם צרתני הקדים אחר נלע"ד דצרתני היינו שמצד אחר צרתני אחר וקדם צורת אחר וצורת קדם דהיינו צורת אחר של אדם וצורת קדם של חוה ולשון צרתני איכו צורת פנים דוקא וממילא הקדים אחר של אדם לקדם של חוה דאדם מסגי ברישא: שם 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"ב 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: שם אלא פורענות 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 אחר למעשה בראשית וכו' יהי' צרתני לענין אחר לשון צירה ולענין קדם לפרענות יהי' צרתני לשון צרה ולענ"ד נראה דהכל לשון צורה ולענין היות הצורה הי' אחר 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: ע"ב 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 מיסורים 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 ולכןשאלו אותו רבינו עד כאן וכי עד כאן דהיינו עד המיתה האדם מחוייב 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"ב יותר מריבוי השכר של היסורין והק"ב 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"ב 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: שם 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 כדאמרין 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: שם 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 בירמיה ועיין בספר בכור שור שהרגיש בזה ותירץ בזה דעת הרמב"ם והטור ויפה כיון עיין בדבריו ותיתי לי שגם אני כוונתי לדעתו בזה: דף ס"ב ע"א 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: ע"ב 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 המחטה 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"ב 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 רי"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 ס"ג ע"א כל חותמי וכל כך למה לפי שאין עונין אמן במקדש. הדבר תמוה ומה נתינת טעם הוא זה לדברי משנתינו כאן שהרי לא נזכר במשנתנו 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': שם 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: ע"ב 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 התורה לא שייך לתלותה במקום והתורה אינה משתנית האסור והמותר והטהור והטמא והחייב והפטור לא ישתנה ממקום למקום זולת קצת מצות התלויות בארץ ואם לענין המורה שלא יורה רק בציון גם כן לא שייך דאטו דיני התורה תלויים 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 בחשבוננו 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 שנה 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 שר' 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 ה' 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 דקראדכי 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 שייך לכבוד עצמו אבל הוה לי' למימר שלא קירב את משה אלא להנאת עצמו שירעה צאנו אבל לכבוד עצמו היינו במדבר שכבר ה' משה רבינו בגדולתו וה' נחשב ליתרו כבוד גדול שמשה יבוא לסעודתו שייך שעשה לכבוד עצמו: דף ס"ד ע"א אר"א הלוי כל הדוחק וכו' לא ידעתי קישור למאמר הזה כאן

ונראה דשייך לסמוך כל דברי ר' אבן יחד וכיון שהמאמר דכל הנהגה 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 לך מביא כאן כל הנהגה מימרות דר' אבין הלוי אלא דלפי זה הוה ל' 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: שם 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 שייך 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 מתכוונתו 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"ב בעצמו שהי' העונש הזה על שלא ברכו בתורה תחלה על כן כמזהיר כתב בעוה"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"ב 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 וכתוב 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 ממש רבינו ע"ה שקודם שניתנה לו התורה במתנה ה"ל לומד ומשכחה אבל ע"י הברכה הוא זוכה בה וקונה קנין תורה להיות נחשבת שלו אינו שוכח ומתקיים תלמודו בידו ומעתה זה ה"ל כוונת בעל ה"ג שכתב ברכת התורה בתחלת ספרו כדי שהלומד בו אחר שבירך יתקיים בידו להיות לזכרון תמיד ובזה נלע"ז 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 לנו 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"ב בעצמו דכתיב ויאמר ה' על עזבם את תורת 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"ב בעצמו דכתיב ויאמר ה' על עזבם את תורת היכן נזכר בדברי הק"ב 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 ה"ל בכם עב רות חמורות שעשו בגלוי ובית ראשון ה"ל בהם ע"ז וג"ע וש"ד כמפורסם בירמ' ובמלכים ובבית שני ה"ל 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 ושנאו המחלוקת.

והנה תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם כמבואר כאן במאמר ר"א בשם ר' חנינא ובשעת חורבן בית ראשון איזה שנים קודם החורבן ה' בירושלים החרש והמסגר ובחורבן בית שני היו גדולי התנאים ריב"ז ותלמידיו ושאר גדולי התנאים וזו תמיהת הפסוק על מה אבדה הארץ ובודאי ה' 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 ידעולהשיב עד שפירשו הק"ב בעצמו ויאמר ה' על עזבם את תורתי ובוזה 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 וכתוב 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 מרבין 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 ה' 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 ה' שייך לומר שעברו על תורת ה' אבל ה' שייך לומר שעברו על תורתם בעצמם שכבר נקראת תורה שלהם וזהו מרומז בתשובת הק"ב על עזבם את תורת תורת 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 ולדברי רבינא לפרש דברי רב יוסף בא דזכר 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 וכו"ל: וע"פי זה נראה לתת טעם שרבינו הקדוש קרא המסכתא ראשונה שבש"ס ברכות משום שהוא ה' 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 ה' 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 תורתך 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 פ"ה 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 סיפ"י דקרא וקאמר מ"ט הוא עת לעשות משפט משום דהפרו תורתך דייקא שעדיין היא תורתך 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"ב 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 וכו"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 סיוס 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 דסיפ' 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 תורתך ואין למו מכשול.

במסכת גיטין דף מ"ג ע"א והמכשלה הזאת תחת ירך 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 תורתך 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 משיבה לשיבה 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 השכלשמיגים 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 שמיגים 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 בארמנותיך 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