

חלק א'

שער א – כללי המצוות

שער ב' – בל תוסיף

שער ג' – חג הפסח

שער ד' – ראש השנה וסוכות

שער ה' – מצוות שונות

חלק ב'

שער ו' – ברכת המצוות

שער ז' – ימי חנוכה

שער ח' – קריאת התורה

שער ט' – פרשת זכור ד' פרשיות ופורים

שער י' – חינוך למצוות

שער יא – דיחוי במצוות וקדשים

[ממרן הגר"ח שמואלביץ זצ"ל].

## שער א כללי המצוות

- סימן א' קונטרס במהות העשה והל"ת, בגברא ובגוף העשה והלאו עצמם, והמסתעף לגבי עדל"ת. .... 8
- פרק א' כמה קושיות וסתירות במצות ציצית ופדיון הבן, ולגבי ברכה על המנהג, ומגדיר מהות העשה והציצוי בעשה כתרתי. .... 8
- פרק ב' בגדר מצוות של זכר למקדש, ובגדר מעשהו"ג בנשים, ובגדר אאחע"א, ומבאר מהותו של איסור חפצא. .... 10
- פרק ג' מצוות מצד הגברא, ומצוות שמתייחסות ל'מצב' ולא לפעולה. .... 14
- פרק ד' בגדר מצות ציצית, ובגדר עדל"ת בכלאים בציצית. .... 16
- פרק ה' ביאור שיטת הרמב"ן בעדל"ת, דעשה אהבה ולא יראה. .... 18
- פרק ו' דרכו של רבינו ניסים גאון, ובפלוגתא דרבוותא בדין עדל"ת בלי חיוב לעשות את המצוה, [רמב"ן ר"ן ראב"ד ורעק"א]. .... 21
- סימן ב' בגדר מצוות ואיסורים מדרבנן, ובפלוגתא הרמב"ם והרמב"ן בלא תסור. .... 24
- פרק א' חילוק בין רבנן לדאורייתא, שבדרבנן המצוות דומות למצוות של מלך, ובשל תורה יש קביעה מוקדמת בגוף המעשה עצמו. .... 24
- פרק ב' חלוקה נוספות מיניה וביה בתוך המצוות ואיסורים של חכמים, שבהם יש הגדרה וקביעה במעשה ובחפצא במערכת של רבנן. .... 26
- פרק ג' כחם של חכמים בכל דינים דרבנן, ותמיד מתחדש שיש להם כח וסמכות בחלויות מדרבנן ולא מה"ת, וביאור שיטת הרמב"ן בלא תסור. .... 29
- פרק ד' ב' סוגים של דינים דרבנן. .... 35
- פרק ה' חידוש נוסף גם התורה מכירה ומתייחסת לגדרים בדינים דרבנן, כיון שכל דרבנן הוא מקצת מהדאורייתא. .... 36
- סימן ג' בגדרי מצוות דרבנן, ומנהג חכמים ובמצוות שהם זכר למקדש, ודין הברכות בכל הנ"ל. .... 40
- פרק א' סוגים שונים של מנהג חכמים, ויש מנהג שיש בו ציווי אבל ליכא בזה 'שם מצוה'. .... 40
- פרק ב' סתירות בדין הברכה במצוות של זכר למקדש, ובשיטת הירושלמי בנוסח הברכה במצוות דרבנן. .... 44
- פרק ג' חילוק בין רבנן לדאורייתא, שבדרבנן המצוות דומות למצוות של מלך, ובשל תורה יש קביעה מוקדמת בגוף המעשה עצמו, אכן גם בדרבנן מיניה וביה יש קביעה בגוף המעשה עצמו, אלא שיש ב' סוגים של דינים דרבנן. .... 45
- פרק ד' ב' סוגים של מצוות מדרבנן, ונפ"מ לגבי ברכת המצוות. .... 47
- פרק ה' מתחדש דליכא דין כוונה ובל תוסיף זמן גרמא בכל הנך מצוות. .... 49
- פרק ו' מחדש שיש דרגות שונות של מעשים באיסורים ובמצוות, וכן צ"ל במנהג חכמים ובזכר למקדש. .... 51
- פרק ז' ביאור הג' שיטות בירושלמי, בדין נוסח הברכה במצוות דרבנן. .... 55
- סימן ד' קונטרס בדין כוונה ודין מתעסק במצוות, ובדין תחב לו חבריו לבית הבליעה במצוות. .... 57
- פרק א' דין כוונה ודין מתעסק באכילת מצוה, ודין תחב לו חבריו ומרור לבית הבליעה, [לשיטת הרמב"ם דמצות א"צ כוונה במצוה]. .... 57
- פרק ב' המשך בענין הנ"ל [לפי השיטות דמצוות צריכות כוונה במצוה]. .... 62
- פרק ג' המשך בענין הנ"ל לפי שיטת הרא"ה דטעה וקסבר שהמצוה הוא בשר דלא יצא ידי"ח. .... 64
- סימן ה' דין שלא כדרך שתייה דרך שפופרת, ודין תחב לו חבריו לבית הבליעה, [למצוות צריכות כוונה] לגבי שתיית ד' כוסות ושתיית סתם יינם ושתיית מי סוטה. .... 66
- סימן ו' קונטרס בסוגי' לפני עור, והמסתעף בדין מסייע עוברי עבירה. .... 70
- פרק א' ביסוד האחרונים שיש ב' דינים בלפני עור. .... 70
- פרק ב' מתמה במה דמצונו שיש דין תלייה בהיתר בלפני עור, ודרכם של האחרונים בזה. .... 73
- פרק ג' בדין לפני עור לפני זמן האיסור. .... 76
- פרק ד' בעיקר הגדר דבלפני עור הרי הוא חלק מהעבירה, והיינו שנתחדש לאו של לפני עור בתוך כל לאו ולא. .... 77
- פרק ה' ביאור סברת הפוסקים בהיתר של תלייה, בלפני עור דאורייתא. .... 79
- פרק ו' בגדר הדין מסייע ידי עוברי עבירה, מתי אסור מדאורייתא ומתי אסור דרבנן, ובטעמא דתלייה בהיתר בלפני עור. .... 81
- פרק ז' בדברי רש"י בדין מסייע דווקא בשעת העבירה ממש, ודברי הרמב"ם שיש דין נוסף מצד "אל תשת ידך עם רשע אם סייע לחוטא", מלבד לפני עור של גרום לחבירו עבירה. .... 85
- סימן ז' בביאור ש' הרמב"ן בדיני האבות קודם מתן תורה. .... 89
- סימן ח' בדין כפייה על הצדקה, וכפייה על שאר מצוות. .... 94
- פרק א' ביאור פלוגתא בעלי התוס' בדין כפייה במצוה שמתן שכרה נכתב בצדה, וביאור שיטת הקצוה"ח בחילוק בין מ"ע לל"ת בדין כפייה, ובדין כפייה בעשה ול"ת. .... 94
- פרק ב' שיטת הריטב"א ביסוד דינא דכפייה על הצדקה. .... 97
- פרק ג' שיטת היראים בדין כפייה בהשמת כספים. .... 99
- פרק ד' שיטת הראשונים בכפייה בל"ת. .... 99
- סימן ט' קונטרס בדין שומע כעונה. .... 100
- פרק א' כמה תמיהות וסתירות בדין שומע כעונה. .... 100
- פרק ב' ביסוד דינא דשומע כעונה, ומבאר שמצאנו ב' חלוקות בברכה, גוף הברכה, ומברך הברכה, ונפ"מ ביניהם בעיקר הדין שומע כעונה. .... 102
- פרק ג' מיישב את הסתירות, ומבאר את עיקר דין עמידה בברכת המצוות ובחזרת הש"ץ דמדיון עמידה בעבודה אתינן עלה והגדר בזה. .... 105
- פרק ד' חלוקה 'שלישית' בברכה – המתברך, ובגדר ה'יום ספור' בספירת העומר, וכלפי כל זה ליכא שומע כעונה. .... 108
- פרק ה' חידוש בגדר הדין "נשימה אחת" בעשרת בני המן, וחלוקה 'רביעית' בדין שומע כעונה בזה. .... 110
- פרק ו' השלמת הדברים והוספות, בדין שומע כעונה. .... 112
- סימן י' בדין ברכה לנשים במצות עשה שהזמן גרמא, והמסתעף בברכה על מצוה קיומית. .... 113
- פרק א' בשיטות הראשונים בדין ברכה לנשים במצות עשה שהזמן גרמא. .... 113
- פרק ב' נידונים נוספים בברכה על מצות קיומית. .... 116
- סימן יא קונטרס בגדרי הכשר מצוה. .... 121
- פרק א' דרגות שונות של הכשר מצוה בכבוד אב ובדיקת חמץ, שהם חלק מגוף חיוב וקיום המצוה, לענין ברכה ודחייה וקביעת דיני העשה. .... 121
- פרק ב' דרגות שונות של הכשר מצוה שמצטרפים למצוה אלא שהצטרפות היא ל"וציונו" של המצוה, ולא לגוף המצוה עצמה. .... 125
- סימן יב קונטרס בדין מצוה בו יותר מבשלוcho. .... 132
- פרק א' במצוה חיובית וקיומית ובהכשר ומסייע למצוה. .... 132

פרק ב ביאור בדין מצווה בו יותר מבשלוחו בהכשר מצוה ובסיוע למצוה. .... 137  
 פרק ג' בגדר הדין מצווה בו יותר מבשלוחו. .... 140  
 פרק ד' שיטת הרמב"ם בכבוד שבת ע"י עצמו. .... 142  
 פרק ה' מצווה בו יותר מבשלוחו בחלק מהמצווה, ובמצווה שממילא עושה בעצמו. .... 145  
 פרק ו' הערה חדשה לפי התוס' רי"ד. .... 146

## שער ב בל תוסיף

קונטרס בל תוסיף. .... 151  
 פרק א' ביאור פלוגת הרמב"ם וראב"ד [ממרים] בבל תוסיף בבי"ד הגדול בל"ת, ובדין יחיד שמתכוין במצוה דרבנן שהיא של תורה. .... 153  
 פרק ב' ש' הרשב"א בבל תגרע בביטול עשה. .... 160  
 פרק ג שיטת הראשונים בבל תוסיף בנשים במעשה"ג, וגדר המיעוט בנשים במעשה"ג, ודין בל תוסיף במי שפטור מן הסוכה ויושב בה. .... 161  
 פרק ד פלוגת המהרש"א וקרני ראם בבל תוסיף בנשים במעשה"ג, ובדין יחיד שעושה מצוה דרבנן ונתכוין לשם דאורייתא. .... 165  
 פרק ה פלוגת הראשונים "בהאי לחודי" קא", ושיטת הרמב"ם והראב"ד בזה. .... 171  
 פרק ו ביאור גדר בל תוסיף כשהוספה אינה קשורה למצוה. ובו ב' ענפים. .... 174  
 ענף א' האי לחודי' קאי בישן בשמיני, ובברכת כוהנים ועוד, וביאור ש' האחרונים דסוכה באמצע השנה קעבר בב"ת. .... 174  
 ענף ב' בקושי' האחרונים דכהן יעבור בב"ת כל היום, ובנוטל פרי לאוכלו יעבור בב"ת בכל ימי החג, ומבאר הגדרים של "זמנו" ו"שלא בזמנו" בב"ת. .... 176  
 פרק ז גדר בל"ת במניח' ב' זוגות תפילין, וסברת "האי לחודי" קאי" בב"ת הנ"ל, וביאור פלוגת הרמב"ם וראב"ד במוסיף באותו המין לד' מינים. .... 178  
 פרק ח ביאור בדברי רש"י והרמב"ן בפ' ואתחנן ופרשת ראה, וביאור החילוק בין ה' פרשיות לה' טוטפות. .... 180  
 פרק ט ש' הרמב"ם בב"ת במוסיף באותו המין, ובמטיל למוטלת ובו ב' ענפים. .... 182  
 ענף א' ביאור בדברי המ"מ דבאותו המין איכא פסול גם בהאי לחודי' קאי וביאור ברמב"ם בהטיל למוטלת. .... 182  
 ענף ב' ישוב סתירת הרמב"ם מהל' לולב דחור בו והכשר במוסיף במינו, למטיל למוטלת שלא חזר בו ופוסל, וביאור חדש בש' הרמב"ם במטיל למוטלת. .... 185  
 פרק י ישוב סתירת הראב"ד ב"האי לחודי" קא", ושיטתו במוסיף באותו המין, וישוב קושי' המ"מ מב' זוגות תפילין. .... 187  
 פתיחה לפרקים י"א – י"ב. .... 190  
 פרק י"א בל תוסיף בנשיאת כפים [ואיזה פרטים במצוה הוצרכו בלאו דבל תוסיף]. ובו ב' ענפים. .... 191  
 ענף א' ביאור בדברי הריטב"א דבל תוסיף דברכת כהנים בעי נשיאת כפים, וביאור בעיקר הגדר דנשיאת כפים בברכת כהנים. .... 191  
 ענף ב' בביאור פלוגת רבנן ור' נתן בסוטה ל"ח בילפותא לדין נשיאת כפים בברכת כוהנים. .... 195  
 פרק י"ב דעת הרמב"ם בבל תוסיף בלי פרטי המצוה, ובגדרי בל תוסיף במצוה חדשה. .... 196  
 פרק י"ג עוד בפלוגת הרמב"ם וראב"ד בהיתר לחז"ל לעשות סייג, והטעם דאין בזה משום בל תוסיף. .... 199  
 פרק י"ד בל תוסיף בנשיאת כפים של אהרן הכהן ביום השמיני ובל תוסיף במצוה קיומית. .... 202  
 פרק ט"ו בל תוסיף בלאו [בבל ראה] ובמצות עשה בשב ואל תעשה [תשכיתו], והגדר בבל תוסיף בשינה בסוכה. .... 204  
 פרק ט"ז כמה הערות בבל תוסיף. .... 205

## שער ג חג המצות

סימן א' קונטרס בדין שימור לשם מצה, ובחילוק בין כוונה בגברא לחלות לשמה בחפצא, גם בשאר דיני התורה. .... 209  
 פרק א' הורחה בביאור דברי הברכ"ש לחלק בין לשמה בכל התורה לכוונה בעשיית מצה. .... 210  
 פרק ב' עוד כמה נפ"מ וחיידושים, בדין כוונה בשימור לשמה במצה, לעומת החלות לשמה בחפצא. .... 216  
 פרק ג' דין דיבור בלשמה של מצה וסוכה תוך ל' יום לחג. .... 220  
 פרק ד' בדין דיבור בלשמה בנט, בלשם האיש ואשה, ובגט שיחרור. .... 222  
 פרק ה' בדברי המהר"ח אור זרוע, בדין שימור לשם מצה ובדין כוונה בטבילה בגר קטן ובנדה שנאנסה בחרתה, ובדין כוונה ביושב ומצפה שיעבור עליו הגל, שנחשד שיש מושג של 'אחריות' על 'מצב', ומהני בזה כוונתו, ודן בזה לגבי מצות מכוונה. .... 225

סימן ב' קונטרס בגדר מצות תשכיתו ובדין שהחיינו בבדיקת חמץ ובספירת העומר. .... 234  
 פרק א' ב' תמיהות בברכת שהחיינו. .... 234  
 פרק ב' ביאור הגדר במצות תשכיתו. .... 234  
 פרק ג' ביאור דין ברכת המצות כשמתחלקים המעשה מצוה מהקיום מצוה. .... 237  
 פרק ד' ביאור בגדר ברכת שהחיינו במצוות. .... 238  
 פרק ה' עוד בענין שהחיינו בספירת העומר, ובגדר מצות ספירת העומר. .... 240

סימן ג' קונטרס בגדרי "לחם" בדיני התורה, ברכה, מצה, והפרשת חלה. [בגדר דין פת הבא בכיסנין ובגדר דין טרוקנין]. .... 245  
 פרק א' בפלוגת הרמב"ם וטור בטרקנין, וביסוד דין לחם בכל כה"ג דעבי קביעת סעודה לברהמ"ז. .... 245  
 פרק ב' ביאור החילוק בין פת הבא בכיסנין לטרקנין. .... 248  
 פרק ג' חידוש בגדר דין לחם לענין חלה. [בגדר טרוקנין, ובילפותא בעיסת הכלבים]. .... 252

סימן ד' קונטרס בגדרי "לחם" ואפייה בשמש, לגבי מצות מצווה. .... 254  
 פרק א' בדין מצה ב"לחם" שברכתו המוציא דוקא בקביעת סעודה. .... 254  
 פרק ב' מצה ע"ש הגאולה וע"ש העוני, ובגדר חיובא דלחם עוני. .... 256  
 פרק ג' גדרי "לחם" ודין "אפייה בחמה" במצות של יציאת מצרים. [ובפלוגת הראשונים אי קיימו חובת מצה בהנך מצות]. .... 257  
 פרק ד' בפלוגת הרמב"ם ור"ן בב"י בפסח מצרים ובטעמא דלא הספיק בציקם להחמין. [ובאפייה בחמה ואח"כ בתנור]. .... 262

סימן ה' בדיקת חמץ בתור בדיקת 'מצוה', ובתור 'מניעה מלאו' כעין בדיקת תולעים, ובגדר בדיקת סימני טהרה בבהמה וחיה. .... 264  
 ענף א' בדיקת חמץ בתור בדיקת 'מצוה', ובתור 'מניעה מלאו' כעין בדיקת תולעים. .... 264  
 ענף ב' תוספת ביאור בגדר בדיקת חמץ ובדיקת תולעים ובגדר הדין בדיקה של סימני חיה ובהמה. .... 269

סימן ו' קונטרס בגדרי בל יראה, ובחילוק בין גדר השהייה בב"י ובמשקולות ובכלאים, ובין לאו שא"ב מעשה בכלהו. .... 276  
 פרק א' ביאור הגדרים והחילוקים בין ב"י וב"י, ושהיית משקולות בביתו, וקיום כלאים, האם ומתי לוקין בעשאו ע"י מעשה. .... 276  
 פרק ב' יסוד האיסור בב"י וב"י, ע"י "החזקת" החמץ ולא ב"עובדא" שהחמץ נמצא אצלו. .... 281  
 פרק ג' נפ"מ לדינא בדין קיום כלאים לשהיית משקולות, דכלאים דומה לחמץ. .... 286

פרק ד מחדש דבחמץ ובכלאים רק מחוייב לבזבז חומש [כדין עשה] כדי לא לעבור על הלאו, ודלא כמשקולות דמחוייב בכל ממונו, ודן בכל זה בדין עוסק במצוה.....	288
סימן ז' קונטרס בשמעתא ד"מניין" בקרבן פסח, ובדין "שה לבית אבות לאו דאורייתא".....	291
פרק א' יסוד דין מניין ודין בעלים בקרבן פסח ובשאר קרבנות, וביאור דברי הגר"י.....	291
פרק ב' בגדר הדין מניין בקטנים ועבדים, ובגדר הדין שה לבית אבות לאו דאורייתא.....	299
פרק ג' הערות וביאורים בסוגי' בנדרים [ל"ו] ובדרכו של הגר"ח בסוגי' זו, ובביאור דברי התוס' בקידושין [מ"ב] ובגיטין [ס"ד]: התמוהין.....	307
סימן ח' בדין שליחות בשחיטת קרבן ושחיטת פסח.....	312
פרק א' שיטות הראשונים ואחרונים בזה.....	312
פרק ב' בביאור החילוק בין ק"פ לשאר קרבנות, ובדין זכין בשחיטת ק"פ.....	314
סימן ט' קונטרס בדין לישא דין נתינת מים, בדין לשמה באפיית מצה ובחיובא דחלה.....	317
פרק א' במחלוקת הראשונים ביסוד דין נתינת מים בחיוב חלה אי דינו כהבאת שליש או לא, ובדין נתינת מים לגבי שימור לשם מצה.....	317
פרק ב' עוד בהג"ל, ובדין נתינת מים לגבי שיעור ה' רבעים ולגבי פטור עכו"ם והקדש.....	320
פרק ג' ביאור דברי הגר"ח בדין לשמה במצה בעיסת הכלבים, וחידוש בזה לענין לשמה במצה בנתינת מים.....	326
סימן י' שיטת הרא"ש בגדר מצות סיפור יציאת מצרים שהיא מצוה בלב, ובשיטת רש"י שהסיפור תלוי במצה ומרור, ובחילוקים בין זכירה כל יום לסיפור בליל ט"ו.....	330
פרק א' האם הוי מצוה של אמירה עכ"פ מדרבנן או מצוה בלב - או מצוה שאין לה קצבה.....	330
פרק ב' ביאור שיטת הרמב"ם בגדר זכירת יציאת מצרים, בתור חלק מקריאת שמע וביאור בשיטת רש"י בגדר סיפור יציאת מצרים, ששייכת למצוות של הלילה.....	333
פרק ג' ביאור חדש בדברי הרא"ש וביאור בראשונים שאין לו קצבה ודן אי איכא דין דרבנן להרחיב ולפרט בנוסח מסויים.....	339
פרק ד' ביאור השיטות שיוצאים ידי חובה בקידוש ובקריאת שמע, שהעיקר הוא הזכירה בלב.....	343
סימן יא' סיפור יציאת מצרים, בתור הלל על יציאת מצרים ובגדר הברכה במצות סיפור ובקריאת ההלל.....	345
פרק א' מביא את כל השיטות למה ליכא ברכה על הסיפור, ומתמה בשיטות שיוצאים ידי חובה בקידוש או בערבית או בברכת אשר גאלנו - ולכן פטורים מברכת המצות על ההגדה.....	345
פרק ב' יסוד הגר"י שברכת ההלל אינה על המצוה אלא על גוף ההלל וגם סיפור יציאת מצרים הוא בגדר הלל, וברכתה ברכת ההלל.....	348

## **שער ד** **ראש השנה וסוכות**

סימן א' דין מעילה בשופר של עולה, ובדין מצוה הבאה בעבירה בשופר וסוכה.....	353
סימן ב' גדר מצות תקיעת שופר, יום תרועה "יהיה לכם", ובדיני עמידה בה ובברכותיה, ובגדר שליחות בתקיעה.....	357
פרק א' בדין עמידה ובברכותיה.....	357
פרק ב' בגדר התקיעה להעמיד לשומעים 'חפצא של קול שופר', ובגדר "תרועה יהיה לכם", ובוה מהני שליחות.....	360
פרק ג' שיטת ר"ת דמברכים רק על התקיעה דדמי לקביעת מזוזה.....	362
פרק ד' ביאור דברי הר"ן שיש לדמות תקיעת שופר לקריאת המגילה, שבשופר המצוה היא "יהיה לכם" - שיתייחס להם קול שופר דרך שמיעה ותקיעה, וכן הגדר בחפצא של הפרסומא ניסא דמגילה.....	364
סימן ג' בגדר הדין 'קרקע' בסוכה, והמסתעף בדין קרקע או דפנות גזולים, ובדין ביטול למעט חללה.....	366
סימן ד' בגדר הדין חמתה מרובה מצילתה, ובמהות ה'צל' בסכך של זכוכית, ובגדר רובו ככולו של כל התורה כולה.....	372
סימן ה' בדין דופן עקומה.....	379
פרק א' מדין קירוב או מדין עיקום.....	379
פרק ב' חידוש בדופן עקומה, הפקעת ה"שם סכך" מהדופן שנתעקמה.....	382
סימן ו' קונטרס בגדר דין ישיבת סוכה, והמסתעף לגבי 'מתעסק' בשינה בסוכה.....	384
פרק א' כמה קושיות ותמיהות בעיקר מצות ישיבה ושינה בסוכה.....	384
פרק ב' דרכו של הצפנת פננה בגדר מצות ישיבת סוכה, שיסוד המצוה היא הקביעת דיוורין להשוות את הסוכה לדירה.....	387
פרק ג' דרך חדשה בגדר הקביעת דיוורין, דחל בגברא ובסוכה כהדדי.....	389
פרק ד' מצות ישיבת סוכה היא מצוה שתלויה בתוצאה [חלות דיוורין], ומה"ט נשתנו הגדרים של כוונה ומתעסק במצוה זו.....	391
פרק ה' בגדר הגזירה ד"שמא ימשך אחר שולחנו", ובשיטת הרי"ף בדין סוכה קטנה וסוכה גדולה.....	397
סימן ז' בדין ארעי וקבע בסוכה.....	402
פרק א' ביאור שי' רש"י ותוס' שאינו דין שיעור אלא דין ב'דירה' של הסוכה, שתהיה ארעי.....	402
פרק ב' ג' גדרים של קבע וארעי, במעשה דיוורין של הגברא, בבנין של הסוכה, ובחפצא של ה'דירה' שבסוכה.....	406
פרק ג' הערות נוספות בתוס'.....	409
סימן ח' בשיעור י' מדין דירה סרוחה ובדין מחיצה, ובדברי הגר"י בדין 'דירה' בסוכה.....	411
פרק א' בשיעור י' מדין דירה סרוחה ומדין מחיצות.....	411
פרק ב' בדברי מרן הגר"י זצ"ל בדין דירה בסוכה.....	413
סימן ט' קונטרס בדין בניית סוכה ובגדר הכשר מצוה, לגבי ברכה - זריזין - עוסק במצוה, ולגבי מצוה בו יותר מבשלוחו.....	417
פרק א' מקורות בדין בניית סוכה אי הוי מצוה או לא, ודן בגדר הכשר מצוה, ומביא שיש כמה סתירות ותמיהות בהלכות הכשר מצוה א' בדין הברכה ב' בדין עוסק במצוה פטור מן המצוה ג' בדין זריזין.....	418
פרק ב' מביא את יסודו הגדול של הנצי"ב בחילוק בין סוגים שונים של הכשר מצוה, והנפ"מ ביניהם בדיני ברכה ובדין מצוה בו יותר מבשלוחו, ומבאר בזה את הגדר בדין בנין סוכה, ודין "לכם" בבניית הסוכה.....	422
פרק ג' בדברי הביאור הלכה בעוסק במצוה פטור מן המצוה בהכשר מצוה, וביאור לשון הגמרא במנחות [מב], וביאור למה מברכים דווקא בקביעת המזוזה, ובגדר דין זריזין בהכשר מצוה.....	427
פרק ד' חידוש בגדר הדין הכשר מצוה, בעשיית אנד דלולב למ"ד דלולב א"צ אנד, וחידוש שעשיית קול שופר בתקיעה דומה לבניית סוכה ולאנד לולב.....	429

433	פרק ה כמה חידושים ונפ"מ למעשה בדין הכשר הכתוב בתורה.
435	פרק ו הכשר מצוה שכולל בגוף המצוה גם בלי להיות הכשר הכתוב בתורה.
437	פרק ז ביאור פלוגתת הבבלי וירושלמי וביאור נוסח הברכה בהכשר מצוה בעושה סוכה ומזוזה לחבירו.
438	פרק ח חידוש בביאור הלכה בדין הכשר מצוה בשיטת הירושלמי.
440	סימן י' ספיקות ודיונים של עבודת קרקע בשביעית בתוך סוכת החג.
442	סימן יא קונטרס בענין ניסוך המים.
465	סימן יב כמה קושיות בדין בל תוסיף בד' מינים.

## שער ח מצוות שונות

469	סימן א' פלוגתת הראשונים בגדר מצות ציצית, ואם מיקרי אפשר לקיים שניהם להחליף בגד.
476	סימן ב' בגדר מצות מילה ובדיני הברכות.
482	סימן ג' קונטרס בשמעתא דפדיון הבן.
482	פרק א בדין הפרשה במעות פדיון הבן.
484	פרק ב בגדרי פדיון הבן אי הוי "מעשה פדיון" או דהוי פירעון חוב בעלמא.
485	פרק ג ביאור בספיקת הגמ' אי ברכת שהחיינו שייך לכהן.
487	פרק ד חידוש בשיטת הקצצה"ח דבפדיון הבן ה"מעשה פדיון" חיילא בפירעון חוב.
489	פרק ה ביאור בדברי הרשב"א בתשובה בחיוב ברכה בפדיון הבן.
492	פרק ו בגדר פדיון הבן, ובדין מתנה ע"מ להחזיר בפדיון הבן.
495	סימן ד' קונטרס בשמעתא דהלל, בב' דינים בהלל ובגדר הלל דליל הסדר.
495	פרק א' ב' דינים הלל, בתורת שירה ובתורת קריאה, והנפ"מ, ובגדר הלל ליל הסדר, חנוכה ושביעי של פסח.
500	פרק ב' עיקר החפצא של ההלל היינו שירה, ותמיד שייך לנס גם ב"ח יום, ומבאר עיקר הגדרת 'מועד' במה שייך להלל.
502	פרק ג' בהא דיליף תנאה של איסור מלאכה, מהלל של שירה להלל של קריאה.
503	פרק ד' מחדש ששני דיני הלל חזא ניהו בעיקר המחייב, ותרתי ניהו רק בצורת האמירה, ומבאר עיקר הגדר בטעמא ד"חלוק לקרבנותיהן" דכדמצאנו בכמה
506	אופנים חלוקה זו, ומבאר שוב טעמא דאיסור מלאכה.
507	פרק ה' כמה הערות בהלל.
507	סימן ה' ביאור הק"ו מפסח לפורים לגבי הלל [מגילה י"ד], ובגדר הברכה על הלל שאינה ברכת המצוות, ובדין קריאת התורה והלל בשביעי של פסח.
507	פרק א כמה הערות בסוגי' במגילה [יד] בילפותא משירת הים למקרא מגילה וכמה הערות בעיקר דין הלל ושירה ובשירת הים.
510	פרק ב יסוד הגר"ז שיש חפצא של הלל בלי המצוה שבה והדין ברכה של הלל אינו ברכת המצוות, ומבאר בארוכה את יסוד הגר"ח שברכת התורה אינה ברכת המצוות.
518	פרק ג ביאור הסוגי' במגילה [יד] דיליף שחפצא של שירה בנס כה"ג מפקיע מידי האיסור שאין נביא רשאי לחדש וזה בלי המצוה והחייב שבו.
521	פרק ד חפצא חדשה של הלל מדין קריאתה זו הילולא.
522	פרק ה סיכום כל הסוגים השונים של הלל.
524	סימן ו' קונטרס בגדרי "אב" בהלכות כיבוד והמסתעף לכיבוד רבו וכיבוד זקינו.
524	פרק א' כמה תמיהות והקדמות בדין כיבוד זקינו.
526	פרק ב' דין אב בכבוד של הקב"ה ובכבוד רבו.
528	פרק ג' בחילוק בין התורה אב בכיבוד אב מהדין אב בכל התורה, וביאור הגדר בכבוד זקינו שהוא פחות ב'שם אב', וגדר חדש בכלכם חייבים בכבודי.
531	סימן ז' קונטרס בדין בני בנים כבנים, ובגדר הדין "כי ביצחק יקרא לך זרע".
531	פרק א ביאור בחילוק בין לשון "זרע" ללשון "בן", והנפ"מ בין "קורבא" של בן לדין "כרעי" דאבוהון.
534	פרק ב כמה תמיהות בחידושו של הגר"א בכבוד אב ואם לחלק בין בני בנים לבני בנות.
537	פרק ג ביאור החילוקים בדיני התורה בדין בני בנים כבנים.
540	פרק ד סיומא דמילתא.
543	סימן ח' נשיאת כפים על הקרבן ותפילה.



\*

\*

\*

**שער א**

\*

\*

\*

\*

\*

**כללי**

**המצוות**

\*

\*

\*

\*

**סימן א'  
קונטרס  
במהות העשה והל"ת,  
בגברא ובגוף העשה והלאו עצמם,  
והמסתעף לגבי עדל"ת.**

**פרק א' כמה קושיות וסתירות במצות ציצית ופדיון הבן, ולגבי ברכה על המנהג, ומגדיר מהות העשה והציווי בעשה כתרתי.** < הקדמה: > סתירה בציצית אי הבגד הוא חלק מהמצוה או שרק החוטין הם המצוה. < סתירה בפדיון הבן אי הוי מצות האב או מצות הבן. < יסוד הגרי"ז לגבי ברכה במנהג ומצוה מדברי סופרים לגבי יו"ט שני. < מיישב קושי' החזו"א על יסוד האחרונים בדמאי שיש לו דין ודאי. >

**פרק ב' בגדר מצוות של זכר למקדש, ובגדר מעשהו"ג בנשים, ובגדר אהע"א, ומבאר מהותו של איסור חפצא.** < מקור לדברי הגרי"ז והגר"ד ממצות דרבנן שהם מצוות מצד זכר למקדש, ובדברי רבינו דוד לגבי ברכה בבדיקת חמץ. < בגדר נשים במצוות עשה שהזמן גרמא לשיטת ר"ת, ובדין קטנים ועכו"ם לגבי מצוות, ובגדר המצוה קיומית במצה כל ז', ובגדר הדין אהע"א, ובדין עדל"ת באופן שאינו נדחה ואיכא קיום עשה. < בגדר איסור חפצא – שהלאו חל בחפצא. >

**פרק ג מצוות מצד הגברא, ומצוות שמתייחסות ל'מצב' ולא לפעולה.** < מצוות מצד החפצא. < לאו ועשה שמתייחסים ל'מצב' ולא לפעולה, שינה בסוכה, כפייה של יורדין לנכסיו, וחלבים ועריות. < סיכום החילוקים בין הציווי על הגברא לגוף העשה והלאו. < תוספת דברים בזה. >

**פרק ד בגדר מצות ציצית, ובגדר עדל"ת בכלאים בציצית.** < בגדר מצות ציצית שתחילתה בבגד, וכמו שייסד האור שמח בדין עדל"ת בכלאים בציצית דלכן נדחה איסור מגוף הבגד עצמו. < מבאר דגם ביכום העדל"ת הוא בחפצא אף שהיבם מחוייב ולא היבמה. < בגדר מצות ציצית - מצוה בבגד וציונו בחוטין, ולכן גם הבגד הוא חפצא דמצוה. < שו"ט בקושי' הזכר יצחק דמה שייך לומר עדל"ת בציצית, הא המצוה בחוטין והאיסור בבגד. < בדין תשמישי מצוה בחוטין ולא בבגד. >

**פרק ה ביאור שיטת הרמב"ן בעדל"ת, דעשה אהבה ולא יראה.** < טעמו של הרמב"ן בעדל"ת. < ד' קושיות של גדולי האחרונים על הרמב"ן. < דרכו של המשך חכמה ולדבריו מיושב הכל. < מתמה טובא בכל הנ"ל. < דרכו של הדבר אברהם ברמב"ן, ומתמה בדבריו. < ביאור חדש עפ"י דברינו - מצוה לחוד וציונו לחוד – בגוף העשה והלאו קיימת הדחייה, ולא באזהרה ובחוב דרמי אקרקפתא דגברא. < אהבה ויראה קיימים בכל אופן שהעשה נעשה כיון שזו תכונתה ומהותה של גוף העשה עצמו. >

**פרק ו דרכו של רבינו ניסים גאון, ובפולגתא דרבוותא בדין עדל"ת בלי חיוב לעשות את המצוה, [רמב"ן ר"ן ראב"ד ורעק"א].** < דברי ר' ניסים גאון. < בקושיות המהרי"ק. < ישוב עפ"י הנ"ל שדבר ר' ניסים גאון באים אחרי דברי הרמב"ן. < בדין מצוה קיומית - נפ"מ בין הרמב"ן [השב תשיבם] לרעק"א [ציצית], ובשיטת הר"ן בזה. >

**פרק א'  
כמה קושיות וסתירות במצות ציצית ופדיון הבן,  
ולגבי ברכה על המנהג,  
ומגדיר מהות העשה והציווי בעשה כתרתי.**

**הקדמה:**

בדין עדל"ת מצאנו ב' מהלכים, המהלך של הרמב"ן והמהלך של ר' ניסים גאון, אלא דבתורת הקדמה לפולגתא זו היה נראה להקדים בעיקר גדרי לאו ועשה.

ונקדים דזה ברור שעשה ול"ת אין סוף ענינם – 'תעשה' – 'לא תעשה' – כעין מצוה של מלך שמצווים לשמוע לציווי בלי שיש תוכן מוקדם למעשה עצמו, שמצוות התורה שונות - והיינו שיש תוכן מוקדם והגדרה מוקדמת לגוף העשה ולגוף הלאו, אלא שאנו מחוייבים ומוזהרים בקיום ובביטול של העשה והלאו, ודבר זה מוכרח ממה שאנו מוצאים שאין גדרי העשה והלאו עצמם כפופים ממש לגדרי החובה שמונח אגברא, דמצאנו הרבה חילוקים בין הציווי דרמי אקרקפתא דגברא בפועל לגוף העשה והלאו עצמם.

עוד נקדים, דאף שזה ברור שמתחלקים הנך תרתי בעיקר גדרם, אכן אין הכוונה כמו שיש שרוצים להבין שגוף העשה ול"ת כבר היו לפני מתן תורה, ורק הציווי לקיימם נתחדש לאחר מתן תורה, וכדמוכרח ממה דקיימו האבות תרי"ג מצוות, דפשוט דגם גוף העשה והלאו עצמם נשתנה לאחר מתן תורה, דכעת כל מציאותם הוא בתורת 'ציווי' של תורה<sup>1</sup>, אכן סו"ס עיקר הציווי

<sup>1</sup> ומרן הרב שך היה רגיל לומר בשם הח"ח [ששמע מפיו] שלפני מתן תורה המצוות לא היו בגדר תורה אלא בגדר נבואה, ולאחר מתן תורה כבר היו בגדר תורה, ונבואה אינה מגעת לתורה, והד' מאות 'טולר' [היה רגיל לומר בשם הח"ח שלא ידע לומר 'דולר' אלא 'טולר'] שאברהם אבינו שלם על קבורת שרה לא מגיע ל'שמונה קופטקס' שאנו משלמים על ציצית כיון שציצית שלנו בדרגת 'תורה' ומצוות של אברהם אבינו היו בדרגת 'נבואה'.



מורכב מב' חלקים, וכנ"ל, אלא שסו"ס עיקר הגדר במהות הלאו והעשה לא ברור, אלא שזה עכ"פ ברור שזה קיים כחלק נוסף בעיקר העשה והלאו, וכנראה שהנוסח בזה הוא שגוף העשה - היינו מה 'שאמור להיות' ו'אמור להעשות' - וציווי בגברא הינוש הוא מחוייב לעשותו. ויסוד זה נוכיח ממה דמצאנו כמה וכמה חילוקים בין גוף העשה והלאו לציווי עליהם.

**סתירה בציצית אי הבגד הוא חלק מהמצוה או שרק החוטין הם המצוה.**

יש לעיין בגדר מצות ציצית, דמבואר ברעק"א בשם המרדכי דעיקר המצוה היא רק אחרי שכבר לבוש בד' כנפות, ולכן בשבת כשאין לו ציצית דשפיר מצי ללבוש ד' כנפות בלי ציצית ולא מיקרי ביטול עשה שהרי רק אחרי הלבישה הוא מתחייב ואין מה לחייבו בשבת, ולכן גם מותר להתחיל לקשור את הציצית אחרי שהוא לבוש אף שיש זמן הרבה שבו הוא לבוש בלי ציצית.<sup>2</sup>

ולכא' א"כ משמע שהבגד עצמו אינו חלק מגוף המצוה אלא שהוא ההיכי תימצי שמחייבו במצוה ותחילת המצוה מתחילה בחוטין, ומאידך, ממה שיש דין הידור מצוה בטלית נאה משמע שחל על הטלית עצמה דין חפץ של מצוה, וזה לכא' סתירה<sup>3</sup>, וכן מוכרח ממה שזכה שם [בן נח] בטלית של מצוה מחמת זה שהוא כיסה את אביו [מלבד מה שזכה אברהם בחוטין של ציצית כשאמר מחוט ועד שרוך וכו'], ומוכרח שהטלית עצמה היא חלק מהמצוה, ואיך זה מתאים לדברי המרדכי, וצ"ע.

**סתירה בפדיון הבן אי הוי מצות האב או מצות הבן.**

ונקדים, בסתירה ברמב"ם, דמצאנו כמה כללים בברכת המצוות מתי מברכים 'על מצות' ומתי מברכים 'לעשות', ויש כמה שיטות בראשונים בזה ושיטת הרמב"ם הוא דתלוי אי עושה מצוה לאחרים דאז מברך בעל ואי עושה לעצמו אז הוא מברך בלמ"ד, והנה הרמב"ם פוסק שמברכים "על פדיון הבן" בלשון על ומשמע שמצות פדיון הבן הוא מצוה על הבן אלא שהאב מחייב במצוה זו, ולעומת זאת במילת האב לבן מברכים "למול" בלמ"ד, והיינו דמבואר הכא שיש ביניהם חילוק, ומילה היא מצות האב ופדיון הוא מצות הבן, ובפדיון הבן נתחדש דרמי אאב מצות הבן, וכן ביאר הריב"ש את הרמב"ם.

איברא שיש סתירה לזה, שהרי יש כלל נוסף ברמב"ם, שאין ברכת שהחיינו כשעושה מצוה לחבירו, דדווקא כשעושה לעצמו איכא ברכת שהחיינו, ומדמברך ברכת שהחיינו גם במילה וגם בפדיון הבן מוכרח ששניהם מצוות האב ולא מצוות הבן ולא מיקרי מצוה לאחרים, ולפי"ז הק' הגאון ר' אליעזר יצחק בחוט המשולש שהרמב"ם סותר משנתו בגדר מצות פדיון הבן.

**יסוד הגרי"ז לגבי ברכה במנהג ומצוה מדברי סופרים לגבי יו"ט שני.**

ונקדים ביסוד דברי הגרי"ז [על הרמב"ם הלכות ברכות] בשיטת הרמב"ם שסובר שאין ברכה בהלל של ר"ח ובמנהג נביאים של ערבה כיון שזה רק מנהג, ואין ברכה על מנהג, והקשו עליו מיו"ט שני שמנהג אבותינו בידינו ויש ברכות על המצוות של היום, והק' הגרי"ז עוד דכל מה דאיכא ברכות במצוות דרבנן מבואר בשבת [כ"ג] דהיכן וציוונו והתשובה בלא תסור, והרי איכא לא תסור גם במנהג וכמבואר ברמב"ם בהקדמה, ותירץ הגרי"ז שאף שהחוב של יו"ט שני הוא חיוב מצד מנהג, אכן גוף היו"ט שני הוא כמו יו"ט ראשון והמצוות הם ממילא מצוות מד"ס כמו חנוכה ומגילה שיש בהם ברכות כיון שהגדר של יו"ט שני היה שהרחיבו את היו"ט ראשון מדרבנן, משא"כ בערבה והלל שגוף הקיום ועשייה היא עשייה וקיום של מצוה.

ונמצא שמתחלקים העשייה והקיום מהחוב, שהחוב הוא מצד מנהג אבל הקיום וחפצא של העשייה היא מצוה, ודלא כהלל שהחוב והקיום הם מנהג ודלא כחנוכה של החוב והקיום הם מצוה מד"ס.

ונראה בעומק דבריו, הרי בברכה אמרינן "וציוונו" ושוב אומרים "על מצות", ולגבי וציוונו שפיר היה שייך ברכה במנהג מצד לא תסור, אבל חסר בחלק השני של הברכה והיינו שיהיה חל "על מצות", ודו"ק, ונתחדש ביו"ט שני דהנך תרתי מתחלקים, והיינו שהחוב דרמי אקרקפתא דגברא הוא חיוב ומחייב מצד 'פרשת מנהג', וגוף המצוה עצמה שייכא ל'פרשת מצוות', ודו"ק.

<sup>2</sup> ובנקודה זו איכא פלוגתא בפוסקים, עיין בזה להלן בדברינו בפלוגתא הפוסקים בגדר מצות ציצית.

<sup>3</sup> וקולמוס נאה שכתוב לגבי ס"ת, היינו שנאה לכתוב - שפת אמת.

ונראה דיסוד הגרי"ז הם הקדמה לתירוץ של הברכ"ש לקושי החוט המשולש בסתירה בפדיון הבן, וכדיבואר:

דהנה מצאנו בברכ"ש [קידושין סי' י"ח] שהביא קושי החוט המשולש בסתירה בפדיון הבן, ותירץ בזה בהגר"ב ד' שיש חילוק בין חיוב לקיום, דברכת המצוות תלויות "בחייב" דמצוה, דמברכין בהם וציוונו, וכלפי "החייב" זה חיובא דבן ולכן מברך בלשון "על", והיינו שחלוקין נינהו "וציוונו על" שזה על חיובים שלא מתחילים בעושה, מ"וציוונו ל" שהם שייכים למצוות שהחייב מתחיל בו, ובפדיון הבן החייב חל בבן והוא חייב בחיובא דבן, ולכן זה מיקרי מצוה דאחרים ומברכים "וציוונו ל".

אבל ברכת שהחיינו תלוי "בקיום המצוה", שהרי זה בא על שמחת ליבו "דהא לא גרע מבנה בית חדש וקנה כלים חדשים שמברך שהחיינו", ואף דחיובא דבנו הוא, אבל קיום ידיה הוא ושפיר מברך שהחיינו.

ולמדנו הכא כעין דברי הגרי"ז, שמתחלקים גוף העשה מהחייב לעשות את העשה, והיינו ששייך שהמצוה עצמה תהיה מצוה גם של האב [וכנראה גם של הבן], והיינו שמה שהעשה עצמו מתייחס לאב היינו לאב מצד עצמו שזה עשה ידיה וקיום ידיה ולא עשה וקיום של הבן שמתקיים ונעשה גם אצלו אלא עשה ידיה ממש, אבל מה שהוא מחייב בעשה הוא מצד הבן שמחייב, ודומה לחלוקה של הגרי"ז ביו"ט שני שיש חיוב מצד פרשת מנהג וקיום מצד פרשת מצוות.

מיישב קושי' החזו"א על יסוד האחרונים בדמאי שיש לו דין ודאי.

ע"ד זה נראה ליישב נמי את קושי' החזו"א על יסוד האחרונים בגדר חיוב דמאי.

דהנה, האחרונים [אתון דאורייתא סימן ו', תורת זרעים דמאי, קה"י זרעים חלק ב' סימן סימן ד'] הוכיחו מכמה דוכתי שיש חיוב ודאי בהפרשה בדמאי ומהני בזה להפריש דמאי על טבל ודאי מדרבנן לפטור, אף שמוכרח שיש גם חיוב מספק שהרי תחילת דינו של דמאי לא יכול להיות יותר מספק שהרי רוב ע"ה מעשרים, אלא שעשאוהו את הספק לודאי, ותמה בזה החזו"א [הערות לתורת זרעים] דמבואר בשבת [כ"ג] דאף דאיכא לא תסור על מצוה דרבנן ולכן יש ברכה אבל על ספק מצוה אין ברכה ודמאי מיקרי ספק מצוה, ותמה דסו"ס אחרי הספק יש מצוה של ודאי ולמה לא מברכים.

ולפי הנ"ל נראה לומר, ונקדים, שבאמת יש לעיין בדברי הברכ"ש, דסו"ס גם בפדיון הבן האב מתחייב, רק דמתחייב במצות הבן, אבל סו"ס גם הוא חייב, וע"כ דכוונת הריב"ש שגדרי חיוב כלפי ברכת המצוות לא תולים על החיוב בפועל אלא על עצם הגדר של החיוב, וכיון שגדר החיוב הוא חיוב הבן שהאב מתחייב בו שוב מיקרי חיוב הבן לגבי גדרי וציוונו, ודו"ק.

וכמו כן הכא, הרי אין כאן ב' חיובים נפרדים - דין ספק ודין ודאי - אלא שכל דינו של הודאי היינו עד כמה שהוא חושש לספק וזהו הגדר של החשש, ונראה א"כ שגדר החיוב אינו כחיוב של ודאי אלא כחיוב של ספק כלפי הברכה שלא דנים כפי הפועל, אלא כפי שורש החיוב, דכמו דבפדיון הבן הבן הוא שורש החיוב, כמו כן בדמאי הספק הוא שורש החיוב, ודו"ק.

ונמצא דשוב מתחלקים גוף המצוה והמחייב, והיינו דגדרי וציוונו תלויים בגוף המחייב וזה ספק אף דגוף מצות הפרשה היום הוא הפרשת ודאי, ויש עשה מדרבנן של הפרשה ודאית, לפטור טבל ודאי מדרבנן, ודו"ק.

### פרק ב'

#### בגדר מצוות של זכר למקדש,

#### ובגדר מעשהז"ג בנשים, ובגדר אחע"א,

#### ומבואר מהותו של איסור חפצא.

מקור לדברי הגרי"ז והגר"ב ד' ממצות דרבנן שהם מצוות מצד זכר למקדש, ובדברי רבינו דוד לגבי ברכה בבדיקת חמץ. ונראה להביא מקור נוסף לעיקר יסוד דברי הגרי"ז והגר"ב ד':

דהנה, יעויין ברמב"ם [פרק ז' מהל' לולב הל' ט"ו], וז"ל "משחרב ביהמ"ק התקינו שיהיה לולב ניטל בכל מקום כל שבעת ימי החג זכר למקדש, וכל יום ויום מברך עליו אשר קדשנו במצוותיו

וציוונו על נטילת לולב מפני שהיא מצוה מדברי סופרים, וצ"ע, הרי כבר כתב בתחילת דבריו שהיה "תקנה זכר למקדש", ולמה הוסיף לבאר שיש ברכה כיון שיש "מצוה מד"ס", וצ"ע. ונראה שהביאור בה עפ"י מה שמבואר בספר עמק סוכות בסוכה [מ"ו] שפי' את שי' רנב"י [שם] דס"ל דאין ללמוד לולב בשאר הימים שיהיה בו ברכה מחנוכה אף דתרווייהו מד"ס, והיינו טעמא דלולב הוא רק "זכר למקדש", והביא בזה את דברי הערוך המובאים בחק יעקב [סימן תע"ה ס"ק י"ב] דאין מברכים על מצות כורך כיון דאינו אלא "זכר למקדש", עיי"ש, וכן מבואר ברמב"ם עצמו בהל' חמץ ומצה [פ"ח - ה"ח] כ' "וחזור וכורך מצה ומרור ומטבל בחרוסת ואוכלן בלא ברכה זכר למקדש", ומשמע כהערוך הנ"ל ד"זכר למקדש" הוא הסיבה שאין בו ברכה - וכ"כ רבינו מנוח בהד"י [שם].

וזה תמוה דהא סו"ס מחוייב בה מצד לא תסור ולמה אין ברכה, ומוכרח שאף שיש מחייב מצד לא תסור אבל בעינן מציאות וחפצא של מצוה, וזכר למקדש חסר בחפצא דמצוה לגבי ברכת המצות ודמי בזה למנהג.

והן הן דברי הרמב"ם דכיון שזה "תקנה זכר למקדש", היה אפ"ל שזה סיבה שאין ברכה, ולכן הוסיף הרמב"ם שיש כאן "מצוה מד"ס", ושפיר שייך ברכה, ודווקא בלולב עשאוהו למצוה מד"ס, ואינו זכר בעלמא ודו"ק, [וזה כעין חילוקו של הגרי"ז בהלכות חמץ ומצה [א' - ט'] בין שעה חמישית שזה "חמץ מד"ס" ויש מלקות, לשעה רביעית שאינו אלא הרחקה ואינו "חמץ מד"ס", ואין בו מלקות].

וכעין זה מצאנו נמי ברבינו ירוחם [מובא בבית הלוי ח"א סי' ל"ט] בדין ספירת העומר, דהמצוה לספור ימים הוא מה"ת והמצוה לספור שבועות הוא רק מדרבנן זכר למקדש, ולכן אין ברכה בפנ"ע על השבועות, והסברא כנ"ל, שזה רק "זכר" ואין בו תורת מעשה מצוה.

ועפ"י מה שנתבאר, ששייך לחלק בין מצוות שונות מדרבנן, נוכל לבאר נמי את דברי רבינו דוד, דרבינו דוד [פסחים ז'] פי' את דברי ר' יהודה שחידש שמברכים בבדיקת חמץ והחידוש בזה שמברכים אף שזה רק מדרבנן, והק' במצפה איתן מר' יהודה בשבת שפי' כן בחנוכה שג"כ מברכים, ול"ל תרווייהו, ועפ"י הנ"ל יש ליישב ובהקדמה אחת, דשיטת רבינו דוד ריש פסחים הוא כהר"ן דבדיקה בלי ביטול הוא מה"ת, ורבנן רק חידשו דגם אחרי הביטול אכתי צריך לבדוק, ומעתה י"ל דהתם פשיטא דעשאוהו כדין בדיקה מה"ת, שהרי עיקרו מה"ת, ועשאוהו למעשה בדיקה למעשה מצוה, אבל בחנוכה שאין עיקרו מה"ת אפשר שלא עשו כן, ושפיר הוצרך ר' יהודה לחדש הך דחנוכה גם אחרי שכבר חידש הך דבדיקה, ודו"ק

בגדר נשים במצוות עשה שהזמן גרמא לשיטת ר"ת, ובדין קטנים ועכו"ם לגבי מצוות, ובגדר המצוה קיומית במצה כל ז', ובגדר הדין אאחז"א, ובדין עדל"ת באופן שאינו נדחה ואיכא קיום עשה.

והנה בעיקר החילוק בין חיובא דגברא לגוף העשה עצמו - מצאנו בזה כמה ראיות נוספות, ונקדים, דהנה, מצאנו שיטת ר"ת דנשים מברכות במעשהז"ג, והגדר בזה מתבאר ברמב"ן בקידושין [ל"א] וז"ל "והקב"ה ציוה במצוה זו לאנשים חובה לנשים רשות, הלכך וציוונו קרינא ביה", ועיי"ש עוד בלשונו שכתב שם "רשות דמצוה היא" וכעין זה מצאנו בלשון הראב"ד בתו"כ, שכתב "שכך ניתנה [המצוה] בתורה לאנשים חובה ולנשים רשות, הנשים דומיא דאנשים לכל מ"ע שהז"ג, אע"פ שיש בו איסור תורה כגון ציצית של תכלת לנשים".

למדנו הכא עוד שיש מציאות של 'עשה' ויתכן שהעשה הזה שייכא לנשים וניתנה לנשים ונצטווה לנשים, אף שהשייכות לאשה במצוה זו היא שייכות של 'רשות' ולכן מיקרי 'רשות מצוה', וכל זה מובן אחרי יסוד הגרי"ז וברכ"ש שגוף המצוה עצמה לחוד והחיוב במצוה לחוד, ולכן יש גם מציאות של עשה גם כלפי האשה אף שלא נתחייבה במצוה.

והנה זה אין לומר ששייך מצוה שכל כולה אינו אלא קיומית, דמצוה היינו ציווי ה', אכן נשים נכללו בכלל המצוה שניתנה לאנשים, אלא שנכללו בתורת רשות, ולכן הנוסח וציוונו נקבע כפי אנשים [אף שאין הדברים מובנים כל הצורך בקשר שביניהם בזה], אכן מצוה שכל כולו אינו אלא קיומית - זה כבר חידוש יותר גדול, ועיין בהערה <sup>4</sup> לגבי מצוות מצה כל ז' לדעת הגר"א.

<sup>4</sup> והוא שיש לעיין דמה הגדר של מצות מצה כל ז', לדעת הגר"א, וידוע להוכיח כהגר"א מקושי' הרז"ה סוף פסחים דלמה ליכא ברכה כל ז' על מצה כמו על סוכה, וקשה דמה הדמיון, הרי סוכה היא מצוה חיובית כשאוכל, וכטענת השערי יושר על המנ"ח,

בדומה לזה מצאנו בקטן, שיש איסור ספייה מה"ת ולא רק במאכלות אסורות שיש בהם טימטום הלב, אלא גם באכילה חוץ לסוכה [להרבה פוסקים], וכן מצאנו שיש איסור הקפת הראש למקיף, וזה שייך בהקפת קטן ולא בהקפת עכו"ם, וע"כ שמצוות ואיסורים שייכים לקטן אלא שלא נתחייבו בהם והשייכות למצוה היינו דרך הספייה דידן או דרך האיסור מקיף וכו', ולא הוי כעכו"ם, ומה"ט כתבו הפוסקים שאינו מברך שהחיינו בגדלותו על כל המצוות, שהרי היה לו מצוות בקטנותו אלא שהיה חסר בציווי, [וזה ממש כפדיון הבן כלפי האב, וכדלעיל].

וכעין זה מצאנו לגבי סומא ושוטה, דהנה רעק"א בשו"ע [יו"ד סימן א' סעיף ט'] דלפי השיטות שחוששות לשיטת ר' יהודה דסומא פטור ממצות [מג"א סי' תקפ"ט סק"א], "ממילא ראוי לומר דשחיטת סומא הוי נבלה כיון דאינו מצווה על הזביחה ומתמעט מקרא דזבחת ואכלת - מי שהוא בר זביחה אכול מזבחי כמו דשחיטת עכו"ם דפסול מהאי טעמא", וכעין זה הקשה הנו"ב [או"ח סימן א'] בשחיטת קטן, דלמה לא הוי נבילה - ותירץ הנו"ב דבכלל שחיטה הוא דאיכא בלאו דנבילה מצד האיסור של ספייה דאסור לספות לקטן - וה"ה שיש לומר כן בסומא - אכן יש לדון דגם לולי האיסור ספייה - הרי עצם הלאו שייך לגביו - ולכא' יש לו שכר של אינו מצווה ועושה בנמנע מלאכול נבילה - וזה סגי לן שיהיה בר זביחה - ועיין בהערה <sup>5</sup> במה שיש לדון בזה והערות נוספות בסומא.

[וכעין זה מצאנו בעכו"ם, דהנה יעויין בנו"ב [מהדו"ת או"ח סימן קל"ד] שמבואר בדבריו דחלות תרומה ע"י מצווה הבאה בעבירה לא חיילא כל עיקר, וזה תמוה דחלות הפרשת תרומה לחוד וקיום מצוות הפרשה לחוד, עכ"פ כן נתחדש דתלויים זב"ז].

אלא דמצאתי בתורת זרעים [ריש תרומות] שהוכיח שהחלות דין תרומה חיילא בלי הקיום מצווה שבו ממה דאיכא חלות תרומה ע"י עכו"ם, אף דאין לו קיום מצווה, וראיה נגד הנו"ב, אולם נראה לדחות דאדרבא, משם היה מקום להוכיח כהנו"ב, דברמב"ם בפירוש המשנה [סוף פ"ג דתרומות] מבואר על הך דין ששייך תרומת עכו"ם דע"כ שיש מקצת שכר לעכו"ם בקיום מצוות, ולכא' כוונתו דמזה דחיילא כאן הפרשה מוכרח שיש לו דרגא מסויימת של קיום מצווה.

איברא דראיתי בכתבי הגרי"ז תמורה [ג']. דאין כוונת הרמב"ם דחלות תרומה בעי קיום מצווה דפשיטא דליכא קיום מצוה לעכו"ם, אלא דכוונת הרמב"ם דבעכו"ם לו יצויר ולא היה כאן מקצת שכר אז היה מופקע לגמרי מעיקר החלות ומעיקר הפרשה, ומשמע שהבין דבעלמא לא בעינן קיום מצווה לחלות הפרשה.

עכ"פ מצאנו רמה ודרגא פחותה של שייכות למצוות שבא לידי ביטוי ב'מקצת שכר' בעכו"ם, וזה סגי לא להיות מופקע לגמרי מחלות הפרשה, ועיין ברמב"ן שם בקידושין [ל"א] שמתחילה כתב שיש שכר לנשים כמו דמצאנו גם שכר בעכו"ם, אכן לגבי וציוונו לא סגי ולכן הוסיף דע"כ שיש להן חלק בגוף המצוה ממש כמו אנשים אלא שניתן להם בתורת רשות].

והנה בדין אאחע"א, הרי כשנסתלק האיסור הראשון חל השני ותלמידי הגרשש"ק אמרו בשמו שיש סיבת האיסור <sup>6</sup>, והגר"ד תיקן אותם שיש גם את החפצא של האיסור, ורק שהגברא לא מוזהר, והיינו כחילוק הנ"ל, מציאות של הלאו וגוף הלאו בלי האזהרה דרמי אקרקפתא דגברא להמנע מהלאו, וכן הוא בקטנים בלאו ועשה שאינו בר חיובא, ודו"ק, וכ"ה בנשים בזמן גרמא.

אכן אסברא לי ידידי ראש הישיבה הגר"א קפלן שליט"א, דאדרבא משם מוכרח שגם מצה היא חיובית, והיינו שכמו שאכילה בסוכה צריכה להיות בסוכה, שכן נקבע שזו צורת אכילתו בסוכות, והוא חייב לאכול כך אף דלא חייב לאכול כלל, כמו כן הכא בפסח נקבע שצורת האכילת לחם שלו תהיה במצה ולא בחמץ, אבל זה חיוב עליו ממש כמו חיוב אכילה בסוכה אלא שחיוב זה שייך רק באופן שהוא אוכל לחם.

<sup>5</sup> ואין זה פשוט לומר דמהני שכר של מצוה קיומית - שהרי עיקר הקושי של הנו"ב הוא דמצאנו דרשה למעט קטן בתפילין דדרשינן וקשרתם וכתבתם מי שהוא בקשירה ומה הקשה דה"נ דרשינן בשחיטה מי שהוא בזביחה - והרי בתפילין מצאנו דלא מהני המצוה קיומית שיהיה לקטן במצות תפילין - ומאי שנא שחיטה וצ"ע - והראוני בטל חיים [סימן כט] שהקשה דיתכן דליכא ספייה בסומא לפי מה שמבואר בתרומת הדשן [כס] - מובא בחת"ס [שו"ת או"ח סימן פ"ג] - שהסברא באיסור ספייה הוא משום שחוששים שמא ימשיך באיסורים הללו בגדלותו - ולכא' מהיכי תיתי לחשוש לסומא שיתרפא.

עוד הקשה בספר הנ"ל דלפי האחרונים דס"ל דסומא חייב בלאוין ופטור ממצוות עשה, א"כ יהיה חייב מלקות בכל לאו הניתק לעשה - והביא מנ"ח [מצוה י] דמהני קיום העשה בלי כוונת מצוה שאינו יוצא בה לענין ניתוק לעשה - וכנראה שהעיקר הוא שהעשה עצמו שייך לגביו גם בלי הקיום מצוה שבו.

<sup>6</sup> וכ"ה בקוה"ע.

והעירני תלמיד אחד שיש לדון במצוות של ציבור שרק חייבים בהם כהנים או מלך כדומה, ואעפ"כ מיקרי עשה של כל הציבור, וגם בזה חלוקים החיוב והעשה עצמו.

עוד מצאנו עשה שא"ל לומר שהגברא מחוייב ואעפ"כ איכא מצוה, והוא דבכל עדל"ת באופן שהלאו לא נדחה, ומבואר באחרונים דאכתי קיים את המצוה [היכא דליכא בזה חסרון של מצוה הבאה בעבירה], עיין בהערה <sup>7</sup>, ומוכרח דאיכא עשה גם באופן דליכא חיוב עליו.

בגדר איסור חפצא – שהלאו חל בחפצא.

ביסוד זה אפשר להבין דבר נוסף - דהנה מצאנו חידוש שחלוק איסור חפצא בגדר מאיסור גברא בשבועה לגבי שבועה ונדר לבטל את המצוה, דשבועה לא מהני כשבאים לבטל מצוה דרמי אגברא כמו השבועה, וסתרי זל"ז, אבל הנדר בחפצא לא סותר למצוה בגברא, וכגון סוכה אסורה עליו ולא שהוא אסור בסוכה, ולעומת זאת המצוה עליו ולא על הסוכה.

ותמוה - הרי מה שייך איסור בסוכה בלי התייחסות לגברא שהוא מוזהר באיסור הזה, הרי הסוכה רק אסורה לישיבתו של הגברא והיינו לישיבת מצוה, ולמה הנדר לא סותר למצוה מצד הגברא שמוזהר בנדר, ובמה חלוק נדר משבועה בסתירה לחיוב מצוותיו.

זאת ועוד, אטו נימא שהחפצא קיבלה תורה בנעשה ונשמע, אטו הוא שייך לאיסור, ומה הכוונה איסור חפצא, אטו חתיכת נבילה אסורה, הרי פשוט שהוא אסור באכילת הנבילה ובמה חשיב איסור חפצא כאיסור חפצא, והרי בסוף הכל גברא שרק הגברא קיבל תורה בנעשה ונשמע.

ולמשל - ידוע שמצאנו באיסור <sup>נ</sup> דחלים בחפצא שאז אין בהם דין ממון לעומת איסור <sup>נ</sup> מדרבנן דרק חלים בגברא מצד לא תסור, ובשערי יושר הגדיר את האיסור דרבנן כארי רכיב עליהו שבזה לא משתנה הדין ממון של החפץ, ורק כשחל בתוך החפץ אז משתנה הדין ממון של החפץ, וזה פלא גדול, מה פירוש הדבר שהחפץ אסור, ומה חל בו.

וע"כ כנ"ל, שכמו שיש מעשים שהם בגדר 'לאו' וזה מהותם, מעשה שהוא 'לאו', - וזה מלבד האזהרה של הגברא לא לעשות מעשה זה <sup>8</sup>, אלא שבכל מעשה כזה שהוא 'לאו' מצאנו גברא שמוזהר בלאו הזה, ועליו מוטל האחריות לא לעשות את המעשה הזה אף שהלאו מצד עצמו הוא מעשה של לאו, וזה כדמצאנו שהגדרים של הנך שני חלקי הלא תעשה מתחלקים דתרתני נינהו, וכל זה כבר הוכחנו בלאו ועשה על גברא.

ועל דרך זו נמי צריכים להבין את הגדר של איסור חפצא - והיינו שחל בחפצא איסור לאו, והיינו שהחפצא 'לא אמור להאכל', וזה לאו שחל בחפצא עצמו - וכלאו של נבילה שחל בחפצא אלא שאין משמעות לזה שהלאו חל בחפצא בלי שיש גברא שמוזהר בלאו הזה, אכן כשיש גברא שמוזהר, אז בזה החילה התורה איסור לאו בחפצא, ואז החפצא עצמה אסורה עליו, ומה"ט איסור <sup>נ</sup> שחל בחפצא מפקיע מהחפצא את הדין ממון שלו, [אף שבלי האזהרה בגברא אין נפ"מ בלאו בחפצא], אף דהך איסור שנמצא בגברא ביחס לחפצא לא משנה את הדיני ממון של החפץ.

וזה ממש גם המצב של סוכה שיש עליה נדר, הסוכה היא חתיכת איסור לענין ישיבתו בה, ובה חיילא גוף הלאו של נדר, ואף שיש סתירה בין האזהרה של הגברא בנדר לעשה של המצוה של סוכה, אבל סו"ס גוף הלאו עצמו לא סותר לגוף העשה של הגברא, שזה בחפצא וזה בגברא, וכל הדין של שבועה ונדר לבטל מצוה היינו כשגוף הלאו של השבועה סותר לגוף המצוה, ולא שיש סתירה באזהרה של הגברא למצוה, ובזה חלוקים איסור חפצא מאיסור גברא.

<sup>7</sup> דעיין באמרות אברהם [יבמות סימן ה'] שהבאנו מחידושי ר' שלמה [סימן ב' עמוד ה' ד"ה ומה שנ"ל] שהביא מרבו בעל הברכ"ש דגם אי ליכא עדל"ת במצה של טבל אבל אכתי מוכרח דקיים את המצוה והיינו מדבעינן מיעוט על מצה של טבל שלא יצא ידי"ח, ועיי"ש שדן דמאי שנא יבום דאי בעלו לא קנו, ועיין בזה בקצרה בברכ"ש [ריש סימן ב'] שכתב כן בהד"ו, וע"ע בקוה"ע [ריש סימן י"ח] דפשיטא ליה דאף אי כיבוד או"א לא דוחה לאו, אבל אכתי איכא קיום מצוה, אלא דחידוש דאיכא גזה"כ מיוחדת לחדש דאינו כן ולפי האמת ליכא מצוה, אף דממילא מצד עדל"ת ליכא דחייה דאז באמת היתה לו מצוה, ובינות אלם [סימן כ"ב] דייק מהרמב"ם דגם למסקנה היכא דאעדל"ת ועשה אכתי קיים מצוה, ולמד דגם בכיבוד אב דליכא דחייה דאעפ"כ איכא מצוה, והוכיח כן מהסוגי' בב"מ.

<sup>8</sup> 'מעשה שלא אמור להעשות'.

## פרק ג

## מצוות מצד הגברא,

## ומצוות שמתייחסות ל'מצב' ולא לפעולה.

## מצוות מצד החפצא.

ובזה יש לבאר את מה שמצאנו שיש מצוות מצד החפצא:

והעירני בזה תלמיד אחד ממה דמצאנו בדברי הגר"ח [חו"מ] שמה שנשרפין אפרן מותר מחמת זה שנעשית מצוותן, היינו משום שנתקיים בחפצא את המצוה של החפצא, שהחפצא טעונה שריפה וזה מצוותה, ולכן האיסור של החפצא הותר בקיום מצותה של החפצא, אבל במצות תשבינו בחמץ ליכא מצוה מצד החפצא אלא מצד הגברא שהוא בעל החמץ, ולכן המצוה של הגברא לא מתירה את האיסור בחפצא באיסור"נ, וכן מצאנו חילוק בין אכילת קדשים לאכילת פסח שזו מצוה מצד הגברא וזה מצד החפצא, ולכן יש ביניהם נפ"מ.

וצ"ב, אטו שייך מצוה בלי גברא, ומה הגדר של מצוה מצד החפצא - וע"כ כנ"ל, שפשוט שלא חל ציווי של אכילה בבשר קדשים ולא חל ציווי של שריפה באיסור"נ, שהם לא קיבלו מצוות בסיני, אלא שיש גברא שחייב מצוות, אלא שגדר החיוב של הגברא הוא שהוא אחראי שיתקיים באיסור"נ דין שריפה, שיש דין באיסור"נ שיתקיים בו שריפה, ואין תחילת הדין 'בו' שהוא ישרוף אלא שהאיסור"נ טעון שריפה, והבשר קדשים טעון אכילה, ואין תחילת דין שהוא יאכל בשר קדשים אלא שהקדשים יאכלו, ורק בקרן פסח עליו לאכול כזית פסח כמוש עליו לאכול כזית מצה, לא מצד הקרבן אלא מצידו.

וזו הכוונה שמתקיים המצוה בחפצא דגוף העשה חיילא בחפצא - שזה חפצא שאמור להיות בה אכילה, ואמור להיות בה שריפה, ואף שיש חובה שחל על הגברא לקיים דינו של החפצא, אבל גוף העשה עצמו חיילא בחפצא.

הרי דשוב מתחלקים 'וציוונו' מ'על מצות' וכדמצאנו בפדיון הבן ובמנהג של יו"ט שני וכדומה - והיינו שה'וציוונו' חיילא תמיד אקרקפתא דגברא וה'על מצות' יכול גם לחול בחפצא - אף דפשוט שחפץ לא מתחייב רק הוא המתחייב, וכנתבאר.

וזו כוונתנו בראשית דברינו - דזה ברור שעשה ול"ת אין סוף ענינם - 'תעשה' - 'לא תעשה', אלא שיש תוכן והגדרה לגוף העשה ולגוף הלאו, אלא שאנו מחוייבים ומוזהרים בקיום ובביטול של העשה והלאו, דפשוט וברור שאם סוף ענינם של עשה ולא תעשה היינו - 'תעשה' - 'לא תעשה' - דאז פשיטא דלא יתכן מצוות ואיסורים ששייכים לחפצא.

לאו ועשה שמתייחסים ל'מצב' ולא לפעולה, שינה בסוכה, כפייה של יורדין לנכסיו, וחלבים ועריות.

ובזה יש להבין את מה שמצאנו שיש מצוות שמתייחסות ל'מצב' ולא ל'פעולות', והרי המושכל ראשון הוא שמצוות היינו חיובים בפעולות מסויימות - לעשות - ולכא' לא שייך שמצוה תתייחס למצב.

אלא דמצאנו כן בשינה בסוכה שכל כולו אינו אלא 'מתעסק' בלי פעולה כלל וכלל, ואעפ"כ יש לו מצוה להשכיב את עצמו בסוכה כדי לישון שם, ופשוט שאין המצוה בזה גופא שהוא מרדים את עצמו בסוכה וכמו שיש שחשבו כן, והוסיפו לומר עוד, שהמצוה נגמרה מיד אחרי שהוא נרדם, וזה פלא גדול, אטו לזה קרינן ליה 'דיורין', והרי המצוה היא 'דיורין' - תשבו כעין תדורו. ופשוט שהשינה עצמה היא המצוה, שזו הדיורין אף דבשעת השינה עצמה אינו אלא מתעסק ואף שהוא פטור מן המצוות בזמן השינה.

אלא שהגדר בזה כנ"ל, שהעשה עצמו הוא גוף השינה עצמה, 'מצב' בלי פעולה, אכן "מצוה" לחוד ו'וציוונו' לחוד, והיינו שאף שגוף העשה עצמו הוא השינה עצמה, אולם הפעולה שהוא מחוייב בה היינו להשכיב את עצמו, והיינו שההתייחסות שלו למצוה מחייבת את הגברא להשכיב את עצמו להרדם שם, אף שאין זה גוף המצוה וגוף העשה.

והיינו שכמו שיש מצוה בחפצא כמו כן יש מצוה במצב, וכמו שבמצוה בחפצא של הקדשים [אכילת קדשים] אין הגדר בזה שהקדשים הם אלו שמתחייבים באכילה, אלא שהוא המחוייב, אלא שגוף העשה חיילא בקדשים לענין זה שהוא יאכלם, כמו כן הכא גוף העשה חיילא ב'מצב' של שינה, והחיוב שמוטל עליו היינו להשכיב את עצמו - 'פעולה'.

