



# דוד המלך

גליון שבועי | גליון מספר: 4  
פרשת בא ה'תש"פ | ברכות יח. - כה:

## מאת הרב ע. מ. סילבר שליט"א

ברכות יח ע"א, עליו הכתוב **אימר מלוה ה' חונן דל ומכבדו חונן ונותן**, הך קרא תניינא ומכבדו חונן ונותן הוא המשך הכתוב לועג לרש חרף עושהו, ויש לפרשו דהביא זה כדי ללמד דהפסוק מלוה ה' חונן דל מיירי בענייננו במי שמלוה את המת, דכיון דאשכחן בפסוק לועג לרש וגו' ומכבדו וגו' דסיפא דקרא הוא היפך הרישא, וא"כ מי שאינו לועג לרש אלא מלוה אותו הוא חונן הרש, א"כ מה דכתיב מלוה ה' חונן דל קאי גם על מי שמלוה לרש, אבל מה דאמר קרא מלוה ה' לא קאי על הרש אלא ר"ל שהחונן את הדל הוא כמלוה ה'.

ברכות יח ע"א, תוס' ד"ה למחזר, וזה לא נהירא דגם חיים עתה למה לובשים ע"כ, ואנשי לותי"ר לא ס"ל מקושיא זו דהרי חיים מצווין מפי הגבורה, ומאי סברא יש למנוע כיון שהם מצווין בזה, משא"כ למתים הוא רק משום לועג לרש, ועוד לא יש לומר לחכמי לותי"ר שדוגמא דקיים זה מה שכתוב בזה מצינו רק במתים, כגון בשלהי פ"ק דב"ק וק"ט גבי חזקיה, וכן בפ"ג דמו"ק גבי מאי דבעו למעבד לרב הונא, אבל בחיים לא מצינו שיש בזה דוגמא, וא"כ גם ציצית שהוא רמו שקיימו תרי"ג מצוות הוא רק למתים, וכדאמרי' בב"ר שלא השרה הקב"ה שמו על הצדיקים החיים שמא יסורו מדרכיהם אח"כ, ולהכי דוגמא כעין זו שייכא רק במתים, ובחיים לא בא לרמו דבר זה.

ברכות יח ע"א, תוס' ד"ה למחזר, וגם לכל העוסקים בהם יש להם ציצית, יל"ע דהרי אסור משום לועג לרש, וכי תימא דמאחר שמטילים גם למת ציצית לא אכפת לן שיתעסקו בהם כשהם לבושים בציצית, א"כ תקשי ההיא דלעיל שהוכיחו התוס' שגם בזה יש איסור משום גדול המצווה ועושה וכו', ושמא הכא מש שלעוסקים בהם יש ציצית מיירי במכוסים, ומ"מ אם לא יטילו למתים ציצית כלל גם בזה יש משום לועג לרש, או אפשר דר"ת אוסר רק בנגררין כפשטות לשון הגמ' גבי ר' יונתן.

ברכות יח ע"ב, דנחת גזיזי דברדא ונחת וטבל, פי' רש"י שטבל לקריו כדי לעסוק בתורה, וי"ל דאע"ג שעזרא תקנו לחובה מ"מ נהגו בו צדיקים וחסידיים כבר קודם עזרא, ויש לעיין מה הכריחו לרש"י לפרש כן, ובאמת בתרגום רב יוסף אי' שנגע בשרץ אחד וטבל, ובעי"ז כ' התוס' וז"ק פ"ג ע"ג ד"ה אחא.

ויש לומר דהא משמע ליה הכי לפרש"י הוא משום דכל דרשות הללו המובאים כאן על פסוק זה מיירי על גדולת תורתו, וע"כ סברא הוא דגם הך דרשה דתבר גזיזי דברדא וירד וטבל מיירי מגדולת תורתו שהיה להוט אחר לימוד התורה בטהרה והסכים לשבור גזיזי דברדא מחמת זה ולהסתכן בחולי.

ומ"מ ודאי שבח גדול הוא גם לפי המפרשים שטבל משום טומאה דודאי נוח לו לסתם אדם להמנע מאכילת קדשים מלשבר גזיזי דברדא ולטבול ולאכול בקדשים ואעפ"כ נתגבר על יצרו ועשה כן מחמת שרצה לאכול בקדשים ולקיים בזה מצוות אכילת קדשים, ושמא אף גם למנוע מהם לבוא לבית הפסול, וכן רצה להדבק עי"ז בהקב"ה עי' תוס' ב"ב וכל ע"א.

ובחידושינו להלן כא ע"ב ועוד להלן כב ע"א הארכנו קצת לבאר ענין המקראות שובאו בגמ' ע"ז, אבל זה ודאי שמוכח בסוגיות דטבילה זו אינה מה"ת אלא תקנת עזרא, ומ"מ אפשר דמקראי עכ"פ ילפי' שיש בזה מעלה ועזרא תיקן הדבר לחיוב ולפ"ז ג"כ ניחא כאן פרש"י.

ברכות יח ע"ב, אלו רשעים שבחיהין קרויין מתים שנאמר ואתה חלל רשע נשיא ישראל, ופרש"י דעל צדקיה הוא אומר, ואע"ג דאמרי' במו"ק טז ע"ז ובהוריות ו"א ע"ז שהיה צדיק, ועיין בסנהדרין וק"ט ע"א, אפשר דכאן אזיל כהמדרשים שנקטו שצדקיה היה רשע, ודנתי בדעות בזה באילו מקומן בביאורי למדרשים ובפשר דבר על פתרון תורה.

ברכות יח ע"ב, נפוק לקרייתא, פרש"י להתעסק בעבודת אחוזתם, נראה דאין הכונה שיצאו לשעה אחת, דבזה לא יתכן דאייקר להו תלמודיהו אם לא בדרך נס, דלא משמע שהיתה הלכה אחת ששכחו אלא ששכחו דברים מכלל תלמודם כלשון רש"י שכתב 'אשתכח תלמודם מגירסתם' וכיו"ב מעשה דר"א בן ערך בשבת וקמ"ו ע"ז שקרא בתורה החדש הזה לכם החרש היה לבם אחרי שהלך לדיומסית ונזדמן לו שקרא דבר זה דייקא מחמת תיבותיו, וכן הא דאמר ריב"ב הרבה הלכות למדני וכלם שכחתי בשביל שהייתי עוסק בצרכי ציבור.

ברכות יח ע"ב, אמרה חדא להברתה חברתי בואי ונשטו בעולם ונשמע מאחורי הפרגוד מה פורענות בא לעולם אמרה לה חברתי איני יכולה שאני קבורה במחצלת של קנים, הנה על אף שזה ברור שהכל רמזים ומשלות, בפרט דלהדיא קאמרינן דברוחות מיירי ולא בגופים, אבל עכ"פ מיהא פשט המעשה טעון ביאור מהו החילוק בין אם קבורה בקרקע עם כיסוי עפר לבין אם קבורה במחצלת של קנים, הרי בב' האופנים א"א לצאת משם, ויש לומר משום שהיו קבורות בכוכין עם תכריכין בלבד ויכלו לצאת משם ולא בקברות מכוסות עפר וארון לא היה שם או שהיה פתוח באופן שאפשר לצאת ממנו.

א"נ י"ל דהמניעה אינה שהיא כלואה בתוך קנים ואינה יכולה לצאת משם, אלא המניעה היא שלא היה לה כיסוי אחר מלבד מחצלת של קנים. אבל סתם שאר מתים נקברים עם תכריכים.

ויל"ע מדאמרינן בשבת וקנז ע"ז שאין להם רשות לצאת, ויש לומר דהתם בגופים של הצדיקים מיירי שלא חזרו לעפרם אלא שעה אחת קודם תחה"מ וע"ז אמרו שאסור עליהם לצאת משם, אבל הכא מיירי ברוחות בלבד.

ומיהו באמת צ"ע מה ענין לרוח אם קבורה במחצלת של קנים וכמו שהערתי בתחילת דבריי. ואולי י"ל שנדמה לרוח שאינה יכולה לצאת בעולם כשהיא רואה גופתה שהיא קבורה במחצלת של קנים, ויותר נראה שהתכריכין באמת משמשין גם הרוחות, וכן משמע בשבת וקיל ע"א ובנדה וק ע"א אל תקברוני לא בכלים לבנים ולא בכלים שחורים לבנים שמה לא אזכה ואהיה כחתן בין אכלים שחורים שמה אזכה ואהיה כאבל בין חתנים, וכע"ז בב"ר פ' ופ' ויחיו.

ברכות יח ע"ב, **שכל הזורע ברביעה ראשונה ברה מלקה אותו וכו'**, והיתה זו השגחה מאת ה' שמיד הרויח מצדקה שנתן אע"פ שלמראית עין היה נראה שניזוק על ידי זה שהקניטתו אשתו על צדקתו, אבל זה גרם שהרויח ממון רב באותה השנה ולא הפסיד, וכדאמר' [מעניט ט ע"א] עשר (דברים יד, כב) בשביל שתתעשר ומיירי גם במעשר כספים כמבואר בתוס' שם.

ברכות יח ע"ב, **הלך זורע ברביעה ראשונה של כל העולם כולו נשדף וישלו לא נשדף**, יל"ע היאך אירע שבשנה ראשונה הכל זרעו ברביעה ראשונה ובשנה שניה הכל זרעו ברביעה שניה.

ויש לומר דהכל לאו דוקא ואין למדין מן הכללות, אלא ר"ל שמ"מ הבין וניצל מה שלא יעשה והיו אחרים שלא הבינו ולא ידעו ונפלו בזה ובכל שנה ושנה מב' שנים הללו היו אנשים שזרעו בזמנים שהיו מוכנים לפורענות, ומאחר דרוב העולם זורעין בכל שנה ברביעה ראשונה בלבד או בכל שנה ברביעה שניה בלבד, ואין משנין משנה לשנה, הוא היה יוצא מן הכלל בזה שבכל שנה זרע בזמן אחר שהתברר אחר כך כזמן הראוי, ולכן נתפלאה אשתו. ומיהו מלשון שאלת אשתו לא משמע כ"כ כפי"ז זה.

א"נ י"ל דסתם בנ"א זורעין ברביעה ראשונה מיד כשאפשר להם ויש בידם לזרוע, לכך בשנה ראשונה זרעו הכל ברביעה ראשונה, אבל בשנה שניה אחר שראו תקלה שבאת לידם כשזרעו ברביעה ראשונה זרעו כולם ברביעה שניה, והוא גם מדרכי שמים שהיה רוב הדור הזה חייב וראוי לבוא לידי פורענות, ולכך בשנה שניה אחר שזוהרו מלזרוע ברביעה ראשונה מן השמים איחרו להם מעיקרא זמן הפורענות לתבואה של רביעה שניה, ומיהו גם לפי זה י"ל דכל העולם כולו ר"ל רוב בני אדם.

ברכות יח ע"ב ברש"י ד"ה אלמא ידעי, **מה שעושיין שידעה זו שזו גוססת ונמויה למוות**. (מכתב) ששאלת מינא ידע רש"י שהיתה גוססת, הנה קי"ל רוב גוססין למיתה, וא"כ אם ידעה מן חיי (כמו שרצה הראשון מבני ר"ח לומר) א"כ היתה גוססת. דהרי הגמ' עדיין לא באתה לסברא דדומה קדים ומכריזו להו וא"כ מקור הידיעה מן השמים, אלא הגמ' מתחילה ר"ל דאינהו ידעי מה יש בין החיים, ולמסקנא לא, ועכ"פ להו"א הידיעה היחידה שיכלה לידע מבני האדם היא שהיתה גוססת.

ברכות יח ע"ב, תוס' ד"ה **בתוך הבור**, הוא דיבור א' עם הדיבור הקודם, ומש"ה א"צ להפך סדר הדיבורים בתוס'.

ברכות יט ע"א בראש העמוד, **ואי ס"ד דלא ידעי כי אמר להו מאי הוי**, משמע דעצם מה שאומר להם הוא ראייה דידעי, ויל"ע א"כ למה לא הביא ראייה דלעיל ממה שיכל זעירי לדבר עם הפונדקית המתה וכן שמואל שיכל לדבר עם אביו המת.

והיה מקום לומר דיש חילוק בין ראיות דלעיל לראיות דהתם, דלעיל לא מיירי אלא בבני ר"ח שדנו האם ידע אביהם בצערא דידיהו בלא שילכו ויאמרו לו, אבל הוה פשיטא להו שאם ילכו

ויאמרו לו ישמע דבריהם, ולהכי לא נוסף להם ממעשה זעירי וממעשה שמואל מידי, דמה שהמת שומע דבריהם זה כבר ידעו קודם לכן, ואילו מה שרצו להביא ראייה מזה דמתים ידעי גם מה שלא נאמר להם בידי אדם זה כבר דחו דאין מכאן ראייה דשמה דומה מכריזו ולגבי שמואל כיון דחשיב מקדמי וכו', נמצא דלמאי דאפשר להביא ראייה לא צריך ולמאי דבעי להביא ראייה אינו מוכרח.

משא"כ הכא דמיירינן בדעת ר' יונתן דלעיל דאיהו מיירי על חוטי הציצית הנגררין על הקברות, וקאמר דלא ידעי, וזה דמי למה שאיש חי אומר להם ואעפ"כ אינם מבינים, לכך הביא שפיר ראייה דאי"ס דלא ידעי א"כ גם כשאמר להם משה מאי הוי, וכלשון רש"י שכתב "ואי"ס דלא ידעי אין מבינין כלום אלא צערא דגופא" עכ"ל.

