



דברי תורה

גליון שבועי | גליון מספר: 3
פרשת וארא ה'תש"פ | ברכות יא-יח.

הפסק לאחר ברכת המפיל לדעת התוס'

ברכות יא ע"ב ד"ה שכבר, משום שלא יישן והוי ברכה לבטלה שהרי אין בידו לישן בכל שעה שירצה, לכאורה מדברי התוס' משמע דלא שייך לברך ברכה על שינה מחשש ברכה לבטלה, ומדבריהם מבואר דמי שבירך המפיל ולא נרדם אין בזה ברכה לבטלה, ולכאורה משמע דלא כהרבה אחרונים שהחמירו בהפסק בין ברכת המפיל לשינה כמג"א וחזו"א ושאר פוסקים, ווהעייני הנזכרים זלמן שמאל כנר נאחזונים שאחזו נראה ז' מדברי התוס'.

ויל"ע להנך פוסקים אחרונים האוסרים להפסיק בין המפיל לשנתו, מה יעשו עם סברת התוס' גופה, דהא כך היא המציאות שפעמים אדם אין בידו להרדם, וא"כ נמצא מברך ברכה לבטלה. ועל קו' זו לחוד היה מקום ליישב ולומר דסגי במה שברוב פעמים חזקה שמי שהולך לישן נרדם.

אכן יל"ע בב' אופנים, הא' מה יעשה אדם שיש לו חולי ואינו בכלל חזקה זו האם לדעת הנך אחרונים לא יוכל לברך המפיל.

עוד יל"ע דהנה אם באמת לית להו סברת התוס' שא"א לברך על שינה א"כ לגבי הקו' מסוכה אם יהיו סוברין כפי התי' הקודם המובא בתוס', שאין מברכין על השינה מחמת שהברכה על האכילה קאי גם על זה, א"כ מה יהיה הדין כשלא אכלו.

אכן אולי יש לומר דבאמת גם להתוס' וגם להנך פוסקים אחרונים אין ברכת המפיל קאי על השינה ממש, אלא על מעשה השכיבה ששוכב (ולאו דוקא) על מנת לישן, וברכה זו היא בקשה שמבקש שיפיל עליו הקב"ה חבלי שינה ואם לא תתקבל תפילתו לא נמצא מברך ברכה לבטלה וכמו הרבה ברכות בקשה בשמונ"ע. אבל אם לא עשה מעשה ההכנה לשינה והכונה לשינה או שעשה אבל הפסיק בדיבור בין הברכה למעשה זה נמצא שבירך ולא היה סמוך למה דקאי על זה הברכה ועל דבר שנתקנה.

ולא דמי לברכת שינה בסוכה כלל שהיא ברכה על השינה ממש ואם לא ירדם אינו עושה מעשה המחייב בסוכה [ועל אף שאסור לעשות מה שעושה כעת ששוכב להרדם, מ"מ הוא מחמת שיש לו לחשוש שמא ירדם אבל

אם יבוא אליהו ויאמר שלא ירדם הרי יהיה מותר לו לעשות כן (ולגבי בירור המציאות ל"א לא בשמים היא וגם אפשר דאינו ענין לכאן), ואם לא נרדם לבסוף יתברר למפרע שלא עבר איסור תורה כלל, נמצא דהאיסור מצד חשש וספק ולא איסור בפועל], להכי מודו להתוס' שבוזה אינו יכול לברך ול"ק על זה מדברי התוס'.

ויש באמת להקשות על דברי התוס' דהא דעת ריב"ל שאומר השכיבנו לאחר ק"ש סמוך למיטתו [כדלעיל דע"ב] ולפי פשוט מה שמבואר בירושלמי הוא שאסור להפסיק בדברים בין השכיבנו למיטתו, דהשכיבנו קאי על השינה, עי"ש ובמפרשים, נמצא דדמי לברכת המפיל לפי מה שביארו הפוסקים האחרונים כנ"ל, וא"כ גם לולא דברי הפוסקים האחרונים הנ"ל על המפיל צ"ע לדעת התוס' דהא לדבריהם לא שייך ברכה על שינה שמא לא ירדם, אבל לפי מה שנתבאר דהברכה היא על השכיבה וההכנה לשינה ניהא, דכמו שכתבנו לתרץ כן על המפיל כך יש לתרץ גם על השכיבנו לדעת ריב"ל.

אבל אפשר דדוחק לומר דדברי התוס' לא אזלי כריב"ל אלא כר' יוחנן דס"ל דמותר להפסיק אחר השכיבנו, דאי נימא הכי נמצא דגם תירוץ השני כאן בתוס' על הקו' מסוכה לא יוסכם על ריב"ל.

ובאופן שרצה להתכונן לשכיבה ובירך ונמלך יש לציין בזה דברי הריטב"א על נט"י בנמלך דאינו ברכה לבטלה, כיון דבשעת הברכה דעתו היתה לאכול ואפשר דשייך גם לכאן, אבל יש לחלק דשם הברכה על מעשה הנטילה בלבד וזה נעשה כדת, דכיון שבשעת הנטילה נתכוון לאכול נמצא שעשה מצווה בנטילתו, והברכה היא על מצוות הנטילה, משא"כ כאן שהברכה על ההכנה לשינה, הרי לא התחיל בהתכוננותו לשינה כלל, אבל לפי מה שאמר החזו"א (אגרי"ק נשמו) דמי שטועה בחכם ומברך עליו ברוך שחלק, אע"פ שלדעת החזו"א אין מברכין עליו, אין זה ברכה לבטלה מחמת דברי הריטב"א הנ"ל א"כ אפשר דלא ראה לחלק החילוק הנ"ל שכתבנו. אבל אם נמלך באופן קבע אפשר דלא חשיב נמלך כלל אלא הערמה וגרע מסתם הערמה.

ומ"מ באופן שכבר נתכונן לישן זמן ולא עלתה בידו או שנמלך אחר שהתחיל בזה, באופן זה אפשר דא"צ לדברי הריטב"א הנ"ל, לפי מה שנתבאר דהברכה על ההכנה

לשינה והרי התחיל בזה ולא שמענו אם יש שיעור בזה, ובזה גופא מיושבת הסתירה על דברי האחרונים מדברי התוס' שכתבו דאין ברכה על שינה כיון דחיישי' שמא לא ירדם, דשאני הכא דלא אכפת לן שלא ירדם דבקשה היא.

ברכות יב ע"ב תוס' ד"ה שכבר, בירושלמי יש הא דאמרי' שכבר נפטר באהבה רבה והוא ששנה על אתר, ובמשנ"ב וס' מן סקט"ו הביא בשם הלבוש דתפילה לא חשיב הפסק, אם לומד אחר התפילה, ומשמע דלאו דוקא שמונ"ע אלא גם שאר תיקוני תפילה שאומרים, וכמ"ש בבב"ב ל"ט שם וסעי' ז' ל"ה א"ל למ"ן בשם אור זרוע דכל עניני תפלה בכלל זה, ויל"ע אם הא דתפילה לא חשיב הפסק הוא רק באהבה רבה שנסדר עם התפילה לפי שיש להסמיך גאולה לתפילה, או גם ברכת התורה לא הוי הפסק אם הפסיק בין ברכת התורה לתורה בפסוקים, ואמנם לדעת התוס' כאן א"צ לשנות על אתר בברכת התורה אבל לדין קי"ל שלא להפסיק כמ"ש בשו"ע וס' סעי' טו והנכון שלא להפסיק ביניהם, וכן הלכה כמ"ש האחרונים [עי' במשנ"ב שם סקי"ט מה הדין בדיעבד].

אכן מסברא התפילה היא הפסק בין ברכת התורה לתורה כל עוד שאין הברכה עצמה מסדר ומתיקוני התפילה, דמאחר שהם ב' עניינים חלוקים זה מזה ומ"ט שלא יחשב כהפסק, אבל הא גופא יש לדון בברכה"ת גופה אם חשיבא כא' מתיקוני התפילה או לא.

והיה מקום לדייק ממה שנהגו לומר פסוקים אחר ברכה"ת גם כשהוא סמוך לתפילה דמשמע מזה דתפילה הוי הפסק ויש לדחות דהוא רק מהיות טוב וגם שמא ישכח, או בשביל מי שמברך בביתו ואינו מתפלל בסמיכות ולהכי לא חילקו בזה בין בני אדם, משא"ל לענין אהבה רבה אם היה מותר להפסיק אחר אהבה רבה היו מפסיקים ולומדים אז מיד, ורק משום שא"א להפסיק אז וגם דרוב העולם כבר אמרו ברכה"ת להכי אין מפסיקין וגם מי שצריך לומד בסמוך אחר התפילה, ואם לא היה אפשר להפסיק אחר ברכה"ת מנ"ל שלא היו אומרים אחר התפילה [אע"פ שנכון הוא שאם היה אסור להפסיק הוה חשיב בלא ספק א' מתיקוני התפילה אבל לא נחיתנא לזה כאן], נמצא שאין ראיה מעצם המנהג.

ברכות יב ע"ב בתוס' ד"ה שכבר, ונשאל להר"י כגון אנו שאנו טרודין והולכים כך בלא לימוד עד אמצע היום או יותר עכ"ל, פי' השואלים ששאלו היו כך אבל ר"י גופיה מילתא דפשיטא הוא שלא היה כך, וכדאי בירושלמי ונלכות פ"ט ס"הו העושה תורתו עתים הר"ז מפר ברית, ובסנהדרין וט' ע"ג אמרי' נואף אשה חסר לב זה הלומד תורה לפרקים.

ברכות יב ע"ב תוס' ד"ה ברכה אחת, תימה קצת מאי היא הואיל ולית בה לא שם ולא מלכות עכ"ל, נקטו בלשונם תימה קצת להורות שלא היה ק' להו קושי' גמורה והטעם בזה משום דודאי שייך שפיר הלשון ברכה כשאדם מברך את חבירו אף בלא מלכות, ואי"ז ברכה מדיני הברכות כלל ומ"מ נקרא ג"כ ברכה, כדכתיב הברכה אחת היא וגו' וכדכתיב ויתן לך את ברכת אברהם וגו' וכן אמרו על בועז ברכה שבירך את רות וכו' וכן טובא, ואע"ג דבחלקם יש שם אבל מלכות ודאי ליכא, ודבר פשוט הוא, ונמצא דאפשר שתהיה משמעות אחרת לתיבת ברכה, ולהכי אי הוה קאמר לה בפני עצמה בשבת מברכין ברכה את המשמר היוצא לא הוה קשה כלל, אבל

מאחר דנקט לה במתני' אחר דקאמר ברכו ברכה אחת וכו' ואח"כ קאמר וברכו את העם ג' ברכות וכו' וכולהו מיירי בברכות שתקנו חכמים בדיני ברכות עם שם ומלכות לכך יש בזה תימה קצת שהזכירו אח"ז שמברכים ברכה אחת למשמר היוצא כשהכוונה לברכה ממין אחר, וק"ל.

ברכות יב ע"ב רש"י ד"ה למען וכו', סיפיה דקרא בכפרי לך את כל אשר עשית עכ"ל, לפנינו הוא בנוסחת הגמ' אבל בנוסח הגמ' שהיה לפני רש"י נשמט המשך הפסוק בדרך המעתיקים לכך ציין רש"י לזה.

ברכות יב ע"ב, ומחר אתה ובניך עמי וא"ר יוחנן עמי במחיצתי, ומדייק מזה שנמחל להם, וצ"ע דמפורש קרא וימת שאול במעלו אשר מעל וגו' ובחז"ל מנו העונות של שאול, וגם נוב עיר הכהנים א' מהם, והרי נמחל להם כבר מאתמול ולמה לא נתבטל רוע גזר דין שמחמת עונותיהם.

והיה מקום לומר דאי"ז קו' אלימתא דגברא אגברא קרמית וההוא פליגא, ואילו כאן ס"ל שנמחל לו עון נוב עיר הכהנים לגמרי ומש"כ במעלו אשר מעל קאי רק על שאר עונות כגון מעשה דעמלק וירב נחל וכן שלא המתין לשאול והעלה העולה ושאל באוב.

אבל צ"ע ממ"ש כאן כל העושה דבר עבירה ומתבייש בה מוחלין לו על כל עונותיו דמשמע דסגי שמתבייש בעבירה אחת שמתבייש עליה ואז נמחלין לו גם שאר העונות שלא נתבייש עליהם, נמצא דמ"מ קשיא קרא דכתיב במעלו אשר מעל על איזה עון שיהיה למה לא נמחל.