וכעין זה מצאנו שיש קיום מצוה גם באופן שיהיה "מתעסק" ואינו אפילו בר עשייה בכופין על המצוות, והיינו ששי' הרמב"ן בסוף ב"ב [קע"ה:] דגם למ"ד דשעבודא לאו דאורייתא, דאפי"ה יכולים לגבות חובו מנכסיו שלא מדעתו מדין כפייה על המצוות, דעד שתכפהו בגופו תכפהו בממונו, וז"ל הרמב"ן "אף אנו יורדים לנכסיו ומקיימים לו מ"ע שלו בע"כ", ולו יצויר ולא היה לו קיום מצוה ע"י הכפייה, לא היה שייך בזה דין כופין על המצוות, וע"כ דמוכרח מהכא דמתייחס אליו הקיום מצוה אף באופן שהוא "מתעסק" גמור בעשייה, וכהיה דיוורדין לנכסיו שלא מדעתו. וע' בקצוה"ח [סי' ל"ט ס"ק א'] דמבאר בזה נמי הא דנחתנין לנכסיו בצדקה, דזהו נמי מטעם הנ"ל, דאף אם נאמר דבצדקה אין שעבוד נכסים, אפי"ה מהני מדין כפייה דנחתנין לנכסיו, דעד שתכפהו בגופו תכפהו בממונו.

ויש מקור נוסף לזה מהגהות מיימוני שכופין שלא בפניו מנכסיו לשכור מלמדים לקיים מ"ע דולמדתם את בניכם [וזה מובא להלכה ביו"ד בס' רמ"ה סעיף ד' ברמ"א], ומוכרח מכל זה דאיכא מ"ע [גם שלא בפניו], ולא חשיב כמתעסק, ועיין בהערה <sup>9</sup> במה שיש לדון בראייה מהקצוה"ח. שם אמר דבאמת לא קיים מ"ע, אבל הכפייה היא רק שלא יבטל מ"ע, ונראה להוכיח מהגר"א כדברינו דיש גם קיום מ"ע, דביו"ד [סי' רמ"ט סעיף י"ג] מובא דמי שנותן צדקה בעצב בע"כ מקיים מצוה [עיי"ש בח' מעלות בנותני צדקה], והגר"א שם ס"ק ט"ז הוכיח כן ממה דנחתנין לנכסיו, ומהגר"א [שם ס"ק ג'] נראה דס"ל דנחתנין לנכסיו גם שלא בפניו [מדציין להגהות מיימוני דמלמדים], ומוכרח דמתקיים מצוה באופן זה, אף דחשיב כמתעסק, ודו"ק, ועיין בהערה <sup>10</sup>, ובאמת דהדברים מדוקדקין בגוף דברי הרמב"ן שכתב "ומקיימים לו מ"ע שלו בע"כ", הרי שיש כאן קיום מצוה, ודו"ק.

שוב הראוני בזכרון שמואל [מכתב י"ח] דכבר דן בספק הנ"ל אם יש בזה קיום מצוה או דרך מהני לאפרושי מאיסורא לא לבטל מצוותו אכן נראה פשוט שלשון הרמב"ן שיש בזה קיום מצוה. עכ"פ מבואר הכא שגוף העשה לא תלוי בפעולה, אף שחיובו הוא לעשות פעולה בכל הנך מצוות, ודו"ק.

וכעין זה יש לדון במה שיש במה שנתקשו בגדר הדין חלבים ועריות שחייבים במתעסק, וכבר הוכחנו שגוף ההנאה - בלי הפעולה - אסורה, ולכן לא שייך בזה פטור מתעסק, עיין בזה בדברינו באמרות אברהם יבמות [סימן ט"ז] לגבי הנאת לבישת כלאים, וקשה אטו שייך איסור על מצב, וע"כ שהאיסור הוא לבישה ואכילה, ולמה לא שייך זה מתעסק.

אלא דלפי הנ"ל א"ש, שגוף הלאו היינו המצב הזה שמתרחש הנאה אצלו, אכן מלבד גוף הלאו הרי יש גם "וציוונו" והיינו מה שהגברא מזהר בלאו, ואה"נ שהגברא מזהר בפעולה של הלישה וכדומה, אכן מזהר לחוד וגוף הלאו לחוד, וכן"ל.

סיכום החילוקים בין הציווי על הגברא לגוף העשה והלאו.

הרי דמצאנו דמתחלקים המצוות בין הציווי בגברא לגוף העשה והלאו - מצוה לחוד וציוונו לחוד - והיינו דלכן משכחת לה וציוונו בבן ומצוה עצמה באב [פדיון הבן לברכ"ש], ומשכחת לה מצוה של ודאי וציוונו של ספק [דמאי], ומצוה מד"ס וציוונו של מנהג [יו"ט שני להגרי"ז], ותקנה של זכר למקדש אף שהציוונו בא ככל מצוה [לולב כורך וספיה"ע בספירת השבועות], ומצאנו נמי נשים קטנים ועכו"ם שלכל אחד אחד יש רמה מסויימת ורמה שונה של שייכות לעשה אף דלא שייכי בציוונו, וגדר כעין זה משכחת לה דין אחע"א, וכמו כן שייכא איסורים ומצוות בחפצא [נדר ואכילת קדשים ושריפת איסור"נ] אף שפשוט שהדין וציוונו הוא בגברא, וכן משכחת לה

<sup>9</sup> שם אמר דמהקצוה"ח עצמו איכא ראייה לסתור, דהקצוה"ח הביא מהרמב"ם דדוקא בפניו נחתנין לנכסיו בכה"ג, וביאר הקצוה"ח דכיון דמדין כופין על המצוות היא לכן בעי בפניו, והק' האחרונים [ע' בקובש"ע בב"ב ס"ק תרס"ח] דלמה בעינן בפניו, הא גם כפייה בגופו היינו עושים שלא בפניו אם היה שייך, ומאי שנא כפייה בממונו, והיה נראה מזה שסברת הקצוה"ח היא דכיון דבעינן שיהיה לו מצוה, א"כ י"ל דבעל כרחו יש לו קיום מצוה [בהנך מצוות], אבל בעינן עכ"פ שיהיה "בפניו" ובידיעתו כדי שלא יהיה "מתעסק", דבשלא בפניו שהוא "מתעסק" אין כאן מצוה כלל, וזה היפך ממה שהוכחנו.

אולם אף אם נראה כן מהקצוה"ח, אבל יש עליו חולקים, דבס' ר"צ [ס"ק ג'] הביא הקצוה"ח מהכס"מ שכתב דהטעם דלא נחתנין לנכסיו שלא בפניו הוא משום דשם הוא רוצה לקיים את המצוה בעצמו, ומבואר דלולי טעם זה היה אפשר גם כשלא בפניו, ולכס"מ הדרא הראיה לדוכתא, ועוד, דהב"ח למד ברמב"ם דכוונתו דגם בפניו וגם שלא בפניו נחתנין עיי"ש, והוכיח כן מהגהות מיימוני שהבאנו כאן.

<sup>10</sup> שו"ר בדרך אמונה לגר"ח קנייבסקי שליט"א [הלכות מתנו"ע בפרק ז' בציון ההלכה בס"ק קס"ו] דג"כ נקט כן בגר"א.

עשה ולא ב'מצב' אף שהוציוונו הוא בגברא [שינה בסוכה וכפייה לרדת לנכסיו בפרעון חוב וצדקה], ודו"ק בכל הנ"ל – ונוסיף עוד בזה.  
תוספת דברים בזה.

ובהאי ענינא – עיין באמרות אברהם יבמות [סימן י"ח] שהרחבנו עוד בזה בדין עדל"ת ביבום באי תפיסת קידושין שמוכרח שעדל"ת היינו בגוף הלאו ולא באיסור על הגברא, ובוזה נדחה נמי האי תפיסת קידושין בלאו, ומכאן מוכרח שהגדר של לאו אין סוף ענינו 'לא תעשה', אלא שיש מציאות של לאו גם בלי האיסור אקרקפתא דגברא  
עוד הוכחנו כן [שם] מהדין הותרה בעדל"ת בכלאים בציצית לשיטת ר"ת, דפשוט דעד כמה שעשה היינו 'תעשה' ואין כלום בעשה חוץ מזה, א"כ מה שייך שבציצית גם בנשים ובלילה שאין מצוה דאכתי היה דין עדל"ת, ומוכרח שגוף העשה עצמו קיים מעבר לציווי דחיילא אקרקפתא דגברא, ויש בו כח דחייה, ודו"ק, וע"ע בהערה <sup>11</sup> תוספת דברים.

## פרק ד

### בגדר מצות ציצית,

### ובגדר עדל"ת בכלאים בציצית.

בגדר מצות ציצית שתחילתה בבגד, וכמו שייסד האור שמח בדין עדל"ת בכלאים בציצית דלכן נדחה איסור מגוף הבגד עצמו.

כל דברינו הכא אינם אלא בתורת 'הקדמה' להבין את דברי האור שמח [חמץ ומצה פרק ו' הלכה ז'] בגדר הדין עדל"ת בכלאים בציצית.

ועיי"ש שהביא את קושי' ה'ארי החי' [שאגת אריה סימן צ"ו] דלמה ליכא עדל"ת במצה של טבל, וביאר דלא מצאנו בבבלי דידחה עשה דאכילה ל"ת, לאכול דבר האסור והטמא, דזה לא יתכן שלאכילת מצה שצוהו השי"ת שיאכל דבר האסור באכילה, "ואכילתו נמנעת מחפץ השם", ורק מצאנו שעבור עשה דאכילת בשר פסח ישבור העצם שיש בו מוח, דהמוח אינו דבר האסור באכילה, שאם אין עצם כבר איכא מצוה לאכול את המוח, ובכה"ג אמרינן דכיון דאי אפשר לקיים עשה דאכילה רק באופן שיעשה פעולה האסורה – שוב אתי עשה ודחי ל"ת – והסיק – "אבל שיתרצה לפני קונו ויקיים מצות אכילת מצה במה שמצוה שלא לאכול, היינו כלאים וטבל וכיו"ב, זה מן ההפכים".

אלא שהקשה על עצמו – "אך צריך מובן אמאי מפלפל הגמרא טובא בהך דריש יבמות [ג':] דליתי עשה דיבום וידחה ל"ת דעריות, דבאמת מסיק [כ':] דחייבי לאוין מתיבמין מן התורה, והתם האיסור והמצוה שניהם על הביאה וזה מתנגד לדברינו", וכן הקשה בכלאים בציצית הרי יש כאן בגד של איסור.

ויישב בזה "כי אם המצוה אינה חלה על האדם בחיוב, אלא שמתחסת היא אל הדבר שבו האיסור, כמו יבום, שאינה מצוה המוטלת על קרקפתא דגברי בכלל, אלא שאם מת אחיו והניח אשה בלא

<sup>11</sup> עוד מוכרח כן מדברי הרשב"א ביבמות [סוף ו']. שכתב שיש דרגות של עשה של כיבוד או"א, ונפ"מ עד כמה שיכולים לדחות ל"ת, ומעשה כיבוד בלי הנאה לאב הוא בכלל עשה אבל אינו עיקר הכבוד, ולכן לא הוא בכלל עשה לענין דחיית ל"ת, וכן למד הגר"א [יו"ד סימן ר"מ ס"ק ל"ו] – מובא בברכ"ש יבמות [סימן ג' ס"ק ב'] – ובחזו"א אהע"ז [סימן קמ"ח קידושין ל"ב. על תוד"ה ר"י] ביאר את הגר"א שלא חסר בגוף החיוב שהוא חייב בזה ככל חיוב כיבוד או"א, אלא שאינו עיקר העשה לענין דחייה, ומפורש כנ"ל שיש מציאות של עשה וגוף העשה בלי שייכות לכמה הוא מחוייב בעשה – וזו ראייה גדולה.  
עוד יש להביא על זה את מה שביאר הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בדין ספיקו כודאי בספק טומאה בסוטה, שמבואר בתוס' בסוטה [כ"ח ד"ה מה] שאם הבעל בא על הסוטה אפילו אם כלפי שמיא גליא שטהורה היא הוא נענש ע"ז בב"ד של מעלה כמו הבא על חייבי עשה, ואין זה דומה לשאר ספיקות כגון ספק חלב ספק שומן ואכלו ונודע שהוא שומן דאע"ג דצריך סליחה וכפרה מדין מתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה מ"מ אינו נענש בב"ד של מעלה כאוכל חלב" – ע"כ התוס', וכבר נודע לבאר בזה שרואים שיש חלות טומאה חדשה של ודאות על מצב של ספק – ועיין מה שהרחבנו בזה באמרות אברהם יבמות [סימן מ"ד], והבאנו שם את דברי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל שפירש בזה שהלשון – "כמו הבא על חייבי עשה" – אין הכוונה שיש טומאה נוספת ודאית, אלא הכוונה שאף שהעשה של הטומאה עצמה לא קיים בודאי, והלא ספק הוא, אולם ה'אזהרה' לעבור על העשה של טומאה קיים בודאי, ועל זה הוא עובר בודאי 'כמו' שהוא עובר על גוף העשה – וחילוק זה מובן רק אחרי הדברים שנתבארו הכא.

עפ"י כל הנ"ל נתבאר עוד באמרות אברהם יבמות [סימן כ"ה] שיש ב' סוגים של הכשר מצוה שמצטרפים למצוה, והוא, שיש הכשר שמצטרף לגוף העשה עצמו ויש הכשר שמצטרף ל'וציוונו' של העשה, ויש ביניהם הרבה חילוקי דינים, וכמבואר שם.



בנים מצוה מה"ת ליבם אותה אשה, וכי היא מחייב לאוין אמרינן דעשה דחי לא תעשה, וכמו כלאים בציצית, דאף על גב דבעשה דלבישה איכא ל"ת דלא תלבש שעטנז מ"מ דחי, וטעמא משום דהמצוה מתיחסת אל הבגד, דאם אין לו בגד אינו מחויב בציצית, רק אם יש לו בגד, וא"כ הבגד מתיחסת אליו המצוה, אבל מי שמחויב לאכול כזית מצה הלא מצוה זו אינה מתיחסת אלא על קרקפתא דגברא מונח החיוב שיאכל כזית מצה, ובמה יתרצה בדבר הנאסר, חלילה לקדוש ישראל להתכבד בדבר האסור והטמא, עכ"ל.

למדנו א"כ שהגדר של המחייב בעשה ביבום וציצית שונה מהמחייב בכל עשה אחר דמונח אקרקפתא דגברא – והוא – שהחפץ שהוא החפץ האסור, בו בעצמו מונח המחייב של המצוה, ולכן הדחייה יכולה להיות באיסור שיש בחפץ עצמו.

למדנו א"כ שיש מצוות שחלים בחפצא – וכנתבאר לעיל לגבי אכילת קדשים ולגבי שריפת קדשים, וזה מצוות ציצית שהבגד מחייב שבגד יהיה מצויץ בלבישת הבגד, והיינו שזה מצוה בחפצא, ולכן הדחייה של עדל"ת הוא בבגד ולכן שייך לדחות לאו בחפצא מה שלא שייך בכל עדל"ת כמצה של טבל, אלא שחיוב רמי אקרקפתא דגברא, אבל הדחייה היא בעשה עצמו, וכדיבואר להלן.

ושוב נבהיר – אין הבגד מחייב בציצית אלא הגברא מחייב בציצית כמו שהוא מחייב בכל המצוות, אלא שמי שיש לו כמה לולבים הוא רק מתחייב בנטילה אחת ולעומת זאת, מי שלובש כמה בגדים מתחייב בכמה ציצית, והיי"ט דכיון שבציצית הוא מחייב שבבגד שלו יהיה ציצית ולא מחייב שיהיה לו לבישת ציצית, ולכן כל בגד מצריך ציצית נוסף, אבל כלולב הוא מחייב בנטילת לולב ולא מחייב שכלולב שלו תהיה נטילה – והדברים פשוטים ממש.

**מבאר דגם ביבום העדל"ת הוא בחפצא אף שהיבם מחייב ולא היבמה.**

וכעין זה נמי במצוות יבום, שהמצוה חלה ביבמה והיינו שהיא זאת שדורשת יבום כמו שקדשים צריכים להיות נאכלים, ואף שמצוות יבום רמי אקרקפתא דיבם, ויתכן שלא חל על היבמה והיא לא מחויבת [וכבר נחלקו בזה רבוותא], אכן 'מצוה' לחוד 'וציונו' לחוד, והיינו שהעשה עצמה חיילא בה – והיינו שהמצוה דורשת שהיא תהיה קנויה לו בקנין יבום, וזה גוף העשה, [כמו שקדשים צריכים להיות נאכלים], אכן החיוב אקרקפתא דגברא – וציונו – היינו שהוא יקנה אותה, [וכן בקדשים – הוא מחייב באכילת הקדשים].

ומה"ט יש היתר לאיסור שחל בחפצא של האשה – ממזרת – אף דתמיד אין היתר לאיסור שחל בחפצא בעדל"ת, והתשובה כנ"ל שהמצוה מתקיימת ביבמה.

ושוב נבהיר – מצוות קידושין רמי עליו לקדש אשה, ומי שאין לו אשה אנוס במצוה דרמי עליו, אבל ביבום, מי שאין לו יבמה אינו אנוס כמו מי שאין לו לולב, אלא שאינו מחייב, והיינו שהמצוה מתחילה בה, שהיא צריכה להיות קנויה לו אף שהמצוה רמי אקרקפתא דיבם ולא עליה

**בגדר מצוות ציצית – מצוה בבגד וציונו בחוטין, ולכן גם הבגד הוא חפצא דמצוה.**

ובזה הדרנא לקושי' קמייטא, דלעיל הבאנו דמצד אחד מבואר ברעק"א בשם המרדכי דעיקר המצוה היא רק אחרי שכבר לבוש בד' כנפות, ולכן בשבת כשאין לו ציצית דשפיר מצי ללבוש בלי ציצית ולא מיקרי ביטול עשה שהרי רק אחרי הלבישה הוא מתחייב ואין מה לחייבו בשבת, ולכן גם מותר להתחיל לקשור את הציצית אחרי שהוא לבוש אף שנמצא שיש זמן הרבה שבו הוא לבוש בלי ציצית.

ולכאן א"כ משמע שהבגד עצמו אינו חלק מגוף המצוה אלא שהוא ההיכי תימצי שמחייבו במצוה ותחילת המצוה מתחילה בחוטין, ומאידך, ממה שיש דין הידור מצוה בטלית נאה משמע שחל על הטלית עצמה דין חפץ של מצוה, וזה לכאן סתירה, וכן מוכרח ממה שזכר שם [בן נח] בטלית של מצוה מחמת זה שהוא כיסה את אביו [מלבד מה שזכר אברהם בחוטין של ציצית כשאמר מחוט ועד שרוך וכו'], ומוכרח שהטלית עצמה היא חלק מהמצוה, ואיך זה מתאים לדברי המרדכי, וצ"ע. ואחרי כל הנ"ל היה נראה ועפ"י האור שמח הנ"ל, דמצוה לחוד וציונו לחוד, והיינו שהמצוה חיילא בבגד כיון שהבגד צריך ציצית והיינו שהוא צריך להיות מצויץ – וכמובן דווקא בלבישתו – אף שפשוט שחיוב חיילא אקרקפתא דגברא היינו שהוא חייב לקשור בו חוטין, נמצא דתחילת חיובו וסוף חיובו בגוף החוטין.

ולמדנו הכא דמצוה לחוד - בבגד ובחוטין, וציונו לחוד - בחוטין עצמן, וכמבואר ברעק"א בשם המרדכי, אלא שכיון שהבגד עצמו דורש להיות מצוין, לכן מתקיים בו המצוה, שהעשה בבגד מתקיים בבגד, [ומה"ט הלאו שבתוך הבגד נדחה], ולכן חיילא חפץ של מצוה בבגד לענין הידור מצוה וזה מה שזכה בו שם בן נח.

אולם עיין באמרות אברהם יבמות [סימן י"ט פרק א'] שהבאנו פלוגתת החמד משה והפמ"ג בשיטת המרדכי אי מצי קושר לאחר שהוא לבוש, ונתבאר ששורש פלוגתתם בהך נקודה אי מודה דגוף המצוה בבגד ורק החיוב בחוטין או דתרווייהו בחוטין, ודו"ק.

שו"ט בקושי' הזכר יצחק דמה שייך לומר עדל"ת בציצית, הא המצוה בחוטין והאיסור בבגד.

ובזה יבואר קושי' הזכר יצחק [סימן ל"א] דמה שייך לומר עדל"ת בציצית, הא המצוה בחוטין והאיסור בבגד, והאיך עשה בחוטין דוחה לאו בבגד.

ביאור קושי' – דאף דמצאנו הרבה מצוות שהמצוה והעבירה לא שייכי זל"ז, וכגון אבידה בכהן בבית הקברות, שהאבידה היא המצוה והבית הקברות היא העבירה, ובמקרה באו לפונדק אחד, וכן מילה בצרעת שצרעת היינו להוריד את הנגע עצמו, בלי שייכות לעור שעליו הנגע והמצוה היינו העור של הערלה, וכן בשבירת עצם לאכילת פסח, הרי בכולהו אמרינן עדל"ת בכה"ג, ומה הקשה הכא בכלאים בציצית.

ונראה שאחרי סברת האור שמח שכשיש איסור בחפצא אז בעינן מצוה בחפצא להתירה ולדחותו, דאז מובן קושי'ו, שמה שייך שמצוה בחוטין ידחה איסור בבגד.

והתשובה, דעיקר הנחת הזכר יצחק שהמצוה רק בבגד היינו ע"כ מכא סברת רעק"א בשם המרדכי, אולם לדברינו א"ש שגם הוא מודה שיש מצוה גם בבגד, ומיושב.

בדין תשמישי מצוה בחוטין ולא בבגד.

והעירני תלמיד דאחד שלכא' יש סתירה ממה דמחלקים בין החוטין לבגד לגבי הדין תשמישי מצוה, דמותר להשתמש בבבגד ולא בחוטין, אלא שמדויק בלשון השאלות – מובא בטור [ריש סימן כ"א] – דתלוי ב"מידי דעביד ביה חובת מצוה כגון חוטין הקבועין בטלית", ויש משמעות שלא תלוי בקיום המצוה אלא במידי שנצרך לחובת המצוה, וזה בחוטין ולא בטלית ואכתי צ"ע.

## פרק ה

### ביאור שיטת הרמב"ן בעדל"ת,

### דעשה אהבה ולא יראה.

טעמו של הרמב"ן בעדל"ת.

בטעמא דעדל"ת מצאנו ברמב"ן [יתרו פרק כ' פסוק ז'], וז"ל:

"ואמת הוא ג"כ כי מדת זכור רמזו במצות עשה, והוא היוצא ממדת האהבה והוא למדת הרחמים, כי העושה מצות אדוניו אהוב לו ואדוניו מרחם עליו, ומדת שמור במצות לא תעשה, והוא למדת הדין ויוצא ממדת היראה, כי הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו ירא אותו, ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה, כמו שהאהבה גדולה מהיראה, כי המקיים ועושה בגופו ובמומו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו, ולכך אמרו דאתי עשה ודחי לא תעשה, ומפני זה יהיה העונש במצות לא תעשה גדול ועושיין בו דין כגון מלקות ומיתה, ואין עושיין בו דין במצות עשה כלל אלא במורדין, כמו לולב וציצית איני עושה, סוכה איני עושה, שסנהדרין היו מכין אותו עד שיקבל עליו לעשות או עד שתצא נפשו".

הרי לנו דעדל"ת סברא היא, דאהבה דוחה יראה, ועשה היא אהבה ולא יראה.

ד' קושיות של גדולי האחרונים על הרמב"ן.

ועיין בתוספת יוה"כ יומא [פ"ג] דדן במסוכן שמאכילין אותו איסורים האם להאכילו איסור עשה [פרות שביעית אחר הביעור] או איסור לאו נבילה].

וז"ל: "ומכא קושיא זו צ"ל דאיסור עשה הוא יותר חמור מאיסור לאו ובינוני בספרים ומצאתי סעד לס' זו ממ"ש הרמב"ן בפרשת יתרו בענין זכור ושמור דמ"ע גדולה ממל"ת, ולכך אמרו דאתי עשה ודחי ל"ת ומפני זה יהיה העונש במל"ת גדול ועושים בו דין כגון מלקות או מיתה ואין עונשין דין במ"ע כלל אלא במורדין כמו לולב וציצית איני עושה סוכה איני עושה שמכין אותו עד שיקבל עליו לעשות או שתצא נפשו עכ"ל הרמב"ן".

וממשיך התוס' יוה"כ להוכיח כנגד הרמב"ן דסוגיין דעלמא ס"ל דעשה הוא קל מאיסור ל"ת:  
 א [ויש הוכחה לזה ממ"ש בפרק התכלת [מ"א] ענשיתו אעשה בזמן רתחא ענשינן".  
 ב] "גם אמרינן לקמן [פ"ו] עבר על עשה ושב אינו זו משם עד שמוחלין לו עבר על ל"ת ושב  
 תשובה תולה ויוה"כ מכפר וכ"כ הרמב"ם ספ"א דתשובה".  
 ג] גם יש סמך בתלמוד בריש אלו נערות ובקדושין ס"פ האומר דיש ממזר מחייבי לאוין ואין ממזר  
 מחייבי עשה, אלמא דחייבי לאוין חמירי מחייבי עשה".  
 ומסיק "ובכן איני מחליט הדבר למעשה במי שאחזו בולמוס ויש לפנינו איסורי לאוין כגון נבלה  
 ואיסור עשה כגון פירות שביעית אחר הביעור איזה דבר נאכיל אותו אי איסורי לאוין או איסורי  
 עשה והדבר צריך תלמוד ודוק".  
 ובעיקר דברי הרמב"ן תמה רעק"א בהגהה לתוס' יוה"כ:  
 ד [בפ"ק דיבמות [ז']. לא משמע כן דאמרי' שם אטו עשה דוחה ל"ת לאו ל"ת חמור מעשה  
 וקאתי עשה ודחי לי' עי"ש הרי משמע דל"ת חמיר מעשה רק דגזה"כ הוא דעשה דחי לל"ת וכו'"]  
 עי"ש מה שהוסיף להעיר עליו.  
 הרי לנו ד' קושיות על הרמב"ן, א] דליכא עונש על עשה אלא בעידן ריתחא ודלא כלאו שתמיד יש  
 עונש, ב] מתשובה דמהני לעשה ולא ללאו דבעי גם יוה"כ, ג] ממזרות מחיי"ל ולא מעשה, ד]  
 מפורש בגמרא להלן [ז'] דלאו חמיר מעשה ואעפ"כ דחי, והיינו דע"כ דגזה"כ היא.  
 דרכו של המשך חכמה ולדבריו מיושב הכל.  
 אולם באחרונים הבינו את הרמב"ן שהרמב"ן סובר דקיום עשה חמיר טפי מקיום לאו, שזה קיום  
 של אהבה וזה קיום של יראה, אכן ביטול לאו חמיר טפי מביטול עשה כיון דבביטול לאו איכא גם  
 מרידה.  
 וסברא זו מבוארת במשך חכמה [וזאת הברכה, ל"ד – י"ב]<sup>12</sup> - עי"ש - והוסיף דבעדל"ת שהוא  
 עושה כן מחמת העשה, שוב ליכא מרידה, וכלשונו "כיון שמה שלובש כלאים בציצית, אין זה מצד  
 המרי, רק מצד ציווי השי"ת ללבוש גדילים", ולכן הדרא לן האהבה מול היראה הלכך עשה  
 עדיפא על לאו.  
 ומעתה, ליתא לכל דברי הכפות תמרים, דפשיטא דבלי הדין עדל"ת באמת חמיר טפי ביטול הלאו  
 מביטול העשה שתמיד יש מרידה, ומהתם הקשה הכפות תמרים, אולם י"ל דגם בחולה ליכא ענין  
 המרידה דמצד פיקו"נ אתינן עלה, ושוב א"ש החידוש דין של הכפות תמרים גם אחרי סברת  
 האחרונים.  
 ולפי הנ"ל א"ש הכל, דאיכא למימר דמה דליכא עונש אלא בעידן ריתחא היינו משום שהביטול  
 פחות חמור מהמרידה של לאו, ומה דלא מהני תשובה בלאו היינו מחמת המרידה ולכן מהני דווקא  
 לעשה וללאו בעי גם יוה"כ מחמת המרידה, והא דמפורש בגמרא להלן [ז'] דלאו חמיר מעשה  
 ואעפ"כ דחי, היינו דאיכא מרידה לולי הדין עדל"ת, אלא דנתחדש בעדל"ת דליכא מרידה ושוב  
 חמיר העשה.  
 מתמה טובא בכל הנ"ל.  
 אולם אכתי תמוהין עיקר דברי הרמב"ן – אם נרצה להבין את דבריו כפשוטם – 'אהבה דוחה  
 יראה':  
 אטו דווקא עשה שעשאו מתוך אהבה בפועל דוחה, ומי שיעשה עשה מתוך יראה אטו לא ידחה,  
 וב' דוגמאות לדבר, א] הרי בעשה מכין עד שתצא נפשו, וזה ודאי לא עשה מתוך אהבה, ואטו  
 נימא דבכה"ג לא יהיה דין כפייה בעדל"ת, ב] למ"ד מצוות א"צ כוונה, אטו יש אהבה במצוה שלא  
 בכוונה.

<sup>12</sup> ז"ל המשך חכמה שם: "ולכל המורא הגדול אשר עשה משה וכו'. הרמב"ן פרשת יתרו ביאר טעם דעשה דוחה לא תעשה.  
 דאף דלא תעשה חמור, זה במי שעושה מדעת עצמו. אם כן העושה מעשה וממרה, גדול חטאו ממי שאינו עושה מעשה ואינו  
 מקיים רצון השי"ת. אבל מי שעושה מרצון השי"ת, אם אנו נשקול במאזני צדק מה עדיפא טפי, אם לעבור הלא תעשה או לקיים  
 העשה, על זה אמרינן דהעושה מעשה מראה אהבה להמצוה השי"ת, ומי שמונע מעשות לא תעשה הוא בגדר ירא, וגדול מדת  
 האהבה מהיראה אצל השי"ת. לכן עדיפא שתדחה העשה לל"ת, כיון שמה שלובש כלאים בציצית, אין זה מצד המרי, רק מצד  
 ציווי השי"ת ללבוש גדילים. אבל כשעושה נגד רצון השי"ת, ודאי גדול הממרה, ועונשו חמור ממי שמתעצל ואינו עושה מצוה.  
 זה ביאור דבריו".

עוד יש לעיין מצד סברת המרידה, שהרי גם בלאו בשוגג ליכא מרידה, וא"כ כיון שתשובה מכפרת על עשה, א"כ כש"כ שתשובה תכפר על לאו בשוגג גם בלי יוה"כ, וזה ליתא. והיה אפשר לומר שאין כוונתו ל'עזות של המרידה', אלא לעצם זה שהוא 'עושה נגד' ציווי הקב"ה - לעומת ביטול עשה שהוא רק לא מקיים חיובו, וגם לזה אנו קורין מרידה, ואז נימא דגם בשוגג איכא מרידה.

אולם א"כ עיקר דבריו תמוהין, דפשיטא דגם במקום שהוא עושה ומקיים את העשה של ציצית דגם התם איכא לאו - שהוא עדיין 'עושה נגד' ציווי הקב"ה, שהרי גם במקום עשה נאמר הלאו וממילא יש גם מרידה, ולדוגמא, כבר ביאר בנפש החיים דלפני מתן תורה יכלו לעשות חשבונות כיון שעדיין לא היו מצווים, ולכן יעקב אבינו נשא ב' אחיות שיותר נעלה בנין שבטי ישראל מהלאו של אחות אשתו, אכן לאחר מתן תורה אף אי איכא טעם הגון כמו שהיה ליעקב, אכתי איכא מרידה, וקשה דא"כ מה מהני אהבה של העשה שלו, אטו אהבה זו עולה על העמדת שבטי ישראל, ועוד אטו שייך אצלנו דרגא של אהבה ודבקות יותר מנדב ואביהו ביום השמיני בק"ק בהבאת קטורת, ועל זה נאמר "אש זרה אשר לא ציוה", הרי דסו"ס איכא מרידה בכל אלו גם במקום עשה ואהבה.

דרכו של הדבר אברהם ברמב"ן, ומתמה בדבריו.

בדומה לדברי המשך חכמה מבואר בדבר אברהם [ח"ב סימן ד' ס"ק ט' ד"ה ונ"ל לומר], אלא ששם לא נאמר סברת מרידה, אלא דביאר כפשוטו, דהרמב"ן רק איירי מצד הקיום ואה"נ דקיום עשה חמיר טפי מקיום לאו, שזה קיום של אהבה וזה קיום של יראה, אכן מצד ביטול זה איפכא, וביטול לאו חמיר טפי מביטול עשה, [והוא לא נכנס לנידון של מרידה].

אולם גם לדבריו תמוה מאד, הא למה לא דן הרמב"ן מצד הביטול, הא ההכרעה של קיום העשה עומדת נגד קיום הלאו וגם נגד ביטול הלאו, הרי אי לא היה מקיים את העשה היה מקיים את הלאו, ובזה כבר הכרענו נגד הקיום של הלאו, אכן מלבד זה, הרי כשמקיים את העשה הוא גם מבטל את הלאו, וגם זה נכלל בהכרעה נגד הלאו, והרי כלפי ההכרעה הזו לא התייחס הרמב"ן כלל וכלל, וזה צ"ע.

ולמשל - אם אהבה זה בנין גדול ויראה זה בנין קטן, וביטול עשה הוא חורבן קטן ובעבירת לאו איכא חורבן גדול, א"כ צריכים לשקול את הבנין הגדול מול החורבן הגדול.

ושמעתי טוענים פשוט בכל הנ"ל - שאחרי עדל"ת כבר ליכא ביטול הלאו שהרי הקב"ה אומר לו לעבור, אולם זה קשה, דלפי המשל נמצא שהקב"ה עושה שהחורבן של ביטול הלאו לא יהיה קיים, וממילא שפיר שוקלים בנין מול בנין אהבה מול יראה, אכן כל זה אינו מובן, דלמה מתבטל החורבן של הלאו ולא מתבטל הבנין של אהבה של העשה, הא סו"ס השיקול אינו שיקול גמור.

ובקצרה - למה שוקלים חלק מהנידון ולא את כולו.

עוד יש להעיר, הרי בדין עדל"ת עצמו מבואר ביבמות [ז'] שבאמת הלאו הוא עדין יותר חמור ואעפ"כ איכא עדל"ת, ולדרכם ליכא חומר בלאו במקום עדל"ת, ורק בעלמא איכא חומר בלאו מהעשה, וזה באמת קושי' רעק"א מהגמרא ההיא.

ביאור חדש עפ"י דברינו - מצוה לחוד וציוונו לחוד - בגוף העשה והלאו קיימת הדחייה, ולא באזהרה ובחיוב דרמי אקרקפתא דגברא.

ונראה שהביאור בדברי הרמב"ן הוא על פי דברינו - דאה"נ דגוף סברת הדבר אברהם נכונה - דהרמב"ן רק איירי מצד הקיום ואה"נ דקיום עשה חמיר טפי מקיום לאו, שזה קיום של אהבה וזה קיום של יראה, אכן מצד ביטול זה איפכא, וביטול לאו חמיר טפי מביטול עשה - וכל זה נכון, ומה שהקשינו שא"כ למה הרמב"ן רק שוקל את חצי מההכרעה ולא את כולה, קיום עשה מול קיום וביטול לאו.

ועל זה התשובה - שהביטול של הלאו הוא באמת יותר חמור אבל אין זה חומרא בגוף הלאו עצמו, אלא באזהרת הגברא לא לעבור על הלאו, וכנתבאר לעיל - מצוה לחוד וציוונו לחוד - בגוף העשה והלאו קיימת הדחייה, העשה עצמו דוחה את הלאו עצמו וכמו שראינו באור שמח שלכן עשה שחל בחפצא דוחה לאו שחל בחפצא, וכן מוכרח מכל הענין של עדל"ת שכולל גם את החסרון של אי תפיסת קידושין שנמצא בלאו, וכל זה אינו ענין לאזהרה של הגברא בלאו והחיוב של הגברא בעשה, ששם אין דחייה ושם אין שיקול של אהבה מול יראה.

למדנו א"כ שמצוה לחוד וציוונו לחוד – הדחייה קיימת בגוף העשה והלאו, ולא באזהרה ובחוב דרמי אקרקפתא דגברא, ואה"נ, אם היינו שוקלים את החיוב והאזהרה אקרקפתא דגברא אז באמת הוי איפכא, שלעבור על אזהרה יותר חמור מלא לקיים חובתו של הגברא, וזה פשר הדבר מה דמצאנו בכל התורה שלעבור על לאו יותר חמור מביטול מצוה, לגבי עונש ולגבי תשובה ויוה"כ וכו', ולו יצויר שגם בזה העשה היה יותר חמור אז באמת כל הדין של עדל"ת היה סברא. וזו כוונת הגמרא ביבמות [ז']. שעדל"ת נאמר אף שהלאו יותר חמור ואין כוונת הגמרא שכל המהלך של עדל"ת הוא חוקת התורה ממש כעין פרה אדומה - והיינו דאף דתמיד חמור דוחה קל, אכן הכא איפכא - אלא הכוונה שיש מהלך של עדל"ת בגוף העשה והלאו של קיום אהבה מול קיום יראה, אלא שהמהלך לא יכול להיות כל עוד שהגברא מוזהר בלאו, שמה שהוא מוזהר יותר חמור ממה שהוא מחוייב, וחשבונו לעבור על לאו לא מועילים, דסו"ס הוא מוזהר, וחידשה התורה להתיר את האזהרה של הלאו כדי שהעשה ידחה את הלאו, מחמת אהבה מול יראה שזו סברא, [דדחיית הלאו עצמו לא מוריד את האזהרה ממילא - שהרי סו"ס הלאו שנדחה עדיין קיים גם במקום הדחייה, ורק לפי ר' ניסים גאון אין הלאו קיים במקום העשה]. נמצאנו למדים שיש 'הלכה' של עדל"ת גם אחרי החשבונו של אהבה מול יראה, אלא שאהבה מול יראה הוא המהלך של דחייה הלאו עצמו.

**אהבה ויראה קיימים בכל אופן שהעשה נעשה כיון שזו תכונתה ומהותה של גוף העשה עצמו.**  
ובזה א"ש כל מה שהקשינו, שאהבה ויראה אינם רגשות ודרגות בעשה עשה, אלא שזו תכונתם ומהותם של גוף העשה ול"ת עצמם, וזה קיים במי שכופין אותו על המצוות וכן במי שלא נתכוין, ולכן תמיד יש עדל"ת, והמרידה של ביטול לאו קיים בשוגג, שכאן הכונה שלעבור על אזהרה היא עבירה יותר חמורה מלא לעשות חובתך – גם אם העבירה היא בשוגג, ופשוט.

## פרק ו

### דרכו של רבינו ניסים גאון,

### ובפלוגתא דרבוותא בדין עדל"ת בלי חיוב לעשות את המצוה, [רמב"ן ר"ן ראב"ד ורעק"א].

דברי ר' ניסים גאון.

עיין בר' ניסים גאון [שבת קל"ג] שחולק בעיקר המהלך של הרמב"ן, וז"ל:  
"ואמרו חכמים שדבר זה עיקר הוא שנסמוך עליו וכי כל אזהרה שאין עמה כרת שבתורה כך היא דרכה שבעת שאירע חיוב מצות עשה נדחה האזהרה שהיא לא תעשה ונקיים הציווי שהוא עשה ותבוא מצות עשה ותדחה לא תעשה כי האזהרה של לאו על זה התנאי נאמרה, ובזה הפירוש שפירשנו יסיר מלבך ספק גדול שמסתפקין בו בני אדם ושואלין עליו והוא שאומרין מאחר שאנו יודעים שאזהרת לאו קשה מציווי עשה היאך יבוא עשה וידחה האזהרה של לאו שהיא חמורה ממנו, ומדרך הידוע שהחמור דוחה הקל וכו'", ועיין בהערה <sup>13</sup> שהבאנו את דבריו בשלמותן.

<sup>13</sup> "אימור דאמרין אתי עשה ודחי לא תעשה לא תעשה גרידא לא תעשה ועשה מי דחי – לא תעשה גרידא הוא וכו', ודינו שכשארע עם מצות עשה במקום אחד נקיים מצות עשה ולא נחוש לאזהרת לאו, ועיקר זה מצוי במסכת יבמות בפ' א' וכן אמרו שם אימור דאמרין דאתי עשה ודחי לא תעשה לא תעשה גרידא לא תעשה שיש בה כרת מי דחי ותו לא תעשה גרידא מנלן דדחי דכתיב לא תלבש שעטנז וכתיב גדילים תעשה לך, ידענו כי זה לא תעשה אינו שווה בכל דבר אלא מיוחד הוא וכי הציווי שנאמר אחריו הוא תנאי עליו וכי לא בא להזהיר אלא על לבישת כלאים חוץ ממצות ציצית אבל מה שהוא מעורב מחוטי פשתן עם הטלית של צמר שהיא מצוה אינו נכנס בזה האזהרה אלא מותר הוא, ואמרו חכמים שדבר זה עיקר הוא שנסמוך עליו וכי כל אזהרה שאין עמה כרת שבתורה כך היא דרכה שבעת שאירע חיוב מצות עשה נדחה האזהרה שהיא לא תעשה ונקיים הציווי שהוא עשה ותבוא מצות עשה ותדחה לא תעשה כי האזהרה של לאו על זה התנאי נאמרה, ובזה הפירוש שפירשנו יסיר מלבך ספק גדול שמסתפקין בו בני אדם ושואלין עליו והוא שאומרין מאחר שאנו יודעים שאזהרת לאו קשה מציווי עשה היאך יבוא עשה וידחה האזהרה של לאו שהיא חמורה ממנו, ומדרך הידוע שהחמור דוחה הקל, ולא עוד אלא שפעמים שעולה על דעתן שיש בענין הזה ענין חזרה בדבר הראשון, והתשובה הוא מה שהקדמנו שהאזהרה של לאו כך נאמרה מיוחדת וכי הציווי של עשה תנאי הוא בה, וכן אמרו רז"ל [ספרי פ' תצא] מחלליה מות יומת וביום השבת שני כבשים בני שנה שניהן בדבור אחד נאמרו ערות אשת אחיך ויבמה יבוא עליה שניהן בדבור אחד נאמרו מה שאי אפשר לבשור ודם לומר שנא' אחת דבר אלוקים שנים זו שמענו הבן דבר זה ושמור אותו כי הוא ספק גדול והרי גילינו אותו, ומזה אמרו רז"ל בתלמוד כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב ואם לאו יבוא עשה וידחה לא תעשה" עכ"ל.

בהמשך דבריו הוסיף ר' ניסים גאון: "וכן אמרו רז"ל [ספרי פ' תצא] מחלליה מות יומת וביום השבת שני כבשים בני שנה שניהן בדבור אחד נאמרו ערות אשת אחיך ויבמה יבוא עליה שניהן בדבור אחד נאמרו מה שאי אפשר לבשור ודם לומר שנא' אחת דבר אלוקים שנים זו שמענו הבן דבר זה ושמור אותו כי הוא ספק גדול והרי גילינו אותו, ומזה אמרו רז"ל בתלמוד כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב ואם לאו יבוא עשה וידחה לא תעשה".

עכ"פ מבואר דעיקר המהלך בזה הוא שאין העשה דוחה אלא שלכתחילה לא אסרה התורה את הלאו בכל מקום דבמקום עשה לא אסרה תורה את הלאו מלכתחילה, ותנאי הוא בלאו, ודו"ק, ובא בזה ליישב את הקושי' דהאיך דחי הא הלאו חמיר טפי, ופירש דבאמת אינו דוחה.

**בקושיות המהרי"ק.**

ועיקר מהלך זה מובא במהרי"ק [שורש קל"ט] ותמה בזה טובא:

א] לשון דחייה משמע כפשוטו שזה דוחה, לא כן לדבריו שאין לאו במקום העשה.

ב] לדבריו במקום שאין דחייה וכגון בלאו ועשה, אז ע"כ שאין תנאי, וא"כ צריכים מלקות על הלאו, ויש ראשונים שסוברים שאין לוקין על הלאו.

ג] למה לא נימא איפכא, שהתורה אמרה שיש תנאי בעשה שאינו מחוייב בו כל זמן שיש לאו.

ד] גם בלאו שיש בו כרת נימא כן.

ומכל זה הוכיח שיש מהלך של דחייה והעשה הוא הדוחה, ולכן יש אופנים שאין דחייה, וכל זה צ"ע לדרכו של ר' ניסים גאון.

**ישוב עפ"י הנ"ל שדבר ר' ניסים גאון באים אחרי דברי הרמב"ן.**

ובביאור הדברים היה נראה כך:

כבר נתבאר שיש ב' חלקים למצוה, א] גוף העשה והלאו, ב] מה שהגברא מוזהר ומחוייב בעשה ובלאו, עוד נוסף בזה דכבר נתבאר ברמב"ן שבעדל"ת, הדחייה קיימת בגוף העשה והלאו ולא בחיובא דמונח אקרקפתא דגברא.

ומעתה נראה דיתכן שגם ר' ניסים גאון מודה לרמב"ן, דגוף העשה עדיפא מגוף הלאו, והיינו בקיום, וזו באמת סיבת הדחייה, כיון שגוף העשה דוחה את גוף הלאו, שגוף העשה הוא חפצא של אהבה וגוף הלאו הוא חפצא של יראה, מניעה מול עשייה, ולולי זאת לא היתה התחלה לכל המהלך של עדל"ת, אלא שכאמור, איכא חשבון נוסף, וזה, שההתייחסות של האדם לעשה, היינו שהוא 'מחוייב' ובל"ת שהוא 'מוזהר', וכאמור, לא להתייחס לאזהרה הוא יותר חמור מלא להתייחס לחובה, שפעולה נגד אזהרה היא פעולה של מרידה, גם בשוגג וגם כשבא לקיים את העשה, ושוב לא מהני כל החשבון של אהבה מול יראה.

אלא שבזה נחלקו הרמב"ן ור' ניסים גאון, דלפי ר' ניסים גאון, אחרי החשבונות של אהבה ויראה חידשה תורה שכל הפרשה שכל הלאו לא קיים במקום שיש עשה, ולפי הרמב"ן אין מקור לחדש עד כדי כך, שיש לומר שרק דחו אתה אזהרה של הגברא כדי שיתקיים עיקר הדחייה של עשה מול ל"ת, אכן ר' ניסים גאון למד שביטלו את כל הלאו – מחמת הסברא של עדל"ת, ודו"ק.

**בדין מצוה קיומית - נפ"מ בין הרמב"ן [השב תשיבם] לרע"א [ציצית], ובשיטת הר"ן בזה.**

ומעתה יש לדון בנפ"מ בין הנך שני דרכים.

ונקדים, דעיין בקובץ הערות [סימן י"ד ס"ק א'] שחקר בדין עדל"ת "שצריך לברר אם הדחיה היא כדי שתתקיים העשה, או כדי שלא תתבטל. ונפק"מ באופן שלא תתקיים ולא תתבטל, אם בכה"ג מיקרי אפשר לקיים שניהם", ובאמת שהספק שלו יהיה במצוה קיומית, וכבר הבאנו לעיל בראב"ד לגבי נשים שגם במעשהז"ג אמרינן עדל"ת, ומוכרח שהעיקר הוא קיום העשה גם כשאין כאן חיוב דרמי אקרקפתא דגברא, וכן הביא בקובש"ע [סוף קידושין], ונראה פשוט שזה מתאים לשיטת הרמב"ן שהאהבה עצמה היא הקובע וזה נמצא בקיום העשה, ועיי"ש בקוה"ע [סימן י"ד] שהביא את שיטת הרמב"ן בהשב תשיבם שדוחה טומאה גם לפני שנתחייב בהשב תשיבם, ולכן נכנס לבית הקברות לקחת אבידה אף שרק נתחייב בהשבה אחרי שהגביה, ופשוט שזה לשיטתו שהעיקר הוא הקיום, ואף שאח"כ הוא מתחייב ודלא כהראב"ד לגבי נשים, אכן סו"ס כח הדוחה היה לפני שהיה חיוב, והסיק הקוה"ע בדברי הרמב"ן הללו - "הא קמן דהרמב"ן עמד בחקירה זו, דאף באופן שלא תתבטל העשה, מ"מ הל"ת נדחית כדי שתתקיים העשה, ומשו"ה השבת אבידה

דוחה ל"ת דטומאה, אף שאם לא יחזיר אין כאן ביטול עשה, דאכתי לא נתחייב בה, כיון שאם יחזירה תתקיים העשה, דחי ל"ת עכ"ל, אלא שהביא שהר"ן שם חולק וביאר שחולקים בנידון הזה.

ובאמת דכן מוכרח מרעק"א שרק החיוב של העשה דוחה את הלאו, וכמבואר שיטתו בציצית, עיין בהערה <sup>14</sup> שהבאנו דבריו, ותוכן הדברים שבאמת כל המהלך של עדל"ת בכלאים בציצית מתחיל אחרי שבלי עדל"ת מותר לו ללבוש את הבגד, ואז הוא מתחייב ממש בציצית, והחיוב ההוא דוחה, ולולי זאת אין עדל"ת.

וזה לשון רעק"א - "אבל כיון דבאמת עכ"פ מותר ללבוש בלא ציצית ממילא חל עליו העשה דציצית ודחי לל"ת דכלאים" ובזה ביאר למה לא חל עדל"ת בבגד שיש בו כלאים מצד עצמו. ורעק"א אזיל לשיטתו שסובר שהסוגי' להלן [ז']. מוכרח דלא כהרמב"ן של אהבה ויראה, ודו"ק, ולשיטתו לא מהני הקיום של המצוה, וכפשוטו י"ל שהר"ן בהשב תשיבם סובר כרעק"א. אולם יש לומר עוד שסובר כר' ניסים גאון, שיש מקום לחדש שעדל"ת לפי ר' ניסים גאון לא מהני בקיום בלי החיוב, וכדיבואר.

והיינו דאף דתחילת המהלך של ר' ניסים גאון הוא אהבה מול יראה, אכן כיון שסוף המהלך הוא שלכן כבר לא חל כל הפרשה של הלאו במקום העשה, שוב י"ל שבלי שבאמת יש את כל הפרשה של העשה, והיינו עשה שיש בו גם את החיוב אקרקפתא דגברא, ודלא כנשים שאינן בחיוב של הפרשה, ודלא כהשב תשיבם באופן של הרמב"ן שעדיין לא נתחייב בו, בכל כה"ג י"ל שאין לומר שכל הפרשה של הלאו לא קיימת שהרי גם כל הפרשה של העשה לא קיימת, ודו"ק. איברא שיש להוסיף שיתכן שהר"ן עצמו מודה למהלך של הרמב"ן בעדל"ת, והיינו, שאף שאהבה היא סיבה נגד יראה, אכן כל זה בשיקול ששניהם לפניו, גם העשה וגם הלאו, אבל לעבור על יראה כדי שלמחרת יגיע לאהבה, יתכן שאין כזה מהלך, וזה חידוש שמצאנו בהשב תשיבם, ובזה חולק הר"ן.

ועיין באמרות אברהם יבמות [סימן י"ח] שהוכחנו ששיטת ר"ת הוא דלא כהראב"ד, והיינו דאף דמוכרח שסובר שיש קיום מצוה במעשהז"ג, אכן אין בזה כח דחייה מדין עדל"ת.

<sup>14</sup> וז"ל רעק"א בשו"ע [או"ח סימן י"א].

"דבלאו הכי צריך להבין כיון דכלאים בציצית שרי מה לי דהציצית הם כלאים עם הבגד מה לי דהבגד עצמו כלאים, ונימא דהבגד כלאים יכולים להטיל בו ציצית וללבושו לקיים מצות ציצית דעשה דחי לל"ת? ולזה נראה דבאמת מהראוי דעשה דציצית לא לדחי' ללאו דכלאים דשאני בעלמא דהוי עשה דחיובא ומוטל עליו לעשותו, אבל עשה דציצית דאין החיוב עליו ללבוש טלית בת ד' כנפות ולהטיל ציצית א"כ אמאי דחי העשה לל"ת דכלאים, הא אם לא ילבישנו לא יעבור על העשה כלל. ולזה נראה למ"ש המרדכי דאין איסור כלל על הטלית שלא ללבוש בלא ציצית אלא כשהוא לובש בו חל עליו המצוה להטיל ציצית, ומה"ט בלא נמצאו ציצית בעיר וכן בשבת דא"י להטיל בו ציצית מותר מה"ט ללבוש בלא ציצית, א"כ שפיר אמרי' דעשה דציצית דחי ללאו דכלאים דאם יהיה הדין דלא לדחי לא יטיל בו ציצית ומ"מ יהא מותר ללבוש בלא ציצית ושוב מבטל העשה, דאם בלא דחיה היינו מחוייב ללבוש באמת אין כאן דחיה דבלא לבישה ליכא ביטול מ"ע, אבל כיון דבאמת עכ"פ מותר ללבוש בלא ציצית ממילא חל עליו העשה דציצית ודחי לל"ת דכלאים, וכ"ז אם הבגד בעצמותו אינו כלאים אלא דהציצית הם כלאים להבגד דאם לא ידחה העשה לל"ת מ"מ ילבישנו בלא ציצית, אבל אם הבגד בעצמותו כלאים ל"ש לומר דלדחי העשה לל"ת דהא אם לא דחי א"כ כלל ללבוש כיון דהבגד כלאים בעצמותו ממילא לא חל עליו העשה כלל" עכ"ל.

## סימן ב

**בגדר מצוות ואיסורים מדרבנן,  
ובפולגות הרמב"ם והרמב"ן בלא תסור.**

**פרק א חילוק בין רבנן לדאורייתא, שבדרבנן המצוות דומות למצוות של מלך, ובשל תורה יש קביעה מוקדמת בגוף המעשה עצמו.** < מביא כמה שהמהות של עשה ול"ת - היינו לא רק החיוב והאזהרה דרמי אגברא אלא הקביעה של התורה בעיקר המעשה - בתור מעשה שצריך להיות ואמור להיות או מעשה שצריך לא להיות ואמור לא להיות. > מוכיח כן ממצוה קיומית ומצוה בחפצא - ועדל"ת, וכל זה גם באיסורים. < מביא מדברי המשך חכמה שמצוות דרבנן הם מצד הכרת סמכותם של חכמים - וזה גם הביאור למה מקילין בספק דרבנן ולא מחמירים מצד ה'לא תסור'. > ביאר בזה את נוסח הברכה 'על מצות זקנים', < ביאור דברי הרמב"ם בנוסח הברכה בברכה דרבנן - שהברכה מתחלקת לתרתי - המצווה הכללית של הזקנים והמצווה פרטית של חכמים. >

**פרק ב חלוקה נוספות מיניה וביה בתוך המצוות ואיסורים של חכמים, שבהם יש הגדרה וקביעה במעשה ובחפצא במערכת של רבנן.** < מביא כמה מקורות מהאחרונים שיש חפצא ומציאות של עבירה בדרבנן על פי הגדרים דאורייתא. > בדברי הנה"מ בשו"ג דרבנן ובמה שהקשו עליו < מוכיח כן עוד במצוות, א > בל תוסיף ב מצוות צריכות כוונה ג > זמן גרמא ד מצוה קיומית. < ב' המערכות קיימות כל אחד בדראג שלו - ונפ"מ דמחוייב מדרבנן רק מציא מחוייב מדרבנן. > ב' המערכות לא סותרות זא"ז - וקיימות לפי גדרים שונים. >

**פרק ג כחם של חכמים בכל דינים דרבנן, ותמיד מתחדש שיש להם כח וסמכות בחלויות מדרבנן ולא מה"ת, וביאור שיטת הרמב"ם בלא תסור.** < הגדר בקנין דרבנן דהוי קנין רק ביחס לדינים דרבנן ולא ביחס לדינים מה"ת. > פסול דרבנן במצווה ובחלות דין דאורייתא. < כמה דרכים בביאור דברי התוס' בסוכה [ג']. > בגזירת שמא ימשך. < מצאנו בכמה דוכתי דמתחלקים הדרבנן מהדאורייתא. > ב' המערכות - דרבנן בתוך הדאורייתא, ובדין עציץ שאינו נקוב דהוי כמחובר לקרקע מדרבנן. < דברי התרומת הדשן ביו"ט שני מדרבנן. > ביאור שיטת הרמב"ם שאין לאו של 'לא תסור' ואעפ"כ יש מקור מ'לא תסור' שיש מצוות דרבנן. < סוגי' דשבת [כג] שיש לא תסור במצוות דרבנן גם לפי הרמב"ם. >

**פרק ד ב' סוגים של דינים דרבנן.** < בדברי הגרש"ש"ק שיש ב' סוגים של מצוות דרבנן, א > כפי הגדרים של התורה, ב > כהרחקה וסייג בעלמא, ונפ"מ באיסורי הנאה דרבנן אי אינו ממון. < בדברי הגר"ז בה"ל לגבי חמץ בשעה חמישית ושעה שישית, ולגבי ירושה מדרבנן ודאורייתא. > ב' סוגים של מצוות דרבנן. >

**פרק ה חידוש נוסף גם התורה מכירה ומתייחסת לגדרים בדינים דרבנן, כיון שכל דרבנן הוא מקצת מהדאורייתא.** < ב' המערכות קיימות - אבל כל א' לפי הרמה שלו, ומדרבנן קיים רק מדרבנן. > מצאנו בכמה דוכתי שדין דרבנן קיים גם בדראג מה"ת. < דברי הגאון ראש הישיבה - רבי בונים שרייבר בזה. > מתמה דמה שייך חיוב מיתה באיסור דרבנן > מתמה בטעמא דמי שנטמא טומאה דרבנן ונכנס למקדש אינו חייב כרת. > מתמה בדין מחלל שבת בפרהסיא באיסורי שבת דרבנן אם מדרבנן יש לו דין מומר לכל התורה. < בדין בשניות דרבנן מדרבנן לא תפסי קידושין, ובדין עבר עבירה שיש בה מלקות הוי רשע ונפסל לעדות. > מחדש שכל האיסורים דרבנן שורשם הם דין דאורייתא, וכל איסור דרבנן יש בו את המעשה איסור דאורייתא, אלא שהוא בדרגה פחותה מאד שלא אסרתו תורה. < מקור מהריטב"א ליסוד הנ"ל. > עבירה דרבנן שיש בה מלקות. >

## פרק א

## חילוק בין רבנן לדאורייתא,

## שבדרבנן המצוות דומות למצוות של מלך,

## ובשל תורה יש קביעה מוקדמת בגוף המעשה עצמו.

**מבאר שהמהות של עשה ול"ת - היינו לא רק החיוב והאזהרה דרמי אגברא אלא הקביעה של התורה בעיקר המעשה - בתור מעשה שצריך להיות ואמור להיות או מעשה שצריך לא להיות ואמור לא להיות.**

**כשבאים להגדיר את מהותם של מצוות דרבנן - עלינו תחילה לבאר את עיקר הגדר של מצוות מה"ת - ונקדים:**

כבר נתבאר לעיל [שער א' סימן א'] שזה ברור שעשה ול"ת אין סוף ענינם - 'תעשה' - 'לא תעשה' - כעין מצוה של מלך שמצווים לשמוע לציווי בלי שיש תוכן מוקדם למעשה עצמו, שמצוות התורה שונות - והיינו שיש תוכן מוקדם והגדרה מוקדמת לגוף העשה ולגוף הלאו, אלא שאנו מחייבים ומוזהרים בקיום ובביטול של העשה והלאו, ודבר זה מוכרח ממה שאנו מוצאים שאין גדרי העשה והלאו עצמם כפופים ממש לגדרי החובה שמונח אגברא, דמצאנו הרבה חילוקים בין הציווי דרמי אקרפתא דגברא בפועל לגוף העשה והלאו עצמם.

עוד נקדים, דאף שזה ברור שמתחלקים הנך תרתי בעיקר גדרם, אכן אין הכוונה כמו שיש שרוצים להבין שגוף העשה ול"ת כבר היו לפני מתן תורה, ורק הציווי לקיימם נתחדש לאחר מתן תורה, וכדמוכרח ממה דקיימו האבות תרי"ג מצוות, דפשוט דגם גוף העשה והלאו עצמם נשתנו לאחר מתן תורה, דכעת כל מציאותם הוא בתורת 'ציווי' של תורה, אכן סו"ס עיקר הציווי מורכב



מב' חלקים, וכן"ל - והיינו שהתורה קבעה קביעה בגוף המעשה בתור מעשה שצריך להיות או מעשה שצריך לא להיות, ובנוסף לזה התורה חייבה והזהירה אותנו בהנך מעשים שהיא קבעה. מוכיח כן ממצוה קיומית ומצוה בחפצא - ועדל"ת, וכל זה גם באיסורים.

הוכחנו את הדברים ממצווה קיומית בנשים, וכן באיסורים שאף שהקטן לא מוזהר במצוות, אכן הקפת הראש של קטן שונה מהקפת הראש של עכו"ם, וכן מוכרח מהאיסור ספייה, וכן הוכחנו ממה דמצאנו בכל עדל"ת באופן שהלאו לא נדחה, והאחרונים הוכיחו דאכתי קיים את המצוה - ופשוט שבציווי של מלך לא שייך לומר שהגברא מחוייב לציית למלך בכה"ג שמלך עצמו אומר לו לא לעשות - ואעפי"כ איכא מצוה - ומוכרח כנ"ל.

וכן הוכחנו נמי ממה שיש מצוות מצד החפצא - וכגון החילוק בין תשכיתו בחפץ לשריפת כלאים [לגבי נעשית מצוות], וכן חלוק יבום שהמצוה מצד היבמה לעומת כל קידושי אשה<sup>15</sup>, וכן חילוקו של הבית הלוי בין אכילת בשר קדשים מצד החפצא ואכילת קרבן פסח מצד הגברא [ונפ"מ בשיעור כזית] - וכן באיסורים - איסור חפצא ואיסור גברא, ומצאנו דחלוקים לגבי נדר או שבועה לבטל את המצוה וכמובן שכל זה לא שייך במצוות של מלך - 'תעשה' או 'אל תעשה'.

ומוכרח עוד מעיקר הדין של קיום מצות במתעסק - וכגון ביורדין לנכסיו בצדקה - דאף שהסתפקו האחרונים אי איכא בזה קיום מצוה - אכן ברמב"ן סוף ב"ב מדויק שיש בזה קיום מצוה - וכלשונו - "אף אנו יורדים לנכסיו ומקיימים לו מ"ע שלו בע"כ", ודו"ק.

וכן הוכחנו דבעדל"ת מוכרח דעיקר כח הדחייה אינו בחיוב דרמי אגברא - אלא בגוף המצוה עצמה - וזו המעלה של אהבה בעשה מול מעלת יראה בל"ת שחידש הרמב"ן, וזה מוכרח נמי ממה דמהני עדל"ת במצוה קיומית.

מביא מדברי המשך חכמה שמצוות דרבנן הם מצד הכרת סמכותם של חכמים - וזה גם הביאור למה מקילין בספק דרבנן ולא מחמירים מצד ה'לא תסור'.

ומעתה יש לחקור בגדר מצוות דרבנן - האם גם הם כמצוות של תורה שיש קביעה בגוף המעשה בתור מעשה שצריך או צריך לא להיות - או שהם כעין מצוות של מלך.

ויש בזה דברים מפורשים במשך חכמה פ' שופטים [עה"פ עפ"י התורה אשר יורוך] דנקט שבזה חלוק רבנן מדאורייתא - דדינים דרבנן הם כמו דינים של מלך.

והאריך ליישב קושי' הרמב"ן על הרמב"ם, דלפי הרמב"ם עוברים בכל איסור דרבנן בלאו "דלא תסור", והק' הרמב"ן דא"כ כל ספק דרבנן הוא ספק דאורייתא, ולמה מקילין, ומ"ש מכל דאורייתא, והוסיף להקשות טובא על שי' הרמב"ם.

וביאר בזה המשך חכמה דמצאנו דין מורד במלכות דחייב מיתה, ואין הפשט דרצון התורה שנקיים את מצוותו ורצונו הפרטי של כל מצוה ומצוה של המלך, רק רצון התורה שיהיה "מורא מלכות" ויהיה להם 'סמכות', וכמו"כ במצוות דרבנן, רצון התורה הוא שנשמע לדברי חכמים, אבל אין רצון התורה במצוה הפרטית והמסוימת של רבנן.

ומעתה א"ש, דעל המצוה הפרטית שייך ספק לקולא, ושוב בטלה הסיבה "לשמוע לדברי חכמים", ונפלה הדין דאורייתא מעיקרו, ודו"ק.

ונראה להוסיף ביאור בדבריו - שבאמת - כבר תירצו גדולי האחרונים את קושי' הרמב"ן דהם אמרו והם אמרו - וכיון שלהם ניתן הכח לאסור מדרבנן והקילו במקום ספק א"כ לכתחילה ליכא לא תסור במקום ספק, ומעיקרא מה קשה ליה להרמב"ן, אלא שהקושי' היא שכיון שכל דרבנן הוא בעצם דאורייתא - א"כ איזה סברא איכא להקל בזה יותר מדאורייתא - דמאי שנא ממלאכת חוה"מ וכדומה שהם מלאכות דאורייתא אלא שניתנו לחכמים לפרשם - והם קבעו איזה מלאכות אסורות - אכן סו"ס הכל דאורייתא וליכא סברא להקל - אף שבדאי אילו רצו חכמים יכלו להקל בהם בספק - שהרי הדברים מסורים להם - אכן אין בזה סברא, וה"ה הכא דאיזה סברא איכא בזה - והתשובה כנ"ל שחכמים לא באו לפרש את התורה כמו בחוה"מ - שהרי התורה לא מכירה במצוות של חכמים באופן פרטי, וכל מה שיש כאן מדאורייתא הוא עצם כחם והתוקף לסמכות שלהם, וממילא כל זמן שאנו דנים על המצוה הפרטית שלהם הכא יש מקום להקל מספק ולהכריע

<sup>15</sup> וכשאין לו אשה לקדש אותה - מיקרי אנוס - וכשאין לו יבמה ליכא אנוס אלא דליכא התחלה למצוה.

לומר שלא התחייבנו במצוה הפרטית, וממילא ששוב ליכא התחלה לדאורייתא - ודלא כחז"ל. שם המצוה הפרטית של התורה מתפרשת ע"י חז"ל.

ביאר בזה את נוסח הברכה 'על מצות זקנים',

והמשך חכמה ביאר בזה עוד, שבזה מובן היטב סברת ריב"ל בירושלמי בסוכה - שסובר דביום הראשון מברכים "על נטילת לולב" ובשאר הימים מברכים "על מצות זקנים", דהמצוה עצמה הוא רק "שמיעה לדברי חכמים", אבל הנטילת לולב מצד עצמו אינו מצוה, והנטילה עצמה היא רק היכי תימצי שעל ידה שומע לדברי חכמים, והשמיעה לחכמים הוא המצוה.

ביאר דברי הרמב"ם בנוסח הברכה בברכה דרבנן - שהברכה מתחלקת לתרתי - המצווה הכללית של הזקנים והמצוה פרטית של חכמים.

והוסיף עוד המשך חכמה שהדבר הזה מתבאר נמי בדברי הרמב"ם גם לדין שנוסח הברכה היינו על המצוה המסוימת והמפורטת של חכמים - על מקרא מגילה וכדומה.

שזה לשון הרמב"ם [ברכות פ"א ה"ג] כשבאר את נוסח הברכה במצוות דרבנן, וז"ל "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לעשות, והיכן ציוונו בתורה שכתוב בה אשר יאמרו לך תעשה - נמצא ענין הדברים והצען כך הוא - אשר קדשנו במצוותיו, שצויה בהן לשמוע מאלו, שציוונו להדליק נר של חנוכה וכו'".

הרמב"ם הקדים ככעין "הקדמה" - וכתב - "נמצא ענין הדברים והצען כך הוא" - וכוונת הרמב"ם לחלק את הברכה במצוות דרבנן לתרתי, ובא לדייק ש"בגוף הציווי" של מקרא מגילה ונר חנוכה שציווהו חכמים ליכא על זה "וציוונו" מהקב"ה - והיינו שגם אחרי שיש לא תסור על מצוות דרבנן, אכן סו"ס הנוסח "אשר קדשנו במצוותיו" מתייחס למצוותיו של הקב"ה בתורה ואין מקרא מגילה וחנוכה כלולים במצוותיו של הקב"ה - שזה כעין מצוות של מלך.

ולכן בא לבאר שכל מה שאנו אומרים "אשר קדשנו במצוותיו", הכוונה בזה רק למצוותיו של הקב"ה "לשמוע מאלו", וזה דין כללי לשמוע לחכמים ובה הוא קידש אותנו במצוותיו, אבל המשך הברכה "וציוונו להדליק" כבר קאי על "אלו", והיינו על רבנן שהם באו לצוות, שהרי גוף הציווי עצמו הוא כבר ציווי של רבנן, לא של הקב"ה, והיינו כהיסוד הנ"ל - ועיין ברמב"ם [מהדו' פרנקל] שהביאו גירסא שבמקום הנוסח "וציוונו" כתוב "וציוונו" - והיינו בלשון רבים שבאו בלשון רבים לצוות אותנו והיינו חכמים.

הרי לנו חלוקה ברורה - מצות דרבנן הם כעין מצות מלך אכן במצוות דאורייתא יש קביעה מוקדמת במעשה עצמו בתור מעשה שצריך להיות או צריך לא להיות.

## פרק ב

### חלוקה נוספות מיניה וביה בתוך המצוות ואיסורים של חכמים, שבהם יש הגדרה וקביעה במעשה ובחפצא במערכת של רבנן.

מביא כמה מקורות מהאחרונים שיש חפצא ומציאות של עבירה בדרבנן על פי הגדרים דאורייתא.

אולם צריכים להוסיף שלב נוסף אחרי ההגדרה של המשך חכמה.

והיינו שאף שתחילת הדברים הם כך - שיש להם סמכות כעין מלך, אכן מאידך גיסא אין זה סוף הדברים - שלפי כל הנ"ל נצטרך לומר שהגדר בדינים דרבנן באיסור חפצא הוא דחכמים תיקנו לדון "כאילו" שיש כאן חתיכה דנבילה, ואנו מצווין מה"ת שלא להמרות את פי חכמים, וממילא אנו מצווין לנהוג בהם כאילו יש כאן חתיכה דאיסורא, אבל אליבא דאמת אין כאן כי אם איסור גברא בעלמא שלא להמרות פי חכמים.

אולם יש הרבה הוכחות שהתורה נתנה סמכות וכח לחכמים לחדש "חלות איסור", ומדבריהם נעשה חתיכה דאיסורא ממש, אלא שזה סוג חלות נוסף, והיינו דמלבד דאיכא שם "חלות איסור תורה", איכא עוד 'שם' והיינו - "חלות איסור מדברי סופרים", אבל גם חלות זו היא מציאות גמורה ולא הנהגה בעלמא של דמיון לדאורייתא, ודו"ק.

ולהלן ההוכחות:

א] יעויין במשנה למלך [תרומות פרק ז הלכה א] שהוכיח שכך הגדר בביאות אסורות מדרבנן - שהרי יש דין שאין המים בודקים את אשתו של מי שבעל ביאות אסורות - ומייתנין לה מדכתיב "ונקה האיש מעון" פרט לאינו מנוקה ופשיטא דבעינן אינו מנוקה מ'עון' מצד "איסור ביאה", ולא

מצד איסור אחר - ומבואר שם דגם באסורי ביאה דרבנן נאמר דין זה - וקשה שהרי איסור המראת פי חכמים הוא איסור 'אחר' - ובע"כ דחל שם "ביאת איסור" על הביאה מדרבנן - אף שכל עיקר איסורו אינו אלא מדרבנן, ומכל זה מוכרח דדנים כאן שהיתה עבירה של 'ביאת איסור' ולא איסור של 'לא תסור' - ויעוי' בקובש"ע [קונטרס דברי סופרים סימן א' ס"ק כ"ז] שג"כ עמד על דברי הרמב"ם האלו במנוקה מעוון, והביא שם [ס"ק ל"ב] בשם הגר"ח שהוכיח מהכא דס"ל להרמב"ם שיש על כל דבר של דבריהם 'שם' איסורו המיוחד לו מה"ת, ולא רק איסור 'המראה' ומרידה בעלמא, וכגון איסור ארוסתו בבית חמיו הוא מדאורייתא מאיסורי ביאה, והוסיף נמי שבאיסורין דרבנן שבג' דברים החמורין הויין מאביזרייהו דג' עבירות.

[ב] הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [מכות עמוד תס"ה] הוכיח כן עוד ממה דקיי"ל דמעש"ש בירושלים אין לו פדיון מה"ת, דבעינן ריחוק מקום, אבל מעש"ש שנטמא פודין אותו אפי' בירושלים, משום דכתיב "כי לא תוכל שאתו" ואין שאת אלא אכילה וכו', והביא מהתורת זרעים [פ"ג ממעש"ש מ"ט] שהוכיח שלא כל איסור אכילה מאפשר פדיון - דדווקא איסור טומאה מאפשר פדיון - והביא דקיי"ל דאף בנטמא בטומאה דרבנן נמי אפשר לפדותו, וכמבואר ברמב"ם [פ"ב ממעש"ש הי"ב] - ומוכרח ע"כ שזה מיקרי איסור טומאה ולא איסור מרידה בסמכותם של חכמים.

[ג] יעויין במשנה למלך הנ"ל דקאי על הדין ברמב"ם שכהן טמא שאכל תרומה טמאה אף על פי שהוא בלאו אינו לוקה, ויליף כן מדכתיב "ומתו בו כי יחללוהו" - פרט לזו שמחוללת ועומדת, ויצא לחקור במי שאכל תרומה טמאה מדרבנן אי חייב מיתה ביד"ש - כיון דתרומה זו טהורה מן התורה - הלכך שפיר קרינן ביה 'ומתו בו כי יחללוהו' או דלמא אף שטומאתה מדרבנן ממעטינן לה ואמרינן פרט לזו שמחוללת ועומדת - וביאר הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [שם] שספק זה תלוי בנידון הנ"ל - שהרי איסור תורה של המראה בחכמים מיקרי איסור צדדי ולא איסור טומאה - ופשוט.

בדברי הגתה"מ בשוגג דרבנן ובמה שהקשו עליו.