אמנם על אף שפירוש זה נראה נכון בכונת הסוגי' מ"מ יש קצת קושי בזה דבגמ' אח"כ מקשי אלא מאי דידעי למה ליה למימר להו, ומשני לאחזוקי טיבותא למשה, וצריך בירור מ"ט לא הזכירו חילוק בזה דאע"ג דידעי מ"מ לא ידעי אלא מה שאדם בא ואומר להם, ודמי בזה משה לזעירי ושמואל לעיל שבאו ודברו עמהם ושמעו דבריהם, אבל מנין שיודעים גם מה שלא נאמר להם, דזה גופא אמרי' לעיל שלא מציינו ראייה ברורה לזה שכך הוא.

ויש לומר דמאחר דאמר' דר' יונתן הדר ביה, שורת הדין דלכתחילה טרחי' לאוקמי מילתיה דר' יונתן למסקנא כהך דעה דחד בריה דר' חייא, דאמר ידע אבון בהאי צערא, וממילא קשה בדברי ר' יונתן אם ס"ל כדעה זו למה היה צריך לומר כן משה שהרי גם האבות ידעו בדבר קודם שבא משה לומר להם, והוה מצי לשנויי דבאמת ר' יונתן הדר ביה ולא הדר ביה לגמרי דמ"מ המתים יודעים רק מה שבאים לספר להם, אבל עדיפא מיניה משני דמציינן למימר דס"ל לגמרי כהך דעה דלעיל ואפושי פלוגתא לא מפשינן, ואעפ"כ לא קשה דיש ליישב שמה שנצטוו משה לומר להם היה לאחזוקי ליה טיבותא למשה.

ברכות יט ע"א, **אבל בממונא עד דמהדר למריה**, ויל"ע למה לא נימא ודאי החזיר כבר, ושמה בממון לא אמרי' חזקה זו כיון שהתשובה תדרוש ממנו להחזיר ממון ולא דמי לתשובה באתן עבירות שהתשובה בהן היא קבלה לעתיד, לבכי לא אמרי' ודאי עשה תשובה עד דחזי' שהחזיר. א"נ אפשר דגם כאן בספק אם החזיר נימא ודאי החזיר אבל באופן שודאי לא החזיר בזה אמרי' שלא עשה תשובה דאם עשה תשובה היה לו להחזיר.

ברכות יט ע"א, **אמר ר' יהודה ח"ו שעקביא נתנדה וכו'**, ויל"ע ממ"נ אם סבירא ליה כת"ק מ"ט מני מילתיה דר' יהודה ואי ס"ל כר' יהודה מ"ט מני מילתיה דת"ק, וי"ל דלא פליגי ת"ק ור"י שמנדין על שני אופנים אלו ורק נחלקו היאך אירע המעשה, א"נ ת"ק מודה לר"י דהוה מעשה דאלעזר בן חנוך אלא דסבר דהוה נמי מעשה דעקביה ור"י סבר דלא הוה אלא מעשה דאלעזר בן חנוך בלבד, ומלשון ר' יהודה משמע שלא הזכיר ת"ק מעשה דאלעזר בן חנוך כלל עד הכא.

ברכות יט ע"א, **המספר אחר מיטתן של ת"ח וכו'**, ומיטתן לאו דוקא דה"ה מחיים אלא חידוש הוא דאפי' לאחר מיתה כמ"ש התוס' וג"ה אפי', ולהכי מייתי לאלתר אם ראית ת"ח שחטא בלילה אל תהרהר אחריו ביום, והיינו בין מחיים ובין לאחר מיתה, ואע"ג דלא דמי לגמרי דמספר היינו בכל גנאי שיהיה ולא דוקא חטא ועי' גס"י ד"ה דוגמא דהקסו, וגם הא דקאמר להלן שמנדין למספר אחר מיטתן של ת"ח מיטתן לאו דוקא אלא מעשה שהיה בת"ח שמתו כבר, וה"ה ת"ח שחי מנדין על כבודו כדאי' במו"ק וכמבואר להלן בהמשך הסוגי' במעשה דר"א.

ברכות יט ע"א רש"י ד"ה אלעזר, **והיינו נמי לכבוד הרב וכו'**, והוא מוכרח כדאמר' בריש הסוגי' בכ"ד מקומות מנדין על

כבוד הרב, וכן להלן גבי חוני פי' שוב רש"י שהוא משום כבוד הרב, ותימה א"כ הוא אשכחן טובא, וי"ל דר"ל כ"ד מעשים שהיו וולאו דוקא שהיו ממנן אלף גס לאחר לימיו מילתא למילתא כלהלן בסוף הסוגי' ודפדפ"י סס, אבל אה"נ אין הגבלה לאופנים שיכולים להיות שיבואו על ידיהם לנדות על כבוד הרב, ואע"ג דמעשה דעקביא פלוגתא הוא ועי' מ"ש לעילן וא"כ ממ"נ אם מונה רק מעשים שהיו למה מנה שניהם, יש לומר דמנה מעשים שנשנו במשנה ובכלל זה מעשים שנשנו לכל חד כדאית ליה כל עוד שאין חולקין בעיקר הדין כמ"ש לעיל.

ומ"מ י"ל דמונה רק דברים חלוקים במהותן כגון מעשה דעקביא היה אחר מיתתן אף דהיה מקום לומר הוא כמספר אחר האבן מ"מ קב"ה תבע ביקריה וע"ע בתוס' ור"ה אפי"ן וגבי מעשה דחוני הוא חלוק במהותו שהוא כלפי שמיא וכן מעשה דנט"י שהוא חלוק במהותו שהוא זלזול בתקנה אף שלא זלזול בחכמים עצמם, וגבי ר"א דלהלן נתחדש בזה שאפי' הוא חכם דס"ד שמותר לו שלא לקבל דברי חביריו כמוסכמים ולא חשיב זלזול גמור אפ"ה חייב נידוי על שמחזיק בדבריו כנגד חביריו. ואפשר שגם מה שהיה ריב"ל מדמה מילתא למילתא היה כע"ז דברים שיש בהם חידוש דין בכל אחד מהם.

ולפי' הערוך המצוה בכו' ד"ה דוגמא אס נימא ללדיה מעשה דעקביא הוא ממנן כמעשה דר"א ללכאורה אין גנאי כמ"ש דוגמא השקיה, ונמנה משום ש'עמד על דעתו נגד דעת רבי'א, לפ"ז יל"ע.

והנה הרמב"ם בהל' ת"ת אסוף וקביץ כ"ד מקומות שמצינו ואין כולם על כבוד הרב כגון המקשה לדעת והמנדה למי שאינו חייב נדוי עי"ש, וצ"ע מהיכן הוציא מספר כ"ד ללכאורה משמע שהוא מסוגיין והרי בסוגיין איתא כבוד הרב, ואם נימא דל"ג לה א"כ מה יעשה עם ג' מקומות הללו למה לא נכללו שלשתן או עכ"פ זלזול בנט"י בכבוד הרב, וי"ל דחלוקין במהותם כנ"ל.

ואם כן הוא דהר"מ ל"ג להך צ"ל שתלה דכ"ד מקומות דריב"ל דמדמי מילתא למילתא הם אותם דברים שמצא בסוגיות גם מאמוראי שאחר ריב"ל ואע"ג דאפשר שאינם אותן כ"ד אין לו לדיון אלא מה שענינו רואות.

ברכות יח ע"א בסוף העמוד תוס' ד"ה שני אריאל מואב, על שם דוד ושלמה, תימה אם דריש תיבת 'שני' על שני המלכים שבנוהו אם כן מקדש שני מנלן דהרי עיקר מקדש שני נבנה על ידי כורש ואח"כ הורדוס, ואם נימא דכל שכן הוא שהרי במקדש שני לא היו החרש והמסגר ואם ראשונים כבני אדם אנו כחמורים וכו' כדאמר' בעירובין וכו', א"כ נימא דלא הניח כמותו במקדש והיינו מקדש ראשון וממילא נשמע דה"ה אח"כ.

ברכות כ ע"א ברש"י ד"ה ד' מאות וכו', השם גרם לי, יל"ע דהשם עצמו מתון פירושו הוא מאתים, ומהיכי תיתי להכפילו פי שניים דליהו ד' מאות, ומ"ט לא נכפילו בג' דליהו שית מאה, או בעשרה דליהו אלפא ומאתן, דמהיכי תיתי שמספר ארבע מאות יהיה רמוז בשם שפירושו מאתים, ואולי יש לומר דדוקא בשם שייך למנותו ב' פעמים מה שלא מצינו בסתם תיבות, משום ששם אדם הרגילות לאמרו ב"פ בכמה מקראות.

ברכות כ ע"א, קמאי הו קא מסרו נפשיהו אקדושת השם וכו' כי הא דרב אדא וכו', אע"ג דלבתר הכי לסוף איגלי מילתא דכותית הוא, וא"כ לכאורה לאו מצוה עבד, וכדפרש"י דאיהו גופיה אמר מתון מתון שהיה לו להמתין לפני שמייהר לעשות מעשהו, מ"מ קושי' זו אינה נכונה, חדא משום דלא אמרי' שזה היה כל מה שמסרו נשם על קדושת השם אלא שזהו דוגמה למסירת נפש, אבל היו הרבה מעשים אחרים, ואף רב יהודה גופיה דמיירינן ביה לא נזכרו מעשיו כאן, ועוד דאע"ג דאגלי למפרע שכותית היתה מ"מ הוא מסר עצמו על קדושת השם.

והנה בגמ' אמרי' דאגלי מילתא דכותית הואי ולא אמרי' שהיתה נכרית ונזקתי נלפסיס המוגהים אס הוא מהנזוז ולא לאיתי ש'הוגה סס נכרית וסוגיין דעלמא שהכותים הם גרי אמת ולא גרי אריות, וא"כ סבירא לן שגם הם בכלל חיוב מעיקר הדין, ואי אתא כותי לקמן ושואל אם מותר לו לאכול חלב ולחלל את השבת פשיטא דאסרינן ליה, אבל מיכף אפשר דלא כייפינן ליה, או משום דעשאום גוים לכל דבריהם כדאי' בפ"ק דחולין וק"ו או משום שאין ידינו תקיפה, ועכ"פ צריך לבוא לטעם זה שאין ידינו תקיפה דאם משום טעם ראשון בלבד לא היה צריך לשלם לה, אלא ודאי מה ששילם לה היה משום שאין ידינו תקיפה על הכותים.

ומה שיש בזה מסירת נפש אע"ג דהיה סבור שהיא בת ישראל וכדמוכח אח"כ שאם היה יודע שהיא כותית לא היה עושה כן, והרי בבית ישראל לא יגבו ממנו את מחיר הבגד, דמ"מ גם בבית ישראל יש בושה לעשות דבר זה, ומלבד זה יכעסו עליו ויהיו חולקין ומתערעמין עליו, ואי לאו דמסר נפשיה על קדושת השם לא הוה ממצי נפשיה לזה.

ברכות כ ע"א רש"י ד"ה בניזקין הוה, לא היו גדולים וכו', קשה ליה לרש"י דהא לאלתר אמרי' שהיה רב יהודה לומד עוקצין, ע"ז מתרץ שלא היו גדולים בשאר סדרים, והיינו דמיייתי דאמר רב יהודה הוויות דרב ושמואל וכו'.

ברכות כ ע"א רש"י ד"ה בתליסר מתיבתא, ביי"ג פנים יש בניינו משנה וברייתא וכו', מה שלא פירש כפשוטו ישיבות כמ"ש התוס' משום דידעי' שלא היו בימיהם בבבל אלא ב' ישיבות כדאי' במדרש תנחומא ופ"י נה ס"י ג' ולפיכך קבע הקדוש ברוך הוא שתי ישיבות לישראל שיהיו הוגינן בתורה יומם ולילה ומתקבצין שתי פעמים בשנה באדר ובאלול מכל המקומות ונושאים ונותנים במלחמתה של תורה עד שמעמידין דבר על בוריו והלכה לאמתה וכו' ע"כ, ובתשובת רב שרירא ובסה"ק להראב"ד, והיה לזמן אחר גם ישיבה שלישית של רב חסדא כדאי' בש"ה ק הנ"ל.

ומ"ש התוס' ורש"י פירש בענין אחר אינו על עצם לשון תליסר דאפשר שהוא לאו דוקא גם לפרש"י כמ"ש רש"י בעלמא, אלא על פי' מתיבתא, ומה דנקט רש"י י"ג לא פי' אלא פשט הגמ'. ומיהו יש קצת משמעות בתוס' דמה שכתבו שהוא גוזמא בא בעצם להביא יישוב ג"כ על תמיהא הנ"ל שהיתה קשה לרש"י ואילו לרש"י אין הכרח לומר שהוא גוזמא. אע"פ שאמת הוא שברוב דוכתי תליסר הוא לשון גוזמא.

ברכות כ ע"א, האשה שכובשת ירק בקרירה, רש"י לא פי' לה משום שלא הובא כאן הדין אלא רק תחילת הענין, משא"כ זתים שכבשן וכו' שהובא גם הדין לכך פי' לה. ומ"מ בשאר המקומות שהובא פי' גם להך קמא.

ויעוי' בפ"י רב ניסים שכ' האשה שכובשת וכו' זו המשנה בתחילת פרק שני דמס' טהרות, ואמרי לה זיתים שכבשן בטרפיהן וזו המשנה בתחילת פרק ב' דמס' עוקצין עכ"ל, ולפ"ז אפשר דהא דאמר רב יהודה הוויות דרב ושמואל קא חזינא הכא קאי על כל הפרק ונקט שמות הפרקים, כעין מש"כ בב"מ ולה ע"ז ופרקין המפקיד וכו' וחזינן שכבר בזמננו קראו לשמות הפרקים ע"ש תחילתם, וכן בזבחים וכו' ע"ז נזכרה פרשת התורה בשם קדושים תהיו כתחילתה.