אבל י"ל דאין הכונה שהבושה לבד מוחלת על העונות, אלא מצטרפת לכפרה במחילת העונות, וידוע שהרבה דברים מנאום חכמים שהעושה אותם עונותיו נמחלין, ועי' בס' הצלחת הנפש שאסף הרבה מאמרים מזה, וכבר יש מהפוסקים שכתבו דהיינו דוקא עם התשובה, וסגולת דברים הללו שמצטרפין למחילת העונות.

ובגוף הענין הנ"ל על כל העושה דבר עבירה וכו' דמשמע שגם אם מתבייש באחד מהם מוחלין לו על שאר העונות, יעוי' בר"ש סיריליאו על הירושלמי גבי תוהה על הראשונות שכתב שם דכדי שלא יחשיבו לו כל מצוותיו צריך לתהות ולהתחרט על כל המצוות שעשה, ומשמע דאם תוהה רק על מצווה אחת אין מאבד כל זכויותיו, ואפשר דתוהה לחוד ומתבייש לחוד א"נ דמידה טובה מרובה.

ברכות יב ע"ב, כל פרשה דפסקה משה רבינו פסקינן דלא פסקה משה רבינו לא פסקינן, אע"ג דבגמ' בתענית וז' ע"ג ובמגילה ופ' ע"א אמרי' כן לגבי הפסקה באמצע פסוק, כאן אמרי' לה להדיא על הפסקה באמצע פרשה.

ויש חילוק בין הכא להתם דשם הכונה להפסיק בין שני קוראין שקוראין כל הפרשה רק שכ"א משלים לחבירו, ולהכי מותר לעשות הפסק באמצע פרשה כיון שהשני משלים הפרשה אבל באמצע פסוק א"א להפסיק גם אם השני משלים הפסוק, משא"כ כאן מיירי שאין מי שישלים אח"כ את שאר הפסוקים, להכי כאן לא פסקי' גם באמצע פרשה, ואפשר דדוקא בדרך קבע או בציבור או דבר המחוייב בתורת תקנה אסור להפסיק באמצע פרשה

באופן המבואר כאן ועי' במשנ"ב ושו"ר העה"ש סי' רפ"ב ס"ג עי"ש.

ומה שכתבתי לעיל דאפשר הטעם דשייכא טורח ציבור רק בפרשת בלעם ובלק משום שהיא ארוכה, ולפ"ז מיושב מ"ט לא חשו לענין תקנת פרשת ציצית כמו שכתבתי לענין עשרת הדברות דלעיל במקדש וכן לפי מאי דס"ד למקבעיה בגבולין, אבל אם נימא כן נצטרך לומר לענין זה דפרשה אין הכוונה לפתוחה וסתומה אלא לענין שלם, ועי' לעיל ז' ע"ז צמוס' סוף ד"ה לאו.

כח לחדש ולהעמיד דינים מדרשא

ברכות יב ע"ב במשנה, ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא, ראב"ע היה סבור דעכשיו אחר שנדרש מהמקרא ישתנה הדין לפי זה לדעת חכמים, ומ"מ לא קבלו חכמים זכיו כלמסייס וח"א וכו', והיינו משום שיש כח בדרשה להיות הוכחה לקבוע דין. ומ"מ האידנא אין אנו בקיאים בדרשות, אבל יש כללים בדרשות [עי' רמח"ל באדיר במרום], ומי שהיה בקי בכללים הללו בזמננו יכול היה להוכיח דינים מפסוקים מכח הדרשות.

ויעוי' ברפ"ו דפסחים 77 סו, דאמרו לו בני בתירא להלל לגבי גז"ש דלא הוה ליה למילף מעצמו דאין אדם דן גז"ש מעצמו, אבל ק"ו היה לו לדרוש מעצמו, ואילו לגבי שאר לימודים שאינם לא גז"ש ולא ק"ו יש בזה כמה ראיות מרש"י ותוס' בכ"מ לכאן ולכאן.

[ויש לציין דלפי מה שהוכיחו האחרונים דגם ק"ו הוא ג"כ מידה שהתורה נדרשת בו ואינו סברא, ובוה מיושב מ"ד דלא אמרי' דיו, א"כ יש מקום ללמוד מזה דשאר דרשות לא יהיו שונים בדינם מדין ק"ו לענין זה].

ויש מאחרונים שכ' שהטעם שאין עונשין מן הדין דחיישי' שתמצא פירכא, עי' שדי חמד, ולפ"ז משמע דשאר הדרשות הם מסורת, ויש לדון בזה, די"ל דלעולם גם שאר דרשות יוכלו לחדש, אבל ק"ו שאני כיון שפירכא על ק"ו הוא מילתא דלא תליא בסברא בלבד, ושמא איכא מידי דמשמש כפירכא על הק"ו וגמרא לא שמיע לן, משא"כ דרשא אחרינא הוא מילתא דתליא בסברא בלבד ע"ד הרוב, ואחר שנמצא הדבר נכון ע"פ כללי הדרש מזהירין ועונשין עפ"ז, ועי' תוס' וקיושין כל ע"ז ד"ה הואילו.

ובהקדמת הרמב"ם לס' משנה תורה כ' דפעמים שחידשו הלכות ע"פ דרשה, ואמרי' אל עם אשר לא ידעת תמול שלשום (רות ב, יא), שאילו באת תמול שלשום לא היינו מקבלים אותך שעדיין לא נתחדשה הלכה עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבי, ואינו שייך למעשה יתרא הישמעאלי דיבמות ועו' ע"אן שהעמיד הלכה זו בכח החרב, שהוא היה זמן רב אח"כ, וכן מבואר במהרש"ל בפ' החובל ע"ד הר"מ שעין תחת עין ממון הוא הלל"מ"מ, וכתב ע"ז המהרש"ל דדרשת עין תחת עין ממון מצד עצמו אינו מוכרח להיות הלל"מ"מ דה"ה היה יכול להדרש כך מדרשא, אבל מ"מ סברא מוכרחת היא לפרש כן במקרא, ומשמע מדבריו דמעולם נהגו כן בישראל מחמת שהוא מוכרח מסברת המקרא, אבל בדרשות שאינם מוכרחין בסברא לפרש כמותן במקרא פעמים אמרי' ששכחום וחזרו ויסדום.

ואע"פ שאמרו שאפי' מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הראה הקב"ה למשה מסיני מ"מ שכחום וחזרו ויסדום

כמ"ש במגילה [ג ע"א] לגבי מילתא דהתם, כענין עתניאל בן קנז [נחמיה טז] שהחזיר ההלכות שנשכחו בפלפולו.

ואמנם כ' בס' הנהגות מהרש"ל דאין י"ג עיקרי אמונה בלבד ולא חברים אלא מחמת שהפילוסופים היו להם עיקרים כאלו ג"כ אבל באמת כל מי שאינו מאמין בהלכה אחת או במאמר א' הוא כופר בעיקר, ועי' גם ברדב"ז, ואין הכוונה למי שאומר ששכחום וחזרו ויסדום אח"כ שוב מדרשא, שהוא כופר, אלא למי שאומר שחכמים המציאו הלכות מדרשא באופן שאין כן דעת נותן התורה.

ומה שהביאו מהירוש' שהיו דברי תורה שאמר הקב"ה למשה שלא היה צריך ללמדן לישראל וראיתי מי שהמציא שלא לימדן לישראל כלל עד שחדשום בדורות אחרונים, והוא טעות כיון דדרשות הללו הם דברים שגופי תורה תלויין בהם והיה מ"ר צריך ללמדן לישראל עכ"פ לאפרושי מאיסורא, אלא כוונת הירוש' אולי למאי דאמרי' בנדרים שהפלפול ניתן למ"ר ונהג משה טובת עין ונתנה לישראל, או דכוונתם למה דאמרו בר"ה על ותחסרהו מעט מאלהים (תהלים ח, ו) על שערי בינה שנתנו למ"ר והיינו סודות התורה וחכמה עמוקה בטעמי התורה.

אבל ההלכות והדרשות לימדן מ"ר לישראל רק ששכחום בדורות מאוחרים כמ"ש הרד"ק על זמן שקודם יאשיה המלך, יעו"ש שכתב שם דברים הנוגעים לנידוד.

ויש להביא בזה עוד מ"ש הרמב"ם בהקדמה לפה"מ דכל הלכה למשה מסיני אין בה מחלוקת, ואילו דבר שיש בו מחלוקת א"א שיהיה הלל"מ"מ וכבר הקשו עליו וכבר חלקו עליו, וכתבנו בזה במקום אחר, ועכ"פ חזינן מיהת את עיקרי הדברים דיש דברים שנאמרו למשה מסיני ושכחום וחזרו ויסדום.

אכן באמת צ"ב דגם בהלכה למשה מסיני למה שלא יהיה שייך מחלוקת, דשמא אחד קיבל מרביתו הלכה זו ואחד לא קיבל הלכה זו, ועו"ע מתי"נ לעזויות גני עקביא זן מהלל"מ אני שמעתי מפי המוזני וכו' ועי' צנעויות מן משנע דהכי אמר רב וכו', ומסתפינא דשמא אה"נ, רק כוונת הרמב"ם שדבר שיש לו תוקף הלכה למשה מסיני שהוא דבר מוסכם, וזה שייך גם בדרבנן כדאי' בפ"ק חגיגה 77 ג' כמ"ש התוס' זה לא מצוי בדברי חכמים שיקראו הלכה למשה מסיני לדבר שיש בו מחלוקת. ואם כנים הדברים א"כ אין דברי הרמב"ם הללו שייכים לכאן.

ואגב אורחן מ"ש הרמב"ם בפ' החובל דעין תחת עין הלל"מ"מ אין להקשות דהא ר"א אמר עין תחת עין ממש, ואם כן נמצא דיש בזה מחלוקת, משום דר"א גופיה ג"כ מוקמינן ליה דלא סבירא ליה עין תחת עין ממש וממילא דבר המוסכם על כל הדעות שייך לומר בזה הלכה למשה מסיני, וכ"ש אם כנים הדברים הנ"ל בגדר הלל"מ"מ בלשון משנה לדעת הרמב"ם אפשר דחלוק ההלמ"מ בלשון המשנה ללשון הר"מ ויל"ע בזה.

והך דחגיגה שם דאמרי' הלכה למשה מסיני על דבר שיש בו פלוגתא אפשר דלא חשיב לה משום שלבסוף נמנו וגמרו כן. [אבל להצד השני דהר"מ גופיה מיירי על הלל"מ"מ ממש ולא על דבר שהוא דוגמת הלל"מ"מ מדרבנן כגון זה, יש לומר דהיא הנותנת דכלל הרמב"ם שאין פלוגתא בהלל"מ"מ לא מיירי אלא בהלל"מ"מ ממש מדאורייתא].

ויש לציין בזה עוד מה דאמרי' שרבו המחלוקות בימי תלמידי ב"ש וב"ה שרבו אז התלמידים שלא שמשו כל צרכן, וכתב רב שרירא בתשובה דבזמן המקדש היתה חכמה יתירה שכולם כוונו לדבר אחד ולא היתה מחלוקת מלבד ענין סמיכה, אבל אחר כך וע"כ ל"ל שכל המחלוקת היתה בין רבו מחלוקות, ומ"מ אנן קי"ל אחרי רבים להטות וכבת קול דהלכה כדברי ב"ה.

ולעוד הרחבה בענין זה יעוי' ברש"י ומגילה יט ע"ג מש"כ לגבי דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים, דהיינו מה שדקדקו החכמים מהתורה ומה שדקדקו האחרונים מלשון הראשונים, דגם זה הראה הקב"ה למשה, ויש לבאר בזה דההלכות היוצאות ודאי כבר לימדן למשה בסדר קבלת התורה, וזה אף לא נצרכא לגמ' לומר, אבל צורת מה שלמדו זה האחרונים מלשון הראשונים צורה זו עצמה היא ג"כ תורה ואת זה הראה הקב"ה למשה ג"כ, ובזה אשים קץ למילי.