והנה יעויין בנתה"מ [סימן רל"ד ס"ק ג'] שמבואר דבשוגג דרבנן ליכא עבירה ולא בעי כפרה, וידוע לבאר את הסברא בזה דכל העבירה היא המרידה בסמכותם של רבנן, וליכא מרידה בשוגג - אולם אדרבה - הרי כבר הוכיחו האחרונים [מובא במלואי חושן שם] דלא כהנתה"מ דגם בשוגג איכא עבירה דרבנן - וא"כ מוכרח דבדינים דרבנן איכא נמי חפצא של איסור - מלבד המרידה - והמקורות דלא כהנתה"מ הם כדלהלן:

א [בתרומות פ"א מ"ב] מבואר שיש חומש על מי פירות, אף דלהרבה ראשונים הוי תרומה רק מדרבנן, וחומש משום כפרה בשוגג הוא, כן הקשה בדברי חיים [נזקי ממון סימן א] ובעין יצחק אהע"ז [סימן סז ענף ד]

ב [סיכה הוא מדרבנן וחייב בחומש - כן הקשה האור גדול [תשובות חדשות סימן יב].

ג [ביו"ד סו"ס קכ"ג] מבואר דשתה יין נסך בשוגג חייב כפרה, וכפשוטו משמע דה"ה בסתם יינם - כן הקשה בעין יצחק [שם].

ד [בחולין ה] מבואר שאין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים, ואיירי בשחיטת כותים מדרבנן - כן הקשה באור גדול [שם] ובדברי חיים [שם], וה"ה דקשה מלהלן [שם ז] שהקשו כן מדמאי שזה איסור דרבנן.

ה [ברמב"ם [איסורי ביאה פ"א הי"ב] מובא הדין של מתעסק בחלבים ועריות דחייב - והיינו ביד"ש וכמבואר בכס"מ [שם] - והדין ברמב"ם מובא שם גם לגבי שניות אף שזה איסור דרבנן - כן הקשה באחיעזר [סימן נ' ס"ק ז], ועיי"ש מה שדחה בלפני עיור דרבנן בשוגג.

מוכיח כן עוד במצוות, א [בל תוסיף ב] מצוות צריכות כוונה ג [זמן גרמא ד] מצוה קיומית.

ונראה להוסיף - שכמו שהוכיחו האחרונים מאיסורים שיש בהם את שם האיסור - כמו כן יש להוכיח כן ממצוות - וכדלהלן:

א [זה ברור שמלך שמצוה את העם במעשה מסויים של כבוד המלכות - וממילא שיש קיום מצוה מה"ת מצד מורא מלכות בעשייה זו - אכן פשוט שלא יהיה בל תוסיף על המצוה הזו של כבוד המלך אי יוסיף פרטים בזה - ודבר זה פשוט וא"צ ראייה, ואי כל המהות של מצוה דרבנן אינו אלא כעין מלך - א"כ לא שייך בזה בל תוסיף, ומכל הסוגי' של בל תוסיף במין חמישי כלולב מבואר דקאי גם על מצוות דרבנן - דכפשוטו סוגי' זו קאי גם על שאר הימים - ויעויין בשו"ע שהביאו דין

זה בסתמא על כל הימים בלי לחלק בין יום הראשון לשאר הימים, ומוכרח שיש גדרים של מעשה מסויים של נטילת ד' מינים - מדרבנן - ולכן יש בל תוסיף דרבנן בזה.

ב] בדין מצוות צריכות כוונה ביאר הגר"ח<sup>16</sup> שנאמר שהמעשה מצוה מושלם על ידי הכוונה - שכמו שיש הרבה פרטים במעשה עצמו איך לעשותו, כמו כן יש פרט נוסף שיעשה בכוונה, ואינו דין בעלמא לצאת ידי חובה - אלא הגדרה במעשה - ויסוד זה מוכרח מבל תוסיף - עיין בדבריהם - ואחרי יסוד זה ניתן להבין חידוש נוסף של האחרונים<sup>17</sup> - והיינו שמצוות שעיקר המצוה היא התוצאה - וכעין צדקה [מעוה ביד העני] ומעקה [מעקה בנוי] - בכל כה"ג לא בעי מעשה וסגי בתוצאה - הלכך מהני בלי כוונה - וכבר הארכנו בכל זה [שער א סימן ד פרק א / שער ד' סימן ו] - והנה - יש מחלוקת הפוסקים במצוות צריכות כוונה במצוה דרבנן, ואי נימא שכל המצוה של קריאת המגילה אינה במעשה עצמו אלא בקיום הסמכות של חכמים - א"כ אין כלום במעשה קריאה עצמה - וכל המצווה מתקיימת בתוצאה שהתקיימה סמכותם של חכמים במעשה זה של קריאת המגילה - ומה שייך בזה דין מצוות צריכות כוונה.

ג] כל המושג של מעשהז"ג בנשים רק שייך באופן שהזמן עצמו גורם למצוה לבא ולא באופן שהמצוה עצמה לא תלויה בזמן אלא שמסיבה צדדית א"א לקיימה אלא בזמן המסויים הזה - יעויין בזה בדברינו [שער ו סימן כו] - ועיין בהערה<sup>18</sup> שהבאנו את המקור לזה - וממילא דה"ה שמצוות של מלך שמתייחסות לזמן מסויים - אין הזמן הגדרה במצוה עצמה של כבוד מלכות - שהרי עיקר המצוה של כבוד מלכות שייכת בכל מקום ובכל זמן - אלא שהציווי המסויים הזה של המלך הוא בזמן מסויים - וכן צריך להיות במצוות דרבנן, ומכל זה מוכרח שדינים דרבנן יש בהם את הגדרים שמצוות דאורייתא.

ד] המושג של מצוה קיומית דרבנן - נשים בלולב שאר הימים גם לא שייך במצוות של מלך ושיהיה על זה ברכה - וע"כ כנ"ל.

ב' המערכות קיימות כל אחד בדרגא שלו - ונפ"מ דמחוייב מדרבנן רק מוציא מחוייב מדרבנן.

למדנו א"כ שיש כאן ב' מערכות - דרבנן ודאורייתא - ושתי המערכות לא סותרות א' את השני - ולכן יש כאן מצוה דרבנן ואיסור דרבנן - ויש במצוה ובאיסור את כל הגדרים של מצוה ואיסור של תורה - אכן במערכת מה"ת - כל הדין בזה הוא דין כללי - שלא יפר את הסמכות של חכמים - וקיים את סמכותם - בלי גדרי מצוה - ותו לא.

וחלוקה זו מוכרח עוד ממה דמצאנו בפסחים [קטו]. דמצוה דרבנן חשיב "רשות" לגבי דאורייתא, ונפ"מ לענין מצוות אין מבטלות זא"ז - וכן בברכות [כ] מבואר שמי שמחוייב במצוה מדרבנן שאינו מוציא ידי מי שמחוייב דאורייתא - ונפ"מ בברכת המזון וכדומה - וקשה - דאי איכא בזה דין תורה של לא תסור א"כ מה החילוק שביניהם - וכבר עמד בזה בחידושי ר' ראובן [סימן ב'].

וע"כ כנ"ל - שמה"ת כל מה דרמי אגברא הוא שיש לו להכיר בסמכות של חכמים אבל בזה הוא לא מיקרי מחוייב במצות ברכת המזון - אלא בחיוב בעלמא של לא תסור ועשית ככל אשר יורוך - ומאיידך - מדרבנן הוא מיקרי מחוייב ברכת המזון דרבנן ומוציא אחרים במצוה דרבנן.

ב' המערכות לא סותרות זא"ז - וקיימות לפי גדרים שונים.

נתחדש שיש כאן ב' מערכות - דרבנן ודאורייתא - ושתי המערכות לא סותרות א' את השני - ולכן יש כאן מצוה דרבנן ואיסור דרבנן - עם כל הגדרים - אכן במערכת מה"ת - כל הדין בזה הוא דין כללי - שלא יפר את הסמכות של חכמים - ויקיים את סמכותם - בלי גדרי מצוה - ותו לא.

<sup>16</sup> הגר"ח עה"ש [סי' מ"ט], חי' ר' שלמה [ר"ה סי' א'], ובקובש"ע [ח"ב סי' ל"ג ס"ק ב'].

<sup>17</sup> הגר"ח עה"ש [סי' מ"ט], ובקובש"ע [כתובות ע"ד], ובקובש"ע [ח"ב סי' כ"ג ס"ק ו'] ובבית הלוי [ח"ג סי' נ"א], דרשות דרוש א' לענין צדקה] ובקוה"ע [סי' ל"ו ס"ק ד'] ובמנחת שלמה להגרש"ז [ח"א סי' א'].

<sup>18</sup> והיינו דיעויין ברעק"א [ביכורים פ"א מ"ה], דנשים חייבות בהבאת ביכורים אף דלא שייך אלא משבועות עד חנוכה והא דאין זה זמן גרמא היינו משום דבעינן זמן שמצויין ע"פ השדה, ואי היה מצויין ע"פ השדה כל השנה היה מביא כל השנה, ונמצא דדבר אחר גרם לה להיות תלויה בזמן, ואינה הלכה מצד הזמן עצמה, וכמו"כ מצות קריאת ביכורים אינה זמן גרמא אף שהיא רק עד סוכות, והיי"ט דזמן שמחה הוא רק עד אז - וע"ד זה ידוע גם מהגר"ל דיסקין לבאר למה ברכת לבנה אינה זמן גרמא אף שאינה אלא עד חצי החודש, דלו יצויר והיתה הלבנה מתחדשת כל החודש היתה המצוה כל החודש, והוא כנ"ל.

ופשר הדבר הוא כך - שמצד אחד התורה קבעה סמכות לרבנן לקבוע מצוות ועבירות עם כל הגדרים - וכמו שמצאנו בדאורייתא שהמעשה מצד עצמו הוא מעשה שצריך להיות או לא צריך להיות - כמו כן יש לחכמים סמכות ליצור מצוות ועבירות בגדרים הללו - אולם גוף המצוות והעבירות עצמם הם דינים דרבנן, והכח והתוקף לסמכות שלהם ליצור את מצוות הוא מה"ת - ואין זה סתירה כלל - שבאמת יש כאן ב' מערכות.

ודבר זה נראה כחידוש - אכן הדבר הזה קיים בהרבה מקומות בדינים דרבנן - וכדיבואר להלן [פרק ג] - ועיין להלן [פרק ה'] כמה גווני שבהם מצאנו דין דרבנן שהגדרים שלו מדרבנן קיימים גם ברמה של דיני התורה.

### פרק ג

#### כחם של חכמים בכל דינים דרבנן,

#### ותמיד מתחדש שיש להם כח וסמכות בחלויות מדרבנן ולא מה"ת,

#### וביאור שיטת הרמב"ן בלא תסור.

הקדמה - אין בזה חידוש לומר שחכמים יכולים ליצור מערכת של מצוות לקבוע הגדרה במעשים עצמם. לפום ריהטא היה נראה שזה חידוש לומר שחכמים יכולים לקבוע קביעה במעשים עצמם - דכפשוטו כל כחם בלא תסור הוא להזהיר ולחייב - אכן נראה להוכיח דאדרבה - שאין בזה שום חידוש ומצאנו כן בכל התורה כולה - ונראה עוד - דנתבאר שיש ב' מערכות במצוות - מה"ת ומדרבנן - ויש להוכיח שהדבר הזה קיים בכל דיני התורה ובכל דינים דרבנן בהרבה מקומות - וכדלהלן:

הגדר בקנין דרבנן דהוי קנין רק ביחס לדינים דרבנן ולא ביחס לדינים מה"ת.

ונקדים במה שמצאנו בזה בקנינים דרבנן.

דיעויין בדברי האבני מילואים [סי' כ"ח ס"ק ל"ג ד"ה ובעיקר] שהביא שמבואר בשיטת הרמב"ם דקנין דרבנן לא מהני בדאורייתא ואין לו כלום מה"ת בהך ממון מלבד מה שהבעלים דרבנן אינו בעלים מה"ת, ולכן בכהן שקנה בהמה מישראל בקנין דרבנן - אינו מאכילו מדין קנין כספו כיון שמה"ת אינו שלו - הרי לנו פרה ששייכת לראובן מה"ת ושייכת לשמעון מדרבנן, ונפ"מ לגבי תרומה - והפוסקים הביאו חלוקה זו נמי לגבי הבעלות של לכם בד' מינים דלא מיקרי לכם בקנין דרבנן לגבי מצוות מה"ת - ונמצא דחשיב ממון של הלוקח מדרבנן ושל המוכר מה"ת.

והגדר בזה כנ"ל, שפשוט שרבנן לא המציאו ולא חידשו מציאות ומושג וסוג חדש של בעלות שמדרבנן שמה בעלות ומה"ת לאו שמה בעלות, אלא הבעלות דרבנן היא היא הבעלות דאורייתא לכל הלכותיה ולכל גדריה, אלא שכיון שחידשו קנין חדש - א"כ חידשו שאפשר להגיע להך בעלות עצמה בדרך אחרת - וכעת המצב הוא שבמערכת הדרבנן יש כאן בעלות גמורה ורגילה לכל דבר, ובמערכת של התורה אין כאן כלום, אף ששתי המערכות עומדות מכח התורה עצמה - אבל כמו שיש מצוה מדרבנן שאינה מצוה מה"ת אף שהתורה 'מכירה' ו'יצרה' את הסמכות של חז"ל לחדש את המצוה דרבנן - כמו כן בבעלות החלוקה היא כך.

והנה הרבה ראשונים חולקים וסוברים שקנין דרבנן מהני מה"ת - אולם אין פלוגתתם בעיקר יסוד הדברים - דגם הם מודי שמתחלקים דיני התורה ודינים דרבנן זה מזה, וכל פלוגתתם אינו אלא לגבי הפקר בי"ד הפקר - דלפי הצד דמהני מה"ת מהני מדין צדדי של הפקר בי"ד הפקר - וע"ע בהערה <sup>19</sup> שהבאנו את המקור לזה.

<sup>19</sup> דהנה מצאנו דין הפקר בי"ד הפקר שזה דין תורה - ופשוט שדין זה לא נצרך בקנין דרבנן, שאין סיבה שהבעלות לא תתקיים מדרבנן - דמאי שנא מתרומה וקידושין ומצוות מדרבנן, שבכל החלויות ודינים יש סמכות לרבנן - וה"ה בקנינים - ואדרבה הדין הפקר בי"ד מובא באבני מילואים [שם ד"ה אמנם נלע"ד] לבאר את הצד דמהני מה"ת - דחכמים יש להם כח להפקיע ממנו ולתת את הממון לחבירו.

אולם האבני מילואים הקשה דאי נימא דקנין דרבנן לא מהני מה"ת - אם כן יהיה דין גזילה לשניהם, כיון שכל אחד הוא בעלים - זה מדרבנן וזה מה"ת ולכל אחד איכא גזילה, וממילא דלעולם לא יהני שום קנין דרבנן אי תמיד הקונה יעבור בגזילה, ולזה היינו צריכים מהלך חדש של הפקר בי"ד - לבא ולהתיר את הגזילה, וזה כוחו של הפקר בי"ד - ואז באמת הבעלות תמשך להיות בעלות דרבנן וההיתר גזילה יהיה היתר דאורייתא.

פסול דרבנן במצווה ובחלות דין דאורייתא.

חלוקה כעין זה משכחת לה נמי בפסול דרבנן במצווה דאורייתא – והיינו שיש לרבנן 'סמכות' לבא ולפסול קיום מצוה דאורייתא כשלא קיים בה תנאי מסויים שרבנן חידשו בהך מצוה – ונמצא שמדרבנן לא יצא ומה"ת יצא, והתם אין הפשט שיש סוג אחר של מצוה מדרבנן – אלא דהך מצוה עצמה התקיימה לפי המערכת של דיני התורה ואחרי התוספת דין של רבנן יש כבר מערכת אחרת בהך מצוה עצמה – והיינו שרואים מדרבנן דהך מצוה עצמה לא התקיימה.

דהנה מצאנו שסוכה שהיא פסולה מדרבנן והדין הוא דאעפ"כ מקיימים בה מצוה מה"ת – עיין ברעק"א בריש סוכה שביאר שזה הסברא של התוס' דלכן בקובע במסמרים ליכא סימן קללה. וכ"כ רעק"א [מערכה ח'] שאחרי שחז"ל ביטלו שופר בשבת אבל מי שתקע בשבת קיים מצוה מה"ת, וכן בשחיטה שהיא פסולה מדרבנן ופשיטא ליה לדבר אברהם [ח"ב סימן כ"ו ס"ק י'] דהוי שחיטה מה"ת וליכא מלקות דנבילה, וכ"כ לגבי גט שפסול מדרבנן דאכתי הוי גט מה"ת והיא מגורשת מה"ת.

ועיין במעשה רב [תפלה ל"ח] ששיטת הגר"א דגם מי שעשה כב"ש בקריאת שמע וכן בסוכה בגזירה שמא ימשך – דמבואר בגמרא דלא עשה ולא כלום דהיינו מדרבנן אבל מה"ת שפיר קיים מצוה.

כמה דרכים בביאור דברי התוס' בסוכה [ג']. בגזירת שמא ימשך.

ואין להקשות מדברי התוס' בסוכה [שם] דשם מבואר דאף דהגזירה שמא ימשך היא מדרבנן – אבל אכתי לא קיים מצוה סוכה מה"ת, ולכא"ק, דאיך רבנן יכולים לעקור מצוות מה"ת, ועוד, דכבר הבאנו דלעיל מיניה בתוס' [ב']. מבואר דבגזירת נסרים לא הפקיעו את הדין דאורייתא, ובאמת דהסברות הפוכות, דהתם "פסלו" את הסוכה מדרבנן והתם יש מקום לומר דהפסול פוסל גם מדרבנן וגם מה"ת, אבל הכא אינו אלא "איסור" בעלמא, ואיך תיפסל מה"ת, הא גם מדרבנן אין כאן אפילו פסול מדרבנן, [ועי' בזה בפתח הבית בסוף דבריו].

ויש בזה כמה דרכים באחרונים, ויש להעיר בהם טובא, ועי' בהערה <sup>20</sup> שהבאנו את דבריהם – והנכון בכל זה הוא כמו שהביא הדבר אברהם [ח"ב סי' כ"ו] מהשטמ"ק בברכות "דקנס חכמים הוא", ועי' בקוה"ע [סי' ס"ט], והיינו שרבנן יכולים לקנוס לעקור מצוות מה"ת, ודבר זה איכלל בכוח של עקירת דבר מה"ת, אלא דצריך לבאר למה דוקא הכא עקרו את הדאורייתא, ולא בהך דמסמרים.

עוד הק' דבתוקע בשופר בשבת מבואר ברעק"א [חגיגה מערכה ח'] דיצא ידי"ח מה"ת, ומ"ש מהכא, ובזה י"ל דכיון דהאיסור הוא מצד איסור שבת, ולא מצד מצות שופר, הרי הכא י"ל דלא נעקר המצוה, אבל הכא דאמרו דלא יקרא קריאת שמע כן, ואמרו לא לאכול בסוכה בצורה כזו, הכא האיסור הוא מצד המצוה עצמה, ובכה"ג עקרו את המצוה, אולם אכתי ק' מגזירת נסרים. והעירני בזה ידידי הגאון רבי אריה לייב אויערבך שליט"א, דלא יתכן שיהיה איסור קריאת שמע בהטייה ואיסור אכילה על השלחן בחוץ, דלא גרע מלא אכל ולא קרא כלום, דכמו דהתם ליכא אלא ביטול מצוה, כמו"כ הכא לא יתכן שיהיה יותר מביטול ממצוה, [אטו נימא דמי שקרא בהטייה יעשה תשובה על ביטול מצות קריאת שמע וגם על איסור קריאה בהטייה וא' שלא קרא יעשה תשובה רק על מה שהוא לא קרא, יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא].

<sup>20</sup> דהנה, עי' בדבר אברהם [ח"ב סי' כ"ו ס"ק י'] בשם הגאון ר' אליהו ברוך קמאי דהפקירו סוכתו, וכן הוא בחכמת שלמה [תרל"ד סעיף ד'], וק' דשאולה כשר, וצ"ל דהקנו למישהו אחר והוי גזול, וק' דלמי הקנו, ואי הקנו סתם, הא הך פלוני אינו מקפיד שאינו יודע כלל על בעלותו, ודבר רחוק הוא, ועוד דתוס' מדמה להטייה בקריאת שמע, ומה שייך סברות הללו שם. והדבר אברהם רצה לפרש, ש"ל שדוירין אסורין אינו "דרך דוירין", וזה דוקא בראשו ורובו ושולחנו בבית, אבל בנסרים ליכא איסור, רק פסול, אולם הק' מדמיון לקריאת שמע.

עוד תירץ דהוי מצוה הבאה בעבירה, אחרי דרבנן אסרו לאכול כן, ובגזירת נסרים ליכא איסור, אולם יש לעיין בזה, דכבר מבואר בירושלמי דבקורע בשבת ליכא מצוה הבאה בעבירה, ולא דומה ללולב הגזול, דבעינן שיחול עבירה על החפצא דמצוה, ולא סגי בזה שהגברא עושה עבירה בהדי מצוותו, דבעינן דומיל דבעל מום, ועי' בזה בחמדת שלמה בתשו' ובשערי יושר ובאבי עזרי [קמא סוכה ה' כ"ה] שביארו כן את הירושלמי, והכא בישיבה בשולחנו בבית ליכא עבירה שחל בחפצא של הסוכה, וכן בהטייה בקריאת שמע.

וע"כ צ"ל שזה דין חדש של מצוה הבאה בעבירה, דהכא גרע, דבקריעה על המת בשבת, התם אין העבירה שייכת מצד עצמה למצוה, אלא דבמקרה באו שניהם לפונדק אחד, אבל הכא, חז"ל עשו עבירה [של אכילה בשולחנו בבית] בתוך מצוותו, והכא י"ל דגרע, ואכתי לא ברור, דסו"ס העבירה מה"ת הוא "לא תסור", וזה עבירה כללית, ויש לחלק.

וע"כ שגוף הדין דרבנן הוא דביטל מצוותו, דלא שייך הכא איסור, וזהו ממש לשון המשנה, "לא קיימת מצות סוכה מימך", והיינו דזה כל התוכן של הדין דרבנן, "שלא קיימת", ותו לא, ולהכי נעקר הדאורי, אבל בנסרים אינו אלא פסול, והפסול הוא מדרבנן ולא מדאורי, ובשופר בשבת, התם רק אסרו מצד הל' שבת, ולהכי לא נעקר המצוה, שאין כאן אלא איסור מן הצד, ופשוט, ועי' בהערה <sup>21</sup> - ובעיקר סוגי' זו יש להרחיב עוד בכמה סתירות בראשונים - ועיין בזה בהערה <sup>22</sup> עוד גונוי בזה.

**מצאנו בכמה דוכתי דמתחלקים הדרבנן מהדאורייתא.**

הרי לנו כמה גונוי שהמערכת מה"ת שונה מהמערכת מדרבנן, ושתי המערכות קיימות לפי כללים ודינים שונים - ואין בניהם סתירה - אלא שזה מדרבנן וזה מה"ת - וכן מצאנו בכמה דוכתי - וכדלהלן.

א] מי שמקודשת מדרבנן חשיבא כפנויה מה"ת, ובקידשה אחר צריכה גט משניהם, ופשוט שהבא עליה לא חייב מיתה.

ב] בהפרשת תרומה דרבנן על טבל דאורייתא, הטבל הותר מדרבנן ולא הותר מה"ת - עיין בזה בתוס' רעק"א על המשנה בדמאי [פרק ה' משנה י'].

ג] כבר הבאנו שסוכה שהיא פסולה מדרבנן והדין הוא דמקיימים בה מצוה מה"ת, ועוד כה"ג בשופר בשבת.

ד] פשוט שערוה דרבנן לא תפטור זיקת יבום מה"ת, אף דעכ"פ מדרבנן אינה זקוקה.

ה] כן נמי בקנין דרבנן - שלא יגרום בעלות מה"ת - וכנתבאר, ולכן ע"כ דקנה רק מדרבנן ולא קנה מה"ת, והחפץ בבעלותו של המוכר מה"ת.

ו] כן מבואר נמי ברש"י בפסחים [ז']. שאיסורי הנאה דרבנן אינו כסף מדרבנן והוי כסף מה"ת - וקידושין באיסורי הנאה הם קידושין מה"ת ולא קידושין דרבנן - לולי הדין אפקעינהו רבנן לקדושין מיניה - ועיין בזה להלן מהגרש"ק.

ז] מצאנו חידוש בנתה"מ [סי' רל"ד] שמי שנהנה מאכילת איסור פטור לשלם, וכמבואר ברמ"א, אבל באיסור דרבנן חשיב הנאה, ושפיר צריך לשלם, והיינו כנ"ל דמה"ת הוא נהנה שמה"ת החפצא אינו אכילת איסור - ואף הלא תסור אינו 'אכילת' איסור אלא היכי תימצי להפר את הסמכות של חז"ל.

ח] שחיטה מתירה בהמה - וכשיש בה פסול מדרבנן, אז האיסור נבילה פקע מה"ת ועדיין קיים מדרבנן, וכן בגט מדרבנן.

אחרי כל הנ"ל ברור - שמצוה דרבנן מיקרי מצוה ברמה של רבנן עם כל הגדרים שיש במעשה מצוה, אכן מה"ת אין מצוה על המעשה הפרטי אף שהתורה מכירה בסמכות של רבנן לחדש מצוות - אבל סו"ס יש כאן מצוה דרבנן ומה"ת אינה מצוה.

ט] יש לדון במתפיס נדר בדבר שיש בו איסור דרבנן - והוא דבר הנדור מדרבנן, ויעויין בשיעורי ר' שמואל [נדרים חלק שיעורי הדף י': / ס"ק ע"א] דנקט דכה"ג לא יחול מה"ת ואבל יחול מדרבנן, והיינו כנ"ל.

**ב' המערכות - דרבנן בתוך הדאורייתא, ובדין עציץ שאינו נקוב דהוי כמחובר לקרקע מדרבנן.**

נראה שצריכים לחדד את הדברים להוציא מליבן של טועים:

היה מקום לטעות ולומר שאחרי שיש ב' מערכות - דרבנן ודאורייתא - א"כ הרי הם ב' המערכות שונות חלוקות, מערכת של רבנן ומערכת של תורה - ואנחנו משועבדים לשתי המערכות ביחד מכח התורה.

<sup>21</sup> ועי' רבינו יונה ריש ברכות איך פטרו רבנן מחיוב קריאת שמע לאחר חצות, ומדמה לשמא יעביירו דפטורוהו מלולב בשבת, אכן התם לא מוכרח שנעקר הדאורי, אלא דרבנן אמרו לא לעשות את הדאורי, ולהכי פטור, ודו"ק.

<sup>22</sup> ועיין בריטב"א סוכה [יד:] שנחלקו תנאים אם מסככים בנסרים, וביאר שם דאחרי דרבנן אסרו לא מקיימים מצוה מה"ת, וזה סותר לריטב"א לגבי ב"ש שלמד שביושב בסוכה ושולחנו בבית דלא יצא ידי חובתו מדרבנן אבל מה"ת יצא - וברור שיש דינים שחז"ל עקרו מה"ת יש להם כח לעקור מה"ת - וכדבבאנו לפרש בדברי התוס'.

ובעיקר ענין זה יש לעיין בדין שחיטה שאינה ראויה מדרבנן, עיין ב"ק [ע"א] בשוחט בשבת באופן שאינה ראויה מחמת מעשה שבת דרבנן והוי שחיטה ראויה, לעומת חידוש הריטב"א בסוכה [כ"ג] דסוכה על גבי האילן - שהאיסור לעלות בשבת מגדיר אותו כאינה ראויה לשבעה מה"ת - ועיין קוה"ע [סימן מ"ב] לגבי שחיטה.

אולם אינו כן - אלא שהגדר בזה הוא שהמערכת של המצוות ודינים של רבנן נמצאת בתוך המערכת של המצוות מדאורייתא עצמה - ונבאר את הדברים.

הרי ליכא מצות סוכה מדרבנן ומה המהלך כשבאו רבנן לקבוע פסול דרבנן בסכך - הרי מה"ת כשר ומה"ת הוא קיים מצוה וכעת מה מחייבו בשיבת סוכה מדרבנן, אטו חידשו גם מצוה דרבנן של סוכה, וכן בשחיטה, כשפסלו את השחיטה מדרבנן, אטו חידשו איסור אינו זבוח מדרבנן ושוב חידשו שחיטה מדרבנן על האיסור אינו זבוח הזה - וברור לי שאינו כן.

הרי כשחז"ל חידשו שעציץ שאינו נקוב מיקרי גידולי קרקע, הרי הם לא חידשו סידרה שלימה של דינים דרבנן, טבל ושביעית וכלאים ותולש בשבת - ויש בזה המשך שעל הטבל דרבנן חידשו גם תרומה דרבנן - והיא ע"כ תרומה חדשה מדרבנן כמו הטבל החדש של רבנן - דאי נימא כן - הרי צריכים לומר שרבנן באמת חידשו מחדש את כל התרי"ג מצוות מדרבנן כיון שכל דין שלהם יכול להיות נפ"מ לכל התרי"ג מצוות - ואי נתעקש ונימא כן - הרי מה שייך לתרום מטבל דרבנן על טבל דאורייתא - הרי תרתי נינהו.

וע"כ שהביאור הוא שאין כאן ב' מערכות נפרדות אלא שב' המערכות הם זה בתוך זה - הדרבנן בתוך הדאורייתא וכעין הרחבה של הדאורייתא - והיינו שכמו שכשהתורה פסלה סכך - הרי בדין הזה של פסול היא לא באה בזה לחייב מצות סוכה למי שישב בסכך פסול - אלא דזו תוצאה דממילא דמי שיש לו סכך פסול הרי ממילא שלא קיים את המצוה וממילא שהוא מתחייב שוב, וה"ה בדרבנן, רבנן פסלו שחיטה ופסלו סכך וקבעו שעציץ שאינו נקוב הוא גידולי קרקע - וממילא דשוב איכא לכל הנפ"מ באופן דממילא כיון שהמערכת של הדרבנן נמצא בתוך המערכת של התורה אלא שהיא ברמה פחותה - ודו"ק.

דברי התרומת הדשן ביו"ט שני מדרבנן.

והנה יעויין בתרומת הדשן [פסקים וכתבים סימן קטז] ששאלו - "יום טוב של גליות שהוא חול ואינו אלא מכח מנהג, התפילה שאנו עושין למה לא מיחזי כשקרא להזכירו בלשון ימים טובים וזמנים".

והשיב בזה - "לא ידעינן מאי קאמר בהא, דכיון שלא לשנות מנהג אבותינו אם כן מדרבנן קרויין ימים טובים, מאי מיחזי כשקרא איכא הכא, דיש כח ביד חכמים לעשות יום טוב חול או חול יום טוב, מאשר תקראו אותם קרי ביה תקראו אתם" - וחזינון שיש בכחם לעשות חפצא של יו"ט - ואולם קשה לי - דלמה הוצרך להביא מהאי קרא - ומאי שנא מכל הדינים וחלויות של רבנן, וצ"ע.

ביאור שיטת הרמב"ן שאין לאו של 'לא תסור' ואעפ"כ יש מקור מ'לא תסור' שיש מצוות דרבנן, ומתמה גם על הרמב"ם מקטן וסומא.

והנה בעצם הדבר הזה שיש כח ביד חכמים ליצור מצוה ועבירה - עם הגדרים עצמם - חפצא וגברא וטומאה וכדומה - נראה להוסיף שדבר זה מוכרח ממקום אחר.

ונקדים - ידוע דנחלקו הרמב"ם והרמב"ן אי עובר על לא תסור באיסור דרבנן, וכבר האריכו האחרונים דלפי הרמב"ן דליכא איסור לא תסור א"כ מה מחייב אותנו לקיים מצוות דרבנן, ועיין בזה בקובש"ע בקונטרס דברי סופרים בשם הגר"ח ובשם הגרש"ש"ק, וכל דבריהם צ"ע.

עוד הקשו האחרונים דגם לפי הרמב"ם קשה - הרי קטן מחייב במצוות מדרבנן לפי שיטת התוס' דס"ל דחינוך מחייב לא רק את האב אלא גם את הבן - וקשה - דהאיך הוא מתחייב מדרבנן אי מה"ת אין לו אזהרה מצד לא תסור - ואי כל החיוב דרבנן הוא מצד האיסור שיש בלא תסור א"כ האיך הוא מתחייב - וכן קשה בסומא שפטור מכל המצוות וחייב מדרבנן - דע"כ שאינו מוזהר בלא תסור - וא"כ קשה דהאיך הוא מתחייב מדרבנן - וצ"ע.

ועיין בתוס' ר"ה [ל"ג. ד"ה הא ר"י] שסומא חייב מדרבנן ויכול לברך וצונו משום לא תסור וכמבואר בשבת [כג], ועיין בנו"ב [מהדו"ת - או"ח סימן קיב] שהוכיח מדברי התוס' הללו כדעת הפמ"ג דסומא מוזהר בלאוין, ועיין נמי ברעק"א [מהדו"ק סימן קסט] שג"כ הוכיח כן - והביא כן מהטורי אבן - עיין בהערה <sup>23</sup> שהבאנו לשונו, אולם כבר תמה הנו"ב [בן במחבר] דאיזה סברא

<sup>23</sup> וז"ל: "נסתפקתי לר"י דס"ל דסומא פטור ממצות אם מ"מ מחוייב בכל לאוין רק מעשיות פטור. או דפטור גם מחייבי לאוין, ומצאתי בספר המכריע להרא"ז [ס' ע"ח בהגה"ה] דדיבר מזה, ונראה ראה מתוס' דס"ל דחייב בלאוין ממ"ש ר"ה [ל"ג] ובערובין [צ"ו] ד"ל דסומא מברך משום דחייב במצות דרבנן ולהכי מברך והא מה דמברכין על מצות דרבנן אמרינן בשבת



איכא בזה דיהיה מוזהר בלאוין הרי נתמעט מקרא מחוקים ומשפטים ומנלן לחלק בין לאוין לעשה, וצ"ע.

והברור בזה שגם לפי הרמב"ם וגם לפי הרמב"ן שייך חיובים ומצוות ואיסורים מדרבנן בלי שמחוייבים בועשית ככל אשר יורוך, ובלי שמוזהרים בלא תסור - ודבר זה מתבאר בחידושי ר' ראובן [סוכה סימן ב' סוס"ק ב'] - שהתורה קבעה סמכות לרבנן לחדש הלכות - ואולי זה הלכה למשה מסיני - אכן אין אזהרה ואיסור של התורה לשמוע להם בהלכה למשה מסיני, אלא שהתורה נתנה סמכות וכח ותוקף לחכמים ליצור מערכת של דינים בהלכה זו - ואף שפשוט שיש בזה רצון התורה שישמעו לחכמים דאל"כ למה חידשה התורה סמכות להם לקבוע תקנות, אכן רצון התורה לא מחייב חיוב מוחלט בלי שיש אזהרה מיוחדת על זה כמו שרצון התורה להנהיגה של לפנים משורת הדין לא מחייב הנהיגה כזו.

וממילא דלפי הרמב"ן בכל מצוות דרבנן ליכא איסור תורה, וכן לרמב"ם בסומא וקטן, ואעפ"כ יש להם מצוות מדרבנן מכח הלכה זו - עכתו"ד.

והיה נראה להוסיף על דבריו כך:

דיתכן שהרמב"ן לומד שאין זה הלכה למשה מסיני אלא שהסמכות עצמה נתחדשה בלא תסור, והיינו שמלבד האיסור שלומדים בפסוק של לא תסור שבזה הרמב"ן למד דקאי על מי שיחלוק על י"ג מדות של חכמים ושל בית דין הגדול - אכן בנוסף לזה הפסוק גם קבע את המציאות הדינית שיש סמכות לחכמים לקבוע מצוות ועבירות שאנחנו חייבים בהם, בלי לחייב אותנו לציית לאותה סמכות.

והכוונה כך:

מצאנו פסוקים בתורה שכתוב בהם מצוות ומצאנו פסוקים בתורה שכתוב בהם עבירות, אכן יש גם סוג שלישי של פסוקים שקובעים מציאות דינית.

והיינו - שמצאנו פסוקים שמחדשים שבעלות חלה על ידי קנינים מסויימים - הרי אין כאן מצוה או אזהרה - והפסוק גם לא מחדש אזהרה על הגזילה מכח הך בעלות - אלא שהתורה קבעה עובדה ומציאות דינית שקנין זה יוצר בעלות, וכן הוא בחלות הקדש וחלות אישות - שכל חלות שחלה על ידי מעשים מסויימים אינה מצוה ועבירה אלא קביעה של התורה למציאות דינית מסויימת - אלא שיש נפ"מ ותוצאות של דינים מהך חלות.

כמו כן הכא בלא תסור - כאן נאמרו ב' סוגים שונים של דינים בפסוק אחד - והיינו שכאן התורה קבעה עובדה ומציאות דינית שיש 'סמכות' לרבנן לקבוע דינים, וזה מלבד מה שכתוב בפסוק גם לא ואזהרה של לא תסור בבא לחלוק על הדינים שנתחדשו בי"ג מידות ע"י חכמים - ותרתי נינהו, ולא אכפת לן מה שהקביעה הדינית של סמכות של חכמים קאי במצוות דרבנן, והאיסור והאזהרה רק מתייחס לי"ג מידות וכדומה - דכבר מצאנו כעין זה באמירתו לגבוה - שיש בזה תרתי, חלות דין ומצוה, ואינם תלויים זה בזה - עיין בזה בהערה <sup>24</sup>.

וע"ד זה יש לומר הכא שבלא תסור איכא תרתי, והאיסור שבו לא קאי על כל המצוות והאיסורים מדרבנן, אבל הקביעת סמכות שבפסוק מתייחסת גם למצוות.

וכמו כן נאמר גם ברמב"ם לגבי סומא וקטן - שלא נאמר בהם האיסור שלא לא תסור אכן הקביעת סמכות של חכמים מתייחסת גם להם - וזו כוונת התוס' בר"ה [לג], ומיושב קושי' הנו"ב דמהיכי תיתי לחלק בסומא בין לאוין לעשה - ולהנ"ל מיושב דבאמת אין כוונת התוס' שהוא

[דף כ"ג] היכן צונו מלא תסור, והא סומא גם מזה יפטור אע"כ דחייב בלאוין מש"ה חייב בלאו דלא תסור וכוונתי בזה להטורין אבן מגילה [ל"ד].

<sup>24</sup> דהנה - מבואר בקרא דמוצא שפתיך תשמור שיש מ"ע לקיים את דברי הנדר, אולם מבואר ברא"ש בנדרים [כ"ט] שהפסוק הזה הוא מקור לדין אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט - ונמצא שלמדנו שני דינים שונים בפסוק הזה - א' [קביעת מציאות דינית] - לומר שחל בעלות של הקדש מדין אמירתו לגבוה, ב' חיוב ומצוה לקיים נדרו.

ויש לתמוה - שבעכו"ם יש הלכה שחל הקדש מכח אמירתם - דגם בדידהו נאמרה הלכה של אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט - וקשה שהרי אינם מוזהרים במצוה זו - ועיין בקה"י [ע"ז סימן ב'] שפירש בזה דתרתי נינהו - החלות דין והמצוה ואיסור שבו - והנך תרי ילפותות מתחלקות זו מזו, דלגבי עכו"ם איכא דין מוצא שפתיך רק לגבי החלות קנין להקדש ולא לגבי האיסור והמצוה שבו.

מוזהר בלאוין וכוונתם היא שמברך מצד הסמכות של חכמים שנקבע בפסוק של לא תסור בלי הלאו והאזהרה שבו.

וזה הרי פשוט שאף שהפסוק עצמו לא מחייב אותנו לציית לאותה סמכות - אכן אחרי שהתורה קבעה את הסמכות הזו לחדש מצוות ועבירות מדרבנן, הרי זה ממילא כבר מחייב אותנו מדרבנן לציית מדרבנן - וממילא מסברא פשוט שאנחנו מוזהרים מלהפר את הסמכות הזו - גם קטן וגם סומא וגם לדעת הרמב"ן שאין אזהרה כלל לענין מצוות ועבירות דרבנן.

**מצוה דרבנן בעכו"ם אף דליתא בלא תסור, ומדייק את דברי רש"י בנדה.**

שו"ר בספר טל חיים [סימן כט] שג"כ הלך בדרך זו - והביא מקור מפורש לזה מדברי הש"ך [יו"ד סימן נה] דאיכא איסור דרבנן של אבר מן החי לעכו"ם בנשבר העצם במקום שאינו נטרף, ואיכא בזה לפני עוור לתת לעכו"ם - והקשה דמה שייך לאו דלא תסור בעכו"ם, וכן הביא מהלח"מ [מלכים פ"י ה"ט] דעכו"ם שעוסק בתורה חייב מיתה מדרבנן - ודייק המנ"ח [מצוה כז] דמשמע שהלח"מ למד ששייך שרבנן יאסרו איסורים בעכו"ם - ותמה בזה דמה שייך לומר שחייב מדרבנן - ועיקר הקושי' היא דליכא ביה לאו דלא תסור - ועיין במשנה למלך [מלכים פ"י ה"ז] דליכא דינים דרבנן בעכו"ם.

והוכיח מהכא כנ"ל שיש לחלק בין הלאו של לא תסור לסמכות של חכמים שנקבע בפסוק הזה - והסמכות מתייחס גם לעכו"ם, וזה חידוש.

וע"ד זה הוסיף לדייק מדברי רש"י בנדה [מו] שכתב שקטן פטור מדרבנן "דלאו בר קבולי תקנתא דרבנן הוי" - ורש"י לא כתב בפשיטות דלאו בר האזהרה בלא תסור הוא כמו שאינו בר אזהרה בכל הלאוין - אלא שהוא מופקע מלהיות "בר קבולי תקנתא דרבנן" - והיינו שרש"י למד שכדי לפטור קטן מתקנות ומצוות צריכים לחדש עוד שלא רק שהוא מופקע ממצוות ואזהרות של התורה אלא שלא נתפס בו תקנות כלל - ואזיל לשיטתו שקטן פטור מדרבנן בחינוך רק אביו חייב, ודלא כהתוס'.

**סוגי' דשבת [כג] שיש לא תסור במצוות דרבנן גם לפי הרמב"ן.**

ויש לדון עוד בשיטת הרמב"ן - הרי מבואר בשבת [כ"ג] שמה שאומרים 'וציוונו' במצוות מדרבנן הוא מהפסוק לא תסור - לחד מ"ד - והרמב"ן הביאו בתוך הדברים<sup>25</sup>, וקשה שהרמב"ן למד שכל הדין לא תסור קאי על י"ג מידות - ומוכרח מהכא כהרמב"ם - וע"כ כנ"ל שכאן לא כתוב שיש איסור לא תסור אלא שכתוב שבלא תסור יש סמכות לחכמים.

**סיכום - שיש כח ביד חכמים גם ליצור מצוות וגם לחייב אותנו במצוות.**

למדנו מכל הנ"ל דגם בלי האיסור והמצווה שיש בלא תסור - איכא נמי כח ותוקף של חכמים ליצור מערכת של מצוות ועבירות - גם לרמב"ם וגם לרמב"ן - והיינו דגם בלי לבא לאיסורים של לא תסור יש להם כח ליצור מערכת של מצוות ועבירות - והם מזהירים אותנו בהם.

ומעתה פשוט - שכמו שנתחדש להם כח ותוקף ליצור מערכת של מצוות ועבירות שמחייבת ואוסרת אותנו בפעולות מסוימות - והיינו שהם מחדשים את האזהרה ואת החיוב של הגברא עצמו וכל זה בלי האיסור והאזהרה של לא תסור - כמו כן נתחדש במערכת זו גופא שיש להם כח ליצור ולחדש ולקבוע תוכן והגדרה במעשים עצמם - לקבעם כמעשים שיש בהם תוכן והגדרה בתור מעשה מצוה ובתור איסור חפצא וכדומה.

עוד למדנו הכא - שלפום ריהטא היה נראה שזה חידוש לומר שחכמים יכולים לקבוע קביעה במעשים עצמם - דכפשוטו כל כחם בלא תסור הוא להזהיר ולחייב - אכן אחרי כל הנ"ל למדנו דאדרבה - שאין בזה שום חידוש וזה מתרי טעמי:

א] כמו שכחם של חכמים להכנס לכל סוגי' והלכה ופרשה בתורה ולכל סימן בשו"ע - וכחם בזה להוסיף ולהתנות תנאים ולחדש הלכות ולחדש פסולים ולהחיל חלויות חדשות וכדומה - וכדארכנו בזה לגבי אישות ובעלות וטבל ותרומה וכדומה - כמו כן כחם לחדש מצוות עם כל הגדרים של המצוות.

<sup>25</sup> ושמעתי שיש שלמדו ברמב"ן דהך מ"ד אזיל כהרמב"ם - ואין לומר כן - דא"כ כל הקושיות שיש לו על הרמב"ם חוזרות לשיטתו להך מ"ד.

[ב] הרי כבר הוכחנו שגם בלי האיסור שבלא תסור הם יכולים ליצור מערכת של מצוות - וע"כ שהם בעצמם מחדשים את האזהרה ואת החיוב של הגברא עצמו בלי לבא לאיסור ואזהרה של לא תסור - א"כ כמו כן יש לומר שנתחדש במערכת זו גופא שיש להם כח ליצור ולחדש ולקבוע תוכן והגדרה במעשים עצמם, דמאי שנא.

### פרק ד

#### ב' סוגים של דינים דרבנן.

בדברי הגרשש"ק שיש ב' סוגים של מצוות דרבנן, [א] כפי הגדרים של התורה, [ב] כהרחקה וסייג בעלמא, ונפ"מ באיסורי הנאה דרבנן אי אינו ממון.

איברא - דלפי"ז יש לומר שיש ב' סוגים של מצוות דרבנן - [א] כעין מלך שכל כחם לחייב או לאסור מעשה מסויים בלי התוכן והגדרים של התורה, [ב] באופן שני הם יכולים לאסור כפי הגדרים של המצוות ואיסורים של התורה.

ומצאנו מקור לזה בדין איסורי הנאה דרבנן - יעויין בדברי הגרשש"ק בשערי יושר [ש"א - פ"י] שבא לבאר את הדין של איסור דרבנן - דמבואר בשי' התוס' בפסחים [סוף ו':] ובר"ן שם, וכ"ה בתוס' בקידושין [נ"ח.], דחלוק איסור דרבנן שאין לו עיקר מה"ת כחולין בעזרה, מאיסור דרבנן שיש לו עיקר מה"ת כחמץ דרבנן בשעות דאורייתא, דרק כשיש לו עיקר מה"ת אין לו תורת ממון ואינה מקודשת, והענין תמוה, [א] מ"ש איסור דרבנן דאורייתא מאיסור דרבנן בדיני הממון, סו"ס אין באיסור דרבנן שום הנאה ושוויות ושימוש, ואינו שו"פ, ואיך מקודשת, [ב] מ"ש יש לו עיקר מה"ת מאין לו עיקר מה"ת בשוויות של הממון.

ותי' הגרשש"ק בארוכה, ותמצית דבריו הם, דמה דאיסור דרבנן דאורייתא אין בהם תורת ממון היינו מחמת האיסור דחיילא בגוף החפצא, אבל מה "דארי רכיב עליהו" מבחוץ ומונעו משימוש והנאה, לא סגי שיאבד מהחפץ את התורת ממון שלו, ובזה חלוק איסור דרבנן דאורייתא מדרבנן, דדין דרבנן הוא איסור כללי מבחוץ "לשמוע לדברי חכמים", ולכן אינו מאבד את התורת ממון ידיה ע"י הך איסור.

איברא, דכשיש לדין דרבנן "צד ועיקר מה"ת", התם חידשו רבנן שהאיסור דרבנן עצמו יהיה בו איסור בחפצא, וכעין דאורייתא קעבדי, והיינו דאף דמה"ת אין כאן יותר מ"לא תסור" ומה"ת זה נשאר כאיסור צדדי לשמוע לחכמים, אבל עכ"פ מדרבנן איכא איסור בחפצא באיסורים שיש להם עיקר מה"ת, ובאמת דרק מדרבנן אינו ממון ורק מדרבנן אין קידושין, ושוב אמרינן בזה ד"כל דמקדש אדעתא דרבנן קמקדש", וכמבואר שם ברש"י, [עיי"ש בדבריו בביאור שי' רש"י בסוגיין בפסחים [ריש ז'] ובראית הגמ' מקידושין לביטול חמץ], אבל באין לו עיקר מה"ת לא עבדי כן, וגם מדרבנן נשאר האיסור כדין כללי וצדדי לשמוע לדבריהם, ולכן גם מדרבנן זה רק "כארי רכיב עליו", וגם מדרבנן יש קידושין, ולכן לא שייך בזה דין "כל דמקדש אדעתא דרבנן קמקדש", ודו"ק, עכתו"ד.

ולמדנו מדבריו, דתרי גווני איכא בדינים דרבנן, [א] דינים דעשאו כדאורייתא דהמעשה עצמו נהיה מעשה איסור עכ"פ מדרבנן, וזה כשיש לו עיקר מה"ת, [ב] דינים דלא עשאו כדאורייתא, והמעשה עצמו לא נהיה למעשה איסור אפי' מדרבנן, והמעשה הוא רק היכי תימצי לעבור על דבריהם, ואין במעשה שום דינים, וזה כשאין לו עיקר מה"ת, וכל החילוק הוא ב"הסתכלות הדרבנן", אבל כלפי ה"הסתכלות הדאורייתא" אין ביניהם הבדל, דבשניהם המעשה אינו מעשה איסור מה"ת, וזה רק "היכי תימצי" לעבור על הדאורייתא של לא תסור, שזה דין צדדי לשמוע לדבריהם.

בדברי הגרי"ז בהנ"ל לגבי חמץ בשעה חמישית ושעה שישית, ולגבי ירושה מדרבנן ודאורייתא.

חידוש זה מצאנו נמי בדברי הגרי"ז על הרמב"ם בתרי אופנים:

[א] יעויין בדבריו [חמץ ומצה פ"א ה"ט] שחילק בין חמץ בשעה שישית שיש בו מכת מרדות לחמץ בשעה חמישית שאין בו מכת מרדות, כיון דלא אסרוהו רבנן רק באיסור גברא כסייג והרחקה בעלמא משום גזירת יום המעונן, משא"כ בשעה שישית דכבר הוא אסור מדרבנן באיסור חפצא כדין חמץ של דבריהם - הלכך איכא בזה מכת מרדות - וחילק עוד דלכן חמץ של לחמי תודה בשעה חמישית יש בו איסורא דאיבוד קדשים, ושוב מותר לשרפו מה"ת ולא הוי עוד בכלל איבוד קדשים, כיון דכבר הוא חפצא של איסור מדבריהם לעומת שעה חמישית - ודו"ק.

ב] יעויין בדבריו [נחלות פ"ו ה"י], שמתבאר מדבריו דירושה דרבנן נמי תורת "ירושה" עלה, וחל בה דינא ד"לחוקת משפט" שלכן לא יועיל תנאי להפקיעה - ודבר זה מצאנו בירושת הבעל שהיא ירושה מדרבנן, משא"כ בירושת גר את אביו הנכרי שירוש מתקנ"ה, כיון דלא שייכי כלל דינים דרבנן אצל נכרי, ע"כ לא חלה בה גם הך דין ד"לחוקת משפט", ותקנתם אינה מועלת אלא לענין ממונא, ומשום הפקר ב"ד בעלמא<sup>26</sup> ודו"ק.

נפ"מ בין הנך תרי גוויי של איסורים דרבנן.

לכא' איכא כמה נפ"מ בין הנך תרי תרי גוויי של איסורים דרבנן - וכדלהלן:

א] הגרי"ז חילק ביניהם לגבי מכת מרדות.

ב] כמו כן יש לדון שיתכן שיש ביניהם נפ"מ נוספת לגבי איסור ספייה לקטנים דדווקא בשעה שישית יהיה כן.

ג] כמו כן יש לומר דבאוכל בשוגג בשעה חמישית ליכא חיוב כפרה.

ב' סוגים של מצוות דרבנן.

על פי כל הנ"ל היה מקום לבאר שיש ב' סוגים שונים של מצוות דרבנן - לפי הגדרים של התורה - ולא לפי הגדרים וכעין כח וסמכות בעלמא של חכמים - ועיין בכל זה להלן [סימן ג] מה שהוכחנו וביארנו בזה - ושם הבאנו מקום שלישי בדברי הגרי"ז שמבואר שיש ב' סוגים של חיובים ומצוות של חכמים - וכעין מה שנתבאר לגבי איסורים וירושה.

## פרק ה

### חידוש נוסף

#### גם התורה מכירה ומתייחסת לגדרים בדינים דרבנן,

#### כיון שכל דרבנן הוא מקצת מהדאורייתא.

ב' המערכות קיימות - אבל כל א' לפי הרמה שלו, ומדרבנן קיים רק מדרבנן.

והנה נתבאר לעיל שיש ב' מערכות - מערכת דרבנן של הלכות ודינים ופסולים וחלויות - עם גדרים משל עצמה - בתוך המערכת של תורה - ויוצא מזה הרבה נפ"מ מדרבנן לפי הכללים של רבנן מכח המערכת הזו.

למשל - יש מחובר לקרקע מדרבנן - בעציץ שאינו נקוב - ומכח זה יש הרבה מאד נפ"מ בכל הלכות זרעים - אכן הכל קיים ברמה ובדרגא דרבנן, וכן בקנין דרבנן, שהדין קנס כספו קיים בתרומה דרבנן לכהן שיש לו בעלות דרבנן בתוך פרה - וכן יש באישות דרבנן וכדומה, וסוכה ושחיטה שפסולים בפסול דרבנן - הרי הם פסולים מדרבנן וכשרים מה"ת.

וכל זה מדרבנן, אכן מה"ת אין כאן כלום מלבד ההכרה בסמכות שלהם - ובכל המצוות מדרבנן עם כל הגדרים שלהם - הכל קיים מדרבנן - אבל מה"ת כל הדינים אינם אלא בגדר 'לא תסור' שאסור לנו להפר את הסמכות שלהם.

מצאנו בכמה דוכתי שדין דרבנן קיים גם בדרגא מה"ת.

אולם יש להעיר - שאף שמוכרח שיש כאן ב' מערכות - שקיימות ברמות שונות, אכן סו"ס מצאנו בכמה דוכתי שהדין דרבנן והגדרים שלו קיים גם בדרגא מה"ת, ודלא ככל הנ"ל - ולהלן כמה דוגמאות:

א] הבאנו לעיל [פרק ב] שיכולים לפדות מעש"ש שנטמא בטומאה דרבנן בירושלים - ואף דדווקא איסור אכילה מצד הטומאה מתיר פדיון, והכא הטומאה דרבנן מיקרי איסור טומאה ולא איסור לא תסור ואיסור 'המראה', וקשה - דמאי שנא דגם מה"ת מיקרי איסור טומאה, הרי קנין דרבנן הוא קנין כספו רק מדרבנן ואל מה"ת, וכאישות דרבנן לא קיימת מה"ת בתור אישות, ולמה טומאה דרבנן קיימת בתור חפצא של טומאה גם מה"ת להתירו מה"ת בפדיון מעש"ש - וצ"ע.

ב] עוד הבאנו לעיל [פרק ב] שכהן טמא שאוכל תרומה שמחוללת ועומדת אין בו חיוב מיתה - ותרומה מחוללת ועומדת - היינו תרומה שנטמא - והמשנה למלך צידד שזה גם בטומאה דרבנן -

<sup>26</sup> ועיין בחידושי ר' שמואל [ב"ב סימן כ"ח סק"ב - בהמוסגר שם] שהוכיח מדבריו אלו דנקט שיש לחכמים כח מה"ת להחיל ולחדש דינים ולכך שייך לחלק בזה בין ישראל לנכרי.

וקשה דמה"ת אין כאן יותר מלא תסור - ולמה הכא מיקרי טומאה גם כלפי הדין תורה לפוטרו ממיתה מה"ת - וצ"ע.

ג] עוד הבאנו לעיל [פרק ב] שמי שבעל ביאות האסורות מדרבנן - שאין המים בודקין את אשתו דלא קרינן ליה שהאיש 'מנוקה מעוון' - והיינו דמה"ת מתייחסים לביאות כביאות אסורות ולא כיאות שהם היכי תימצי ללא תסור.

ד] הבאנו לעיל [פרק ד] מהגרי"ז שחילק בין חמץ בשעה שישית שיש בו מכת מרדות לחמץ בשעה שישית שאין בו מכת מרדות, כיון דלא אסרוהו רבנן רק באיסור גברא כסייג והרחקה בעלמא משום גזירת יום המעונן, משא"כ בשעה שישית דכבר הוא אסור מדרבנן באיסור חפצא כדין חמץ של דבריהם - הלכך איכא בזה מכתב מרדות.

והנה חילוק זה הוא רק מדרבנן - וא"ש אכן הגרי"ז הביא שהרמב"ם חילק עוד - דלכך חמץ של לחמי תודה בשעה שישית יש בו איסורא דאיבוד קדשים, אולם בשעה שישית יש בו איסור חמץ בחפצא - וממילא דשוב מותר לשרפו מה"ת דשוב לא הוי עוד בכלל איבוד קדשים, כיון דכבר הוא חפצא של איסור מדבריהם - לעומת שעה שישית שהכל בגברא - ודו"ק - וקשה דמה"ת הכל בגברא ורק מדרבנן הכל בחפצא - וצ"ע.

וכעין זה חילקנו לעיל באיסורי הנאה דרבנן שמדרבנן אינן ממון ומה"ת הוי ממון - ולמה באיסורי הנאה של חמץ ליכא איבוד קדשים מה"ת.

ולחידד את השאלה - הרי מאי שנא קנין דרבנן דלא מהני לדאורייתא - דמאי שנא 'בעלות' דרבנן מטומאה דרבנן ובעילה אסורה מדרבנן ואיבוד קדשים מדרבנן - והדברים צריכים עיון רב.

דברי הגאון ראש הישיבה - רבי בונים שרייבר בזה.

תחילת התשובה לכל הנ"ל היא - על פי יסוד גדול שייסד בזה ידידי ראש הישיבה הגאון רבי בונים שרייבר שליט"א - והביא לזה הרבה ראיות - שכל דרבנן הוא באמת מקצת מהדין דאורייתא - ולהלן הדברים מתוך כתביו בענין זה - וזה לשונו:

מתמה דמה שייך חיוב מיתה באיסור דרבנן

התוס' בר"ה [יב.] האריכו בנידון אם פירות חייבות בתרו"מ מה"ת, והוכיחו מכמה מקומות שמלבד דגן תירוש ויצהר הכל מדרבנן, והק' מהא דתנן בדבילה של תרומה שהאוכלה בטומאה חייב מיתה והרי הוא רק דרבנן, ותי' שהחיוב מיתה הוא מדרבנן והנפ"מ לקוברו בין רשעים חמורים ע"ש, והנה נתחדש כאן בדבריהם דעל חיוב מיתה בידי שמים איכא נמי דינא דלקוברו בין רשעים חמורים, והדברים צ"ב דלו יהיה כן אבל הלא אינו מחוייב מיתה ביד"ש כי הוא רק איסור דרבנן, וכדאמר' בגיטין נה ב אחיכו עלי' כרת מדבריהם מי איכא, וא"כ מה שייך לומר שקוברין בין רשעים חמורים, ולו יהא שמדרבנן הוא נידון כתרומה אטו מי שעבר על דרבנן נקבר בין רשעים חמורים, והלא אינו מחוייב מיתה.

ומאידך אי נימא דנאמר כאן דמדרבנן הוא נידון כמחוייב מיתה א"כ יתחדש לן דמי שעבר על חילול שבת דרבנן והזיק תוך כדי כך יהא לו דין קלב"מ מדרבנן ולא יגבו ממנו ממון כיון דמדרבנן הוא פטור, והגם דבפועל הא אינו נהרג לא יהא גרע מחייבי מיתות שוגגין דפטורין, כיון דמדרבנן הוא נידון כמחוייב מיתה, ולכא' כן מוכח בדעת רש"י בב"ק [לה.] דס"ל דעל מקלקל בשבת איכא פטורא דקלב"מ כחייבי מיתות שוגגין, וחלקו עליו תוס', ולהאמור יהא מובן דעת רש"י דמדרבנן הוא נידון כמחוייב מיתה.

מתמה בטעמא דמי שנשטמא טומאה דרבנן ונכנס למקדש אינו חייב כרת.

ואי נימא הכי יהא מובן נמי הא דתנן בשילהי פרה דמי שנשטמא טומאה דרבנן ונכנס למקדש אינו חייב כרת, ולכא' הוא מילתא דפשיטא, ולא זו בלבד אלא שהרמב"ם טרח לבאר למה באמת אינו חייב, וביאר דחייבין רק על מי שנשטמא באב הטומאה וטומאה דרבנן אינה אב הטומאה, ותימה למ"ל לזה הא רק מדרבנן הוא טמא - ולא זו בלבד אלא דבתו"כ [ס"פ ויקרא] יליף לה מקרא דמי שנשטמא טומאה דרבנן אינו חייב על טומאת מקדש, והוא תימה כנ"ל דקרא למ"ל, ולהנ"ל אולי יהא נפ"מ לקלב"מ אליבא דרנבה"ק דאיכא קלב"מ בכרת.

מתמה בדין מחלל שבת בפרהסיא באיסורי שבת דרבנן אם מדרבנן יש לו דין מומר לכל התורה.

ודכוותה נמי מצינו בהא דמחלל שבת בפרהסיא הרי דינו כעובד ע"ז, והיכא דהוא מחלל שבת בפרהסיא באיסורי שבת דרבנן נחלקו רבותינו אם מדרבנן יש לו דין מומר לכל התורה, עי' פ"ת

[יו"ד סי' ב'] ובמ"ב [סי' לט], והרי הא דמומר לחלל שבת בפרהסיא נידון כעו"ז אינו מצד חומרת העבירה כ"א מצד דבזה שהוא מחלל שבת הוא מוכיח שאינו מאמין במעשה בראשית כדפירש"י, וא"כ מי שמומר רק על דרבנן ממ"נ - האם הוא מאמין במעשה בראשית או לא, דאי נימא דזה מוכיח שאינו מאמין א"כ יפסל מדאורי"י, ואם הוא מאמין והראיה שעל דאורייתא אינו עובר א"כ מה שייך שמדרבנן יהא נידון כמומר, הא הוא מאמין, והרי הא דאינו מאמין אינו סתם טעמא דקרא להגדיר דלכן זה חמור כע"ז אלא זהו עצם ההלכה - תדע דהא פיקו"נ דוחה חילול שבת בפרהסיא, ואמאי, הא אם חילול שבת בפרהסיא נידון כע"ז א"כ יהא בו דין יהרג ואל יעבור, א"ו דפשיטא דחילול שבת לכשעצמו אין לו שייכות לע"ז רק מחמת הטעם של מה שהוא מחלל שבת מוכיח שאינו מאמין וממילא כשהוא עושהו מחמת פיקו"נ הרי הוא מאמין רק דהוא פיקו"נ וממילא אינו כלל כעו"ז, וא"כ כשהוא מחלל רק דרבנן הרי ממנ"פ אם הוא מאמין למה יפסל מדרבנן כמומר.

בדין בשניות דרבנן לא תפסי קידושין, ובדין עבר עבירה שיש בה מלקות הוי רשע ונפסל לעדות. והנה הא דס"ל להטור דבשניות דרבנן מדרבנן לא תפסי קידושין והרי הא דעריות לא תפסי קידושין מאחות אשה ילפי' לה ובעינן שיהא חייבי כריתות, וא"כ מה יועיל מאי דמדרבנן נידון גם זה כערוה, אבל הרי ל"ש לומר דמדרבנן נמי נידון זה כחייבי כריתות, ולו יהא דזה אחות אשה מדרבנן, אבל אין זה חייבי כריתות מדרבנן, אלא דאולי י"ל דחייבי כריתות הוא רק הוכחה לשם ערוה ועד כמה שמדרבנן יש לו שם ערוה לאיכפ"ל מאי דל"ש כרת מדרבנן, אבל כבר נודע דזה פלוגתא ברבותינו אם החיוב כרת הוא הגורם או דהוא רק סימן, ואם הוא הגורם הדק"ל. ועוד דהרי כל מי שעבר עבירה שיש בה מלקות הוי רשע ונפסל לעדות, ואם עבר עבירה דרבנן נפסל מדרבנן, והרי הא דבעינן עבירה שיש בה מלקות אינו סימן בעלמא לחומרת העבירה כ"א דהוא עצמו מה שהוא מחוייב מלקות בפועל זה עושהו לרשע, שהורשע במלקות, וכמבואר בש"ך [יו"ד סי' טו] דהיכא דהיה התראת ספק אינו נפסל לעדות, משום דליכא חיוב מלקות בהתראת ספק, והגם דאין זה ממעיט כלום מחומרת העבירה, ויעו"י בש"ך דלא הכשירו מטעם שנידון כשוגג, אלא משום דבכה"ג הוא נחשב כעבירה שאין בה מלקות, וא"כ קשה דמה שייך לפסולן מדרבנן בעבירה דרבנן והא סו"ס הוא עבירה שאין בה מלקות, ואטו אליה דרבנן מדאורי"י ללא התראה.

מחדש שכל האיסורים דרבנן שורשם הם דין דאורי"י, וכל איסור דרבנן יש בו את המעשה איסור דאורי"י, אלא שהוא בדרגה פחותה מאד שלא אסרתו תורה.

אבל יסוד הדברים נראה בס"ד פשוט וברור, דהא ודאי דכל האיסורים דרבנן שורשם הם דין דאורי"י, וכל איסור דרבנן יש בו את המעשה איסור דאורי"י, אלא שהוא בדרגה פחותה מאד שלא אסרתו תורה, והיינו משום דהרי כל מאי דתקון רבנן כעין דאורי"י תקון, שמצד גזירה הרי א"א להמציא איסורים מחודשים כ"א דבמסגרת האיסורים שאסרה תורה באו חכמים והרחיבו את האיסור.

וגדולה מזו הרי מבואר ברמב"ן דאי לאו שאסרה תורה ביאת עריות בלשון קריבה לא היו חכמים יכולים לאסור קירבה לעריות, כי אם האיסור היה הביאה מה ענין קירבה אצל ביאה, אך כיון דאמרה תורה דהאיסור הוא הקירבה ורק דהתורה אסרה רק קירבה גמורה של ביאה ממש, וכלשון הגמ' בשבת [יג.] שלא אסרה תורה אלא קירבה של גילוי עריות ואסרו חכמים גם סתם קירבה, וכאשר אסרה תורה בשר בהמה בחלב ואסרו חכמים בשר עוף בחלב אין ביאורו דבשר בהמה אסרה תורה, אלא דשם האיסור גם מדאורי"י הוא בשר בחלב, ובשר עוף נמי בשר הוא, אלא שהתורה אסרה רק בשר של בהמה וחז"ל אסרו גם בשר של עוף, וכן כל הטומאות דרבנן אם מדאורי"י אין טומאה כזו אין מקום שחז"ל יאסרוהו, ובודאי שגם מדאורי"י יש טומאה כזו רק שהיא טומאה בדרגה פחותה מאד שמן התורה אינה מחילה שום דינים ורבנן אסרוהו מצד גזירה, וכל גזירה יש בה את האיסור דאורי"י.

וכאשר חילקו במשנה בפרק ב' דמקואות בין טומאה דאורי"י לטומאה דרבנן קראוהו בלשון טומאה קלה וטומאה חמורה, וכאשר תיקנו עירובי חצירות ומבואר ברש"י בהרבה מקומות משום דהוא כמו הוצאה מרשות לרשות כי הבית הוא רשות פרטית שלו והחצר הוא רשות משותפת היינו כי יסוד האיסור מדאורי"י הוא הוצאה מרשות לרשות, וג"ז שני רשויות, אלא שמדאורי"י רק

הבדל רשויות של יחיד ורבים ממש אסור ומדרבנן כל שני רשויות של רבים ויחיד אסורים, וכלשון הרמב"ם בריש הל' עירובין דמה"ל כל הרה"י אחד הוא, וכאשר אסרה תורה אמו ואסרו רבנן אם אמו היינו דאמו אסורה, ואם אמו היא ג"כ קצת אמו, רק דהתורה אסרה אמו גמורה ואסרו רבנן גם קצת אמו, וכן הוא בכל הגזירות דרבנן, וכן מבואר ברש"י יומא ר"פ יוה"כ [עד. ד"ה שבתון] דכל השבותים דרבנן הם מלאכות שאינם גמורות, וע"י היטב בלשון הרמב"ם [פכ"א משבת הל"א].

מקור מהריטב"א ליסוד הנ"ל.

פוק חזי משי"כ הריטב"א בר"ה [טז], וז"ל, "שכל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק העיר הקב"ה שראוי לעשות כן אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים וזה דבר ברור ואמת ולא כדברי המפרשים האסמכתות שהוא כדרך סימן שנתנו חכמים ולא שכונת התורה לכך - ח"ו ישתקע הדבר ולא יאמר שזו דעת מינות הוא - אבל התורה העירה בכך ומסרה חיוב הדבר לקבעו חכמים אם ירצו כמ"ש ועשית ע"פ הדבר אשר יגידו לך ולפיכך תמצא החכמים נותנין בכל מקום ראייה או זכר או אסמכתא לדבריהם מן התורה כלומר שאינם מחדשים דבר מלבם וכל תורה שבע"פ רמוזה בתורה שהיא תמימה וח"ו שהיא חסירה כלום, עכ"ל.

והרי הדברים צ"ע, דהא א"כ כ"ז היכא דאיכא אסמכתא, אבל כל הגזירות דרבנן שאין להם אסמכתא הם הרי אינם מרומזים בתורה והדק"ל - דא"כ ח"ו תורת ד' חסירה, הוה אומר כנ"ל דכל גזירה היא מכלל האיסור דאורייתא, ובזה שאסרה תורה האיסור הגמור שמענו בזה שדבר זה אינו ראוי, ומכלל זה שמענו שגם כשהוא ענין זה בפחות מכך נמי אינו ראוי, ורק דהיכא דיש אסמכתא הוא גם בדברים שאין עיקרם מפורש בתורה כלל, דוק ותשכח.

ועל כן כשאנו דנים לגבי אם איסור דרבנן נחשב איסור של מיתה - הנה הדבר תלוי, דהיכא דבעינן חיוב מיתה בפועל ודאי דרבנן ליכא מיתה, אבל היכא דבעינן עבירה שיש בה מיתה ג"ז הוי עבירה שיש בה מיתה, דהגם דבפועל על אופן זה של העבירה ליכא מיתה מ"מ העבירה עבירה אחת היא ועבירה זו יש בה מיתה, ואהכי קוברין אותו בין רשעים חמורים דזה תלוי בחומרת האיסור, ואהכי הוי עבירה שיש בה כרת לענין תפיסת קידושין, ואהכי הו"א שיהא מחוייב בנכנס למקדש כי הרי הוא טמא בפועל וגם מדאורייתא הוא טמא רק שטומאה זו אינה אוסרתו בדיני קדש אבל מ"מ במציאות טמא הוא והו"א דיחוייב, ואהכי לגבי קלב"מ נחלקו רבותינו אם זה נידון כחייבי מיתות שוגגין כי הוא עבירה המחייבת מיתה או דכיון דמעשה זה אין היכ"ת שיחייב מיתה אינו כשוגגין, [והוא ענין ארוך, ויש דוגמא לדבר בדברי הגר"ח בהל' נערה בתולה דמוכח מדבריו דס"ל דמשמש מת יפטר כדין חייבי מיתות שוגגין, ואכ"מ].

וה"נ לגבי מחלל שבת בפרהסיא, דהרי זה ודאי דהא דהוי כעו"ז שאינו מודה בחידוש העולם הרי אין ביאורו משום שבפועל אינו מודה דהוא אינו אלא פוחז שגבר עליו יצרו, ורק דפעולה זו מצד עצמה משמעותה כפירה בחידוש העולם, ואהכי זה נידון כע"ז, וא"כ בדין דגם חילול שבת דרבנן יהא מדאורייתא כעו"ז כיון דלהאמור גם חילול שבת מדרבנן הוא חילול דאורייתא, רק דכיון דמדאורייתא אין איסור לעשות את זה ממילא אין כאן חילול ואין כאן פעולת חילול, אבל עד כמה שמדרבנן זה אסור הרי נמצא דבדינא דרבנן אנו דנים אותו כפעולת חילול וממילא הוי ככופר.

עבירה דרבנן שיש בה מלקות.

וה"נ לגבי עבירה שיש בה מלקות, דנהי דבעינן שיהא מחוייב מלקות בפועל אין ביאורו דבעינן שיהא מחוייב ממש כ"א דזה יהיה מעשה המחייב מלקות, וללא התראה אינו מעשה המחייב, דהלכתא היא דללא התראה אין חייבים, אבל בדרבנן עד כמה שהוא אסור הוא מעשה המחייב מלקות, ומה שאינו חייב מלקות הוא כי מלקות דאורייתא הוא חיוב על עבירה גמורה, אבל עד כמה שיש כאן עבירה זו עבירה עם מלקות, ודו"ק.

והיינו נמי טעמא דלא גזרינן גזירה לגזירה דהגם דאיכא למימר דאם יעבור ע"ז יעבור ע"ז מ"מ זה כבר אינו שייך לאיסור דאורייתא.

עד כאן לשונו של ראש הישיבה מתוך כתביו.