ברכות כ ע"ב, מהו דתימא הואיל וכתוב בתת ה' לכם בערב בשר וגו', צע"ק מאי ס"ד הרי פסוק זה נאמר קודם מתן תורה, ואע"ג שהמשיך המן לירד גם אחר מתן תורה מ"מ הרי יכולין לאכלו גם בבקר וגם בערב, ויכולין גם לאכול ממה שתגרי או"ה מוכרין להן ועיין יומא ע"ז, ובפרט שאח"כ כשנכנסו לארץ כבר הפסיק המן, וא"כ מה שייך זה לבהמ"ז, ויש לומר כמ"ש חז"ל כל פסוק זה למדה תורה דרך ארץ על שעת סעודה, וא"כ אפשר דס"ד דמצוה לאכול בזמנים הללו בלבד, ולמסקנא אין בזה מצוה אלא דרך ארץ.

ברכות כ ע"ב, והלא אתה נושא פנים לישראל, ואע"ג דאמר' וינין ז"ק נ; יושלמי שקלים פ"ה ה"א כל האומר הקב"ה וותרן וכו' כבר נתבאר במס"י וסוף פסק 7 דאין הכונה שהקב"ה מותר אלא שלפנים משורת הדין מחשיב דבר כעונש עי"ש והוספתי לזה עוד בביאורי על הפסיקתא רבתי.

והא דכתיב אשר לא ישא פנים ק' דמיירי נמי בישראל וא"כ היאך יתיישב עם הא דקאמר למסקנא וכי לא אשא וכו', ואין לתרץ גם על זה כפי חילוק המס"י הנ"ל, דא"כ היה להגמ' גופא לתרץ כן, ויש לומר דקרא דלא ישא פנים נאמר על תנאי אם לא ינהגו ישראל במצוות לפנים משורת הדין, אבל אם נוהגים לפנים משורת הדין כתיב ישא ה' וגו'.

ברכות נא ע"ב, שאפי' עוסק במעשה מרכבה פוסק, ומשמע שיש צד פטור למי שעוסק במעשה מרכבה שלא לפסוק יותר ממי שמתפלל שמונ"ע, ומ"מ באיש"ר אינו פוסק, אבל באמן ושאר הפסקים הנזכרים כאן כגון קדושה ומודים אינו פוסק, וגם מה דאמר' ולית הלכתא כוותיה לא נאמר אלא על מה דקאמר שפוסק לאיש"ר, וצ"ע מה גדרו, ויש פוסקים שהתירו שבעת הלימוד א"צ לענות אמן, אבל זה ודאי שלימוד הוויות דאביי ורבא לא דמי למעשה מרכבה, דהרי העסק במעשה מרכבה כאן משמע דחמיר משמונ"ע דמי נתלה במי, וזה פשיטא שבלמוד תורה אין חומר הפסקה לדברים שבקדושה יותר מק"ש והלל, ואפשר דהכונה על ייחודים שמייחד וזוכה לראות בפרדס כעין מ"ש הר"ח ועוד ראשונים בפ"ב דחגיגה והעתקתי דבריו בביאורי לפתרון תורה פ' ויקרא, ועי' בכתר ראש לר"ח דואלאו'ין מ"ש שם על הר"י בעל שם וריטב"א סוכה כח ע"א ד"ה תנו.

ברכות נא ע"ב, וכי תימא ר' יהודה לא דריש סמוכים וכו', צע"ק דבתחילת הסוגי' בעו להוכיח דבר זה מקראי וכן משמע דלמסקנא לרבנן דרשי' לה מקראי כריב"ל ולר' יהודה קראי אתו למידי אחרינא, ואילו בגמ' להלן וק' נא אמר' בפשיטות בטלוח לטבילותא, ובדוחק יש מקום לומר דאה"נ מאי דאמר' בטלוח לטבילותא אתיא רק כאידך דריב"ל כמסקנת הגמ' אליבא דר' יהודה, ואילו ריב"ל גופיה דדריש גם לענין בעל קרי שאסור לו ללמוד תורה, והוא גופיה לא יוכל לסבור דבטלוח לטבילותא.

והיה מקום לומר דכיון דכל מ"ד דלהלן בטלוח לטבילותא אתיא כמ"ד אין ד"ת מקבלין טומאה לכך מיייתי קרא מדכתיב הלא כה דברי כאש וגו' דמזה מוכח דע"כ לא דרשי' מקראי דריב"ל לאסור בעל קרי, ומדמייתי לזה קרא משמע דמאן דפיג עליה סר ליה נמי מדאורייתא ויל"ע.

ועוד יש לציין דלעיל כתב רש"י גבי בניהו דתבר גזיוו דברדא לטבול לקריו לעסוק בתורה ולעיל כתבנו לדחוק בזה, אבל אי ס"ל לבעל מימרא דהתם שהוא מדאורייתא נחא.

אבל יל"ע דאם הוא מדאורייתא א"כ עזרא מאי תקין, ולהלן כב ע"ב וכן בפ"ח דב"ק וק' פנא משמע שהוא דבר מוסכם שעזרא תיקן טבילה לבעלי קריין, ושמא מדאורייתא רק ט' קבין אפי' בבריא המרגיל ויל"ע, ואילו למ"ד אין ד"ת מקבלין טומאה וכן לר' יהודה ס"ל דכולה מילתא מדרבנן מתקנת עזרא.

אבל אם נימא דאסמכתא הוא א"כ נחא הא דלקמן דבטלוח לטבילותא, אבל מאידך קשה מ"ט מקשה אדר"י דכיון דלית ליה הא הלכתא ודאי לא דריש להא אסמכתא, ועוד דמייתי ראיא דדריש סמוכין ולמסקנא קאמר דמפיק לה למידי אחרינא, ומשמע דאי מפיק לה למידי אחרינא שוב לא דריש אסמכתא וכל הענין צ"ב. ומיהו אשכחנא גם בעלמא כע"ז כגון להלן בר"פ כיצד מברכין וכן בב"ב ואכמ"ל.

ושמא יש לומר דמסתמא ר' יהודה מסכים לאסמכתא זו כיון דעכ"פ אוסר בעל קרי בלימוד גמור ומתיר רק הל' ד"א כדלקמן

כב ע"א, וא"כ כיון דדריש לאסמכתא ודאי יש להשוות הדין ע"פ האסמכתא, אבל עדיין אין הכל מיושב לפ"ו.

ולהלן במקומו אכתוב בזה עוד ונראה דכולה מילתא אסמכתא בעלמא.

אבל דוחק לומר דמעיקרא ס"ל לגמ' דקרא מיירי רק לכתחילה דא"כ מאי מקשי אדר"י, אבל י"ל דדרשי' אסמכתא לתקנת עזרא גם בדיעבד ועל דעלולא לטעילולא ואילו עיקר דרשה דקרא גופיה מ"מ שמעי' מיניה שיש בזה מעלה לכתחילה, ולכך בניהו טבל ויל"ע.

ברכות נא ע"ב תוס' ד"ה עד, אבל אין נראה דמשום מודים דרבנן נקט הכי שמצוה לענות שזה לא מצינו לו עיקר בגמ', עיין במהרש"א שהקשה דלכאורה נתעלם מהתוס' שמודים דרבנן נזכר בגמ' וסוטה מ ע"א וירושלמי ונלכות פ"א ה"ה, ואם נימא דהתוס' לא נתעלמו מגמ' זו אפשר משום דבירו' שם משמע להדיא שאינו חיוב אלא מנהג דלא נהגו בו אלא בא"י ומתחילה מאן דסליק מבבל להתם לא ידע לה כדמוכח שם, דאיתא שם ר' יסא כד סליק להכא חמתון גחנין ומלחשין, אמר לון מהו דין לחישה ולא שמיע דמר רבי חלבו וכו'.

ומה שלמסקנא גם אמוראי דבבל ורב פפא הכריעו הנוסח בזה אפשר דמ"מ ס"ל להתוס' דלאו בתורת חיובא קבעו לזה, ומ"מ הירוש' גופה ודאי אינו ראיא לכאן לפרש לפ"ו דברי הגמ' דלא יתכן שהגמ' סתמה דבריה לגבי מודים, וכונתה לדברי הירושלמי.

ולכאורה יש להוכיח שהתוס' ידעו להך גמ' דהרי כבר הזכירו התוס' שכה"ש אומר מודים אז הוא זמן שהציבור כורעין, ולמה לא אמרו כן על ברוך אתה ה' מגן אברהם ובא"י הטוב שמך וכו', ומה שהציבור נהגו לכרוע במודים הא כבר אמרו על מודים דרבנן שאין לו עיקר בתלמוד, וכ"ש הכריעה גופה שאין לה עיקר, אלא על כרחך שלא נעלם מהתוס' שכבר בזמן הגמ' היו כורעים עם הש"ץ במודים משום שאמרו עמו מודים דרבנן, אבל אם נהגו מקרוב לאחר הגמ' לא יתכן לפרש כן כוונת הגמ' כאן גם אם מצד הדין עצם כריעת הציבור מחייבת גם להיחיד לכרוע.

וראייתי בתשובות הגר"ח קניבסקי החדשות ולעת נטטה הל' תפילה שכתב שם דכל הכריעה שמחוייב לכרוע עם הציבור הוא רק במודים אבל אם עומד בשמונ"ע ובאו הציבור לברוך ה' המבורך אינו מחוייב לכרוע, ויל"ע דהרי נתבאר כאן בדברי התוס' דמודים אינו חיובא לדידהו ואפי' הכי מחוייב לכרוע עם הציבור שלא יראה ככופר וא"כ מאי שנא. וכן ראייתי עובדא לחכ"א מראשי הישיבות שמקפיד לכרוע כשהוא עומד בשמונ"ע גם כשאומרים הציבור ברוך ה' המבורך וכו'.

והנה יל"ע לדעת הגר"א שאינו כורע אפי' באומר בעצמו ברוך ה' המבורך וכו', הניחא מצד שלא תקנו חכמים אבל למה לא חיישי' שלא יראה ככופר, וצ"ל דהציבור עושין שלא כדן וממילא אין מחוייב לכרוע עמהם, משא"כ במודים, והשתא דאתאן להכי אפשר דהא דאינו מחוייב לכרוע עם הציבור בברוך ה' המבורך הוא משום דיש לתלות שנוהג בזה כהגר"א ואינו נראה ככופר, וראיתי בספר אלא שהובא שם שמנהגו של הגר"ח ק"ג"כ שאינו כורע בואנחנו כורעים בעלינו כפשטות דעת הגר"א, וכן נקט בסידור איזור אליהו בדעת הגר"א, אבל הגריש"א נקט בדעת הגר"א שבוה כורע עם הציבור.

ברכות נא ע"ב תוס' ד"ה עד, לכך שיש ליהדר לענות אמן בהאל הקדוש וגם לענות אמן בשומע תפילה עכ"ל, וצ"ע דהא בירושלמי שהביאו כאן התוס' גופייהו לכאורה מבואר להדיא לא כן, דהרי בירושלמי נזכר דבחול סגי שיהיה באמן של שומע תפילה ואילו בשבת בעי' דוקא אמן של האל הקדוש מאחר שאין שומע תפילה בשבת, ומשמע להדיא דבעי' או הא או הא, ולפי' התוס' צריך לדחוק ולומר שבא לבהכ"ס לאחר

האל הקדוש וע"ז אמר בירושלמי דבזה ג"כ צריך להמתין לאמן של שומע תפילה. וזה דוחק עצום, דהרי על כרחך לגבי שבת צריך להעמיד שבא קודם האל הקדוש ובחול צריך להעמיד שבא אחר האל הקדוש, וא"כ למה לא אשתמיט הירושלמי לפרש לזה.

ובאמת יל"ע למה פסקו התוס' דברי הירושלמי להלכה מאחר דבתלמודא דידן משמע דלית לן לדברי הירושלמי אלא אזלי רק בתר קדושה או שומע תפילה, ואמרי' דפליגי אם מותר לומר בציבור קדושה או לא. ואילו לפי דברי התוס' נמצא כאן דוחק עצום, וכמו שבאמת דברו הפוסקים, דכל דעה ודעה בגמ' מיירי באופן שבא קודם שהגיעו הציבור לדבר שהזכיר הך דעה, כגון רב הונא קאי שבא קודם קדושה ומאן דאמר בירושלמי דאמר שומע תפילה קאי שבא קודם שומע תפילה וק"ל.

ברכות כא ע"ב תוס' ד"ה אין. וכל הקדושה משלם יכול לענות עם הציבור דאין זה קרוי יחיד, יל"ע מאי ס"ד שנקרא יחיד שהוצרכו התוס' להוציא מזה, דאי משום דס"ד שהוא הפסק ליחיד בשמונ"ע וקמ"ל שאינו הפסק וכדמשמע מלשון הרמב"ם שגם להש"ץ קדושה היא ברכת אתה קדוש הארוכה א"כ גם ביחיד מאחר שאינו אלא מאריך בברכת אתה קדוש לא הו"ל הפסק, ולמה נחתו התוס' לדון במה דחשיב מתפלל עם הציבור, ודוחק לומר דס"ד דכיון שאומר כן מדין שמונ"ע אינו מצטרף עם הציבור שאומרים כן מדין קדושה.

ויש מקום להוסיף ולומר דהציבור נמי אינם אלא כמצטרפים לברכת הש"ץ, ובזה קשה טפי על דברי התוס', דהשתא כבר ודאי לא שייך לטעון ולומר דס"ד שכיון שאומר כן מדין תפילה לא יצטרף, אבל זה אינו דחזרת הש"ץ מצד הנוסח עצמו הוא נוסח תפילה שאפשר לאומרה גם ביחיד, אע"ג דבתורת חזרת הש"ץ א"א לאומרה ביחיד, מ"מ הנוסח עצמו מתוקן לאומרו גם ביחיד, ולא חשיב דבר שבקדושה דילפי' תוך תוך שאין לאומרה ביחיד, ואילו קדושה היא נוסח שא"א לאומרה ביחיד.