ברכות יב ע"ב, תוס' ד"ה והלכתא, **דכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות וכו'**, יל"ע אם פירוש התוס' כאן בשם רבינו יהודה יתיישבו עם דברי ר"ת המובאים בתוס' לעיל ויל"ע ל"ה אמת גבי אחת ארוכה ואחת קצרה, וברשב"א לעיל שם כ' דמשנה מטבע שטבעו חכמים היינו דווקא אם משנה חתימה, אבל לפי רבינו יהודה כאן גם השמטת זכרנו לחיים חשיב משנה מטבע. ואם נימא דבאמת מוכרחים להתיישב זע"ז שמא דברי התוס' לעיל אתיין כמאן דפליג אדר"מ ולקמן מ ע"ג לגבי מטבע ברכות, וס"ל דגם סתם מתני' אתיא דלא כר"מ התם, (אע"ג דסתם מתני' ר"מ היינו על דרך הרוב אבל אין למדין מן הכללות, ומצינו לפעמים דמתני' דלא כר"מ, כמו במגילה וט ע"ג ועוד), ואנן קי"ל להלכה כר"מ לפי דעת התוס' כאן ויל"ע.

ולהלן במס' זו ציינתי עוד ב' מקומות דאפשר שהתוס' פליגי זע"ז בדפי המסכת.

ברכות יג ע"ב, **אמר ליה כיון דאמליכתיה וכו'**, וזה קאי על המאריך באחד שהוא מקיים מצוה מן המובחר, ואפ"ה אין צריך יותר מזה, ואפשר דרצה לומר דגם למצוה מן המובחר אין מצוה באריכות האחד מצד עצמו, רק המצוה לכוון כ"ז בעת אמירת ד' דאחד ולהאריך עד שיסיים לכוון, ועכ"פ חזינן מיהת דשורת הדין מי שאינו מקיים מה"מ יוצא יד"ח בכונת פשט התיבות מיהא, ויעוי' כתב וחותם להגרע"א שכ' דסגי במה שמקבל עליו עול מלכות שמים, ויש לציין שדבר זה האחרון דהגרע"א הוא מילתא דתלי' בפלוגתא, ויעוי' נהענות רע"א המאור.

ברכות יג ע"ב, **רש"י ד"ה בעמידה, אפי' לב"ה דאמרי וכו'**, להתוס' ור"ה עלו מעיקרא דדינא אין העמידה הנזכרת כאן דעת ב"ש כלל, אולם לפרש"י הא ניחא מה שתי' דעת רב נתן בר מר עוקבא שבאמת סובר דרק תחילת הפרשה בעמידה, דבזה יוכל להיות א"ש כב"ה, אבל לר' יוחנן הא אמר כל הפרשה בעמידה, ומזה מוכח דגם רש"י עיקר מה שבא לחלק בין דברי רב נתן לדברי ב"ש הוא מה 'לעמוד במקום אחד' דהיינו שלא יהיה מהלך, ולא לאפוקי ישיבה אם הוא במקום אחד וכדברי התוס', אבל מ"ש 'עד המקרא הזה' אפשר שיהיה חילוק בין דברי ר"נ לדברי ב"ש אבל ר' יוחנן יהיה לו רק החילוק הראשון וסגי בזה, או אפשר דגם ר' יוחנן יהיה לו גם החילוק השני אבל לא רק תחילת הפרשה בעמידה אלא כל הפרשה כולה בעמידה אבל לא פרשה שניה כדאי' לעיל בדברי ר' אחא

משום ר' יהודה דכוותיה פסק ר' יוחנן הלכתא, משא"כ ב"ש ס"ל מן הסתם גם פרשה שניה.

ומה שכתבתי שדעת ב"ש להצריך עמידה גם בפרשה שניה יהיה תלוי בפלוגתא דלעיל על הפסוק לדבר במ דלר' יאשיה דאמר דלדבר במ קאי על ד"ת והמצוה היא כונה בלא קריאה א"כ אפשר דגם הטייה א"צ דכולה פסוקא לא מיירי אלא בד"ת שידבר במ בזמנים אלו [וצ"ע מדאמרי' לעיל ויל"ע א"כ לימא קרא בבקר ובערב מה יענו ב"ש כאן ואולי בד"ת ממש שייך לפרש גם שכיבה וקימה ממש שבכל עת יהגה בהם, א"נ י"ל דמהא מוכח דב"ש לא אסברי כר' יאשיה זה], אבל למאי דקאי ר' יוחנן בשיטת ר' אחא משום ר' יהודה אם נימא דב"ש ל"פ בעיקר הדין נמצא דיש מצוות קריאה על פרשה שניה והפסק לדבר במ קאי על הפרשה עצמה.

ברכות יג ע"ב, **להזכיר יציאת מצרים בזמנה**, והנה פי' הגמ' הכונה לפי פשוטה בזמנה בבקר שאז היה זמן יציאתם ממצרים לפי דעת הבבלי לעיל פ"ק דלא כהמכילתא [ולש"י פ' נלו], וכן מבואר לעיל וד ע"ג גבי פלוגתא דר' יוחנן וריב"ל גבי אם צריך לסמוך גאולה לתפילה בלילה והנידון בזה שם אם היתה הגאולה רק בצפרא או שהיתה התחלת גאולה גם באורתא, והנה ברכת גאולה היא עצמה הזכרת יציאת מצרים, ואמרי' שם דלמ"ד דגאולה בצפרא ברכת גאולה זמנה בצפרא.

אמנם רש"י כאן כתב בזמנה בזמן ק"ש, ומבואר לכאורה מדבריו שיש קשר בין הזכרת יציאת מצרים לזמן שקבעה התורה לאמירת ב' פרשיות ראשונות, והטעם בזה לפי פשוטו משום שקבעו חכמים פרשה זו יחד עם שאר פרשיות, וממילא מצוותה לכתחילה לקרותה בזמן קריאת שאר פרשיות.

ויש להוסיף לבאר בזה, דכשם שסבר רבי דעיקר פרשה ראשונה ואף השניה הוא פסוק ראשון, וכל שאר הפסוקים לא ראה רבי לבטל ת"ת דרבים בשביל לאומרן בזמן ק"ש, כך סבר רבי שעיקר תקנת חכמים בפרשה שלישית הוא הזכרת יציאת מצרים, וממילא סגי אם מזכיר בזמן ק"ש רק דבר זה וק"ל.

ברכות יג ע"ב, **והא ריב"ל לייט אמאן דגאני אפרקיד**, לא שייך להקשות גברא אגברא קרמית דריב"ל קדים טובא לרב יוסף ולא מסתבר דרב יוסף פליג עליה, וא"כ דבריו קושי' לרב יוסף, וגם י"א ויחסי תנאים ואמוראים לרבו של הוקח ועי' יוסף אומן דאיכא ריב"ל תנא.

ברכות יג ע"ב, **ברש"י ד"ה לייט וכו'**, משמע בזה שאינו מחשש מגרה יצה"ר בנפשיה אלא מצד שהוא גנאי אם ייראה לרבים, ויל"ע אמאי משמע דס"ל לרש"י דלא שייך בזה מגרה יצה"ר, כיון דאמרי' בפ"ק דע"ז ולא ע"ז דאל ירהר אדם ביום ויבוא לידי טומאה בלילה, ואפשר דיש לחלק בזה בין מהרהר ביום לשאינו מהרהר ביום, וגם הגר"ח מואלאז'ין כ' וכתב לאשן דעיקר האיסור הוא מה שמהרהר ביום, וגם אפשר שיש לחלק בין קישוי לטומאה וימינו עי' מ"ט נס' יוסף"ע, ועכ"פ מיהת לפרש"י יל"ע מ"ט לא תירצו בגמ' דמיירי במי שישן בבית נעול שאין חשש שיכנס שם אדם, וי"ל דלא פלוג ואסרו בכל גווני, א"נ משום דאסור לישן בבית יחידי, ויל"ע בכ"ז, וגם יל"ע בבאופן שאשתו עמו ואכמ"ל.

יש לציין דלפי מה דמשמע בקיצור פסקי הרא"ש וסי' ג סק"ד וכ"כ זשונ"ה סי' גלט ס"ג נסח החזו"א דגם בשוכב בלא יישן אסור א"כ נמצא דלכאורה לא אתיא כפרש"י דאילו לדידיה החשש הוא שמא ייראה לרבים כשהוא ישן, והא בשוכב גרידא הרי יוכל להזהר בזה כל שאינו ישן. ובאמת כבר העירו דברש"י משמע שרק בשינה אסור כדקאמר 'בתוך שנתו' והקשו ע"ז ממה שהקשו בגמ' על קורא ק"ש שיאסר מדינא דריב"ל ואם ריב"ל מיירי רק בישן מאי קשיא.

ברכות יד ע"א, בין פרק לפרק פוסק באמצע הפרק אינו פוסק, ולכמה ראשונים פוסק ואינו פוסק מיירי רק על שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם.

ותימה למה לא פירש כוונתו בפרטות דלא נטעה דמיירי אפילו במשיב מפני היראה ומיאו אופן זה קל קול נפלוס אלס לא מסתני דס"ל להחלו.

ובפשוטו י"ל דהוא משום דסמיך על מילתיה דר' יהודה שהתבאר יפה, א"נ י"ל משום דסתם שאלת שלום היינו מפני הכבוד, וסתם השבה היינו לכל אדם, דשאלה מפני היראה שייך רק במעט בני אדם, ואילו שאלה לכל אדם לא ס"ד דאיניש לשאול באמצע ק"ש והלל, לכך סתם שאלה מיירי מפני הכבוד, וגבי משיב מפני הכבוד הוא מיעוט לגבי שאר בני אדם מצד עצמם, כיון דבשלמא לגבי שאלה בשעת ק"ש והלל אין רגילין לשאול סתם אדם, אבל לגבי השבה לא עדיפי הנכבד משאר בני אדם ורוב בני אדם אינם בגדר מפני הכבוד, דהרי רוצה להשיב למי ששואלו אם מותר לו, ועוד דהרגילות שהפשוט שואל בשלום האדם הנכבד, ואינו מצוי שהכבוד ישאל בשלומו תחילה וק"ל.

ברכות טו ע"א במשנה, בפלוגתא קמא הקדימו דעת ר' יהודה ובפלוגתא תניינא הקדימו דעת ר' יוסי, והטעם שהקדימו בכל דיעה במשנה בדבר אחד, ולא הקדימו דעת ר' יהודה בשניהם או ר' יוסי בשניהם, אפשר למאי דקי"ל כדברי שניהם להקל כמ"ש בגמ' וטו ע"ג, לכך הקדים בכל פלוגתא את הדיעה דקי"ל כוונתה להלכה, א"נ בשניהם הלכו מהקל אל החמור.

ברכות טו ע"א, אמרי האי דתנא הקורא להודיעך בחו דר' יוסי דאי ר' יהודה וכו', הטעם דמחזר לאוקמי מתני' דתרומות דלא כר' יהודה לכאורה תמוה לפי מ"ש התוס' להלן (וי"ט ע"ג) לגבי מתני' דמגילה וכ"כ התוס' במגילה לגבי מתני' שם דדחקי ועבדי אפילו חסורי מחסרה וכו' כדי לאוקמי מתני' שם כר' יהודה משום דקי"ל כוונתיה, וא"כ מ"ט מתני' דתרומות משמע כאן דטרחינן ומוקמינן כי היכי דתיקום דלא כר' יהודה, ועוד דאם נימא דר' יהודה מכשיר אפי' לכתחילה א"כ נמצא דבמתני' דברכות ליכא חד תנא דמיירי אליבא דהלכתא, ועוד דהרי פשטות מתני' דר' יהודה מיירי בדיעבד וא"כ אמאי דחקי כולי האי, ומאי מרווחנא אם מוקמי דלא כר' יהודה.

ונראה משום דמתני' דברכות ודאי אתיא כר' יוסי בכל האוקימתות ועל הל' דר' יוסי תיקן תומוה כמו נק"ש שטוא הל' הפשוט צסוגיין, ועיין מה שכתוב להלן דר' יוסי ודאי אסור לתרום לכתחילה משום ברכה וכן ודאי מכשיר התרומה בדיעבד דברכה לא מעכבא, ואילו ר' יהודה לא שמענו אם מתני' מצי למיתי גם אליביה או אליבא דר' יוסי בלבד, וא"כ כל

הנידון בסוגיין אינו אם מתני' דתרומות אתיא כר' יהודה או כר' יוסי, אלא הנידון הוא האם מתני' אתיא רק כר' יוסי או גם כר' יהודה.

להכי שפיר דחקי בגמ' ככל הצדדים מ"ט אפשר דמתני' דתרומות אתיא דלא כר' יהודה, ולא קאמר בזה אלא שמחמת ספק לא יצאנו להוכיח אם ר' יהודה מכשיר לכתחילה או בדיעבד.