## סימן ג

## בגדרי מצוות דרבנן,

## ומנהג חכמים ובמצוות שהם זכר למקדש,

## ודין הברכות בכל הנ"ל.

**פרק א סוגים שונים של מנהג חכמים, ויש מנהג שיש בו ציווי אבל ליכא בזה 'שם מצוה'.** < > בדברי הגרי"ז בשיטת הרמב"ם במנהג חכמים. < > ישוב לקושי' החת"ס למה מברכים על המנהג הפרשת חלה מאורז. < > מתמה בעיקר הגדר בזה דלמה גרע מנר חנוכה. < > מתמה בדברי ר"ת בתוס' לגבי ערבה והלל. < > מביא כהגרי"ז מדברי התוס' רי"ד לחלק בין סוגים שונים של מנהג - ודן בדברי הריטב"א שם. < > בדברי המנחת שלמה לגבי ההדלקה של נר חנוכה בביהכנ"ס שזה מנהג ומברכים עליה גם לפי הרמב"ם. < > ברכה על הידור בנר חנוכה - ומתמה בזה. < > דין הברכה על שיר השירים וקוהלת. < > במה שיש להעיר בדברי ר"ת בתוס' לגבי ערבה והלל. < >

**פרק ב סתירות בדין הברכה במצוות של זכר למקדש, ובשיטת הירושלמי בנוסח הברכה במצוות דרבנן.** < > ג' מקורות דליכא ברכה על מצוה שהיא מצד זכר למקדש. < > מביא שיש מחלוקות בדין ברכה במצוה דרבנן מצד 'זכר למקדש' - ומוכיח שיש ב' סוגים שונים של מצוות שהם זכר למקדש. < > נוסח ברכת המצוות במצוות דרבנן לפי דעת הירושלמי - ומתמה בעיקר הסוגי' בשבת [כג] - שהקשו "היכן וציוונו". < >

**פרק ג חילוק בין רבנן לדאורייתא, שבדרבנן המצוות דומות למצוות של מלך, ובשל תורה יש קביעה מוקדמת בגוף המעשה עצמו, אכן גם בדרבנן מיניה וביה יש קביעה בגוף המעשה עצמו, אלא שיש ב' סוגים של דינים דרבנן.** < > מבאר שהמהות של עשה ול"ת - היינו לא רק החיוב והאזהרה דרמי אגברא אלא הקביעה של התורה בעיקר המעשה - בתור מעשה שצריך להיות ואמור להיות או מעשה שצריך לא להיות ואמור לא להיות. < > כמה הוכחות ליסוד הזה. < > מביא שבדינים דרבנן יש ב' מערכות, מה"ת אינו אלא 'כעין מלך', ומדרבנן יש גדרים לעצם המעשים ולגוף האיסורים עצמם. < > ביאור דברי הרמב"ם בנוסח הברכה בברכה דרבנן - שהברכה מתחלקת לתרתי - המצווה הכללית של הזקנים והמצוה פרטית של חכמים. < >

**פרק ד ב' סוגים של מצוות מדרבנן, ונפ"מ לגבי ברכת המצוות.** < > בדברי הגרש"ק והגרי"ז שיש ב' סוגים של מצוות דרבנן, א' כפי הגדרים של התורה, ב' בלי הגדרים - וכעין הרחקה וסייג, וכמה נפ"מ בזה. < > ב' סוגים של מעשה מצוה, ובמנהג חכמים כל התוכן של המעשה הוא מצד שנהגו בו ולא מצד היותו מעשה מצוה. < > דברי הגרי"ז מתחזקים על פי מה שמתבאר דל"ת איכא ב' טעמים למה נשים מברכות במעשהו"ג. < > במה דמברכים על הידור מצוה בנר חנוכה. < > ב' סוגים של מצוות מצד זכר למקדש - שיש תקנה בלי מצוה מצד זה שדרשו חז"ל - 'מכלל דבעיא דרישה' - ויש גם תקנה עם 'גדרי מצוה'. < > במה שיש להעיר על לשון השו"ע הרב. < > ביאור הסוגי' בשבת [כג] - "היכן וציוונו". < > פרק ד מתחדש דליכא דין כוונה ובל תוסיף וזמן גרמא בכל הנך מצוות. < > דן בדין בל תוסיף במי שאמר הלל השלם בר"ח וחזה"מ פסח במקום חצי הלל. < > מעורר דלפי"ז נחלקו נמי בלולב בשאר הימים איכא אלא בל תוסיף - שהרי הוי זכר למקדש. < > דן לפטור מדין מצוות צריכות כוונה בהלל דר"ח לפי הרמב"ם ובכורך לפי הרמב"ם והערוך, ובלולב לשאר הימים לפי רנב"י ובספירת העומר [בספירת השבועות] - לר' ירוחם. < > דן דלא שייך דין מעשהו"ג בכל כה"ג. < >

**פרק ה מחדש שיש דרגות שונות של מעשים באיסורים ובמצוות, וכן צ"ל במנהג חכמים ובזכר למקדש.** < > מצאנו מושג של 'דרגות שונות' של מעשים באיסורים ובמצוות - שאף שכולם מה"ת, ומי שעבר על ל"ת זה מיקרי עבריין ממש - אכן הלאו אינו לאו גמור ומושלם לגבי כל החיובים והדינים. < > מצאנו כעין זה נמי בברכת המצוות ולגבי 'עדל"ת. < > ביאור בדברי הגר"ח לגבי ברכת המצוות בכוי ע"ד הגרי"ז במנהג. < > מחדש גדר חדש למנהג ולזכר למקדש דדומים להטפת דם ברית - והיינו שהשלימו את המעשה ממנהג זכר למקדש למצוה, אכן אכתי תורת מנהג זכר למקדש עליהו - ולא סגי ב'שם מצוה' לגבי ברכה. < > מבאר שבכל כה"ג איכא תורת מצוה לכל דיני התורה - כמו דכיסוי הדם בכוי חשיבא מצוה לגבי דחיית יו"ט. < > ביאור בדברי ר"ת בתוס' בסוכה דחילק דערבה אינה אלא טלטול לעומת קריאת ההלל דלא גרע מקורא בתורה. < > במה שיש להעיר בדברי האחרונים דמדמים פלוגתת התוס' והרמב"ם בברכות בנשים בזמן גרמא לפלוגתתם בהלל. < >

**פרק ו ביאור הג' שיטות בירושלמי, בדין נוסח הברכה במצוות דרבנן.** < > ג' שיטות במטבע לשון של הברכה במצוות דרבנן. < > יש לדון דאולי נחלקו בגדרי מצוות דרבנן אי הוי כמצוה כעין מלך או שיש הגדרה וקביעה במעשה עצמו. < > ביאורו של הרמב"ם בברכה דרבנן - "אשר קדשנו במצוותיו, שצויה בהן לשמוע מאלו, שציוונו להדליק נר של חנוכה". < > נחלקו בג' דרכים דמה הדבר העיקרי שמייחס את המצוה דרבנן למצוותיו של הקב"ה. < > תוספת דברים בכל הנ"ל. < >

## פרק א

## סוגים שונים של מנהג חכמים,

## ויש מנהג שיש בו ציווי אבל ליכא בזה 'שם מצוה'.

בדברי הגרי"ז בשיטת הרמב"ם במנהג חכמים.

יעויין בדברי הגרי"ז [על הרמב"ם הלכות ברכות] מה שביאר בשיטת הרמב"ם שסובר שאין ברכה בהלל של ר"ח ושל ובחזה"מ פסח - בדומה לסוגי' בסוכה [מד] דבמנהג נביאים של ערבה ליכא ברכה - וזה משום שכולם הם בגדר 'מנהג חכמים', ואין ברכה על מנהג, והקשו עליו הראשונים מיו"ט שני של גלויות ששם אמרינן שמנהג אבותינו בידינו - הרי דכל כולו מנהג, ואעפ"כ יש בהם ברכות על המצוות של אותו יום וכגון במצה ומרור - ומה החילוק בין המנהגים.



עוד הק' הגרי"ז - דקשה דהאיך מברכים ברכת המצוות על מצוות דרבנן - ובשבת [כ"ג] הקשו כן - דהיכן 'וציוונו' - והתשובה היא שהכל כתוב בפסוק של 'לא תסור'.

ותמה הגרי"ז דהרי בשלמא לדשיטת רש"י בסוכה [שם] דליכא לא תסור במנהג - א"כ מובן למה ליכא ברכה, אכן לפי הרמב"ם איכא לא תסור גם במנהג וכמבואר בדבריו בהקדמה ובהלכות ממרים - וא"כ למה לשיטתו ליכא ברכה בערבה ובהלל.

ותירץ הגרי"ז שאף שהחוב של יו"ט שני הוא חיוב מצד מנהג, אכן גוף היו"ט שני הוא כמו יו"ט ראשון אחרי שקיבלו כן במנהג - והמצוות הם ממילא מצוות מדברי סופרים כמו חנוכה ומגילה שיש בהם ברכות - כיון שהגדר של יו"ט שני היה שהרחיבו את היו"ט ראשון מדרבנן, משא"כ בערבה והלל שגוף הקיום ועשייה היא עשייה וקיום שאין בו 'תורת מצוה' אלא 'תורת מנהג' - הלכך ליכא בזה ברכה - דלא חל 'שם מצוה' בהלל וערבה דהוי חפצא של מנהג.

והגרי"ז דייק כן בלשון הרמב"ם [מגילה פרק ג הלכה ז] שכתב "אבל בראשי חדשים קריאת ההלל מנהג ואינה מצוה, ומנהג זה בצבור לפיכך קוראין בדילוג, ואין מברכין עליו שאין מברכין על המנהג" - ומכאן דייק שאינו מצוה - וכלשונו - 'מנהג ואינה מצוה' - ודו"ק.

ישוב לקושי' החת"ס למה מברכים על המנהג הפרשת חלה מאורז.

והנה בפסחים [ר"פ מקום שנהגו] מובא שנהגו להפריש חלה מאורז - ורב יוסף אמר - "ליכול זר באפייהו" - שהזר יכול לאכול בפניהם את החלה - וביאר - "דלמא אתי לאפרושי מן החיוב על הפטור", וכתבו התוס' דמיירי שלא היה מנהג בטעות דהמנהיגים ידעו שהוא פטור ורק הנהיגו כן להחמיר על עצמם ואפי"ה שייך דלמא אתי לאפרושי מפטור על החיוב דאיכא אינשי דלא ידעי וסברי דאורז חייב בחלה מן התורה - ויעויין בשו"ת חתם סופר [יו"ד סימן קצא] שהקשה על הרמב"ם וס"ל דעל שום מנהג אין מברכים א"כ הכא ע"כ לא ברכו על חלת האורז להפריש חלה שהרי ידעו שפטור מן התורה - רק הם הנהיגו כן מעצמם - א"כ איך יבואו לטעות להפריש מפטור על החיוב הא יש להם היכר שאין מברכים - אע"כ צריך לומר שהם ברכו להפריש חלה - ואי קס"ד שלא כדין עשו בזה לברך אמנהגא - א"כ יפה אמר ר' יוסף "ליכול זר באפייהו" ומה הקשו עליו "דברים מותרים ואחרים נהגו בהן אי אתה רשאי להתירן בפניהם" - הא ע"כ היה צריך דתיכלינהו זר באפייהו משום שברכו ברכה לבטלה - וצ"ע.

ועיי"ש מה שתירץ - שכאן תחילת הדין הוא שעשאוהו לטבל ואסרו לאוכלו - ושוב ממילא איכא ברכה בהפרשה - עיי"ש בטעמא דמילתא, ובאופן אחר נראה לפרש כנ"ל - ועל פי יסוד הגרי"ז ביו"ט שני של גלויות, והיינו - דאי המנהג היה לעשותו לטבל וממילא הוא דחייב בחלה כיון דהוי טבל, שוב יש לומר שמה שנוהגים להפריש הוי מצוה גמורה ככל הפרשת חלה מטבל, ודומה ממש יו"ט שני של גלויות שהמצוה שבו היא היא המצוה שבכל יו"ט, וכל המנהג אינו אלא לעשותו ליו"ט - וא"ש למה גם לפי הרמב"ם איכא בזה ברכה.

מתמה בעיקר הגדר בזה דלמה גרע מנר חנוכה.

אכן סו"ס קשה דאף דחלוקין נינהו יו"ט שני משאר דינים דרבנן דהכא כל המצוה קיימת כצורתה וכל הדין דרבנן היה רק לחדש שיו"ט שני הוא ג"כ כיו"ט, אכן סו"ס מאי שנא הלל ממצות הדלקת נר חנוכה - הא תרומתו נתחדשו על ידי רבנן, ובשניהם איכא לא תסור, ובשניהם מיקרי עבריין אי לא יקיים את דבריהם - וא"כ מאי שנא מה דקרי ליה מנהג - הא יש בזה ציווי וא"כ למה ליכא מצוה - ומה התוספת של 'שם מצוה' שאמור לחול במעשה שלכן הוא מוגדר כמצוה וזה חסר בהלל וערבה, וצ"ע.

מתמה בדברי ר"ת בתוס' לגבי ערבה והלל.

והנה - בתוס' בסוכה [מד:] שהביאו את שיטת הרמב"ם דמדמה הלל לערבה דבתרומתו ליכא ברכה כיון דהוה מנהגים ולא מצוות, ור"ת דחה שיטה זו וז"ל: "ור"ת אומר דאין ראייה מערבה להלל דערבה אינה אלא טלטול וכיון דלאו תקנתא היא אלא מנהגא לא חשיבא למיקבע לה ברכה אבל קריאת ההלל לא גרע מקורא בתורה ודכוותיה אשכחן דמברכין אשני ימים טובים של גלויות ואינו אלא מנהג בעלמא".

ותמה הגרי"ז דמה השייכות בין קריאת ההלל וקורא בתורה ועוד דמה כל זה דומה ליו"ט שני של גלויות - ויש להעיר עוד במה שכתב "דערבה אינה אלא טלטול" ומה הגריעותא בזה - ועוד

דמדוקדק בדבריו שיש כאן צירוף ב' סברות כהדדי - א] ערבה אינה אלא טלטול, ב] אינה תקנתא אלא מנהגא - והמסקנה מכח הנך תרי סברות היא ד"לא חשיבא למיקבע לה ברכה" - וכל זה צ"ב. מביא מהגרי"ז מדברי התוס' רי"ד לחלק בין סוגים שונים של מנהג - ודן בדברי הריטב"א שם.

בדומה לדברי הגרי"ז מצאנו בתוס' רי"ד בסוכה [מד:]: ושם קאי לשיטות שחולקות על הרמב"ם וס"ל דמברכים על הלל של ר"ח וחזה"מ פסח אף שזה מנהג - ובא לחלק שם בין המנהג של הפטרה במנחה שהיו מברכים עליה - וביאר שזה משום שהמנהג הזה הוא הרחבה של הדין הפטרה בשחרית שהיא חובה - ולכן היו מברכים בה, וחידש שכן הגדר נמי לגבי הלל עצמו - דמיקרי הרחבה של ההלל השלם בימים שגומרים את ההלל - ורק מנהג חבטת ערבה לא מיקרי הרחבה כלל הלכך לא מברכים - הרי לנו שגם התוס' רי"ד לא חילק בוציוונו ובלא תסור כשיטת רש"י - וע"כ דכונתו ע"ד הגרי"ז שלא חל 'שם מצוה' על מנהג שאין בו מצוה עיקרית וממנה מרחבים את המנהג - וצ"ע כנ"ל דסו"ס איכא בזה ציווי ואיכא בזה לא תסור.

והנה ז"ל הריטב"א [מד:]: בבא לחלק בין המנהגים - דלגבי מנהג ערבה כתב - "שלא יסדו ולא תקנו בזה כלום אלא שנהגו כן ונהגו העם כמותם מאליהן, והיינו דאמרינן לקמן חביט ולא בריך קסבר מנהג נביאים, פי' וכיון שאין למנהג עיקר ותקנת חכמים לנהוג אין מברכין עליו, אבל מנהג מצות דרבנן מברכין עליהן כמו שאנו מברכין ומקדשין ביום טוב שני בזמן הזה שחייבנו חכמים לנהוג בו כמנהג אבותינו".

הרי לנו שיש מושג של מנהג בעלמא בלי שיש במנהג תקנה ומצוה - אכן כל המנהגים שמברכים עליהם קרינן להו "מנהג מצות דרבנן" - צירוף של מנהג ומצוה - וכפשוטו יש לומר שדווקא כה"ג איכא לא תסור וכשיטת רש"י, אכן יש לומר שכוונת התוס' רי"ד והגרי"ז ברמב"ם הוא - דאף דבתררוייהו איכא לא תסור - אכן סו"ס מצאנו תרי גווני ותרי שמות במנהג חכמים, מנהג בעלמא שציוונו בו אבל שמו מנהג - לעומת הנך דמברכים עליהם ושמו "מנהג מצות דרבנן" - אלא דסו"ס צ"ב הגדר בזה - דאי ציוונו הרי למה לא מוגדר ממילא כמצוה.

בדברי המנחת שלמה לגבי ההדלקה של נר חנוכה בביהכנ"ס שזה מנהג ומברכים עליה גם לפי הרמב"ם.

וע"ד חילוק זה מצאנו נמי במקום אחר - דהנה - יעויין בשו"ע [סי' תרע"א ס"ז] שכתב המחבר "ומדליקין ומברכין בביהכנ"ס משום פרסומי ניסא", ועיין בב"י [שם] שכתב הטעם בשם הריב"ש שהוא כמו שמברכין על הלל בר"ח אף על פי שאינו אלא ממנהגא, וכבר תמהו בזה - יעויין בבאר היטב ובשערי תשובה שם - שהביאו בשם החכם צבי [סי' פ"ח] שתמה בזה על המחבר, שהרי לשיטתו אין מברכים על דבר שהוא ממנהגא, וכמבואר בהלכות ר"ח [סי' תכ"ב] דאין מברכין על אמירת הלל בר"ח, וכשיטת הרמב"ם שאין לברך על דבר שאינו אלא מנהג - א"כ היאך פסק המחבר כאן שמברכין על הדלקת נר חנוכה בביהכנ"ס אף שהוא רק מנהג - וצ"ע - ועיין בהערה

27.

ותירץ בזה במנחת שלמה [תניינא ב - ג / סימן נח] שיש לומר דלא נחלקו הפוסקים בברכה על המנהג אלא במקום שכל עיקר המצוה הוא רק ממנהגא, וכמו הלל בר"ח או ברכה על קריאת מגילת רות וקהלת שכל ענין קריאתם הוא מצד המנהג, משא"כ בנר חנוכה שהרי כל אדם מחויב בהדלקת נר חנוכה בביתו בשמונה ימים אלו ולברך עליו, אלא שהנהיגו להדליק גם בבית הכנסת משום פרסומי ניסא, וכאילו הרחיבו את פרסום הנס מהבית גם לביהכנ"ס, ככה"ג לכו"ע מברכין

עליו 28.

וגם הכא יש לעיין - דלמה דווקא באופנים שהרחיבו את עיקר החיוב וכגון הלל בר"ח לפי התוס' רי"ד וכגון פרסום הנס מהבית לביהכנ"ס דרק אז מברכים - הא גם בהלל לפי הרמב"ם או בחבטת ערבה לכו"ע חכמים חייבו בחיוב גמור - ואחרי שחכמים חייבו ויש לא תסור למה לא יברך - הא למה עדיף עיקר נר חנוכה דמחמת הלא תסור איכא ברכה בלי להיות סניף והמשך למצוה דאורייתא.

27 והוסף [שם] "ואף שהב"י כתב כדי להסדיר את הברכות לצירוף, מסתבר שזה אינו עיקר הטעם וזה רק דרך אגב, וגם מ"ש הב"י שם בשם הכלבו בשביל האורחים שאין להם בית צ"ע דהרי המצוה היא בבית דוקא".

28 והוסף "שזה כעין מה שנהגו לקדש קידוש של שבת בביהכנ"ס גם כשאין אורחים. ואינו דומה לחביטת ערבה שחיובו הוא רק במקדש, וכל ישראל אינם מחויבים בזה כלל, ולכן בגבולין הוי רק מנהג שאין מברכים עליו".

ברכה על הידור מצוה בנר חנוכה - ומתמה בזה.

ובעיקר סברת המנחת שלמה דבהרחבה של עיקר המצוה שייכת ברכה טפי ממנהג בעלמא - עיין בדבריו שהביא שכן מבואר נמי בארחות חיים שחידש שמברכים על הידור מצוה בנר חנוכה וכגון היכא דלא נתכוין להידור כשבירך על עיקר המצוה [ששכח], ואעפ"כ מברכים על ההידור עצמו - וקשה שמה שייך ברכה על הידור מצוה - וביאר שכיון שהגדר בהידור של נר חנוכה הוא להרחיב את הפרסומא ניסא של עיקר המצוה - שוב מיקרי מצוה וחל בו תורת מצוה לענין זה שיכול לברך עליו.

ולכא' יש להעיר דהכא ליכא לא תסור דאינו אלא הידור - וצ"ל דאהני לן הוציונו שמצאנו בעיקר המצוה של הדלקה דלכן מברכים וציונו נמי בהידור - וזה כעין מה דמצאנו בשיטת ר"ת - דמהני וציונו בנשים כיון שיש וציונו 'כללי' לכלל ישראל אצל האנשים, וה"ה הכא שיש 'וציונו כללי' בעיקר המצוה של הדלקת נר חנוכה.

עכ"פ הכא מצאנו לאידך גיסא - שמצד אחד חל 'שם מצוה' על המעשה כסברת המנחת שלמה שהרחיבו את הפרסומא ניסא של המצוה עצמה - ומאידך גיסא ליכא ציווי על המעשה המסויים הזה - שם מצוה בלי ציווי - לעומת הלל של ראש חודש שיש ציווי אבל אין על המעשה עצמו 'שם מצוה' - וכאמור - כל זה צ"ב דאי איכא ציווי למה ליכא שם מצוה במעשה.

דין הברכה על שיר השירים וקוהלת.

ובהאי ענינא יש לדון בענין הברכה על קריאת המגילה של קהלת ושיר השירים בפסח וסוכות - ולכא' גם התם הוי מנהג ולפי מה דקיי"ל דמברכים על הלל ה"ה דמברכים בזה - וכך שיטת הגר"א.

אכן הרמ"א [סימן ת"צ סעיף יט] פסק דליכא ברכה ובמשנה ברורה [שם ס"ק יט] הביא מהט"ז והמ"א שסוברים כהפוסקים שמצריכין לברך על כולם חוץ מקהלת, והביא מהגר"א בביאורו שכתב דאף על קהלת יש לברך - ויש לעיין דלמה סובר הרמ"א דליכא בזה ברכה דמאי שנא מהלל.

ומצאנו אריכות דברים בזה בשו"ת הרמ"א [סימן לה] - מובא בנושאי כלים [שם] - שכתב בזה כמה טעמים, או מצד דלא מקפידים בקלף וכדומה - ולגבי החילוק בין מנהג דהלל דמברכים לכאן עיי"ש שכתב [בטעם השלישי] - שבאמת הכא ליכא למימר וציונו שהרי קריאות הללו אינם קריאות של חיוב וז"ל: "והיכן מצינו שצו חכמים על כך, שהרי לא נזכרו קריאות אלו בתלמוד ולא בשום פוסק מפורסם, כי אם בדברי האחרונים ובקצת מדרשות" - ושוב הביא את המחלוקת ראשונים בהלל אי מברכים כיון דהוי מנהג, ויצא לחלק ביניהם, וז"ל: "דאף לדעת ר"ת שכתב לברך על הלל דר"ח ושמברכין על מנהג - וכן כתב הר"ן וכן פשט המנהג לברך על הלל דר"ח - מ"מ נראה לי דלא דמי להתם - דשאני הלל שהוא 'מנהג קבוע בכל ישראל' כמוזכר בתלמוד, מה שאין כן במנהג זה".

הרי שיש מושג של מנהג לא קבוע שלכן אין בו ברכה, אכן בהלל הוי מנהג רגיל שיש בזה לא תסור וא"כ אכתי קשה כנ"ל דלמה לא חשיב מצוה לענין ברכה.

במה שיש להעיר בדברי ר"ת בתוס' לגבי ערבה והלל.

והנה - בתוס' בסוכה [מד:] שהביאו את שיטת הרמב"ם דמדמה הלל לערבה דבתרומיהו ליכא ברכה כיון דהוו מנהגים ולא מצוות, ור"ת דחה שיטה זו וז"ל: "ור"ת אומר דאין ראייה מערבה להלל דערבה אינה אלא טלטול וכיון דלאו תקנתא היא אלא מנהגא לא חשיבא למיקבע לה ברכה אבל קריאת ההלל לא גרע מקורא בתורה ודכוותיה אשכחן דמברכין אשני ימים טובים של גלויות ואינו אלא מנהג בעלמא".

ותמה הגרי"ז דמה השייכות בין קריאת ההלל וקורא בתורה ועוד דמה כל זה דומה ליו"ט שני של גלויות - ויש להעיר עוד במה שכתב "דערבה אינה אלא טלטול" ומה הגריעותא בזה - ועוד דמדוקדק בדבריו שיש כאן צירוף ב' סברות כהדדי - א' ערבה אינה אלא טלטול, ב' אינה תקנתא אלא מנהגא - והמסקנה מכח הנך תרי סברות היא ד"לא חשיבא למיקבע לה ברכה" - וכל זה צ"ב.

## פרק ב

סתירות בדין הברכה במצוות של זכר למקדש,  
ובשיטת הירושלמי בנוסח הברכה במצוות דרבנן.

ג' מקורות דליכא ברכה על מצוה שהיא מצד זכר למקדש.  
 כעין מה דמצאנו במנהג חכמים שיש מושג של חיוב גמור מדרבנן ואעפ"כ ליכא ברכה, כך מצאנו נמי לגבי מצוות מסוימות מדרבנן שהם זכר למקדש.  
 דהנה - יעויין בערוך - מובא בחק יעקב [סימן תע"ה ס"ק י"ב] שאין מברכים על מצות כורך כיון דאינו אלא "זכר למקדש" - ודלא כשאר המפרשים דמחמת ספק לא מברכים, עיי"ש, ובאמת שכן מבואר ברמב"ם עצמו בהל' חמץ ומצה [פ"ח - ה"ח] שכל "וחזור וכורך מצה ומרור ומטבל בחרוסת ואוכל בלא ברכה זכר למקדש", ומשמע כהערוך הנ"ל ד"זכר למקדש" הוא הסיבה שאין בו ברכה - וכן כתב רבינו מנוח שם בביאור הרמב"ם [חמץ ומצה פרק ח הלכה ח] - עיין בהערה <sup>29</sup> שהבאנו לשונם - וגם הגרי"ז [בחידושי הגר"ח עה"ש - הוצאת מישור - פסחים קטו] הוכיח כן בשיטת הרמב"ם.

כעין זה מצאנו נמי בספירת העומר - דרוב ראשונים ס"ל שהמצוה היא מדרבנן בזה"ז זכר למקדש - וכמשמעות הפשוטה בסוגי' במנחות - והיינו משום שלא מקריבים את העומר בזה"ז והספירה תלויה בעומר, ולעומת זאת שיטת הרמב"ם שגם בזה"ז הוי דאורייתא <sup>30</sup>, ושיטת רבינו ירוחם [מובא בבית הלוי ח"א סי' ל"ט] היא שיטה שלישית, שסובר שיש ב' מצוות שונות, והמצוה לספור ימים היא מה"ת והמצוה לספור שבועות היא מדרבנן זכר למקדש, ולכן אין ברכה בפנ"ע על השבועות - ונפ"מ בשכח ימים ולא שכח שבועות דלא יברך על השבועות, ועיקר הסברא כנ"ל, שספירה זו היא "זכר" בעלמא הלכך אין בה ברכה.

והנה יעויין בסוכה [מ"ו] שנחלקו אי מברכים על מצות לולב בשאר הימים, ושי' רנב"י [שם] שאין ללמוד לולב בשאר הימים שיהיה בו ברכה מחנוכה - ויעויין בספר עמק סוכות [שם] <sup>31</sup> שפי' את שיטתו דהא דלא ילפי לולב מחנוכה - אף דתרווייהו מד"ס - הוא משום שלולב הוא רק "זכר למקדש", והביא בזה את דברי הערוך הנ"ל שהבאנו לגבי הא דאין מברכים על מצות כורך כיון דאינו אלא "זכר למקדש".

הרי לנו ג' מקורות דליכא ברכה על מצוה שהיא מצד זכר למקדש.

מביא שיש מחלוקות בדין ברכה במצוה דרבנן מצד 'זכר למקדש' - ומוכיח שיש ב' סוגים שונים של מצוות שהם זכר למקדש.

אולם מצאנו גם לאידך גיסא מקורות שמברכים:

א) בסוגי' בסוכה [מ"ו] מובא שיטה דמברכים על לולב אף שזה זכר למקדש, וכך קיי"ל להלכה, ודלא כרנב"י - ומוכרח דלהלכה יש ברכה גם במצוות של זכר למקדש.

ב) בספירת העומר חולקים הראשונים על הר' ירוחם שהרי רוב הראשונים ס"ל דאף דהוי זכר למקדש אפי"ה מברכים.

ג) בכורך - נראה מהפוסקים דבעצם היינו צריכים ברכה על הכורך ולכן אין להפסיק בין הברכה על מצה ומרור למצות כורך - ורק מספק לא מברכים - ומבואר דמצד היותו זכר למקדש שפיר בעינן ברכה.

<sup>29</sup> ז"ל הרמב"ם [שם] "וחזור וכורך מצה ומרור ומטבל בחרוסת ואוכל בלא ברכה - זכר למקדש", וז"ל רבינו מנוח - "אמר המפרש משום הכי בעינן בכריכה זו טיבול כאן כיון שהוא זכר למקדש כהלל והלל ודאי מצות טיבול היה מקיים אבל ברכה לא בעיא דהא אינה למצוה כלל אלא זכר בעלמא והמצוה כבר קיים אותה".

<sup>30</sup> וידוע מהגר"ח שיישב את הרמב"ם דאזיל לשיטתו דס"ל דמקריבים אעפ"י שאין בית, והעיכוב המציאותי שלא היה עומר בפועל אינו סיבה לא לספור ורק עיכוב בהקרבה מדינא - דחסר בעיקר הדין הקרבה - זה מעכב, אכן לדעת הרמב"ם ליכא עיכוב מדינא.

<sup>31</sup> לבעל הפתח הבית.

ד] מצאנו בשו"ע הרב [סימן תעה סעיף טו] שגם מצות מרור בזה"ז הוא זכר למקדש - עיין הערה <sup>32</sup> שהבאנו לשונו,

ויש לעיין דמה שורש הנידון בזה - דלמה לא לברך, הא פשוט דמחוייבים מדרבנן בכל הנך מצוות, ויש בהם לא תסור ולמה לא יברך - הא בשבת [כג] מבואר דמברכים במצוות דרבנן כיון ששייך לומר וציוונו שהרי יש לא תסור על מצוות דרבנן, ולמה לא יברך הכא, ועוד - דלפי הרמב"ם והערוך בכורך ור' ירוחם בספיה"ע למה מברכים על לולב בזה"ז - הא סו"ס הוי זכר למקדש, ולאידך גיסא קשה - למה לפי השו"ע הרב לא מצאנו מחלוקת אמוראים אי מברכים על מרור בזה"ז כמו שיש מחלוקת בלולב בזה"ז.

וע"כ צ"ל שיש בזה ב' סוגים שונים של מצוות שהם זכר למקדש, אחד בתור מצוה ואחד שלא בתור מצוה - וכן יש לדייק מלשון הרמב"ם [פרק ז' מהל' לולב הל' ט"ו], וז"ל "משחרב ביהמ"ק התקינו שיהיה לולב ניטל בכל מקום כל שבעת ימי החג זכר למקדש, וכל יום ויום מברך עליו אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על נטילת לולב מפני שהיא מצוה מדברי סופרים", וצ"ע, הרי כבר כתב בתחילת דבריו שהיה "תקנה זכר למקדש", ולמה הוסיף לבאר שיש ברכה כיון שיש "מצוה מד"ס", וצ"ע.

ומכל זה מוכרח כנ"ל שלעולם יש ב' סוגים של זכר למקדש - בתור מצוה ולא בתור מצוה, וצ"ע דמה ההגדרה בזה - הרי אי ציוו לנו חז"ל לעשות כן - א"כ למה אינו מצוה - הרי יש בזה לא תסור ולמה לא יברך.

נוסח ברכת המצוות במצוות דרבנן לפי דעת הירושלמי - ומתמה בעיקר הסוגי' בשבת [כג] - שהקשו "היכן וציוונו". עוד יש לעיין בעיקר הנוסח של ברכת המצוות מדרבנן - דהנה - בפרק לולב הגזול בירושלמי מצאנו מחלוקת אי מברכים על מצות זקנים במצוות דרבנן כחנוכה ולולב בשאר הימים או שמברכים כנוסח הברכה דאורייתא - על גוף ההדלקה וגוף הנטילה - ובירושלמי מובא צד שלישי - שיש לחלק בין מצות לולב דעדיפא מחנוכה כיון שיש לזה עיקר מה"ת, לעומת חנוכה שאין לזה עיקר מה"ת - עיי"ש היטב.

ויש לעיין דמה שורש פלוגתא זו - האם נחלקו בעיקר הגדר של מצוות דרבנן או שיש מחלוקת מסויימת בנוסח הברכה - ובעיקר צ"ב דמאי שנא יש לו עיקר מה"ת או אין לו עיקר מה"ת. עוד יש לתמוה בעיקר הסוגי' בשבת [כג] - שהקשו "היכן וציוונו" והאיך מברכים על מצוות מדרבנן, הרי נוסח הברכה היינו וציוונו - וליכא ציווי של הקב"ה במצוות דרבנן - וקשה דלמה לא הקשו קושי' זו על עיקר החיוב לקיים מצוות דרבנן, ויכלו לשאול - דלמה חייבים בעיקר מצות הדלקת נר חנוכה, ולמה רק הקשו על הברכה של הדלקת נר חנוכה - וצ"ע.

### פרק ג

#### חילוק בין רבנן לדאורייתא,

#### שבדרבנן המצוות דומות למצוות של מלך,

#### ובשל תורה יש קביעה מוקדמת בגוף המעשה עצמו,

#### אכן גם בדרבנן מיניה וביה יש קביעה בגוף המעשה עצמו,

#### אלא שיש ב' סוגים של דינים דרבנן.

מבאר שהמהות של עשה ול"ת - היינו לא רק החיוב והאזהרה דרמי אגברא אלא הקביעה של התורה בעיקר המעשה - בתור מעשה שצריך להיות ואמור להיות או מעשה שצריך לא להיות ואמור לא להיות.

ונראה שצריכים לבאר ולהגדיר את מהותם של מצוות דרבנן - ובתחילה צריכים לבאר ת עיקר הגדר של מצוות מה"ת - דהנה - כבר נתבאר לעיל [שער א' סימן א'] שזה ברור שעשה ול"ת אין סוף ענינים - 'תעשה' - 'לא תעשה' - כעין מצוה של מלך שמצווים לשמוע לציווי בלי שיש תוכן מוקדם למעשה עצמו, שהרי מצוות התורה שונות ממצוות של מלך - והיינו שיש תוכן מוקדם והגדרה מוקדמת לגוף המעשה של העשה ולגוף המעשה של הלאו, ובנוסף לזה אנו מחוייבים

<sup>32</sup> ז"ל: "מצות מרור מן התורה אינה אלא בזמן שהפסח נאכל שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו אבל בזמן הזה אינו אלא מדברי סופרים שתיקנו זכר למקדש אבל חיוב אכילת מצה בלילה הראשון אף בזמן הזה הוא מן התורה שנאמר בערב תאכלו מצות ולא הזכיר שם פסח", עכ"ל.

ומוזהרים בקיום ובביטול של העשה והלאו, ואין הכוונה כאן למה שיש שפירשו שגוף העשה ול"ת כבר היו לפני מתן תורה, ורק הציווי לקיימם נתחדש לאחר מתן תורה, וכדמוכרח ממה דקיימו האבות תרי"ג מצוות, דפשוט דגם גוף העשה והלאו עצמם נתחדשו ונשתנו עיקר מציאותם לאחר מתן תורה, דכעת כל מציאותם הוא בתורת 'ציווי' של תורה, אכן סו"ס עיקר הציווי של תורה מורכב מב' חלקים, וכנ"ל - והיינו שהתורה קבעה קביעה והגדרה בגוף המעשה בתור מעשה שצריך להיות [מצוה] או בתור מעשה שצריך לא להיות [עבירה], ובנוסף לזה התורה חייבה והזהירה אותנו בהנך מעשים שהיא קבעה.

**כמה הוכחות ליסוד הזה.**

ולעיל [שם] הוכחנו את הדברים ממצווה קיומית בנשים שאינו היכי תימצי של שחר בעלמא אלא מצוה שיש עליה ברכה לכמה ראשונים ויש בו דין עדל"ת לכמה ראשונים, וכן באיסורים שאף שהקטן לא מוזהר במצוות, אכן הקפת הראש של קטן שונה מהקפת הראש של עכו"ם, וכן מוכרח מהאיסור ספייה, וכן הוכחנו ממה דמצאנו בכל עדל"ת באופן שהלאו לא נדחה, והאחרונים הוכיחו דאכתי קיים את המצוה - ופשוט שבציווי של מלך לא שייך לומר שהגברא מחוייב לציית למלך בכה"ג שהמלך עצמו אומר לו לא לא לעשות - ואעפ"כ איכא מצוה - ומוכרח כנ"ל.

כמו כן הוכחנו נמי ממה שיש מצוות מצד החפצא - וכגון החילוק בין תשכיתו בחפץ לשריפת כלאים [לגבי נעשית מצוות], וכן חלוק יבום שהמצוה מצד היבמה לעומת כל קידושי אשה, וכן חילוקו של הבית הלוי בין אכילת בשר קדשים מצד החפצא ואכילת קרבן פסח מצד הגברא [ונפ"מ בשיעור כזית] - וכן באיסורים - איסור חפצא ואיסור גברא ומצאנו דחלוקים לגבי נדר או שבועה לבטל את המצוה וכמובן שכל זה לא שייך במצוות של מלך - 'תעשה' או 'אל תעשה' - ועיי"ש ראיות נוספות לזה.

**מביא שבדינים דרבנן יש ב' מערכות, מה"ת אינו אלא 'כעין מלך', ומדרבנן יש גדרים לעצם המעשים ולגוף האיסורים עצמם.**

ולעיל [שם] הוספנו עוד שיש לחקור בגדר מצוות דרבנן - האם גם הם במצוות של תורה שיש קביעה בגוף המעשה בתור מעשה שצריך או צריך לא להיות - או שהם כעין מצוות של מלך. והבאנו מדברי המשך חכמה שמצוות דרבנן הם מצד הכרת סמכותם של חכמים - ובזה ביאר למה מקילין בספק דרבנן - ולא מחמירים מצד ה'לא תסור', וביאר בזה נמי את נוסח הברכה בירושלמי על מצוות זקנים.

אולם הבאנו עוד מהאחרונים - שאף שעיקר הלא תסור מה"ת הוא רק בגדר ציווי של מלך - וכדברי המשך חכמה - אכן אחרי שהדין שבתורה של לא תסור יצר מערכת שלימה של מצוות דרבנן - הרי מיניה וביה בתוך הדינים דרבנן יש גדרים למצוות ולאיסורים כמו שמצאנו בשל תורה, והבאנו כמה הוכחות של האחרונים מאיסורים של טומאה ועריות דמיקרי טומאה ממש ועריות ממש - עכ"פ מדרבנן.

ועיי"ש שהוספנו להוכיח כן נמי במצוות, א] בל תוסיף בדינים דרבנן רק שייך אחרי הגדרה זו, ב] מצוות צריכות כוונה רק שייך לאחר הגדרה זו, ג] גם עצם המושג של 'זמן גרמא' מיתלי תלי בזה, ד] המציאות של 'מצוה קיומית' נמי תלי בזה.

**ביאור דברי הרמב"ם בנוסח הברכה בברכה דרבנן - שהברכה מתחלקת לתרתי - המצווה הכללית של הזקנים והמצוה פרטית של חכמים.**

בזה מתבאר היטב מה שדייק המשך חכמה בלשון הרמב"ם בנוסח הברכה - עיי"ש בדבריו [ברכות פי"א ה"ג] כשבא לבאר את נוסח הברכה במצוות דרבנן.

וז"ל "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לעשות, והיכן ציוונו בתורה שכתוב בה אשר יאמרו לך תעשה - נמצא ענין הדברים והצען כך הוא - אשר קדשנו במצוותיו, שצויה בהן לשמוע מאלו, שציוונו להדליק נר של חנוכה וכו'".

הרמב"ם הקדים ככעין "הקדמה" - וכתב - "נמצא ענין הדברים והצען כך הוא" - וכוונת הרמב"ם לחלק את הברכה במצוות דרבנן לתרתי, ובא לדייק ש"בגוף הציווי" של מקרא מגילה ונר חנוכה שציווהו חכמים ליכא על זה "וציוונו" מהקב"ה - והיינו שגם אחרי שיש לא תסור על מצוות דרבנן, אכן סו"ס הנוסח "אשר קדשנו במצוותיו" מתייחס למצוותיו של הקב"ה בתורה ואין מקרא מגילה וחנוכה כלולים במצוותיו של הקב"ה - שזה כעין מצוות של מלך.

ולכן בא לבאר שכל מה שאנו אומרים "אשר קדשנו במצוותיו", הכוונה בזה רק למצוותיו של הקב"ה "לשמוע מאלו", וזה דין כללי לשמוע לחכמים ובזה הוא קידש אותנו במצוותיו, אבל המשך הברכה "וציונו להדליק" כבר קאי על "אלו", והיינו על רבנן שהם באו לצוות, שהרי גוף הציווי עצמו הוא כבר ציווי של רבנן, לא של הקב"ה, והיינו כהיסוד הנ"ל - ועיין ברמב"ם [מהדו' פרנקל] שהביאו גירסא שבמקום הנוסח "וציונו" כתוב "וציונו" - והיינו בלשון רבים שבאו בלשון רבים לצוות אותנו והיינו חכמים.

הרי לנו חלוקה ברורה - מצות דרבנן הם כעין מצות מלך אכן במצוות דאורייתא יש קביעה מוקדמת במעשה עצמו בתור מעשה שצריך להיות או צריך לא להיות. אולם אעפ"כ - אחרי שרבנן ציוו אותנו במצוות הללו - שוב ממילא חל דינים וגדרים לעצם המצוות ואיסורים - ולכן מסיימים בנוסח על מקרא מגילה והדלקת נר חנוכה - שכעת מדרבנן גוף המעשים הם בגדר מצווה - והברכה מתחלקת לשנים - ודו"ק.

### פרק ד

#### ב' סוגים של מצוות מדרבנן, ונפ"מ לגבי ברכת המצוות.

בדברי הגרשש"ק והגרי"ז שיש ב' סוגים של מצוות דרבנן, [א] כפי הגדרים של התורה, [ב] בלי הגדרים - וכעין הרחקה וסייג, וכמה נפ"מ בזה.

איברא - דלפי"ז יש לומר שיש ב' סוגים של מצוות דרבנן - [א] כעין מלך שכל כחם לחייב או לאסור מעשה מסויים בלי התוכן והגדרים של התורה, [ב] באופן שני הם יכולים לאסור כפי הגדרים של המצוות ואיסורים של התורה.

והבאנו מקור לזה בדין איסורי הנאה דרבנן - מדברי הגרשש"ק בשערי יושר [ש"א - פ"י] שבא לבאר את הדין של איסור"נ דרבנן - שזה הביאור בחילוק בין איסור"נ דרבנן שאין לו עיקר מה"ת דהוי ממון, לאיסור"נ דרבנן שיש לו עיקר מה"ת שאין לו תורת ממון.

וכעין זה הבאנו מדברי הגרי"ז על הרמב"ם [חמץ ומצה פ"א ה"ט] שחילק בין חמץ בשעה שישית שיש בו מכת מרדות לחמץ בשעה חמישית שאין בו מכת מרדות, והחילוק כנ"ל, איסור חמץ מדבריהם או איסור הרחקה בעלמא.

וכעין זה מתבאר בדבריו [נחלות פ"ו ה"י] שיש 'ירושא דרבנן' בתורת 'ירושא' עם כל הדינים, ויש ירושה בעכו"ם בלי כל הגדרים - ופשוט.

ב' סוגים של מעשה מצווה, ובמנהג חכמים כל התוכן של המעשה הוא מצד שנהגו בו ולא מצד היותו מעשה מצווה. והשתא דאתינן להכא יש לבאר בזה את דברי הגרי"ז במנהג חכמים - דשאלנו - דמאי שנא הלל ממצות הדלקת נר חנוכה - הא תרומיהו נתחדשו על ידי רבנן, ובשניהם איכא לא תסור, ובשניהם מיקרי עבריינן אי לא יקיים את דבריהם - וא"כ מאי שנא מה דקרינן ליה מנהג ושמך מנהג - הא יש בזה ציווי וא"כ למה לא חשיב כמצווה - ומה התוספת של 'שם מצווה' שאמור לחול במעשה שלכן הוא מוגדר כמצווה וזה חסר בהלל וערבה, וצ"ע.

ועל פי הנ"ל יש לומר דאף דאיכא בזה לא תסור - אכן יש מצווה שיש בה את כל הגדרים של מצווה - ויש מצווה שאין בה גדרים של מצווה - וזה מנהג חכמים.

והביאור כך - לעיל הבאנו מהריטב"א שיש מושג של מנהג בגדר מצווה - וכלשונו - "אבל מנהג מצות דרבנן מברכין עליהן" - הרי לנו שמוצא אחד יש מושג של מנהג בעלמא בלי שיש במנהג שום תקנה ומצווה - אכן כל המנהגים שמברכים עליהם קרינן להו "מנהג מצות דרבנן" - והיינו צירוף של מנהג ומצווה - והיינו שנהגו כן ושוב חייבו אותנו בהך מנהג.

ואחרי שנתבאר שבכל מצווה נתחדש שמתחילה נקבע המעשה כמעשה מצווה שיש בו תוכן והגדרה שהוא מעשה שצריך להיות ושוב מתחייבים במעשה - וכך הגדר בנר חנוכה ומגילה - שוב יש לומר שבמנהג של הלל וערבה אינו כן אלא שהתוכן וההגדרה המוקדמת שיש במעשה אינו מעשה שצריך להיות 'בתור מצווה' אלא מעשה 'שנהגו' בו - וזה כל התוכן של המעשה עצמו - שהמעשה הוא מעשה שצריך להיות מצד זה שנהגו בו - ולא מצד שנקבע כך בתור מעשה מצווה, וכל מה שתיקנו וחייבו - היינו שחייבו אותנו בלא תסור במעשה זה - אבל לא שינו את התוכן של המעשה.

וזה גם הביאור בתוס' רי"ד ובמנחת שלמה שבכל מקום שיש 'הרחבה' לדין שחל בו שם מצוה אף שהמעשה המסויים הזה התחיל במנהג - דאכתי מברכים, ולכן מברכים בחצי הלל כיון שיש מצוה של הלל השלם - ונראה דהכא הגדר הוא שקבעו את התוכן של המעשה כפי התוכן של המצוה העיקרית של הלל שכעת באו להרחיב את המצוה ההיא בהלל של ר"ח אף שרק מחמת מנהג באו לעשות כן - ודו"ק.

דברי הגר"ז מתחזקים על פי מה שמתבאר דלר"ת איכא ב' טעמים למה נשים מברכות במעשהו"ג. ויש להמתיק את הדברים דבאמת ברכת המצוות מורכבת מב' חלקים - א' [וציוונו ב] 'על מצות', והיינו דמקודם צריכים להתייחס לציווי מסויים, אכן לאחר מכן צריכים נמי שיחול שם מצוה על המעשה עצמו.

והדברים מתבארים מתוך דברי הר"ן על הרי"ף [קידושין לא / דפי הרי"ף יג.], שהביא את שיטת ר"ת דנשים מברכות במעשהו"ג אעפ"י שן פטורות, וכתב הר"ן - "ואף על פי שנדחו ראיותיו של רבינו תם ז"ל הסכימו האחרונים לדעתו דמברכות כיון שנוטלות שכר דכיון דאמר ר"י בר חנינא גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה מדקאמר גדול משמע שאף על פי שאינו מצווה שכר הוא נוטל וכיון שבכלל המצות הן מברכות וכ"ת והיאך מברכות וצונו והרי לא נצטוו איכא למימר דכיון דאנשים נצטוו ואינהו נמי שייכי במצוה שהרי נוטלות עליה שכר שפיר מצוין למימר וצונו".

המתבאר מתוך דבריו שיש ב' טעמים בהא דנשים מברכות לר"ת, חדא דיש להן שכר כאינו מצווה ועושה, ועוד דהא האנשים מצווים - ולמה לי ב' טעמים.

וע"כ שבאמת יש ב' נידונים בסוגי' זו - א' מאן יימר דחל תורת מצוה בנשים, דאולי חסר בשם מצוה, וחידש דאיכא בזה מצוה וראיה לדבר ממה דאיכא להם שכר, ב' אכן אכתי קשה - דאף דאיכא בזה מצוה קיומית, אכן הכא ליכא חיוב כלל ולא שייך לשון המטבע - וצונו - ועל זה תירץ דסו"ס שייך לשון זה מצד כל כלל ישראל - אכן זה הרי פשוט דלא סגי לן בנוסח של וציוונו מצד האנשים אם לא חשיב כמצוה לגבי הנשים דאינה מברכת על המצוה של האנשים אלא על המצוה של עצמה - רק דאהני לן ציווי לאנשים לגבי המטבע לשון דוציוונו.

והכא נמי במנהג חכמים לפי הגר"ז כן הוא - דהרי שפיר נתקיים הוציוונו דחכמים חייבו בזה - אכן אכתי חסר בתורת מצוה - דאינו אלא מנהג - והכא איכא חידוש טפי - שהוא בעצמו מחוייב במעשה עצמו ואיכא בזה אפילו לא תסור - אכן אכתי צריכים לדון אי חיילא תורת מצוה במעשה או לא.

**במה דמברכים על הידור מצוה בנר חנוכה.**

זה גם הביאור בברכה על הידור מצוה - דמצאנו לאידך גיסא - שיש 'שם מצוה' על המעשה הידור בלי שיש ציווי על המעשה הידור כיון שזה הרחבה של עיקר המצוה - ולעומת זאת - בהלל של ראש חודש יש ציווי ואין על המעשה 'שם מצוה' כיון שנתחייבנו במעשה מצד זה שנהגו בו וזה תוכן של המעשה - מעשה מנהג.

ב' סוגים של מצוות מצד זכר למקדש - שיש תקנה בלי מצוה מצד זה שדרשו חז"ל - 'מכלל דבעיא דרישה' - ויש גם תקנה עם 'גדרי מצוה'.

ונראה כפשוטו שזה גם הגדר בזכר למקדש - שיש ב' סוגים של מצוות מצד זכר למקדש - שיש תקנה בלי מצוה - ויש תקנה עם גדרי מצוה, וכדהבאנו מהרמב"ם שחילק כן בין כורך לנטילת לולב בשאר הימים.

והביאור בזה הוא על פי מה שמבואר בסוגי' בסוכה [מא] שהקשו דמנא לן דעבדינן זכר למקדש, ואמר בזה רבי יוחנן - "דאמר קרא - כי אעלה ארכה לך וממכותיך ארפאך נאם ה' כי נדחה קראו לך ציון היא דרש אין לה" ודרשינן בזה "דרש אין לה - מכלל דבעיא דרישה".

ונראה שכמו שיש מושג של מנהג שיש ענין והגדרה במעשה מצד זה שנהגו בו - גם בלי תקנת חכמים, כמו כן בזכר למקדש יש צורך ודרישה שהמעשה עצמו יעשה מצד היותו 'זכר למקדש' וילפינן - "מכלל דבעיא דרישה".

וכעת יש ב' צדדים בגדר המצוה שבו - שיתכן שחייבו אותנו בחיוב הפשוט של "מכלל דבעיא דרישה" וזה כל התוכן של המעשה - או שיש לומר שקבעו את המעשה כמעשה מצוה ממש כעין הדלקת נר חנוכה - אלא דהכא איכא סיבה מוקדמת והיינו מצד מה "דמכלל דבעיא דרישה" - אבל



אינו אלא בגדר סיבה ולא בגדר הגדרה ותוכן של המעשה - הלכך כבר חשיב כמצוה ממש וככל מצוות דרבנן.

ונימא עוד דבזה נחלקו האמוראים לגבי נטילת לולב שאר הימים אי איכא ברכה, ובזה נחלקו הראשונים בגדר הזכר למקדש של כורך, ובזה נחלקו הראשונים בגדר הזכר למקדש שיש בספירת העומר - אי הוי בגדר מצוה או דהוי דין בעלמא מצד הדין הכללי של זכר למקדש - "מכלל דבעיא דרישה".

**במה שיש להעיר על לשון השו"ע הרב.**

ויש להעיר מלשון השולחן ערוך הרב [סימן תפט סעיף יא] בגדר מצות ספירת העומר בזה"ז - וז"ל: "אחר הספירה נוהגין לומר יהי רצון שיבנה בית המקדש כו' לפי שעכשיו אין אנו סופרין אלא זכר למקדש ואין בספירה זו עשיית מצוה כלל שהמצוה הוא לספור לעומר ועכשיו אין לנו עומר לספור לו אלא שחכמים תקנו לספור זכר למקדש לפיכך מתפללין שיבנה בית המקדש ונקיים המצוה כתקונה" - ומלשון זה שכתב "שאין אנו סופרין אלא זכר למקדש ואין בספירה זו עשיית מצוה כלל" משמע כנ"ל - אלא דתמוה דכתב כן לדידן דמברכים על ספירת העומר - וקשה שהרי ליכא בזה מצוה וצ"ע.

**ביאור הסוגי' בשבת [כג] - "היכן וציונו".**

בזה יש ליישב מה שתמהנו לעיל בעיקר הסוגי' בשבת [כג] - שהקשו "היכן וציונו" - והאיד מברכים על מצוות מדרבנן, הרי נוסח הברכה היינו וציונו וליכא ציווי של הקב"ה במצוות דרבנן - והקשינו דלמה לא הקשו קושי' זו על עיקר החיוב לקיים מצוות דרבנן, והיינו דיכלו לשאול - דלמה חייבים בעיקר מצות הדלקת נר חנוכה, ולמה רק הקשו על הברכה של הדלקת נר חנוכה - וצ"ע.

ואחרי כל הנ"ל מיושב בפשיטות דהנה לעיל [שער א סימן ב] נתבאר שהציווי במצוות דרבנן שייך לאיסור של הלאו של לא תסור לפי הרמב"ם או שזה שייך לכח ותוקף של הסמכות של חכמים ליצור מצוות וזה מתגלה בפסוק של לא תסור בלי האיסור של לא תסור - וזה לפי הרמב"ן, והוכחנו שגם הרמב"ם למד כן וכדמוכרח מקטן וסומא, אכן הכא הסוגי' מתעסקת בנקודה נוספת - דמאן יימר דחל תורת מצוה ושם מצוה על המעשה של מצוות דרבנן, דאולי הכל בגדר מצוות של מלך שאין תוכן והגדרה לגוף המעשה עצמו - ובזה נחלקו אי יליף כן מלא תסור או משאל אביך - ודו"ק - ועיין בהערה במה שדייקנו מדברי רש"י [שם] - שו"ר קושי' זו וכעין תירוץ זה בדברי האבי עזרי בהלכות ברכות [פרק יא].

ויש להוסיף לדקדק בדברי רש"י בסוגי' [שם] - דיעויין בדבריו בד"ה "לא תסור" שפירש"י "מן הדבר אשר יגידו לך", ויתכן שרש"י בא לציין את המשך הפסוק - וזה קצת דוחק שהרי אין פסוקים אחרים בתורה בלשון זה שרש"י צריך לפרש על איזה פסוק קאי, [ואולי רש"י בא לפרש למה הפסוק קשור לכאן שמא אינו יודע את הסוף הפסוק], אכן לאור הנ"ל יתכן שבא לומר עוד שכאן בפסוק למדנו שהדין "לא תסור" מתייחס לגוף הדברים עצמם - שהדברים עצמם שיגידו - הם דברים שחייבים להיות בלי שיש גברא שמצווה עליהם - ולפי הנ"ל הרי זה התוכן של כל הסוגי' בשבת, ודו"ק.

## פרק ד

### מתחדש דליכא דין כוונה ובל תוסיף

#### וזמן גרמא בכל הנך מצוות.

**דן בדין בל תוסיף במי שאמר הלל השלם בר"ח וחיה"מ פסח במקום חצי הלל.**

לפי כל הנ"ל יתחדש הרבה חידושי דינים, דהנה, יש לדון במי שאמר הלל השלם בר"ח וחיה"מ פסח במקום חצי הלל, שיש לדון בזה מצד בל תוסיף דדומה לכהן שמוסיף ברכה רביעית בברכת כהנים.

והיינו דמצאנו בל תוסיף במצוות דרבנן - שהרי כן משמע מכל הסוגי' של בל תוסיף במין חמישי בלולב - דכפשוטו סוגי' זו קאי גם על שאר הימים - ויעויין בשו"ע שהביאו דין זה בסתמא על כל הימים בלי לחלק בין יום הראשון לשאר הימים - ולפי הצד שיש ברכה בחצי הלל פשיטא דהוי מצוה ופשיטא דשייך בזה בל תוסיף.

אכן אי ליכא בזה ברכה אז איכא למימר דתלוי בטעמא דמילתא דליכא בזה ברכה, דאי נימא שאין בזה ברכה כיון דליכא בזה ציווי דלא נאמר לא תסור על מנהג חכמים - וכמבואר בדברי רש"י בסוכה [מד], א"כ יש לומר שיש כאן מעשה מצוה וחל תורת מצוה על מנהג חכמים, אלא דהוי כעין מצוה קיומית דליכא בזה ברכה כיון דחסר במטבע לשון דוציונו, אכן במצוה קיומית איכא בל תוסיף ועיין בזה להלן [שער ב פרק יד] שהבאנו הוכחה מהגר"ח שמאולביץ זצ"ל דלדעת הפמ"ג איכא בל תוסיף במצוה קיומית שהרי לדעת הפמ"ג תפילין רק לרגע היא חיובית ואח"כ קיומית, ומפורש בגמ' סנהדרין [פח.] דמשכחת לה בל תוסיף בתפילין במי שכבר הניח תפילין ואח"כ הוסיף פרשה חמישית ולפי הפמ"ג איכא הוכחה דעובר בבל תוסיף במצוה קיומית - ולפי"ז ה"ה דלרש"י יש לומר כן בחצי הלל שהוסיף להלל שלם.

אכן לפי מה שמבואר ברמב"ם דלא חסר בציווי ואיכא לא תסור, ואעפ"כ חסר בתורת מצוה - והרי זה כמעשה מצוה של מלך - א"כ פשיטא דליכא בזה בל תוסיף - דעיקר דינא דבל תוסיף נאמר במצוות ומאן יימר לן דגם במנהגים איכא בל תוסיף - ודו"ק.

מעורר דלפי"ז נחלקו נמי בלולב בשאר הימים איכא איכא בל תוסיף - שהרי הוי זכר למקדש.

אכן לפי"ז יש להעיר דה"ה דבלולב מצד זכר למקדש דלפי צד אחד בגמרא ליכא ברכה, דגם מצוה זו של זכר למקדש אינו בגדר מצוה, ולפי"ז ה"ה דלא יהיה בזה דין בל תוסיף.

והרי לעיל הבאנו שכל הסוגי' של בל תוסיף במין חמישי בלולב - דכפשוטו סוגי' זו קאי גם על שאר הימים - וכ"ה בשו"ע שהביאו דין זה בסתמא על כל הימים בלי לחלק בין יום הראשון לשאר הימים - ונצטרך לומר דהנך אמוראי בסוכה [מז] דנחלקו אי איכא ברכה נחלקו נמי אי איכא בזה בל תוסיף בשאר הימים, וצ"ב - דבסוכה [לא] בדין בל תוסיף בלולב מובא בתוספתא שיש בל תוסיף ונצטרך לומר דנחלקו אי התוספתא קאי דווקא על יום הראשון או לא, ואולי קאי בזמן המקדש בכל הימים.

דן לפטור מדין מצוות צריכות כוונה בהלל דר"ח לפי הרמב"ם ובכורך לפי הרמב"ם והערוך, ובלולב לשאר הימים לפי רנב"י ובספירת העומר [בספירת השבועות] - לר' ירוחם.

עוד יש לעיין - הרי בגדר הדין מצוות צריכות כוונה הוכיח הגר"ח<sup>33</sup> [מבל תוסיף ועוד] שהמעשה מצוה מושלם על ידי הכוונה - שכמו שיש הרבה פרטים במעשה עצמו איך לעשותו, כמו כן יש פרט נוסף שיעשה בכוונה, ואינו דין ותנאי בעלמא כדי לצאת ידי חובה - אלא שהכוונה עצמה היא הגדרה בגוף המעשה - ואחרי יסוד זה ניתן להבין חידוש נוסף של האחרונים<sup>34</sup> - והיינו שמצוות שעיקר המצוה היא התוצאה - וכעין צדקה [מעוה ביד העני] ומעקה [מעקה בנוי] כל כה"ג לא בעי מעשה וסגי בתוצאה - הלכך מהני בלי כוונה - וכבר הארכנו בכל זה [שער א סימן ד פרק א / שער ד' סימן ו] - והנה - יש מחלוקת הפוסקים במצוות צריכות כוונה במצוה דרבנן, ולפי הנך דסברי שיש דין מצוות צריכות כוונה גם בדברנן יתחדש חידוש גדול.

והיינו - דליכא דין מצוות צריכות כוונה במנהג חכמים בהלל דר"ח לפי הרמב"ם וכן זכר למקדש בכורך לפי הרמב"ם והערוך, וכן זכר למקדש בלולב לרנב"י בסוכה [מז] וכן ספירת העומר [בספירת השבועות] - לר' ירוחם.

וזה מתרי טעמי שיסודם אחד - אין כאן מעשה מצוה אלא מעשה מנהג, ועוד, דאי תימא דאיכא עכ"פ מצוה של קיום הסמכות של חכמים כעין מלך, הרי בזה נמי לא בעי כוונה, דקיום סמכות והמורא של המלך הוא קיום מצוה שמתקיים בתוצאה של המצוה וליכא בזה דין מצוות צריכות כוונה.

דן דלא שייך דין מעשה"ג בכל כה"ג.

ויש לדון עוד דליכא דין מ"ע שהזמן גרמא בכל הנ"ל - דהנה - כל המושג של מעשה"ג בנשים רק שייך באופן שהזמן עצמו גורם למצוה לבא ולא באופן שהמצוה עצמה לא תלויה בזמן אלא שמסיבה צדדית א"א לקיימה אלא בזמן המסויים הזה - דיעויין בזה בדברינו [שער ו סימן כו] -

<sup>33</sup> הגר"ח עה"ש [סי' מ"ט], חי' ר' שלמה [ר"ה סי' א'], ובקובש"ע [ח"ב סי' ל"ג ס"ק ב'].

<sup>34</sup> הגר"ח עה"ש [סי' מ"ט], ובקובש"ע [כתובות ע"ד], ובקובש"ע [ח"ב סי' כ"ג ס"ק ו'] ובבית הלוי [ח"ג סי' נ"א, דרשות דרוש א' לענין צדקה] ובקוה"ע [סי' ל"ו ס"ק ד'] ובמנחת שלמה להגרש"ז [ח"א סי' א'].

ועיין בהערה <sup>35</sup> שהבאנו את המקור לזה - וממילא דה"ה שמצוות של מלך שמתייחסות לזמן מסויים - אין הזמן הגדרה במצוה עצמה של כבוד מלכות - שהרי עיקר המצוה של כבוד מלכות שייכת בכל מקום ובכל זמן - אלא שהציווי המסויים הזה של המלך הוא בזמן מסויים. ומעתה יש לדון עוד דליכא דין זמן גרמא בהלל דר"ח לפי הרמב"ם ובכורך לפי הרמב"ם והערוך, ובלולב לשאר הימים לפי רנב"י ובספירת העומר [בספירת השבועות] - לר' ירוחם - וזה מתיר טעמי שיסודם אחד - אין כאן חפצא של מצוה אלא חפצא של מנהג - ועיקר דינא דזמן גרמא נאמר במצוות, ועוד, דאי תימא דאיכא עכ"פ מצוה של קיום הסמכות של חכמים כעין מלך, הרי בזה נמי ליכא דין זמן גרמא - שהרי כאמור - עיקר המצוה של כבוד מלכות שייכת בכל מקום ובכל זמן - אלא שהציווי המסויים הזה של המלך הוא בזמן מסויים - וכן הדין במצוה הכללית לציית לדברי חכמים - ודו"ק. וכל זה תמוה מאד - דלא יתכן לומר דנשים חייבות בכל הנך מצוות - וצ"ע.

### פרק ה

#### מחדש שיש דרגות שונות של מעשים באיסורים ובמצוות, וכן צ"ל במנהג חכמים ובזכר למקדש.

מצאנו מושג של 'דרגות שונות' של מעשים באיסורים ובמצוות - שאף שכולם מה"ת, ומי שעבר על ל"ת זה מיקרי עבריין ממש - אכן הלאו אינו לאו גמור ומושלם לגבי כל החיובים והדינים.

והנראה בזה - ונקדים במה שהבאנו בדברינו באמרות אברהם יבמות [סימן נה] - שמצאנו מושג של 'דרגות שונות' של מעשים באיסורים ובמצוות - והיינו דאף שכולם מה"ת, ומי שלא קיים עשה כזה מיקרי ביטול גמור של מ"ע ומיש עבר על ל"ת זה מיקרי עבריין ממש כמו כל ל"ת גמור אכן סו"ס המצוה והלאו אינם מצוות ולאין גמורים מושלמים לגבי כל החיובים והדין קיום שנאמרו בהם - ולהלן כמה אופנים בזה.

א [יעיין בזה ברש"י במכות [כ"א] לגבי כתובות קעקע דאיכא שיטות דרק בכותב שם ה' או שם ע"ז דאיכא מלקות ובלי זה איכא איסורא דאורייתא בלי מלקות, כיון שאין זה עיקר האיסור.

ב [בדומה לזה מצאנו בר"ן ריש נדרים לגבי שבועה בלי שם דליכא מלקות.

ג [כעין זה מצאנו נמי בדין חצי שיעור דאסור מן התורה ואין חייבים עליו.

ד [ברמב"ן בהשגות לספר מצוות [ל"ת שנ"ג] כתב דקריבה דעריית אסורה מן התורה כעין איסור חצי שיעור.

ה [עוד מצאנו דוגמא לזה מדברי הר"ן בנדרים [ס"ח] דלצד דבעל מקלש קליש איכא איסור דאורייתא בלא מלקות, דמאחר שאין כאן הפרה גמורה איכא איסור דאורייתא ואעפ"כ מקלש איסורא ואין לוקין עליו.

ו [כעין זה מצינו ברמב"ם [פ"ג מהלכות מאכא"ס ה"ו] לגבי יוצא מהטמא דאסורין מן התורה ואין לוקין עליהם והרמב"ם מדמה להו "כאוכל חצי שיעור שהוא אסור מן התורה ואינו לוקה אבל מכין אותו מכת מרדות", עכ"ל.

ז [כתב הרמב"ם במאכלות אסורות [פרק ז הלכה ט"ז] שבגוף הבהמה יש חוטין וקרומות שאסורים מה"ת מצד דם וחלב אבל אין בהם מלקות מה"ת, והרמב"ם מדמה לחצי שיעור - ועיין במ"מ "לפי שאין זה דם גמור היוצא צלול".

ח [כתב הרמב"ם במאכלות אסורות [פרק ח הלכה ט"ז] שאיסורי הנאה שהם מאכל, לוקין על אכילה ועל הנאה לא לוקין והמ"מ מדמה לחצי שיעור.

ט [עיין בביכורים [פרק א' משנה ט'] בדין הביכורים שמביא בנאבדו הביכורים וחייב אחריות - ויש להם חלק מהדינים של ביכורים וחסר חלק מהדינים, ועיין בדברינו באמרות אברהם - זרעא קיימא בציונים והערות [שם] שהבאנו שכר נתקשו מפרשים בגדר הדין הזה - דמצד אחד מוכרח

<sup>35</sup> והיינו דיעויין ברעק"א [ביכורים פ"א מ"ה], דנשים חייבות בהבאת ביכורים אף דלא שייך אלא משבועות עד חנוכה והא דאין זה זמן גרמא היינו משום דבעינן זמן שמצויין ע"פ השדה, ואי היה מצויין ע"פ השדה כל השנה היה מביא כל השנה, ונמצא דדבר אחר גרם לה להיות תלויה בזמן, ואינה הלכה מצד הזמן עצמה, וכמו"כ מצות קריאת ביכורים אינה זמן גרמא אף שהיא רק עד סוכות, והיי"ט דזמן שמחה הוא רק עד אז - וע"ד זה ידוע גם מהגרי"ל דיסקין לבאר למה ברכת לבנה אינה זמן גרמא אף שאינה אלא עד חצי החודש, דלו יצויר והיתה הלבנה מתחדשת כל החודש היתה המצוה כל החודש, והוא כנ"ל.

דהוי דין דאורייתא, ומאידך ליכא לכל הדינים של ביכורים, ועיי"ש שביארנו - שאף שיש לביכורים השניים דין קדושה מה"ת ודין ביכורים, אכן סו"ס חסר בדין 'ראשית' שלהם, ואף דסו"ס בכלל ראשית נינהו לגבי איסור זרות ולגבי תשלומי קרן, אכן אכתי לא מיקרי ראשית גמור לענין חומש ולגבי קריאת הפרשה - והיינו נמי כנ"ל שה'במקום' של הראשית יש לו חלק מדיני ראשית, אבל לא כל החומר של הראשית.

י] בדומה לזה מצאנו נמי באחות זקוקתו דאיכא בה תפיסת קידושין וחליצה - ודלא ככל העריות, וכפשוטו כל האיסור הוא מדרבנן, וכ"ה שיטת רוב ראשונים<sup>36</sup>, אכן איכא שיטות שזה מה"ת בלי החומר שיש בכל ערוה ולכן איכא בה תפיסת קדושין - ועיין בזה בהערה<sup>37</sup> ובדברינו באמרות אברהם יבמות [סימן נ"ה], ובאמת דמפורש באור שמח [קונטרס זיקה סוף אות ל'] דלדברי הירושלמי איסור קרובות בזיקה הוא מדאורייתא, ויעו"ש שכל דנחלקו בזה הבבלי והירושלמי. ולהנך שזה מה"ת צ"ב דלמה איכא חליצה, ועיין בהערה<sup>38</sup>, ונראה עפ"י לשון הירושלמי [ר"פ ד' אחין] - "מעתי לא יהו צריכות הימינו חליצה", ומשני "אמר רבי מתניה ע"י זיקה ואין בו איסור אחיות ברורות", וצ"ב הכוונה בזה.

והביאור בזה עפ"י לשון המאירי [בסוגי' שם] שביאר למה איכא חליצה ותפיסת קידושין "ששומרת יבם שמתה אסור באמה כדין חמותו לא כחמות לגמרי, שהרי חמותה גמורה אף לאחר מיתה בכרת ואין בה תפיסת קדושין אבל זו אינה חמות אלא כעין חמות ובדוגמא שלה", ומבואר דאף אי הוי דאורייתא אבל אין כאן את כל החומר של הדאורייתא, ולזה קרי הירושלמי איסור שאינו ברור, והיינו כנ"ל.

יא] בדין כלאי בגדים בעינן דווקא צמר אילים ורחלים, שאין לך קרוי 'צמר סתם' אלא צמר אילים ורחלים, אבל בשאר צמר צריך ליתן שם לווי, צמר גמלים צמר ארנבים צמר עזים - הלכך לא נכללו באיסור תורה של כלאי בגדים - עיין בזה בכלאים [ריש פרק ט'] - ויעויין בשו"ע [יו"ד כלאי בגדים ריש סימן רצח] - "רחל בת עז, צמרה אסור עם פשתן, מפני מראית העין" וכך לשון הרמב"ם [כלאים ריש פרק י] - ועיין בכסף משנה [שם] שהביא מקור מבכורות [י"ז] "רחל בת עז אין לוקין על צמרה משום כלאים" וכתב - "משמע לרבינו דמכל מקום אסורה מפני מראית העין דלא גרע משירים וכלך" והקשה עליו "ותמיהא לי דהל"ל דמדאורייתא אסורה אלא שאין לוקין דהכי משמע לישנא דאין לוקין על צמרה - וי"ל דכיון דלא אשכחן לה רמז בתורה לית לן למימר הכי", ויעויין בביאור הגר"א [יו"ד שם] שכתב "מפני מראית העין. כמו שירים וכלך. אבל בגמ' שם משמע דמדאורייתא אסור אלא דאין לוקין ועיין כס"מ" - והעירני תלמיד אחד נ"י דכנראה דכוונת הגר"א הכא הוא כנ"ל דאינו צמר רחלים גמור ומושלם כיון שהרחל היא בת עז - וחסר בשם המושלם של הצמר - הלכך איסורו כעין איסור חצי שיעור.

מצאנו כעין זה נמי בברכת המצוות ולגבי עדל"ת.

ונראה דאיכא עוד תרי גווני דמצאנו כעין זה לגבי ברכת המצוות - וכדלהלן:

יב] הרמב"ם [פרק י"ד שחיטה ה"ד] פסק דכלאים הבא מבהמה וחיה דמו חייב בכיסוי ואין מברכין עליו, ואם נימא דדעת הרמב"ם היא דחשוב תערובות דם חיוב בדם פטור, א"כ הא איכא כאן דם חיוב בודאי, ואמאי אינו מברך עליו, והגר"ח [שם] ביאר בזה שכל הדם יש בו צד חיוב משום הצד חיה שבו, ויש בו צד פטור משום הצד בהמה שלו, ולהכי הוא דפסק הרמב"ם דאין מברכין עליו, כיון דאין חיובו גמור, ואין המצוה שלמה, דהא אית ביה גם צד פטורא - ועיין בחת"ס על סוגיות [בלומנטל - סי' מג - סוגיא דחצי שיעור - ד"ה דחזי] דמדמה כוי לחצי שיעור - וזה משום שהוא סובר שיש בכוי "כלשהו שור כשב ועז", אבל אינו "שור כשב ועז" גמור - ונראה שיש לפרש כן בדומה לדברי הגר"ח - דלהכי לא מיקרי מצוה שלימה - דהוי כעין חצי

<sup>36</sup> כן מפורש ברש"י [יבמות כ"ז. ד"ה לעולם / כ"ח: ד"ה משום מצוה / מ"א: ד"ה הרי קטנה] וההוכחה לזה היא ממה דחולצת ובכל ערוה דאורייתא ליכא חליצה, וכן הוכיחו בהדי' ברמב"ן וברשב"א לקמן [כ"ז:].

<sup>37</sup> דעיין בזה במהרש"א יבמות [ח']. שהביא בזה ב' צדדים, והגרנ"ט הביא את הנמו"י [ריש פרק ב'] שהאריך לבאר דאף דאיכא איסור אחות זקוקתו למ"ד יש זיקה אולם אעפ"כ איכא בה תפיסת קידושין, וכן מדויק במאירי [שם] שהאריך לבאר דיש בה חליצה ותפסי בה קידושין, ומדויק כנ"ל דאית בה איסור דאורייתא.