ואין לפרש דהכונה שאינו אומר עם הציבור ממש פסוק בפסוק ואעפ"כ יוצא ודלא כמ"ש המשנ"ב לגבי סתם יחיד שאינו פשוט שיוצא אם לא אמר כל פסוק עם הציבור ממש, א"א לפרש כן בדברי התוס' דהרי בתוס' לא נזכר שום רמז לזה.

וכן אין ליישב דברי התוס' דקאי על מה ששומע חלק מהקדושה מן הש"ץ והתוס' ס"ל כהדעות דבברכה א"א לצאת רק בחלק מהברכה מחבירו, וכאן כיון שאינו יחיד אלא חלק מהציבור יכול לצאת בתורת קדושה, חדא דבתוס' לא נזכר כלל שבחלק מהקדושה יוצא מהש"ץ, ועוד דאם איתא שבלעומתם ובדברי קדשן יוצא מן הש"ץ א"כ לרוב דעות הקדמונים גם נקדש צריך לצאת מן הש"ץ כמבואר בב"י סי' קכ"ה ע"פ דברי הרא"ש, והעיד בד"מ שם שכן המנהג, ועיי' נסיונו אזור אלינו מ"ס זיה נזעט הגר"א והרי כ' התו' להדי' שהוא עצמו אומר נקדש, ואיך נפרש כן.

שוב מצאתי מי שכתב דכוונת התוס' כהכס"מ שאע"פ שיחיד אומר רק קדוש ברוך וימלוך מ"מ המתפלל שמונ"ע עם הש"ץ אומר נקדש וכל הקדושה, וז"ש התו' יאמר עם הש"ץ נקדש וכל הקדושה עכ"ד, ומ"ש התוס' דאין זה קרוי יחיד למעליותא אמרו דאינו כשאר כל היחידים שבציבור שמתפללים עם הש"ץ ואומרים רק קדוש ברוך וימלוך אלא חשיב כמתפלל עם הש"ץ גופיה שאומר הכל כהש"ץ ממש.

ברכות כב ע"א, ובלבד של יאמר אזכרות שבו, באחרונים הביאו ראייה מכאן דכשעוסק בגמ' מותר לומר האזכרות במקראות, כגון מי שאינו בעל קרי ואפי' בע"ק האינדא דבטלוח לטבילותא, עיי' שיח השדה כא ובילקוט מפרשים החדש וט"ו עו והלכו על הירושלמי פ"ג דברכות, ובעיקר הדין עיי' מ"א וט"ו ונא"ח סי' רע"ו, ומ"מ יל"ע עדיין אם יש להביא מזה ראייה גם

לפסוקים שאינם שלמים, דמ"מ אפשר דלא מיירי אלא בקורא פסוק שלם דרך לימודו בגמ' ומפרשו דבזה פשיטא שמותר לומר האזכרות ועיי' לעיל מה שכתנתי לנזי לפסוק דאמלע פס"ה נאופן שאינו קאיא חיוז נליצו, וע"ז קאמר שבעל קרי יזהר מלומר אזכרות אלו אבל שלא באופן זה יש לדון אם יש מכאן ראייה, דשמא כל פסוקא דלא פסקי' משה לא פסקי' כדאמרי' בתענית ובמגילה.

ואפי' פסוקים שלמים אפשר שיש לחלק בין אם הפסוק הובא כראיה בגמ' או דהפסוק הובא בגמ' בפ"ע וע"ז קאי הדרשה.

ברכות כב ע"א, עשאן ר' יהודה כהלכות ד"א, יש לפרש בזה דלעולם דרש ר' יהודה דרשא קמא דריב"ל דמייתי לה בגמ' לעיל לאסור בעל קרי, כדמשמע בברייתא דלא פליגי ר' יהודה על ת"ק על עיקר דרשא דמייתי שהוא דרשה הנ"ל דריב"ל, ומ"מ לא דרש אלא על ד"ת שקבלו בחורב אבל לא אסר לומר דברי מוסר כמו הל' דר"א שהם גם דברי מוסר כמו שציין רש"י לפרקי מוסר, וכ"ש הל' דר"א ממש כגון הל' דר"א בסעודה, ורש"י גופיה אפשר שציין תחילת מס' ד"א זוטא וה"ה כולו, ומאחר שמצינו לר' יהודה שלא אסר ג"כ לבעל קרי לומר ברכות יש לומר ג"כ דחשיב שאין לזה דין תורה שהיה לדמותו לקבלת התורה ממש ואע"ג דגם ברכהמ"ז והל' דר"א ג"כ קבלו מהר חורב מ"מ אי"ז משנה דינם להיות כתורה ממש, דרק בדבר שהוא תורה ממש אמרי' שיש לדמותו לקבלת התורה ממש אבל בדבר שהוא קיום מצוה לא.

ויעוי' במשנ"ב סי' א' מה שדן לגבי אמירת מודה אני שאין בה אזכרה שמותר לאומרה בידים שאינן נקיות, וכן דנו עוד הפוסקים לגבי אמירת מודה אני וכן קיום מצוה במקום מטונף, ועיי' ש בדעת נוטה ובמה שהובא שם, ואע"ג שאין ללמוד בזה דבר מחבירו מ"מ עכ"פ לענין בעל קרי הוציא ר' יהודה כל דבר שאינו תורה ממש.

ומיהו בעיקרא דדינא יש לעיין מנא ליה לרש"י דהל' דר"א הם ג"כ ענייני מוסר ויראת ה' שהתורה מלאה מזה, ומה דאמר בן עזאי גבי ד' דברים וכו' הרי גם בתוה"ק כתיב ראה אנכי נתן לפניכם היום ברכה וקללה וגו' (דברים יא, כו), ואע"ג דזה מיירי על מצוה על גריזים והר עיבל מ"מ הרי יש פסוקים רבים בתורה, ולמה לא סגי ליה לרש"י לפרש דמיירי על הנהגות הסעודה וכיו"ב בלבד, ויש לומר דהיה מסתבר ליה לרש"י דכיון שיש ברייתא סדורה ובאה לפנינו הנקראת הלכות דרך ארץ א"כ סברא הוא דהגמ' מיירי על זה ועל כיוצא בזה.

ברכות כב ע"א, מאן דאמר בטלוח לטבילותא כר' יהודה בן בתירא, יש להסתפק אם הכונה שמתחילה היו נוהגים כמאן דפליגי עליה דריב"ב ואמר דטבילת בעל קרי נוהגת ולבסוף חזרו ונהגו כריב"ב דאמר כלל אין טבילת בעל קרי נוהגת, או דילמא דהכונה שריב"ב עצמו סבר שתקנת עזרא מלפנים היתה נוהגת והיום נתבטלה ואינה נוהגת ואנן קי"ל כריב"ב מתחילה ועד סוף.

והנה לכאורה יש ללמוד ממאן דאמר בטלוח לנטילותא דבזה ע"כ הכונה כהצד הראשון דאילו רב חסדא דלייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא לא שמענו שמתחילה היתה תקנה להדר אמיא בעידן צלותא, אלא דמתחילה לא עשו כרב חסדא והחמירו במיא, ולבסוף בטלו מה שעשו עד כה ונקטו כרב חסדא, וא"כ גם לריב"ב כן הוא.

וביותר אפשר דמה שמתחילה החמירו במיא אפשר שלא היה על דעת חכמים, אלא ההמונים היו נוהגין להחמיר בנטילותא יותר מן הדין, ובאו חכמים ובטלו הנהגה זו והעמידוהו על הדין שלא יהיה חומרו קולו לבטל זמן תפילה, ואם נדמה גם רישא לזה שמתחילה נהגו ע"פ המחמירים בהוראות החכמים המחמירים ובאו החכמים האחרונים ובטלו שהם היו סבורים דמתחילה היתה החומרא שלא משורת הדין.

אמנם יש לצדד גם כהצד השני דלכאורה לא מסתבר דריב"ב פליג על הא דקי"ל בהחובל עשר תקנות תיקן עזרא וטבילה לבעלי קריין היא אחת מהם, אלא ע"כ דסבירא ליה שנהגה טבילה זו ולבסוף בטלה כי היכי דאמרי מערבא גופייהו.

והנה לב' הצדדים יש לדון בביאורי המקראות דאייתי' לעיל, דהנה מתחילה בגמ' הביאו קרא להוכיח שהוא לכאו' מדאורייתא ולבסוף קאמר ריב"ב אין ד"ת מקבלין טומאה שנאמר הלא כה דברי כאש וגו' ומשמע דגם הוא כוונתו להביא ראי' מקרא דע"כ לא דרשי' כהך דרשה קמא דריב"ל שהובאה גם בתחילת ברייתא דריב"ב גופיה ועל זה קאי ריב"ב ופליג.

והשתא לכאורה לב' הצדדים נצטרך לומר דלרבנן קרא אסמכתא בעלמא ואילו ריב"ב משיב להם נמי מאסמכתא, וואן להזכיר כאן דברי הט"ז שדבר המפורש נחזק להתיי און כח זיל חכמים לאסור, דלא גס דקא' לריב"ז גופיה אינו דבר המפורש, דאם נימא דב' הצדדים מיירו מן התורה ממש, א"כ הא דקי"ל בהחובל שם ולקמן ע"ב עזרא תיקן טבילה לבעלי קריין מאן קאמר לה, לא רבנן ולא ריב"ב, ולעיל הארכתי בזה עוד.

ולהלן וע"ז איתא מכדי כולהו אמוראי ותנאי בדעזרא קמיפלגי, ונמצא דהוה פשיטא ליה להגמ' דקרא דריב"ל אינה אלא אסמכתא בעלמא, ולית מאן דסבר שהיא מן התורה, ומיהו מאי דקאמר כולהו אמוראי ותנאי אפשר דלא קאמר אלא במי שנזכר שמו בגדרי הטבילה הנזכרין שם, כגון ר"ע ור"י גלוסטרא ורב נחמן ורב יוסף ורב אסי, ולא ריב"ב דמתיר לגמרי.

ויש לכאורה להביא ראי' להצד השני בזה, שריב"ב סובר שנהגה טבילה זו ונתבטלה, ממ"ש התוס' להלן ע"ב ונחזי עזרא היכי תיקן, בהרבה מקומות גבי שאר תקנות לא פריך גמרא הכי אלא שאני הכא דדבר הרגיל בכל יום הוא על כן אנו זכורים עכ"ל, ומבואר מזה שהיה פשוט להגמ' לפי משנת' בתוס' דליכא מאן דפליג שעזרא תיקן ולא מצי אינש לחלוק ע"ז שהוא מעשים שבכל יום, וא"כ מסתבר לפ"ז דריב"ב לא פליג שכבר היתה כן תקנת עזרא, רק קאמר דבטלהו.

ואולי יש לדחות ראייה זו ולומר דלעולם כבר בזמן ריב"ב היו אותם שנהגו בטבילת עזרא והיו אותם שלא נהגו בטבילה זו, ואילו בין אותם שנהגו טבילה זו מן הסתם היה המנהג ברור בזה מהי צורת הטבילה, משא"כ איכא אותם שלא נהגו בטבילה זו כלל, וריב"ב סבר שזהו עיקר המנהג.

אבל יש לתמוה לפ"ז א"כ גם לשאר תנאי דשאל עזרא היכי תיקן י"ל דלא ידעי' כיון שיש בזה כמה מנהגים, ואפשר דהוה מצי הכי לשנויי אלא דעדיפא מינה משני.

ברכות כב ע"א. ריקא, פי' אדם ריק ולשון גנאי הוא.

ברכות כב ע"א. ריקא יש לך ארבעים סאה שאתה טובל בהן, יל"ע דהרי לפי המבואר במתני' שלהי פרקין והובאה גם לעיל כא ע"ב גם המשמשת חייבת טבילה וסתם עבירה היינו ג"ע כמ"ש המפרשים בכ"מ, ומה דנקט רש"י ייחוד לאו למימרא שלא היתה כוונתו לביאה, א"כ למה על עצמה לא שאלה, ופירוש המעשה לפי פשוטו הוא שהיא עצמה ודאי לא חפצה בדבר זה רק אמרה כן כדי להניעו ממעשהו ולהפטר ממנו.

ברכות כב ע"א. ר' זירא הוה יתיב באגנא דמיא וכו', והכי קיי"ל דט' קבין בנתינה ולא בטבילה, ויל"ע מדאמרי' בקידושין וע"ז כל ת"ח המורה וכו' אם קודם מעשה אמרה שומעין לו ואם לאו אין שומעין לו, ואין לומר דה"מ לקולא אבל לחומרא, לא, דשם נמי מיירי לפסול, אלא שמא כאן שאני דמחמיר על עצמו, א"נ עיקר קפידא שאמר דעתו מתחילה ואח"כ אמר לזה שמועה מרבותיו כדי לחזק שיטתו, אבל אם מתחילה אמר שמועת רבותיו ליכא קפידא בזה דבכולה תלמודא אמרו הלכות בשעת מעשה.

ברכות כב ע"ב. חד אמר הא דאמרת בד"א לעצמו אבל לאחרים מ' סאה לא שנו אלא לחולה המרגיל אבל לחולה לאנסו וכו', יל"ע הא דאמר ל"ש אלא לחולה המרגיל האם הכונה בריא וה"ה חולה או דילמא חולה דייקא ולא בריא. ונפק"מ לפרש רישא דמילתא שלעצמו סגי בט' קבין, האם מיירי רק בחולה המרגיל וא"כ לא קשי' על רבא דלעיל כלל, או דילמא דמיירי ג"כ בבריא וא"כ אם מיירי גם בבריא המרגיל אם איתא דלא פליג עליה דרבא צ"ל דרבא נמי לא מיירי דלא סגי בט' בין אלא ללמד לאחרים, אבל ללמוד בעצמו סגי בט' קבין.