אמנם יעוי' בתוס' ד"ה אי ר' יוסי שכתבו הטעם דפשוט ליה להגמ' דר' יוסי תיקן שיהיה הדין בתרומה כמו בק"ש דאפי' בדיעבד לא יצא, הוא משום דלא מסתבר למילף רק לענין לכתחילה, וכונת דבריהם דאם נפרש כר' יוסי דיליף לענין לכתחילה שאסור לומר בלא להשמיע לאזניו א"כ בודאי יליף גם לענין דיעבד, אבל אין הבריייתא שייכת בהכרח לדעת ר' יוסי שאין לנו ראייה כלל מה דעתו לענין לכתחילה בתרומה נמצא שאפשר דשרי אפי' לכתחילה והא לא אתי אליבא דר' יוסי.

וא"כ לכאורה לפי דעת התוס' אין הדבר מובן ומוכרח מצד עצמו שר' יוסי יסכים עם מתני' דתרומות דהרי אם לא יליף תרומה מק"ש כלל חרש תורם לכתחילה, וא"כ הדרא קו' לדוכתיה.

אמנם לכשנדקדק בזה נמצא דהאמת שא"א לפרש כך את דברי התוס' דהרי מקשי' בגמ' ממאן דתני תורם לכתחילה ומקשי' דאם נימא דר' יהודה שרי רק בדיעבד ור' יוסי גם לכתחילה אוסר א"כ הא מני, ומכח זה רצו לאוקמי דעת ר' יהודה אפי' לכתחילה, ואם זו כוונת התוס' דר' יוסי אין מוכח מצד עצמו דיליף תרומה מק"ש, א"כ מאי קושיא הרי לא שמענו דעת ר' יוסי בתרומה עדיין להדיא בשום מקום, ואמאי לא נימא דמתני' דתרומות אתיא כר' יהודה ואסר לכתחילה ואילו הך ברייתא דתורם לכתחילה ר' יוסי הוא ולא תיקן תרומה מק"ש.

וא"כ כוונתם דע"כ ר' יוסי תיקן לכתחילה תרומה מק"ש וממילא דרש גם בדיעבד דלא יתכן למחצה.

ומ"ש התוס' הואיל ומדרבנן צריך וכו' אין כוונתם שצריך ע"ז ראייה מבריייתא אלא סברא הוא שמדרבנן תיקן ר' יוסי בבהמ"ז כמו בק"ש וא"כ ה"ה בדאורייתא.

ברכות טו ע"א תוס' ד"ה דילמא, ופליגי במילתא דר' יהודה, ד' תיבות הללו בסוף דברי התוס' אין להם מובן, ולהכי מחקן בהגהות הב"ח ובמהרש"א כ' להגיה דבריהם באופן אחר.

ואולי יש לבאר ד' תיבות הללו בלא הגהה דמ"ש ופליגי במילתא דר' יהודה, קאי בזה על דברי המקשן שעל דבריו נסובו תחילת דברי התוס', והכוונה בזה דאחר ששמענו שדברי המשנה הללו הם דברי ר' יהודה, א"כ המקשן והתרצן בגמ' פליגי זה על זה היאך לפרש דבריו של ר' יהודה במשנה.

ברכות טו ע"ב, הכנף פתיל וכו', כבר העירו בזה דבכמה פוסקים ראשונים ואחרונים מבואר שלפני הגמ' היתה להם הברה אחרת מהברה שלנו כמבואר ברשב"ץ ומאירי והגר"א וכן ביוסף אומץ ועוד, על אף שאינו מוסכם מ"מ כך נקטו ברוב המפרשים שדנו בדברי הגמ' ו

¹ [הערה: כל מה שאכתוב כאן יליף תרומה מק"ש וכיו"ב, כוונתי בזה הוא אף אם נימא כן רק מדרבנן].

כאן ונזמאיי הנ"ל כ' ז' תיוליס, ומ"מ לא ראינו מי ששינה בזה מרבוותא ומי ששינה היה א' לאלפים.

וראיתי חכ"א ספרדי מזמנינו שב' דמאחר שקיבלנו פסקי הבבלי א"כ קיבלנו גם הברה שהיתה נהוגה מזמננו, וזו סברא דחוקה שלא קיבלנו אלא מה ששו"ט והוכרע בתלמוד ונתקבל בכל ישראל כמבואר בהקדמת הרמב"ם למשנה תורה, ואילו על ההברה גם אם נניח שהיתה הברה אחרת אצל בני בבל מהברה הנהוגה בזמננו ושהוא דבר שאינו מוסכם וכו"ל, מ"מ לא מצינו בשום שדנו חכמי התלמוד מה האמת בזה והכריעו דעתם וק"ל.

וכיון דחזי' שיש חילוקים רבים בין מדינה למדינה בזמנינו מאן לימא לן דבזמן הגמ' לא היו שום חילוקים בין המדינות. אחר שלה"ק הוא כבר מזמן בריאת העולם ולא בכל דור עד זמנינו היו מספרין בו המון העם.

והנה כבר על מסורת המקרא כ' הרשב"א ונש"ת המיוחסות ס' ל"ז דמסורות שנזכרו בתלמוד נגד רוב ספרים דילן אזלי' בתר רוב ספרים.

והגר"ז בעל השו"ע כ' שאין מדינה שהברתה נכונה ובכל מדינה יש טעויות אבל הקב"ה מהפך התיבות להגיות הנכונות ושמעתי סבאל ממאן דהו למאחר לע"כ אין אומר התיבות דקדוק האותיות א"כ אין מקום לדקדק עוד, וזה לכאורה טעות וגם נגד המנהג, אבל יתכן שיש להשתמש בסבאל זו באופן אחר דהיינו באופן שלפי הצרכה שנוהג אחר תיבה אחת בלא דקדוק אבל היא דקדוק לפי הצרכה אחרת, כגון שאמר שמע ישראל ה' צפת"ח שהוא דקדוק לפי הצרכה של מנהג קהילות אחרות, אבל לאייתי שכתבו הפוסקים לגבי לערכ ז' הצרות ז"ז ע"פ.

ברכות טו ע"א. תנן התם הכל כשרים לקרות את המגילה וכו', היא סוגי' כפולה מסוגי' דלעיל, ועיקר הך סוגי' תניינא היא במס' מגילה, וכבר כתבו מפרשי הירוש' בהרבה מקומות מה שכתבו על אילו סוגיות כפולות, ואכמ"ל, ולא באנו להאריך בזה דאין דרכנו בחקירות אלא לפרש הפשט הפשוט.

ברכות טו ע"ב. תוס' ד"ה בין הדבקים, להתניו זי"ן של תזכרו שלא ישמע שי"ן למען שיהיה לנו שכר וכו', יל"ע דתיפוק ליה דאם איתא שהוא דבר שאם אינו נותן לבו לדקדק בזה אינו מדוקדק א"כ מחוייב לדקדק בזה, ולמה הביאו טעם נוסף בזה, ויש לומר דמ"מ בזה צריך להזהר יותר שלא יטעה, וכיו"ב איתא גבי סופרות ר' מאיר בעירובין דף יג ע"ש, שבדבר שיכול להשתנות המשמעות שלא כהוגן צריך לזהר יותר, ואפשר להוסיף עוד דכל שאר הדברים שנזכרו שצריך לדקדק בהם הם דבקים, דבלא דבקים אין דרך שלא לדקדק, ומ"מ בזה מחמת שהוא חמור כנ"ל יש יותר צורך לדקדק אע"פ שהוא באמצע תיבה ולא שכיח שלא יבוא לידי דקדוק.

ברכות יד ע"א. ושבע ילין בל יפקד רע אל תקרי ושבע אלא ושבע, ובפרש"י מבואר דהיינו משום שהוא רע לכך אין משגיחין לפקדו, נמצא דאין בזה מחמת מציאות החלום מצד עצמו, אלא מצד שהחלום הוא רמזים לדברים שיהיו לו, ואם אין מודיעין לו מן השמים סימן הוא שהוא רע, והנה ידוע מהחזו"א ועוד שבזמנינו אין ערך להחלומות אפי' לענין תענית חלום, ואפי' חלומות הנזכרים בשו"ע שיש להתענות עליהם בשבת, וצ"ע דאטו בזמנינו כולוהו הו' רשיעי דבזמנינו אין פוקדין אף

אדם, ואולי י"ל דמ"מ יש חלומות אמת אבל הם מיעוטא דמיעוטא, ועדיין לע"ק דסו"ס אין קום פקידה בחלום זה, ושמא יש סימנים לידע גם בזמנינו מהו חלום אמת אלא קאן אנו יודעים מה הם, ויל"ע אס הדברים הנזכרים בגמ' כגון מה שחלם עליו חזירו ומה שחלם וקנה מודה בהם החזו"א, או די"ל שדוקא בזמננו שההשגחה היתה יותר גלויה מי שיצא מן הכלל הוא סימן שהוא רע אבל בזמנינו שהדור אינו ראוי א"כ הדור הוא בהסתר פנים וכדברי החזו"א על כפניי הוצא נס' אעלה נתמנו, א"כ דבר זה הוא עונש כללי על הדור שהוא בהסתר פנים, והיחידים נפסדים בעון הדור.

ברכות יד ע"ב. שלוחא הוא דעוית, יעויל באמרי נועם על הדעות בגמ' על הקורא ק"ש בלא תפילין שב' הטעמים נחלקו אם מהני תיקון אח"כ שיקרא ק"ש עם תפילין, ולכאורה כאן ממה דמייתי מילתיה דרב משמע שלא קרא ק"ש שוב אח"כ עם תפילין, דא"כ הוה להו להזכיר, וא"כ משמע דרב סבר דאין השלמה לזה, ואולי י"ל בדוחק דמ"מ רב קרא אח"כ באחד משעות שביום וכאן מייתי רק דעתו של רב על ק"ש שבחובה.

ברכות יד ע"א רש"י ד"ה. דכתיב ארחיץ בניקיון משמע כל הגוף ולא כתיב ארחיץ כפי לדרשה אתא לומר שמעלה עליו שכר רחיצת כפיו כאילו טבל כל גופו עכ"ל, נראה שיש להניח הפסק אחר תיבת ארחיץ, ור"ל מדלא כתיב ארחיץ שמעי' שהוא כטבל כל גופו, אלא דקשיא ליה ממ"ש 'כפי' שהוא סותר דרשה זו דלכאורה מזה מבואר שהפסוק מדבר במי שטבל כל הגוף, וע"ז קאמר דאילו תיבת כפי לדרשה אתיא דמיירי באדם שהוא רוחץ כפיו.

ולפ"ז אינו נכון מה שהדגישו בדפוסים החדשים בפרש"י תיבות "ולא כתיב ארחיץ כפי" שכוונת הדגשה זו שרש"י בא לפרש תיבות הללו שבגמ'. ובהערותיהם נתקשו דיש סתירה ממשמעות דברי רש"י אם יליף תיבות ארחיץ בניקיון או דיליף מדלא כתיב ארחיץ, וסיימו שם שיתכן שלרש"י נדרש כשני הפירושים, אכן לדידן כוונת רש"י כמפורש בדבריו דדריש מדכתיב ארחיץ ולא כתיב ארחיץ ותו לא, ומה שנזכר בתחילת לשונו תיבת בניקיון לישנא דקרא מייתי.

ומה שהובא שם שבאו"ז העתיק לשון רש"י בלי תיבת בניקיון מסייע נמי לזה, ושכ"כ ראש יוסף דלא דרשי' מדכתיב בניקיון, ושכן משמע מהרשב"ץ ועוד ראשונים וכו"ז מסייע לזה ג"כ, ואלו כחצו צהעמותהס עוד דזמאקס"א לא משמע ק"ו.

ומה שנוספו בדפוסים תיבת 'בניקיון' ותיבת 'כפי' בסוגריים, ורצו לומר בזה המגיהים דדריש רצף הפסוק 'ארחיץ בניקיון' דמשמע רחיצת הגוף ולא 'ארח(יץ) כפי' דמשמע רחיצת הידים וחסגתי אות י' כסוגריים מחמת דלכ"כ היא דקשה כפולה ע"י מה שאכתוב להלן, המפרשים הנ"ל ל"ג לה לפי מה שנתבאר, וכ"כ בדקדוקי סופרים שבכל כתבי יד וספרים ישנים ליתא לתיבת בניקיון בגמ'. והשתא לפי מה שכתבתי לבאר בפרש"י הוא ג"כ לא גרס לתיבת כפי.

וגם נוס' זו של מגיהי הדפוס לא זכיתי להבינה מ"ט תיבת בניקיון משמע טפי טבילה יותר מרחיצת הידים דהרי גם רחיצת ידים יוכל להיות נקיון מעליא הוא לידיים ונזמחא אולי משמע שהוא כולל יותר ניקיון מרחצת ידים כלל לפי שאחר רחיצה זו לא נשאר מקום בגופו שאינו נקי אבל הוא דומק.