<sup>38</sup> וי"ל דחליצה תלויה באי תפיסת קידושין, וכיון דבהנך קרובות איכא תפיסת קידושין אף שהם מה"ת, שוב איכא נמי תפיסת זיקה, וחולצות.

שיעור בתורת חיה שבו – הלכך אינו מברך - ונראה שזה דומה לנתבאר בדברי הגר"א ברחל בת עז בכלאי בגדים שאינו רחל מושלם.

יג] עוד הביא שם הגר"ח לדמות דין זה לדין נולד מהול וגר שנתגייר כשהוא מהול דאין מברכין על הטפת דם ברית, והקשה הגר"ח דלדעת הרמב"ם חיובו הוא ודאי ולא מספק, והגר"ח לא ביאר לנו מה ההוכחה לזה.

וכוונתו לפי מה שהקשה בחידושי הגר"ח [על הש"ס - הוצאת מישור - שבת קלה] דשיטת הרמב"ם [תרומות פ"ז הי"א] דנולד מהול מותר בתרומה - וכבר הקשו עליו דאיכא חובת הטפת דם ברית מצד ספק ערלה כבושה - וספק ערל אסור בתרומה מספק.

וע"כ דמוכרח דאינו ערל - ואעפ"כ איכא חובת מילה בודאי בהטפת דם ברית, וקשה דא"כ למה ליכא ברכה - וכנראה שזו נמי כוונת הגר"ח על הרמב"ם, ושפיר הוכיח מהכא דכל שאין המצוה מצוה בשלימות שוב אין מברכין עליה, ודו"ק.

אלא שיש לדחות ראיה זו לדרכו של האמרי משה [סוף סימן כ"ב ס"ק כ"ד] שלמד שגם הרמב"ם מודה שהמצוה היא מספק - מחמת ספק ערלה כבושה - אלא ששיטת הרמב"ם שערלה כבושה - אפילו ודאי ערלה כבושה לא סגי להחיל עליו שם ערל - הלכך ליכא בזה איסור תרומה, אבל המילה היא מילה מחמת הערלה - הספק הלכך לא מברכים.

יד] כעין זה מצאנו לגבי עדל"ת בדברי הרשב"א ביבמות [סוף ו']. שכתב - שיש דרגות של עשה של כיבוד או"א, ונפ"מ עד כמה שיכולים לדחות ל"ת, ומעשה כיבוד בלי הנאה לאב הוי בכלל עשה אבל אינו עיקר הכבוד, ולכן לא הוי בכלל עשה לענין דחיית ל"ת, וכן למד הגר"א [יו"ד סימן ר"מ ס"ק ל"ו] - מובא בברכ"ש יבמות [סימן ג' ס"ק ב'] - ובחזו"א אהע"ז [סימן קמ"ח קידושין ל"ב. על תוד"ה ר"י] ביאר את הגר"א שלא חסר בגוף החיוב שהוא חייב בזה ככל חיוב כיבוד או"א, אלא שאינו עיקר העשה לענין דחייה, ומפורש כנ"ל שיש מציאות של עשה וגוף העשה בלי שייכות לכמה הוא מחוייב בעשה - וזו ראיה גדולה.

ביאור בדברי הגר"ח לגבי ברכת המצוות בכוי ע"ד הגרי"ז במנהג.

ונראה שבדברי הגר"ח לגבי ברכת המצוות בכוי והטפת דם ברית כתוב את היסוד של הגרי"ז במנהג - הרי למדנו מדברי הגרי"ז דברכת המצוות מורכבת מב' חלקים - א] 'וציוונו' ב] 'על מצות', והיינו דמקודם צריכים להתייחס לציווי מסויים, אכן זה בעצמו לא סגי - ואף אי איכא ציווי מושלם - אכן סו"ס אכתי צריכים שיחול 'שם מצוה' על המעשה עצמו, ובמנהג חסר בעיקר השם מצוה, וכן הבאנו בר"ת שיש ברכה במעשהז"ג בנשים - דנתחדש בזה תרתי - גם וציוונו וגם על מצות.

והן הן דברי הגר"ח - דאף דברור שיש כאן וציוונו מושלם - ויש כאן ביטול עשה כמו כל ביטול עשה במי שלא מקיים כיסוי הדם והטפת דם ברית בכל כה"ג - והוא לא פחות מחוייב בהך עשה, וע"כ דמצד המטבע לשון של וציוונו לא חסר כלום, אכן סו"ס חסר בחפצא דמצוה המושלמת - וכמו שבדינים דרבנן יש מנהג ויש מצוה כמו כן בדינים דאורייתא יש מצוה מושלמת ויש 'פחות מצוה' - ולא סגי בזה לברכת המצוות אף שיש כאן מצוה - וכעין מה דמצאנו נמי לגבי עדל"ת בכיבוד אב ואם.

והא דבכוי הוי פחות מצוה הוא פשוט שהרי זה 'מקצת חיה' - וממילא שהמצוה של כיסוי הוא מצוה רק בתור 'מקצת' דרק עד כמה שהיא חיה איכא בה תורת מצוה, וכן בהטפת דם ברית, נראה לומר שבכל מילה גמורה - המילה גם מפקיע ממנו את התורת ערל שבו לעשותו למהול, והכא המילה רק מחילה בו תורת מהול בלי הפקעת התורת ערל שבו - הלכך חסר בשלמות של המילה.

מחדש גדר חדש למנהג ולזכר למקדש דדומים להטפת דם ברית - והיינו שהשלימו את המעשה ממנהג וזכר למקדש למצוה, אכן אכתי תורת מנהג וזכר למקדש עליהו - ולא סגי ב'שם מצוה' לגבי ברכה.

ועל פי כל הנ"ל נראה לחדש גדר חדש למנהג ולזכר למקדש - דכל כה"ג אף דלא חל בהם תורת מצוה לגבי ברכה אכן אין זה הפקעה גמורה מכל תורת מצוה אלא שבעצם השם שלהם שפיר חל עליהם תורת מצוה אכן אינם בגדר מצוה מושלמת לגבי ברכה - ונבאר את הדברים.

הרי נתבאר לעיל שבכחם של חכמים להחיל שם מצוה ולקבוע את המעשה כמעשה שצריך להיות או כמעשה שצריך לא להיות, וזה כחם בכל המצוות ואיסורים מדברי סופרים, אולם במנהג

חכמים וכן בזכר למקדש יש סיבה מוקדמת למעשה שהוא מעשה שצריך להיות שלא בתורת מצוה אלא בתורת מנהג וזכר למקדש.

וביארנו לעיל שיש מושג וחפצא של 'מנהג' שיש ענין והגדרה וקביעה במעשה מצד זה שנהגו בו - וזה גם בלי התקנת חכמים לעשותו למצוה, וגם בזכר למקדש יש צורך ודרישה שהמעשה עצמו יעשה מצד היותו 'זכר למקדש' וילפינו - "מכלל דבעיא דרישה" - וגם זה בלי התקנת חכמים לעשותו למצוה.

והסברנו שיש ב' צדדים בגדר המצוה הללו - וכדלהלן:

א] יתכן שחייבו אותנו בחיוב הפשוט לקיים את מה שנהגו בתור מה שנהגו בו וכן לקיים דינא דזכר למקדש מצד הלימוד של "מכלל דבעיא דרישה" - וממילא שזה כל התוכן של המעשה - מנהג וזכר למקדש - ואין בו זיקה למצוה כלל.

ב] יש לומר עוד שקבעו את המעשה כמעשה מצוה ממש כעין הדלקת נר חנוכה - אלא דהכא איכא סיבה מוקדמת והיינו מצד מה שנהגו בו או מצד "מכלל דבעיא דרישה" - אבל הנך טעמים אינם אלא בגדר 'סיבה' ולא בגדר 'הגדרה' ותוכן וקביעה בגוף המעשה - הלכך כבר חשיב המעשה כמעשה מצוה ממש וככל מצוות דרבנן.

ומעתה נראה שיש לומר בזה צד שלישי - דדומה להטפת דם ברית - והיינו שהשלימו את המעשה ממנהג וזכר למקדש למצוה, ותרתי אית ביה, שהמעשה הוא מעשה שצריך להיות גם מצד היותו מנהג וזכר למקדש וגם מצד היותו מצוה - ואין הכוונה שיש כאן ב' מעשים - אלא מעשה שמורכב מתרתי, ודומה לכוי שיש בכיסוי הדם תרתי דמקצתו מצוה ומקצתו אינה מצוה - וגם הכא דמצד היותו מנהג וזכר למקדש אינו מצוה ומצד היותו דבר שציוו בו חכמים הרי הוא מצוה - ונמצא שיש ב' פנים למעשה אחד - ואין בזה חשיבות מעשה מצוה לגבי ברכה כעין הטפת דם ברית וכיסוי הדם.

**מבאר שבכל כה"ג איכא תורת מצוה לכל דיני התורה - כמו דכיסוי הדם בכוי חשיבא מצוה לגבי דחיית יו"ט.**

ומעתה נראה דבכיסוי הדם של כוי אף דליכא ביה ברכה אכן אכתי איכא ביה תורת מצוה לגבי דחיית יו"ט - וכמבאר בדברי הגר"ח [שם] ליישב קושי' התוס' - ורק לגבי ברכה חסר בשם מצוה שבו, והיינו טעמא דהכא בעי חשיבות מצוה בדרגא מסויימת כדי שיברכו בו - וכמו כן יש לומר שיש דין מצוות צריכות כוונה וזמן גרמא בהטפת דם ברית - דסו"ס שמה מצוה אלא שאינה מצוה חשובה לברכה.

וע"ד זה יש לומר נמי לגבי כל תוספי זמן גרמא ומצוות צריכות כוונה - דאיכא דין מצוה במנהג חכמים של הלל ובזכר למקדש של לולב וכורך וספירת העומר - לכו"ע - וכל פלוגתא אינו אלא לגבי ברכה - ודו"ק.

אלא שיש לדייק בלשון הרמב"ם [מגילה פרק ג הלכה ז] שכתב "אבל בראשי חודשים קריאת ההלל מנהג ואינה מצוה, ומנהג זה בצבור לפיכך קוראין בדילוג, ואין מברכין עליו שאין מברכין על המנהג" - ומכאן דייק הגרי"ז שאינו מצוה וכלשונו - מנהג ואינה מצוה - ולדברינו הוי גם מצוה אלא שאינה מצוה גמורה, ויש לדחות.

**ביאור בדברי ר"ת בתוס' בסוכה דחילק דערבה אינה אלא טלטול לעומת קריאת ההלל דלא גרע מקורא בתורה.**

על פי זה מתבאר נמי שיטת ר"ת - דיעויין בתוס' בסוכה [מד:]: שהביאו את שיטת הרמב"ם דמדמה הלל לערבה דבתרומיהו ליכא ברכה כיון דהוו מנהגים ולא מצוות, ור"ת דחה שיטה זו וז"ל: "ור"ת אומר דאין ראיה מערבה להלל דערבה אינה אלא טלטול וכיון דלאו תקנתא היא אלא מנהגא לא חשיבא למיקבע לה ברכה אבל קריאת ההלל לא גרע מקורא בתורה ודכוותיה אשכחן דמברכין אשני ימים טובים של גליות ואינו אלא מנהג בעלמא".

ותמה הגרי"ז דמה השייכות בין קריאת ההלל וקורא בתורה ועוד דמה כל זה דומה ליו"ט שני של גליות - ועיי"ש שהוכיח מכל זה שר"ת למד ע"ד הרמב"ם שכל הנידון הוא לא נידון של לא תסור אלא נידון מצד שם מצוה עיי"ש - וביאר שם שהברכה היא מצד שתורה טעונה ברכה בלי המצוה שבה - עיי"ש דברים עמוקים ומה שהוסיף נמי לגבי קריאת הה' מגילות.

ונראה קצת באופן אחר על פי מה שיש להעיר עוד שכתב "דערבה אינה אלא טלטול" ומה הגריעותא בזה - ועוד דמדוקדק בדבריו שיש כאן צירוף ב' סברות כהדדי - א] ערבה אינה אלא טלטול, ב] אינה תקנתא אלא מנהגא - והמסקנה מכח הנך תרי סברות היא ד"לא חשיבא למיקבע

לה ברכה" - והראוני בשו"ת חת"ס [יו"ד סימן קצ"א] שדן במנהגים אחרים שאיזה מהם דומים למנהג הזה ואיזה לא דומים.

עכ"פ - מפורש בדבריו שיש נידון של חשיבות של מעשה לקבוע במעשה תורת מעשה מצוה לענין ברכה, והחסרון של טלטול בעלמא הוא חסרון בהך חשיבות - אכן לו יצויר והיה מצוה לא היה בזה חסרון של חשיבות במעשה אלא דכיון דממילא הוי מנהג - שוב לא חשיבא. והביאור ע"ד מה שנתבאר ברמב"ם במנהג ערבה ומנהג הלל - דגם לפי הרמב"ם שאין ברכה אכן מנהג שמו מצוה אלא שאינו 'מצוה גמורה' וכן"ל - דחסר בשם מצוה הגמורה שלו - ור"ת מודה לו דווקא בערבה כיון דבלאו הכי חסר בחשיבות מעשה מצד עצמו - וכיון דהכא הוי נחות דרגא של מצוה - הכא לא עשאוהו למצוה גמורה - כיון דבלאו הכי איכא ביה צד מנהג - אכן בקריאת ההלל במצד עצמו יש בו חשיבות במעשה לענין זה שאמור לחול בה תורת מעשה מצוה - שממילא מצאנו מצוה של קורא בתורה, שוב יש לומר שגם במנהג לא התחשבו בצד מנהג שבו ועשאוהו לגמרי כמצוה - ור"ת הוכיח שיש מהלך לא להתחשב בצד מנהג שבו היכא דבלאו הכי מצאנו כמותו בתור מצוה ממש - וזה מה שהביא ר"ת מיו"ט שני של גלויות דגם התם מצאנו כוונתה שיש תורת מצוה למצה ולמרור ביו"ט ראשון - וסגי לן לחשיבות מעשה לענין ברכה ואין להתחשב בזה שיש כאן צד מנהג.

במה שיש להעיר בדברי האחרונים דמדמים פלוגתת התוס' והרמב"ם בברכות בנשים בזמן גרמא לפלוגתתם בהלל. והנה יעויין בצמח צדק [שו"ת אורח חיים סימן ג] שכתב שפלוגתת הרמב"ם והתוס' אי מברכים על מנהג ואי נשים מברכות על מעשהו"ג היא מחלוקת לשיטתייהו - דבתרווייהו הנידון הוא מצד הוציונו - והיינו דהאם שייך וציונו אפילו היכא דליכא ציווי על זה <sup>39</sup>.

ויש להעיר דלא דמי זל"ז - דבנשים בזמן גרמא יש ב' דיונים, א] אי הוי מצוה קיומית, ב] אי שייך וציונו, ויש לומר דנחלקו רק לגבי הוציונו - אי שייך וציונו היכא דליכא חיוב ממש - אכן תרווייהו מודי שיש לנשים מצוה קיומית.

אולם בהלל הוכיח הגרי"ז ברמב"ם דאיכא וציונו דאיכא לא תסור, והגרי"ז הוכיח עוד, דגם התוס' מודי בזה, וע"כ שכל הנידון בזה הוא רק אי חיילא תורת מצוה על מנהג חכמים או לא - ודו"ק.

נמצא דיתכן דזמן גרמא בנשים ומנהג חכמים הוו תרי הפכים, דבנשים נחלקו אך ורק לענין וציונו ולא נחלקו במצוה שבמעשה, ובהלל נחלקו אך ורק במצוה שבו ומודי בוציונו שבו.

## פרק ו

### ביאור הג' שיטות בירושלמי,

### בדין נוסח הברכה במצוות דרבנן.

ג' שיטות במטבע לשון של הברכה במצוות דרבנן.

בתחילת דברינו הבאנו מהירושלמי בפרק לולב הגזול דמצאנו מחלוקת בברכה על מצוות דרבנן, דפליגי אי מברכים במטבע ברכה 'על מצות זקנים' ככל מצוות דרבנן כחנוכה ולולב בשאר הימים כיון שזו מצוה של רבנן שהם הזקנים, או שמברכים כנוסח הברכה דאורייתא - על גוף ההדלקה וגוף הנטילה - ובירושלמי מובא צד שלישי - שיש לחלק בין מצות לולב דעדיפא מחנוכה כיון שיש לזה עיקר מה"ת, לעומת חנוכה שאין לזה עיקר מה"ת - עיי"ש היטב.

ויש לעיין דמה שורש פלוגתא זו - האם נחלקו בעיקר הגדר של מצוות דרבנן או שיש מחלוקת מסויימת בנוסח הברכה - ובעיקר צ"ב דמאי שנא יש לו עיקר מה"ת או אין לו עיקר מה"ת.

יש לדון דאולי נחלקו בגדרי מצוות דרבנן אי הוי כמצוה כעין מלך או שיש הגדרה וקביעה במעשה עצמו.

והיה מקום לומר דנחלקו אי המצוה דרבנן הוא מצוה כעין מלך ואין כלום בציווי עצמו, הלכך קרי ליה מצות זקנים, וכן הבאנו מהמשך חכמה לעיל [סימן ב פרק א] שהוכיח שכן הגדר במצוות דרבנן מכח הך ירושלמי, ולפי"ז נצטרך לומר שבזה גופא פליגי אי מברך על המעשה המסויים

<sup>39</sup> וז"ל: "והנה במה שיש עוד לפקפק איך יאמרו [נשים] וצונו, ונלע"ד דג"כ מוכרח מדין ברכת ההלל בר"ח שאינו רק מנהג ואעפ"כ אומרים וצונו, ולפי"ז יובן ג"כ דהרמב"ם לשיטתו דפסק ג"כ בהלל דר"ח שאין מברכין אפילו בצבור כמ"ש בשמו בש"ע סי' תכ"ב, והרי לא נהגו בכל מדינות אלו כדבריו".

כמו בדאורייתא או לא, ונצטרך לומר שהדרך השלישית בירושלמי באה לומר שיש ב' סוגים של מצוה, כעין מלך או קביעה במעשה עצמו ותלוי אי הוי עיקרו מה"ת או לא, והיינו ממש כדהבאנו לעיל [סימן ב פרק ד] מהגרשש"ק לגבי איסורי הנאה מדרבנן אי אינו ממון או לא, ובזה תלוי נמי המטבע לשון של הברכה

אולם לפי"ז יהיה קשה מכמה מקומות שכבר הוכחנו שיש קביעה בחפצא במצוות דרבנן ואינו כמלך בעלמא, דהוכחנו כן מבל תוסיף וממצוות צריכות כוונה ובזמן גרמא וממצוות קיומית - וליכא למימר שיש מ"ד בירושלמי שחולק בכל הנ"ל.

ביאורו של הרמב"ם בברכה דרבנן - "אשר קדשנו במצוותיו, שצויה בהן לשמוע מאלו, שציונו להדליק נר של חנוכה".

ויש לומר כך:

כבר הבאנו שהמשך חכמה שעמד על דברי הרמב"ם [ברכות פי"א ה"ג] בנוסח הברכה כשבא לבאר את נוסח הברכה במצוות דרבנן.

וז"ל "אשר קדשנו במצוותיו וציונו לעשות, והיכן ציונו בתורה שכתוב בה אשר יאמרו לך תעשה - נמצא ענין הדברים והצען כך הוא - אשר קדשנו במצוותיו, שצויה בהן לשמוע מאלו, שציונו להדליק נר של חנוכה וכו'".

הרמב"ם הקדים בכעין "הקדמה" - וכתב - "נמצא ענין הדברים והצען כך הוא" - וכוונת הרמב"ם לחלק את הברכה במצוות דרבנן לתרתי, ובא לדייק ש"בגוף הציווי" של מקרא מגילה ונר חנוכה שציווהו חכמים ליכא על זה "וציונו" מהקב"ה - והיינו שגם אחרי שיש לא תסור על מצוות דרבנן, אכן סו"ס הנוסח "אשר קדשנו במצוותיו" מתייחס למצוותיו של הקב"ה בתורה ואין מקרא מגילה וחנוכה כלולים במצוותיו של הקב"ה - שזה כעין מצוות של מלך.

ולכן בא לבאר שכל מה שאנו אומרים "אשר קדשנו במצוותיו", הכוונה בזה רק למצוותיו של הקב"ה "לשמוע מאלו", וזה דין כללי לשמוע לחכמים ובזה הוא קידש אותנו במצוותיו, אבל המשך הברכה "וציונו להדליק" כבר קאי על "אלו", והיינו על רבנן שהם באו לצוות, שהרי גוף הציווי עצמו הוא כבר ציווי של רבנן, לא של הקב"ה, והיינו כהיסוד הנ"ל - ועיין ברמב"ם [מהדו' פרנקל] שהביאו גירסא שבמקום הנוסח "וציונו" כתוב "וציונו" - והיינו בלשון רבים שבאו בלשון רבים לצוות אותנו והיינו חכמים.

נחלקו בג' דרכים דמה הדבר העיקרי שמייחס את המצוה דרבנן למצוותיו של הקב"ה.

על פי הנ"ל יש לומר בפשיטות - דשורש פלוגתתם אינו בגדר מצוות דרבנן אלא שנחלקו דמה הדבר העיקרי שמייחס את המצוה דרבנן למצוותיו של הקב"ה שהרי בנוסח הברכה אמרינן "אשר קדשנו במצוותיו" והיינו מצוותיו של הקב"ה והנידון הוא דמה הדבר העיקרי שמחמתו שייכים מצוות דרבנן למצוותיו של הקב"ה - ויש בזה ג' דרכים:

א) לפי הנוסח שלנו - ע"כ צ"ל כדפירש הרמב"ם - והיינו שתחילת הברכה וסוף הברכה מתחלקים, דתחילת הברכה קאי בזקנים וסוף הברכה קאי מצוות דרבנן - יש כאן ב' מערכות זה בתוך זה.

ב) לדרך השניה כל הברכה מתייחסת לכח ולתוקף ולסמכות של רבנן ליצור מערכת של מצוות ואיסורים, וזה הדבר העיקרי שיש במצוות של רבנן ששייך למצוותיו של הקב"ה - והמערכה דרבנן בטילה וטפילה למערכת דאורייתא בנוסח זה.

ג) לדרך השלישית אנו מחלקים ואומרים שתלוי באיזה מצוות אנו דנים, שמצוה שאין עיקרו מה"ת - הכא העיקר הוא הזקנים, אכן במצוה דרבנן שעיקרו מה"ת, הכא השייכות למערכת של התורה מתחילה בפרשה עצמה של לולב ומרור דאורייתא והרי כחם של חכמים להרחיב את הפרשה ההיא מדרבנן, ונמצא שכשמברכים על מצוה דרבנן של לולב ומרור - מברכים בהם שקדשנו במצוותיו של נטילת לולב מרור של תורה - שהרי המצוה דרבנן מסתעפת מהמצוה דאורייתא מכח חכמים - ודו"ק.

תוספת דברים בכל הנ"ל.

ועיין להלן בענין ברכת המצוות [שער ו סימן ד] מה שהוספנו עוד בכל הנ"ל בסוגי' דסוכה [מו], ובזה הוספנו עוד להלן [שם סימן ה] בגדרים שונים של מצוות דרבנן שהם המשך למצוות שכבר התחילו אותם.



## סימן ד'

## קונטרס

בדין כוונה ודין מתעסק במצוות,  
ובדין תחב לו חבירו לבית הבליעה במצוות.

פרק א דין כוונה ודין מתעסק באכילת מצה, ודין תחב לו חבירו מצה ומרור לבית הבליעה, [לשיטת הרמב"ם דמצות א"צ כוונה במצה]. < מביא את שיטת הרמב"ם דבמצוות של הנאה ליכא דין מצוות צריכות כוונה כמו דליכא דין מתעסק בחלבים ועריות שכן נהנה. < מביא מקורות דיסוד דינא דמצוות צריכות כוונה מצד מתעסק אתינן עלה, ומבאר דע"כ שיש תורת מעשה מיוחדת כלפי המעשה מצוה וכלפי זה חשיב מתעסק. < מביא סברת המ"ב דנהנה כמתכוין, וכן הוא ברמב"ם וברש"י, ומתמה בזה. < סברת האחרונים בגדר הדין דליכא פטור מתעסק בנהנה, דהעיקר היא ההנאה מהאכילה, וחסרון מתעסק היא רק חסרון במעשה לומר דהמעשה לא מתיחס אליו, לא כן בנהנה שכל החיוב לא בעי מעשה, דגם תחב לו חבירו לבית הבליעה מהני לחיבו, אלא דכל זה תמוה דלא שייך לומר כן במצוות. < נוסח אחר בזה מהברכ"ש וחזו"א דהעיקר הוא דהנך עבירות לא בעי מעשה אלא דהמציאות של האכילה היא היא גוף העבירה, וגדר זה שייך נמי במצוות. < מביא הוכחה מאכילת מרור דגם בזה נאמר ההלכה שא"צ כוונה, ומוכיח כן עוד מהדין מצוות לאו ליהנות ניתנו. < חידוש דין דמהני תחב לו חבירו לבית הבליעה גם במצה ומרור >

פרק ב המשך בענין הנ"ל [לפי השיטות דמצוות צריכות כוונה במצה]. < מעורר דכל דברינו תלוי בפלוגתא הראשונים האם מצוות צריכות כוונה במצה. < מביא מהתוס' בפסחים [קט"ו] דאף דס"ל דמצוות צריכות כוונה במצה אכן חלוק הדין מצוות צריכות כוונה במידה דאכילה משאר מצוות. < מוכיח דאיכא שני דינים בדין מצוות צריכות כוונה, והנפ"מ ביניהם במידה דאכילה. < מבאר דעפ"י יתיישב סתירה הרש"י האם בעינן כוונה למצוה בעלמא [רש"י בברכות] או למצוה המסוימת הזו [רש"י בר"ה], ומבאר את דברי המאירי בפתיחה לבית הבחירה. < מסיק דלכו"ע מהני תחב לו חבירו לבית הבליעה לצאת ידי"ח במידה דמצוות. >

פרק ג המשך בענין הנ"ל [לפי שיטת הרא"ה דטעה וקסבר שהמצה הוא בשר דלא יצא ידי"ח]. < מביא דדעת הרא"ה דטעה וקסבר שהמצה הוא בשר דלא יצא ידי"ח, ולשיטתו משמע דאיכא דין מתעסק גם במידה דאכילה במצוות. < מתמה דלפי"ז איכא סתירה בדברי הר"ן וסתירה בפסקי השו"ע. < מוכיח מכל הנ"ל דדינו של הרא"ה לאו מדין מתעסק הוא אלא מדין כוונה הפכית, ומביא דכבר פליגי בזה גדולי האחרונים. < מבאר דהדרא לדינא האי חידוש דתחב לו חבירו לבית הבליעה מהני במידה דאכילת מצוה. >

## פרק א

דין כוונה ודין מתעסק באכילת מצה,  
ודין תחב לו חבירו מצה ומרור לבית הבליעה,  
[לשיטת הרמב"ם דמצוות א"צ כוונה במצה].

מביא את שיטת הרמב"ם דבמצוות של הנאה ליכא דין מצוות צריכות כוונה כמו דליכא דין מתעסק בחלבים ועריות שכן נהנה.

יש להסתפק בדין אכילה באופן שתחב לו חבירו לבית הבליעה, האם יוצא בזה ידי"ח מצוות מצה וד' כוסות, ונראה דדינים חלוקים זה מזה וכדיבואר בעזה"ת.

ונקדים בביאור סוגי דמצוות צריכות כוונה, דהנה, כבר נחלקו בסוגי בר"ה [כ"ח] בדין מצוות צריכות כוונה, וכידוע הרמב"ם סותר את עצמו בהך דין, דהרמב"ם פסק דמצוות צריכות כוונה בשופר, [הל' שופר ב' - ד'], ובמצה פסק דמצוות א"צ כוונה [ח"מ ו' - ג'], ויישב הכס"מ וכו"ה בר"ן בר"ה [כ"ח], דסברת הרמב"ם הוא דמחלקינן בין מצוות שיש בהם הנאה למצוות שאין בהם הנאה, דכשיש הנאה א"צ כוונה, וזה החילוק בין שופר למצה.

והוסיף, דאיכא מקור לזה מהגמ' בראש השנה [שם], דאמרו שם דכפאו ואכל מצה יצא, והוכיחו מהכא דמצוות א"צ כוונה, וממילא הסיקו דה"ה דהתוקע לשיר יצא, ודחו דאינו מוכרח, ד"מהו דתימא, התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל, אבל הכא זכרון תרועה כתיב, והאי מתעסק בעלמא הוא, קא משמע לך", ולא ברור החילוק ביניהם, וביאר בזה רש"י [שם ד"ה מהו דתימא התם אכול מצה קאמר רחמנא והא אכל] ונהנה באכילתו, הלכך לאו מתעסק הוא, שהרי אף לענין חיוב חטאת אמרינן [כריתות י"ט:] המתעסק בחלבים ובעריות חייב, שכן נהנה, "עכ"ל, וכ"ה בהרבה ראשונים, ואף דהגמ' דחתה דקמ"ל דלא מחלקינן כן, אכן הרמב"ם פסק בהך קס"ד.

ונבאר את הדברים ונקדים, דהנה יש ב' סוגים של שגגות, א' דין שוגג בעבירה כשאומר מותר, ובכה"ג חייב בקרבן, ב' דין "מתעסק" בעבירה, שאינו יודע שעושה את המעשה עבירה, וכגון בהחליף תלוש במחובר ותלש בשבת, דבזה פטור אפי' מקרבן, שהרי הוא כ"מתעסק" בעיקר

המעשה, אכן ב"מתעסק" באכילת חלב וכגון שהוא חשב שהוא בולע רוק מתברר שזה חלב, הכא חייב קרבן אף שהוא מתעסק בעיקר המעשה, דכיון "שנהנה" אין בו דין "מתעסק", וחילוק זה בין שני הסוגים של עבירות, עבירות של הנאה ועבירות בלי הנאה, הך חילוק מדמינן שם בסוגי' בר"ה לדין מצ"כ לחלק בין מצוות שיש בהם הנאה למצוות שאין בהם הנאה לגבי תקיעת שופר לאכילת מצה, וזו סברת הרמב"ם לחלק ביניהם.

מביא מקורות דיסוד דינא דמצוות צריכות כוונה מצד מתעסק אתינן עלה, ומבאר דע"כ שיש תורת מעשה מיוחדת כלפי המעשה מצוה וכלפי זה חשיב מתעסק.

ומדמיון זה מבואר חידוש בעיקר הדין דמצוות צריכות כוונה, והיינו דלמ"ד דמצוות צריכות כוונה מבואר דנקטינן דבלי כוונה אינו יוצא משום דחשיב "כמתעסק", וזה מפורש בסוגי' [שם] וכמו שאמרו "והאי מתעסק בעלמא הוא".

וכן מבואר נמי בסוגי' בר"ה [בדף ל"ג:] שאמרו שם "תוקע לשיר מתעסק קרי ליה", והיינו דאף דבתוקע לשיר איכא רק חסרון מצד מצוות צריכות כוונה, אכן למ"ד דלא מהני, היינו משום ד"מתעסק קרי ליה".

וכן מפורש במ"מ בהל' שופר [פ"ב - ה"ד], דביאר דשורש הפלוגתא האם מצוות צריכות כוונה או לא, היינו האם קרינן ליה מתעסק או לא, וז"ל "ודע שלדברי האומר מצוות צריכות כוונה מתעסק קרוי כל זמן שאינו מתכוין לתקוע תקיעה של מצוה ולדברי האומר אין צריכות כוונה מתעסק קרוי כל שאינו מתכוין לתקוע תקיעה ראויה", עכ"ל, וכן הוא לשון הרשב"א בתשובה [ח"א תשובה שד"מ] וז"ל, "ועוד דמה שאמרו מצוות צריכות כוונה אינו אלא שיכוין לבו לצאת ולא יעשה כמתעסק בעלמא וכענין שאמרו בתקיעת שופר ובכפאווה ואכל מצה".

וגדולה מזה מצאנו בעיקר המקור לדין מצוות צריכות כוונה, דהנה, במקור לדין מצוות צריכות כוונה מצאנו בקרן אורה ריש זבחים [הקדמה] דהקשה דלמה לא בעינן גזה"כ מיוחד לדין מצוות צריכות כוונה, ואיך ידעינן כן מסברא, וביאר, דכיון דמצוות צריכות כוונה תלוי בדין מתעסק, א"כ שפיר איתרבי מסברא בהדי' דין מתעסק דכה"ל כולה, וממילא דא"צ על זה ריבוי מיוחד, ודו"ק.

ולכא' יש לעיין בעיקר חידוש זה, דאיך שייכי דין מצוות צריכות כוונה ודין מתעסק אהדדי, דבתוקע לשיר דרק חסר בכוונה, הרי הוא יודע שעושה את המעשה שמוטל עליו, שהרי יודע שהוא תוקע תקיעה, ורק חיסר בכוונתו לשם מצוה, ולמה זה מיקרי מתעסק, הרי במתעסק ראינו דרק כשחסר לו ידיעה בעיקר המעשה הוא דחשיב מתעסק, ואיך מדמינן תוקע לשיר לתולש דבר שהוא חשב שהוא תולש.

וע"כ צ"ל דנתחדש הכא "תורת מעשה חדשה" לענין המצוה, ובזה שייך מתעסק, והיינו כך: דחוץ מ'המעשה' נטילת לולב מצד עצמה חיילא נמי תורת 'מעשה מצוה' של נטילת לולב, ובחלק הזה של המעשה חיילא חסרון דמצוות צריכות כוונה, דבחלק הזה של המעשה הוא חשיב כמתעסק, וזהו דאמרינן דכיון שאינו מתכוין לשם מצוה הו"ל "כמתעסק", דהיינו ביחס להך חלק במעשה, הרי הוא כמתעסק אף דבעיקר המעשה אינו מתעסק, ודו"ק.

ומעתה דמדמינן ל"מתעסק", שוב אפשר לחדש דבמצוה שיש בה הנאה יוצא בלי כוונה, דלא חשיב מתעסק כמו דבחלב ליכא פטור מתעסק, וזו היא סברת הרמב"ם למה במצה יוצא בלי כוונה אף דשופר בעי כוונה, דבנהנה ליכא חסרון מצד מתעסק.

מביא סברת המ"ב דנהנה כמתכוין, וכן הוא ברמב"ם וברש"י, ומתמה בזה.

ובעיקר הסברא בדין "נהנה" במתעסק דחייב מצאנו כמה ביאורים, די"ל דב"נהנה" אין חסרון של כוונה משום דדיינינן ליה כאילו יש כאן כוונה, וע' בזה במ"ב [תע"ה ס"ק ל"ב] שהביא כן מה'מפרשים' שביארו "דנהנה כמתכוין דמי", ונראה דכוונתו לרמב"ם ורש"י, דכן מדוייק בלשון רש"י בסנהדרין [ס"ב: ד"ה שכן נהנה], שכתב "הלכך חשיב בכוונה", [מובא באור שמח ריש הלכות שבת ד"ה וכיון שכן], ועיין נמי ברמב"ם [פי"ד מאכלות אסורות הי"ב] "האוכל מאכל ממאכלות האסורות דרך שחוק או כמתעסק, אע"פ שלא נתכוון לגוף האכילה, הואיל ונהנה חייב כמי שמתכוון לעצמה של אכילה", והיינו כנ"ל.

וע"כ שאין כוונתם בזה שיש כוונה גלויה ברורה ומפורשת, אלא שיש כאן כוונה עמוקה ונסתרת, דאינה כוונה מפורשת, וזה נמצא בכל מעשה שיש בה הנאת, ונראה להוסיף דזה כעין מה דמצאנו בביאור הלכה [סי' ס'] בשם הירושלמי שמי שהיסב במצה אז גם "אי לא כיוון" אמרינן ד"חזקה דכיוון", והיינו דמצד א' מיירי שהוא לא כיוון, ועל זה גופא אמרינן ד"חזקה דכיוון", ומוכרח דלדין מצוות צריכות כוונה סגי בכוונה עמוקה לא מפורשת, וצ"ל ע"ד זה בנהנה, ודו"ק, ומה"ט חייב קרבן בעבירות וגם חשיב ככוונה במצוות.

איברא דיש לתמוה, שהרי בשלמא בעבירות שפיר חשיב כנתכוין משום דמיירי שאינו יודע שאוכל "חלב" וע"י הנאתו מ"חלב" חשיב כמתכוין ל"חלב", אבל במצוות, ההנאה היא מגוף המצה ולא מהמצוה, והחסרון כוונה אינו במצה רק במצוה, ואיך יהני הנאתו ב'מצה' ליצור כוונה ב'מצוה', הרי במקום הנהנה לא חסר בכוונה ובמקום שחסר כוונה ליכא נהנה, וצ"ג, וע"כ דמוכרח דרק בעבירות אמרינן סברא זו, וע"כ דאיכא נמי סברא אחרת בעבירות דנהנה חייב, וסברא זו מדמינן למצוות, [ועיין להלן בהערה שיישבנו את שיטת הרמב"ם ורש"י דאיך מדמינן למצוות].

סברת האחרונים בגדר הדין דליכא פטור מתעסק בנהנה, דהעיקר היא ההנאה מהאכילה, וחסרון מתעסק היא רק חסרון במעשה לומר דהמעשה לא מתיחס אליו, לא כן בנהנה שכל החיוב לא בעי מעשה, דגם תחב לו חבירו לבית הבליעה מהני לחיובו, אלא דכל זה תמוה דלא שייך לומר כן במצוות.

וע"כ נראה בזה באופן אחר, ומוכרחים לומר בזה כמו שביארו כבר הרבה אחרונים, דאין הפשט שיש כאן כוונה [וכדהבאנו מרש"י ומהרמב"ם], אלא שהפשט בזה הוא דעבירה דהנאה היא סוג אחר של עבירה, ומה"ט לא נאמרה בה דין כוונה כל עיקר, ולהכי לא שייך לפוטרו במתעסק, וסברא זו נתבארה באחרונים בברכ"ש [בקידושין סי' כ'] בקובש"ע [ח"ב סי' כ"ג] בחידושי הגרש"ש [ב"ק סי' א' ס"ק א' סוד"ה ועפ"ז] בחלקת יואב [סי' ז'] בחזו"א בהוריות [סי' ט"ו בס"ק ט'] ובאתון דאורייתא [סי' כ"ה].

וביאור הדברים, דבכל העבירות העבירה היא "המעשה בידים" שיש במעשה רציחה ובמעשה חילול שבת, אבל בחלבים ועריות ובכל עבירות דהנאה, התם אין העבירה ב"מעשה בידים" של האכילה, אלא שהעבירה היא בתוצאה מהמעשה, שהרי אין גוף האכילה מצד עצמה עבירה רק התוצאה מהאכילה שהיא ההנאה, והיינו דהתורה לא אסרה את האכילה אלא שהתורה אסרה שלא יהנה הנאת אכילה מחלב ולא יהנה הנאת ביאה מעריות.

והברכ"ש הביא ראיה גדולה לחידוש זה, דבתחב לו חבירו חלב לבית הבליעה למקום דלא מצי לאהדורי מצאנו דחשיב כאכילה ידיה, אלא שהוא פטור מצד פטור אונס, וממילא דכשתוחבים לו בהסכמתו, אז כבר חשיב כאכילה ידיה ברצון וחייב, וע' היטב בזה ברש"י ותוס' בכתובות [בדף ל"א]: דמפורש כן, וק' שהרי הוא לא עשה כלום, וזה דומה לגוונא של הגר"ח [ביסודי התורה] בהשליכו על תינוק דאין זה רציחה ידיה, ומ"ש הכא, ומבואר דא"צ "עשייה", אלא שהתוצאה מהאכילה שהיא ההנאה היא העבירה, ובאמת דהגר"ח עצמו [שם] כבר חילק שם בין רציחה לעריות דקרקע עולם, וההסבר כנ"ל דבעריות אמרינן שכן נהנה, וכמבואר כל זה בברכ"ש [כתובות בסי' ז' ס"ק ב'].

ואחרי הקדמה זו מובן למה ב"נהנה" חייב גם במתעסק, שהרי יסוד הפטור במתעסק בקרבן הוא משום שאין זה "עשייה" ידיה וכמבואר במקו"ח [ריש סי' תל"א], דעיקר המעשה לא מתיחס אליו כלל, וזה יסוד הפטור במתעסק, ומה"ט כ' המקו"ח שם דעבירה שאין בה מעשה כמו בל יראה לא שייך פטור מתעסק, דליכא שום מעשה שצריכה להתיחס אליו.

ולפי"ז, במידי דהנאה ואכילה דגם התם א"צ "עשייה" כלל, דהאיסור הוא בתוצאה של המעשה שהיא ההנאה מהאכילה, התם לא שייך חסרון דמתעסק, דהנאה מהאכילה היא כבר עבירה, וע"ז לא שייך מתעסק, דאף אם "מתעסק" שולל ממנו לגמרי את העשייה, הרי סו"ס לא גרע מ"תחב לו חבירו" שאין זה עשייה ידיה כלל וכלל ואפי"ה עובר עבירה, ועיין גם בחזו"א [שם] שג"כ מפרש דין מתעסק בחלבים ועריות כנ"ל, ומדמה נמי לתחב לו חבירו בבית הבליעה.

ולפי"ז נצטרך לומר דגם באכילות של מצווה המצווה היא ההנאה מהמצוה ולא המעשה עצמו, והיינו דהתורה ציוותה שתהנה הנאת אכילה ממצה, וממילא דגם הכא לא שייך דין מצות צריכות

כוונה כיון דיסוד הדין בזה הוא מצד מתעסק, וכיון דליכא בזה תורת מעשה שוב לא שייך דין זה להכא.

אולם האתוון דאורי' [שם] תמה בזה, שהוא גם למד כהאחרונים ביסוד דינא דמתעסק בחלבים ועריות, דהעיקר הוא ההנאה עצמה ולא תלוי במעשה אלא בתוצאה מהמעשה, ועל זה תמה, דבשלמא בעבירות יתכן לומר כן, אכן איך יתכן לומר במצוות, דהתורה רק ציוותה על ההנאה, הרי פשוט דאמרה תורה "לך אכול מצה", וכי התוצאה בהנאה מהמצה היא כל המצוה, והדרא קוש' לדוכתא, וצ"ע.

נוסח אחר בזה מהברכ"ש וחזו"א דהעיקר הוא דהנך עבירות לא בעי מעשה אלא דהמציאות של האכילה היא גוף העבירה, וגדר זה שייך נמי במצוות.

הלכך נראה שמה שצריכים לומר בזה הוא שבדאי אין הכוונה כנתבאר דהכל תלוי בהנאה שהיא 'תוצאה' בעלמא של האכילה - לעומת המעשה אכילה עצמה, אלא הגדר בזה הוא דאדרבה, העיקר אינו ההנאה עצמה אלא האכילה, אלא דההנאה שבאכילה היא 'ראיה' וסימן דחלוק עיקר הגדר בסוג הזה של עבירה.

ובאמת דכד נעיין היטב בברכ"ש ובחזו"א הנ"ל יבואר דאף שהם ג"כ למדו דעיקר היסוד בזה הוא שזה סוג אחר של עבירה דהכא א"צ מעשה, דומי' דתחב לו חבירו לבית הבליעה, אכן מדברי שניהם מבואר שאין הגדר כנ"ל דהכל תלוי בתוצאה של הנאה - אלא אדרבה, ההנאה עצמה אלא עיקרית כלל וכלל - אלא דההנאה שבאכילה היא ראיה וסימן דחלוק הגדר בסוג הזה של עבירה.

והיינו כך - דבכל העבירות העבירה היא "המעשה בידים", ובחלבים ועריות וכל עבירות דהנאה, העבירה היא "החפצא של חלב בגופו" כלשונו של הברכ"ש, וכוונתו דבאכילה איכא "מעשה אכילה" ובאכילה איכא נמי "מציאות" של האכילה שמתרחשת אצלו, והיינו דלעיסה ובליעה ועיכול - מלבד מה שהם נחשבות 'כפעולות' שלו אבל בעיקרם הם לא פעולות אלא 'תהליך מציאותית' שמתרחשת אצלו בזמן שהוא עושה את הפעולות הללו.

והיינו דבזה אכילה שונה מרציחה וחילול שבת דהתם איכא רק מעשה יבש, וליכא "מציאות" של רציחה שמתרחשת בגופו ובידיו של הרוצח, משא"כ במאכלות אסורות אמרינן דהעבירה באכילה היא ה"מציאות" של אכילה שמתרחשת אצלו, לא המעשה אכילה.

וכל מה שאמרו בגמ' "שכן נהנה" לא באו לומר דעיקר קפידת התורה על גוף ההנאה שבאה בתוצאה מהאכילה [וכדנקטו האחרונים], אלא דזה שיש הנאת אכילה היא 'ראיה' וסימן שאכילה אינה "מעשה בעלמא" כרציחה וחילול שבת, אלא שאכילה היא "מציאות" שמתרחשת אצל האדם.

והוסיף הברכ"ש דכן הוא נמי במצוות של "נהנה", דהמצוה היא "החפצא של ישיבת גופו בסוכה" וכ"כ שם הברכ"ש לענין מצה, ולא המעשה של האכילה, ונמצא ש"הנהנה" מגדיר את המצוה כמצוה אחרת, שזה מצוה בלי "עשייה", וממילא דכבר א"צ כוונה, דכל הדין מצוות צריכות כוונה הוא רק כדי שלא יהיה "מתעסק" על ה"עשייה" במצוה, אבל כשאין במצוה דין עשייה כלל, לא שייך בה דין מצוות צריכות כוונה.<sup>40</sup>

וזהו שהביאו האחרונים מתחב לו חבירו, דכמו דהתם מוכרח דהעיקר הוא המציאות של האכילה, ולא בעי מעשה כלל, כמו כן לענין מתעסק הכל תלוי במציאות של האכילה ולא במעשה עצמה.

<sup>40</sup> ובברכ"ש אמר סברא זו במצוות לבאר את דברי הקצוה"ח דבמצוה שבגופו ליכא שליחות, והן הן הדברים, דשליחות רק שייכא במעשה, אבל המציאות של המעשה שמתרחשת אצלו תמיד נשאר אצל השליח ואינו מתיחס למשלח, ויש לדון במש"כ שם הברכ"ש לענין תפילין, שהרי בתפילין יש דין מצ"כ, ולדברינו הרי כיון דתפילין תלוי במציאות של ההנחה ולא במעשה הנחה, ומה"ט לא מהני ביה שליחות, א"כ ה"ה דלא ניבעי בזה כוונה, וכאכילת מצה, והיה אפ"ל שחוץ ממה שהתפילין צריכים להיות מונחים על גופו, יש גם דין מעשה קשירה, והיינו דתרתיה אית ביה, גם המציאות של ההנחה גם המעשה קשירה, ואם מישורו אחר יקשור על ידו של המשלח יקיים מצוותו משום שנחשוב את הקושר כשלוחו לענין המעשה קשירה, דכלפי מעשה זה לא שייך חסרון של מצוה שבגופו, רק כלפי מה שבעינן שיהא מונח על ידו, ועיין היטב בקצוה"ח [שם] שמדוקדק היטב דתרתיה אית ביה וכן"ל ומתחלקין לגבי השליחות וכן"ל, וא"כ א"ש דה"ה דבנד"ד דכלפי החלק הזה של המעשה בעי כוונה, ודלא כאכילה שכל כולו אינו אלא המציאות של האכילה, ודו"ק, אולם אכתי צ"ע, דכבר הוכיחו האחרונים דגם קשירה בזמן הפטור מהני אי התפילין מונחים על ידו בזמן החיוב, וע"כ דא"צ מעשה קשירה כלל, וא"כ למה איכא דינא דמצוות צריכות כוונה, וצ"ע.

ומעתה א"ש דאף דהתורה ציוותה "לך אכול מצה", ומצות התורה לא מתיחסת להנאה אכילה גרידא [וכטענת האתון דאורייתא], אולם הך אכילה שהתורה ציוותה אינו המעשה גרידא, אלא שכוונת התורה למציאות של האכילה, ובזה לא שייך מתעסק, ודו"ק.

ומעתה לא קשה מה שהקשינו על המ"ב, דאף דההנאה היא מהמצה ולא מהמצוה [ודלא כחלב] אפי"ה מהני לצאת ידי"ח, דכיון דההנאה אינה במקום כוונה וכסברת המ"ב בשם המפרשים, רק דההנאה מגדירה את המצוה שאינה מצוה של "עשייה", הרי שוב א"צ כוונה, שתמיד צריך כוונה רק כדי שלא יהיה דינו כ"מתעסק" כלפי התורה מעשה מצוה דחיילא במעשה, וממילא דכשאר מעשה מצוה שוב לא שייך מתעסק, ובטלה דין מצוות צריכות כוונה.

מביא הוכחה מאכילת מרור דגם בזה נאמר ההלכה שא"צ כוונה, ומוכיח כן עוד מהדין מצוות לאו ליהנות ניתנו.

ובדרך זו מובן דין נהנה במרור, דהנה כ' האחרונים דלא מצאנו דין "שכן נהנה" במרור כיון שהוא מר, ולכן צריך כוונה, [ואף דיש בזה ברכת הנהנין, מ"מ דרגת נהנה שגורם כוונה למצוות ליכא], וע' בהגהות רעק"א בשו"ע [סי' תע"ה] שהסתפק בזה בשם הפמ"ג, וע' בפנ"י [ר"ה כ"ח על התוס' ד"ה אמר רבא] ושפ"א [שם], ובכתבים של הגר"ש איגר [סי' ח'] דכולהו נקטו מסברא בפשיטות דלא אמרינן "שכן נהנה" במרור, וצריך כוונה.

אמנם במאירי בר"ה [כ"ח. ד"ה יש מי שמודה] מפורש דשייך סברא זו ד"שכן נהנה" גם במרור, וכ"ה בהד"ה בתוס' פסחים [ריש קט"ו], והחת"ס [בחינושי סוגיות על ר"ה מכוון ירושלים] הוכיח כן מתוס' הנ"ל ודחה את כל האחרונים הנ"ל, וגם השפ"א [הנ"ל] דקדק דמוכרח מיניה וביה שם דגם במרור אמרינן סברא זו דשכן נהנה, ופשוט דלסברת הברכ"ש פשיטא שאין מקום לחלק, דסו"ס יש כאן "חפצא של אכילה" שמתרחשת אצלו וזו היא המצוה, וכמובן שלפי הסברא של המ"ב "דנהנה כנתכוין" יש לחלק בין מרור למצה.

ויש להוכיח כן עוד מהדין מצוות לאו ליהנות ניתנו, דבאמת כבר תמה בזה השפת אמת [הנ"ל] דאיך אפשר לומר דהעיקר היא ההנאה, הא מצוות לאו ליהנות ניתנו, אולם כל זה לשיטתו דנקט דהעיקר הוא ההנאה עצמה, [ולכן סובר דמסברא פשוט דאין מרור בכלל האי דינא], אכן לדברינו א"ש, דהכא אין הנידון לענין ההנאה עצמה, רק שהנאה היא ראייה בעלמא דמירי ב"חפצא" של האכילה שמתרחשת אצלו, לא ב"עשייה" ומעשה אכילה.

ועיין בהערה <sup>41</sup> שיישבנו למה בעבירות עדיין צריך לסברת רש"י והרמב"ם [דהנאה כמתכוין], אבל בזה גופא איכא נפ"מ בין עבירות למצוות.

חידוש דין דמהני תחב לו חבירו לבית הבליעה גם במצה ומרור

והנה, כבר הבאנו שיש להסתפק בדינא דתחב לו חבירו לבית הבליעה במצה ומרור, דמה הדין האם יוצאין ידי בזה חובת מצה ומרור בדרך זו, ונראה דלפי כל הנ"ל איכא הוכחה דיוצא ידי חובתו.

ומצאתי דין זה בעונג יו"ט [סי' מ'] דנקט דמהני, ויש לדון בראיות שהביא לדין זה, אכן נראה דלדברי הראשונים הנ"ל מוכרח דיצא ידי"ח, דאחרי דמדמינן הך דין דמתעסק בחלבים ועריות חייב לדין דממילא כבר ליכא דין מצוות צריכות כוונה במצוות דאכילה, ואחרי דברור דהיסוד דמתעסק בחלבים ועריות חייב תלוי בדין תחב לו חבירו לבית הבליעה דג"כ חייב, דחד דינא הם, א"כ ה"ה דבתחב לו חבירו לבית הבליעה ע"כ דיוצא ידי"ח במצוות דאכילה.

ואין לדחות דשאני מצוות, דמלבד ה"מציאות" של האכילה דבזה שוה לעבירות איכא נמי "מעשה" אכילה, ובתחב לו חבירו לבית הבליעה ליכא מעשה כלל הלכך לא יוצא ידי"ח, דא"כ

<sup>41</sup> וע"כ דשני דינים נאמרו במתעסק, והיינו כך, דכבר נחלקו רעק"א והנתיבות האם מתעסק חסר בעיקר המעשה [נתה"מ] או שהוא רק פטור קרבן [רעק"א], והיינו שהוא טעות גמור ולא שוגג בעלמא הלכך פטור מקרבן, ונראה דשני הדברים נכונים, ומעתה יש לחדש דכל הדין "נהנה כמתכוין" רק מהני לענין זה דכבר אינו טעות גמור, אבל אין כאן מתכוין לענין להשוותו למעשיו, אכן כיון דבנהנה נתחדש עוד דליכא תורת מעשה, ולא בעינן תורת מעשה, דעצם החפצא של האכילה מחייבת בלי שום תורת מעשה, א"כ ממילא ליכא חסרון שהמעשה לא מתיחס אליו שהרי לא בעינן תורת מעשה, ומעתה פשוט, דרק הדין השני שייך במצוות, דבמצוות לא אכפת לן מה שיש לו טעות גמור, ודו"ק.

הרי לנו דאף דסברת נהנה כמתכוין נאמר במתעסק של עבירות וזה לא שייך במצוות אכתי מדמינן מצוות לגבי הסברא השניה ודו"ק.

היינו צריכים כוונה כלפי ה' מעשה, דהיה דין מתעסק כלפי ה' חלק במעשה, ודו"ק, וע"כ דמוכרח דליכא דין מעשה כלל בהנך מצוות, ושוב מוכרח דמהני בהו תחב לו חבירו לבית הבליעה, כן נראה מוכרח.

### פרק ב

### המשך בענין הנ"ל

### [לפי השיטות דמצוות צריכות כוונה במצה]

מעורר דכל דברינו תלוי בפלוגתת הראשונים האם מצוות צריכות כוונה במצה.

אולם לכא' כל דברינו תלויים בפלוגתת הראשונים בדין מצוות צריכות כוונה באכילת מצה, דהנה, במ"ב [תע"ה שם] הביא מהפוסקים שחולקים על הרמב"ם, וס"ל דהדין מצוות צריכות כוונה נאמר גם באכילת מצה, וע"כ מוכרח לדבריהם לאידך גיסא.

והיינו כך, א] כבר הוכחנו דהדין מצוות צריכות כוונה תלוי בדין מתעסק, ב] עוד הבאנו מהמקור חיים דהוכיח מבל יראה דהדין מתעסק תלוי במעשה, ומעתה ברור דא"כ כבר מוכרח דס"ל להנך פוסקים דבאכילה אזלינן בתר ה"מעשה" של האכילה ולא בתר ה"מציאות" של האכילה, ובזה שפיר שייכא דין מתעסק, ובזה שייכא נמי הדין מצוות צריכות כוונה, וע"כ דמוכרח דחלוקין הגדרים של אכילה של מצווה מאכילה של עבירה בהגדרה זו.

וממילא דמוכרח עוד, דכיון דבמצוות של אכילה בעינן נמי מעשה, ע"כ מוכרח דלא מהני תחב לו חבירו לבית הבליעה, דבזה חסר בעיקר המעשה, ודומה כבר לזרק אדם על תינוק דחסר במעשה רציחה.

הרי דלכא' מוכרח דהדין תחב לו חבירו לבית הבליעה תלוי במחלוקת הפוסקים בדין מצוות צריכות כוונה באכילת מצה, ורק לדעת הרמב"ם יוצא ידי חובתו, ודו"ק.

אולם נראה דאדרבא, דכד נעיין בדבריהם נראה דמוכרח דלא פליגי בזה, ואדרבא, מוכרח דמודי לעיקר האי יסוד דגם במצוות דאכילה אזלינן בתר המציאות ולא בתר המעשה, וכשיטת הרמב"ם, ואעפ"כ סברי דבעינן כוונה, ומטעם אחר, ובעזה"ל נוכיח את הדברים.

מביא מהתוס' בפסחים [קט"ו] דאף דס"ל דמצוות צריכות כוונה במצה אכן חלוק הדין מצוות צריכות כוונה במידי דאכילה משאר מצוות.

דהנה, בשער הציון [סי' תע"ה שם] הביא הח"ח מדברי התוס' בפסחים [קט"ו] דמבואר בדבריו דמצוות צריכות כוונה גם במידי דאכילה, אולם נראה דכד נדקדק בדבריו יבואר דאף דס"ל דמצוות צריכות כוונה במידי דאכילה, אכן אכתי חלוק הדין מצוות צריכות כוונה במידי דאכילה משאר מצוות.

דז"ל התוס' שם, "משום דלגבי אכילה לא בעינן כוונה כולי האי כמו בתפילה ותקיעות", והוסיף שם לאידך גיסא, "דגבי תפלה ותקיעה בעי כוונה טפי", וכוונתו לבאר למה לא ילפינן הא דמצוות א"צ כוונה ממידי דאכילה או דמצוות צריכות כוונה ממידי דאכילה, וחילק, דאף אי בעי כוונה במידי דאכילה אכן אכתי בעינן כוונה טפי בתפלה ותקיעה.

ופשוט דכוונתו לחילוק הנ"ל, והיינו דכיון דדינא דמצוות צריכות כוונה תלוי בדין מתעסק, ודין מתעסק תלוי במעשה, ובמידי דאכילה ליכא דיני מעשה, הלכך חלוקין מידי דאכילה מכל המצוות, והיינו ממש כסברת הראשונים, ומעתה דבריהם צריכים ביאור, דמצד א' נקט דהכל תלוי במתעסק ובסברא דשכן נהנה, ומאידך מבואר דסובר דאכתי בעינן בהו כוונה, וקשה דאיזה דין כוונה נאמר במידי דאכילה אחרי דנאמר בהם פטור מתעסק, ומהו הגדר ב"כוונה טפי" בשאר המצוות לעומת מידי דאכילה "דלא בעינן כוונה כולי", דאיזה פשרה איכא בזה, וכל זה צ"ע.

מוכיח דאיכא שני דינים בדין מצוות צריכות כוונה, והנפ"מ ביניהם במידי דאכילה.

והנראה בזה, דהנה, כבר הבאנו מהקדמה אורה ריש זבחים [הקדמה] דהקשה דלמה לא בעינן גזה"כ מיוחד לדין מצוות צריכות כוונה, ואיך יודעים כן מסברא, וביאר, דכיון דמצוות צריכות כוונה תלוי בדין מתעסק, וכדהבאנו להוכיח כן מכמה סוגיות, א"כ שפיר איתרבי מסברא בהדי' דין מתעסק דכה"ל כולה, וא"צ על זה ריבוי מיוחד, ודו"ק.

אולם מצאתי באמרי בינה [או"ח סי' י"ד] סברא אחרת בזה, דכתב דהדין מצוות צריכות כוונה הוא דין נוסף דילפינן ליה מקרא ד"ולעבדו בכל לבבכם", והיינו דחוץ מעצם המעשה מצוה והקיום מצוה שיש בכל מצווה ומצוה, נאמר בהם נמי הלכה בפני עצמו דעבודת ה' בעי כוונה, וזהו הדין מצוות צריכות כוונה, וזה דין בפני עצמו בעשיית מצוות, ודו"ק.

ונראה דאף דדבריו עומדים כסתירה לכל מה שהוכחנו לעיל דינא דמצוות צריכות כוונה מדין מתעסק הוא, ואינו דין צדדי וקיום נוסף במצוה אלא דבלא זה חסר בעיקר מעשה המצוה, אכן אכתי איכא למימר כדבריו, והיינו דשני דיני כוונה נאמרו בדין מצוות צריכות כוונה, דחוץ מהדין מצוות צריכות כוונה מדין מתעסק איכא נמי דין נוסף מדין "ולעבדו בכל לבבכם", [וזהו הלכה בפני עצמו דעבודת ה' בעי כוונה], והנפ"מ יהיה במידי דאכילה, דבדין הנוסף ליכא פטור נהנה, דרק במתעסק שייך דין נהנה, והכא אכתי מחייבין ליה בכוונה מצד "ולעבדו בכל לבבכם", ודו"ק.

ונראה דבזה גופא פליגי הרמב"ם והתוס', האם נאמר דין מצוות צריכות כוונה במידי דאכילה או לא, דתרווייהו מודי דעיקר הדין מצוות צריכות כוונה מצד מתעסק לא שייכא הכא, אכן התוס' סברי דחוץ מהדין מצוות צריכות כוונה מדין מתעסק אכתי איכא דין נוסף מצד "ולעבדו בכל לבבכם", ובזה פליגי הרמב"ם, דהרמב"ם סובר דליכא דין נוסף, הלכך סובר דלא בעי כוונה במידי דאכילה.

והן הן דברי התוס' שכתב דבכל המצוות בעינן "כוונה טפי" לעומת מידי דאכילה "דלא בעינן כוונה כולי", והיינו דבכל המצוות הכוונה היא מעיקר המעשה, דבלי כוונה חסר בעיקר עשיית המעשה מצוה, דדיינינן ליה כמתעסק בעיקר המעשה מצוה, אולם במידי דאכילה אינו כן, דהכא הדין כוונה אנו אלא דין צדדי, ודו"ק.

מבאר דעפ"י יתיישב סתירה הרש"י האם בעינן כוונה למצוה בעלמא [רש"י בברכות] או למצוה המסוימת הזו [רש"י בר"ה], ומבאר את דברי המאירי בפתיחה לבית הבחירה.

ונראה דבזה אפשר ליישב סתירה בדברי הרש"י, ובזה יבואר דאיכא כבר נפ"מ לדינא מצד הך דין נוסף בכל המצוות, דהנה, יש לעיין בעיקר דינא דמצוות צריכות כוונה, האם בעינן כוונה למצוה המסוימת הזו, או דסגי בכוונה בעלמא שהוא עושה מצווה ותו לא, ולכא' מצאנו בזה סתירה, דמצד א' מבואר בלשון רש"י בברכות [י"ג. ד"ה ש"מ] שכתב "שיהא מתכוין לשם מצוות", ומשמע דלא בעינן כוונה מיוחדת למצוה זו, וכן מצאתי בערוה"ש [סי' ס'] שהוכיח כן מדברי רש"י הללו.

אולם מאידך גיסא מדוקדק בלשון רש"י בר"ה [כ"ה. ד"ה כפאוהו פרסיים] לאידך גיסא, דכתב רש"י על הא דהוכיחו דמצוות א"צ כוונה בכפאוהו פרסיים, וכתב רש"י "דלא נתכוין לצאת ידי חובת מצה בליל ראשון של פסח", ומזה מדויק דלמ"ד דמצוות צריכות כוונה בעינן כוונה לצאת ידי חובת מצה בליל ראשון של פסח, ונמצא דדבריו סותרים זו את זו.

ונראה דאדרבא, דהן הן דברים, דמצד הדין מצוות צריכות כוונה מדין מתעסק, בדין זה סגי בזה שיש לו ידיעה שהוא עושה מעשה מצוה, דכל הדין מתעסק הוא רק ליחס אליו את ה'מעשה מצוה' שיש במעשה נטילת לולב [ואת ה'מעשה מצוה' שיש במעשה תקיעה] אליו, ותו לא, ואי אך נתכוין שהוא עושה מצוה סגי, וכן מדויק בלשון הרשב"א בתשובה [ח"א תשובה שד"מ] שהבאנו לעיל שכתב "דמה שאמרו מצוות צריכות כוונה אינו אלא שיכוין לבו לצאת ולא יעשה כמתעסק בעלמא וכענין שאמרו בתקיעת שופר ובכפאוהו ואכל מצה", הרי דלפי הך צד דמדין מתעסק הוא סגי ליה בזה "שיכוין לבו לצאת".

אולם רש"י סובר דבדינא ד"ולעבדו בכל לבבכם" נתחדש עוד, דיעבוד את ה' בכל לבבו, וזה כבר מחייב כוונה מיוחדת על כל המצוה, ולכן בדין זה כתב רש"י דבעינן שיכוין "לצאת ידי חובת מצה בליל ראשון של פסח", ודו"ק.

וא"ש, דרש"י בר"ה קאי במידי דאכילה, ובמידי דאכילה ליכא דין כוונה מצד מתעסק, וע"כ דכל הדין כוונה שם הוא מצד "ולעבדו בכל לבבכם", ולהכי הביא רש"י הדין כוונה "לצאת ידי חובת מצה בליל ראשון של פסח", אולם רש"י בברכות קאי במצוות קריאת שמע, והכא ביאר רש"י את

עיקר הדין מצוות צריכות כוונה שזה מדין מתעסק, דזהו ה"כוונה טפי" שאמרו התוס', ובדין זה באמת סגי "שיהא מתכוין לשם מצוות", ודו"ק.

ונראה דבזה יש בלאר נמי את דברי המאירי בפתיחה לבית הבחירה [עמוד י"ז] שכתב בדין מצ"כ בזה"ל, "שיתכוין בשעת עשייתו לעשות הענין לשם מצוה, ושיהיה יוצא במעשה ההוא ידי חובת המצוה המצוה", הרי שיש כאן ב' כוונות, כוונה לצאת וכוונה להשוותו למעשה מצוה, ונראה שהדין הראשון הוא דין מתעסק והדין השני הוא דין "ולעבדו בכל לבבכם".

מסיק דלכו"ע מהני תחב לו חבירו לבית הבליעה לצאת ידי"ח במידי דמצוות.

ומעתה ברור, דגם לחולקים דס"ל דאיכא דין מצוות צריכות כוונה במידי דאכילה, אולם אכתי מודי לעיקר האי דינא דאזלינן בתר המציאות של האכילה ולא בתר המעשה, ושוב מוכרח דגם הם יודו דבתחב לו חבירו לבית הבליעה דשפיר יוצא ידי"ח במצוות אכילה, ודו"ק, אולם עיין להלן [פרק ג'] דאכתי יש לדון, דיתכן דאיכא שיטות דס"ל דבתחב לו חבירו לבית הבליעה דלא יצא.

### פרק ג

#### המשך בענין הנ"ל

#### לפי שיטת הרא"ה

#### דטעה וקסבר שהמצוה הוא בשר דלא יצא ידי"ח.

מביא דדעת הרא"ה דטעה וקסבר שהמצוה הוא בשר דלא יצא ידי"ח, ולשיטתו משמע דאיכא דין מתעסק גם במידי דאכילה במצוות.

איברא דלכאו' אכתי איכא חולקים, דיעויין בר"ן בר"ה [שם] שהביא מהרא"ה דגם למ"ד דמצוות א"צ כוונה, אבל כל זה בלי כוונה למצוה אבל בטועה דקסבר דאינו פסח וחושב שזה חול או שטועה שהוא בשר ואינו מצוה, בכה"ג נקטינן דלא יצא לכו"ע, ולכאו' הכא מדין מתעסק אתינן עלה, ומוכרח דאיכא חסרון של מתעסק במידי דאכילת מצוה, ושוב מוכרח שיש דין מעשה, ושוב מוכרח דגם דין תחב לו חבירו לבית הבליעה לא מהני במידי דאכילה, כן נראה מוכרח.

מתמה דלפי"ז איכא סתירה בדברי הר"ן וסתירה בפסקי השו"ע.

אולם לא יתכן, דא"כ הר"ן סותר את משנתו, שהרי מיד אח"כ הביא הר"ן את שיטת הרמב"ם דמחלק בין מידי דאכילה למצוות אחרות, וביאר דליכא דין מתעסק במצוות דאכילה, ונמצא דסותר משנתו.

והיה אפשר לדחות דכל זה בשיטת הרא"ה, אבל הרמב"ם חולק, ואדרבא פלוגתתם הוא ממש בזה, והר"ן הביא ב' שיטות שחולקים, אולם מפסקי השו"ע מוכרח דאינו כן, ולא פליגי בזה.

דהנה, בשו"ע או"ח [סי' תע"ה סעיף ד'] פסק וז"ל, "אכל מצוה בלא כוונה, כגון שאנסוהו עכו"ם או לסטים לאכול, יצא ידי חובתו כיון שהוא יודע שהלילה פסח ושהוא חייב באכילת מצוה, אבל אם סבור שהוא חול, או שאין זו מצוה, לא יצא", עכ"ל, הרי דבהלכה אחת השו"ע סותר משנתו, דמצד א' הוא פוסק בהדי' כהרמב"ם דליכא דין מתעסק במידי דאכילה, אכן מאידך הוא פוסק כהרא"ה דאיכא דין מתעסק, וצ"ע.

ואין לומר דלגבי הדין מצוות צריכות כוונה פוסק השו"ע דבכל המצוות ליכא דין מצוות צריכות כוונה, ושוב לא מוכרח דסובר כהרמב"ם לגבי מידי דאכילה, דזה אינו, דיעויין בשו"ע או"ח [סי' ס' סעיף ד'] שכתב וז"ל, "י"א שאין מצות צריכות כוונה, וי"א שצריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצוה, וכן הלכה", עכ"ל, ומצאתי בשפת אמת בר"ה [שם] דכבר עמד בזה, עיי"ש מה שנדחק בזה.

מוכח מכל הנ"ל דדינו של הרא"ה לאו מדין מתעסק הוא אלא מדין כוונה הפכית, ומביא דכבר פליגי בזה גדולי האחרונים.

ונראה דמזה מוכרח דסברת הרא"ה לאו מדין מתעסק הוא, ודו"ק, וכן נקט השו"ע, ובאמת דמצאנו חולקים בזה, דיעויין בכפות תמרים [בספר יום תרועה ר"ה כ"ח ד"ה אמר רב אשי] דכתב דמדין כוונה הפוכה היא דכוונה הפוכה מעכבת גם למ"ד דסובר דאין מצוות צריכות כוונה, אולם רעק"א [בהגהותיו שם] חולק דמדין מתעסק הוא, וכדברי הרעק"א מבואר נמי בטורי אבן [שם].



ומצאתי בהעמק שאילה [שאילתא קנ"ד סוף עמוד רל"ח] דג"כ נקט כהכפות תמרים, וביאר סברתו, דאף דאינו ממש ככוונה הפוכה, אכן יסוד המחלוקת האם מצוות צריכות כוונה או לא הוא דלמ"ד דאין צריכות כוונה היינו משום ד"סתמא כנתכוין" - וכן הוכיח הגר"ש איגר [חלק הכתבים סי' ח'] דמדין "סתמא כנתכוין דמי" - ועפ"י כתב הנצי"ב דבטעה שהוא בשר או חול כבר בטלה הך דין ד"סתמא כנתכוין", ודו"ק, עייש"ה.

וכן נראה מוכרח משיטת החק יעקב [סי' תע"ה ס"ק י"ב] דנקט דאף דהר"ן בפסחים [דפי הרי"ף כ"ד:] סובר דגם במרור נאמר הך דין של הרא"ה, אכן לדעת השו"ע דסובר דליכא דין מצוות צריכות כוונה במצוות דרבנן, לדידיה ליתא לדין זה במרור כיון שהוא מדרבנן, עכתו"ד, ונראה דמוכרח דנקט דלאו מדין מתעסק הוא, וע"כ דמדין מצוות צריכות כוונה הוא, והיינו כהנצי"ב דבטלה הדין "סתמא כנתכוין", וממילא דלא מעכב במרור, דהתם ליכא דין מצוות צריכות כוונה כל עיקר, וא"צ לבא לדין "סתמא כנתכוין".

ועפ"י ד"א"ש פסקי השו"ע, דלעולם ס"ל לשו"ע דליכא דין מתעסק במידי דאכילה, ואעפ"י כ"ס"ל דבקסבר שהוא חול או בשר לא יצא ידי"ח, דהכא מדין כוונה הפוכה אתינן עלה, הלכך לא יצא ידי"ח גם במצה דלא נאמר בו דין מתעסק, ודו"ק, ועיין בהערה <sup>42</sup> בזה.

מבאר דהדרא לדינא האי חידוש דתחב לו חבירו לבית הבליעה מהני במידי דאכילת מצוה.

ומעתה אחרי דהוכחנו דגם אליבא דהרא"ה אין זה מדין מתעסק, שוב י"ל דגם הרא"ה מודה דלא שייך פטור מתעסק במידי דאכילה, דמודה דליכא דין מעשה אכילה, ושוב הדרא לדוכתא האי דינא דתחב לו חבירו לבית הבליעה יצא ידי"ח במידי דאכילה, ודו"ק.

תוספת דברים.

והנה מצאנו כמה דיני שתייה תורה, שתיית ד' כוסות ושתיית סתם יינם ושתיית מי סוטה - ויש לדון בהם בדין שלא כדרך שתייה - דרך שפופרת, וכן בדין תחב לו חבירו לבית הבליעה, וכן בדין מצוות צריכות כוונה - ועיין בזה להלן [סימן ה] מה שהארכנו בזה - והדברים מתבססים על עיקר היסודות שנתבארו הכא.

<sup>42</sup> אולם כד נעייין בדבר נראה דאכתי צריכים להוסיף ביאור בשיטת השו"ע, שהרי כמו שביארנו בחק יעקב דכיון דבמרור ליכא דין מצוות צריכות כוונה א"כ ה"ה דליתא לדינא של הרא"ה, והיינו משום דלא שייך הכא דין כוונה הפכית, כיון דכוונה הפכית הוא משום דנקטינן דסתמא כנתכוין ובטלה הסתמא כנתכוין ע"י הך טעות, [וזה רק היכא דבעינן כוונה ובעינן להאי סתמא כנתכוין], א"כ ה"ה דבמצה נמי נימא כן, דלדעת השו"ע דכל הדין מצוות צריכות כוונה מדין מתעסק הוא, א"כ כיון דליכא דין מתעסק במידי דאכילה, וממילא כבר ליתא לדין מצוות צריכות כוונה, וממילא דכבר ליכא דין כוונה הפכית, כיון דכוונה הפכית הוא משום דנקטינן דסתמא כנתכוין ובטלה הסתמא כנתכוין ע"י הך טעות, [וזה רק היכא דבעינן כוונה ובעינן להאי סתמא כנתכוין], ודו"ק, לא כן במצה דליכא דין מצוות צריכות כוונה.