והנה בפשטות מאחר דלא נזכר בברייתא שם חולה כלל אלא בעל קרי סתמא בלבד, מן הסתם מיירי גם בבע"ק בריא וגם בחולה המרגיל ורק המחלוקת אם מיירי נמי בחולה לאנסו.

אמנם א"כ דמיירי בבריא לכו"ע לפי דעה שניה נמצא דאין חילוק כלל בין בריא חולה המרגיל וחולה לאנסו, דאילו בבריא המרגיל שרי לעצמו בט' קבין ולאחרים במ' סאה ובחולה לאנסו ג"כ יהיה הדין כן. וא"כ יש קצת משמעות דהברייתא בדווקא לא מיירי בבריא אלא לגמרי רק בחולה.

ואולי יש ליישב דאחר דכבר אשמעי' שכל דין ט' קבין לא נאמר בבריא המרגיל ממילא שתקה הברייתא וסמכה על מה שכבר נתבאר דדין ט' קבין בבעל קרי מיירי בחולה גם אם נזכר סתם בעל קרי.

ברכות כב ע"ב. רב חמא טביל במעלי יומא דפסחא להוציא רבים ידי חובתן ולית הלכתא כותיה, וברש"י ותוס' כתבו ב' אופנים לפרשו, הראשון לפרש דאליבא דהלכתא אפי' לאחרים סגי בט' קבין, והשני דהלכתא כריב"ב כדלעיל, ונראה שבכל אחד מהפירושים יש קושי ולכך הסתפקו רש"י והתוס' בב' הפירושים.

דמחד גיסא הפירוש הראשון מוקשה, דהא לא אשכחן מאן דאמר להדיא בסוגיין דסבר דבגי בט' קבין אף לבריא המרגיל ודאגה ממה שהיה טובל כל ענה משמע שהיה כריא המרגיל ונשאר ימות השנה לא היה טובל אלא נותן ט' קבין וא"כ אם היה נשוי צולאי היה כריא המרגיל.

דהנה ר' זירא דלעיל ונע"אן שהיה יושב באגנא דמיא, לא נזכר להדי' בגמ' אם היה בריא או חולה, וגבי רב נחמן דתיקן חצבא למסקנא דרב יוסף לא נתבאר שהיה בו גם צורך לבריא, ואילו אביי ורבא שניהם הזכירו שלבריא המרגיל לא סגי בט' קבין, ובהנך אמוראי דפליגי גבי הברייתא האחרונה לא נזכר בריא להדיא כלל, וגבי אמוראי דיתבי בסעודתא לא נאמר על אחד מהם אם היה בריא או חולה.

ממילא מה דקאמר בגמ' כאן דלית הלכתא כותיה, אם נעמיד ונימא דהלכתא דסגי אף לבריא המרגיל בט' קבין אף לאחרים כפי' קמא דרש"י, א"כ נמצא דבעצם הגמ' סתמה דלית הלכתא כמאן דאמר פלוני ולא הזכירה כלל מה ההלכה תחתיו על אף שיש מה לטעות בזה, ובעצם מה שהוא באמת ההלכה לא נזכרה להדיא דעה כזו בסוגיין, וסמכ' על המעיין שיחשב ההלכה בעצמו, ויש בזה דוחק בלא ספק.

ומלבד זה הא אמרי' לעיל נהוג עלמא כתלתא סבי, וכבר כ' רש"י דכן ההלכה, דרב נחמן בר יצחק בתראה הוא, ואף רבא גופיה לא בהכרח מיירי אליבא דהלכתא לפרש"י, נמצא דההלכה הפסוקה כאן בסוף הגמ' היא כנגד ההלכה הפסוקה לעיל באמצע הסוגי'. אלו הדחקים שיש בפי' הראשון.

אמנם גם בפי' השני אינו ברור למה לא נתבאר דלית הלכתא כוותיה אלא כריב"ב, כיון דריב"ב נזכר, וגם למה לא אמרו ולית הלכתא ככל הנך דעות שנזכרו לבסוף, ויש לומר דאין דרך הגמ' אלא לומר ולית הלכתא ככל הנך שמעתתא, וא"א לומר לה משום דחד משמעתתא דלעיל היינו דנהוג עלמא וכו', וי"ל עוד דבעצם לא הוצרכה הגמ' לפסוק כלל דלית הלכתא כוותיה דסגי במה דאמר לעיל דנהוג עלמא וכו' שהוא לשון פסק, אבל מאחר שבסיום הגמ' אמרי' מעשה ס"ד

דמעשה רב לכך לא טרחה הגמ' אלא לומר דלית הלכתא כותיה.

וכן הוא עיקר הפסק לפרש"י והפוסקים הר"מ והשו"ע.

ברכות כב ע"ב, בתוס' ד"ה ולית, ויש מפרשים דוקא לתורה אבל לתפלה צריך טבילה ופי' ר"י דלא שנא ע"כ, ויש לעיין להנך יש מפרשים, הא אשכחן בדברי ר' יהודה לעיל וע"א דלדידיה ברכות קילי מד"ת, דאילו עיקר דרשה דיום אשר עמדת (דברים ד, י) מיירי בתורה, אע"ג דאסמכתא הוא, וא"כ ר' יהודה סבר דיש להחמיר בד"ת יותר מד"ת והנך יש מפרשים אמרי להיפך, וגם דוחק בדגמ' לא אמרי' אלא דלית הלכתא כוותיה דאמימר, ומנ"ל לחדש דבר שהוא היפך דעת ר' יהודה.

ואם מדברי ריב"ב גופיה הא בדבריו לא נזכר שום הגבלה בדברים, ואם קיימא לן כוותיה מנא לן להחמיר בתפילה.

וצ"ל דכיון דאיכא מ"ד לעיל וע"א ובלבד שלא יציע אזכרות שבו ש"מ דעיקר קפידא הוא על האזכרות, שצריך לאומרן בקדושה, נמצא דיש חומר באזכרות יותר, וממילא להך מ"ד יש לומר דתפילה וברכות חמירי מד"ת בלא אזכרות.

ויל"ע דיש בזה חידוש לחדש דאזכרות לענין להוציא רבים חמירי מד"ת, כיון דמסכים שלברך לעצמו מותר בט' קבין, א"כ מה הסברא לאסור לרבים ברכות יותר מד"ת, כיון דאין בזה מצד קדושת האזכרות עצמם, וא"כ יש בזה חידוש דלענין רבים אזכרות חמירי יותר מד"ת אע"ג דביחיד שרי לעצמו גם אזכרות. וצ"ע.

ומ"מ אכתי יש לעיין הנך יש מפרשים מנא להו דין מחודש זה שאינו פשוט דעת ריב"ב, ואם סבירא להו דריב"ב גופיה לא מתיר דרך לימוד לומר האזכרות הא מנא לן.

ולכאורה ממה שנקטו התוס' דבריהם על רב חמא יש מקום לומר דהנך יש מפרשים הוציאו דבריהם מהא דאמרי' ולית הלכתא כוותיה על רב חמא, אבל צע"ק דלהוציא רבים ידי חובתן משמע לענין ברכות, וגם אם הכונה לסדר ההגדה של פסח שגם בזה אפשר להוציא יד"ח כדמוכח בערבי פסחים וכמנהג ר"י מלונדרי"ש המובא ברמ"א, א"כ הרי יש בזה אזכרות.

ממילא כיון דהנך יש מפרשים מחמירים באזכרות, וכל מה דאמרי' דלית הלכתא כותיה היינו לענין שרב חמא בשאר השנה לעצמו לקח ט' קבין כדפרש"י, דסבר דלהוציא אחרים בעי' טבילה ואילו לעצמו עכ"פ בעי' ט' קבין, וע"ז קאי מ"ש ולית הלכתא כותיה, דאילו אנן סבירא לן שגם ט' קבין א"צ אם מברך רק לעצמו, היאך יתכן לפרש כן כיון שדבר זה שמה שעשה בשאר השנה לא נזכר להדי' בגמ' ולכאורה גם אינו מוכרח בגמ'. ובודאי פשוט הדברים דלית הלכתא כוותיה קאי על מה שמצריך טבילה להוציא רבים ידי חובתן, שבזה שוו' ב' הפירושים שהובאו ברש"י ותוס' מלבד הנך יש מפרשים.

ואפשר דהיש מפרשים עיקר סברתם דסמכי על המשנה וסוגי' דלעיל וס"ל דלא קיימא לן כריב"ב כנגד מה שמפורש במשנה ובגמ' לעיל שם לאיסור, אלא רק בד"ת, ואפשר דסברי דריב"ב גופיה לא מיירי אלא בד"ת שהזכיר ולא בתפילה.

ברכות כא ע"א, תוס' ד"ה ההוא וכו', אסמכתא בעלמא הוא, לעיל הארכתי לדון לדעת ב"ש אם דין שכיבה וקימה ממש הוא גם בפרשה שניה או רק בפרשה ראשונה, אמנם כאן מבואר בדברי התוס' דאף למ"ד פרשה ראשונה נמי דרבנן אסמכתא בעלמא, וא"כ לדידיה ודאי דה"ה לפרשה שניה נמי ס"ל לב"ש דיש לנהוג בשכיבה וקימה ממש אע"ג דג"כ אסמכתא בעלמא הוא.

והיה אמנם מקום לומר דדוקא לרב יהודה כיון דס"ל דכל הפרשיות דרבנן א"כ ע"כ דחיק ומוקי ב"ש אפי' בפרשה

ראשונה, אבל מאן דס"ל פרשה ראשונה דאורייתא ושניה דרבנן, א"כ יוכל ליישב דב"ש קיימי שפיר על פרשה ראשונה ולא על פרשה שניה.

אמנם סברא זו האחרונה אינה עיקר, דבלאו הכי יכול היה רב יהודה להעמיד דברי ב"ש כמאן דאמר ברפ"ב פרשה ראשונה דאורייתא כמו שכתבתי שם ואעפ"כ נקטו התוס' דמצי רב יהודה לאוקמי שפיר מילתייהו דב"ש גם אם ס"ל דכל ק"ש מדרבנן. וה"ה להך דעה הנזכרת יתכן להעמיד דברי ב"ש גם בפרשה שניה דרבנן.

ברכות כא ע"א, תוס' ד"ה ספק, עוד אמר הר"ש וכו' שרצה לומר ספק לא אמר אמת ויציב עם פרשת ציצית וכו', אין הכונה בזה שאם מסופק אם אמר אמת ויציב ופרשת ציצית או לא אמר מחוייב לומר עכשיו שניהם, דבזה מסכים עם סברת ר"י דמן הסתם אם אמר אחד מהם היה פרשת ציצית, וגם אין בהכרח כוונת הר"ש דאם יודע שאמר ק"ש ואינו יודע אם אמר אמת ויציב אמרי' דפרשת ציצית בכלל אמת ויציב, אלא הכונה דבאמת אינו יודע אם אמר פרשת ציצית עם אמת ויציב, ואעפ"כ לכאורה מודה נמי בזה להר"י דאינו חוזר וקורא פרשת ציצית עם אמת ויציב אלא אמת ויציב בלבד.

ואמנם ידענא דהיה מקום לפרש כוונת הר"ש דפרשת ציצית בכלל אמת ויציב גם לענין שמחוייב לומר שניהם אם מסופק משום דהכל בכלל אמת ויציב, ואע"ג דאמרי' לעיל בספ"ק פרשת ציצית מפני מה תקנוה מפני שיש בה חמשה דברים וכו', וא"כ לכאורה יש להעדיף פרשת ציצית מלבד יציאת מצרים, מ"מ גם אמת ויציב עדיפא כיון שיש בה יותר מענין יציאת מצרים דאורייתא, כגון מכת בכורות וקריעת ים סוף, ועיקרן יציאת מצרים שהוא מן התורה, ולהכי תקנו חכמים שאומר עכשיו פרשת ציצית עם אמת ויציב.

אבל אין לומר כן, דמוכח לעיל לגבי ערבית דמעיקר הדין סגי לענין הזכרת יציאת מצרים לומר רק אמת ואמונה בקיצור בלבד, בלא פרשת ציצית כלל עי"ש.

ועוד טעם שאין לפרש כן דהא לא פליג הר"ש על מ"ש בגמ' דק"ש עדיפא דאית בה תרתי, וא"כ לבעל קרי סגי בפרשת ציצית בשביל יציאת מצרים. ומיהו ראייה זו אינה מוכרחת, שכן יש לומר דבבעל קרי לא חייבוהו חכמים יותר מחיובו מן התורה רק אמרו שיקרא ק"ש שבזה יש פרשת ציצית אבל לא שאר דברים שבאמת ואמונה, משא"כ מי שאין לו פטור של בעל קרי בזה מחוייב לומר כל מה שתקנו חכמים לומר עם פרשת יציאת מצרים.

לכך נראה דמה שנקט הר"ש דפרשת ציצית בכלל אמת ויציב אין הכונה שצריך לומר שניהם עכשיו, אלא הכונה בזה שכשהוא מסופק אם אמר פרשת ציצית ואמת ויציב או לא חוזר ואומר אמת ויציב, אבל אם זכר שאמר פרשת ציצית ומסופק על אמת ויציב וכן אם אמר אמת ויציב ומסופק אם אמר פרשת ציצית, בכל זה אינו חוזר ואומר.

ולפי זה מיושב נמי למה נקטו התוס' ועוד אומר הר"ש, ומשמע דלא פליג ע"ז.

אבל לפ"ז צ"ע להר"ש לשון הגמ' דמבואר לכאורה דמה דאמרי' ספק אמר אמת ויציב כלול בזה גם פרשת ציצית, ואילו המשך הגמ' דאמרי' חוזר ואומר אמת ויציב אין כלול בזה פרשת ציצית.