ועוד לא זכיתי להבין מ"ש ולא כתיב ארחיץ כפי דעיקר כוונת הדרשה לפי פירוש זה מדלא כתיב כפי ברצף בלא הפסק תיבת בניקיון ולא זכיתי להבין ג"כ דתיבת בניקיון אינו מפסיק המשמעות בין תיבת ארחיץ לתיבת כפי, והוא רק תוספת פירוש, והלשון לא כתיב ארח(י)ץ כפי משמע שאין פסוק כזה.

ועוד לא זכיתי להבין כיון דמפורש בגמ' דיליף מדכתיב ארחיץ ולא כתיב ארחיץ א"כ מה נצרך עוד ייתור קרא ודרשה אחרינא לזה.

ועוד כבר העירו דמפורש לאלתר בגמ' דתיבת בניקיון לא קאי כלל על הגוף אלא על מידי דמנקי, ונכלל בזה מים או שאר מידי דמנקי כשאין לו מים.

נמצא שיש ד' טעמים שלא להגיה בגמ', מלבד שכ"ה בכל ס"י ושכן מבואר בראשונים ובפרש"י.

ברכות טו ע"א תוס' ד"ה אמאן, ונראה דל"ג ליה דה"ה לענין צלותא נמי מטעם שלא יעבור זמן תפילה דמ"ש ק"ש מתפילה, אבל רש"י גריס לה וכתב דכל היום זמנה, ויש מקום לומר דרש"י מוקי לה לגמ' בתפילת מנחה שזמנה עד סוף היום וכיון שזמנה רב כ"כ לא מסתבר שלא יספיק גם אם יחזור אחר המים, משא"כ ק"ש יש לחוש שלא יספיק, ואפשר דמה שדחקו לרש"י להעמיד במנחה הוא מחמת קו' התוס', א"נ מה שדחקו הוא משום דאם נטל ידיו לק"ש נטל ידיו גם לתפילה ואם לא נטל ידיו לק"ש לא נטל ידיו גם לתפילה דהא סמכי גאולה לתפילה וברוב פעמים אין מסיח דעתו בין ק"ש לתפילה לא אסתם ידיים מיירי קודם שמתחיל להכין עצמו לתפילה, א"נ מה שדחקו לרש"י הוא בדברי רב חסדא גופיה נזכר מאן דמהדר אמיא בעידן צלותא, וא"כ ק"ש ותפילה היינו הך שאין להדר, וא"כ מה דבכל זאת אמרי' לתפילה לא הכונה לתפילה שאין לה זמן אלא זמנה כל היום והיינו תפילת מנחה, ומה דקרי לתפילה של שחרית ג"כ בכלל שם כולל של ק"ש הוא כמו דמצינו בדוכתי טובא שנקרא המתפלל שחרית יוצר ע"ש יוצר אור, וכ"ה במפרש תענית [ג ע"ג ד"ה הלשון] ובדוכתי טובא.

וכן מצאתי כעת שכתבו כמה אחרונים ג"כ דמיירי במנחה כדברינו ונחלת זוד דנזי זוד, מגן גיבוים סי' נב סק"ז וגם ברא"ה פירש דברי הגמ' על תפילת מנחה שזמנה כל היום.

אכן ראיתי לאחד המלקטים בזה שציין בסידור רש"י וסי' קנח דכל היום הכונה גם אם יעבור זמן תפילה דרחמי נינהו ולעולם יכול אדם לבקש רחמים וא"כ ליתא למה שכתבתי. וכן במחזור ויטרי וסי' עה[כ] שתפילה זמנה כל היום דרחמי נינהו, ועי' בסדר רב עמרם [עמ' 1473]. וכתב דכוונת רש"י בזה היא דחכמים שתקנו זמן תפילה לא העמידו דבריהם במקום שצריך נט"י ובאופן זה יכול לבקש רחמים גם אח"כ כל היום ע"כ ע"פ תורף דברי המלקט הנזכר. ונבהלתי מדבריו שכל מה שהביא שם הוא קושיא ופירכא על דברינו.

אמנם עיינתי בסידור רש"י בפנים וראיתי דמיירי להדיא על תפילת המנחה, וז"ל שם, וזו סדר תפילת המנחה, וכשהגיע עת תפילת המנחה נוטל ידיו וכו', ואם אין לו מים ליטול ידיו אם יודע שיש מים לפניו עד ד' מילין ימתין עד שיגיע למקום מים ויטול ידיו ויתפלל, אף על פי שעובר

זמן תפילה, אבל יותר מד' מילין יתפלל מיד ואל יבטל מן התפילה, ואף על פי שלא נטל ידיו מפני שאנוס הוא, ואף על פי שאמר אמר רבינא לרבא חזי מר האי [מ'נל] מרבנן דאתי ממערבא ואמר כל שאין לו מים ליטול יקנח ידיו [נעפ] בצרור [ונקסמית] ואמר ליה שפיר קאמרת, מי כתיב ארחיץ [ונמיס] בנקיון [כפיי] וכמינן כל מידי דמנקי, ועפר וצרורות נמי מינקו. ותו אמרינן רב חסדא לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא, הני מילי לקרית שמע, דבעי למיקרי בעידנא, אבל לתפילה דרחמי הוא כל אימת דבעי מצלי בעי להדורי אמיא עכ"ל. ונמצא שהוא ממש סיעתא לדברינו. אבל לא עיינתי במחז"ו וסר"ע הנ"ל.

יד ע"א תוס' ד"ה במשכים לפתחו, וכן הלכה אבל פגעו באקראי מותר עכ"ל, נתקשיתי בדבריהם ז"ל מאי אתו לאשמעינן דפשיטא שכך מבואר למסקנת הגמ' ובלא זה תקשי ליה מתני', ונראה שהתוס' אתו לאפוקי מהמנהג שכ' הפוסקים דטוב להחמיר מלומר שלום אפי' בלא משכים לפתחו כמ"ש בשו"ע [או"ח סי' פט].

יד ע"ב תוס' ד"ה למה, משום דאמרי' אין מוקדם ומאוחר, כוונתם בזה היא דמאחר והפרשיות בתורה נכתבו שלא כסדר שנאמרו א"כ אין סדר כתיבתן נפק"מ לזה. וגם בזה יל"ע דאם לא ידעי' סדר אמירתן לכה"פ יש מקום לסדר כתיבתן, והרי בלא דברי התוס' אמרי' דמאחר דחזי' דבפר' ציצית לא אולי' בתר סדר כתיבתן א"כ ע"כ שיש טעמים אחרים לסדרן, אבל אם לא היו טעמים אחרים מ"ט לא ניזיל בתר סדר כתיבתן, וי"ל דאין הכונה דבלא טעם לא ניזיל בתר סדר כתיבתן, אלא רק כדקאמר טעמא שיש לנו להקדימה משום שהיא מדברת בלשון רבים.

יד ע"ב תוס' סוף ד"ה ויאמר, שאם היה כסות המיוחד ללילה פטור, יל"ע דהרי מלשון הירוש' דמייתי להלן משמע דבזה כו"ע מודו דפטור, וא"כ לכאורה ליתא למ"ש התוס' בתחילת דבריהם דמתני' אתיא רק כר' שמעון. וי"ל דמ"מ גמ' דילן [ומנחות מג ע"ג] פליג על הירושלמי בהדיא וסבירא ליה דלרבנן חייב בכל אופן גם בכסות לילה המיוחדת ללילה.

והיה מקום ליישב דאף לדעת הירוש' אכתי יש מכאן ראייה לר"ש, דאילו לרבנן מצינו מצוות ציצית שנוהגת בלילה, וכדאמרי רבנן שאם היה מיוחד ללילה וליום שחייב בציצית, ויל"ע למאי דקיי"ל אליבא דהלכתא שכסות המיוחדת ללילה וליום חייבת בלילה גם אליבא דר"ש א"כ מתני' דלא כחד, אלא ע"כ דמה שכסות המיוחדת לשניהם חייבת היינו משום שהיא של יום.

[ולהלן בסוף דברינו יתבאר דהיא הנותנת ואילו לר"ש מחשבי' ליה מש"ה מצוה של יום משום שהבגד צריך לתלות עצמו ביום כדי להתחייב, ורבנן פליגי וסברי שאין זו מצוה שאינה נוהגת בלילה מאחר שיש שייכות להתחייב בה בעת לילה ולהלן אשוב לבאר דבר זה].

אכן היה מקום ליישב ולומר באופן אחר דמדקאמר אי אתם מודים לי וכו' משמע דעיקר פלוגתתן בלילה גופיה וכ"ו הוא רק ראייה לזה דמייתי ראייה מהמיוחד ללילה לבגד שלובש בשעת לילה ממש, ורבנן מחייבים בשעת לילה ממש וראייתם ג"כ מבגד המיוחד ללילה וליום שבזה חייב וא"כ ה"ה הכא, ולפ"ז נמצא דבאמת המשנה כאן אתיא דלא כרבנן.

אכן א"א לומר כן בכוונת התוס', דא"כ נמצא דכל דברי הירוש' לא אתיין אליבא דהך מ"ד כלי קופסא וכו', אלא צ"ל דר"ש ורבנן לא דברו כלל על שעת לבישה דס"ל להתוס' בדעת הירוש' כהרא"ש דאזלי רק בתר הזמן שהבגד מיוחד לו, ואילו טענתו דר"ש ותשובת רבנן בירוש' הם רק לדון ולהוכיח האם הוא מצוות עשה שהזמן גרמא או לא, וע"ז מייתי ר"ש ראייה מבגד המיוחד ללילה ורבנן מייתו ראייה מבגד המיוחד ליום וללילה, וסברי רבנן דמכיון שבכל עת אפשר לקיים מצוות ציצית שוב אין זו מצוות עשה שהזמן גרמא, ור"ש סבר דכיון שהוא מילתא דתליא ביום הוה ליה מ"ע שהזמן גרמא גם אם נימא שאפשר לקיימו בלילה.

ומ"מ דברי הירוש' אינם מבוררין כל הצורך.

ברכות יד ע"ב, תוס' ד"ה ומונח, דעיקר ק"ש ותפלה שייכי בתפילין וכו', ולפי מ"ש המשנ"ב ושאר פוסקים בסי' כ"ד בשם הזוהר דגם בציצית אמרי' כאילו מעיד עדות שקר בעצמו, ובודאי מיירי כאן בתוס' לכה"פ באופן שלא היתה לו טלית מצוייצת עליו קודם לכן, ואע"ג דפרשה שלישית דרבנן הרי גם סמיכת גאולה לתפילה דרבנן, ויז פוסקים ע"כ שהמעיד עוה שקר הוא כשאומר שמע ישראל וא"כ לא שייך לפרשה שלישית דזוקא, אבל דעת התוס' הוא שהמעיד עוה שקר הוא מחמת שאומר וקשרתס וגו' וא"כ צלילה אס איתא לז עוה שקר היינו כשאומר והיה לז ללילה, ומ"מ אין כאן קושי' גמורה דעיקר כוונת התוס' הוא על הצורך בשמונ"ע בתפילין, דאילו מיירי באופן שכבר קרא ק"ש בלא תפילין, וזה לא שמענו על מצוות ציצית בשמונ"ע.

מיהו התוס' לא סברו מדברי הזוהר הנ"ל מאחר שציצית הוא חובת טלית ואילו תפילין סברו שהוא חובת הגוף ועיין מה שאכתוב להלן בדברי התוס' ד"ה ומכלו.

ומה שבכ"ז הביאו התוס' דגם בק"ש שייכא תפילין אע"ג שכבר קרא ק"ש וכנ"ל, ואמנם יש מהפוסקים שכתבו דטעם שהקפידו על תפילין בשמונ"ע דשחרית דייקא הוא מחמת שסמוך לק"ש שיש בו עדות שקר בלא תפילין, אבל התוס' כאן לא כ"כ וגם מהגמ' שהזכירו מוכח כדבריהם.

ברכות יד ע"ב, תוס' ד"ה ומונח, אבל ק"ש וכו', וכן תפילה אית להו זמן קבוע וע' נחוס' לקמן טו ע"א ד"ה אמרו, ולענין תפילין יל"ע אם היה כתוב לפני התוס', ולהלן גבי מתני' ר"פ מי שמתו איכא מאן דגרס לה לתפילה ואיכא מאן דלא גרס לה וכו' גי' התוס' יח ע"ז ד"ה אלו נלל תינות זמן התפילה, ואינו גי' התוס' ע"ז הכי גכסין, אבל תפילין לא מצאתי לע"ע מאן דלא גרס לה, וולפ"ז צ"ל דסבירא להו דהתפילין הם חובה ליום ואם עבר היום עבר זמן תפילין של אותו היום.