וע"כ צ"ל דגם השו"ע למד ע"ד הכפות תמרים אבל בלי טעמא של ההעמק שאילה, אלא דכוונה הפוכה אתינן עלה מצד דבעל כרחו א"א לצאת ידי"ח המצוות, וכמבואר בהדי' בתוס' בסוכה [ל"ט.], אולם אין זה ברור אם שייך סברא זו באופן שהוא טעה, וצריכים לעיין בסברא זו מדברי ר' ראובן בחידושו לסוכה [ריש סי' ט'], ודו"ק.

## סימן ה

**דין שלא כדרך שתייה דרך שפופרת,  
ודין תחב לו חבירו לבית הבליעה, [ומצוות צריכות כוונה]  
לגבי שתיית ד' כוסות ושתיית סתם יינם ושתיית מי סוטה.**

מביא ספיקת הגמ' בשתיית סוטה בדרך שפופרת האם חשיב כדרך שתייה או לא, ומביא מהפוסקים דדנו האם מדמינן לזה שתיית מצוה ושתיית עבירה. < מביא דע"כ דמדמהני תחב לו חבירו לבית הבליעה באכילה ושתייה של מצוה ועבירה דמזה מוכרח מיניה וביה דדרך שפופרת לא חשיב שלא כדרך, ורק שלא כדרך בגוף ההנאה חסר באכילה, ושאינו שתיית סוטה בעצם יסוד דינו דהתם ע"כ נאמר דין מעשה שתייה. < מביא דשורש הספק בסוטה הוא מצד הדין שתייה מכוס, ודרך שפופרת הוא שלא כדרך כלפי שתייה מכוס. < מחדש דלפי"ז יתכן דגם בד' כוסות איכא דין במעשה שתייה שיהיה "שתייה מכוס", משא"כ בדין שתייה במאכלות אסורות. < מחדש דלא מהני תחב לו חבירו לבית הבליעה בשתייה דסוטה ובשתייה דד' כוסות. < מסתפק בדין מתעסק ובדין מצוות צריכות כוונה בשתייה דסוטה ובשתייה דד' כוסות, ותלוי אי דינא דשתייה מכוס הוא עצם צורת המצוה או שהוא תנאי בעלמא בהך שתייה.

**מביא ספיקת הגמ' בשתיית סוטה בדרך שפופרת האם חשיב כדרך שתייה או לא, ומביא מהפוסקים דדנו האם מדמינן לזה שתיית מצוה ושתיית עבירה.**

הנה, מצאנו במשנה למלך [יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה יש לחקור בהא] שהסתפק בדין אכילה שלא כדרך הנאתו, האם זה דין דוקא במאכלות אסורות או שהוא נאמר גם באכילת מצוה, הסיק דמסברא פשיטא ליה דאין בזה נפ"מ, אלא שלא מצא לזה ראיה.

ועפי"ז העירני ידידי הרה"ג ר' יעקב דיקמן שליט"א לספק בשתיית ד' כוסות, האם אפשר לשנות דרך שפופרת [דרך קש], וכן נשאל ע"י א' שידי רועדות ויותר קל לו לשנות בדרך זה, והיינו האם זה נקרא דרך שתייה או שלא כדרכו, ורצה לפשוט את הספק מהסוגי' בסוטה [י"ח]. שסתפק בכעין זה לענין שתיית סוטה למי המרים, וז"ל הגמ', "בעי רבא, השקה בסיב, מהו, בשפופרת, מהו, דרך שתיה בכך, או אין דרך שתיה בכך, תיקו".

ומצאתי דכיוון בזה לדברים מפורשים של הבן איש חי בשו"ת תורה לשמה [קל"ד] דנשאל בשאילה זו ומדמה להך סוגי', ועיין בהערה <sup>43</sup> דאין הדברים ברורים האם אפשר לדמות את דבריו לעניננו, ועיי"ש עוד דבדיעבד הוא מיקל להלכה עפ"י דברי המאירי.

ומצאתי גם בשו"ת שבט הלוי [חלק ד סימן כ"א] שהביא מהמהרש"ם [ח"ד סי' קל"ז] דדימה הך סוגי' דשתיית סוטה גם לשתיית עבירה, והיינו בכגון שתיית סתם יינם שכל האיסור הוא רק מדברנו, וממילא שיש להקל בזה בספק דדבריהם, שהרי למסקנה איכא 'תיקו' אי הוי דרך שתייה או לא, והשבט הלוי דחה ד"יראה ברור דזה הספק של הש"ס הוא רק דין מדיני סוטה אבל לא נוגע לעצם ההלכה של שתיה שלא כדרכה לענין איסורים וכיו"ב", ומצאתי כסברת המהרש"ם בספרו של הרב מחאקוב זצ"ל בסוגי' דסוטה [שם] דדימה שתיית סוטה דרך שפופרת גם לאכילת יוה"כ, והקשה דא"כ למה לא מצאנו שמקילין בשתייה דרך שפופרת ביוה"כ לחולה.

<sup>43</sup> אולם אכתי יש להסתפק האם כוונתו לדרך שפופרת שבימינו ע"י קש, שהרי מלשוננו משמע שהמציאות היתה קצת אחרת, דז"ל השואל שם "שאלה מי שיש לו איזה מיחוש בבשר השיניים והפה והלשון וקשה לשנות יין ושאר משקין כדרך העולם על כן בליל פסח רוצה לקדש על הכוס ואחר הברכה יריק היין שבכוס לתוך כלי אחר שעשוי כמו שפופרת כדי שיכניס פי השפופרת סמוך לבית הבליעה ממש ומשם יורד היין לגרון וככה יעשה בכל הארבע כוסות ושואלים הלכו בו אם יש בזה איזה פקפוק לצאת י"ח בשתיית הארבע כוסות בדרך זה או לא. יורינו המורה לצדקה ושכמ"ה", ועל זה השיב הבן איש חי, "תשובה איתא בגמרא דסוטה דף י"ח לענין סוטה בעי רבא השקה בסיב מהו בשפופרת מהו דרך שתיה בכך או אין דרך שתיה בכך", ויתכן א"כ דרך בגוונא זו מיקרי שלא כדרך, ולא בדרך שפופרת שבימינו, ודו"ק.

[עכ"פ להלכה הסיק שם הבן איש חי דיצא, וזה עפ"י המאירי בסוגי' [שם] שכתב "השקה בשפופרת או בסיב דקל שעשאו חלול הרי זה ספק אם דרך שתיה בכך או לאו לפיכך אם השקה כשר" עכ"ל, וכתב על זה הבן איש חי ד"מאחר דמצינו להרב המאירי ז"ל שכ"כ, לא מפישינן פלוגתא וי"ל שגם הרמב"ם סבר כן דבדיעבד אם השקה כשר, מיהו לכתחילה משמע דלא עבדינן הכי משום דאין דרך שתיה בכך, ועל כן בנידון השאלה י"ל שלא יעשה כן לכתחילה ואם עשה ושתה בדרך זה יצא י"ח בדיעבד", עכ"ל].

ועיי"ש עוד בתשובה [שם] שפלפל ליישב את שיטת הרמב"ם שהשמיט דין זה מהלכותיו עפ"י דברי התוס' שם בסוגי', ויש לדון בדבריו שם.

ובשבט הלוי [שם] הביא דגם לענין שתיית מצוה אין לדמות להתם, [ולא הביא את התשובה מהבן איש חי], ועיקר טעם דחייתו סתם ולא פירש, וכנראה דכוונתו כמו שכתב [שם לעיל] שיש דין מסויים של השקאת סוטה מהכוס, ובדין זה חשיב שלא כדרך, משא"כ בשתיית עצמו מכוס.

מבאר דע"כ דמדהני תחב לו חבירו לבית הבליעה באכילה ושתייה של מצוה ועבירה דמזה מוכרח מיניה וביה דדרך שפופרת לא חשיב שלא כדרך, ורק שלא כדרך בגוף ההנאה חסר באכילה, ושאינו שתיית סוטה בעצם יסוד דינו דהתם ע"כ נאמר דין מעשה שתייה.

אולם נראה לבאר את הצדדים עפ"י מה שנתבאר לעיל, דהנה, לעיל נתבאר דגם באכילת מצוה וגם באכילת עבירה מתקיים דין האכילה גם בתחב לו חבירו בבית הבליעה, ונראה להוכיח דמהא דמהני תחב לו חבירו בבית הבליעה מוכרח דליכא דין שלא כדרך שתייה בדרך שפופרת.

ונראה דמוכרח כן מיניה ביה מתרי טעמי, א] הרי זה ברור דתחיבת חבירו לתוך בית הבליעה למקום דלא מצי לאהדורי' דפשיטא דזה חשיב יותר שלא כדרך משתייה דרך שפופרת, וע"כ דמוכרח דדרך שפופרת לא חשיב שלא כדרך לגבי הנך דיני אכילה ושתייה דמהני בהם ע"י תחב לו חבירו בבית הבליעה.

ב] הרי נתבאר דמהני בהם ע"י תחב לו חבירו לבית הבליעה, ומזה מוכרח דע"כ דא"צ שום "מעשה אכילה", והיינו דאם חזינן שמישהו אחר יכול לעשות הך חלק של המעשה של הכנסת האוכל לפיו, א"כ מוכרח דא"צ בזה "מעשיו" כלל, והיינו ע"כ משום דהעיקר באכילת ושתיית מצוה היא עצם "החפצא והמציאות" של האכילה, שזה נמדד אך ורק בהנאת גרונו והנאת מעיו ותו לא, ואם פשוט דא"צ "מעשה אכילה", שוב פשיטא דליכא שום "צורה" להך מעשה, והיינו דז"פ דלא שייך לדון מצד "שלא כדרך" בתוך מעשה כזה שלא מוטל עליו כלל לעשות, דע"כ ד"שלא כדרך" כזו זה לא מגרע כלל וכלל, דפשיטא דרק במעשה שנצרכת לגוף האיסור בזה שייך לומר ד"נפגמה" המעשה ע"י ה"שלא כדרך" שבמעשה, ופשוט.

וע"כ דכל הדין "שלא כדרך אכילה" שמצאנו באכילה ושתייה של מצוה ועבירה היא רק באופן שנשתנה עצם "המציאות והחפצא" של האכילה עצמה, דדוקא בכה"ג אמרינן דחסר באכילה, והיינו באופן שהוא עשה מאכל לשתייה ושתאו, או שאכלו חי במקום מבושל, או שזה מסריח עד כדי כך שכבר אינו אוכל, או דנכוה גרונו, ועיין בכל הנך גווני ברמב"ם בהלכות מאכלות אסורות [פרק י"ד הלכה י"א - י"א]<sup>44</sup>, דבכל כה"ג הוא שינה את המציאות של האכילה, ולהכי נאמר דאין זה בכלל אכילה ושתייה, אבל בדרך שפופרת שכל ה"שלא כדרך" רק מתיחס ל"מעשה שתייה" [ולא למציאות של השתייה], הכא לא מגרע לנו ה"שלא כדרך" כלל וכלל.

ותירא מזו, הרי לשון הרמב"ם [שם] הוא דה"שלא כדרך" מתיחס ל'הנאה' שבאכילה ולא לגוף האכילה עצמה, והן הן הדברים שההנאה של האכילה היא היא "החפצא והמציאות" של האכילה עצמה, ורק התם נתפסה ורק התם חיילא הדין "שלא כדרך", ודו"ק.

וע"כ דמוכרחין אנו לומר, דשתיית סוטה חלוק בעיקר יסוד דינא, דהכא נאמר הלכה של מעשה שתייה, ומה"ט משכחת לה דין "שלא כדרך" גם במעשה שתייה עצמה, וברור א"כ דדינא דתחב לו חבירו לבית הבליעה לא נאמר בשתייה זו של סוטה, וממילא פשוט דרק התם משכחת לה דינא דשלא כדרך דרך שפופרת, ודו"ק.

מבאר דשורש הספק בסוטה הוא מצד הדין שתייה מכוס, ודרך שפופרת הוא שלא כדרך כלפי שתייה מכוס.

אולם הא גופא קשה דמנלן לחז"ל חילוק זה, דמנלן לחז"ל דדוקא בשתיית סוטה נאמרה הלכה של מעשה שתייה, וע"כ שיש כאן סברא אחרת, וכדיבואר.

דהנה, יעויין במאירי בסוטה [שם] וז"ל, "ולענין השקאה צריך שישקנה דרך שתייה, ר"ל בכוס וכיוצא בו, השקה בשפופרת או בסיב דקל שעשאו חלול הרי זה ספק אם דרך שתייה בכך או לאו לפיכך אם השקה כשר", הרי מבואר דכל הדין "שלא כדרך" ע"י שפופרת מתחילה מזה שיש דין

<sup>44</sup> וז"ל, "כל האוכלין האסורין אינו חייב עליהם עד שיאכל אותן דרך הנאה, חוץ מבשר בחלב וכלאי הכרם לפי שלא נאמר בהן אכילה אלא הוציא איסור אכילתן בלשון אחרת בלשון בשול ובולשון הקדש לאסור אותן ואפילו שלא כדרך הגייה, "ובהלכה יא, "כיצד הרי שהמחה את החלב וגמעו כשהוא חם עד שנכוה גרונו ממנו או שאכל חלב חי, או שעירב דברים מרים כגון ראש ולענה לתוך יין נסך או לתוך קדרה של נבלה ואכלן כשהן מרין, או שאכל אוכל האסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם הרי זה פטור, ואם עירב דבר מר בתוך קדרה של בשר בחלב או ביין כלאי הכרם ואכלו חייב", עכ"ל.

שתייה מכוס בסוטה, וממילא בדרך שתייה מכוס נסתפקו האם דרך שפופרת מיקרי שלא כדרך כלפי שתייה כזו, ומיושב היטב, דאין הפשט שחז"ל ידעו שיש דין מעשה שתייה בסוטה, אלא דעצם זה שיש דין "שתייה מכוס" כבר מחייב דע"כ יש דין "שלא כדרך" בשתייה דרך שפופרת. מחדש דלפי"ז יתכן דגם בד' כוסות איכא דין במעשה שתייה שיהיה "שתייה מכוס", משא"כ בדין שתייה במאכלות אסורות.

אולם מעתה יתחדש לן חידוש גדול, דלכא"ל, מה"ט גופא יש להסתפק גם בשתיית ד' כוסות דלא יהני דרך שפופרת, ונקדים במה שיש להסתפק האם בד' כוסות הדין "כוס" הוא היכי תימצא בעלמא להחזיק את היין אבל אין דין במעשה השתייה שיהיה שתייה מכוס, או לא, שיש גם דין במעשה השתייה שיהיה 'שתייה מהכוס', והיינו דגוף השתייה מתייחסת ל"כוס", ונראה שיש ב' ראיות שיש גם דין במעשה השתייה שיהיה 'שתייה מהכוס', דיעוין בשו"ע [ס"ל תע"ב סעיף ט'] שהביא י"א שאם הוא שתה מכוס שיש בו הרבה רביעיות דחייב לשתות רוב מהך כוס, [ובבאר הגולה ציין בזה שזה שיטת הרמב"ן], עוד מצאנו במג"א [שם ס"ק ח'] שהביא מהב"ח דלכתחילה תמיד צריכים לשתות את כל הכוס ולא סגי ברובו, ומהנך ב' דינים מבואר דהשתייה עצמה צריכה להתייחס לגוף הכוס, ולא שהכוס הוא היכי תימצא בעלמא לשתייה.

וממילא א"כ פשוט דגם הכא בד' כוסות שפיר שייך לדון מצד "שלא כדרך" בשתייה בדרך שפופרת כמו בסוטה, ויתכן עוד דזהו כוונת התורה לשמה' לדמות הנך תרתי אהדדי.

ויש להוסיף בזה עוד, דאף דהבאנו דהתורה לשמה מיקל בדיעבד בשתיית ד' כוסות דרך שפופרת, ולמד כן מהמאירי [שם] דהכריע כן בשתיית סוטה, אולם יתכן דבד' כוסות צריכים להחמיר, דבשבט הלוי [שם] העיר דנראה דאין כוונת המאירי דכיון דפשיטא לן דבעי כוס שוב יש להסתפק האם זה מיקרי דרך שתייה מכוס אלא אדרבא, דזה גופא הספק שם, האם בשתיית סוטה בעינן שתייה מכוס או לא, ועל הצד דבעינן שתייה מכוס אז פשיטא דדרך שפופרת לא מהני, [ודרך שפופרת אינו אלא היכי תימצא של הגמ' של שתייה שלא מכוס], וע"ע בהערה <sup>45</sup> בזה.

וחידוש זה הוכיח מהרמב"ם, דהנה, כבר תמה התורה לשמה [שם] למה הרמב"ם השמיט ספק זה של שתייה דרך שפופרת, והביא מהמנחת קנאות שכתב דכבר השמיע לנו הרמב"ם דין זה בזה שהביא שהשתייה צריכה להיות מכוס, ודו"ק.

ועפי"ז י"ל דבד' כוסות גם בדיעבד אין לשתות דרך שפופרת, שהרי הכא ודאי דאיכא דין שתייה מכוס, וממילא כבר פשיטא דלא חשיב שתייה מכוס דרך שפופרת.

הרי לנו דהוכחת התורה לשמה משתיית מי סוטה לשתיית ד' כוסות א"ש, דבתרומתו לא מהני בדרך שפופרת [או מספק או מודאי], אכן דברי המהרש"ם ודברי הרב מחרקוב דמדמינן ליה גם למאכלות אסורות, וכגון להקל בסתם יינם ובשתייה ביוה"כ, ודאי דדבריהן תמוהין, דהתם ודאי דליכא דין שתייה מכוס, ודו"ק.

ויתירא מזו, הרי זה ברור דבתחב לו חבירו לבית הבליעה סתם יינם דודאי דעובר, וכן באכילת יוה"כ, דמאי שנא מכל מאכלות אסורות, וא"כ איך סוברים דבדרך שפופרת לא עוברים, הרי ודאי דלא גרע שתייה דרך שפופרת מתחב לו חבירו לבית הבליעה, ודבריהם צ"ע.

מחדש דלא מהני תחב לו חבירו לבית הבליעה בשתייה דסוטה ובשתייה דד' כוסות.

ומעתה נראה עוד, דפשיטא דלא יהני שתיית מי סוטה ושתיית ד' כוסות בתחב לו חבירו לבית הבליעה מתוך כוס, ואיכא בזה מתלת טעמי:

<sup>45</sup> וז"ל השבט הלוי [שם], "מדברי המאירי נראה דצדדי האיבעיא אם השקאה בכלי חרס מעכב או לא דברפת סוטה לא כתיב לקחת כלי חרס אלא בלקיחת מים קדושים מן הכיור וכמשנתנו דסוטה ט"ו ע"ב, אמנם לענין השקאה אינו מבואר, ואע"ג דבסוטה ט' ע"א מבואר באגדה דגם השקאה היתה בכלי חרס זה עצמו מסופק הש"ס אם זה דין לכתחלה או לעכובא בדיני השקאה דבעינן כדרך השותין דהיינו מן כלי לאפוקי אם השקאה בשפופרת או בסיב שעשאו חלל, ואינו ר"ל שה' כאן כלי חרס אלא שמשכה המים דרך שפופרת או סיב, אלא דר"ל דבמקום כלי חרס לקח שפופרת חלולה או סיב, וכ' המאירי דאם השקאה כשר ור"ל ע"ד ש"כ הכ"מ פ"ד ה"א דמספק אינה שותה עו"פ, ולפ"ז י"ל דדין כלי חרס בשעת שתי' אינו מעכב כלל אלא בשעת לקיחת המים, ומיושב מה שהעיר במנחת קנאות י"ח ע"א שם דהרמב"ם השמיע דין כלי חרס בשעת השקאה, והיינו דיישב בזה את קושי' התורה לשמה דלמה השמיט הרמב"ם דין זה של דרך שפופרת בסוטה, ודו"ק.

א] בפשיטות י"ל דזה ודאי דתחב לו חבריו לבית הבליעה חשיב 'שלא כדרך' יותר משתייה בדרך שפופרת.

ב] פשיטא דהיכא דנאמר דין שתייה מכוס דפשיטא דלא מהני בזה תחב לו חבריו לבית הבליעה מעיקר הדין, [גם בלי ה"שלא כדרך" שבו], דבתחב לו חבריו לבית הבליעה ליכא "מעשה" שתייה כלל - וכבר הבאנו לעיל [ריש סימן ד] דהוי כדברי הגר"ח בזורק על תינוק - ורק ה"מציאות" וההנאה של השתייה מתקיימת בהך שתייה, והרי זה פשיטא שמה שצריכים שתייה מהכוס הוא דין במעשה, ולכן פשיטא שהכוס לא תתיחס להך שתייה, ונמצא דגם אם תחבו לו מתוך כוס אכתי יחשב כשתייה שלא מכוס, ודו"ק.

ג] זאת ועוד, הרי אי ננקוט כנוסח האחרונים - מובא לעיל [ריש סימן ד] שרק דנים מצד ההנאה עצמה, דהנאת אכילה אסרה תורה והרי זה מתקיים בתחב לו חבריו לבית הבליעה, הרי פשיטא דה'כוס' לא מתיחס להנאה זו, דההנאה מתיחסת לשתייה ולא מתיחסת לכוס, ופשוט.

מסתפק בדין מתעסק ובדין מצוות צריכות כוונה בשתייה דסוטה ובשתייה דד' כוסות, ותלוי אי דינא דשתייה מכוס הוא עצם צורת המצוה או שהוא תנאי בעלמא בהך שתייה.

ומעתה נראה עוד, דאחרי דפשיטא דלא מהני בהנך תרתי בתחב לו חבריו לבית הבליעה, א"כ יש לדון דאולי איכא חסרון מצד "מתעסק" בהנך תרי דינים של שתייה, דשתייה מכוס היא צורה של "מעשה שתייה", וע"כ דנתחדש בהנך הלכה של "מעשה שתייה", ושוב הדרא לן החסרון של תחב לו חבריו לבית הבליעה, וממילא דהדרא לן נמי החסרון של "מתעסק".

ומעתה יתחדש לדינא, דסוטה שחשבה שהיא שותה שתייה בעלמא, ואיתברר לה שזה שתייה של מי סוטה, דלא עלתה לה הך שתייה לבדוקה, דחסר במעשה שתייה דהוי כמתעסק, וממילא דלפי"ז יתחדש נמי דהדרא דינא דמצוות צריכות כוונה בשתיית ד' כוסות, דכבר נתבאר דיסוד דינא דמצוות צריכות כוונה תלויה בגדרי מתעסק, ודוקא כשיש מעשה מצוה שייך מתעסק, וממילא דרק אז שייך מצוות צריכות כוונה, וממילא דאף דבמצוה ומרור ליכא דין מצוות צריכות כוונה, אכן בד' כוסות איכא דין מצוות צריכות כוונה.

איברא דיתכן לחלק ולומר דכל האי דינא דשתייה מכוס אינה אלא תנאי בעלמא, ואין זה עיקר צורת המצוה, והיינו דלעולם המצוה מתקיימת ב"מציאות ובחפצא" של שתייה כמו כל האכילות ושתייות של מצוה דלא אזחינן בהו בתר המעשה כלל, רק דבד' כוסות נאמר "תנאי" שתתקיים הך שתייה דוקא מתוך כוס, וממילא נראה דשוב לא שייך דינא דמתעסק ודינא דמצוות צריכות כוונה, וכן י"ל לומר נמי לענין מתעסק בשתיית מי סוטה, ודו"ק.

והביאור בזה הוא דכבר נתבאר לעיל [ריש סימן ד] דעיקר דינא דמצוות צריכות כוונה מתחילה מזה שיש תורת "מעשה מצוה", והיינו, דחוץ מהמעשה הפשוטה של נטילת לולב איכא נמי "מעשה מצוה" של נטילת לולב, ובחלק הזה של המעשה חיילא חסרון דמצוות צריכות כוונה, דחלק הזה של המעשה חשיב כמתעסק, אבל בשתיית ד' כוסות יתכן דאינו כן, דיתכן דהמצוה עצמה היא רק בחפצא של השתייה, וליכא שום מעשה מצוה של שתיית ד' כוסות, דכל התורה מעשה לגבי הכוס היא תנאה בעלמא, ולכן זה לא מגדיר את עצם המעשה, ודו"ק.

## סימן ו'

## קונטרס

## בסוגי' לפני עור,

## והמסתעף בדין מסייע עוברי עבירה.

**פרק א' ביסוד האחרונים שיש ב' דינים בלפני עור.** < מביא יסוד האחרונים שיש ב' דינים בלפני עור, מצד עצה שאינה הוגנת שמכשילו, וכן מצד סיוע והשתתפות בעבירה שהוא גרם לחבירו, ונפ"מ במי שיודע שמכשילים אותו. > מביא מקורות מהראשונים דאינו לאו שבכללות, ויש בזה אבזרייהו דיהרג ואל יעבור. < בשיטת התוס' דלא בעינן בר חיובא, אעפ"כ מודה לעיקר היסוד. > מתמה מינייה וביה בדברי הריטב"א. >

**פרק ב' מתמה במה דמצינו שיש דין תלייה בהיתר בלפני עור, ודרכם של האחרונים בזה.** < מתמה דמבואר במשניות דבספק לפני עור ליכא חשש בלפני עור. > מוכיח דאפילו ברוב צדדים לאיסור אכתי איכא תלייה להיתר, ומביא חולקים דאדרבא, בעינן תלייה דווקא כשיש לזה אומדנא. < דרכם של האחרונים דבלפני עור בעינן כלי שמיוחד לעבירה, דזהה מכשול אבל בעשאו בעצמו למכשול אין לפני עור. > במה שיש להעיר בזה. < היתירא דתלייה מדין ספק לפני עור. > בדברי החזו"א בספק מכשול היכא דאיכא מכשול לאיסורים אחרים, ובדברי המנחת שלמה בכעין זה גם בודאי מכשול. < סיכום ההיתר של תלייה. > יש לעיין בעיקר המהלכים בזה דלא א"ש לפי הגדרים שנתייחדו בדין לפני עור. >

**פרק ג' בדין לפני עור לפני זמן האיסור** < בחידוש התורת זרעים דלפני שביעית מותר למכור לו. > בהמשך דברי החזו"א הביא נמי חידוש זה של התורת זרעים, ומביא מקורות שכל זה הוא רק בלפני עור דרבנן. >

**פרק ד בעיקר הגדר דבלפני עור הרי הוא חלק מהעבירה, והיינו שנתחדש לאו של לפני עור בתוך כל לאו ולא.** < מוכיח מהריטב"א שכתב שלפני עור הוא לאו שבכללות – שמוכרח שהלאו הוא לאו של לפני עור אף שהוא בתוך כל עבירה ועבירה. > מוכרח מכל זה שאין לפני עור גילוי בעלמא שמתרחבת פרשת נבילה לכלול גם אכילת נבילה וגם מי שמסבב ומכשיל באכילה, אלא שהתורה חידשה שיש לאו בתוך לאו – בתוך הלאו של נבילה יש לאו של לפני עור ב'נוסח' נבילה, וכן בכל לאו ולא, ומבאר בזה את המחלוקת לגבי אבזרייהו של ג' עבירות. > מבאר דין ספייה לקטנים דנמי הוי לאו בכל לאו ולא ואעפ"כ אין בו את החומר של הלאו שאליו הוא מתייחס. < דיון בראשונים ובפוסקים במכשיל אחרים – באופן שלפי שיטת א' מהם מותר ולשיטת השני אסור. >

**פרק ה' ביאור סברת הפוסקים בהיתר של תלייה, בלפני עור דאורייתא.** < ביאור למה גם מצד הלפני עור של הצטרפות לעבירה איכא טענה שהוא בעצמו לא עשאו למכשול, גם בספק מכשול וגם בחפצא שמצד עמו הוא חפצא של היתר. > מתמה על סברת המנחת שלמה במחליף מכשול חמור במכשול קל, דהצלה ממכשול מיקרי לא נתינת מכשול – דסו"ס הוא גורם לעבירה זו. < בצירוף ב' הסברות של החזו"א – ספק מכשול, והצלה ממכשול יותר חמור. > בחידוש התורת זרעים דלפני שביעית מותר למכור לו. > בהמשך דברי החזו"א הביא נמי חידוש זה של התורת זרעים. >

**פרק ו בגדר הדין מסייע ידי עוברי עבירה, מתי אסור מדאורייתא ומתי אסור דרבנן, ובטעמא דתלייה בהיתר בלפני עור.** < בהא דמבואר הכא דליכא חשש בלפני עור כשיש תלייה להיתר. > דן דדילמא איירי בחד עברא דנהרא שזה מדרבנן. < פלוגתא הראשונים בעיקר הדין מסייע לעוברי עבירה, ופלוגתא בגדר האיסור בחד עברא דנהרא, אי מצד חיוב להפרישו אי מצד איסור מסייע, ונפ"מ בעכו"ם בדינים שהם מצווים בהם. > דרך נוספת ליישב את הסתירה בראשונים בדין מסייע בחד עברא דנהרא. < מחלוקת אי מסייע מדין ספייה או מדין לפני עור, ונפ"מ בזה. > מוכיח דאפילו ברוב צדדים לאיסור אכתי איכא תלייה להיתר, ומביא חולקים דאדרבא, בעינן תלייה דווקא כשיש לזה אומדנא. < דוחק להעמיד בחד עברא, ומביא שיטות דגם בחד עברא ליכא אפילו איסור דרבנן של מסייע. > מבואר בראשונים דגם בתרי עברא יש תלייה להיתר. < בדברי המשנת ר"א בזה. > סיכום ההיתר במשניות דגם בלפני עור דאורייתא איכא תלייה בהיתר. >

**פרק ז' בדברי רש"י בדין מסייע דווקא בשעת העבירה ממש, ודברי הרמב"ם שיש דין נוסף מצד "אל תשת ידך עם רשע אם סייע לחוטא", מלבד לפני עור של גרם לחבירו עבירה.** < מה שיש להעיר ברש"י שכתב שאסור לסייע דווקא בשעת העבירה ממש > חידוש ברמב"ם שיש ב' דינים, לפני עור ואל תשת ידך עם רשע שזה לא מצד מכשול אלא מצד סיוע בעבירה, והדין אל תשת הוא דווקא בשעה שהוא רשע. < הוכחה ברורה שיש דין חדש גם באופן שאינו מכשיל – ויתכן שזה גם דין דרבנן "שפורשין מהן כדי שלא ירגיל בכך". > חידוש בפלוגתא הראשונים האם איכא איסור מסייע לעכו"ם. < בדברי הבנין ציון - ישוב חדש לסתירת הראשונים בדין מסייע בחד עברא דנהרא. > דוחק דבריו בישוב סתירת הראשונים. < תוספת דברים בדברי הפוסקים ע"ד הנ"ל. > בדברי התורת זרעים שכל המשניות איירי בשביעית ולא לפני שביעית. >

## פרק א'

## ביסוד האחרונים

## שיש ב' דינים בלפני עור.

מביא יסוד האחרונים שיש ב' דינים בלפני עור, מצד עצה שאינה הוגנת שמכשילו, וכן מצד סיוע והשתתפות בעבירה שהוא גרם לחבירו, ונפ"מ במי שיודע שמכשילים אותו.

ונראה להקדים ביסוד דברי רבותינו האחרונים במה שהוכיחו שיש ב' דינים שונים בעיקר דינא דלפני עור – וכדלהלן.

עיין באחיעזר [ח"ג סימן ס"ה וסימן פ"א] - שיש ב' דינים שונים בלפני עור, [ונרחיב בהם]:

א] איסור שיסודו בין אדם לחברו, והיינו שמכשיל את חברו וגורם לו רעה, וזה האיסור של עצה שאינה הוגנת, ויש להוסיף מדברי היד רמה דעיקר האיסור מזיק נלמד מלפני עור, והיינו כנ"ל שזה איסור בין אדם לחבירו.

ב] איסור נוסף שאסור לגרום לעבירה שתיעשה ע"י אדם אחר, וביאר בזה עוד הגרי"ש מפוניבז [קובץ חידו"ת] בגדר האיסור לגרום לו לעבור עבירה, שיסוד האיסור הכשלת אחר בעבירה הוא, דמלבד שיש בו משום חטא שבין אדם לחברו בכך שנותן לפניו מכשול רוחני, יש בזה ענין נוסף מצד הבין אדם למקום, שכשם שאסור אדם לעבור בעצמו על איסורי תורה, כך אסור לו לגרום לאחר שיעבור באותם איסורים, והרי זה כעין אביזרייהו של העבירה, כאילו הוא שותף בה בכך שגורם לאחר לעשותה – ולהן נביא מקורות מהראשונים להנך ב' דינים וגדרים.

ועיין באחיעזר [שם] שיישב בזה את החידוש שמצאנו בשו"ת אמונת שמואל – מובא בפר"ח [יו"ד] ובמנ"ח [רל"ב] ועוד – דלא מוזהר בלפני עור אלא מי שהוא בר חיובא באותו איסור, ותמה בזה דסו"ס איכא בזה איסור של עצה שאינה הוגנת, וביאר דטעמא דמלתא, כתב, דבאופן שהוא יודע שזה אסור ואינו מטעהו, שוב לא מיקרי מכשול מטעם עצה שאינה הוגנת, וע"כ דהכא האיסור אינו אלא מצד זה שהוא שייך ומצטרף לאיסור עצמו בזה שמכשילו, וכיון דנתינת איסור לפני אחר אסורה משום לתא דאותו איסור עצמו א"כ בדבר שהוא בעצמו אינו מצווה בו, הרי ממילא לא נאסר ליתנו לאחרים, ומשום החלק של הכשלת חבירו אין בזה, כיון שידוע שיש כאן עבירה.

ובאחיעזר [שם] הביא מהרמב"ן יבמות [פ"ד] שביאר לפי תירוץ אחד שלפי הסלקא דעתין שהגרושה אינה מוזהרת לינשא לכהן, גם בלאו דלפני עור אינה מוזהרת כשנישאת לו, והיינו ממש כדברי האמונת שמואל, וביאר דאירי דווקא כשיודע באיסור ואין שם ענין עצה רעה אלא האיסור הוא משום גורם לעבירה, ובזה שייכת הסברא שאם הוא עצמו אינו מצווה בדבר, אינו מוזהר מהתורה מליתנו לאחר.

וע"ד זה יישב נמי למה איכא מהאחרונים דס"ל דליכא לפני עור דאורייתא בהכשיל את חבירו באיסור דרבנן, הא סו"ס תיפוק ליה מצד עצה שאינה הוגנת, ואטו איסור דרבנן גרע מכל עצה שאינה הוגנת אחרת, ביאר דכיון שהוא יודע שוב אין כאן איסור מצד עצה שאינה הוגנת ורק מצד ההשתתפות בעבירה אתינן עלה הלכך ליכא איסור דאורייתא במשתתף בזה שהוא מכשיל באיסור דרבנן.

מביא מקורות מהראשונים דאינו לאו שבכללות, ויש בזה אביזרייהו דיהרג ואל יעבור.

ועצם יסוד זה מפורש בראשונים, ועיין בריטב"א [יבמות פ"ד] שאין לוקים על לאו זה דהוא לאו שבכללות מפני ריבוי המצוות שהוא כולל, וביאר בזה המגיה דמוכח שזה לאו המסתעף לכל איסורי תורה, שאם הוא ענין אחד שלא להכשיל אחר בדבר רע, לא ייחשב משום ריבוי העבירות ללאו הכולל ענינים רבים כמו שהרבה אופנים שונים של עצה שאינה הוגנת לא מיקרי לאו שבכללות, וע"ע ברמב"ם [שורש התשיעי בסה"מ צ] שלכך אין לוקים על לאו זה מפני שהוא לאו שבכללות.

אולם במשך חכמה [קדושים שם] כתב דהוי לאו שבכללות כיון שזה כולל עצה שאינה הוגנת וגורם לעבירה וגם נתינת מכשול ממש לפני מי שממש עור, אולם מוכרח שאין זו כוונת הריטב"א, שהרי הריטב"א כתב שזה לאו שבכללות מחמת זה שהוא מתייחס לכל המצוות, וע"כ דמצד זה שהוא משתתף בכל עבירה ועבירה.

עוד יש להוכיח כיסוד זה מדברי הבעה"מ [סנהדרין – סוף בן סורר] דמשמע דבכלל אביזרייהו דיהרג ואל יעבור הוא להכשיל אדם אחר בעבודה זרה, אולם הרמב"ן והר"ן שם חולקים, דלאו של לפני עור הוא.

וכשיטת הרמב"ן ור"ן נפסק ברמ"א [ריש סימן קנ"ז], וז"ל – "ואפילו אין העובד כוכבים מכוין אלא להנאתו, יהרג ואל יעבור – הג"ה – ודוקא כשאומרים לו לעשות מעשה, כגון שאומרים לאיש לגלות ערוה או שיהרג, אבל אם אונסים לאשה לבא עליה וכו' אין צריך ליהרג, [ב"י בשם תוספות ור"ן פרק כ"ש] וכל איסור עבודת כוכבים וג"ע וש"ד אף על פי שאין בו מיתה, רק לאו בעלמא, צריך ליהרג ולא לעבור, אבל אלאו דלפני עור לא תתן מכשול יעבור ואל ייהרג, [ר"ן

פרק כ"ש ופרק בן סורר ומורה] – עכ"ל הרמ"א – וכפשוטו היה נראה שחולקים בעיקר יסוד זה – אולם עיין בהמשך שיבואר שאינו כן.

בשיטת התוס' דלא בעינן בר חיובא, אעפ"כ מודה לעיקר היסוד.

והנה אף שהביא מהרמב"ן שצריכים בר חיובא – וע"כ כנ"ל, אולם כבר הביא האחיעזר שמפורש בתוס' בב"מ [י'] שחולק וס"ל דאיכא לפני עור גם בלא שהוא בר חיובא, דאיירי בישראל המקדש גרושה לכהן דעובר ב'ולפני עור', והרי התם איירי בידוע שיש עבירה שהרי הוא שלחו להיות שליח בזה.

אולם אין להוכיח מכאן דחולקים על עיקר האי יסוד דהנה, בתוס' מבואר דכהן שהוא שליח לכהן לקדש לו גרושה דכה"ג מיקרי בר חיובא ואש"ל<sup>46</sup>, אבל ישראל לא מיקרי בר חיובא אף שיש לו לפני עור דאינו בר חיובא בהך איסור, וקשה דגם בכהן לכהן נימא כן<sup>46</sup>, וביאר בזה הגרי"ש מפוניבז [קובץ חידו"ת] דתרי מיני לפני עור נינהו, שגם הכהן וגם הישראל איכא להו לפני עור במקדש בשליחות, אבל בכהן הרי זה לפני עור מצד העבירה עצמה – שיש לו חלק בעבירה כיון שהוא בר חיובא בהך עבירה, אבל הישראל לא מוזהר באיסור זה, ולכן הלפני עור ידיה לא משהו אותו להיות חלק מהעבירה עצמה – וממילא דע"י הלפני עור ידיה לא נעשה לבר חיובא לומר אש"ל<sup>46</sup>, ועיין היטב ברעק"א מה שביאר בתוס' – והן הן הדברים, וכן משמע מלשון הריטב"א כשהביא את תירוץ התוס'.

עכ"פ בעיקר הדברים מוכרח שגם התוס' לומד שיש דין לפני עור להשוותו למשתתף ולחלק מהעבירה, אולם בזה הוא חולק על האמונת שמואל, שבעל האמונת שמואל חידש תרתי, א' אין דין לפני עור שהוא משתתף בעבירה של הנכשל בלי להיות בר חיובא, ב' ועוד, דליכא משום עצה שאינה הוגנת כשהוא יודע, וצ"ל שתוס' מודה ליסוד הראשון, אבל הוא חולק על היסוד השני ותמיד שייך עצה שאינה הוגנת באיסורים גם כשהוא יודע, אבל בזה הוא לא נעשה למשתתף ולחלק בעבירה עד כדי כך להיות כבר 'בר חיובא' בהאי איסור.

מתמה מיניה וביה בדברי הריטב"א.

אולם מיניה וביה צריכים לעיין בדברי הריטב"א – הרי הבאנו שהריטב"א פירש שאין מלקות על לפני עור כיון שזה לאו שבכללות, ויש בזה הערה גדולה – הרי למדנו מהריטב"א שלו יצויר והיה מלקות על לאו שבכללות דאז היה מלקות והתראה מצד הלאו של לפני עור, וקשה, שהרי אי ננקוט שבלפני עור יש גילוי שכל עבירה שהוא גורם ומסבב הוא מתחייב ומשתתף בעבירה ההיא – א"כ יש לדון שאולי מצד אחד היה צריך להיות מלקות של העבירה ההיא דכל מי שגורם לחבירו אכילת נבילה יתחייב במלקות מצד אכילת נבילה, אולם זה לא קשה דסו"ס אין אכילת נבילה ממש, אלא שהוא משתתף באיסור של אכילת נבילה בלי לאכול, וכן הוא בלפני עור של כל הלאוין.

אולם הא מיהת קשה – דאף אי נימא שאין כאן איסור נבילה עד כדי כך שיתחייב מלקות על זה – אכן סו"ס למה חשבנו שיהיה מלקות של לפני עור, הא ממנפ"ש האיסור שהוא עובר עליו אינו איסור לפני עור אלא איסור מפרשת נבילה.

ונחدد את השאלה – הרי מצד אחד יש דין שהלפני עור של ע"ז חשיב כאביזריהו של ע"ז עד כדי כך שיהרג ואל יעבור ומבואר דמפרשת ע"ז אתינן עלה, ועוד שצריכים להיות בר חיובא בנבילה כדי להתחייב בלפני עור של נבילה, ומוכרח שוב דמצד פרשה נבילה אתינן עלה, ואף דנתבאר למה ליכא מלקות מצד נבילה דסו"ס אכילה ממש אין כאן, אכן האיך יתחייב מלקות על לפני עור במה שהוא עובר על עבירה מפרשת נבילה – הא ע"כ שהדין הזה של לפני עור הוא גילוי לחייבו בפרשת נבילה – וצ"ע – וביאור להלן.

<sup>46</sup> וביאר רעק"א שכהן עצמו היה עובר אילו היה מקדשה לעצמו בלי שליחות, אלא שהקשה דמהאומר לאשה אקפי לי גדול דאינה בר חיובא וכמבואר בתוס', וסו"ס היא עוברת עבירה זו בלי שליחות כמו כהן בגרושה שעבור בלי שליחות.



## פרק ב'

מתמה במה דמצינו שיש דין תלייה בהיתר בלפני עור,  
ודרכם של האחרונים בזה.

מתמה דמבואר במשניות דבספק לפני עור ליכא חשש בלפני עור.

במשניות [סוף פרק ה' דשביעית] איירי במוכר כלים לחשוד על השביעית שהוא יכול לעשות איתם מלאכת שביעית, ומבואר שם שאסרו מחמת איסור לפני עור – וז"ל הרמב"ם בפירוש המשנה כאן: "אמר ה' ולפני עור לא תתן מכשול, הכוונה בזה, שמי שעורה אותו התאווה והדעות הרעות, אל תעזרהו על עורונו ותוסיף להתעותו, ולפיכך אסור לסייע לעבריינים בעשיית העבירות, ולא לגרום למה שיביאם לכך, אלא נעשה בהיפך".

ונתחדש במשנה כלל גדול – דאיזה כלים מותרים במכירה ואיזה אסורים – ואמרו "כל שמלאכתו מיוחדת לעבירה אסור לאסור ולהתר מותר", וב'משנה ראשונה' נתקשה טובא בזה שהרי לפני עור הוא איסור דאורייתא ומה מהני כלי שמיוחד להיתר, הא סו"ס מידי ספק לפני עור לא נפקא והוי ליה ספק דאורייתא, והאיך מתירים, ועיי"ש מה דצייד בזה ודחה, וצ"ע.

ועיין להלן [פרק ו'] – שהבאנו כמה דרכים לבאר למה הוי לפני עור דרבנן, אכן דחינו את הדברים והוכחנו מהר"ש ועוד דקאי בלפני עור מה"ת, וסוף דבר קשה דאיזה היתר איכא בספק לפני עור. מוכיח דאפילו ברוב צדדים לאיסור אכתי איכא תלייה להיתר, ומביא חולקים דאדרבא, בעינן תלייה דווקא כשיש לזה אומדנא.

והמבואר הכא דאף דמוכר שהמשנה קאי בלפני עור דאורייתא – אעפ"כ נתחדש דאיכא דין תלייה היתר, וצ"ב דאיזה היתר איכא הכא באופן שיש לתלות בהיתר, הא סו"ס איכא הכא ספק לפני עור.

ונוסיף עוד – שיש להעיר כאן הערה גדולה בעיקר הדברים – הא בר"ש מפורש שגם ברוב לאיסור איכא תלייה, שכתב בשביעית [שם] ש'מגל קציר' רוב מלאכתו לאיסור ואעפ"כ מיקרי מיוחד נמי להיתר, ולהלן [שם משנה ח'] כתב על פרה שאין דרך לשחוט פרה החורשת ולכן לב"ש אסור וליכא תלייה, אבל לפי ב"ה איכא תלייה לשחיטה, וביאר הר"ש "דכל היכא דאיכא למיתלי תלינן", וע"ד זה מצאנו ברע"ב [שם] שכתב "ובכל זהו דמצינן למתלי תלינן, ובית שמאי סברי דאין דרך כלל לשחוט פרה העומדת לחרישה", הרי דגם לב"ה אינו אלא מיעוט להיתר.

ומעתה יש לעיין – דאף אי נימא שמדובר בלפני עור דרבנן, הא סו"ס אין כאן דין ספק דרבנן דהא הכא אינו ספק – ואיזה היתר איכא בזה, אלא שיש להעיר דמצאנו בזה חולקים – דעיין בריטב"א [ע"ז ט"ו:] שכתב בתוך דבריו דבעינן "שקרוב לודאי לתלות לקולא" וכתב עוד דבעינן "למיתלי בענין דליהוי ביה אומדנא דמוכח לקולא", עיין בהערה <sup>47</sup> שהבאנו כל לשונו בזה – עכ"פ גם לדבריו יש לעיין דמה הגדר בהך תלייה, דאי מצד ספק דרבנן לקולא א"כ למה בעינן תלייה של אומדנא וכדומה, וממנפ"ש צ"ע.

דרכם של האחרונים דבלפני עור בעינן כלי שמיוחד לעבירה, דזהו מכשול אבל בעשאו בעצמו למכשול אין לפני עור. ובביאור הענין עיין באגרות משה [חלק יו"ד א' סימן ע"ב] שפירש בזה עפ"י מה שדייק במלכי צדק [שביעית פרק ה' משנה ח'] שכתב לשון "שיכול לומר לשחיטה מכרתיו לך" וכן כתב בסמוך "שיכול לומר לאכלה מוכר לו שיכול לומר למאכלך נתתי המעות" ודייק שלשון זה משמע שנותן טעם להיתר מפני שתלוי במוכר שהוא מוכר לו לדבר ההיתר שהרי בשביל זה לבד נמי היה מוכר לו ונמצא שאין במעשה של המוכר עשית מעשה מכשול שלא ניתוסף שום מעשה בשביל העבירה שיעשה. ומה שעיי"ז יוכל לעשות העבירה, הוא רק גרם שיכשיל את עצמו שזה לא נאסר. וביאר בזה שלכא"ו יש לתמוה דלמה ליכא איסור למכור כל כלי לעוברי עבירה כגון קדרות לבשל משום דיבשל בהו גם בשבת וגם מאכלות אסורות ופירש בזה דע"כ שזה משום דכיון דעיקר הדבר

<sup>47</sup> וז"ל הריטב"א [שם] – "תנן [שביעית פ"ה מ"ו] אלו הן כלים שאין האומן רשאי למכרן בשביעית, כלומר לישראל חשוד על השביעית, המחרישה וכל כליה העול והמזרה והדקר, פירוש ואף על גב דאיכא קצת למיתלי למימרא דלשתא אחריתא בעו להו, לא סגי לן ותלינן לחומרא לומר דאילו לשתא אחריתי בעו להו למה ליה למזבניהו מהשתא ולעילוי נפשיה בחשדא, אלא ודאי לעולם כל היכא דאיכא למיתלי כלומר שקרוב לודאי לתלות לקולא, תלינן, ואפילו היכא דאדם מצווה, וכל היכא דליכא למיתלי כלומר דליכא למיתלי בענין דליהוי ביה אומדנא דמוכח לקולא, לא תלינן אף על גב דאינו מצווה, שאין הדבר תלוי אלא דאיכא למיתלי שפיר או ליכא למיתלי".

אינו לאיסורין לא אסרו בזה משום מסייע באופן דליכא איסור דלפני עור דאורייתא, אלא ששוב הוסיף שיש מקום לומר דגם בדאורייתא אמרינן כן, והיינו דכל שהוא דבר שאינו מיוחד תשמישו דווקא לעבירה דיותר – וכלשונו – "אז יותר נוטה שאין בזה משום לפ"ע ומסייע ומותר", והביא לדייק כן מהמלכי צדק הנ"ל.

ונראה דעפ"י דבריו יש להבין את דברי הראשונים שהבאנו לעיל דגם ברוב לאיסור אכתי תלינן לאיסור, והיינו כנ"ל דאיכא טענה למוכר שמכרה שלא תבורת מכשול והוא עשאו למכשול. ובזה התיר להשכיר אולם חתונות לאלו שיעשו בו ריקודי עבירות – אף שיש בזה ודאות, דהשכרת האולם אינו גופא דאיסור, אלא שהוא עשה מעשה איסור על ידו – והוא עשאו למכשול [ויש להעיר שבמשניות משמע דאיכא עכ"פ מיעוט, והכא כנראה דקאי בודאות].

וסברא זו ראיתי נמי בכתבי מעדני ארץ [סוף פרק ה' דשביעית] שהוכיח כן ממה שמוכרים לחשוד על השבת כלי כתיבה והרי שמא יכתבו בשבת, ומשכירים בית לעוברי עבירות, ומוכרים חלב למי שחשוד לבשל בשר וחלב.

וכתב עוד דבין לנזיר היינו גוף האיסור וזה המכשול עצמו ולכן הכא לא תלינן להיתר במושיט יין לנזיר אף שיש 'צד' למר דדילמא יתנו לאחרים והיי"ט דזה גופא דאיסור, וכל התלייה אינה אלא לומר שאין זה גוף המכשול עצמו ונמצא שהוא עשאו בעצמו למכשול, אבל הכא נתנו לו את המכשול בידו.

שו"ר במשנת ר"א [שו"ת סימן ג'] שדן אי הוי דאורייתא ודרבנן, ובתוך דבריו כתב [ד"ה אולם הנה] שאם זה מה"ת צריכים לבאר את ההיתר של תלינן כן, "שזה גדר מיוחד באיסור לפני עור דבאופן זה לא אסרה תורה עניני היתר שיש לזה אפשרות של מכשול, ודווקא היכא דעומד לכך נאסר" – וזה כעין סברות הנ"ל.

במה שיש להעיר בזה.

אולם בכתבי מעדני ארץ הביא מהחת"ס [יו"ד סימן י"ט] שהביא את הדין של תלייה בהיתר גם בגופא דאיסור באופן שנותן לו איסורא גופא, והביא מהשדה חמד [כרך ב' עמוד 105] שהאריך בזה, ועוד הקשה שהאיך מותר למכור שדה בשביעית לחשוד מחמת זה שיתכן שהוא יבורה, הא גם זה גופא דאיסורא, שיש בה עשה של שביתת הארץ, והוי כיון לנזיר.

עוד יש להעיר בזה מע"ז [י"ד:] - מקום שנהגו למכור בהמה דקה לעכו"ם מוכרין מקום שנהגו שלא למכור אין מוכרין, ואמרינן בגמ' דבמקום שחשודין על הרביעה אין מוכרין דעבר על לפני עור לא תתן מכשול, ומבואר דאף שאין עיקר הבהמה לרביעה אלא לגיזה ולחלבה מ"מ יש בזה משום לפני"ע כל שישתמש בה לאיסור, וכן ק' מהרמ"א [אה"ע סי' ה' סעי' י"ד] בשם התרומת הדשן [סי' רצ"ט] דאסור למכור לגויים בהמות או תרנגולים כיון שהגוי יסרסם ויש בזה משום לפני"ע, והלא עיקרן אינן לסירוס.

היתירא דתלייה מדין ספק לפני עור.

באופן אחר פירש בזה ב'משנה ראשונה' – ובדרך זו הלך נמי במנחת שלמה – דבספק לפני עור לא חשיב לפני עור דהרי כל אחד הוא בעל בחירה, והוא מכשיל את עצמו, והיינו דספק מכשול אינו מכשול, ועיקר סברא זו מבוארת בריטב"א [ע"ז ט"ו:], – עיין בהערה <sup>48</sup> הבאנו לשונו.

אולם במשנה ראשונה הק' ע"ז ממה דגרסינן בעבודה זרה [י"ד.] – "לבונה – אמר רבי יצחק אמר ר"ש בן לקיש לבונה זכה, תנא ומכולן מוכרין להן חבילה, וכמה חבילה פירש ר' יהודה בן בתירא אין חבילה פחותה משלשה מנין וליחוש דלמא אזיל ומזבין לאחרני ומקטרי אמר אביי אלפני מפקדינן, אלפני דלפני לא מפקדינן", וכתב במשנ"ר דמשמע דאי לאו היי"ט של אלפני דלפני לא מפקדינן אסור אע"ג דליכא מכשול ודאי.

ובספר משנת יוסף ומנחת שלמה ודרך אמונה כולן כתבו ליישב קושי' זו דשאני התם דלבונה עצמה עומד רק להקטרה והוי ודאי מכשול, והוי ספק רק אם הוא יקטירה או הלוקח ממנו או הלוקח מן הלוקח, ואם מצווה גם על אלפני דלפני הרי הוא ודאי עובר על נתינת מכשול, דלבסוף

<sup>48</sup> "ומסתברא לי דהכי קאמר דהתם כיון דליכא אלא לאו דלפני עור אין לאו דלפני עור אלא כשנותנו למי שיעשה בו עבירה ודאי, ורבנן אסרו אפילו סתמו היכא שיש רגלים לדבר לחוש שיעבור בו זה עבירה ועשו סתמו כפירושן, וכל היכא דאיכא למיתלי לקולא דלאו לעבירה בעי ליה אוקמוה רבנן אדינא".

א' ודאי יקטיר הקטרה של איסור, משא"כ כאן אין כאן חפצא של ודאי מכשול, דאולי ישתמש הלוקח בקצירה של היתר ולא של איסור כלל.

אולם אכתי יש להעיר בזה דסו"ס איירי שיש בזה רוב לאיסור, ולמה לא אזלינן תבר רוב לקבוע שמה שנתן לו הרי הוא בכלל מכשול, ולמה סגי במיעוט לומר שלא שמה מכשול, ואינו ברור.

בדברי החזו"א בספק מכשול היכא דאיכא מכשול לאיסורים אחרים, ובדברי המנחת שלמה בכעין זה גם בודאי מכשול. ועיין בחזו"א [סימן י"ב ס"ק ט'] מה שהאריך בזה דאע"ג דספק מכשול ודאי דאסור מצד לפני עור, אבל לא אסרינן בספיקות כה"ג, וביאר החזו"א בטעמא דמילתא – וז"ל:

"שאם באנו להחמיר בספיקות נמי נעשה מכשול שנמנע חסד ודרכי חיים ושלוח מעצמינו ומהם והן רק ע"ה וחייבים אנו להחיותם ולהיטיב עמם, וכש"כ לא להרבות שנאה ותחרות בינינו וביניהם, ועוברים על לא תשנא ועוד כמה לאוין, שאין איסורם קל מהאיסור זה שאנו באים להציל אותם ממנו, וכן אמרו [מו"ק י"ז]. במכה בנו גדול והלכך שקלו חכמים בפלס עד כמה שיש להתנהג לקונסם ולמשוך ידינו מהם ושלא נגרום מכשולים יותר גדולים להם ולנו, והכרעו לאסור למכרם בזמן שהוא ודאי לעבירה ולהתיר בספק וזו דרך הממוצעת והישרה".

וכנראה דעיקר כוונתו דממנפ"ש יהיה כאן נתינת מכשול, או מצד שביעית או מצד איסורים אחרים שלא פחות חמורים ובכה"ג ליכא איסור לפני עור אם בזה עצמו איכא נתינת מכשול – אולם בחזו"א איכא הדגשה שרק בספיקות מתירים כה"ג, וכן מבואר באמת במשנה שאמרו "כל שמלאכתו מיוחדת לעבירה אסור לאסור ולהיתר מותר".

וראיתי במנחת שלמה [ח"א סימן ל"ה] שדן להתיר להגיש מאכל לפני אדם שלא יברך באופן שע"כ מונעו מאיסור חמור יותר של איבה ושינאת חנם וכדומה, וביאר בטעמא דמילתא דאיזה נתינת מכשול איכא בזה, הא אדרבא הוא מחליף לו מכשול חמור במכשול קל, והצלה ממכשול מיקרי לא נתינת מכשול, והביא על זה עוד שמי שרואה חבירו שהולך לשנות יין של ערלה ואינו יכול לעכבו אלא שיכול להחליף לא בשל סתם יינם, דמסתבר שמותר בזה, דאין כאן נתינת מכשול – אלא הצלה ממכשול אף שעושה כן בקום ועושה בידים.

ועיי"ש בהערה שהעירו שזה כעין סברת החזו"א אלא שהחזו"א רק התיר בספיקות, ולדרכו של החזו"א מוכרח כן שהרי לד שזה הפשט במשנה, והרי המשנה מתירה דווקא בספק, וכבר הבאנו מהמנחת שלמה שפירש את ההיתר במשנה מטעם ספק, – והיינו בלי הסברא הנ"ל.

סיכום ההיתר של תלייה.

ולסיכום מצאנו כמה דרכים בהיתר זו של תלייה, א] אין שמו מכשול עד כמה שעצם החפצא לא חשיבא כמכשול בפני עצמו, ב] ספק מכשול לאו שמה מכשול, ג] לא אסרינן ספק מכשול באופן שיצא מזה איסורים חמורים יותר מזה.

יש לעיין בעיקר המהלכים בזה דלא א"ש לפי הגדרים שנתייחדו בדין לפני עור.

אולם יש כאן כמה נקודות לעיון:

א] סברת החזו"א צ"ב דאיזה שייכות איכא בין הנך תרי סברות – הסברא של ספק לפני עור, והסברא שביבא איסורים יותר חמורים.

ב] יש לעיין בעיקר המהלך של 'ספק מכשול' וכן במהלך הראשון מצד שחפצא שינו חפצא של איסור לאו שמה 'מכשול', ותמוה דכל זה מצד ההלכה של עצה שאינה הוגנת, אכן לפי מה שנתבאר שיש דין נוסף בלפני עור, והיינו מצד הדין אביזריהו שבכל עבירה ועבירה, א"כ מה אכפת לן במה שאין לזה 'שם מכשול', הא סו"ס איכא השתתפות ואביזריהו בעבירה ידיה, וצ"ע. ג] עיקר סברת המנחת שלמה שכל לפני עור דבא למנוע מכשולים יותר גדולים לאו שמה לפני עור אינו ברור, דבשלמא מצד עצה שאינה הוגנת ולפני עור כפשוטו – הא א"ש, אכן אי נאמר דין שמיש מסייע לעבירה הרי הוא שותף בעבירה וכאילו עשאן, א"כ איזה היתר יש לו להשתתף ולגרום לו לעבירה, הא באופן שנכשל במכשול יותר גדול השני לא היה מעורב בעבירה, וצ"ע.

## פרק ג' בדין לפני עור לפני זמן האיסור

בחידוש התורה זרעים דלפני שביעית מותר למכור לו.

יעויין בתורת זרעים [סוף פרק ה' דשביעית] שחידש שכל האיסור במשנה היינו בשביעית אבל בערב שביעית מותר, ומשמע דתמיד מותר אף ביודע שיכשילו, וביאר בזה דליכא הכא משום מסייע לעבירה כיון שזה עדיין לפני הזמן של האיסור, והביא על זה את המשנה במעשרות דמותר למכור פירות לאינו נאמן על המעשרות ולחשוך על השביעית קודם עונת המעשרות, והיינו דזה לפני זמן האיסור, וגם התם ודאי שהפירות יגיעו בסוף לעונת המעשרות, ועיין בכתבי מעדני ארץ [שם] שחולק ואוסר באופן שודאי יעבור על איסור.

אולם הוסיף התורה זרעים דלענין השאלה והשכרה לחשוך יש לאסור בכלים שמיוחדים לאיסור דכיון שאין לחדוש בהם קנין [דשכירות לא קני'] א"כ הרי שהוא משתמש בשל המשכיר בשביעית בכלים שלו, ואז נחשב למסייע ידי עוברי עבירה, והביא שכן מדויק במג"א [סימן שמ"ז] דאסור להשאיל לפני שבת למי שחשוד לעשות בהם מלאכות בשבת.

וצריכים להבין את עיקר דבריו – דאיזה היתר יש בזה – הא סו"ס הוא גרם לעבירה, ונראה שהביאור בזה הוא דלא חיילא תורת 'מכשול' לפני הזמן כשא"א ליפול אז, ודומה לטענת האגרות משה שהוא נתן לו חפצא שביסודו הוא חפצא של היתר והלה עשאו למכשול – וכן ההסבר בכל התליות, וא"כ ה"ה הכא, לפני הזמן לאו שמיה מכשול.

ונוסיף – דבהשאלה אינו כן דבהשאלה, כל מה שהוא ממשיך בהשאלה הרי זה כאילו שהוא נותן שוב ושוב אליו, והרי הוא כמעמיד מכשול וחוזר ומעמידו שוב ושוב, ואף אי מתחילה לאו שמיה מכשול אכן אח"כ שמיה מכשול.

בהמשך דברי החזו"א הביא נמי חידוש זה של התורה זרעים, ומביא מקורות שכל זה הוא רק בלפני עור דרבנן. והנה הבאנו את החזו"א שהרכיב ב' סברות – הצלה ממכשול יותר גדול וספק מכשול – וכתב "שזו דרך הממצועת והישרה" – ושוב הוסיף האי חידוש של התורה זרעים וזה לשונו: "והיינו נמי טעמא דשרינן בשעה שאין האיסור עדיין מוכן כמו שמותר למכור לחשוך על המעשר ולא נאסר אלא לאחר שהגיע לעונת המעשרות בע"ה כדתנן במעשרות פ"ה מ"ג, וכן בחשוך על השביעית תנן התם שלא ימכור משהגיע לעו"ה אבל קדם מותר, וכש"כ שמותר קודם שביעית, אע"ג דכל הני סופו לבוא ע"י מכשול להחשוך אלא שהדבר מסור לחכמים", עכ"ל – הרי דברים מפורשים כהתורה זרעים, אולם עיין בהערה <sup>49</sup> שיש שסוברים שכל זה הוא רק בלפני עור מדרבנן.

<sup>49</sup> שו"ר במשנת ר"א [שו"ת סימן ג'] שהביא את המשניות הללו ופשיטא ליה מסברא שאינם אלא מדרבנן ולא לפני עור דאורייתא, ורצה גם להעמיד בחד עברא דנהרא, וביאר דכפשוטו זהו טעמא דתלינן, והוסיף, דמהאי טעמא מובן שקודם זמן האיסור מותר, וכמו שדייק מהמשנה דדווקא בשביעית אסור, ושוב חידש מכאן דבכל חד עברא דנהרא ליכא לפני עור לפני זמן איסורו.

וכדבריו מבואר כבר בפוסקים – עיין במהרש"ם [חלק ב' סימן קפ"ד] וז"ל:

"וכבר האריך בתשו' כתב סופר [יו"ד סי' פ"ג] בענין זה והעלה דליכא איסור אא"כ בשעת סיועו עושה האיסור מיד אבל באינו עושה האיסור מיד שרי וכ"ה בשו"ת בנין ציון [סי' ט"ו] ובאמת שכה"ג כתבו הב"ח ומג"א [סי' קס"ט סק"ו] לענין לפני עור. ובתשו' מהר"י אסאד [סי' קס"ד] הקשה מש"ס דע"ז [כ"ב] דפריך גבי לא ישכיר אדם מרחצו לכותי וכו' ותיפוק לי' משום לפני עור והרי התם משכירו לו בחול קודם שיגיע השבת ואפ"ה אסור אבל נראה דגבי לפני עור ממש בכל גווני אסור אבל בדליכא לפני עור אלא משום מסייע לעוברי עבירה, י"ל דבכה"ג ליכא משום מסייע, וע' כה"ג במג"א [סי' רס"ו סק"ח] דלשי' הרמב"ם והה"מ ליכא בכה"ג משום מאכיל בידים לקטן וע"ש בא"א ומהה"ש מ"ש בזה וכו' עכ"ל.

הרי שיש חילוק בזה בין איסור של לפני עור דהוא מה"ת לאיסור מסייע ידי עוברי עבירה דהוא מדרבנן, אולם זה תלוי אי כל המשנה הוא מדרבנן או מה"ת, ונחלקו בזה, וכדלעיל.

ולדבריהם צ"ל דגם המשנה במעשרות דמותר למכור על המעשרות ולחשוך על השביעית קודם עונת המעשרות, דגם זה איירי בלפני עור דרבנן דווקא וזה חידוש.

אולם עיין היטב להלן [פרק ז'] שנתחדש חידוש גדול בדין מסייע לעוברי עבירה מדין אל תשת רשע, ועפ"י מה שנתחדש שם יבואר שדברי המהרש"ם והבנין ציון ודברי התורה זרעים לא שייכי זל"ז, וב' חידושים שונים נינהו, חידוש א' במה שאין דין לפני עור לפני זמן האיסור, חידוש שני במה שאין דין מסייע אלא בשעת העבירה ממש.

אולם עיין בקה"י שביעית [סימן י"א סוס"ק א'] שהביא את המשנה במעשרות ולמד מכאן הלכה גם בלפני עור דאורייתא – וז"ל: "וצ"ל דלא מיקרי לפני עור אלא א"כ נותן לו דבר שכמו שהוא עכשיו ראוי לעבור על מצוות התורה, אבל דבר שצריך להשתנות ברשות הלקוח אינו בגדר נותן מכשול דאל"כ אפילו שדה בור לא ימכור לחשוד הרי הלקוח ודאי יזרענה הוא חשוד על השביעית והוא חשוד על המעשרות, ובע"כ שיש גבול לאיסור לפני עור דז"א אלא אם בשעת נתינה הוא כבר מכשול [ויש כמה גדרים שחז"ל קבעו בענין נתינת מכשול עיין היטב בחזו"א שביעית סימן י"ב ס"ק ט']", עכ"ל.

אולם עכ"פ למדנו הכא יסוד גדול – דלא חיילא תורת 'מכשול' לפני הזמן כשא"א ליפול אז, ודומה לטענת האגרות משה שהוא נתן לו חפצא שביסודו הוא חפצא של היתר והלה עשאו למכשול – וכן ההסבר בכל התליות, וא"כ ה"ה הכא, לפני הזמן לאו שמיה מכשול, ומעתה קשה כדקשינו לעיל, דכל זה מצד ההלכה של עצה שאינה הוגנת, אכן לפי מה שנתבאר שיש דין נוסף בלפני עור, והיינו מצד הדין אביזריהו שבכל עבירה ועבירה, א"כ מה אכפת לן במה שאין לזה 'שם מכשול', הא סו"ס איכא השתתפות ואביזריהו בעבירה ידיה, וצ"ע.

### פרק ד

#### בעיקר הגדר

#### דבלפני עור הרי הוא חלק מהעבירה,

#### והיינו שנתחדש לאו של לפני עור בתוך כל לאו ולא.

מוכיח מהריטב"א שכתב שלפני עור הוא לאו שבכללות – שמוכרח שהלאו הוא לאו של לפני עור אף שהוא בתוך כל עבירה ועבירה.

בביאור יסוד דינא דלפני עור – ליישב את כל הקושיות – נחזור על הקושי' בשיטת הריטב"א: הבאנו שהריטב"א פירש שאין מלקות על לפני עור כיון שזה לאו שבכללות, ויש בזה הערה גדולה – הרי למדנו מהריטב"א שלו יצויר והיה מלקות על לאו שבכללות דאז היה מלקות והתראה מצד הלאו של לפני עור, וקשה, שהרי אי ננקוט שבלפני עור יש גילוי שכל עבירה שהוא גורם ומסבב הוא מתחייב ומשתתף בעבירה ההיא – א"כ יש לדון שאולי מצד אחד היה צריך להיות מלקות של העבירה ההיא דכל מי שגורם לחבירו אכילת נבילה יתחייב במלקות מצד אכילת נבילה, אולם זה לא קשה דסו"ס אין אכילת נבילה ממש, אלא שהוא משתתף באיסור של אכילת נבילה בלי לאכול, וכן הוא בלפני עור של כל הלאוין.

אולם הא מיהת קשה – דאף אי נימא שאין כאן איסור נבילה עד כדי כך שיתחייב מלקות על זה – אכן סו"ס למה חשבנו שיהיה מלקות של לפני עור, הא ממנפ"ש האיסור שהוא עובר עליו אינו איסור לפני עור אלא איסור מפרשת נבילה.

ונחיד את השאלה – הרי מצד אחד יש דין שהלפני עור של ע"ז חשיב כאביזריהו של ע"ז עד כדי כך שיהרג ואל יעבור ומבואר דמפרשת ע"ז אתינן עלה, ועוד שצריכים להיות בר חיובא בנבילה כדי להתחייב בלפני עור של נבילה, ומוכרח שוב דמצד פרשה נבילה אתינן עלה, ואף דנתבאר למה ליכא מלקות מצד נבילה דסו"ס אכילה ממש אין כאן, אכן האיך יתחייב מלקות על לפני עור במה שהוא עובר על עבירה מפרשת נבילה – הא ע"כ שהדין הזה של לפני עור הוא גילוי לחייבו בפרשת נבילה.

מוכרח מכל זה שאין לפני עור גילוי בעלמא שמתרחבת פרשת נבילה לכלול גם אכילת נבילה וגם מי שמסבב ומכשיל באכילה, אלא שהתורה חידשה שיש לאו בתוך לאו – בתוך הלאו של נבילה יש לאו של לפני עור ב'נוסח' נבילה, וכן בכל לאו ולא, ומבאר בזה את המחלוקת לגבי אביזריהו של ג' עבירות.

ונראה דמבואר הכא שאין זה בתור גילוי שמתרחבת פרשת נבילה – והפרשה כוללת אכילה וגם מי שמסבב ומכשיל באכילה, אלא שיש לאו בתוך לאו – בתוך הלאו של נבילה יש לאו של לפני עור על נבילה, שכמו שהתורה אסרה בלא תאכל נבילה אכילת נבילה כמו כן היא אסרה בלפני עור על נבילה לא להכשיל באכילת נבילה, ולא זה הוא לאו שחוזר על עצמו שוב ושוב בכל לאו ולא – הלכך שפיר קס"ד שהיה מלקות של לפני עור, והתשובה היא שלא שחוזר על עצמו כמה פעמים בנוסח שונה – בנוסח נבילה ובנוסח יין לנזיר וכדומה דזה מיקרי לאו שבכללות.

בזה מובן עיקר פלוגתת הבעל המאור הרמב"ן והר"ן אי איכא דין יהרג ואל יעבור בלפני עור דג' עבירות או לא – דכו"ע מודי שהאו של לפני עור של ע"ז הוא בפרשת ע"ז, אבל סו"ס זה לאו אחר – לאו של לפני עור – בתוך פרשת ע"ז.

ונוסיף עוד – דאף דגם לאו של לא תקרבו בעריות הוא בכלל יהרג ואל יעבור, אף שהוא לאו נוסף בפרשת עריות, אבל סו"ס כל כולו אינו אלא לאו ששייך אך ורק לעריות, לעומת לפני עור שיש לו כמה וכמה 'נוסחאות', ובג' עבירות ה'נוסח' של הלפני עור הוא לפני עור ב'נוסח' של ג' עבירות – ובכה"ג נחלקו אי מיקרי אביזריהו של ג' עבירות.

מבאר דין ספייה לקטנים דנמי הוי לאו בכל לאו ולא ואעפ"כ אין בו את החומר של הלאו שאליו הוא מתייחס. ונביא דוגמא לזה – הרי כבר ביאר האחיעזר [ח"ג סימן פ"א ס"ק ז'] בשיטת הרא"ש – שיש דין ספייה דאורייתא בקטנים, ומכח זה אסרו חז"ל דין מסייע [גם בלי ספייה ממש] על גדולים, והאחיעזר [שם] הביא מהבית הלוי שכתב שספייה מצד לא תאכילום הוא נמי דווקא בבר חיובא בדומה לחידוש של האמונת שמואל בלפני עור, עיי"ש, ונראה להוסיף דכן מבואר נמי בלשון התורה כהנים [סוף שמיני] "לחייב את המאכיל כאוכל" ולשון הראב"ד [שם] "לחייב המאכיל את הקטן כאוכל הוא עצמו".

ומאיידך גיסא – עיין באחיעזר [שם סוס"ק כ"ג] בשם הגר"ח שיישב את קושי' האחרונים דלמה לי לאו דשביתת בנו, הא תיפוק ליה מצד ספייה בפסוק של לא תאכילום, ותיריך שלאו של שביתת בנו יש בו משום חומר של שבת, דלאוין של שבת חמירי, משא"כ לאו של לא תאכילום. ונראה שדברי הגר"ח ודברי אביו הבית הלוי עולין בקנה אחד, דלאו של לא תאכילום הוא לאו כללי שחל בכל לאו ולא, כעין לפני עור דחל בכל לאו ולא – הלכך אין לו את החומר של שבת – אף אי דווקא בר חיובא על שבת אית ליה לא תאכילום של שבת, דסו"ס לאו אחרת היא שחל בפרשת שבת, משא"כ שביתת שבת אינה לאו כללי, אלא כל כולו הוא לאו מפרשת שבת עצמה – דומי' לקריבה לעריות, הלכך אית ליה חומר של לאוין של שבת, וממילא דיש לומר שאין בה נמי דין יהרג ואל יעבור.