ואפשר דליתא למה שכתבתי אלא אה"נ מודה בזה הר"ש דכיון שהוא מסופק אם עשה מצוה מה"ת מחוייב לחזור ולעשותה כתיקון חכמים עם כל מה שהוסיפו בפ' ציצית ומה שהוסיפו בברכת אמת ויציב, ולעיל דאמרי' דסגי בלא פרשת ציצית מיירי בלילה שאינו נוהג ויאמר אז ולא תקנוהו מעיקרא משא"כ הכא דמיירי גבי אמת ויציב דהיינו ביום.

ברכות נג ע"א נ"ב, ואמר רבה בר בר חנה כי הוה אולינן בתריה דרבי יוחנן וכו' אמר רבא כי הוה אולינן בתריה דר"נ וכו', צע"ק דלימא וכן אמר רבא כי הוה וכו', וכדאמר' בב"ק וט ע"א ורב אסי אמר וכו' אי הכי היינו דרב הונא אימא וכן אמר רב אסי. ומ"מ יש חילוק בין לשון אמר רבא ללשון ורב אסי אמר.

ברכות נג ע"ב. ת"ר הרוצה ליכנס לסעודת קבע מהלך עשרה פעמים ד' אמות או ד' פעמים י' אמות ויפנה ואח"כ נכנס. נראה דלאו דוקא או ד' פעמים או ט' פעמים, אלא ה"ק מהלך מ' אמה, וביניהם מפסיק בין ג' לט' הפסקים הכל כפי צרכו וגם לא משמע שיש ענין שיהיו דוקא הפסקים שווים אלא העיקר שלא יהיו הפסקים לאחר הליכת פחות משיעור של ד"א ולא יותר משיעור הליכת י' אמות, דבפחות מזה או יותר מזה אין תועלת כ"כ לענייננו.

ברכות נג ע"ב. תוס' ד"ה דברים, ולא בעי לשנויי וכו', ולא דברו התוס' אלא לפי מה שרצה לדחות טפח וטפחיים דהוה מצי לדחות גם בענין אחר, אבל למסקנא א"א לדחות לא בענין זה ולא בענין זה, דא"כ היכי מפרשת לסיפא דקאמר זהו ק"ו שאין עליו תשובה, ומ"מ לולי סיפא הוה מצי' לפרש גם באופן שרצו התוס' לשנויי, דמה שטענו התוס' ע"ז דלא אשכחן וכו', הרי גם הדין שנאמר בברייתא למסקנת הגמ' הוא דין דלא אשכחן בברייתא להדיא, ותדע דאם אשכחן לזה בברייתא כבר הוה תיובתא לרבא מעיקרא, אלא ע"כ שלא מציינו דבר זה בשום מקום אלא כאן ואעפ"כ כיון דליכא לשנויי בענין טפח וטפחיים משנינן באופן המתנישב לפי סיפא דברייתא, והמקשן אפשר משום שכבר מתחילה ידע סיפא דברייתא, לכך לא ס"ד לשנויי מענין טפח וטפחיים אע"ג דניחא מצד שהוא דבר הנזכר בברייתא להדיא וכמ"ש התוס'.

ברכות נד ע"א, והוה ידענא דיום טבילה הוה, ופרש"י יום שטבלה אשתו דהוה ליה ליל תשמיש ע"כ, ויש לעשות כאן סדר בדברים, דהנה בגמ' משמע שאותו יום הטבילה היה מעשה זה שביקש ממנו להביא לו תפיליו, והנה גם אם נימא דפשטות הגמ' ורש"י שטבלה ביום ומש"ה אסורה לשמש עד הלילה, וכדפרש"י שהלילה הוא ליל תשמיש, הנה ע"כ מיירי שביקש ממנו התפילין אחר ששימש כבר, ובזה הראה שמעיקרא בשעת מעשה היו התפילין עמו, דאל"כ לא אגמרן הלכה למעשה דהלכה כשמואל אפי' אשתו עמו, נמצא שבליילה ביקש ממנו התפילין, ולא משמע דמיירי ביום שלמחרת מיירי, דהא קאמר והוה ידענא דיום טבילה הוה, ומשמע אותו היום עצמו, וק' הרי קי"ל דאין מניחין תפילין בלילה, וכי תימא שלקחן לשומרן במקום אחר, הא אמרי' לקמן וכו' ע"א שאם יש לו מקום אחר לא ישמש עמהם, וא"כ מעיקרא היה לו להנחן במקום אחר שיש לו, ובדוחק יש לומר שרק עכשיו בא לו מחדש מקום לשומרן, או י"ל שהשכים רבא בלילה ובכך יכול היה לשומרן עמו עד הבוקר, ובזה יל"ע א"כ מאי גרע שישאר שם כיון שכבר שימש, וי"ל שהלך למקום אחר. א"נ ההוא פליגא. או די"ל דההיא דלקמן לא מיירי אלא בס"ת אבל בתפילין אפי' יש לו בית אחר, וכן מוכח לכאורה בשו"ע וסי' ר"מ ס"ו.

ברכות נד ע"א, והוה ידענא דיום טבילה הוה, אין להוכיח מזה שאין טעם להסתיר זמן הטבילה משום צניעות, די"ל שע"י שום הכרח נודע לו ושלא לרצון רבא, ואחר שכבר נודע לו אין הפסד בזה לרבא ללמדו הלכה למעשה.

ברכות נד ע"א, אשתו כגופו ופרש"י ורגיל בה, ונמצא דלפרש"י הא דאמרי' הכא אשתו כגופו לישנא בעלמא הוא דנקטו, ואינו שייך לדין אשתו כגופו דעלמא, אלא הכא ר"ל אשתו לענין הרהור היא כגופו שרגיל באשתו כמו שרגיל בגופו ולא חשיב ערוה לגביה לענין הרהור.

ברכות נד ע"א ברש"י ד"ה בשלמא לרב יוסף וכו', והא דקתני בני ביתו אינו אשתו עכ"ל, והנה על אף שכבר הקשו התוס' על

על רש"י וחלקו עליו, אבל יש כאן ברש"י תמיהה שלא מצאתי בתוס' שהקשו זה, דהנה בהסברת דברי רב יוסף פשיטא ליה לרש"י דשייך שפיר לפרש בני ביתו לבר מאשתו, אבל בקושיא דמקשי גמ' אליבא דשמואל על רב יוסף פשיטא ליה לאידך גיסא, ולהתוס' לק"מ דלשי' התוס' קו' הגמ' היתה מברייתא דאמרה להדיא אשתו, אבל לרש"י ק' דבגמ' כאן נשתנית ההבנה לגבי בני ביתו בין ההו"א למסקנא אע"ג שלא הובאה שום ראייה ע"ז להוכיח דבני ביתו מוכרח להתפרש גם באשתו.

והנה בברייתא שהובאה כלשונה מתחילה מסיים בה ואם היו בניו ובני ביתו קטנים מותר, ולכאורה מכאן ראייה דלאו באשתו מיירי דהרי אין דרכה של אשתו שהיא קטנה, אבל אין זו ראי' כלל די"ל באשתו קטנה מיירי. ועי' תוס' קידושין ומ"א ע"א סו"ה אסור, וגם לזה א"צ, דסגי שיהיה שייך ע"פ תורה שתהיה אשתו קטנה דסגי בזה דלאשמעי' הברייתא הדין ע"ז.

ברכות נד ע"א ברש"י ד"ה לאסתכלי בה, אם אשת איש עכ"ל, ואע"ג דאמרי' וטו ע"א עה"פ ומה אתבונן על בתולה עפרא לפומיה דאיוב איהו באחרניתא לא אסתכל אברהם אפי' בדידיה לא אסתכל, וכתבו הר"מ ואיסור' פכ"א ה"ג ושו"ע (אה"ע סי' נ"ג) שלא יסתכל בה דרך זנות, ואמרי' בע"ז וכל ע"א ונשמרת מכל דבר רע שלא יסתכל אדם באשה נאה ואפילו פנויה באשת איש ואפי' מכוערת, מ"מ מציינו בכל דוכתי ברש"י דעיקר חומר איסורי הסתכלות רגיל רש"י לפרשן בא"א וזה מציינו ברש"י פעם אחר פעם, כמו ברש"י עירובין וי"ח ע"ג, דמדליא למנא וכו', ובאשת איש קאמר, וכן ע"ז וכל, וכן במעשה ישו בסנהדרין (ק"ו) וסוטה וכו' ע"א בכך אתה עוסק, וברש"י מסתכל באשת איש, וכן להלן בברכות וס"א ע"ג, נודמנה לו על הגשר, ופי' רש"י אשת איש, ותמוה דהרי בסוגיא שם מבואר אפילו אשתו, ולמה משמע לרש"י מכל מקום אי אפשר לחייב לדחקנה לצדדים רק באיסור ראייה דאשת איש.

ומיהו קרא דמייתי הכא גבי בנות מדין לא מיירי דוקא בנשות איש, וגם א"א דעכו"ם לא חשיבה א"א לגבי ישראל, כדאי' בסנהדרין (נ"ג ע"ג) אשת רעהו פרט לאשת אחרים ועי"ש (פ"ג ע"א) אישות לית להו, אלא מחמת שיש איסור של בועל ארמית בפרהסיא מה"ת ועי' ר"מ איסור' פי"ג ה"ו, ולהכי גם איכא איסור הסתכלות. ויעוי' רש"י לעיל (נ"ג ע"א) ד"ה שפנת אשה אותה אשה פנויה היתה וחכמים גזרו על הייחוד אף על הפנויה ע"כ, ומוכחא מילתא שם דמיירי גבי ביאה וכמו שכתבתי לעיל, וגם דבלא ביאה או קרי אין טבילה, ווהרסור לא מסתכר ק"ה היה החטק שיצא לקרי מחמת הרסור כלל אלף עזירה ממך כלפניקית לעיל, ויל"ע אם ה"ה דהוה מצי כאן רש"י לפרש לענין הסתכלות בפנויה מדרבנן אבל נקט עיקר איסור הסתכלות מה"ת שהוא נכלל בדרשת המקרא דמייתי.

ברכות נד ע"ב, בשלמא מפהק ומפהק לא קשיא כאן לאנסו כאן לרצונו, ותימא אם כל שעשה רבי היה רק לאנסו א"כ מאי אסהדתיא דר' חנינא, ואין לומר דר' חנינא סתמא מסהיד וסבר דהכי עבד רבי אף לרצונו, ואילו אנן מהכרח הברייתא מעמידים דברי רבי לאנסו, דודאי ר' חנינא הוה מדייק במילתיה דרבי, ואם יתכן שלא עשה רבי כן אלא לאונסו לא הוה אמר לה בסתמא, כיון דבאונס היה מוכרח לעשות כן ומאי מעשה רב איכא בהא, ואפשר דלאו באונס גמור קמיירי שאינו תלוי בו אלא קרוב לאונס ג"כ שרי כגון בשעת דחק גדול והיינו אסהדתיא דר"ח.

והנה בסיפא דמילתא בגמ' איכא למאן דרק ע"ג קרקע לאחוריו משום דאנינא דעתיה ומשמע דעצם מה דאנינא דעתיה הוא סברא להתיר מטעם זה שהוא איסטניס והיינו מעין הנ"ל שהוא קרוב לאונס לענין לרוק בבגדו ולאונס ממש.

ויש להוסיף בזה מ"ש רש"י להלן (כה ע"ב) גבי עקבו רואה את הערוה וז"ל לא נתנה תורה למלאכי השרת שאין להם ערוה על כרחו יש לנו ערוה ואין אנו יכולים להשמר מכל זה, עכ"ל,



וחזי' שאע"פ שאין כאן אונס אלא קרוב לאונס שהוא שעה"ד גדול הוא טעם מצד עצמו להחשיבו כעין אונס.

ברכות כד ע"ב, ואם טלית נאה הוא מבליעו באפיקרסותו, אין להקשות דיעשה מה שרוצה ויבליע באיזה בגד שעדיף עליו ובודאי אם בגד אחד נאה וחשוב יבליע רוקו בבגד אחר שאינו חשוב כ"כ, אין להקשות כן, דלכתחילה אם אינה טלית אמרי' ליה שלא יבליע באפיקרסותו בשעת התפילה ורק אם טליתו נאה יבליע באפיקרסותו, והטעם משום שבשעת תפילה מוטב לו לשמור על אפיקרסותו שהוא בגד עליון שבראשו [וכפ"ק יוני ו"י מלוני] שיהיה נאה אם אפשר לו, ולקמן ר"פ אין עומדין ול ע"ז אמרי' דרב יהודה מציין נפשיה ומצלי והכל לפי דרך לעמוד בפני המלך שהדרך להקפיד באפיקרסותו יותר מטליתו וק"ל.

שוב מצאתי מי שכ' ליישב באופן אחר דאשמעי' הכא שאם טלית נאה היא מצוה לחוס עליה ע"כ, וכך צ"ל עכ"פ למאן דמפרש דאפיקרסותו היינו בגד התחתון וכך לאו ג"כ ו"כ ו"כ ו"כ ו"כ כללים פ"ט מ"א ועמוך ע"כ אפיקרסותו דלפי פירוש זה א"א לומר סברא דילן הראשונה.

אמנם יש להתבונן דכל המפרשים בגמ' פי' דהיינו בגד עליון שבראש, ואילו כל מפרשי המשנה פי' דהיינו בגד תחתון וכ' גן המלך וסי' לאו דב' מיני אפיקרסין אינהו, וכאן בגמ' כיון שטורח הוא להוציא בגד התחתון ולרוק בו לכך לא פי' כאן המפרשים דקאי על בגד זה התחתון.

ברכות כד ע"ב, קסבר לכו רואה את הערה מותר, ויל"ע א"כ מאי סני לחצוץ על לבו כיש אומרים, ויל"ד דאה"נ דיש אומרים לית להו לת"ק אבל ת"ק אית ליה דיש אומרים, ולדידיה יכול לחצוץ היכן שירצה ממתניו עד צווארו, והא דנקט צווארו לאו דוקא שמחוייב לחוץ בצווארו אלא אפי' צווארו, ואפשר עוד דצווארו קל יותר לחצוץ בבגדו בכל היקף ידיו משא"כ לבו ומ"מ יכול גם בלבו וכנ"ל. ולהלן וכו' ע"ז נתקשינו בזה יותר עי"ש.