ברכות יד ע"ב, תוס' ד"ה עולה, אפשר שלא היה לפנייהם פרש"י ע"ז או שהוא גליון שהועתק מפרש"י כמו שמצוי בתוס' בעלמא. ויעוי' להלן יז ע"א תוס' ד"ה העושה שג"כ חזרו על דברי רש"י.

ברכות יג ע"א, תוס' ד"ה היה, וי"ל דהתם איירי בציבור, ולפי המסקנא משמע דבציבור ברכות מעכבות וביחיד לא וצ"ע למה לא תירצו דהברכות מעכבות למילתייהו דידי ברכות לא יצא אבל ידי חובת ק"ש יצא, ואם כוונתם ליישב משום שבציבור א"א לדלג על הברכות ולקרוא

ק"ש ואח"כ לומר הברכות משא"כ ביחיד הא מנ"ל, ושמא זה גופא ילפו מכאן מהדיוק הנזכר בתוס'.

ברכות יג ע"א תוס' ד"ה ובאמצע, אסור לדבר אפילו בלשון הקדש, יל"ע מאי ס"ד.

ברכות יג ע"ב תוס' ד"ה שואל, דאין לך מפני הכבוד גדול מזה, ומשמע דלר"מ שמשיב רק מפני היראה אסור, דאי"ז מפני היראה, ושמא דעת התוס' דמפני היראה היינו אדם שירא שלא יהרגנו כדפרש"י ולא אביו שמחוייב ביראתו כהרמב"ם, דאי כהרמב"ם גם הקב"ה מחוייב ביראתו כדכתיב את ה' אלהיך תירא וכן רבים. ויעוי' בתוס' לעיל ע"א ד"ה ובאמצע שכתבו ודברת במ ולא בתפילה ויומא יט ע"ז פירוש שאין משיבין בה מפני הכבוד עכ"ל, ואילו מפני היראה משמע דמשיב, והטעם דהתוס' לשיטתם דמיירי בפקו"נ ואילו מעשה בחסיד שלא השיב שלום להגמון מידת חסידות הוא דקעבר.

ברכות טו ע"א, ור' יוסי תרתי שמעת מינה, לעיל בריש פרקין ויג ע"א מאן דסבר כר' יוסי דהכא דקרא ולא השמיע לאזניו לא יצא הוא רבי, אבל סבר נמי רבי התם ק"ש בלה"ק בלבד, וזה דלא כר' יוסי, ואעפ"כ ר' יוסי דהכא מיישב ליה כרבנן דהתם, והטעם דר' יוסי לא בהכרח דסבר כרבי אבל רבי סבר כר' יוסי, להכי עדיפא ליה לאוקמי מילתא דר' יוסי אליבא דרבים ודהלכתא.

אכן התוס' לעיל שם ויג ע"א ד"ה ומכאן כתבו אומר הר"י דהלכה כחכמים וכו' ועוד דרבנן והיינו רבנן להס' ל"ל ככל לזון שאתה שומעו סבירא להו כמאן דאמר לא השמיע לאזניו יצא וכוותיה פסקינן לקמן עכ"ל, אבל לפי המבואר בסוגיין רבנן דרבי מצו סברי גם הקורא ולא השמיע לאזניו לא יצא, ואפשר דמ"מ כיון דבגמ' שם העמידו דעת רבנן דרבי כר' יהודה דהכא שמעי' דר' יהודה הוא אליבא דהלכתא, ויש לומר עוד דע"כ לא קי"ל כרבי דהא רבי דריש פרקין דאמר והיו כהויתן שיקרא רק בלה"ק ע"כ לא מצי סבר אלא כר' יוסי דהכא ולא כר' יהודה דהלכתא כוותיה, א"כ רבי אתיא דלא כהלכתא, ותו לא מידי.

ברכות טז ע"ב, בשמך אשר כפי זו תפילה, אע"ג דסתם נשיאות כפים היינו ברכת כהנים שבקיה לקרא דהכא דמיירי בדוד וע"כ לא מיירי בברכת כהנים, ומ"מ גם בתפילה מצינו ענין נשיאת כפים כמו נישא לבבנו אל כפים אל אל בשמים (איכה ג, מא), וכן גבי משה ויהי ידיו אמונה עד בא השמש (שמות יז, יב), וכתוב והיה כאשר ירים משה וגו' (שמות יז, יא), ותנן בר"ה וקט ע"א וכי ידיו של משה עושות מלחמה וכו' אלא כל זמן שישראל מסתכלין וכו'.

ברכות י ע"א תוס' ד"ה בלשון וכו', בכל לשון נאמרה שכל דבור ודבור שהיה יוצא מפי הקב"ה היה מתחלק לע' לשון עכ"ל, נמצא דהמקור לפי התוס' דבכל לשון נאמרה התורה אם סבירא לן הכי הוא מדבר זה והוא נפק"מ להלכתא בדאורייתא כמבואר בתוס' בדיבור זה.

ויל"ע דהרי לא ידעי' באיזה תיבות נאמרו באותן ע' לשון וא"כ אכתי מנא לן שבכל אופן שמתרגם יוצא ידי חובה כשתרגם האמת גם אם לא אמר אותן התיבות שנאמרו בסניני, ואפשר דמהא גופא דאשמעי' שנאמרה התורה בכל הלשונות ולא נכתבו שמעי' דאין קפידא היאך יתרגם, דאם היתה בזה קפידא היו נכתבין גם שאר הלשונות, ויל"ע דהרי נכתבו ע' לשון באבנים בימי יהושע

כדאי' בסוטה, ושמה פשיטא ליה שלא היו אלו אותם ע' לשון שלא נאמרו אלא לאו"ה וגם אפשר דרק עשרת הדברות נאמרו בע' לשון כדמשמע במאמר שהובא בתוס' כאן ויהא משנה פה ע"ז, ומיניה ילפי' לשאר התורה.

והשתא דאתינן להכי אפשר דמאחר שהנפק"מ רק בפרשיות שלא נאמרו עדיין בכל לשון ורק ילפינן מעשרת הדברות שנאמרו בכל לשון להכי ע"כ א"א לומר שיש קפידא על תיבות מסוימות.

ברכות י ע"א, תוס' ד"ה, **עד כאן מצוות כוונה עד בכל מאורך ששני פסוקים אלו מדברים ביחוד ה' באהבתו ויראתו עכ"ל**, פירוש ואילו שאר הפסוקים הם צוואה על דברים אלו כגון ושננתם ודברתם וקשרתם וכתבתם, אבל עיקר הכוונה בק"ש הוא על ב' פסוקים הראשונים.

ברכות טז ע"ב, ר' אלעזר בתר דמסיים צלותיה אמר הכי וכו', ומכל תפילות החכמים אין אנו נוהגין אלא בתפילת מר בריה דרבינא, ואפי' תפילות שאנו אומרין אין אנו אומרין לאחר התפילה, כגון צלותיה דרבי נהגו לומר אחר ברכות השחר, וצלותיה דרב נהגו לומר בשבת שמברכין החדש, וצלותיה דרבא נהגו לומר ביוה"כ כדעבד רב המנונא זוטי, ודרב ששת מתחילה לא נתקן אלא לתענית כדאמרי' בגמ' וכדמוכח מתוכה וכמ"ש בשו"ע, ושאר תפילות לא נהגו לאומרן, ואילו רק צלותיה דמר בריה דרבינא נהגו לאומרה בסיום שמונ"ע.

והטעם בזה נראה משום שבכל הנך דלעיל נזכר שאמרום בתר צלותיה או בתר דמצלי או בתר דמסיים צלותיה, והשוה שבכולם שהיה אחר התפילה, ואילו מר בריה דרבינא נזכר בדבריו כי הוה מסיים צלותיה והוא ענין אחר שהוא היה מצרף תפילה זו עם תפילתו, ונמצא שאר החכמים היו אומרים תפילה זו בפני עצמה לאחר התפילה, ואפשר שהיו אומרים לאחר שפסעו כמו תחנון, וכעין צלותיה דרחב"א בפ"ד דקידושין דכי נפל על אפיה אמר הרחמן הוא יצלינו מיצה"ר וועכ"פ להגר"א להלן י"ל קהיה אחי יהו ללנון, ואילו מר בריה דרבינא היה אומר תפילה זו עם התפילה ממש.

ומענין זה מצינו עוד דבכל צלותי דחכימי לא נזכר יהיו לרצון אח"כ מלבד צלותיה דמר בריה דרבינא, והטעם משום שהיה אומר אח"כ יהיו לרצון לכוללו בתפילת שמונ"ע ובאמרי נועם לתלמיד הגר"א כתב עוד ויהא מילתא תלמיא נפלוגמא דמש"ה לא יאמר קודם לכן יהיו לרצון שלא להפסיק משמונ"ע, וזה הוציא לכאורה ממה שמסיים יהיו לרצון, והרי לא מצינו באף אחד מהחכמים שסיים יהיו לרצון אלא ע"כ כנ"ל.

ומש"ה לא נהגו אלא תפילתו דמב"ד שהיא מסתנפת לתקנת י"ח ומאחר שנקבעה תקנת י"ח לא חששו להוסיף תפילה זו, אבל שאר תפילות שהן בפני עצמן לא נהגו לאומרן אחר התפילה.

ברכות טז ע"ב, חיים של חילוץ עצמות, לשון חוזק כדכתיב ועצמותיך יחליץ, ועי' בפסיקתא דר"כ ופיסקא ותאמר ליון גבי כד"א החליצנו וכו' עי"ש.

ברכות טז ע"ב, חיים שיש בהם יראת חטא, כן הוא בגמ' כאן, ואילו יראת שמים נזכר להלן, ומשמע שהם ב' מיני יראה, ובסידורים גרסו גם כאן חיים שיש בהם יראת שמים ויראת חטא, ושוב נזכר להלן יראת שמים, ואין לו מובן.

ברכות טז ע"ב, חיים שתמלא לנו את כל משאלות לבנו לטובה, בס' חסידים כתב שלא יאמר אדם לחבירו ימלא ה' כל משאלותיך דמשמע גם אם משאלת לבו לעבירה, אלא יאמר לו משאלותיך הטובות, והנה רב בסוגיין שהתפלל על עצמו אין בזה קו' שהיה צדיק גמור, אבל מה שקבעוה לעם יל"ע, ואפשר דעיקר קפידת הס"ח דמי שהוא כשר שתפילתו נשמעת לא יאמר כן למי שאינו כן אבל זה שאינו כשר שיתפלל על עצמו לא אכפת לן ואין אנו חוששין לזה, וממ"נ אין חשש לקבוע תפילה זו בציבור שהכשרים מחשבתן טהורה, ואותם שאינם כשרים לא תישמע תפילתן על דבר עבירה, א"נ נוסח זה שנזכר לטובה ג"כ סגי בזה, ואין ספר חסידים תח"י.

ברכות יז ע"א, ותצילני מפגע רע וכו', תימה שבנוסחתינו השמיטו בקשה זו ומ"ט. ושמה בזה סמכו על מה שמזכירין אחר ברכות השחר תפילתו של רבי ולא רצו לכפול בקשות. ומ"מ צע"ק מ"ט לא הוסיפו מה שנשמט מכאן ולא נזכר שם, עכ"פ אותם נוסחאות שבלאו הכי הוסיפו והאריכו בתפילת רבי.

ברכות יז ע"א, סוף אדם למות וכו' והכל למיתה הן עומדין, צע"ק מדאמרי' בכתובות ח ע"ב הכל שתו הכל ישתו וכו' ואמרי' לא לימא איניש הכי וכו' לא יפתח אדם פיו לשטן, ושמה בברכה שאני או דר' יוחנן דהכא סבירא ליה כדמעיקרא דהתם וגברא אגברא קרמית.

ברכות יז ע"א, וכל העושה שלא לשמה וכו', מה שכתבו המפרשים כן דמיירי רק במי שלומד שלא על מנת לקיים אלא על מנת לקנטר הוא דבר הלמד מעניינו דקאמר שלא יהא אדם קורא ושונה ובוטט וכו', ומש"ה לא פירש רבא עוד כוונתו רק קיצר ואמר שלא לשמה וממילא נלמוד דהכונה שלומד ע"מ לקנטר. א"נ אפשר עוד שהוא מדוייק ממה דריש קרא דכתיב עושיהם דהיינו המקיימין אותה וממילא שמעי' דבא לאפוקי ממי שלומד שלא על מנת לקיים.