דיון בראשונים ובפוסקים במכשיל אחרים – באופן שלפי שיטת א' מהם מותר ולשיטת השני אסור. והנה מצאנו חידוש בריטב"א [סוכה י': ד"ה רב חסדא] שדן במי שמאכיל את חבירו בסוכה שלפי דעת המאכיל הסוכה כשירה ולפי דעת האוכל פסולה, האם מיקרי לפני עור או לא, והביא בזה ב' צדדים, ועיין בהערה <sup>50</sup> שהבאנו לשונו, וע"ד זה מצאנו נמי איפכא, דדעת המבי"ט [ח"א סימן כ"א] דקדושת שביעית נוהגת בפירות נכרי, ואעפ"כ כתב שאין איסור לאדם ליקח פירות ממי שסומך על דעת המקילים בדבר <sup>51</sup>, ואין לאסור משום שמוסר דמי שביעית למוכר שלא ינהג בדמים בקדושה, אף שזה דבר האסור לפי דעתו של הנותן, כיון שהלה עושה כן בהיתר לפי שיטתו שהרי רבים מתירים בזה, הלכך אין בזה משום נתינת מכשול לפני עור.

ודעת הכתב סופר [יו"ד ע"ז]. כמבואר במבי"ט דמותר, אלא שהביא את דעת השער המלך [אישות פרק ז' הלכה י"ב] שמחמיר – וכלשונו "יש להוכיח מה שיש מן הספק על המונעים עצמם מלהדליק הטוטין בנר של חלב אי שרי להו ליתנן למי שנוהג בו היתר שידליקו ולא קעבר אלפני עור כיון דלדידי שרי ומתוך דברי שיטה הנזכר שכתבנו נראה אף על גב דלאחר שרי אפ"ה כיון דלגבי ידידי איסורא קעביד עבר אלפני עור", עכ"ל השער המלך.

וכפשוטו הסברא צריכה להיות דמצד עצה שאינה הוגנת אנו מודדים את הנכשל – האם כלפיו יש עבירה או לא, אכן מצד הדין של משתתף בעבירה – הכא הכל תלוי במכשיל, והיינו שכמו

<sup>50</sup> "רב חסדא ורבה בר רב הונא אקלעו לבי ריש גלותא אנגיניהו בסוכה שנוייה מופלגין ממנה ארבעה. פ"א ואף על גב דאכתי לא ידע ר"נ [ר"ג] דהדרו משמעתייהו או דהו שלוחי מצוה, אנגיניהו לפום דעתיה ולא חש דהוי חתיכא דאיסורא לדידהו ויתבי [ונפקי] בסוכה פסולה ומברכי התם שלא כראוי והוה כנותן מכשול לפני פקח, יש אומרים דמהא שמעינן שהמאכיל לחבירו מה שהוא מותר לו לפי דעתו אין בזה משום לפני עור לא תתן מכשול, ואף על פי שיודע בחברו שהוא אסור לו לפי דעתו וחבירו בעל הוראה, שהמאכיל היה גם כן ראוי להוראה וסומך על דעתו להאכיל לעצמו ולאחרים לפי דעתו, ונ"ל דהכא דוקא מפני שהאיסור ניכר לחברו ואי לא סבירא ליה לא ליכול הא בשאינו ניכר לחבירו לא, ואמרינן התם חס ליה לזרעיה דאבא בר אבא דליסופו ליה מידי דלא סבירא ליה בפרק כל הבשר [חולין ק"א:], וכן הורה לי מורי הרב גר"ו, מיהו היכא דאיפסיקא הלכתא דלא כותיה בין לנפשיה בין לאחרים אסור וכדמוכח ממאי דכתיבנא בפ"ק דע"ז ובפ"ק דיבמות".

<sup>51</sup> וכלשונו – "ובנדון דידן נמי מה שהוא אסור לנזהרים ומחמירים בפירות שביעית יכולים למכרו וליתנו לנזהרים היתר על פי המורים להם".

שהתורה אסרה לעשות עבירות בעצמו כמו כן אסרה להכשיל אחרים ולסבב את העבירה על ידי אחרים, והרי לשיטת המכשיל הוא גרם עבירה. אולם אחרי מה שנתבאר שאין כאן 'גילוי' בכל עבירה ועבירה דמשכחת לה גם על ידי גרמא דאחרים, אלא שכשיש עבירה והוא המכשול שבעבירה, אז מה שהוא המכשול הוא איסור בפני עצמו בפרשת האיסור ההוא, והכא שפיר יש לדון האם בעינן ששניהם אסורים או דסגי באחד ויש לדון דבתר מי אזלינן, ודו"ק.

### פרק ה'

#### ביאור סברת הפוסקים בהיתר של תלייה, בלפני עור דאורייתא.

ביאור למה גם מצד הלפני עור של הצטרפות לעבירה איכא טענה שהוא בעצמו לא עשאו למכשול, גם בספק מכשול וגם בחפצא שמצד עמו הוא חפצא של היתר.

הדרנא לדין תלייה להיתר שמבואר במשניות סוף פ"ה דשביעית - והבאנו כמה דרכים בזה. מתחילה הבאנו מהאגרות משה שדייק מהמלכי צדק - וכן למד הגרשז"א, שאין שמו מכשול עד כמה שעצם החפצא לא חשיבא כמכשול בפני עצמו - וזה טענת המוכר שמכרו להיתר - וע"י טענתו חשיב שהלוקח עשאה למכשול וחסר בעיקר הלאו של לפני עור.

ויש להעיר, דלכא' איכא ב' דינים, דין של עצה שאינה הוגנת ודין של הצטרפות לעבירה שהכשילו, ולכא' עיקר האי גדר דלא מיקרי נתינת מכשול כיון שהוא עשאו למכשול לעצמו, כל זה עד כמה שדנים בגדרי מכשול, של עצה שאינה הוגנת, אבל אם נימא שיש חידוש שהאדם הגורם לחבירו לעבור עבירה שהוא מצטרף למעשה עבירה שהוא גרם, א"כ מה צריכים לזה גדרי מכשול.

אולם נראה שזה תלוי במה שנתבאר כאן - הרי אי היינו אומרים שלפני עור אינו אלא גילוי שגם הגורם בכלל האיסור, א"כ סו"ס הרי הוא גורם, אבל אחרי שלמדנו שהלאו של לפני עור הוא לאו כללי שחל בכל פרשה ופרשה והיה שייך מלקות והתראה מצד לאו של לפני עור, א"כ ללאו הזה יש לו גדרים משלו, ובלי תורת וגדרי נתינת מכשול ליכא לחייבו, ואי מיקרי שהוא עשאו לעצמו למכשול - אף שהמכשיל גרם את העבירה אבל נתינת מכשול ליכא - ובקצרה - הלאו בכל עבירה ועבירה היא לא להיות ה'מכשול' שבעבירה, ומי שמעמיד את עצמו בתור 'המכשול' שבעבירה - נתבע על העבירה עצמה.

וע"ד זה אפשר לבאר נמי במהלך השני דהכא מיירי בספק מכשול וספק מכשול לאו שמיה מכשול ולכן מותר בתורת ודאי - דחשיב שהוא עשאה למכשול, וחסר בעיקר הלאו של לפני עור - וקשה דסו"ס הוא גרם לעבירה, והביאור כנ"ל.

מתמה על סברת המנחת שלמה במחליף מכשול חמור במכשול קל, דהצלה ממכשול מיקרי לא נתינת מכשול - דסו"ס הוא גורם לעבירה זו.

אולם נראה שעיקר סברת המנחת שלמה שרצה להתיר להגיש מאכל לפני אדם שלא יברך באופן שע"כ מונעו מאיסור חמור יותר של איבה ושינאת חנם וכדומה, וביאר בטעמא דמילתא דליכא נתינת מכשול דאדרבא הוא מחליף לו מכשול חמור במכשול קל, והצלה ממכשול מיקרי לא נתינת מכשול, והביא על זה עוד שמי שרואה חבירו שהולך לשתות יין של ערלה ואינו יכול לעכבו אלא שיכול להחליף לא בשל סתם יינם, דמסתבר שמותר בזה, דאין כאן נתינת מכשול - אלא הצלה ממכשול אף שעושה כן בקום ועושה בידים.

ונראה דזה מובן בתור סברא בבן אדם לחבירו, והיינו מצד נתינת עצה שאינה הוגנת, דמי שכבר ייעצו לו עצה שאינה הוגנת - והולך בדרך זו ואין מה לעכבו, ויכול לעכבו ע"י עצה שהיא פחות אינה הוגנת דזה ודאי מיקרי הצלה - בבין אדם לחבירו, אבל בסברות של בן אדם למקום - שהוא משתתף בעבירה של חבירו בזה שהוא המכשול של עבירה של חבירו, הרי סו"ס בכל כה"ג הוא המכשול והוא הגורם בזה שהוא המכשול, ומה שבלאו הכי היה נופל במכשול אחר לא מפקיע תורת מכשול ממכשול ידיה, וזו טענה גדולה.

בצירוף ב' הסברות של החזו"א – ספק מכשול, והצלה ממכשול יותר חמור. ונראה דבזה באנו להבין את דברי החזו"א שהרכיב ב' סברות כהדדי – דלכאול' לא שייכי אהדדי, דמצד אחד פירש שיש כאן ספק לפני עור מחמת התלייה להתיר, ומאידך הוסיף, סברא אחרת שזה יכול להביא איסורים יותר חמורים אי לא יסייעו בעבירה שלו, וקשה דאיך מצטרפין הנך תרי סברות אהדדי.

ונראה פשוט – שסברת החזו"א לחלק בין ספק לודאי, היינו דלמד דבאמת ספק מכשול מיקרי נתינת מכשול לגבי עצה שאינה הוגנת – והיינו שאסור לתת עצה שאינה הוגנת גם למי שיש ספק אי יקבל עצתו – דסו"ס הוא העמיד מכשול לפניו כעין העמדת מכשול לפני סומא בדרך אף דבסוף הוא לא נפל עליו.

ולכן לגבי עצה שאינה הוגנת מביא החזו"א סברא זו שאין נתינת מכשול להפילו כיון שהיה נופל ממילא בדברים יותר חמורים – והצלת מכשול מיקרי ולא נתינת מכשול, וזה מצד הבן אדם לחבירו.

אולם אם נדון מצד האביזרייהו וההשתתפות בגוף העבירה – בין אדם למקום, בזה סובר החזו"א דאף דלא מהני מה דמיקרי הצלת מכשול דסו"ס הוא המכשול של העבירה הזו המסויית שהוא עשה בסוף, אכן בזה מהני מה שזה רק ספק, שהוא מיקרי המכשיל את עצמו ואין למכשיל סיבה להשתתף בעבירה שלו עד כמה שהוא בעצמו עשאו למכשול.

ונחזק את הדברים עוד – הרי בחד עברא דנהרא ליכא לפני עור כיון שבלאו הכי היה יכול לעבור את העבירה, אבל ליכא סברא כזו בעצה שאינה הוגנת שמי שממילא עומד לקבל עצה שאינה הוגנת שיכול ליעץ לו עצה שאינה הוגנת – דסו"ס מכשול ידיה הוא, וה"ה דבספיקות נחלק כך, דבעבירות צריכים התייחסות יותר ישירה למכשול, אבל בעצה שאינה הוגנת סגי לן במה שהוא העמיד מכשול – אף אי לא ברור שיפול בזה.

בחידוש התורת זרעים דלפני שביעית מותר למכור לו.

אולם אף דניתן לפרש כן בפסק של החזו"א – אכן מהמשך דבריו לא נראה שכוונתו לכך – וכדיבואר.

ונקדים דיעויין בתורת זרעים שכל האיסור במשנה היינו בשביעית אבל בערב שביעית מותר, ומשמע דתמיד מותר אף בידוע שיכשילו, וביאר בזה דליכא הכא משום מסייע לעבירה כיון שזה עדיין לפני הזמן של האיסור, והביא על זה את המשנה במעשרות דמותר למכור פירות לאינו נאמן על המעשרות ולחשוד על השביעית קודם עונת המעשרות, והיינו דזה לפני זמן האיסור, וגם התם ודאי שהפירות גיעו בסוף לעונת המעשרות, ועיין בכתבי מעדני ארץ [כאן] שחולק ואוסר באופן שודאי יעבור על איסור.

אולם הוסיף התורת זרעים דלענין השאלה והשכרה לחשוד יש לאסור בכלים שמוחזקים לאיסור דכיון שאין לחדוש בהם קנין [דשכירות לא קני'] א"כ הרי שהוא משתמש בשל המשכיר בשביעית בכלים שלו, ואז נחשב למסייע ידי עוברי עבירה, והביא שכן מדויק במג"א [סימן שמ"ז] דאסור להשאיל לפני שבת למי שחשוד לעשות בהם מלאכות בשבת.

וצריכים להבין את עיקר דבריו – דאיזה היתר יש בזה – הא סו"ס הוא גרם לעבירה.

ונראה שהביאור בזה הוא דלא חיילא תורת 'מכשול' לפני הזמן כשא"א ליפול אז, ודומה לטענת האגרות משה שהוא נתן לו חפצא שביסודו הוא חפצא של היתר והלה עשאו למכשול – וכן ההסבר בכל התליות, וא"כ ה"ה הכא, לפני הזמן לאו שמיה מכשול.

אולם סו"ס יש לעיין דאיזה היתר איכא מצד עצה שאינה הוגנת, ונצטרך לומר כמו שביאר האחיעזר באמונת שמואל דליכא עצה שאינה הוגנת באיסורים שהרי הוא יודע בעצמו שהדבר אסור, ודו"ק.

ונוסיף – דבהשאלה אינו כן דבהשאלה, כל מה שהוא ממשיך בהשאלה הרי זה כאילו שהוא נותנו שוב ושוב אליו, והרי הוא כמעמיד מכשול וחוזר ועמידו שוב ושוב, ואף אי מתחילה לאו שמיה מכשול אכן אח"כ שמיה מכשול.

בהמשך דברי החזו"א הביא נמי חידוש זה של התורת זרעים.

והנה הבאנו את החזו"א שהרכיב ב' סברות – הצלה ממכשול יותר גדול וספק מכשול – וכתב "שזו דרך הממצועת והישרה" – ושוב הוסיף האי חידוש של התורת זרעים וזה לשונו:



"והיינו נמי טעמא דשרינן בשעה שאין האיסור עדיין מוכן כמו שמותר למכור לחשוד על המעשר ולא נאסר אלא לאחר שהגיע לעונת המעשרות בע"ה כדתנן במעשרות פ"ה מ"ג, וכן בחשוד על השביעית תנן התם שלא ימכור משהגיע לעוה"מ אבל קדם מותר, וכש"כ שמותר קודם שביעית, אע"ג דכל הני סופו לבוא ע"י מכשול להחשוד אלא שהדבר מסור לחכמים", עכ"ל. ותמוה דאיזה שייכות איכא בין הנך תרי סברות – ההיתר של לפני הזמן, וההיתר של ספיקות בצירוף מה שיכשל באיסורים יותר חמורים, ולמה כתב "והיינו נמי טעמא דשרינן בשעה שאין האיסור עדיין מוכן" כאילו שניהם סברא אחת. וע"כ שהביאור בעצם הסברא הוא כנ"ל דליכא תורת מכשול לפני הזמן, וכנתבאר לעיל עפ"י סברת האגרות משה שהוא נתן לו חפצא של היתר והלה עשאו למכשול – אכן סו"ס קשה מצד עצה שאינה הוגנת, וביארנו עפ"י דברי האחיעזר באמונת שמואל, אולם לנתבאר לעיל בחזו"א הרי לית ליה סברא זו, מדהוצרך לצרף ב' סברות ליישב גם את הטענה מצד עצה שאינה הוגנת – ודו"ק.

### פרק ו

#### בגדר הדין מסייע ידי עוברי עבירה, מתי אסור מדאורייתא ומתי אסור דרבנן, ובטעמא דתלייה בהיתר בלפני עור.

בהא דמבואר הכא דליכא חשש בלפני עור כשיש תלייה להיתר. במשניות [סוף פרק ה' דשביעית משנה ו' ועוד] איירי במוכר כלים לחשוד על השביעית שהוא יכול לעשות איתם מלאכת שביעית, ומבואר שם שאסרו מחמת איסור לפני עור – וז"ל הרמב"ם בפירוש המשנה כאן: "אמר ה' ולפני עור לא תתן מכשול, הכוונה בזה, שמי שעורה אותו התאווה והדעות הרעות, אל תעזרהו על עורונו ותוסיף להתעותו, ולפיכך אסור לסייע לעבריינים בעשיית העבירות, ולא לגרום למה שיביאם לכך, אלא נעשה בהיפך". ונתחדש במשנה כלל גדול – דאיזה כלים מותרים במכירה ואיזה אסורים – ואמרו "כל שמלאכתו מיוחדת לעבירה אסור לאסור ולהתר מותר", וב'משנה ראשונה' נתקשה טובא בזה שהרי לפני עור הוא איסור דאורייתא ומה מהני כלי שמייוחד להיתר, הא סו"ס מידי ספק לפני עור לא נפקא והוי ליה ספק דאורייתא, והאיך מתירים. וכתב דליכא למימר דמעמידים אותו אחזקתי' שהוא יעשה בו שימוש של היתר, דהא איירי בחשוד, ורצה לפרש עפ"י הרמב"ם דספק דאורייתא מותר מה"ת ואסור דרבנן, הלכך הקילו משום חיי נפש, אבל לשאר הראשונים שספק אסור מה"ת האיך התירו.

דן דדילמא איירי בחד עברא דנהרא שזה מדרבנן. ובישוב הקושי' כתב בתוס' אנשי שם וז"ל "פשוט דלפני עור דאורייתא אינו אלא כשא"א להחשוד לעבור בלי"ז כגון שא"א לו להשיג במקום אחר ומדרבנן אסרו להחזיק ידי עוברי עבירה אף כשמוצא להחזיק במקום אחר וכו', ונ"ל דמשנתנו הוא דוקא במוצא להשיג במקום אחר אבל באינו מוצא להשיג במקום אחר אסור אפי' במקום דשייך דרכי שלום ויש לתלות בהיתר וכו' עכ"ל, הרי דרק מדרבנן אסור כה"ג הלכך מקילין במקום ספק, וע"ד זה מבואר נמי במשנה ראשונה והביא על זה את דברי התוס' שבת [ג']. ד"ה בבא דרישא פטור ומותר] וז"ל "וא"ת והא קא עבר אלפני עור לא תתן מכשול ואפילו מיירי שהיה יכול ליטלו אפילו לא היה בידו דלא עבר משום לפני עור דמושיט כוס יין לנזיר מוקי לה בפ"ק דמס' עבודת כוכבים [ו:]: דקאי בתרי עברי דנהרא, מ"מ איסור דרבנן מיהא איכא שחייב להפרישו מאיסור וכו'", עכ"ל, וכן הוא ברא"ש שם, ולמד מהכא דמה"ת מותר כשאפשר להשיג במקום אחר אבל מדרבנן אסור, והרא"ש מפרש דאי אסרינן להאכיל לקטן כ"ש דחייב להפריש ישראל גדול, ודו"ק.

ובאחיעזר [ח"ג סימן פ"א סוס"ק ז'] הביא את הרא"ש וכתב על זה "ובודאי כוונת הרא"ש למיספי בידים דאל"כ הא קיי"ל קטן או"נ אין בידיו להפרישו, וא"כ אמאי לא הוי אלא איסורא מדרבנן, ודוחק לומר דהוא משום דהרא"ש ס"ל דאיסור ספי' בידים אינו אלא מדרבנן".

ולכן פירש את דברי הרא"ש כך – "משום דלאו דלא תאכילום בקטנים מיירי, אבל בגדולים דיכולים לעשות בעצמם ואדעתא דנפשיהו עבדי ליכא גבי' לאו דלא תאכילום ורק משום לפני עור אסירי ודוקא דקאי בתרי עברי דנהרא ובלא"ה ליכא משום לפ"ע רק איסור מדרבנן, [ועיין בהערה <sup>52</sup> מה שהביא בזה] – עכ"פ אסור להאכיל לגדול משום מסייע לעבירה."

והוכיח מכל זה באחיעזר חידוש שחלוקין גינהו גדרי לא תאכילום מגדרי לפני עור בתרתי, א] מבואר מדברי הרא"ש דלאו דלא תאכילום איכא גם היכא שיכול ליקח בעצמו אף דלפני עור אינו כן, ב] עוד למדנו דבגדול ליכא לאו דלא תאכילום כיון דיכולים לעשות בעצמם ואדעתא דנפשיהו עבדי, אף דלפני עור איכא בזה.

[ואגב יש להעיר - דבעיקר הגדר הזה שיש איסור דרבנן להפרישו – כבר תמה המ"ב [שעה"צ סימן שמ"ז ס"ק ח'] שהחייב לאפרושי מאיסורא הוא מה"ת, דלכן במוצא כלאים בבגד חבירו דפושטו בשוק ולא משמע שזה מדרבנן, ותירץ דהכא אין בידו למונעו, ולכן מיקרי מסייע דרבנן וליכא איסור דאורייתא.

אולם עיין בקובש"ע [ביצה ל'] שכבר תמה שסותר משנתו, דכתב [סימן תר"ח] בשם היראים שגם אי נפטר מערבות באופן שלא ישמע לו, אבל אכתי איכא בזה דין דין תוכחה – עד הכאה ונזיפה, ותמה דבזה דא"כ ודאי שיש איסור לסייעו מה"ת אי איכא בזה דין תוכחה מה"ת, והניח בצ"ע].

פלוגתת הראשונים בעיקר הדין מסייע לעוברי עבירה, ופלוגתא בגדר האיסור בחד עברא דנהרא, אי מצד חיוב להפרישו אי מצד איסור מסייע, ונפ"מ בעכו"מ בדינים שהם מצווים בהם.

והנה אף דמבואר בתוס' וברא"ש דאיכא איסור מדרבנן בחד עברא דנהרא אכן בתוס' בע"ז [ו': ד"ה מנין] מבואר דמותר להושיט לעכו"ם בחד עברא דנהרא, והרמ"א [סימן קנ"א סעיף א'] הביא להנך ב' דיעות, והביא שבעל נפש יחמיר כדעת התוס' והרא"ש בשבת – עכ"פ לשיטת התוס' בע"ז הדרא הקושי' לדוכתא.

אולם זה אינו דכבר הוכיח הש"ך שם שאין מחלוקת דא"כ יהיה סתירה ברא"ש בין דברי הרא"ש בע"ז שכתב כהתוס' [ע"ז] לדברי הרא"ש בשבת שכתב כהתוס' [שבת], והקשה סתירה כזה בדברי רבינו ירוחם.

ומכל זה הוכיח שאין מחלוקת וביאר בזה שיש חילוק בין עכו"ם לישראל, וז"ל: "לפעד"נ דלא פליגי - דכ"ע מודים להמרדכי ותוס' בפ"ק דע"ז דבעכו"ם או מומר שרי והגמ"ר ותוס' והרא"ש בפ"ק דשבת והר"ן פ"ק דעבודת כוכבים מיירי בישראל שהוא חייב להפרישו מאיסור וכדכתב הרא"ש שם דלא גרע מישראל קטן אוכל נבילות שב"ד מצווים להפרישו כ"ש ישראל גדול משא"כ בעובד כוכבים וישראל מומר שאינו חייב להפרישו" – ולדרכו של הש"ך א"ש המשנה לכו"ע דקאי בחד עברא דנהרא.

וכבר הבאנו תרי נפ"מ בין לא תאכילום ולפני עור, והכא למדנו חילוק שלישי, דאף דלפני עור שייך בעכו"ם, אבל לא תאכילום ליתא אלא בישראל, ונפ"מ לגבי חד עברא דנהרא האם אפשר לחייב מדרבנן בעכו"ם.

ויש בזה מחלוקת, דהנה, בעיקר דברי הרמ"א והש"ך – עיין במג"א [או"ח סימן שמ"ז ס"ק ד'] שהביא את דבריהם – והביא שאף שמוכרח כהש"ך בתוס' וברא"ש – כדי שלא יסתרו דבריהם זא"ז, אכן ברור שרש"י חולק ושיטת רש"י דאפילו בעכו"ם יש איסור מסייע לעוברי עבירה בדבר שנצטווה, וז"ל: "בע"ז [נ"ה] משמע ברש"י דאפי' בעכו"ם אסור לסייעו בדבר שנצטווה ע"ש, ועביו"ד [סי' קנ"א סס"א] ובש"כ [שם]."

וז"ל רש"י [ע"ז שם] "ומשום מסייע ידי עוברי עבירה ליכא שהעובד כוכבים לא נצטווה על כך", ומדויק דבמה שהעכו"ם נצטווה יש איסור, ויש לדייק נמי מהריטב"א [ע"ז שם] שכתב בהדי'

<sup>52</sup> והביא ש"חכם אחד העירני מדברי הירושלמי פ"ג דדמאי הל' א' דאיתא התם רופא חבר שהי' מאכיל לחולה עם הארץ נותן לתוך ידו אינו נותן לתוך פיו בדמאי, ומשמע לכאן דשייך איסור ספי' גם בגדול, אולם באמת מיירי שם הירושלמי גם בבן נח וע"כ דאינו משום איסור ספי' דבדאי ל"ש לא תאכילום בב"נ, אלא דהוא משום לפני עור וכדפי' גם בפ"מ שם],

כרש"י, ולשיטתו אזיל בע"ז [ו:] שהביא איסור דרבנן של מסייע גם בעכו"ם באבר מן החי, ולא חילק כהש"ך דקאי בעכו"ם, וע"ע בריטב"א [ב"מ ה':] <sup>53</sup>.

דרך נוספת ליישב את הסתירה בראשונים בדין מסייע בחד עברא דנהרא.

ועיין להלן בקונטרס זה [פרק ב'] מה שנתבאר עפ"י הרמב"ם בפירוש המשנה בתרומות שיתכן שאין דין לפני עור מדרבנן כלל וכלל – לשיטת רש"י אלא שיש איסור חדש מצד אל תשת רשע, וזה נוגע לעיקר חידושו של המג"א בשיטת רש"י, ועפ"י זה יתחדש מהלך חדש ליישב את הסתירות בין הראשונים אי איכא לפני עור בחד עברא דנהרא.

מחלוקת אי מסייע מדין ספייה או מדין לפני עור, ונפ"מ בזה.

וכפשוטו היה נראה דנחלקו אי הדין מסייע הוא הוספה דרבנן על לפני עור, והיינו דאף דבלפני עור בעינן תרי עברא, אבל רבנן הרחיבו דאף בחד עברא איכא איסור זה, אולם התוס' והרא"ש למדו דהדין מסייע מצד דלא גרע מישראל קטן אוכל נבילות שב"ד מצווים להפרישו כ"ש ישראל גדול משא"כ בעובד כוכבים וישראל מומר פשיטא שאינו חייב להפרישו, וכמבואר כל זה בש"ך, ודו"ק.

ונראה שיהיה בזה נפ"מ, דלפי מה שמבואר לעיל בקונטרס בדין לפני עור בשם האמונת שמואל דלפני עור באיסורים היינו דווקא בבר חיובא בהאי עבירה שבא להכשילו, וכן הבאנו נמי מהרמב"ן, והגדר משום שיש לו חלק בעבירה עצמה, א"כ גם הדין מסייע לעוברי עבירה יהיה דווקא בבר חיובא, שהרי שניהם דין אחד, אבל אי נימא שיש דין מסייע מדרבנן מכח הדין לא תאכילום דאורייתא, א"כ שפיר י"ל שזה שייך גם בלי שהוא בר חיובא בהאי עבירה.

אולם זה אינו, שהרי באחיעזר [ח"ג סימן פ"א ריש ס"ק ז'] הביא מהבית הלוי שכתב שלא תאכילום הוא נמי דווקא בבר חיובא, עיי"ש, ובאמת דכן מבואר בלשון התורה כהנים [סוף שמיני] "לחייב את המאכיל כאוכל" ולשון הראב"ד [שם] "לחייב המאכיל את הקטן כאוכל הוא עצמו", וא"כ שוב שוין אהדדי.

אולם נראה דאיכא נפ"מ בפלוגתא זו לגבי משנה דידן.

מוכח דאפילו ברוב צדדים לאיסור אכתי איכא תלייה להיתר, ומביא חולקים דאדרבא, בעינן תלייה דווקא כשיש לזה אומדנא.

דבאמת - יש להעיר כאן הערה גדולה בעיקר הדברים - הא בר"ש מפורש שגם ברוב לאיסור איכא תלייה, שכתב [משנה ה'] ש'מגל קציר' רוב מלאכתו לאיסור ואעפ"כ מיקרי מיוחד נמי להיתר, ולהלן [משנה ח'] כתב על פרה שאין דרך לשחוט פרה החורשת ולכן לב"ש אסור וליכא תלייה, אבל לפי ב"ה איכא תלייה לשחיטה, וביאר הר"ש "דכל היכא דאיכא למיתלי תלינן", וע"ד זה מצאנו ברע"ב [שם] שכתב "ובכל שהוא דמצין למתלי תלינן, ובית שמאי סברי דאין דרך כלל לשחוט פרה העומדת לחרישה", הרי דגם לב"ה אינו אלא מיעוט להיתר.

ויש לעיין – שהרי אי נימא דאינו אלא ספק דרבנן כיון דהוי לפני עור דרבנן הא הכא אינו ספק ואיזה היתר איכא בזה, אכן לדרכו של הש"ך בתוס' דליכא דין מסייע דרבנן מצד לפני עור אלא דהדין מסייע דרבנן מלתא דלאפרושי מאיסורא אתינן עלה ולכן דין זה ליתא בעכו"ם, א"כ יש לומר שגם בישראל שיש דין לאפרושי מדרבנן, אכן יש שיעור בחיוב דרבנן הזה דלאפרושי מאיסורא דגם במיעוט איכא למיתלי בהיתר ולא קמתחייב לאפרושי – ודו"ק.

ויש להעיר דמצאנו בזה חולקים – דעיין בריטב"א [ע"ז ט"ו:] שכתב בתוך דבריו דבעינן "שקרוב לודאי לתלות לקולא" וכתב עוד דבעינן "למיתלי בענין דליהוי ביה אומדנא דמוכח לקולא", עיין בהערה <sup>54</sup> שהבאנו כל לשונו בזה - עכ"פ גם לדבריו יש לעיין דמה הגדר בהך תלייה, דאי מצד ספק דרבנן לקולא א"כ למה בעינן תלייה של אומדנא וכדומה, וממנפ"ש צ"ע.

<sup>53</sup> ועיין בחת"ס [סוכה ל"א ד"ה ועיין בית יוסף] שלא הביא פלוגתא זו, ופשיטא ליה מסברא דנפשי' כרש"י דאסור לסייע לעכו"ם לגזול כיון דמוזהר בגזילה.

<sup>54</sup> ה"ל הריטב"א [שם] - [תנן] [שבועית פ"ה מ"ו] אלו הן כלים שאין האומן רשאי למכרן בשביעית, כלומר לישראל חשוד על השביעית, המחרישה וכל כליה העול והמזרה והדקר, פירוש ואף על גב דאיכא קצת למיתלי למימרא דלשתא אחריתא בעו להו, לא סגי לן ותלינן לחומרא לומר דאילו לשתא אחריתי בעו להו למה ליה למזבנינהו מהשתא ולעילוי נפשיה בחשדא, אלא ודאי לעולם כל היכא דאיכא למיתלי כלומר שקרוב לודאי לתלות לקולא, תלינן, ואפילו היכא דאדם מצווה, וכל היכא דליכא למיתלי כלומר דליכא למיתלי בענין דליהוי ביה אומדנא דמוכח לקולא, לא תלינן אף על גב דאינו מצווה, שאין הדבר תלוי אלא בדאיכא למיתלי שפיר או ליכא למיתלי."

דוחק להעמיד בחד עברא, ומביא שיטות דגם בחד עברא ליכא אפילו איסור דרבנן של מסייע. אולם ס"ס יש לדון בכל הנ"ל – דזה חידוש גדול להעמיד משנה זו באוקימתא של איסור דרבנן של לפני עור, ועיין במשנה ראשונה וכן הוא באגרות משה [חלק יו"ד א' סימן ע"ב] דלא ניחא להו להעמיד כן את המשנה, וכ"ה בשו"ת עין יצחק [ח"א או"ח סימן י"ג] שלמד מהכא דאף בלפני עור דאורייתא תלינן – עיין בהערה <sup>55</sup> שהבאנו לשונו.

ונוסיף עוד הרי בתוס' אנשי שם כתוב - "דמשנתנו הוא דוקא במוצא להשיג במקום אחר" ולא פירש אם איירי כשאפשר להשיג אצל נכרי או אפי' ע"י ישראל, אולם במשנה ראשונה כתב שמוצא אצל עכו"ם אחר, ובאמת דפליגי האחרונים בזה ע' שו"ת פני משה [ח"ב סי' ק"ה] ובמשנה למלך [פ"ד מהל' מלוה ולוה ה"ב], אולם יש לדון עפ"י מה שהביא בפתחי תשובה [יו"ד סימן קנ"א ס"ק ב'] שצריכים שיהיה לו משל עצמו ולא מהני מה שיכול להשיג מאחרים, ולדידיה דוחק גדול מאד לומר דמיירי דווקא באופן שיש לו משלו – וצ"ע.

עוד יש לדון בזה ששיטת הרמ"א שהתוס' חולקים בשבת וע"ז על עיקר הדין האם יש איסור דרבנן לסייע לעוברי עבירה בחד עברא, ודלא כהש"ך דס"ל שיש חילוק בין עכו"ם לישראל, וע"ע ברדב"ז [לשונו הרמב"ם סימן רט"ו, ובח"ג סימן תקל"ה] ובסמ"ג [ל"ת קס"ח] דס"ל דליכא איסור מסייע כלל, וע"ע בשדה חמד [מע' ו' כלל כ"ו ס"ק ג'] בזה, ולדידהו ליכא לפני עור דרבנן, ושוב קשה שהאיך מעמידים אתה משנה בלפני עור דרבנן.

**מבואר בראשונים דגם בתרי עברא יש תלייה להיתר.**

ומלבד כל זאת - נראה פשוט ככל הנך פוסקים דאיירי בדאורייתא בלפני עור ולא בדרבנן של קמסייע ידי עוברי עבירה – דיעויין בלשון הר"ש במשנה להלן [משנה ח'] דכתב הר"ש שהאיסור לב"ש להשאיל פרה היינו מצד לפני עור ומפורש שזה מה"ת, ועל זה אמרו ב"ה דמהני תלייה להיתר שלשחיטה מכרו, וכתב עוד שאצלינו [משנה ז'] דקאי בכלים אינו כן, דליכא תלייה, ומפורש שהכל סוגי' א' מצד לפי עור מה"ת, ורק להלן [משנה ט'] כתב לא לטחון עימה מחמת מסייע לעוברי עבירה – הרי דתרתני נינהו, והכא מצד לפני עור אתינן עלה.

וכבר הבאנו שכן מפורש בלשון הרמב"ם כאן בפירוש המשנה שמקדים - "אמר ה' ולפני עור לא תתן מכשול", וברור.

**בדברי המשנה ר"א בזה.**

שו"ר במשנת ר"א [שו"ת סימן ג'] שהביא את המשניות הללו ופשיטא ליה מסברא שאינם אלא מדרבנן ולא לפני עור דאורייתא, ודייק את הרמב"ם ביד החזקה שכתב על המשניות הללו שזה מצד הדין שאין מחזיקין ידי עוברי עבירה, והביא שכך הלשון במשנה להלן, והעיר שהראשונים בכמה דוכתי כתבו לשון זה בלפני עור מדרבנן, ודחה את הדיוקים ברמב"ם ובר"ש בפירושם למשניות, ורצה גם להעמיד בחד עברא דנהרא, וביאר דכפשוטו זהו טעמא דתלינן.

**סיכום ההיתר במשניות דגם בלפני עור דאורייתא איכא תלייה בהיתר.**

ולסיכום – למדנו שההיתר במשניות הללו הוא היתר גם בלפני עור דאורייתא דגם באורייתא מתירין היכא שייך תלייה בהיתר, והגדרים בזה נתבארו לעיל בפרקים הקודמים בקונטרס זה.

<sup>55</sup> דעיי"ש הביא מהט"ז [יו"ד סי' קנ"א ס"ק א'] שכתב "דהיכא דהוי הדבר מסופק אם לאיסור או שקנאו לדבר היתר אזלינן לקולא, וכן אמרינן לקמן במכירת בהמה גסה בטור" עכ"ל הט"ז, והעיר דעיקר ראיית הט"ז אינו ראי' מוכרחת וז"ל – "דהתם קאי במכירת בהמה גסה דעיקרו אינו אלא איסור דרבנן, ע"כ י"ל דלכן אמרו שם דהיכא דאיכא למתלי בהיתרא תלינן משום דבדרבנן אזלינן לקולא, ואכתי מגלן לדון כן בדאורייתא בחשש לפני עור דתלינן מספק בהיתרא דמגלן להקל כן בדאורייתא, אכן יש להביא ראי' מורוחת לדברי הט"ז דאף בדאורייתא ג"כ תלינן היכא דמצינן למתלי, מהא דשביעית [פ"ה משנה ח'] דב"ה מתירין למכור פרה חורשת בשביעית דתלינן שקנאה לשחיטה וכו'" – הרי שמהמשנה הכא הוכיח שגם בדאורייתא הדין כן אלא שלא ביאר טעמא דמילתא.

## פרק ז'

## בדברי רש"י

**בדין מסייע דווקא בשעת העבירה ממש,**

**ודברי הרמב"ם שיש דין נוסף מצד "אל תשת ידך עם רשע אם סייע לחוטא",**

**מלבד לפני עור של גורם לחבירו עבירה.**

מה שיש להעיר ברש"י שכתב שאסור לסייע דווקא בשעת העבירה ממש

מבואר במשנה [פרק ה' משנה ט', וכן בסוף פרק הנזקין] שיש דין ש"לא תבור ולא תטחון עמה" והיינו עם החשודה - וכתב רש"י בגיטין [ס"א] וז"ל: "לסייעה - מפני שאסור לסייע בידי יד עוברי עבירה בשעת העבירה", וצריכים להבין למה הכא מיקרי שעת העבירה ממש.

דהנה - לגבי שביעית דמצניען לאחר ביעור - כן הוא ברש"י שם - ועיין בפנ"י דאיירי בזמן אחרי הביעור דאל"כ איכא תלייה שמא יאכלם לפני הביעור, ולאחר הביעור כל רגע ורגע שאינו מבערם איכא עבירה, ושפיר מיקרי בשעת העבירה ממש, אולם הגמרא שם מדמה רישא לסיפא והיינו לחשודה על המעשרות, והרי בשעת הטחינה ליכא איסור מעשרות, רק באכילה של אח"כ, וביאר בזה במשנת יוסף [שביעית פרק ה' משנה ט'] עפ"י דברי רש"י ותוס' בע"ז [נ"ו] בדין שאין בוצרים עם ישראל העושה בטומאה, ונחלקו אי אסור מצד גורם טומאה [רש"י] או מצד מסייע לעוברי עבירה [תוס'], עיי"ש, עכ"פ מבואר שם בתוס' דנתינה לגת מיקרי בשעת עבירה אף דרק בשעת דריכה נטמאה, והיו ע"כ משום דכולה חדא מעשה הוא, וה"ה הכא דטחינה לאכילה אתחלתא דאכילה היא

אולם אכתי צריכים להבין דלמה בעינן דווקא "בשעת העבירה", הא במושיט כוס לנזיר אינו בשעת שתייה ממש, וגם במוכר לו כלי חמחרישה הרי זה לפני העבירה, ועיין במשנת יוסף שעמד בזה.

וצידד לומר ששיטת רש"י כהראשונים דס"ל דליכא איסור מסייע מדרבנן כלל, ותרי עברא דנהרא אסור מה"ת וחד עברא מותר, וכמו שלמד הרמ"א [סימן קנ"א א'], עיין בדברינו לעיל בזה [פרק א'], שהש"ך למד שאין מחלוקת בין התוס' [שבת וע"ז] והרמ"א למד שיש מחלוקת, וע"ע ברדב"ז [לשונות הרמב"ם סימן רט"ו, ובח"ג סימן תקל"ה] ובסמ"ג [ל"ת קס"ח] דס"ל דליכא איסור מסייע כלל, וע"ע בשדה חמד [מע' ו' כלל כ"ו ס"ק ג'] בזה, וי"ל דכן היא שיטת רש"י, אלא דס"ל שיש איסור מסויים מדרבנן דווקא בשעת העבירה עצמה, וצ"ע, ודחה.

חידוש ברמב"ם שיש ב' דינים, לפני עור ואל תשת ידך עם רשע שזה לא מצד מכשול אלא מצד סיוע בעבירה, והדין אל תשת הוא דווקא בשעה שהוא רשע.

עוד ביאר בזה עפ"י דברי הרמב"ם בפירוש המשנה בתרומות [פרק ו' משנה ג'] בדין מאכיל פועליו תרומה - וז"ל: "הכלל אצלינו אין שליח לדבר עבירה, והעושה את העבירה בעצמו הוא שמענישין אותו בית דין, והמתעהו ומביא אותו לידי מכשול, או שצוהו על העבירה, או שסייעו עליה באיזה סיוע שהוא, אפילו בדיבור מועט, נענש בידי שמים כפי ערך מה שעשה בסייעו או בהקישו את חבירו, ואינו מתחייב שום עונש מכל העונשים האמורים בתורה, אבל עובר הוא על מה שאמר ה' ולפני עור לא תתן מכשול אם גרם לעבירה. או שעובר על דבר ה' אל תשת ידך עם רשע אם סייע לחוטא, ואין הלכה כר' מאיר", עכ"ל.

הרי שדקדק הרמב"ם שיש ב' איסורים, א' "לפני עור לא תתן מכשול אם גרם לעבירה", ב' "אל תשת ידך עם רשע אם סייע לחוטא", והביא מהחת"ס בגיטין [שם] שפירש את דברי הרמב"ם שבתרי עברי דנהרא איכא לפני עור ובחד עברא דנהרא שהוא רק מסייע איכא משום את תשת ידך עם רשע.

אולם הוא פירש באופן אחר, שלפני עור היינו שהוא 'גורם' את העבירה, ומה"ת בתרי עברא ומדרבנן בחד עברא, והיינו שעל ידו ומחמת נעשה עבירה, וזה האיסור להכשיל חבירו - הוא גורם לו ליפול במכשול של העבירה, ויש איסור אחר לגמרי והוא - לתת יד לעוברי עבירה בשעת העבירה עצמה, וזה קרי ליה הרמב"ם "סיוע לחוטא" וזה איסור מסויים של "אל תשת ידך עם רשע".

וביאר דאלו דברי רש"י – "שאסור לסייע בידים ידי עוברי עבירה בשעת העבירה", שכוונתו שבשעה שהוא עושה את העבירה ממש – אז הוא דמיקרי רשע – ואז אסור לסייעו מחמת הדין המסויים הזה של אל תשת רשע, והכא לא מיקרי גורם ומכשיל בעבירה אלא מסייע בתור נתינת יד בשעת רשעתו.

הוכחה ברורה שיש דין חדש גם באופן שאינו מכשיל – ויתכן שזה גם דין דרבנן "שפורשין מהן כדי שלא ירגיל בכך". ובמשנת יוסף הוכיח כן בראיה ברורה מרש"י בע"ז [נ"ה:]: באיסור לדרוך עם ישראל בגת דמצד מסייע לעוברי עבירה הוא כיון שהישראל נצטווה על הטומאה, ודריכה עיקר הטומאה, ובהך דורכין כתוב לעיל מיניה ברש"י שמותר עם העכו"ם אינו מוזהר, והוא דליכא משום גורם טומאה על ידי הישראל עצמו – היינו משום שכבר נטמא בתחילת דריכה מעט, עוד מבואר שם בתוס' דכבר בתחילתה דריכה הכל נטמא ואסור לדרוך עימו גם בסוף הדריכה אף דלא גורם שום טומאה נוספת, והרי פשוט שאין כאן מכשילו בעבירה, שהרי כבר עבר על העבירה שכבר טמא, ואעפ"כ מיקרי מסייע, ועיי"ש היטב ברש"י ותוס' ומכרח כנ"ל.

עוד יש לדייק בזה מדברי רש"י [שם] שהוסיף בזה ביאור "ואסור לסייע ידי עוברי עבירה אלא פורשין מהן כדי שלא ירגיל בכך" וצ"ב דלמה רש"י הוצרך לפרש טעמא דאיסור לפני עור, וע"כ כנ"ל דהכא לא איירי באיסור לפני עור שהרי כבר עבר על העבירה, ומצד אל תשת רשע קאתינן עלה, ולכן פירש רש"י "שפורשין מהן כדי שלא ירגיל בכך", ואף אי נימא דלרש"י ליכא דין חדש מה"ת – מצד הפסוק של אל תשת רשע, אכן עכ"פ יש דין חדש מצד "שפורשין מהן כדי שלא ירגיל בכך".

**חידוש בפלוגתת הראשונים האם איכא איסור מסייע לעכו"ם.**

והנה לעיל הבאנו מהש"ך שחילק בין עכו"ם לישראל באיסור מסייע, וביאר דמטעמא דלאפרושי מאיסורא ומדין לא תאכילום, וזה אינו אלא בישראל, הלכך ליכא איסור דרבנן של לפני עור בעכו"ם בחד עברא דנהרא.

אולם הבאנו מהמג"א [או"ח סימן שמ"ז ס"ק ד'] שהביא את דבריהם – והביא שאף שמוכרח כהש"ך בתוס' וברא"ש – כדי שלא יסתרו דבריהם זא"ז, אכן ברור שרש"י חולק ושיטת רש"י דאפילו בעכו"ם יש איסור מסייע לעוברי עבירה בדבר שנצטווה, וז"ל: "בע"ז [נ"ה] משמע ברש"י דאפי' בעכו"ם אסור לסייעו בדבר שנצטווה ע"ש, ועביו"ד [סי' קנ"א סס"א] ובש"כ [שם]."

וז"ל רש"י [ע"ז שם] "ומשום מסייע ידי עוברי עבירה ליכא שהעובד כוכבים לא נצטווה על כך", ומדויק דבמה שהעכו"ם נצטווה יש איסור, ובאנו עוד לדייק מהריטב"א [ע"ז שם] שכתב בהד"ל כרש"י, ולשיטתו אזיל בע"ז [ו:]: שהביא איסור דרבנן של מסייע גם בעכו"ם באבר מן החי, ולא חילק כהש"ך דקאי בעכו"ם.

ועפ"י דברי המג"א הנ"ל יצאנו לחדש שיש מחלוקת רש"י והראשונים דלפי הראשונים לפני עור מדרבנן הוא מצד לאפרושי מאיסורא ולכן ליכא בעכו"ם, ולפי רש"י הרי זה הרחבה של לפני עור בלי שייכות לדין לאפרושי מאיסורא ולכן איתא בעכו"ם, ועיי"ש שיש ביניהם נפ"מ לדינא.

אולם אחרי מה שנתחדש הכא יש לומר חידוש גדול ודלא ככל הנ"ל עפ"י דברי המג"א, והיינו שלעולם יש לומר דבעיקר הדין לפני עור בחד עברא כשמכשילו, דהכא מצד לאפרושי מאיסורא אתינן עלה, וזה ליתא בעכו"ם, אכן הכא איכא דין חדש בשעת העבירה או אפילו לאחריו, וזה מצד אל תשת רשע או כמו שמדויק ברש"י שיש דין חדש "שפורשין מהן כדי שלא ירגיל בכך", ודו"ק.

**בדברי הבנין ציון - ישוב חדש לסתירת הראשונים בדין מסייע בחד עברא דנהרא.**

ומעתה יתחדש חידוש גדול בעיקר סתירת הראשונים – הרי לעיל הבאנו מהש"ך שחילק בין עכו"ם לישראל באיסור מסייע, ובא לחלוק על הרמ"א [סימן קנ"א סעיף א'] שהביא להנך ב' דיעות אי איכא דין לפני עור דרבנן בחד עברא דנהרא, והוכיח דע"כ ליכא מחלוקת דא"כ יהיה סתירה ברא"ש בין דברי הרא"ש בע"ז שכתב כהתוס' [ע"ז] דמותר להושיט כוס יין לנזיר בחד עברא, לדברי הרא"ש בשבת שכתב כהתוס' [שבת] שאסור מדרבנן לסייע לחבירו בהוצאה מרשות לרשות בשבת בחד עברא דנהרא, והקשה סתירה כזה גם בדברי רבינו ירוחם, ומכל זה הוכיח שאין מחלוקת ולכן ביאר דע"כ שיש חילוק בין עכו"ם לישראל.

אולם בבנין ציון [סימן ט"ו] הביא נמי את הסתירה הנ"ל וביאר באופן אחר – והיינו עפ"י החידוש שנתחדש הכא שיש סיוע בשעת העבירה ממש ויש סיוע לפני כן.

וז"ל: "לענ"ד יש ליישב סתירת התוספות והרא"ש בדרך אחר, דדוקא להושיט להעובר האיסור טרם יעשה האיסור בזה יש חילוק אם יכול מעצמו להביא לו האיסור או לא שאם יכול להביא לו האיסור גם בלא שיושיט לו אז אפילו מדרבנן מותר, אבל אם בשעה שעושה האיסור יכול להפרישו ע"י שלא יושיט לו זה ודאי אסור מדרבנן שאסור לסייע ידי עוברי עבירה כדאמרינן בע"ז [נ"ה] ישראל שהוא עושה בטומאה לא דורכין ולא בוצרין עמו אבל מוליכין עמו חביות לגת ומביאין עמו מן הגת ע"ש.

הרי דבשעת עבירה עצמו כשדורך בטומאה אסור לסייעו ואפילו בשנטמא היין כבר דאסור לסייע ידי עוברי עבירה אפילו כבר התחיל בעבירה אבל מכל מקום מוליכין עמו חביות לגת, אף שבזה מושיט לו החבית שיתן בו היין ומסייע לו לעשות בטומאה, דאין אסור רק לסייע לו בשעת עבירה עצמו ולכן שם בשבת דהעובר עבירה נוטל מידו ונותן לתוכו ואם לא יושיט לו ידו לא יעשה העבירה בזה כתבו התוספת דאסור מדרבנן דמחוייב להפרישו ולא לסייעו בשעת העבירה, אבל בע"ז דאיירי במושיט למומרים דבר איסור שיודע שיאכל אותו בזה כתבו דאם יכול ליקח מעצמו אין כאן איסור דלפני עור כיון דשם לא מסייע להעברין בשעה שעושה העבירה ולכן דוקא להושיט לו כה"ג מותר", ועיי"ש עוד מה שהוסיף בזה לענין מומר.

הרי שהוכיח מיניה וביה דדריכה בגת שיש נפ"מ בין לפני כן לשעת מעשה, והוכיח נמי ממה שכבר נטמא היין ובודאי דאינו מכשילו, וזה מדמה לאיסור הוצאה בשבת.

**דוחה דבריו בישוב סתירת הראשונים.**

אולם יש להעיר בדברי הבנין ציון דאף דמוכרח כדבריו בדברי רש"י בע"ז – וכן"ל, אולם בתוס' וברא"ש נראה דליכא למימר כן – ונבאר את הדברים.

הרי התוס' והרא"ש בשבת איירי מצד החיוב להפריש מאיסורא, והרא"ש מפרש עוד דאי אסרינן להאכיל לקטן כ"ש דחייב להפריש ישראל גדול, ודו"ק.

ובאחיעזר [ח"ג סימן פ"א סוס"ק ז'] הביא את הרא"ש וכתב על זה "ובודאי כוונת הרא"ש למיספי בידים דאל"כ הא קי"ל קטן או"נ אין בי"ד מצווין להפרישו, וא"כ אמאי לא הוי אלא איסורא מדרבנן, ודוחק לומר דהוא משום דהרא"ש ס"ל דאיסור ספי' בידים אינו אלא מדרבנן", וביאר את דברי הרא"ש כך – "משום דלאו דלא תאכילום בקטנים מיירי, אבל בגדולים דיכולים לעשות בעצמם ואדעתא דנפשייהו עבדי ליכא גבי' לאו דלא תאכילום ורק משום לפני עור אסירי ודוקא דקאי בתרי עברי דנהרא ובלא"ה ליכא משום לפ"ע רק איסור מדרבנן".

ופשוט שכל זה לא שייך לדברי רש"י בע"ז – וזה דין אחר, שהרי אחרי שכבר נטמא הפירות ליכא איסור של ספייה, לא מדרבנן ולא מה"ת, וע"כ כדברי הש"ך בישוב סתירת הראשונים.

**תוספת דברים בדברי הפוסקים ע"ד הנ"ל.**

ועיין בשו"ת כתב סופר [יו"ד סימן פ"ג] דג"כ דייק את לשון רש"י בגיטין שיש דין מסויים בשעת העבירה עצמה, והוסיף להוכיח עוד דע"כ דגם הרא"ש ס"ל כסברא זו, דאל"כ קשה מאד דברי הרא"ש – דמה ראה הרא"ש להוכיח עיקר דינו דאסור גם בחד עברא דנהרא מסברא וכמוש כתב שם "דאי אסרינן להאכיל לקטן כ"ש דחייב להפריש ישראל גדול", הא משנה מפורשת היא בגיטין [ס"א] דלא תבור עימה, וע"כ שיש דין מסויים בשעת עבירה ממש, וגם בעושה כן בידים, ובהיא דשבת אינו בידים אלא בשוא"ת, וג"כ הלך בדרכו של הבנין ציון, ליישב בזה את סתירת התוס' והרא"ש – עיי"ש.

וע"ע במשיב דבר להנצי"ב [ח"ב סימן ל"ב] שג"כ יישב כן את סתירת התוס' והרא"ש, ודייק כן מהתוספתא בדמאי, עיי"ש דברים נפלאים, אולם בשיטת רש"י למד באופן אחר – עיי"ש מהלך חדש.

**בדברי התורת זרעים שכל המשניות איירי בשביעית ולא לפני שביעית.**

והנה – הבאנו לעיל [פרק ג'] את דברי התורת זרעים שכל האיסור מכירה של כלים שמיחזים לשימוש של איסור – היינו בשביעית עצמה אבל בערב שביעית מותר, ומשמע דתמיד מותר אף בידוע שיכשילו, וביאר בזה דליכא הכא משום מסייע לעבירה כיון שזה עדיין לפני הזמן של האיסור, והביא על זה את המשנה במעשרות דמותר למכור פירות לאינו נאמן על המעשרות

ולחשוד על השביעית קודם עונת המעשרות, והיינו דזה לפני זמן האיסור, וגם התם ודאי שהפירות יגיעו בסוף לעונת המעשרות, וכן הבאנו מהקה"י שג"כ ביאר כן את המשנה במעשרות. וביארנו בזה – וכן משמע מהקה"י, דלא חיילא תורת 'מכשול' לפני הזמן כשא"א להכשל וליפול אז, ודומה לטענת האגרות משה שהוא נתן לו חפצא שביסודו הוא חפצא של היתר והלה עשאו למכשול – וכן ההסבר בכל התליות, וא"כ ה"ה הכא, לפני הזמן לאו שמיה מכשול. אולם כל זה בלפני עור דאורייתא, דבעינן יין שכעת אסור לנזיר ובעינן אבר מן החי שכעת אסור לבן נח, וגם כלים שכעת עומדים לאיסורי שביעית, דאל"כ לאו שמיה מכשול. אכן נראה דכל זה אינו ענין להכא, דהכא בדין אל תשת רשע לא סגי מושיט יין, אלא צריכים בשעת העבירה עצמה – וכלשון רש"י, ולא סגי לן בזמן שמוזהרים כבר באיסור, אלא בזמן עשיית העבירה – ושני דינים שונים נינהו.



## סימן ז' בביאור שי' הרמב"ן בדיני האבות קודם מתן תורה

סתירה משולשת בשיטת הרמב"ן מה דינם של האבות קודם מתן תורה. < בחילוק בין החיוב לקיים מצוות לפני מתן תורה, ליחוס וקדושת ישראל לפני מתן תורה. < בדברי הרמב"ן שלא היה לאבות דין טומאת אוהל, ומחלק בין קדושת ישראל לשם ישראל. < מביא את הרמב"ן ביבמות [צ"ח] לגבי מה שיעקב נשא ב' אחיות, ומתמה בזה. < מבאר שיש עוד נידון של ז' מצוות כלפי ישראל לפני מתן תורה. < בשיטת רש"י בזה. < בדין אי תפיסת קידושין ובחלות 'שם ערוה' ע"י אישות דלפני מתן תורה, ובדין ממזרות לפני מתן תורה. < מביא שהדין ערוה לגבי האיסור והדין ערוה לגבי התפיסת קידושין מתחלקים, ונפ"מ כלפי לפני מתן תורה, שהיא תפיסת קידושין תלוי בקדושה. < מבאר בזה את שיטת התוס' בכתובות.

**סתירה משולשת בשיטת הרמב"ן מה דינם של האבות קודם מתן תורה.**

ברמב"ן בפ' תולדות [כ"ו - ה'] מבואר דהיה לאבות דיני ישראל ותר"ג מצוות בא"י, ודיני ב"נ בחו"ל, ולכן נשא יעקב ב' אחיות רק בחו"ל, וכן בעמרם שנשא דודתו, ולפי"ז כ' המשך חכמה [ל"ה - ב'] דמה שהחליפו שמלותיכם בדרך לא"י [כשעלה יעקב אבינו ומשפחתו] היה משום דאז הקפידו בשעטנז בכניסתם לא"י.

ודברי הרמב"ן נסתרינ מהרמב"ן בעוד ג' מקומות, ונבאר את הדברים. דהנה, ברמב"ן פ' אמור [כ"ד - י'] הביא מחכמי הצרפתים דבנו של שלומית בת דיברי שאביו היה מיצרי, היה לו דין מיצרי כדין עכו"ם דאזלינן בתר האב [והיינו לקבוע אי הוי מז' עממין או לא, או כלפי מצרי ראשון ושני וכמבואר ביבמות ע"ח:], ולא כדיני ישראל שהולכים אחר האם, דלפני מתן תורה היה להם דיני עכו"ם, והרמב"ן חולק דהיה לו דין ישראל כאימו, דמאברהם אבינו היה לכולם דין ישראל, ובישראל אזלינן אחר האם, ודבריו תמוהין, הרי אם מחלקינן בין א"י לחו"ל, הא הכא מיירי במצרים ובמדבר, ולמה פשוט לו שדינו כישראל. ומאיידך ק' מהרמב"ן בב"ב [נ"ח] שמבואר שקברו של אברהם אבינו אינו מטמא באוהל כדין קברי עכו"ם דלפני מתן תורה היה להם דיני עכו"ם [ודלא כתוס' ביבמות ס"א], והכא מיירי בא"י, ודן בהם דין עכו"ם.

הרי דבתולדות מחלק בין א"י לחו"ל, ובאמור מבואר דיש דין ישראל גם בחו"ל ובב"ב מבואר דיש דין עכו"ם גם בא"י, וצע"ג.

ועו"ק, דהנה מצאנו חילוק בין קידושי ב"נ שזה רק בביאה לקידושי ישראל שזה גם בכסף ושטר, והאבות עשו קידושין בכסף ושטר, וכמבואר ביוסף שהראה שטר אירוסין לאביו [מס' כלה פ"ג - ט"ו, מובא ברש"י ויחי מ"ח/ט'] וזה היה בחו"ל, וקשה על הרמב"ן, וכן מבואר מתוס' כתו' [ז'] שלמד שבאירוסין ע"י שליח השליח מברך ברכת אירוסין, וכמו דמצאנו באליעזר, ומבואר שקידש בכסף או שטר [דהיה בשליח], והחתן בא"י והכלה בחו"ל, ואיך פשוט דעבדינן קידושי ישראל.

**בחילוק בין החיוב לקיים מצוות לפני מתן תורה, ליחוס וקדושת ישראל לפני מתן תורה.**  
ואשר מוכרח מכל הנ"ל דאיכא ג' נידונים דלא שייכי אהדדי, ומתחלקין הדינים כפי הנידונים השונים.

דהנה, חיוב מצוות ושם ישראל ב' נידונים נינהו, ושייך ישראל שפטור מן המצוות כחרש שוטה וקטן, והאבות לפני מתן תורה היה בהם חלות דין ישראל גמור, וזה דין בגברא דחל בו שם ישראל, אבל אכתי לא נתחייבו במצוות לפני מתן תורה, וע"כ שרק קיבלו על עצמם הנהגה דתר"ג מצוות, לעומת השם ישראל שחל עליהם בלי קבלה והנהגה על עצמם.

ולפי"ז, הרי לא שייך שדין שחל בגופם ישתנה בין א"י לחו"ל, וע"כ שבכל מקום יש להם דין זה, ורק מה שקיבלו על עצמם קיבלו דוקא בא"י, והיינו המצוות, ולפי"ז א"ש דבדין יחוס, האם אזלינן כהאם או כהאב, בזה פשוט לרמב"ן בפ' אמור שגם במצרים יש דין ישראל, אבל באיסור אחות אשה ודודתו שזה מצוות, זה תלוי בהנהגה שלהם, והם חילקו בין א"י לחו"ל, וכדברי הרמב"ן בפ' תולדות.

וא"ש נמי איך עשו קידושין של ישראל גם בחו"ל, דכל חלות דמהני לקנות או לקדש, בזה אזלינן בתר החלות דין בגברא, אי שמן ישראל או עכו"ם, דאין זה ענין של חיוב או איסור, וזה לא שייך

להנהגה וקיום מצוות, ולכן גם במצרים היה קידושין ואישות דישראל, לא של ב"נ, ורק במצוות חילקו.

בדברי הרמב"ן שלא היה לאבות דין טומאת אוהל, ומחלק בין קדושת ישראל לשם ישראל.

אולם מעתה תמוה הרמב"ן בב"ב, שהרי טומאת הגוף שייך לחלות גם בגברא, ואי היה ישראל אם כן איך לא מטמא באוהל.

והנראה בזה, דיש לתמוה בעיקר דברי הרמב"ן באמור שהיה להם שם ישראל, הא ילפינן הלכות גירות בהחולץ ממתן תורה, ואם היה להם שם ישראל לפני כן א"כ לא היה להם גירות, ואיך ילפינן משם, וצ"ע.

וקושי' מעין זה הק' הריטב"א בכתו' [י"א] דלמה לא ילפינן גירות דגר קטן ממתן תורה שהיה שם תינוקות, ותל' דהיה להם שם ישראל כבר, שהיו זרע אברהם, ואינו אלא גמר גירות, ולכן לא ילפינן.

וביאר הגרנ"ט דשם ישראל היה לפני מתן תורה וקדושת ישראל לא היה לפני מתן תורה, וזה נתחדש בגירות דמתן תורה, וזהו רק "גמר גירות", וזה מהני בגר קטן, ולא ילפינן לגר שצריך גירות גמורה דיהני בגר קטן, [ויישב בזה מעוברת שנתגיירה מקושי' רעק"א שם, דיש שם ישראל ממה שיהיה לידה מישראלית, ורק בעי גירות לקדושת ישראל].

ומעתה מובנים דברי הרמב"ן, דאף דהיה להם שם ישראל, אכתי היה שייך גמר גירות במתן תורה לענין קדושת ישראל [וע' היטב ברמב"ן אמור שם שמדויק שם שיש גירות מיוחדת במתן תורה, עיי"ש], ודו"ק.

והנה, באור החיים ריש חוקת מבואר דחלוקין עכו"ם מישראל לענין טומאת מת, דטומאה באה בסילוק הקדושה, וכשיש יותר קדושה בא במקומו יותר טומאה, וזה נהיה ממתן תורה שאז נהיה קדושת ישראל, ולכן כתוב בפ' טומאת אוהל "זאת חוקת התורה", שנתחדשה במתן תורה, עיי"ש באור החיים.

ומעתה א"ש דברי הרמב"ן בב"ב, דלענין טומאת מת דין האבות גם בא"י עכו"ם, שזה תלוי בקדושת ישראל, ולפני מתן תורה לא היה, ובזה לא שייך הנהגה בא"י לעומת חו"ל, שזה מציאות בגברא, ופשוט.

"כי בן זקונים הוא לו", וביאר הבעל הטורים דזה ר"ת זרעים קדשים נשים ישועות [נזיקין] מועד, והק' ידידי הגאון רבי יצחק ערנפעלד שליט"א דלמה השמיט טהרות.

ונראה דלדברינו א"ש, שהרי כל דיני התורה היו שייכים לפני מתן תורה, ועכ"פ הדברי תורה שלהם היה ודאי שייך גם לפני מתן תורה, אבל דברי תורה של מסכת אהלות רק נתחדשו בגזה"כ ד"זאת חוקת התורה", דלפני כן לא היה קדושת ישראל, ואף דלמד איתו טהרות אבל סיום על סדר טהרות לא שייך בלי אהלות, ולכן שפיר הושמט.

מביא את הרמב"ן ביבמות [צ"ח] לגבי מה שיעקב נשא ב' אחיות, ומתמה בזה.

עי' רמב"ן ביבמות [צ"ח] שדן בדיני ז' מצוות שאסורים ב"נ בעריות, האם זה כולל עריות מחמת אישות, ומבאר הרמב"ן שאישות דעכו"ם קליש, ואין בו "קיעה" ולא קעביד אישות, וגוי וגויה שנישאו ונתגיירו בעי עוד קידושין דכזנות חשיבא כלפי אישות דישראל, ורק באישות דישראל איכא "קיעה", וזה קעביד קרובים מחמת אישות.

[ולפי"ז ביאר הגרי"ז [בסוטה י'] דמה שמברכים "ואסר לנו את העריות" בברכת אירוסין אף דלא מברכים כן בשחיטה "ואסר לנו את הנבילות", וכן הק' הרא"ש בכתו' [ז'], והביאור, דקאי בעריות מחמת אישות, וזה ממעליותא דאישות דישראל דקעביד עריות מחמת אישות, ודו"ק].

והוסיף הרמב"ן להוכיח כן, דאל"כ האך יעקב נשא ב' אחיות וע"כ דאין אישות דב"נ עושה קרובות, ומצד ז' מצוות מותרות.

והנה, הנידון של הרמב"ן ביבמות שאני מהנידון של הרמב"ן בתולדות, דביבמות דן מצד ז' מצוות ובתולדות דן מצד תרי"ג מצוות, ולכן רק בתולדות שייך לחלק בין א"י לחו"ל, אבל בדיני ז' מצוות לא שייך האי חילוק, והוצרך לומר שאין איסור כזה בכלל, ופשוט.

אולם הגרי"ז שם העיר דשפיר שייכי אהדדי ב' הנידונים, דלא שייך להחמיר בתרי"ג מצוות אם אין מציאות ששייך בו התרי"ג מצוות, וכיון שצריכים "קרובה" של אחות אשה לדין אחות אשתו,

ואין כזו "קרובה" לפני מתן תורה, שהרי אישות דידהו לא קעביד קרובות, א"כ גם בדיני התרי"ג אין מקום להחמיר, ומיושב א"כ למה יעקב לא החמיר גם מצד התרי"ג מצוות, עכתו"ד.

ודבריו צ"ע, דלפי"ז תמוהין דברי הרמב"ן בתולדות שמחלק בדין אחות אשה בין א"י לחו"ל, הא לא היה כזאת מציאות ולא היה שייך להחמיר [ואולי למד הגרי"ז שבא"י היה להם אישות דישאל, אבל לא משמע מהרמב"ן כן, דהרמב"ן תירץ "דלא נשאן רק בחו"ל", ומשמע דהך נישואין היה סיבה להחמיר בא"י, רק שהם היו בחו"ל].

ועיקר הדבר תמוה, הרי נתבאר לעיל דהיה להם אישות דישאל גם בחו"ל כיוסף במצרים, ולא אישות דב"נ, [דחלות דינים לא משתנים מא"י לחו"ל], וא"ש דברי הרמב"ן בתולדות, ותמוהין דבריו ביבמות שמשוה אישות דיעקב לשאר ב"נ, וצע"ג.

מבאר שיש עוד נידון של ז' מצוות כלפי ישראל לפני מתן תורה.

והנראה בזה, דהרמב"ן תרתי קאמר, א] הסברא דמותרים, משום שאין באישות שלהם בכדי לאסור וליצור קרובות, ב] ההוכחה מיעקב, אבל לא כתוב ברמב"ן שביעקב עצמו היה אישות קלושה כב"נ, וכדנקט הגרי"ז, ופשוט שגם הרמב"ן מודה שלאבות היה אישות גמורה, שהרי היה להם דין ישראל גמור, והרמב"ן אמר תרתי, והכוונה בזה כך.

דהנה, הלכות ומצוות ב"נ נקבעו כפי ב"נ, כמו דתרי"ג מצוות נקבעו לפי ישראל, וכיון שבב"נ אין אישות שיוצרת קרובות, שוב אין בדיניהם עריות דקרובות מחמת אישות, ואף דלאבות היה דין ישראל, והיו מוזהרים בז' מצוות, והיה שייך בהם הך ערוה, הא פשוט שלא נשתנה דיני הז' מצוות כלפי ישראל שמוזהר בהם, ומותר לאבות מצד ז' מצוות כמו לשאר ב"נ אף דחשיבא קרובה של אחות אישתו, ושוב אין שום סתירה בדברי הרמב"ן, דשפיר שייך להחמיר מצד דיני ישראל והתרי"ג, דיש כאן מציאות של אחות אשה, ודלא כהבנת הגרי"ז.

ויש הוכחה לזה מהרמב"ן בוישב [ל"ח - ב'] דהשבטים נישאו לתאומות, ואין ערוה דאחותו מצד ז' מצוות דב"נ, דנישאו לאחותו מן האב, וקשה, הרי אחותו מן האב מותר לב"נ דאפקרי' לזרעי', וזה ליכא באבות, ומוכרח דלא דנים דיני ז' מצוות כלפי האבות אף שהם הוזהרו בהז' מצוות, דהכל נקבע כבני נוח, ובב"נ אין אחות מן האב, ודו"ק<sup>56</sup>.

בשיטת רש"י בזה.

הגרי"ז שם הוכיח מרש"י [סוטה שם] דחולק על הרמב"ן וסובר דיש קרובות מחמת אישות בב"נ, [וע"כ דתמר לא היתה נשואה מה"ת, דרק אחיה נשאה, עיי"ש ברש"י], ולשי' רש"י הדרא קושי' הרמב"ן ביעקב מצד ז' מצוות.

ונראה מוכרח כהרא"ם בקדושים שהיה כאן דין גר כקטן שנולד, ולכן לא היו אחיות, עיי"ש, וכן מוכרחין לפרש לרש"י.

ולפי"ז י"ל דמה שאמר יעקב "עם לבן גרתי ותרי"ג מצוות שמרתי" זה רק א"ש לרש"י, אבל לרמב"ן שעבר על אחות אישה בחו"ל איך אמר כן ללבן, ורש"י לשיטתו א"ש [ואף דלא שייך כל התרי"ג גם לרש"י, דבאיש א' לא שייך כולם, אבל סו"ס לפני מתן תורה שייך באופנים אחרים, וכמו שכ' הרמב"ן דיבום לפני מתן תורה היה גם בכלתו, אבל באחות אשתו לרמב"ן לא שייך לפרש כן, שהרי עבר בהדי' בא' מן התרי"ג].

[ובעיקר הקושי' על יעקב, עיין עוד נפש החיים [סוף שער א'] ואור החיים [ויחי, ראובן בכורי אתה] דלפני מתן תורה עשו חשבונות].

<sup>56</sup> והעירני בזה הגאון ר' רפאל שמולביץ שליט"א דהכא איכא חידוש טפי, שהרי בשלמא בעריות דרך אישות י"ל דלא נתחדשו כלל, אבל בערוה דאחותו, הרי יש להם אחות דרך האם אלא דחסר להם היכי תמצא לאופן נוסף דרך האב, ומאן יימר דלישראל שיהיה לו עוד יהי תמצא דלא יהיה איסור באיסור דב"נ, ומהנ"ל מוכרח ע"כ דזה חלות שם חדש של אחותו, ודו"ק. ונראה בזה עוד, דיש לחקור בכל העריות וקרובות, האם שם א' לכלהו דאסור בכל הקרובות אלא דיש אופנים שונים איך אישה היא קרובה, או דכל קרובה היא שם בפני עצמו, וכל דברינו תלויים בצד השני של החקירה, ועיין בזה ביבמות [ז']. דכל העריות חשיבי כלל א' לענין הדין יצא מן הכלל לידון בדבר החדש, אלא דעיין בריטב"א [ז':] ומאירי [שם] דמבואר דאינו כן למסקנה, דלמסקנה הוו איסורים מוחלקים, אלא דבתוס' ביומא [מ':] מבואר דחשיבי כלל א' גם למסקנה, וי"ל דלק"מ, דכל הנידון שם הוא רק כלפי האי כלל דיצא מן הכלל, אבל לגבי הגרת האיסור עצמו י"ל דאית להו שמות מוחלקין, עוד יש להעיר בידושי רעק"א בסוגי' דאישתרי על דברי הטורי אבן דמבואר דשם אחד נינהו, וכ"כ באחיעזר [ח"א סי' ד' אות ד'], ועיין בתוס' דרבא פליג בזה, איברא דיש להעיר דיתכן דכל זה בישראל אבל בב"נ אינו כן ובדידהו חלוקין נינהו זבשמות נפרדות.

בדין אי תפיסת קידושין ובחלות 'שם ערוה' ע"י אישות דלפני מתן תורה, ובדין ממזרות לפני מתן תורה. והנה יש כאן תימא רבתי בעיקר קידושין יעקב אבינו לב' אחיות, דמלבד האיסור הרי אין תפיסת קידושין בעריות, והאיך תפיסת קידושין, והיה מקום לומר שהשם ערוה משתנה מחו"ל לא"י כמו שהמצוות שלהם משתנים מחו"ל לא"י, אכן זה אינו שה'שם ערוה' חיילא בכל מקום וכמו שהזהות שלהם [ישראל או ב"נ] לא משתנה, כמו כן ה'שם ערוה' שלהם לא משתנה.