ברכות כד ע"ב תוס' ד"ה בחבלי השוא, כלומר בחינם וכו' כי טוב היה שלא היו מקיימים אותו כלל, פירוש דכיון שאין אדם חוטא ולא לו א"כ דרך הוא שכשאדם חוטא הוא בשביל להרויח עי"ז מתענוגי העוה"ז אבל כאן הוא חוטא בשביל להרויח מצוה ע"י חטאו והרי אינה נחשבת לו למצוה, נמצא שבחטא זה חטא לגמרי לחינם ואף מה שחשב להרויח בחטאו לא הרויח.

(שייך לעיל במקומו) ברכות יד ע"א תוס' ד"ה ימים, וכן משמע בפרק בתרא דתענית וכו' אלמא דימים דאין גומרי' בהן הלל אין חובה לאמרו ומה שאנו אומרי' אותו היינו משום מנהג ע"כ, ורצו התוס' להביא בזה ראי' למה שאמרו לעיל "ודאי קי"ל דימים שאין היחיד גומר את ההלל אין חובה לאמרו כלל אפי' בדילוג", ויש מקום להבין דכוונתם לומר שאפי' בתורת מנהג אינו חובה, ולפ"ז צריך להבין ראייתם מה שרצו להוכיח שאינו חובה ממעשה זה, דאילו מה שרצה רב להפסיק לכאורה הוא משום שהוא מנהג שהונהג באופן שאין רוח חכמים נוחה הימנו שגומרים את כל ההלל בר"ה, ועי"ז אין ניכר בין ר"ח לימים שגומרי' בהן את ההלל מעיקר הדין, אבל השתא שנתברר שאינו נוגד דעת חכמים והוא מנהג כשר א"כ מנ"ל שלא נהגו כן בתורת חובה.

ואולי י"ל דע"כ לא קבלוהו עלייהו כמנהג חובה, דאילו אם קבלוהו עלייהו כחובה היה רב אומר אח"כ עמהם, דנותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם, וכ"ש רב שבא להשתקע בבבל ועיין פ"ה יומא פז ע"ז, ומסתימת הגמ' בתענית משמע שרק הסכים למנהגם אבל לא אמר אח"כ עמהם, ומשמע מזה שלא קבלו אמירתו כחובה.

א"נ יש מקום לומר דכוונת התוס' רק דאינו תקנת חכמים אלא תקנת מנהג אבל אה"נ הוא חובה מצד המנהג. והנה זה ודאי שעל התוס' גופייהו אין קו' מדברי רב למה לא קרא אח"כ כיון דהתוס' להלן פשיטא להו שיחיד אינו קורא רק הציבור והיחיד יכול לחייב עצמו רשות להשר מקוצי, אבל אפי' אם ס"ל שהוא חיוב גם על היחיד או עכ"פ אפי' אם נימא דכיון שהיה עם הציבור בשעת קריאתם רמיא עליה חיובא, מ"מ אין בהכרח קו' מדברי הגמ' במגילה שלא הזכירו שרב קרא עמהם, דיש לומר שכ"ז כלול בהסכמתו עמהם, דכיון שהסכים למנהגם ודאי עשה כמותם מכאן ואילך מיד, וגם יל"ע אם היה כך מנהג כל בני בבל כבר בזמן רב או דהיו מקומות שעדיין לא נהגו כן ויכול היה רב לנהוג כמותם, ויל"ע אם נימא שכך היה אם יתחייב רק לומר כיון שהיה בביכ"ס שנוהגין לומר הלל, ובזמן רבה בסוגיין משמע שכבר היה מנהג פשוט [ואפשר נמי כמ"ש בעלי תמר על הירושלמי לתרץ דרב גופיה בא משם ואיך לא ידע מנהגם אלא דמקומות מקומות היו בבבל עי"ש], ויש לדון בכל זה.

אולם מתחילת דברי התוס' בתחילת דבריהם על דברי רבה ולא דוקא גומר וכו' משמע דבאמת ס"ל שמנהג זה אינו חובה.

והנה יש לעיין אם באמת כוונת התוס' שהמנהג אינו חיוב ולא נקבע בתורת חיוב א"כ מה ראייתם הראשונה מגמ' דערכין דודאי הגמ' שם לא איירי לפי מנהג בבל כדמוכח שם, וזה ודאי אפשר להוכיח שלא היה חיוב קודם שנהגו כן בבבל, אך לאחר שנהגוהו מניין שלא נהגוהו בתורת חיוב, ושם זה כבר פשיטא להו שאם אינו אלא מנהג לא נהגוהו בתורת חיוב, וכל דברי התוס' כאן הם רק שו"ט להוכיח שאין כאן תקנה אלא מנהג, אבל הוה פשיטא להו שאין מנהג זה בתורת חובה, ואם כן הוא א"צ ג"כ למאי דטרחנא לעיל להוציא ראייה מדברי הגמ' בתענית לענין זה, ויל"ע.

ומה שכתבו התוס' אח"כ ויש שרוצין לומר שיחיד האומר וכו' יל"ע אם נפרש דעת התוס' שכל המנהג אינו בתורת חיוב, א"כ מה החילוק בין ציבור ליחיד, דמשמע כאן שעל יחיד אין חיוב, יחיד דייקא, וא"כ על ציבור משמע דאיכא חיובא, וצ"ע.

והיה מקום ליישב ולומר לפירוש הנ"ל דהתוס' קראו גם לציבור יחיד כמ"ש התוס' בתחילת דבריהם בזה"ל, "לא דוקא יחיד אלא אפילו ציבור קורא יחיד" וכו', ועכשיו רצו להביא דעה החולקת על ר"ת והקדימו לזה שוב דעה זו והיינו דע"כ ש"ל לומר" שהיא ס"ל כהמחזור ויטרי הנ"ל, וע"ז הביאו דעת השר מקוצי שסובר כר"ת וחולק עליו דסובר שיכול לברך אבל לא מטעמיה דר"ת.

אולם יישוב זה קשה טובא מכמה טעמי, חדא דבשלמא אם רמיא על הציבור מנהג קריאת הלל והברכה משום דמברכין על המנהג כמ"ש ר"ת, ניחא בזה דעת השר מקוצי שהיחיד מברך כמו הציבור כעין מה שאשה מברכת כמו האיש על מ"ע שהזמן גרמא, אבל אי נימא דבר"ח גם הציבור אינו מברך וכל ברכתם הוא מחמת שבזמן יו"ט מברכים א"כ מה הראיה ממ"ע שהז"ג דהא התם מברכת בזמן קיום המצוה, וגם צ"ע אם הך יש שרוצין לומר הם המחזור ויטרי דלעיל למה הזכירו שוב ועוד בלשון יש שרצו לומר, ועו"ק דאם השר מקוצי ס"ל כהר"ת למה לא הביאו דבריו אחר ר"ת והגם שיש חילוק דהוא מפרש לה בתורת רשות, אבל לפי כל מה דקיימינן השתא גם ר"ת לא מיירי בתורת חובה, דאין מנהג זה בתורת חובה כלל לדעת התוס' כאן.

לכך יש לבאר דהך שהיו רוצים לומר דעה זו קאי על דברי ר"ת שמברכין על המנהג והוה פשיטא להו דתוקף המנהג חייל רק על הציבור ולא על היחיד, בין אם נימא שהמנהג הוא חיוב ובין אם נימא שהוא רשות, מ"מ לא שייך על היחיד כלל, וגם השר מקוצי מסכים דהמנהג לא חייל על היחיד ותרומייהו וזין יט פ"ה וז"ל וזין פ"ה מקולין אית להו דר"ת, אלא דהשר מקוצי מוסיף

שיכול לברך כמו הציבור ויש שהיו רוצים סבירא להו דכיון דלא חייל על היחיד מנהגא כלל אינו יכול לברך.

ומסתפקא מה הדין במי שטעה ולא דילג בהלל האם אסור לו לסיים ולברך אחר ההלל, ועכ"פ לדלג עכשיו בעניין אחר ולסיים ולברך, או דסגי שבשאר ראשי חדשים מקפיד לדלג שניכר בזה שאין חיוב בר"ח ורק עכשיו טעה.

ובשבת וקיה ע"נ אי' שהקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף, אמנם לכאורה כאן אין בזה משום מחרף ומגדף, כיון שאינו קורא באמת בכל יום, ואם קורא בכל יום הלל יל"ע אם יועיל דילוג לזה שלא יהיה מחרף ומגדף ויש ללמד למהני כיון שעושה הכל שנימים טובים אומר כלל דילוג, אבל יל"ע מצד שמוסיף על הדין וצריך לעשות היכר, האם סגי במה שבשאר זמנים טעה ועשה היכר, ומוכחא מילתא שמשגה הוא ולא בכונה אמר עכשיו הלל השלם.

שוב נראה לפי לשון הרמב"ם שהובא במשנ"ב וסי' תכ"ס ס"ק י"ז דמשמע שמנהג הדילוג שנהגו אינו מוכרח ויכול לדלג דילוג אחר והעיקר שלא יאמר הכל משום שרק לילה המקודש טעון שירה וכו', לפ"ו אם לא דילג מה שנהגו לדלג ידליג ידי אחרינא ויסיים ההלל מלאחר הדילוג ואילך ויברך יהללך.

(שייך לעיל במקומו) ברכות יד ע"א תוס' ד"ה ימים, ומה שהקשה מיהללך שאינה סמוכה וכו' יש ליתן טעם וכו', לכאורה א"צ טעם לזה דהרי עיקר יהללך נתקן בשאר ימות השנה שאז היא סמוכה לברכה ראשונה ואפי' בערבי פסחים אם אמר בבהכ"ס יצא נמצא דגם בערבי פסחים תוכל להיות סמוכה, וכמו שכתבו על אשר גאלנו שפותחת בברוך מטעם שאם אמר הלל בבהכ"ס יצא לכך אינה תמיד סמוכה, וי"ל דהכי השתא התם גבי אשר גאלנו פעמים היא סמוכה ופעמים אינה סמוכה לכך פותחת בברוך למעליותא, אבל הכא גבי יהללך וכי משום שפעמים היא סמוכה ופעמים אינה סמוכה לא תפתח בברוך לגריעותא.

ברכות נד ע"א, וה"מ בד"ת אבל בק"ש לא וד"ת נמי לא אמרן אלא דהבריה אבל ידידיה לא, ראיתי להגר"ח בתשובה שהשיב להר"ג רבינוביץ שכתב דאם בשמונ"ע היה חבירו מפיח והמשיך לברך בדיעבד א"צ לחזור ולברך, והנה במשנ"ב וצני"ה ס"י פ"ג ס"ה ד"ה וכל מי שקולא הביא מחלוקת לגבי מילתא דרבנן אם בדיעבד יצא ונקט וסי' ע"ו סקל"ג שיש להחמיר ולפ"ו ריח רע שאין לו עיקר אע"ג דהוה מילתא דרבנן לכאורה יש להחמיר בזה בדיעבד, אם לא דנימא שדעת הגר"ח ק לפסוק כהמקילים בזה, ואם כוונת הגר"ח ק הוא רק באופן דמעיקרא לא ידע ולא הרגיש בזה ויוצא משום שהוא אנוס, כדן צואה שנמצאה במקום שאין דרכה להמצא, קצת דוחק דמה דאתי לאשמעי' הוא דבר זה, ומיהו אין תשובת הגר"ח ק לפני כעת.

והנה עיקר דין זה שברכות דינן כק"ש כן מבואר במשנ"ב וסי' ע"ט ס"ק לא ע"פ הפוסקים, אמנם בגמ' לא נזכר אלא ק"ש בלבד, ופשטות הדברים דק"ש היינו כפשוטו ק"ש, וכן לעיל כב ע"א מחלק ר' יהודה בין ק"ש לברכות לענין בעל קרי ע"ש.

ובלבד וסי' ע"ט ס"ק ע"ט כתב שאי אפשר שהתלמידים הגורסים שם קצתם גורסים וקצתם ישנים ומפיחים בתוך השינה, לכך הקילו בו חכמים ולא אטריחו לשאר היקיצים להמתין עד שיכלה הריח, אבל בקריאת שמע שהוא שבח ביותר לו יתברך, אסור עד שיכלה הריח עכ"ל, ויל"ע לדבריו בשמונ"ע דמצד אחד אין בזה קולא דד"ת הנ"ל, ומאידך גיסא אפשר דבזה לא הוי כק"ש שהוא דאורייתא ורק ק"ש דאורייתא הוה שבח לו ביותר לענין שגזרו חכמים על זה, וצע"ק דמייתי קולא גבי ד"ת וחומרא גבי ק"ש, ולא נתבאר על הדברים שלבינתים מה דינם, ומשמע מזה דאה"נ בק"ש כיון שקורין בציבור היה להקל כמו בד"ת, אבל מחמת שהוא שבח וכו' לכי אין להקל, וממילא יש להסתפק מה דין שמונ"ע.

אמנם ברש"י כאן כתב הטעם שרק בלימוד תורה אי אפשר, ובמג"א וסי' ע"ט סקט"ו משמע בכוונתו דא"א שבכל פעם שאחד מן הלומדים יפיח יצטרכו כולם לצאת אבל בק"ש יכול לצאת ולקרוא, והחילוק בזה משום שבציבור צריכים האחד את חבירו ולומדים בחבורה משא"כ בק"ש, ועיין מה שדן המג"א לגבי הלומד ביחיד, לפ"ו בברכות הדין כמו בק"ש, ויש להסתפק בתפילת שמונ"ע כיון שצריכים זא"ז מה יהיה הדין ובפוסקים לא מצינו חילוק בזה.