ברכות יז ע"ב, גובאי טפשאי אמר רב יוסף תדע דהא לא איגייר גיורא מינייהו, ומשמע שלא ראו כבוד תורה דאין זה אותם בני מתא מחסיא שהזכיר רב אשי, ואעפ"כ טפשאי ואבירי לב נינהו מחמת דלא איגייר גיורא מינייהו, ומשמע דשאר סתם אומות מעמידין גרים, ומכאן ק' על מה שכתב החיד"א ז"ל שכל הגרים שנתגיירו היו רק מאדום לפי שיצאו מרבקה משא"כ שאר אומות ואפי' ישמעאל לא אע"פ שיצא מאברהם לא איגייר גיורא מינייהו לפי שיצא מרחם של הגר.

ויש להקשות עוד מדאמרי' למה פזרן לישראל כדי שיתוספו גרים, ומשמע דבכל מקומות פזוריהן של ישראל יכולים הגרים להתווסף, ולא דוקא מבני אדום, ומיהו ע"ז יש לתרץ דגם בני אדום מפוזרין, ולא פזרן הקב"ה לישראל אלא במקומות שיש בהם גם מזרע אדום אבל שאר אומות ליכא גיורא מינייהו, אבל קו' קמייתא לא מצאתי לה יישוב.

והנה רש"י כאן הראה לדברי הגמ' בקידושין וע"ז נ"ז דהגובאי הם מן הנתינים, והמהרש"א הקשה דמדקאמר לא איגייר גיורא משמע שהם גוים ולא נתינים וכ' דלולי דברי רש"י נפרש דהיינו אומה אחרת, ועי"ש מה שכתב ליישב פרש"י שנשתמדו עי"ש, ועכ"פ לפרש"י איגייר גיורא אין הכונה קבלת גרות גמורה אלא כמו גר ותושב

וגו', והכונה שנשתמדו ולא חזר אחד מהם למוטב, ולפ"ז
ל"ק על דברי החיד"א הנ"ל.

ובגוף דברי רש"י מה שכתבתי לבאר על לשון איגיר
גיורא באמת היה לבאר דלעולם בעי' גרות אחר שנטמעו
בעכו"ם אך ק"ק דבקידושין שם משמע שלא נטמעו אלא
ייחוסם גבעונים ועל ייחוסם שמרו עדיין לכך עדיף כמו
שכתבתי, ומ"מ אפשר דזמנים היו ששמרו והיו זמנים
אח"כ שכבר לא שמרו והוצרכו גרות מתחילתן.

ומדברי רב אשי על בני מתא מחסיא ודאי ל"ק דהחיד"א
לא מיירי על מי שראה ניסים שבזה אם אינו אביר לב
יתגייר וכמו הגבעונים גופייהו שגם לא היו מזרע עשו, וכן
בימי משה היו חוטבי עצים ושואבי מים אותם שבאו
להתגייר ולא שמענו שהיו מזרע עשו, ואילו על זרע עשו
נאמר שהם נלחמו עמהם ברפידים ואח"כ כשרצו ישראל
לעבור בגבול אדום.

ברכות יז ע"ב בתוס' ד"ה רב, **שבשום פעם אין אנו
מכוונים היטב**, ק' א"כ היאך אנו יוצאים יד"ח, דהא קי"ל
כוונה בפסוק ראשון מעכב.

וי"ל דזה פשיטא דסגי בכונה כל דהו בשביל לצאת יד"ח,
אבל הם רגילותם היתה לכוון כוונה גמורה, ואילו אנו אין
אנו רגילין לכוון בסתם ימים כוונה גמורה, והנה יש לומר
שגם בזמנם היה החתן יכול לכוון כוונה אפילו גמורה
וכ"ש כוונה כל דהוא, ואם הוא אנוס מלכוון אפסך גס לא היה
לימוד מקרא נשזיל לפוטרו מזה לאונס רחמנא פטריה כד ומ"מ אם
נימא שכוונה כל דהוא אין זה אונס אלטימך קרא לזה שפטור גס מכוונה
כל דהו, ומה שהתורה פטרתו הוא משום דקטריד בטירדא
דמצווה וגזה"כ הוא דהעוסק במצוה פטור מן המצוה.

ומה שכתבו התוס' כאן שחייב לקרות משום יוהרא
שמכוון בשאר ימים אפשר דס"ל דלגבי כוונה כל דהוא
לא חשיב טרוד, דזה אפשר שפיר לכוון בקל גם אם טריד
במחשבת מצוה הנ"ל, וממילא אין לו פטור, אבל צ"ע א"כ
מ"ט לא משתמיט תנא וקאמר שבכוונה כל דהו אין פטור.

וכי תימא דרק אם רגיל לכוון כוונה גמורה אז פטור אפי'
מכוונה כל דהוא, וכע"ז מטו שמועה משמיה דחזו"א,
אבל אכתי צ"ע מ"ט לא אשתמיט תנא ותני דאם בכל יום
דרכו לכוון כוונה כל דהוא לא יפטור, ומ"ט גם לא מיישבי'
גבי הסתירה המובאת בגמ' כאן דהרואה אומר כוונה כל
דהוא הוא רגיל לכוון, ובודאי היו אז עמי הארץ שלא
כוונו יותר מכוונה כל דהוא, ואף כ' הלאשונים להאילנא ליכא
ע"ה שהו זמנא, ודוחק לומר דאזלי' בתר רוב דמהיכי תיתי
לענין פטור מצוה דאורייתא.

ויש מקום ליישב דברי התוס' דאינו מצד חסרון חכמה
אלא מצד חלישות כח המחשבה שירדה לעולם שא"א
לכוון כוונה גמורה, ובזמנם לא היתה חולשה זו בעולם,
ואמנם התורה מתחילה לא חייבה בכוונה גרועה כל
דהוא בחתן כיון דאין זו הכונה שהתורה צותה עליה,
ואילו כוונה גמורה מבטלת אותו ממחשבתו ומטירדתו,
אבל אם באמת זה מה שרגיל לכוון בכל יום יום, אין לו
פטור, כיון דכוונה גרועה כזו אינה מבטלת מחשבת
מצוה, ועל אף שאין זו הכונה שהתורה צותה עליה מ"מ
יוצא יד"ח ומ"מ יל"ע מדברי התוס' שז' ללא שייך לכתחילה ונדענז
דלאורייתא.

ולולי דברי החזו"א היה מקום לפרש באופן אחר דבאמת
כל דברי התוס' הללו לא שייכי לדברי הגמ', אלא הוא

חידוש דין לפי זמנינו שהרגילות לכוון דבר שאין בו שום
טירחא וביטול טירדא, ולהכי אסור לו להמנע מק"ש כדי
שלא יעשה עצמו כמי שרגיל לכוון יותר מזה, על אף
שמצד דיני ק"ש הפטור הוא גמור, דפטור עוסק במצוה
נאמר גם על כוונה כל דהוא כיון שיש בזה ביטול טירדא
קצת.

ברכות טז ע"ב, **איסטניס אני**, ובתוס' האריכו לבאר
דאיסטניס דינו כמי שיש לו חטטין בראשו שאין הרחיצה
של תענוג, ומכאן יש לכאורה להביא ראיה להמתירים
בזמנינו לרחוץ בתשעת הימים רחיצה שאינה של תענוג,
דהרי רבו האיסטניסים בזמנינו שמצטערים מזיעה,
ומבואר כאן דאפי' באבילות שרי, וכ"ש תשעת הימים
שאינו אלא מנהג והוא עצמו לא נתפשט בכל הקהילות,
וכ"ת דלא כל איסטניס שרי הרי לא הזכירו דבעי' דוקא
איסטניס המסויים שיש לו צער רב מזיעה, דאיסטניס
סתמא קתני, וכ"ז אף בלא לצדד הסברא שהמנהג עצמו
לא נתפשט אלא בארצות הקרים מחמת שאין שם כ"כ
קושי בזה משא"כ בא"י. ויל"ע.

ומ"ש לגבי טבילה בת"ב כדאי הוא בית אלהינו לאבד עליו
טבילה פ"א בשנה הרי אין הנדון דומה לראיה מכל טעם
שיהיה ואכמ"ל, ולא מצינו שבטלו כל הקולות שיש בהל'
ת"ב מחמת טעם זה.

אמנם יש לעיין בזה טובא, דהנה מחד גיסא הביאו התוס'
גמ' דיומא והזכירו הא דאמרי' דלגבי יוה"כ סיכה כשתיה,
ומשמע דבאו לומר בזה דסיכה ביוה"כ הוא מדאורייתא
וא"כ הכי ס"ל להתוס' כאן, ומשמע דאע"ג דס"ל
כהסוברים דסיכה איסור דאורייתא מ"מ הא שרי וטעם
ההיתר הוא מחמת שאינה סיכה של תענוג.

והשוו התוס' היתר זה להיתר רחיצה לאיסטניס בסוגיין
שהוא ג"כ אינו של תענוג.

אמנם בגמ' אמרי' להדיא דהיתר האיסטניס הוא מחמת
דאנינות לילה דרבנן ובמקום איסטניס לא גזרו, וא"כ
הטעם הוא אחר לגמרי ולא מחמת שאינה רחיצה של
תענוג וולולי דכתי' התוס' אולי הוא אמנא דמייני כרחיכה על תענוג
ואיסטניס מלמעט קש"א לו לרחוץ רחילה זו.

נמצא דביום שהאנינות היא דאורייתא אין היתר
איסטניס, ואם הוא מחמת שאינה רחיצה של תענוג
כדברי התוס' הנ"ל מ"ט לא הותר אף ביום כמו בסיכה
דאורייתא דביוה"כ.

ואפילו אם נדחוק ונימא דמה שהביאו התוס' דסיכה
כשתיה ביוה"כ לא התכוונו בזה לומר שהאיסור הוא
דאורייתא מ"מ אכתי קשיא טובא, דהרי בתוס' להלן וז"ה
אנינותו מבואר דכל איסור רחיצה של אונן אף ביום הוא
מדרבנן, ומדאורייתא אין אנינות אלא לענין מעשר,
ואעפ"כ הטעם שהקלו רבנן באיסטניס בלילה הוא מחמת
שלענין מעשר ס"ל לר"ג דאין אנינות בלילה, ומש"ה הקלו
רבנן באנינות לילה יותר מביום לענין איסטניס ואם היה
גבי מעשר אנינות בלילה היו אוסרים גם רחיצה
לאיסטניס בלילה דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון.

נמצא דלענין יו"כ מאחר שאין חילוק לגבי אכילה ושתיה
ומלאכה דאורייתא בין לילה ליום, א"כ יש לאסור
איסטניס אף בלילה בכל גוונא, וכ"ש ביום, גם אם ס"ל
להתוס' דהכא כהסוברים דאיסור רחיצה וסיכה מדרבנן.

אמנם בתוס' דאתינן מיניה ו"ה אסטניסן חזינן שכבר מתחילת דבריהם לא הזכירו אנינות כלל אלא אבילות, שכתבו וז"ל, אסטניס אני ואיבא צער אם לא היה רוחץ דאינו אסור לרחוץ בימי אבלו אלא משום תענוג וגם לחוף ברישיה שרי אפי' תוך שבעה וכו' עכ"ל, וצ"ע דהרי אכתי לא חייל עליה אבילות, ואנינות כבר אמרי' בגמ' דאין, ומנ"ל שלא הפסיק ר"ג אח"כ לרחוץ בלילה שניה ושלישית לאחר שחלה עליו אבילות, ושמה יש לומר דהוה מסתבר להו דמילתא שאונן ואבל שוים לאסור בו לא מסתבר להתיר בלילה של אנינות אע"ג דלא חייל עליה אבילות, וממילא למדו מזה לכל אבילות.

ומ"מ עיקר קו' הדרא לדוכתה מ"ט לא נימא האי סברא דהתוס' דלקמן כמו"כ גבי יוה"כ ואפשר אף בי אבילות וצ"ע.