וגם למה שכ' רש"י אולי נפרש כוונתו מצד שהתורה היא דבר קבוע ואילו ק"ש היא דבר ארעי, ולא מצד שבד"ת הוא ברבים יש לדון מה הדין בכל שאר דברים שבקדושה בפרט שמונ"ע, אמנם מהמג"א הנ"ל והפוסקים שדנו בדבריו משמע דטעם רש"י הוא משום דהד"ת הוא ברבים.

ולפי טעם המשנ"ב וסי' ע"ט סק"ל בשם הפמ"ג ושכ"כ בליקוטי הרמב"ן שרק בד"ת הקלו משום ביטול תורה א"כ פשיטא לטעם זה שלא הקילו אלא בד"ת אבל בתפילה ובברכות לא.

ואפשר דהגר"ח ק צירף לזה גם פשטות לשון הגמ' להקל בזה גם בברכות, ועי' מה שכתבנו לעיל בדעת הלבוש.

ועוד אפשר דצירף בזה הדעה הנזכרת בכמה ראשונים ועי' רצני מנח ק"ש פ"ג הי"ד הי"ד, ועי' א"ר סי' ע"ט ס"ק י"ז ע"פ דיוק תשובת הר"ש כלל ד סוף ס"א, והענין שדבר זה אינו לפי מה שגרס רצ"י דהלא"ן וכן דעת הרא"ה ז"ל שרק בזמן ההפחה עצמה אסור אבל לאחר שנגמרה ההפחה או קול ההפחה שאין ההפחה בעולם, בזה אפי' איסור דרבנן ליכא, ואם נימא כן ממילא קולת הגר"ח ק בדיעבד תהיה רק באופן זה.

ואפשר שטעם הגר"ח ק דסברא הוא דאפי' לטעמיה דפרש"י יש לומר דכיון שהקילו בד"ת משום שהוא דבר שא"א ה"ה בדיעבד יש להקל, וכן ראיתי להגר"ח ק שהקל בחזרת הש"ץ להמשיך כשיש שם הפחה משום כבוד הבריות ושעת הדחק ואפשר דסברא הוא שבדבר זה לא העמידו חכמים דבריהם בשעת הדחק, וכן מצאתי כעת להגרשו"א והליכ"ש תפילה פ"ח אכחות הלכה ס"ק קי"א.

ובאופן שהוא עצמו הפיח יש לדון בפרטי הדינים הנ"ל, דהנה אם הסברא להקל בדיעבד בכל גוני יש להקל גם בזה, ואם דוקא באופן שכלה העיטוש או קול העיטוש ה"ה כאן יש להקל באופן כזה, ואם משום שצירוף דעת הלבוש כאן לא שייכא דעת הלבוש, דלא מיירינן להקל אליבא דהלבוש אלא בברכות באופן שנתעטשו אחרים, אבל נתעטש איהו גופיה אפי' בד"ת לא התיר בזה הלבוש.

אחר שכתבתי כ"ז מצאתי תשובה אחרת להגר"ח ק וסו"ס אישי יסאל תשו' ע"ז דאם הזיד וקרא ק"ש או התפלל במקום שיש ריח רע של הפחה יתכן שצריך לחזור ולקרוא ק"ש ולהתפלל, וא"כ אפשר שנעמיד דברי הגר"ח ק דלעיל רק בשגג, ויל"ע שגג במאי, דשמא רק עכשיו שמריח מצא הריח וקודם לכן שלא הריח לא היה יכול להריח ג"כ, ויש לומר דאשכחנא באופן שמתחילה סבור כטועה הוא בריח או בקול, והמשיך בתפילתו, ושוב ראה שלא טעה וק"ל. ולפי שעה לא מצאתי דברי הגר"ח ק הראשונים לעיין בהם שוב.

ברכות נה ע"א, אתמר צואה עוברת אביי אמר וכו', הנה לעיל וכל ע"ז אמרי' דלר' יוחנן היה מהלך במבואות המטונפות מניח ידו על פיו ודוקא מהלך אבל עומד לא, וא"כ מה שנחלקו כאן אביי ורבא נחלקו רק אליבא דר' אבהו ורב חסדא דמחמרי במהלך במבואות המטונפות, דאילו ממה שהביא אביי ראייה גבי נגעים שמעי' דעד כאן לא הקל אביי אלא בצואה עוברת ואדם עומד אבל אדם מהלך וצואה עומדת מוכח שלא הקל, וכ"ש רבא לפי מה שהביא טעמא מדכתיב והיה מחניך קדוש ל"ש צואה עוברת ל"ש אדם מהלך, ולהניח ידו על פיו לא יתקן לרבא זה.

ברכות כה ע"א. הטמא עומד וכו', ולא במת קאי דאילו במת טמא בכל גוני וכדפרש"י דרך במצורע לי רחמנא דכתיב מושבו, ותימה לאביי כיון דגלי רחמנא רק במצורע א"כ הכא הוה ליה למילף ממת לאסור בכל גווני, ויש לאסור דמחניך נמי משמע ליה מענין ישיבה וקביעות ודבר שעובר אינו קבוע להחשב כמחניך שנחשיב מחמת זה שאין מחניך קדוש.

ברכות כה ע"א. פי חזיר כצואה עוברת וכו' לא צריכא אע"ג דסליק מנהרא, ותימה אם מיירי שנתקה בנהר ואין עליו צואה ולכלוך וגופו נקי א"כ אמאי יחשב כצואה עוברת, ואם לא נתקה מאי ס"ד להקל בזה אטו מקוה טהרא בעי' ליה דמשום מקוה טהרא אתי' לטהרו ע"י הנהר, הרי כיון שהוא מלוכלך בצואה א"א לקרות ק"ש כנגדו, ואם בדלא סליק מנהרא פשיטא לן שא"א לקרות כנגדו, א"כ ה"ה בדסליק מנהרא אסור לקרות כנגדו אם מלוכלך דמאי שנא.

ומזה משמע דבאמת גם אם נתקה בנהר אסור לקרות כנדו מטעם עביט של בהכ"ס שהוא מיוחד ורגיל בצואה וע"י צלילוי הלכה ריש סי' פז דלעתת תרי"א אע"ג דמ"כ דכנן עניט ליסורו מן התורה ועי"ן. וכן משמע מלשון השו"ע סי' ע"ו ס"ג שכ' ופי חזיר כצואה עוברת דמי אפי' עולה מן הנהר אין הרחיצה מועלת לו דהוי כגרף של רעי ע"כ, ומשמע דאע"ג שהיתה לפנינו רחיצה שתוכל להחשב כרחיצה וניקוי מ"מ לא סגי משום שהוא גרף של רעי. ובעביט קיי"ל בריש סי' פ"ז שלא מהני לזה הטלת מים.

אמנם בתלמידי רבינו יונה כ' דהטעם שמחמרי' גם בעלה מן הנהר הוא משום דדרכו להיות מלוכלך ואין הרחיצה מועלת לו, ויש להעמיד דבריהם באופן שאינו יודע אם נתקה לגמרי בדזה תלינן שאינו נקי.

ברכות כה ע"א. כל זמן שגוללה, י"ל דהך גלילה אין הכונה שגוללה סביב עצמה כגלילת ספר, אלא שמגלגל אותה ע"ג קרקע כמות שהיא, והראיה לזה מדפרש"י שכ' איכא דאמרי חומרא היא אע"פ שאם זורקה נפרכת הואיל ואינה נפרכת מגלגול לחה היא ע"כ, ואילו אם הכונה לגלילה כגלילת ספר אי"ז קולא אלא חומרא ועוד דאפי' צואה לחה תוכל להשתבר מגלילה זו, אלא כמ"ש.

ברכות כה ע"א. מאי חזית דסמכת אהא וכו', והנה מימרא ראשונה משמיה דרב רב יהודה קאמר לה, ועי' בחולין וי"ח ע"ז שמע רב יוסף איקפד אמר אנא מכולי עלמא גמירנא אנא מרב יהודה גמירנא דאפי' ספיקי דגברי גריס וכו', ויל"ע א"כ מאי פריך אביי וצ"ל דגם מאן דפליגי עליה מדייק כוותיה ומלבד זה משום דר' יוחנן קאי כוותיה לכך עדיפא ליה למסמך עילויה.

ברכות כה ע"ב, ואם לאו יתכסה במים ויקרא והרי לבו רואה את הערוה א"ר אלעזר וכו' במים עכורין שנו וכו', והנה במים צלולין נתבאר כאן שאם הוא בתוך המים חשיב רואה את הערוה, אבל גם אם הערוה בלבד מכוסה במים והוא עצמו מחוץ להם יש ב' ענינים לרדן בהם, הא' כראשו או לבו רואין את הערוה לכל חד מ"ד כדאית ליה כשהם מחוץ למים, והב' לענין מה שערוותו במים דהו"ל כעין ערוה בעששית.

והנה ברייתא דלקמן מיירי להדיא על מים צלולין, ואפ"ה אמרי' דכיון דסבירא ליה לתנא דברייתא לבו רואה את הערוה שרי, ולא אכפת לן שהמים צלולין וגם לא אכפת לן שערוותו נראית. וזה מוכרח בגמ' ומוסכם בפוסקים דתנא דידן ותנא ברא לא פליגי אלא לענין לבו רואה את הערוה אם אסור או מותר, דהאופן הנזכר בברייתא לא יהיה כשר לדידן כיון שלבו רואה את הערוה, אבל עצם הדין שנתבאר בדברי הברייתא דאם ראשו מחוץ למים סגי בזה לענין ראשו רואה את הערוה זה יהיה נכון גם לתנא דידן, וכן פסק בשו"ע ואו"ח סי' ע"ז דאם כיסה את לבו בבגד שוב אין בזה לבו רואה את הערוה, והשתא סגי שראשו מחוץ למים.

אבל באופן שגם לבו מחוץ למים ממה שתירצו בגמ' במים עכורין שנו וכו', ולא תירצו דמיירי שלבו מחוץ למים, לפ"ר משמע מזה דאם מיירי במים צלולין לא חייצו גם אם לבו מחוץ למים. אבל יל"ע מאידך גיסא דהא אמרי' בסתמא בגמ' דלענין עיניו מהני מה שהם מחוץ למים.

ובזה ראינו ב' דרכים בפוסקים, דהרמ"א וסי' ע"ז מבואר דאם לבו מחוץ למים שרי דהמים הוה הפסק, אמנם הפר"ח וס' סק"ז כתב דלתנא דידן לא יועיל הפסק מים בין לבו לערוה, אע"ג דמועיל לענין הפסק עיניו לערוה.

ולכאורה על אף שפשטות דברי הגמ' מה שלא יישבו באופן שלבו מחוץ למים הוא ראוי להפר"ח מ"מ עיקר החילוק של הפר"ח צריך לביאור, ולעיל מינה הביא המשנ"ב בשם הפוסקים דהתורה לא הקפידה אלא על ראייה, ואילו גבי לב החמירו חכמים משם דאשכחן ע"ז בקרא לשון ראייה דכתיב ולבי ראה וגו' ומשנ"ב סי' ע"ז, והנה כאן אשכחן שהחמיר הפר"ח בראיית הלב יותר מראיית העין, ואפשר משום דבלב לא שייכא ראייה ממש שיועיל ע"ז עצימת עינים משא"כ ראיית העין, ויל"ע דמשנ"ב לעיל שם הוכיח מדברי הפוסקים דאם הערוה עצמה מגולה לא יועיל שום כיסוי האברים, וא"כ כאן גם אם מהני עצימת העינים כמ"ש המשנ"ב לענין ראיית הערוה גופה שלא תיחשב ערוה בעששית לגבי העינים, אבל הרי עדיין הערוה בעששית מצד עצמה, אכן בבה"ל וי"ט סי' ע"ז מבואר שערוה בעששית חשיבא ערוה רק לגבי עיניו אבל מה שמגולה ומה שלבו רואה לא אכפת לן באופן של ערוה עששית, נמצא דהחילוק בין הפר"ח להרמ"א וש"פ דהרמ"א ס"ל שהלב כשהוא מחוץ למים דמי לעינים סגורות בכה"ג שאין בהם משום ראיית ערוה כשהערוה בעששית, ואילו הפר"ח בא להחמיר בראיית הלב ומדמי להו לעינים מגולות גבי ערוה בעששית ולא לעינים מכוסות גבי ערוה בעששית.

ברכות כה ע"ב. ת"ר מים צלולין ישב בהן עד צוארו וקורא וכו', יש לעיין על מ"ש בברייתא ישב בהן עד צוארו, ולמה צריך לישב עד צוארו, דסגי במה שממתניו ולמטה במים, כדמוכח מחשבון הסוגי', וכמו שהארכתי בכעין זה לעיל על הברייתא שם בדף כד ע"ב, ומה שכתבתי שם ליישב דאפי' עד ראשו ולא דוקא יל"ע אם שייך גם כאן לתרץ כן לפי הסברא שהצעת שם, וגם לפי הפר"ח שהבאתי לעיל לא נחא, דהפר"ח לא מיירי אלא לדידן שלבו רואה את הערוה אסור ולא לדעת תנא דברייתא.

להשיג בדוא"ל: [kesertora@gmail.com](mailto:kesertora@gmail.com) או באתר: <http://ketertorah.wikidrasa.site>  
להערות על תוכן הדברים: [akivamoshesilver@gmail.com](mailto:akivamoshesilver@gmail.com)



**זקוקים לעריכה או גרפיקה תורנית**  
נשלחו לנו דיוור:  
[kesertora@gmail.com](mailto:kesertora@gmail.com)

להנצחות ופרסומות קודש:  
058-32-92-679  
[es0583292679@gmail.com](mailto:es0583292679@gmail.com)