אבל אם נימא דס"ל להתוס' ד"ה איסטניס אנינות יום דאורייתא גם לגבי רחיצה כדעת הרי"ף, ואילו התוס' שאח"כ פליגי ע"ז ועי' שה"ג להחיד"א ערך תוס' דלק דחיי מ"ס אמרי' הכי, אמנם הסכים הגר"ח"ק שהו"א דנר פשוט דגם נחלא מסכתא פליגי התוס' זע"ז, והטעם משום שמשלטי ומעתיקי התוס' המאוחרים סדו ליצורי תוס' ממה שפני תוס' זה ע"ז, א"כ ניחא אם נימא דגם גבי סיכה נדחוק דס"ל דרבנן, וס"ל דכל מידי דרבנן התירו אם אין הרחיצה והסיכה של תענוג כפשטות הגמ' ואילו אנינות יום מאחר שהוא דאורייתא לא הותר.

ויעוי' גם להלן יח ע"ב דהתוס' ד"ה הכי גרסי' חולקין על התוס' שם ד"ה אלו, עי"ש.

ובדוחק גדול יש לומר מחומר הקו' דאפי' אם לא פליגי ב' התוס' זע"ז יש חילוק בין דבר שעיקרו מן התורה דבזה מה דתקון רבנן הקלו בזה יותר, לבין דבר שעיקרו יומו מן התורה ולילו אינו מן התורה, שבוזה מה דתקון ביום החמירו יותר ממה דתקון בלילה והוא תמוה, וצ"ע.

ברכות טז ע"א בתוס', וחותם בברכת הארץ, אע"ג דמדאורייתא יש כח ביד חכמים לעקור וכו', והנה בגמ' נזכר דכולל בבונה ירושלים בברכה, והגם שהתוס' היתה להם גי' אחרת בגמ' כמ"ש לצדד במסורת הש"ס, וכן הגירסא בעוד ראשונים, מ"מ גם בגי' שאר הראשונים איתא דכולל בונה ירושלים, שהם אומרים הכל רק דאין מחלקין בונה ירושלים לברכה בפני עצמה, נמצא א"כ דהתוס' ס"ל דחילוק ברכת המזון לג' ברכות הוא מדאורייתא.

ואמנם יש מהראשונים להלן בדף מ' שכ' דמדאורייתא יוצא ידי חובה גם בברכת מעין שלש וכ"כ בשעה"צ, אבל כאן בתוס' משמע דלא סגי לכלול בונה ירושלים אם אינו אומרה ברכה בפני עצמה אבל חכמים העמידו דבריהם בשב ואל תעשה.

אבל צע"ג דלקמן אמרי' תדע דברכת הטוב והמטיב לאו דאורייתא שהרי פועלים עוקרים אותה, ואם איתא כדברי התוס' כמו שכ' על חילוק בונה ירושלים לברכה בפני עצמה דחכמים העמידו דבריהם בשב ואל תעשה כמו"כ נימא על ברכה רביעית, דהרי מה שהפועלים עוקרין את הברכה אינה ראייה שהיא מדרבנן דשמא דאורייתא היא וחכמים העמידו דבריהם, ובדוחק יש לומר דמ"מ אם איתא שעיקרה של הטוב והמטיב דאורייתא היה עכ"פ לכוללה בברכה אחרת כי היכי דעבדינן לבונה ירושלים ולא לבטלה לגמרי.

שוב מצאתי שזקני הגרע"א זללה"ה במילותיו הקצרות כבר העיר דבר זה.

ברכות יז ע"ב במשנה, מי שמתו מוטל לפניו פטור מק"ש וכו', ורש"י כתב הטעם משום עוסק במצוה פטור מן המצוה, וילפי' לזה מהיבא דילפי' פטורא דחתן, וכן משמע מהגמ' שלא הובאה עוד ראייה לזה, אלא סמכי' אקרא דלעיל, אמנם התוס' ו"ה פטורו הביאו בזה פסוק בשם הירוש' לפטור כאן, ויש מקום לומר דקרא אסמכתא בעלמא הוא, ומש"ה לא הובא בגמ' בבלי כיון דאינו עיקר הלימוד, והוא כעין מה דאמרי' בירוש' בכ"מ וא' מהם בירושל' דפאה דמסמכינן לה מאתרינן סגיאין עי"ש, ואילו דוקא הבבלי בכל מקום דרכו דלא יליף תרי קראי לחד מילתא אלא רק אם הם ב' דעות דפליגי זה על זה, אבל להירוש' באסמכתא לא שייך מחלוקת, א"נ יש לומר דאכתי אצטריך לקרא דהירוש' דדבר שבין אדם לחבירו אתיהיב למחילה, וכמו שכתבו התוס' רפ"ג דשבועות ול ע"כ ד"ה חזנן סברא זו בשם הגמ' דפ"ב דב"ב על ענין הדומה לזה, וגם כאן ס"ד אמינא דכיון שדבר שבין אדם לחבירו אתיהיב למחילה אין כח ביד חבירו שלא למחול ולבטל מצוה, ואע"ג דסוגיית מחילה במת הוא מילתא דתליא באשלי רברבא במתני' וספ"ז דשקלים מ"ה, מ"מ כאן ס"ד דמחוייב הוא למחול ולא שאלין ליה, להכי בעי' קרא ביחוד לזה.

ברכות יח ע"א, משמרו אע"פ שאינו מתו מתו אע"פ שאינו משמרו, יל"ע דלכאורה מסקנא זו סותרת לדברי רב פפא דלעיל שאפי' במתו פטור רק אם נמצא עם מתו, ויש לומר דגם לרב פפא אף אם אינו משמרו פטור כגון שאחר משמרו, ובלבד שמתו עמו, אבל אם אין מתו עמו לא, ועוד יתכן להביא קצת ראייה לזה דברישיא דברייתא אמרי' אוכל בבית אחר וכו' ועכ"פ חזינן שיש לו מי שישמור את מתו, וה"נ בסיפא שמחזיר פניו ואוכל יש לומר ג"כ שאחר שומר עליו ואפ"ה פטור באופן זה כיון שהוא מתו.

ברכות יז ע"ב, רש"י ד"ה אלו ואלו, ורבותינו פירשו לפי שיש להם עוד שהות, עי' לעיל טו ע"א מה שמצאתי כתוב בשם סידור רש"י ומחזור ויטרי וסדר רב עמרם לגבי מה שכתב שם רש"י דלתפילה לא ינקה במידי דמנקי כשאין לו מים, דס"ל דכיון דתפילה רחמי נינהו זמן התפילה כל היום, ולכאורה הכל הולך למקום אחד, דס"ל דבכל שעת דחק גדול לפי מה שנראה לחכמים זמן תפילה הוא גם אח"כ. דהרי לא נזכר שעומדין כאן בסוף ג' שעות דווקא או בסוף ד' שעות דווקא, ובפשוטו סתמא קתני ולא ישתנה הדין גם לדעת רבותיו של רש"י אם עומדים לפני סוף שעה רביעית.

ושוב אח"כ עיינתי במקור הדברים בסידור רש"י שם ומצאתי דמיירי בתפילת המנחה כמו שכתבתי לעיל שם, וא"כ אינו ראייה לדברינו א"כ נדחוק ונימא דגם כאן מיירי בתפילת המנחה.

יז ע"ב תוס' ד"ה הכי גריס רש"י, לכך נראה כגבי הספרים וכו', וגי' רש"י את שלפני המיטה ואת שלאחר המיטה את שלפני המיטה צורך בהם פטורין ואת שלאחר וכו', ויל"ע למה תנן לפני כן כל התיבות "את שלפני המיטה ואת שלאחר המיטה" כיון דבלאו הכי אין דינם שוה ומיד מזכיר כל אחד מהם לחוד בפנ"ע לפרש דינו, דמ"ט אי"ז ייתורא דלישנא.

יו ע"ב, תוס' ד"ה, אלו ואלו פטורין מן התפילה, אבל בק"ש ובתפילין שהן מדאורייתא חייבים עכ"ל, לעיל ויד ע"נ כתבתי דלכאורה דעת התוס' שמצוות תפילין חיובא בכל יום עי"ש, וכאן משמע עוד מדבריהם שהוא מדאורייתא, דאם לא כן הרי כבר הניח תפילין אתמול, ועכשיו לא רמיא עליה חיובא מן התורה. אבל אם הוא חיוב בכל יום מה"ת ניחא.

ואפי' אף החיוב הוא להניח בכל יום דוקא אם נימא דהתוס' ס"ל כדעת הרמב"ם והל' תפילה פ"א שמה"ת צריך להתפלל בכל יום א"כ נמצא דגם תפילה עיקרה מן התורה, וכ"ת דאע"ג דתפילין מה"ת זמנה כל היום מ"מ כיון שזמנה קצוב מחוייב מתחילת היום לזרו עצמו בזה, א"כ מאי שנא תפילה דלא אמרינן בזה הכי.

וצ"ל דס"ל להתוס' שתפילה אין חיוב מה"ת כלל בכל יום, ויעוי' גם בתוס' להלן וכ ע"ז ד"ה תפילה אע"פ שאין משם ראייה דמיירו בתפילה אחת ולא בג' תפילות אבל כך המשמעות הפשוטה, וא"צ לתרץ ולומר ס"ל להתוס' דסברא דמעיד עדות שקר בעצמו הוא סברא דאורייתא וצ"ע.

יו ע"ב בתוס' ד"ה ואינו (הנמשך מדף הקודם) ורבי נתנאל היה אומר דאפשר ליישבו וכו' אבל בסיפא מיירי בשאין דעתו להחשיך על התחום עכ"ל, צע"ק דהנה כל תחום שבת הוא ארבעת אלפים אמה מעבר

אחד לעבר השני, שהם מהלך ל"ו מינוט, ואף אם שבת אדם זה בתוך עיר ותוסיף טווח העיר עצמה שלבינתים, א"כ נוספו לזה עוד כמה דק' מספר, ועכ"פ כך הוא כל עוד שלא שבת בעיר גדולה ביותר שהיא מהלך כל השבת, ואם נימא דסתם אדם אינו בעבר השני של התחום אלא באמצעו ועכ"פ היכל ללא שנת צעיר צולאי כן היה זמן הסניחה וכ"ש אם שנת צעיר קטנה לזמן הסתם שנת הוא צניחו או נשאר נתיס ונתי ועל שנינו, נמצא דעל דרך הרוב אינו אף שיעור זה, אלא מהלך י"ח מינוט או מעט יותר, ונמצא לפי זה דגם ההחשכה על התחום אין תועלת להתחיל בה יותר מכמה מינוט קודם סוף השבת, א"כ למה יפטר כל השבת מחמת שכמה מינוט קודם סוף השבת יכול להחשיך על התחום, וא"כ למה לא תירצו דהא דקתני שחייב מיירי בזמן שעדיין אינו ראוי להחשכה משא"כ הא דקתני שפטור מיירי במי שכבר בידו לצאת ולהחשיך, ושמא דעת ה"ר נתנאל דמאחר שבכל שעה בידו לצאת ולהחשיך ולבסוף תהיה תועלת בהחשכה זו אם ימתין עד סוף שבת, לכך כל השבת טרוד בטירדא דמצוה, משא"כ אם אינו מתכוון להחשיך כלל בשבת זו, נמצא דבאופן זה אינו טרוד כלל מעסקי מתו בשבת זו, ויל"ע.

ברכות יח ע"א, אבל מהלך בבה"ק לא והתניא וכו', יל"ע למה לא תירצו דהתם לא דמי כלל כיון שהוא מחוייב לצאת משם ולקרוא ק"ש ודמי לשני שומרים דלעיל יד ע"ב שזה משמר וזה קורא, משא"כ הכא במתו ומשמרו בעצמו שפטור ואין לו היאך להתחייב.

להשיג בדוא"ל: kesertora@gmail.com או באתר: <http://ketertorah.vikidrasha.site>
להערות על תוכן הדברים: akivamoshesilver@gmail.com



כעת נלמד במחזור בעה"י:
כללות האילן הקדוש לרמח"ל ז"ל עם פירוש ותוספות

מבית
חבורת רמח"ל
שע"י
מכון כתר תורה

להורדת הספר חינם, לחץ כאן

חבורת רמח"ל ז"ל
ללימוד תורת הרמח"ל ז"ל

להצטרפות לשיעורים וללימודי רמח"ל בחברותא
(בבני ברק), להתקשר ל: 0583292679, או לשלוח בקשה
למייל: es0583292679@gmail.com



מכון כתר תורה

הפצת חומר רב בשלל מקצועות התורה
נגלה, נסתר, הלכות אקטואליות, ותפילות ועוד, מבית היוצר של מכון כתר תורה.

אתם מקוונים?

לחצו כאן והצטרפו כעת להפצת תורה!

קריאת ושליחת מאמרי תורה ♦ פורום בהרבה
נושאים ♦ הורדות בשלל מקצועות התורה ♦ ועוד