והיה מקום לומר שלא היה חלות דין ערוה לפני מתן תורה והשם ערוה היא הסיבה שאין תפיסת קידושין, ולכן חיילא בהם קידושין, ומצאתי חידוש זה באגרות משה [אבן העזר חלק ד' סימן ט'] לגבי קושי' אחרת דלמה משה ואהרן לא היו ממזרים, הרי נולדו מאיסורי ערוה [דודתו], ואף שהיה ביאת היתר [דלכן נח ליכא איסור בדוד מהאם] אבל גם בפקוח נפש או שאר היתירא חיילא ממזרות בביאת עריות, וחידוש שהחפצא של עריות רק נתחדשה לאחר מתן תורה, ולכן ליכא בזה ממזרות, עכתו"ד, ועיין בהערה <sup>57</sup> שהבאנו לשונו, ועפ"י דבריו מובן נמי למה היה בהם תפיסת קידושין.

אולם חידוש דלפ"ז מובן למה קודם מתן תורה לא החמירו האבות לקדש ב' אחיות, הא קיימו כל התורה ותירץ שלא היה כאן חפצא של ערוה בקידושין דידהו ולא היה מקום להחמיר, אולם לפי"ז יש להעיר שהרמב"ן ודאי חולק, שהרי הרמב"ן סובר שבחו"ל לא החמיר אבל בא"י היה מחמיר, וע"כ שהיה כאן חפצא של ערוה וזה היה האיסור, והחפצא של ערוה ע"כ לא משתנה מא"י לחו"ל, וא"כ האיך תפס קידושין בחו"ל.

הרי דבשיטת הרמב"ן קשה ממנפ"ש, שאם היו מחמירים בא"י בב' אחיות, א"כ מוכרח שהיה כאן חלות שם ערוה וא"כ האיך היה כאן תפסת קידושין.

<sup>57</sup> עיין בשו"ת אגרות משה: זו"ל "תנן בסוף קידושין דף פ"ב ע"א קיים אברהם כל התורה. שמעתי מקשין דא"כ גם יעקב מסתמא קיים כה"ת ואיך לקח ב' אחיות. אבל לע"ד ל"ק כלום דהא ב' אחיות רק ע"י קידושין נאסרו וקודם מתן תורה לא הי' כלל ענין תפיסת קידושין. דאיסור א"א לבני נח אינו מדין תפיסת קידושין וקנין בהאשה דלא שייך קנין זה לב"נ אלא הוא יחוד בעלמא בלא שום קנין ולכן יכולין להפרד ולילך זה מזה כ"ז שירצו כדאיתא בסנהדרין דף נ"ח ע"ב וברמב"ם פ"ט ממלכים ה"ח ורק אישות כזה הי' קודם מ"ת, ובכח"ג גם אחר מ"ת לא נאסרו קרובות האשה ונמצא שלא הו"ל שום איסור דב' אחיות כלל. ומה שאסור לר"ע אשת אביו לב"נ אף אחר מיתה בסנהדרין שם הוא מחמת דנאסרה לו מה שהיתה מיוחדת לאביו אף שלא הי' בגדר קנין קידושין, אבל עריות אחרות דע"י קידושין שלא נאסרו אלא אחר מ"ת הוא רק ע"י קידושין דקנין שאינו שייך בב"נ ולא הי' שייך להחמיר כלל וזה פשוט לכאורה. אך יקשה מלשון הגמ' בפסחים דף קי"ט ע"ב שאמר יעקב איני מברך שנשאתי ב' אחיות בחייהן שעתידה תורה לאוסרן עלי וזה לא היה שבתאי אין שייך לאסור עליו אף אחר מתן תורה א"כ משמע שהי' שייך תפיסת קידושין וכדמצינו ביוסף שפרש"י בחומש לפ' ויחי [מח, ט] שהראה שטר קידושין. ואף שלבן ודאי לא קידש בנותיו ליעקב דהוא לא קיים את התורה ואין ראי' מיוסף, מ"מ הא היו אחיות מאב אחד ואולי גם מאם אחת ולכן צ"ל שבשם זה עכ"פ עתידה תורה לאוסרן עליו אף שלא אסרה את נשיו לא נאה שיברך. אך שיש להקשות על עמרם שנשא יוכבד שהיתה אחות אביו הא עמרם הוא מד' שמתו בעטיו של נחש ובודאי קיים גם הוא כה"ת. ושמעתי שמתרצין שלצורך גדול לא קיימו והכא הי' צורך גדול שידעו ברוה"ק שמשא ואהרן ומרים יולדו רק מהם. אבל יקשה טובא דאם שייך לאסור גם קודם מ"ת לרוצין לזוהר א"כ שייך בשם האיסור אף קודם רק שעדיין לא נאסרה, וא"כ מ"מ הולדות כשרים הא וולד ערוה הוא ממזר אף באופן שליכא איסור כלל, כגון דבבב"ם עכ"ל זה בזה ונפל מן הגג ונתקע בערוה, וגם יותר מזה אף באופן שמותרת לכתחלה כגון אסתר אף שאין שייך לענוש על החטא יהי' הולד ממזר משום דזה שהוא ממזר אינו מצד עונש על החטא אלא דולד ערוה הוא ממזר בעצם כעין וולד הנוול מן הטמא שהוא טמא שאינו קנס אלא שבעצם הוא כן. וא"כ גם קודם מ"ת נהי' שלא נאסרה אבל כיון שהי' בשם האיסור מאחר דהי' הדור שלא לנשאה מ"ט לא הי' ממזר, ואף שעדיין לא נאסר ממזר קודם מ"ת מ"מ כשניתנה תורה ונאסר ממזר הי' להם ליאסר. ואדרבה אליבא דאמת אין לנו מיוחס כמשה ואהרן, ובפירוש יליפנן פסול ממזר לדיני נפשות מאתך שצריך שיהיו מיוחסין כמשה בסנהדרין דף ל"ו ע"ב".

ועי"ש שהאריך בזה ובסוף דבריו כתב: "ולכן נלע"ד שאיסור עריות שאני משאר איסורין כגון בהמה טמאה דמקרא נמי הי' מין זה אך עדין לא ניתן האיסור ועתה בשעת מ"ת ניתן האיסור. דעריות דאחות אביו וכדומה לא נאסרו מין אחות אביו מצד עצם המין אלא מצד שעשאן תורה תחלה בשם ערוה וא"כ אסרה אלו שהן בשם ערוה וראי' לזה מקדושין דף ס"ז ע"ב שאמר מה אחות אשה מיוחדת שהיא ערוה וחייבין על זדונה כרת שלכאורה מה כוונתו בשם ערוה וצריך לפרש שכוונתו כדבארתי שכל האיסור הוא מחמת שהיא ערוה שהתורה קראתן בשם ערוה וזה אסרה ולכן חושב זה לפרט מיוחד [ועיין בדברות משה ליבמות פ"ג ס"י כ"ו]. וא"כ נמצא שאחות אביו בלא שם ערוה לא היתה בכלל האיסור אך שליכא זה במציאות וא"כ קודם מ"ת שעדיין לא נקראו בשם עריות אין שייכות כלל להאיסור דאחות אביו וכדומה באופן שהיו קודם מ"ת שלא היו בשם ערוה אף עתה אם הי' מציאות כזה. ודומה זה למקום מקדש שאף שאחר שהוקדש אסור לבא לשם זר וטמא מ"מ קודם שהוקדש לא הי' שייך כלל שיהיה בזה כיון שעדיין לא הוקדש ואינו שייך כלל לאיסור ביאה דמקדש. וכ"כ הכא שאף שאחר שנקראו בשם ערוה הן באיסור כרת מ"מ קודם שנקראו בשם ערוה לא היו שייכות כלל להאיסור ולא הי' שייך שום זהירות בזה ולכן נשא עמרם אחות אביו והיו הזרע מיוחסין היותר מובחרין והיותר קדושים בעולם".

ולגבי הקושי של ממזרות י"ל דאף דביאה של פיקוח נפש שהותרה דאיכא בזה ממזרות אבל זה בעינן עכ"פ שיהיה ביאה האסורה, והיינו שהביאה מצד עצמה היא ביאה שיש בה איסור, אלא דלגברא הותרה, אבל לפני מתן תורה אינה ביאה האסורה כלל וכלל ולכן אין בה ממזרות, אבל לגבי התפיסת קידושין הקושי במקומה עומדת.

מביא שהדין ערוה לגבי האיסור והדין ערוה לגבי התפיסת קידושין מתחלקים, ונפ"מ כלפי לפני מתן תורה, שהאי תפיסת קידושין תלוי בקדושה.

ונראה שהרמב"ן יישב קושי זה במקום אחר, ונקדים בדברי הקוה"ע [סימן ג'] שהוכיח שהדין ערוה לגבי עצם האיסור והדין ערוה לגבי התפיסת קידושין מתחלקים, דלגבי יבום יש היתר אשת אח גם שלא בדרך מצווה, ואעפ"כ יש אי תפיסת קידושין [רש"י בפרק ר"ג], ומאידך, במקדש לאחר ל' דתפסי בה קידושין של השני במקדש לאחר כ', אבל איסור אכתי קיימא, הריש היא ערוה לגבי האיסור ולא לגבי האי תפיסת קידושין.

ונראה לחדש דחלוקין נינהו לגבי לפני מתן תורה שהדין ערוה לגבי אי תפיסת קידושין נתחדשה לאחר מתן תורה, אף דלגבי האיסור הערוה כבר חיילא לפני מתן תורה, וזה משום שהאי תפיסת קידושין תלוי בקדושת ישראל והערוה של גוף האיסור תלוי ב'שם ישראל'.

והמקור לכל זה מדברי הרמב"ן בכתובות [ז:'] - [ועיין בהערה <sup>58</sup> שהבאנו לשונו], שמפרש את הנוסח של ברכת אירוסין וכתב שפירושו של הלשון 'אסר לנו את העריות' הוא כך: "הקב"ה קדש את ישראל בקדושת קידושין ואסר להם העריות שאין הקידושין תופסין בהם", והיינו שיש כאן קדושת ישראל ומחמת זה אין תפיסת קידושין בעריות שלהם, והוסיף שהברכה הזו דומה לקידוש, וכלשונו: "שנמצא כמי שמברך על קדושתן של ישראל ודמיא לקדושה כדאיתא בגמ' [פסחים קי"ז]: שמברכין אשר בחר בישראל וקדשם בקדושת שבת ולא על איסור שבת אף זו על שבחר בישראל שקדשם באסור להן ובמותר להן", הרי מפורש שכל הברכה קאי על קדושתן ועוד, שמפאת קדושתן אין בהם תפיסת קידושין בעריות.

ולפי"ז נראה שה'שם ערוה' שנתחדש שאין בה תפיסת קידושין היא הערוה שלאחר מתן תורה שרק במתן תורה קיבלו קדושת ישראל, וכנתבאר לעיל ברמב"ן לענין טומאת אהל שתלויה בקדושה ולכן לא היתה לפני מתן תורה, וגם תפיסת קידושין הוא כן, וכל מה שהיה מחמיר בא"י היינו מצד ה'שם ערוה' לגבי האיסור שלזה סגי ב'שם ישראל', ודו"ק.

והגדר בזה הוא, שכל הדין ערוה לגבי אי תפיסת קידושין תלויה בקדושה שיש בקידושין, והרי בקידושין יש קדושה וכדמוכרח מזה שיש בו דין פשטה, ומחמת הך קדושה שבקידושין ליכא תפיסת קידושין, וזה רק שייך לאחר מתן תורה שיש לכלל ישראל קדושת ישראל, שכל זמן שאין קדושת ישראל לא יתכן קדושה בקידושין של כלל ישראל, ולפי"ז יתחדש דליכא דין פשטה בקידושין לפני מתן תורה, וכעין מה שמבואר בתוס' קידושין [ז:'] שהדין פשטה ליתא בכל קידושין ותלוי בלשון מאורסת ולשון מקודשת, ודו"ק.

מבאר בזה את שיטת התוס' בכתובות.

ונראה דלפי"ז מצאנו שהתוס' אזלי לשיטתייהו שבכתובות [ז:'] מבואר שיש שיטה שחותמים ברכת אירוסין בברכה בקדושת ישראל, ומבואר בגמרא דזה דומי' לקידוש בשבת, ורש"י פירש ששניהם ענין של קדושה, והתוס' דוחים ורק מצד האריכות בברכות מדמינן להו אהדדי, ומשמע שהתוס' למדו שאין בברכה ענינו של קדושת ישראל, ויתכן שההכרח שלהם הוא שגם לפני מתן תורה שלא היתה קדושת ישראל גם היה להם קידושין של ישראל, ואזלי לשיטתייהו שרצו לפרש בתוס' לפני כן שוהבכרו את רבקה דלא קאי בברכת חתנים רק בברכת אירוסין, עיי"ש, ולפי הרמב"ן לא היה ברכת אירוסין שזה תלוי על קדושה וזה לא היה לפני מתן תורה.

<sup>58</sup> ז"ל הרמב"ן בכתובות [ז:'] "וצונו על העריות ואסר לנו את הארוסות. יש לשאול היכן מצינו ברכה כגון זו שמברכין על מה שאסר לנו השי"ת והלא אין אדם מברך שאסר לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחוט, ועוד מה ענין העריות לכאן, ועוד שעכשיו אינה ניתרת לו ולמה יברך, ואפשר מפני שהקידושין דבר תורה והחופה לארוסה מדברי סופרים הוצרך לברך על הקידושין שהקב"ה קדש את ישראל בקדושת קידושין ואסר להם העריות שאין הקידושין תופסין בהם, ואם יברך מקדש ישראל על ידי קידושין השומע סבור וכו', לפיכך הוצרכו לברך אשר קדשנו על העריות והתיר לנו האחרות שקדושין תופסין בהם והודיעו שהן אסורות אלא על ידי חופה וקידושין שנמצא כמי שמברך על קדושתן של ישראל ודמיא לקדושה כדאיתא בגמ' [פסחים קי"ז] שמברכין אשר בחר בישראל וקדשם בקדושת שבת ולא על איסור שבת אף זו על שבחר בישראל שקדשם באסור להן ובמותר להן".

**סימן ח'  
בדין כפייה על הצדקה,  
וכפייה על שאר מצוות.**

פרק א ביאור פלוגתת בעלי התוס' בדין כפייה במצוה שמתן שכרה נכתב בצדה, וביאור שיטת הקצוה"ח בחילוק בין מ"ע לל"ת בדין כפייה, ובדין כפייה בעשה ול"ת. < פרק ב שיטת הריטב"א ביסוד דינא דכפייה על הצדקה. > פרק ג שיטת היראים בדין כפייה בהשמטת כספים < פרק ד שיטת הראשונים בכפייה בל"ת.

**פרק א**

**ביאור פלוגתת בעלי התוס' בדין כפייה במצוה שמתן שכרה נכתב בצדה,  
וביאור שיטת הקצוה"ח בחילוק בין מ"ע לל"ת בדין כפייה,  
ובדין כפייה בעשה ול"ת.**

\*\*

מבואר בסוגי' בב"ב [ח':] שכופין על הצדקה, והק' שם בתוס' שהרי מבואר בחולין [ק"י] דבמצוה שמתן שכרה נכתב בצדה אין ב"ד של מטה מוזהרין עליה, וקשה דבצדקה מתן שכרה נכתב בצדה, ותירצו שם בתוס' כמה תירוצים, ר"ת תירץ דמירי בכפייה בדברים, והר"י תירץ דכיון דבצדקה איכא לאו, א"כ שוב ליכא להך כלל דמתן שכרה נכתב בצדה, ושפיר כופין. ומבואר דפליגי הר"י ור"ת האם במ"ע שיש עמו לאו האם גם הכא ליכא כפייה או לא, וצ"ב שורש פלוגתתם, עוד צ"ב דאיזה סברא איכא לחלק בין לאו לעשה, דאי נאמר כלל דבמתן שכרה נכתב בצדה ליכא כפייה א"כ מ"ש לאו מעשה.

עוד תירצו שם בתוס' בשם הריב"א, דהא דאין מוזהרין ב"ד לכפות על מצוה שמתן שכרה נכתב בצדה, הכוונה בזה דבי"ד אינם נענשים אם לא יכופו, אבל בכל אופן איכא עלייהו דין כפייה, וצ"ב פשרה זו, דאי מופקע מדין כפייה א"כ למה עדיין חייבים, והעירני בזה עוד הרה"ג ר' אריאב עוזר שליט"א לדברי המרדכי [שם] שהביא את דברי הריב"א הללו וביאר דבאמת תרתי נאמר כאן, א] דבי"ד אין נענשים על זה, ב] דאין מכין עד שתצא נפשו, וסגי בהכאה בעלמא, וצ"ב דמה שייכי הנך ב' דברים אהדדי, ולמה נשתנו דוקא הנך ב' פרטים בעשה שמתן שכרה בצדה, ואיך שייכי אהדדי הנך ב' פרטים.

\*\*

והנה, ידוע פלוגתת הקצוה"ח ונתה"מ [ס' ג'] בדין כפייה על המצוות, דמבואר בכתובות [פ"ו] דבמ"ע מכין אותו עד שתצא נפשו לקיים מצוותו, והקצוה"ח כתב, דבעינן לזה בי"ד, והנתה"מ חולק דדין הוא על כל יחיד ויחיד לאפרושי מאיסורא, והנתה"מ הביא גמ' מפורשת בהמניח דאדון ששיחרר עבדו ואסרו בזה על השפחה דהדין הוא שהוא כופה את העבד בהכאה להפרישו, אף שאינו בי"ד, והקצוה"ח חילק בין מ"ע לל"ת, דרק בל"ת כל יחיד ויחיד מפרישו בהכאה, וההיא דהכאה קאי בל"ת.

עוד חילק הקצוה"ח במשובב שם דבאמת חלוקין נינהו עשה ול"ת בענין אחר, דבעשה מכין אותו עד שתצא נפשו, ובל"ת אינו אלא בהכאה בעלמא, ורק ברודף וכדומה מכין אותו עד שתצא נפשו דרק שם ניתן להצילו בנפשו [ומכאן מוכרח דלמד הקצוה"ח שעד שתצא נפשו היינו עד מיתה ממש, וזה דלא כרבינו יונה כתובות [שטמ"ק שם] דהכוונה בזה הוא דרק עד שתחלישו, והאו"ש פ"ד ממרים הק' דאיזה ענין יש בזה שתצא נפשו, הא העשה לא יתקיים בזה, וצ"ל דלמד הקצוה"ח דדין כפייה היא שלא יבטל את העשה, ואי מת לא ביטלו אף דלא קיימו], והביא הקצוה"ח במשובב שכבר הוכיחו "בעלי מוסר הראשונים" שעשה חמור מלאו [ומגיה הבין דלכא' הכוונה לרמב"ן עה"ת ביתרו לענין עשה דוחה ל"ת, אכן ראיתי במשנת יעב"ץ ריש חו"מ שהביא דברמב"ן בשיר השירים מפורש דרק בעשה מכין עד שתצא נפשו ולא בלאו, כיון דעשה חמיר מלאו].

ולכא' שיטת הקצוה"ח צ"ע, דמנלן כל הנך חילוקי דינים, דאף דאיכא סברא לחלק בין עשה לל"ת, הא אכתי בעינן מקור לשני דיני כפייה א' של בי"ד וא' של יחיד, וכן לחילוקים בשיעור

הכאה, דבבי"ד השיעור הוא עד שתצא נפשו וביחיד השיעור הוא הכאה בעלמא, וקשה דמה המקור לכל הנך חילוקי דינים.

\*\*

והנראה בזה, דהנה, בביאור דינא דהכאה בסוגי' דהמניח לאפרושי מלאו, עיין ביש"ש [ב"ק פ"ג סי' ט'] דעיקר היסוד בהכאה להפרישו הוא מצד חיוב תוכחה, וכמבואר בערכין "יכול לא יסטרנו ולא יכנו על דבר תוכחה", ומבואר דאיתרבי הכאה בכלל מצות תוכחה, והנה, מבואר בגינת ורדים דדין תוכחה הוא רק על ל"ת, ולא על מ"ע, דבמ"ע שם כל החיוב הוא רק מצד ערבות, ועפי"ז העירני הרה"ג ר' אריאב עוזר שליט"א דממילא מתיישבין דברי הקצוה"ח דלכן רק בל"ת מותר להכותו, ולכן במ"ע רק בי"ד כייפין, וע"כ דהנתה"מ אזיל כהחולקים דסברי דמצות תוכחה כולל גם מ"ע, וביש"ש עצמו מבואר בהדי' כהנתה"מ דגם על מ"ע יש כפייה של יחיד וע"כ דלמד דאיכא דין תוכחה גם במ"ע.

והוסיף, דלדברי הקצוה"ח א"ש דברי הר"י בתוס' דמחלקין דבצדקה איכא כפייה הגם שמתן שכרה כתובה בצדה, כיון שיש בו ל"ת, וקשה דמאי נפ"מ, ולהנ"ל א"ש, שהרי י"ל דכל הדין דמתן שכרה בצדה נאמרה על הדין המיוחד של כפיית בי"ד, אבל כפיית כל יחיד ויחיד דמדין תוכחה הוא לא נאמר בזה שום קולא, וחייבים בה גם במתן שכרה בצדה, עכתו"ד. אולם יותר נראה דגם הקצוה"ח מודה ליש"ש דאיכא דין תוכחה גם במ"ע, ודלא כהגינת ורדים ואפי"ה מחלק ביניהם, וזה כמבואר בהדי' בדבריו דעשה חמור מל"ת, ולא משמע דמחלק ביניהם להחמיר בל"ת בדין תוכחה, אלא אדרבא, דמחמיר בדין כפייה בעשה מחמת חומר העשה מל"ת, ונבאר את הדברים.

\*\*

ונקדים בדברי האחרונים [מובא במילואי חושן שם] בביאור שיטת הנתה"מ, דהנה, הקצוה"ח הוכיח כשיטתו מהתוס' ריש סנהדרין, שהביאו דמבואר בגיטין [פ"ח] דבעינן דוקא בי"ד לכפייה על הגט, ומכאן קשה על הנתה"מ, [והאו"ש ממרים פ"ד יישב בזה את שיטת הנתה"מ, דהכא איכא דין לרצונו, ולא סגי בכוונת מצוה כשאר המצוות, וליכא רצון אלא ע"י זה דאמרינן שרוצה לשמוע לדברי חכמים, וזה רק מהני בכפייה של בי"ד, שאז ברור לו שזה ע"י חכמים], ובשע"י [שער ה' פ"ו] ובתשו' חת"ס [חו"מ סי' קע"ז] דחו דהך דגיטין שאני, דדומה לכל עניני ממון, דבזה נאמר דתורת המשפטים נמסרה לבי"ד, וכמו דספק ממון לקולא, ולא דיינינן ליה מצד הספק איסור גזילה, דכל ענינא דגזילה הוא רק אחרי שכבר נקבע הענין הממוני, דאיסורו הוא רק להעמיד את המשפט שנקבע, ואי אזלינן בעיקר המשפט לקולא, שוב לא שייך להחמיר גם באיסור גזילה, וכמו כן בנד"ד, דענין המשפט נמסרה לבי"ד, וע"ד זה נימא נמי הכא דכל עניני הכפייה של משפטים ג"כ נמסרה לבי"ד, וזה נלמד מקרא דאשר תשים לפנייהם ולא לפני הדיוטות.

ובזה ביארו בחת"ס ושע"י את הדין בי"ד בכפייה של גט, דהכא בעינן בי"ד להוצאת אשה מתחת בעלה כיון שזה ענין של משפט שהרי יש בזה טוען ונטען, ודו"ק, ובאמת, דחידוש זה שחידשו האחרונים העיר הרה"ג ר' אריאב עוזר שליט"א, דזה מתבאר נמי מכל הנידון של עביד איניש דינא דנפשיה בריש המניח דהבע"ד על עצמו נעשה לבי"ד, דק' דלמה לא דיינינן בזה מצד דינא לאפרושי מאיסורא דגזילה ואפילו אחר יכול לכפותו, וכבר הק' כן בקובש"ע בב"ק שם, ולהנ"ל א"ש דזה ענין של משפט, וכל הכפייה של עניני משפט נמסרה לבי"ד.

ולפי"ז כתב השע"י, דאף אי כפייה של כל המצוות שייכא בכל יחיד ויחיד, אבל כפייה על מצות פריעת בע"ח, גם למ"ד דשעבודא לאו דאורייתא, בזה צריך בי"ד, דעניני ממון הוא משפט, ומצוה ששייכת למשפט שייכא לבי"ד.

\*\*

אולם אף דדבריהם מוכרחין, מדלא מהני הכאה בעלמא בממונות, וכדחזינן בריש המניח דבעינן לבא לדין מיוחד של עביד איניש דינא דנפשיה, אכן אכתי דבריהם תמוהין ונסתרין מיניה וביה בסוגי', דלדידהו איך הביאו בסוגי' דכתובות [פ"ו] דינא דמכין אותו עד שתצא נפשו בלולב וסוכה ושאר מ"ע על האי דינא דפריעת בע"ח, הא התם מדיני בי"ד הוא, והכא דינא דכל יחיד ויחיד הוא, ותרתי נינהו, וע"כ דמוכרח מיניה וביה דגם מ"ע בעי בי"ד, ולזה הביאו דין כפייה דמ"ע בהדי' דין

כפייה על משפטים, וזה כבר הוכחה לקצוה"ח דתרווייהו דין א', ועיין היטב בדברי הקצוה"ח דמרהיטת לשונו משמע דנחית לדיוק זה.

ויתירא מזה דבאמת מוכרח כהקצוה"ח, דמפורש בגמ' בכתובות שם "בד"א בל"ת אבל במ"ע וכו'", ובל"ת הכוונה לעונש מלקות, וזה ודאי דקאי על בי"ד, וא"כ גם ההמשך קאי על בי"ד, וטענה זו שמעתי מהרה"ג ר' אריאב עוזר שליט"א.

עוד מבואר בהדי' כהקצוה"ח מהמצוות שמתן שכרה בצדה, דאמרינן בחולין [ק"י] ד"אין בי"ד של מטה מוזהרין עליה, ומוכרח דכפייה על שאר מ"ע "מוזהרין עליה בי"ד", ואינו דין של כל יחיד ויחיד בפנ"ע, וזו טענה אלימתא.

עוד מבואר בהדי' בסנהדרין [י"ח] לגבי כה"ג דאית ליה בי"ד של ע"א, אכן לענין מ"ע ול"ת דינו בבי"ד של ג', ועיין ביד רמ"ה דאירי לענין כפייה על המצוות, ולגבי זה אמרינן דבעי בי"ד של שלשה, ומפורש כהקצוה"ח, אכן במאירי שם מבואר דאירי לענין מכת מרדות דרבנן, ועיי"ש עוד בערול"נ ובהגהות ר' יוסף ב"ר רפאל [שם].

\*\*

ואשר מוכרח מכל זה כדרכו של הקצוה"ח, ונבאר את שיטתו, ונקדים, דכבר הבאנו דהקצוה"ח הוכיח כשיטתו מהתוס' ריש סנהדרין, שהביאו דמבואר בגיטין [פ"ח] דבעינן דוקא בי"ד לכפייה על הגט, והקצוה"ח הביא דילפינן כן מגז"כ מיוחד של אשר תשים לפניהם, דדרשינן אלו כלי הדיינים, ונראה דמכאן יסוד לכל דברי הקצוה"ח, וביאור הדברים הוא, דכמו דפשיטא דעניני משפטים מסורים להכרעת בי"ד, וכמו דפשיטא דעונשים של מיתה ומלקות מסורים לבי"ד, כמו כן ילפינן דדיני כפייה של "עד שתצא נפשו" נמי מסורין לבי"ד, וזה דין בפנ"ע דילפינן מקראי ד"אשר תשים לפניהם" דאלו הכלי זיין של בי"ד, ואין זה חלק מכל דיני המשפטים דהכרעתם מסורה לבי"ד [וכדנקטו החת"ס ושע"י], אלא דדין בפנ"ע הוא.

וקיבלו חז"ל דדין זה של כפייה כולל דיני המשפטים עצמם וזה כולל גם את הכפייה של גט וכסברת האחרונים דגם הכא איכא טוען ונטען להוציאה מתחת בעלה, וקיבלו חז"ל דזה כולל גם דיני כפייה של מ"ע, וזהו סוגי' הגמ' בכתובות [פ"ו] דמבואר שם דמכין אותו עד שתצא נפשו בלולב ובפריעת בע"ח חדא נינהו, ותרווייהו מדינא ד"אשר תשים לפניהם".

וכל זה בעשה, אבל בל"ת דלא חמיר כעשה [וכדחילק הקצוה"ח בשם ראשונים בעלי המוסר] הכא לא איתרבי בכלל האי קרא, וממילא דלית בהו דינא דכפיית בי"ד, אולם בדידהו אכתי איכא דין הכאה בעלמא מחמת דינא דתוכחה, וכדמרבינן בערכין, וזהו סוגי' דהמניח בשיחרר עבדו, ואף דגם בעשה איכא תוכחה, אכן איתרבי ביה דין נוסף של כפיית בי"ד מצד חומרא דידיה. וממילא א"ש למה במ"ע הדין כפייה היא בבי"ד והשיעור כפייה היא עד שתצא נפשו, ובל"ת הדין הוא דין ביחיד ואינו אלא בהכאה בעלמא, דבאמת שני דינים הם, דבלאו מדין "תוכחה" אתינן עלה, ובעשה מדין "אשר תשים לפניהם" אתינן עלה.

אולם צריכים להוסיף כאן ביאור, דלפי"ז יתחדש דיחיד יכול להכות גם במ"ע דהכא איכא עכ"פ דינא דתוכחה, אולם זה אינו, דלכא' ברור דמשפטים ובגט ליכא אפילו היתירא להכאה בעלמא, [וזה מוכרח ממה דבעינן לחדש דין מיוחד של עביד איניש דינא דנפשיה, וכדלעיל, וכן כתב במשובב בהדי' וז"ל, "כי לדברי המחבר א"כ הדיוט בעלמא יכול לכופ אגט במקום שכופין להוציא, וזה ודאי פסול אם הדיוט מעשה על גיטא ואע"ג דמצוה ליתן גט הא לפניהם ולא לפני ההדיוטות", ומשמע דגם בהכאה בעלמא ליכא עישוי דיחיד], ומשמע דבזה גרע כפייה דמשפטים מל"ת דעלמא דעכ"פ יכול להכותו מדין תוכחה, וע"כ צ"ל דכמו דההכרעה בדיני משפטים הפקיע התורה מהכרעתו של כל א' וא' ומסורה לבי"ד, כמו כן כל עניני כפייה במשפטים ובגט מסרה הכתוב לבי"ד, דכל מה דמסורה לבי"ד מופקע בזה היחיד, וממילא דלא מהני בזה אפילו הכאה בעלמא מצד תוכחה, דכל הך ריבוי שיש הכאה של יחיד בתוכחה נתמעט בדין זה ד"אשר תשים לפניהם".

ונראה דע"ד זה נמי מבואר במ"ע לדעת הקצוה"ח, דאף דלא גרע מ"ע מל"ת, וכמו דיחיד כופה לאפרושי מאיסורא, כמו כן במ"ע נימא כן, אלא דהן הן הדברים, דאחרי דעניני כפייה דמ"ע מסרה הכתוב לבי"ד, שוב מופקע אפילו מדינא דהכאה בעלמא של תוכחה.



\*\*

ומעתה נחזור לדברי התוס' בדין כפייה בצדקה, דהנה, צדקה היא מצות עשה שמתן שכרה כתוב בצדה, ולכן מצוה זו מופקע מפרשת כפייה, וממילא דהדרא דינא להכאה בעלמא מדין תוכחה, ודין עשה זו כדין לאו, וממילא מיושב שיטת הריב"א למה ב"ד לא נענשין על זה, ולמה אינו אלא בהכאה בעלמא, דכל הדין הכא אינו אלא מצד תוכחה של כל אדם, דאחרי דדינא ד"אשר תשים לפניהם" פקע הימנו, שוב דהדרא דינא דהוי כל"ת דאיכא ביה דין הכאה, ואלו דברי הריצב"א, דהכא ליכא חיובא דבי"ד, ורק חייבים מדין תוכחה וכיחידים דמי, וממילא דהדרא דינא דליכא הכאה עד שתצא נפשו.

ובזה ניישב פלוגת התוס', דכבר הבאנו דר"ת תירץ דמיירי בכפייה בדברים, והר"י תירץ דכיון דבצדקה איכא לאו, ומבואר דפליגי הר"י ור"ת האם במ"ע שיש עמו לאו האם גם הכא ליכא כפייה או לא [כשמתן שכרה כתוב בצדה], וצ"ב שורש פלוגתתם, עוד צ"ב דאיזה סברא איכא לחלק בין לאו לעשה, דאי נאמר כלל דבמתן שכרה נכתב בצדה ליכא כפייה א"כ מ"ש לאו מעשה. ולהנ"ל ניחא, דכולהו אזלי הכא כהקצוה"ח, ופשיטא א"כ למה ליכא הפקעה מכפייה בלאו כשמתן שכרה נכתב בצדה כמו בעשה, דכל דין זה הוא רק בדין כפייה של ב"ד מגזה"כ של "אשר תשים לפניהם", אלא דהריב"א סבר דלעשה עצמו דהדרא דינא דכפיית ב"ד, ובזה חולקים הר"י ור"ת, דאחרי דעשה איכלל בדינא דכפייה של ב"ד מגזה"כ של "אשר תשים לפניהם", שוב מופקע לגמרי מדין הכאה דיחיד, ואף דהכא במתן שכרה נכתב בצדה ב"ד לא כופין, אכן סו"ס נתמעט לגמרי מהך פרשה, וע"כ דמיירי הכא רק בכפייה בדברים, וזה סברת ר"ת.

והר"י מודה בזה לר"ת, אלא דטענתו דהכא איכא כפייה עכ"פ מצד הל"ת, דלכו"ע לא איכלל הל"ת מעיקרא בכלל הדין כפייה של ב"ד, ודינו בהכאה בעלמא, וא"ש, ויתכן דהריב"א מודה לזה, אלא דהריב"א הוסיף דגם בדליכא לאו איכא כפייה מצד העשה עצמו, ונפ"מ בכיבוד אב ואם דליכא לאו ואיכא עכ"פ כפייה של הכאה בעלמא, ודלא כהר"י דלדידיה ליכא כפייה כלל בכיבוד אב ואם.

אלא דמעשה קשה על ר"ת, דלדידיה דהדרא הקושי, דלמה ליה לדחוקי דמיירי בכפייה בדברים, הא סו"ס איכא כפייה מצד הלאוין, ובזה ליכא גזה"כ של "אשר תשים לפניהם".

ונראה דשורש פלוגתת ר"ת והר"י הוא בפלוגתא אחרת, דפליגי בגדר לאו ועשה שבאו כהדדי, דהנה, מבואר בתוס' סוף חולין דפליגי הראשונים בעשה שאינו דוחה ל"ת ועשה האם עכ"פ נדחה הלאו, ולכאוף פלוגתתם בזה הוא, דבכה"ג דאיכא עשה ולא האם כל ענינו של הל"ת הוא לחזק את העשה, וא"כ כמו דהעשה לא נדחת, כמו כן הלאו, דרק בא לסייעו, ולכן דינו כמותו, או דתרתי נינהו, ואף דהעשה לא נדחה, אבל הל"ת שפיר נדחה.

ומעתה נראה לחדש דיהיה נפ"מ נוספת בפלוגתא זו, דיהיה נפ"מ בכל כפייה של עשה ול"ת לדעת הקצוה"ח, דאחרי דחילק בין עשה דרק ב"ד כופין לל"ת דרק היחיד כופה, דמעשה יש להסתפק מה דינו של כל כפייה של עשה ול"ת, דלכאוף זה פשוט דהבי"ד כופין דלא גרע מכל עשה, אבל יש להסתפק האם היחיד יכול לכפות עכ"פ מצד הל"ת, ולספק זו עוררני בחור א', וי"ל דתלוי בזה, דאי חשיבי העשה ולא כאחד, א"כ כמו דהעשה נמסר לבי"ד, ואין ליחיד דין כפייה בו, כמו כן הלאו נמסר לבי"ד, ואין ליחיד דין כפייה מצד הלאו, אולם אי העשה ולא תרתי נינהו, א"כ אף דליכא דין כפייה של היחיד על העשה, אכן אכתי על הלאו, יהיה דין כפייה, ודו"ק.

ומעתה נראה דבזה פליגי הר"י ור"ת הכא, דאי בעשה שמצוה שמתן שכרה נכתב בצדה אכתי איכא הפקעה מהכפייה של כל יחיד, וכנתבאר לעיל בשיטת הר"י ור"ת, א"כ יש להסתפק מה דינו של עשה זו כשיש עמו לאו, האם ההפקעה חיילא גם על הלאו או לא, ותלוי האם הלאו שיש עמו תמיד נגרר אחריו בהפקעה זו, או לא, וא"ש פלוגתתם.

## פרק ב

### שיטת הריטב"א ביסוד דינא דכפייה על הצדקה.

בסוגי' בר"ה [ו']. ילפינן "מוצא שפתיך תשמור ועשית", ודרשינן "ועשית, אזהרה לבי"ד שיעשור", והק' שם בגמ' דל"ל קרא, הא כפייה בקרבנות ילפינן כבר מ"יקריב אותו" דכופין אותו

עד שיאמר רוצה אני, וחילקו בין אמר ולא אפריש לאפריש ולא אקריב, ועיין בתוס' [ד"ה יקריב] שהק' דל"ל קרא דיקריב אותו, הא מ"ש מכל מ"ע דמבואר בכתובות [פ"ו] דמכין אותו עד שתצא נפשו, ותירצו דהכא נאמר ברצונו, וקס"ד דליכא כפייה בזה, עכ"פ מקושי' התוס' מבואר דכפייה זו של ב"ד דומה לכפייה של כל המצוות, ומבואר בהדי' כהקצוה"ח דבכל מ"ע דין כפייה רמי על הבי"ד.

ועיין ריטב"א שהביא מהירושלמי דהביא דמקרא זה ילפינן נמי דין ממשכנין, ויתכן א"כ דזה החידוש מיוחד, דילפינן הכא דגם ע"י ממשכנין מתקיים דינא דכפייה, [ויתכן א"כ דבכל עשה דליכא גילוי הקרא בזה, דליכא דין כפייה בזה, וכן בל"ת דרק להכאה בעלמא איתרבי בסוגי' דערין, דגם ליכא ממשכנין בזה, ואכתי צ"ב].

והריטב"א למד דגם חוב צדקה דיליף מהאי קרא ד"בפיך זו צדקה" דבחוב זה נמי ממשכנין, וגם בזה קאי קרא דהכא, ואדרבא, עדיף מכל חוב דהכא אפילו בערב שבת ממשכנין, אף דבשאר חובות לא ממשכנין בע"ש, עיי"ש.

אולם הק' הריטב"א, דהוי מצוה שמתן שכרה נכתב בצדה, ואיך כייפינן, ואי ילפינן הכא מקרא ומגזזה"כ מיוחד של "ועשית", א"כ נילף נמי לכל המצוות שמתן שכרה נכתב בצדה דכייפינן מגזזה"כ זה.

ותירץ הריטב"א, דהכא גלי קרא ולא ילפינן מיניה למצוות אחרות, וביאר דחלוקין נינהו, "דהכא לאו משום מצוה דרמיא עליה בלחוד כייפינן ליה, אלא מפני שחייב עצמו ונכסיו לגבוה או לעניים, וכשם שכופין אותו לפרוע מה שחייב להדיוט, שלא יהא כח הדיוט חמור משל הקדש", ומבואר דהכא בצדקה אתינן עלה מצד שני דיני כפייה, חדא מצד המצוה, אלא דמצד זה נאמר כלל דכל מצוה שמתן שכרה נכתב בצדה דליכא בזה כפייה, אלא שיש בזה דין כפייה אחרת, וזה מצד החוב ממון, וכדמצאנו נמי בהדיוט, וזהו נמי שורש הדין כפייה בקרבנות כמו בצדקה.

ויש להוסיף בזה עוד, דבאמת מצד הדין כפייה של מצוות לא שייך כפייה גם בקרבנות, וכטענת התוס' דבעינן רצון, וגזזה"כ דהכא דמרבה כפייה גם היכא דבעינן רצון אינו מצד המצוה, אלא מצד החוב, וככפייה על חוב של הדיוט דמי.

\*\*

אולם לכא' קשה, שהרי בסוגי' בכתובות [פ"ו] מבואר דכפייה של פריעת בעל חוב עצמו אתינן עלה מצד כפייה של מצוות, דהביאו את הדין כפייה על לולב כמקור לדין כפייה על מצות פריעת בע"ח, ומעתה, אי נימא דמצד המתן שכרה שנכתב בצדה ליכא כפייה מצד הדין כפייה של מצוות, א"כ גם בחוב ליכא כפייה בכה"ג, שהרי תרומייהו דין אחד נינהו.

ונראה פשוט, וסייעני לזה ידידי הרה"ג ר' נחום בר חיים שליט"א, דכוונת הריטב"א דאף דבאמת חד דין כפייה לתרומייהו, דגם המצוה וגם החוב שייכי לדין כפיית מצוות, אולם המתן שכר שנכתב בצדה קאי על המ"ע של צדקה, ולא על החוב של צדקה, וממילא דהחוב לא נתמעט מכפיית ב"ד וא"ש, וברור.

והנה, כל זה בחוב של צדקה וכלשונו של הריטב"א "מפני שחייב עצמו", אולם מה יהיה בצדקה דעלמא דלא חייב עצמו וליכא חוב, ולכא' הכא דהרא קושי' הריטב"א לדוכתא, וי"ל דהריטב"א יכול ליישב שם כשאר התירוצים של התוס', דבאמת כל הכפייה התם היא כפייה של יחיד, ומדין תוכחה אתינן עלה, ופשוט, וכתבאר.

אולם הריטב"א עצמו יישב קושי' זו, עפ"י דרכו הכא, דיעויין בדברי הריטב"א בכתובות [מ"ט ד"ה אבל היכא דאמיד] דהק' שם את קושי' התוס' דאיך כופין בצדקה, והתם לא איירי בחוב של צדקה, ותירץ הריטב"א, וז"ל, "אבל לענין צדקה כייפינן מפני מחסורם של עניים, וכדכתב רחמנא ועשית אזהרה לבי"ד שיעשוך", וממשיך הריטב"א להק' על עצמו, "ואע"ג דהוא גבי נודר כתיב" והיינו דהתם הסברא הוא מצד החוב של צדקה, וכדבריו בר"ה, והכא ליכא חוב, ותירץ, "גלי רחמנא בצדקה שהוציא מפיו וה"ה לכל צדקה משום מחסורם של עניים", עכ"ל.

הרי מבואר הכא דדינא ד"יעשוך" אינו דוקא בצדקה היכא דאיכא חוב ממש, אלא דהתורה דנה את כל מצוה צדקה כאילו שיש כאן חוב מחמת מחסורם של עניים, ושוב רמי עליו הכפייה מצד

מחסורם של עניים, ומצד זה ליכא מתן שכרה בצדה, ורק מצד מצות הנתינה עצמה איכא מתן שכרה בצדה, ומצד זה באמת ליכא כפייה, כן נראה בביאור שיטתו.

### פרק ג

#### שיטת היראים בדין כפייה בהשמטת כספים

הנה, היראים היא שיטה יחידאה שסוברת דמצות השמטת כספים הוא רק בזה שהוא אומר משמט אני, וכתב היראים [מצות השמטת כספים] שבי"ד כופין על זה, אלא דבעינן לזה בי"ד של א"י, אבל בחו"ל ליכא כפייה בזה, דלא אמרינן בזה שליחותיהו קעביד, דמילתא דלא שכיחא היא, והוכיחו מזה [בתועפות ראם [מגיה שם] ועיין נמי ביצועות דוד אהע"ז סי' ו'] כהקצוה"ח, שהרי הכא איכא כפייה מצד מ"ע, ולמה לא יהני גם בחו"ל גם בלי דין בי"ד כלל, ומזה מוכרח כהקצוה"ח דעל מ"ע בעינן בי"ד.

אולם כבר הק' על היראים [תועפות ראם, מגיה שם], שהרי מפורש שיש דין כפייה על המצוות מצד בי"ד גם בחו"ל בזה"ז, שהרי בסוגי' בחולין [ק"י] מבואר דרב חסדא הכה על כיבוד אב ואם, וטענו כנגדו, שהרי זה מצוה שמתן שכרה נכתב בצדה, ולמה לא טענו כנגדו מצד זה שלא היה סמוכין, וע"כ דלא בעי לזה סמוכין, ודברי היראים נסתרינן.

ובישוב הקושי' שמעתי מהרה"ג ר' אריאב עוזר שליט"א דע"כ צ"ל בזה לאידך גיסא, דמכאן ראייה לדרכו של הנתה"מ, ודוקא בהשמטת כספים הוא כן, דזה כבר כפייה על ממון, והיינו כחילוקו של החת"ס וגרשש"ק בשיטת הנתה"מ, דגם אי בכל מ"ע איכא כפייה ביחיד אכן בעיניי ממון בעינן כפייה מצד בי"ד, והכא בהשמטת כספים זה עניניי ממון, וא"ש, ורק בכיבוד או"א זה מצוה, ודו"ק. אלא דא"כ יתקשה כדהקשינו לעיל בשיטת האחרונים דאיך הגמ' בכתובות [פ"ו] מדמה מ"ע דסוכה למ"ע דפריעת בע"ח, הא הכא זה עניניי ממון, וצ"ע.

### פרק ד

#### שיטת הראשונים בכפייה בל"ת.

הנה, הבאנו את פלוגתת הקצוה"ח והנתה"מ אי מחלקינן בין עשה לל"ת, אולם עיין במנ"ח [מצוה ח'] דנקט בהדי' כהנתה"מ דלא מחלקינן בין עשה לל"ת, אלא דסובר כהקצוה"ח דמסורין לבי"ד, וזה גם בעשה וגם בל"ת, והך כפייה בפרק המניח בכופה את עבדו, התם הכוונה שרשות בידו, אבל אינו חיוב כלל על היחידים, אבל הבי"ד מוזהרים ומחוייבים גם בעשה וגם בל"ת.

וראייתי במשנת יעב"ץ [ריש חו"מ] שהביא דכדבריו מפורש ברמב"ם בספר המצוות מצות עשה קע"ו "שציונו למנות שופטים ושוטרים שיכריחו לעשות מצוות התורה ויחזירו את הנוטים מדרך האמת אליה בעל כרחם, ויצוו לעשות הטוב ויחזרו מהרע", עכ"ל, וכן הביא נמי מהר"ן בחולין [קל"ב:] ומרעק"א כתובות [פ"ו] דלא מחלקינן בין עשה לל"ת, והפשטות בדבריהם הוא דבתרווייהו רמי חיובא אבי"ד, וע"כ צ"ל דלדבריהם רשות ביד כל אדם להכות, וזהו סוגי' דהמניח, ואינו חיוב אלא על הבי"ד, ורק הרמב"ן בשיר השירים [ד' י"א] מחלק בזה כהקצוה"ח ין עשה לל"ת.

ולדבריהם הביאור הוא, דמגזה"כ ד"לפניהם" ילפינן דדיני כפייה מסורים לבי"ד גם בעשה וגם בל"ת, אלא דאין בה הפקעה מדין הכאה בעלמא של יחיד שזה מדין תוכחה, אולם מעתה קשה, דה"ה דבממונות יהני עכ"פ הכאה בעלמא מדין תוכחה, ולמה לי דינא דעביד איניש דינא דנפשיה, וכקושי' הקובש"ע, ועוד, אטו יהני גם בגט מעושה עכ"פ בהכאה בעלמא מדין תוכחה, ואכתי צ"ע.

## סימן ט

## קונטרס בדין שומע כעונה.

בדין שומע כעונה, ובחילוק בין עמידה בשומע כעונה ברכת המגילה לעמידה בשומע כעונה בספירת העומר, ובחילוק בשומע כעונה בין קריאה מתוך הספר במגילה לדיני עמידה של השומע את הברכה, וגדר חדש בנידון של שומע כעונה בספירת העומר, ובדין שומע כעונה בנשימה אחת בי' בני המן, ובדין עמידה בחזרת הש"ץ.

**פרק א' כמה תמיהות וסתירות בדין שומע כעונה.** < מביא סתירה בדין שומע כעונה אי יש בזה דין עמידה לשומע או לא, ויש בזה סתירה בין ברכת המגילה לספירת העומר. < מביא את פלוגת האחרונים בגדרי שומע כעונה, ומתמה דלמה בעינן עמידה של השומע. < מביא סתירות בדין עמידה בחזרת הש"ץ. < מחלוקת הפוסקים בדין שומע כעונה בספירת העומר, ומתמה בעיקר הדרשה בזה. < מביא דין עונה אמן דינו כמברך וזה יותר משומע כעונה, ומביא בזה כמה חילוקים, וכן בהלל באומר הללויה ובשירת הים באומר אשירה לה, ומתמה בכל זה. >

**פרק ב' ביסוד דינא דשומע כעונה, ומבאר שמצאנו ב' חלוקות בברכה, גוף הברכה, ומברך הברכה, ונפ"מ ביניהם בעיקר הדין שומע כעונה.** < מביא את פלוגת האחרונים בשומע כעונה בברכת כוהנים, ומתמה בזה. < מקדים ביסוד מהאחרונים דמצאנו ג' דרגות של מעשה ועשייה - מצד הכלי שכלפיו נעשה המעשה, מצד המעשה עצמו, ומצד עושה המעשה, ואינם תלויים זה בזה ודינם מתחלקים זה מזה. < מבאר מהגדר בשומע כעונה אינו דהשמיעה עצמה היא כל הענייה ולא שהשמיעה היא סיבה לשליחות והעונה הוא העושה והשומע לאו כלום, אלא דלשומע מתייחסת ברכת חבירו, אבל אינו כמברך עצמו. >

**פרק ג' מיישב את הסתירות, ומבאר את עיקר דין עמידה בברכת המצוות ובחזרת הש"ץ דמדין עמידה בעבודה אתינן עלה והגדר בזה.** < מביא פלוגת הראשונים בדין עמידה בברכת המצוות, ונחלקו בדין עמידה בברכת המצוות של מגילה כיון שמגילה עצמה ביישיבה. < מבאר דדין עמידה דתפלה ושל ברכת המצוות מדין שרות ועבודה היא, לעומת עמידה דספירת העומר. < מיישב עפ"י יסוד דינא דעמידה בעבודה וקדשים עפ"י סוגי' דזבחים [ט"ז]. < שזה דין בעובד, וכן הוא בברכת המגילה, לעומת הדין עמידה דספירת העומר. < עפ"י כל הנ"ל אפשר לחלק לענין שומע כעונה בין הנך שני דיני עמידה, ומיישב את הסתירות ואת הדין עמידה בחזרת הש"ץ. >

**פרק ד' חלוקה 'שלישית' בברכה - המתברך, ובגדר ה'יום ספור' בספירת העומר, וכלפי כל זה ליכא שומע כעונה.** < ביאר פלוגת הפוסקים בשומע כעונה בספירת העומר, וזה משום שיש דין להשוות את הימים לימים ספורים, וסברא חדשה בשומע כעונה בברכת כוהנים. < מבאר בזה את דברי הספר הפרדס בעשרה שעשו מצוה אחת דעשרה שבנו מעקה אחת דומה לעשרה שספרו ספירת העומר כל אחד לבדו, והברכי יוסף פליג שם לשיטתו. >

**פרק ה' חידוש בגדר הדין 'נשימה אחת' בעשרת בני המן, וחלוקה 'רביעית' בדין שומע כעונה בזה.** < בדברי האחרונים בשומע כעונה בנשימה אחת בי' בני המן < מחלוקת ראשונים בעיקר הגדר של נשימה אחת בי' בני המן < עפ"י כל הנ"ל יש לדון בדין שומע כעונה בזה, ומבאר שיש חלוקה רביעית בדין שומע כעונה בזה. >

**פרק ו' השלמת הדברים והוספות, בדין שומע כעונה.** < תמיהא רבתי בדין שומע כעונה בהגדה של פסח. < הערה: למה לא מהני עניית אמן על ברכת כהנים ועל ספירת העומר. < השלמת דברים - לגבי הדין נטילה בלולב, ובדין לכם ובדרשה לגבי ספירת העומר דמפקיע משומע כעונה. < מראה מקום - בדברי הצ"ח שהביא ג' פלוגות ראשונים בין שומע כעונה, ובדברי המהר"ל בדין שומע כעונה בלשה"ר וניבול פה.

## פרק א'

## כמה תמיהות וסתירות

## בדין שומע כעונה.

מביא סתירה בדין שומע כעונה אי יש בזה דין עמידה לשומע או לא, ויש בזה סתירה בין ברכת המגילה לספירת העומר.

הנה בעיקר הדין עמידה בשומע כעונה מצאנו סתירות, דבברכת המצוות יש דין עמידה, ויש לעיין האם יש דין עמידה בברכת המצוות גם במי שיוצא ידי"ח בדין שומע כעונה, או דרך מי שמברך בעצמו צריך עמידה, והעירני בזה שמצאנו בזה סתירה, דבמ"ב [ריש סי' תר"צ בשעה"צ ס"ק א'] הביא מהמחצית השקל דכמו שהמברך צריך לעמוד בברכת המגילה, כמו"כ השומעים את ברכתו עומדים, דמדין שומע כעונה הרי הם כמברכים, וע"ד זה מצאנו נמי בחזרת הש"ץ דכ' הרמ"א [סי' קכ"ד סעיף ד'] דהקהל צריכים לעמוד, וביאר שם במ"ב דמדין שומע כעונה הרי הוא כמתפלל ושפיר בעי לעמוד.

ומאיידך גיסא מצאנו בספירת העומר דכשהש"ץ מוציא את הציבור ידי חובתם בספירה ובברכתה, דא"צ העם לעמוד, וכמבואר בביאור הלכה [ריש סי' תפ"ט], והוא בשם הרי"ף גיאות, וצע"ג.

מביא את פלוגת האחרונים בגדרי שומע כעונה, ומתמה דלמה בעינן עמידה של השומע.

ולכא' צ"ל דנחלקו הכא בגדרי שומע כעונה, דכבר הסתפקו האחרונים האם הגדר בזה הוא שהשמיעה עצמה היא הענייה, וזה סוג חדש של ענייה או שזה מין שליחות, שמתייחסת הענייה

לשומע בכעין שליחות, ואי מתייחסת הענייה שלו בכעין שליחות א"כ סגי בעמידה של העונה וא"צ את העמידה של השומע, אבל אם הוא בעצמו עונה ע"י שמיעתו אז למה לא יצטרך עמידה ידיה.

אולם כבר תמה החזו"א [או"ח סימן כ"ט] דאיך יתכן לומר דשמיעה ידיה היא הענייה ותו לא, הא א"כ איך מהני בקידוש כשצריכים ענייה על הכוס ובמגילה כשצריכים קריאה מתוך הספר, וע"כ שזה מין שליחות שמתייחס מעשה הקריאה לשומע, וא"כ פשיטא דמהני גם עמידה של הקורא והמברך, דמאי שנא הנך פרטים [כל הכוס ומתוך הספר] מעמידה, הרי כולו תנאים בתוך הענייה, וכל הענייה כמות שהיא מתייחסת לשומע וזה כולל את כל הפרטים בתורת הענייה, וצ"ע. ובקצרה: מאי שנא תנאי דעמידה מתנאי דמתוך הספר, והיינו שבשומע כעונה בברכת המגילה איכא דין עמידה גם לשומע ולא מהני העמידה של המברך עצמו, ובזה דקריאת המגילה בעי מתוך הספר מהני הספר של הקורא והשומע לא בעי מתוך הספר.

מביא סתירות בדין עמידה בחזרת הש"ץ.

והנה בדין חזרת הש"ץ מובא ברמ"א [קכ"ד ד'] דלכתחילה צריכים לעמוד והמקור מהדרכי משה שהביא כן ממנהגים שהוכיח כן, ובביאור הגר"א הוכיח כן מדמצאנו דאינו בקי רק יוצא כשיש י' שומעים והיינו דאז איכא י' מתפללים ומדחשיב כולו כמתפללים ע"כ דבעי עמידה, וכן משמע באגרת התשובה לרבינו יונה [ט'] שכתב שיכוין לשמוע איזה ברכה הש"ץ אומר כדי שידע על מה הוא אומר אמן, ויהא לו שכר כפול כמתפלל שוב, אולם באור גדול [משנה סוף ר"ה] הביא מפורש שהיו יושבים, וכן בר"ה מיקרי תקיעות דמיושב כיון שהיו יושבים בחזרת הש"ץ וגם להנך תקיעות על סדר הברכה, וצ"ע הסתירה בזה, וע"ע בהערה <sup>59</sup> מה שהבאנו בזה.

מחלוקת הפוסקים בדין שומע כעונה בספירת העומר, ומתמה בעיקר הדרשה בזה.

עוד יש לעיין: מצאנו מחלוקת הפוסקים בספירת העומר האם מהני בזה שומע כעונה, ועיין בזה במג"א וחק יעקב ופר"ח וברכי יוסף ומ"ב [סימן תפ"ט], והעולה מהדברים שיש דרשה במנחות ס"ו ובספרי דילפינן וספרתם לכם שיהא ספירה לכל אחד ואחד, ומכאן רצו ללמוד דלא מהני בזה שומע כעונה, וליף לה כעין דרשה דולקחתם לכם בלולב, וכל זה תמוה וכדמתה בזה ברכי יוסף, דהך דרשה רק בא למעט מספירת בי"ד וכמבואר בספרי דקס"ד דליהוי כעין יובלות דכתיב וספרת לך וקאי על בי"ד, ועוד דמה שייך לדרוש דרשה מעצמינו דומי' דד' מינים, ויש להוסיף שהרי מה השייכות לדרשה בד' מינים, דזה פשוט דלא היה קס"ד דהיה מהני לקיחה של בי"ד בד' מינים, וכל הדרשה רק באה לומר דבעינן לכם בד' מינים, אבל זה פשיטא דכל אחד נוטל, משא"כ בספירת העומר, דהתם לא שייך דרשה דבעינן לכם בספירת העומר, וכל הנידון הוא האם הוא יספור לבד או ע"י שומע כעונה, ומה זה שייך לדרשה שבלולב בעינן לכם.

מביא דין עונה אמן דדינו כמברך וזה יותר משומע כעונה, ומביא בזה כמה חילוקים, וכן בהלל באומר הללויה ובשירת הים באומר אשירה לה', ומתמה בכל זה.

עוד יש להעיר בעיקר הדין שומע כעונה, דהנה, ז"ל הרמב"ם [ברכות פרק א' הלכה י"א] "כל השומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה ונתכוון לצאת בה ידי חובתו יצא ואע"פ שלא ענה אמן, וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך", וע"ע ברמב"ם [שם פ"ה הט"ו], ועיין בכס"מ שהקשה, "וא"ת ע"כ בנתכוון לצאת עסקינן וא"כ מאי קמ"ל בעונה אמן הא אפילו לא ענה אמן אשמועינן רבינו דיצא וי"ל דכשנתכוון ולא ענה אמן יצא ולא כמברך אבל כי ענה אמן יצא

<sup>59</sup> ועיין בזה בשו"ת ישכיל עבדי [חלק ב' אורח חיים סימן ב'], וז"ל, "בדבר ביטול העמידה בחזרת התפלה, הנה דב"ז הוא רק מנהג שהביאו מור"ם בד"מ בהגהת הש"ע בסימן קכ"ד בשם מ"כ בהגהות מנהגים. ועי' לה' יריעות האהל שעל ס' אהל מועד מד' ע"ט והנמשך מה שהאריך במנהגי התפלות. ושם בדפ"ב ע"א כ' וז"ל ועדיפא מזאת כתב ה' דברי יוסף ז"ל בתשו' ד"ו ע"ב וכו' שהרי לא מצינו ולא ראינו שאין לשנות מנהג אבותינו בעניני התפלות כמ"ש מהרשד"ם ז"ל, ולא כפי השכל והסברה, שהרי אפי' בדרכי העולם כל משכיל בוחר הצד היותר טוב מכל נזק ומכשול. כ"ש בדרכי העבודה להבורא ית' כמ"ש הריב"ש ז"ל וכו' ע"כ. הראת לדעת כי הרשות נתונה בכל עת ועת לשנות אפי' מנהג קדום כפי העת והזמן. לפי ראות עיני הקהל בעת ובזמן ההוא שיש צורך בדבר, והדבר ברור שמה שהנהיגו כן במח"ק כוונתם רצויה לכבוד בהכ"נ מקום השראת שכנת עזינו, שיהיו כל העם יושבים ודוממין ומכוונים את דעתם לברכות הש"ץ. משא"כ בהיותם חופשים לעצמם זה יושב וזה עומד וזה מהלך ומביט אנה ואנה, אז גם הרוצה לכוין לברכות הש"ץ. לא יוכל לשים לבו היטב מקול ההמולה של הקהל העומדים ומהלכים אנה ואנה, ומנהג זה נהוג גם פעה"ק ירושת"ו בק"ק חסידים בית אל יכב"ץ לכוונה הנ"ל, ומאחר שכוונתם לשמים הנח להם לישראל", עכ"ל.

כמברך", והיינו שמבואר מדברי הרמב"ם דאף דשומע כעונה גם בלי עניית אמן אז חלוק העונה אמן מהשומע כעונה, דשומע כעונה אית ליה ברכה אבל אכתי לא חשיב כמברך, אלא דלא איתברר לענין מה אית ליה ברכה ולעני מה חסר לו בשם מברך.

ועיין באור שמח [ברכות פ"א] שהביא מהירושלמי דבעונה אמן לא בעינן שהמברך יהיה בר חיובא כיון שהוא כמוציא ברכה מפיו ממש, אלא שהעיר שהרמב"ם חולק שהרמב"ם למד דהבבלי חלק, ובחידושי ר' אריה לייב [סימן ה'] למד דנפ"מ דיצא מוציא רק מהני בעונה אמן אבל בשומע כעונה בעינן שלא יצא והוא עדיין מחוייב בדבר והוא מברך כעת לעצמו, דבאופן שהוא כבר יצא אז הברכה היא ברכה לאחרים וזה סוג אחר של ברכה שזה ברכה לאחרים ואז האמן נכנס לנוסח הברכה, שכך היא צורתה של ברכה זו, שאחד מברך והשני עונה אמן, ועיי"ש מה שיישב בזה, ובזכרון שמואל [סימן ל"ח ס"ק ב'] הביא מהשטמ"ק בברכות [נ"ד:] לחלק בין עונה אמן דלא בעינן כוונת המשמיע ולשומע כעונה דבעי כוונת משמיע, אבל דייק דהרמב"ם חולק בזה, ובקונטרסי שיעורים נדרים [סוף עמוד 84] למד דנפ"מ לגבי ק' ברכות, דרק בעונה אמן מהני.

הרי לנו דדין מברך אין לו אף דאית ליה ברכה, ולא ברור דמה שייך שבשומע כעונה שיש לו ברכה בלי שהוא מברך.

ובאמת דכעין זה מצאנו בהלל, שהציבור אומרים 'הללוי-ה' אחרי כל פסוק ופסוק, עיין בזה במשנה בסוכה [ל"ח:], ורש"י הביא שכך היה בשירת הים שאמרו 'אשירה לה' על כל פסוק ופסוק, וכמבואר בסוטה [ל':] והוא מהתוספתא שם, ועיין ברמב"ם [חנוכה פ"ג הי"ב] דכך ראוי לומר את ההלל והיינו ע"י אמירת 'הללוי-ה' ובזה נמצא שהציבור אמרו 'הללוי-ה' קכ"ג פעמים כמנין שנות אהרן הכהן, ועיין בחת"ס בסוכה [ל"ח] מה שכתב ברמז זה, ועיין רש"י סוכה [ל"ח:] ד"ה הוא אומר ברוך הבא [דמבואר דמדין זה לא ידעינן דין שומע כעונה, דרק בעינן לדינא דשומע כעונה בשותק ממש, ובאומרים 'הללוי-ה' בסוף כל פסוק מהני בלי הדין שומע כעונה <sup>60</sup>, וצ"ל דזה דומה לעונה אמן אחר הברכה דמצטרף לברכה ועדיף מהדין שומע כעונה, וכמו שמבואר ברמב"ם שיש לו דין מברך בעונה אמן, כמו כן גם בהלל יש דין להיות 'מהלל' ובשירת הים להיות 'משורר', ולשון 'אשירה לה' ולשון 'הללוי-ה' מקביל לאמירת אמן על ברכה, והיינו כדברי ר' אריה לייב [סימן ה'] שזה סוג אחר של ברכה והאמן נכנס לנוסח הברכה, שכך היא צורתה של ברכה זו, וכן הוא בהלל ושירה שהאשירה לה' וההללוי-ה מוכנס לגוף ההלל והשירה, ובזה הוא נעשה למהלל ומשורר, אבל בשתיקה של שומע כעונה אינו כן, וצ"ע הגדר בכל זה.

### פרק ב'

#### ביסוד דינא דשומע כעונה, ומבאר שמצאנו ב' חלוקות בברכה, גוף הברכה, ומברך הברכה, ונפ"מ ביניהם בעיקר הדין שומע כעונה.

מביא את פלוגתת האחרונים בשומע כעונה בברכת כוהנים, ומתמה בזה.

והנה ידוע פלוגתת הבית הלוי והחזו"א בשומע כעונה בברכת כוהנים, שהבית הלוי נקט דלא מהני בזה כיון דאיכא בזה תנאה דקול רם הרי אף אי שומע כעונה אבל ענייה של שמיעה אינו בקול רם, והיינו כהצד הראשון דלעיל שהשמיעה עצמה היא הענייה, וזה סוג חדש של ענייה.

אולם כבר תמה בזה החזו"א מכל הנ"ל דמצאנו דכל התנאים של האמירה מתייחסים לשומע כקריאה מתוך ספר וקידוש על הכוס והרי שמיעה ליתא לכל הנ"ל, וע"כ דכל הצורה של האמירה של המשמיע מתייחס לשומע, ומאי שנא קול רם, ובשו"ת משיב דבר לנצי"ב [סוף חלק א'] תמה מהקריאת הפרשה דביכורים דמבואר במשנה [פרק ג'] דמהני שומע כעונה, אף דאיכא בזה תנאה דקול רם, [ובמשנה ראשונה שם למד דלאו מדין שומע כעונה הוא אלא שאמר אחריו מילה מילה], ותירצו האחרונים - אבי עזרי [מהדו"ק נשיאת כפים] עמק ברכה [נשיאת כפים אות ה] קה"י [ברכות סימן יא] דכוונת הבית הלוי דבאמת ליכא דין קול רם ממש אלא דדרשינן "אמור

<sup>60</sup> ואף דברש"י מבואר לעיל מיניה [סוד"ה הוא אומר הללוי-ה] דגם בקיאת שאומרים את כל ההלל בעצמן אומרים הללוי-ה בסוף כל פסוק, וא"כ ע"כ דלאו מדין אמן הוא אלא דין מיוחד בהלל שצריך צורה של קריאה וענייה, אולם בערוך לנר [סוכה שם] מבואר דזה היה רק תקנה וגזירה על הבקיאין אטו האינן בקיאין.

להם – כאדם האומר לחבירו", והיינו שחבירו ישמע, וזה ודאי ליכא בשומע כעונה, ואין זה ענין לתנאים בעלמא בצורת האמירה, ומהאי טעמא פשיטא דלא יהני באמירה בקידושין ע"י שומע כעונה.

איברא דזה לא ברור שהרי גם אם בפועל לא שמע ציבור יוצא ידי"ח מדמהני בציבור שכולם כוהנים ומתברכים בזה העם שבשדות, וכן פשוט שכהן שקולו נמוך יותר משאר הכהנים ולא שמע אפילו ישראל אחד דפשיטא דברכתו אינה ברכה לבטלה, וע"כ שגם זה רק צורת אמירה ולא יותר, שצורת האמירה יהיה באופן זה כאדם האומר לחבירו, ולכן צריך בקול וא"כ כיון שזה רק צורת האמירה א"כ למה לא יהני בזה שומע כעונה, וכל זה צ"ע.

מקדים ביסוד מהאחרונים דמצאנו ג' דרגות של מעשה ועשייה - מצד הכלי שכלפיו נעשה המעשה, מצד המעשה עצמו, ומצד עושה המעשה, ואינם תלויים זה בזה ודינם מתחלקים זה מזה.

ובעיקר הגדר של שומע כעונה נראה להקדים, דהנה מצאנו ג' דרגות של מעשה ועשייה, ונקדים בזה בסוגי' בב"ק [י"ז:] שהסתפקו אם בזרק כלי מראש הגג אמרינן בתר מעיקרא או לא, וכתבו התוס' דאין ספק כלפי זרק חץ, וברא"ש [סוף י"ט.] מבואר דהספק גם לענין זרק חץ, דמיירי בצורות מרשה"ר והזיקו ברשה"י דנימא בתר מעיקרא לפוטרו כרגל ברשה"ר, וכבר חילקו בזה האחרונים דאין סתירה, והנידון בתוס' הוא במעשה כלפי הכלי והנידון ברא"ש הוא כלפי המעשה היזק עצמו, והרי הם שני נידונים שונים בגדרי המעשה, ובזה מודי התוס' לרא"ש דשייך נידון של בתר מעיקרא גם בזרק חץ, וע' בזה בברכ"ש ב"ק [סי' י"ז ס"ק ב' וג'], והביא כן גם מהנחל"ד.

אולם ע' בנימו"י [כ"ב.] שהק', דאם אשו משום חציו וחשיב כמבעיר כל זמן ההדלקה, דאיך מדליק נרות שבת בע"ש, הא ממשיך הדלקתו והבערה ידיה לתוך שבת, ועו"ק דאיך מחייבין בכל זורק חץ, הא הוי אנוס אחרי שזרקו דלא מצי לאהדורי, ותירץ הנימו"י דבתר מעיקרא אזלינן והרי"ז כאילו גמר הכל בע"ש, וחשיב כמזיד בשעה שעשה את הכל.

וע' ברכ"ש [סי' י"ז ס"ק ב'] דמדמה את דברי הרא"ש בצורות לדברי הנימו"י בנרות דבתרוייהו מבואר דאיכא נידון דבתר מעיקרא אזלינן בזרק חץ עכ"פ כלפי החץ, אולם דברי הברכ"ש תמוהין מאד, דלפי הצד דבתר בסוף אזלינן גם בזרק חץ שוב תחזור קושי' הנימו"י מנרות בע"ש ומטענת אונס בזורק חץ, ומוכרחין אנו לומר דאף אם בזרק חץ אמרינן בתר בסוף כלפי הנידון של צורות מרשה"ר לרשה"י לדונם כרשה"י, אבל כלפי הנידון של נרות שבת לא היה ספק בזה, ופשוט דבתר מעיקרא אזלינן בנידון זה.

והביאור בחילוק זה אמר כבר הגאון ר' ראובן גרוזובסקי זצ"ל [כתובות סי' י"ז ס"ק ב'], דתלת נידונים נינהו במעשה זריקת חץ על כלי, א' האם הכלי נידון כשבור, ובזה פשיטא לתוס' [י"ז:] דאין שום מעשה בכלי ולא שייך בזה ספק האם אמרינן בתר מעיקרא, וכו' ע' מודי לתוס' בזה, ב' האם המעשה זריקת חץ נגמר כבר מתחילתו לדונו כמעשה ברשה"ר ולא כסופו ברשה"י, וזה נידון בהגדרת "המעשה עצמו", ובזה קאי ספיקת הגמ' דבתר מעיקרא, וכמבואר ברא"ש, ג' מתי ה"גברא" גמר לעשות את המעשה, דיתכן והמעשה מצד עצמו נגמר בסוף, אבל הגברא גמר כבר להיות "עושה" בהך מעשה מעיקרא, "ועשייתו" במעשה אינה ממשיכה עד סוף המעשה עצמו [אף דהמעשה מצד עצמו ממשיך], וזה מילתא דפשיטא לכו"ע דבתר מעיקרא אזלינן ומעולם לא הסתפקו בזה בסוגי', ואלו דברי הנימו"י, והרא"ש ותוס' מודים לזה, ולהכי מדליקים נרות בע"ש, ובזה לא היה ספק בגמ'.

ועיין בהערה <sup>61</sup> שהבאנו כן לענין מקיים כלאים, והבאנו עוד לבאר בזה פלוגת רעק"א והפמ"ג בדין עובר לעשייתן בהדלקת נר חנוכה.

<sup>61</sup> וכעין זה מצאנו נמי בכלאים דמתחלקים מעשה מעושה, דהנה, מצאנו סתירה ברמב"ם וסתירה בין הבבלי לירושלמי האם מקיים כלאים לרבנן דר"ע הוא איסור דאורי' בלי מלקות או שהוא רק אסור דרבנן, ועיין בדברינו בספר זרעא קיימא [כלאים - קונטרס י"א] שהארכנו בזה, ועיי"ש [פרק ו'] דהבאנו מהלך בזה מהגאון מקוטנא בספרו 'ישועות מלכו' על הרמב"ם [כלאים פרק א' ה"ג].

וביאר דהחילוק כך, שאם ישראל זרע את הכלאים, אז הוא דחשיב המקיים כאיסור דאורי' דאז אמרינן שיש תוספת מעשה עבירה דוריעה בכל רגע ורגע שאינו עוקר, והתוספת עבירה מחייבתו לעוקר, דמה שאינו עוקר הוא יותר ויותר מעשה זריעה, ורק בזרעו עכו"ם או בנזרע מאליו הוא דחשיב המקיים כעבירה מדרבנן.

מבאר בהגדר בשומע כעונה אינו דהשמיעה עצמה היא כל הענייה ולא שהשמיעה היא סיבה לשליחות והעונה הוא העושה והשומע לאו כלום, אלא דלשומע מתייחסת ברכת חבירו, אבל אינו כמברך עצמו.

ועפ"י הקדמה זו נראה להגדיר את הדין שומע כעונה מחדש, דכבר הבאנו שחקרו האם שמיעה עצמה חשיבא כענייה או דמדין דכעין שליחות הוא, דע"י שמיעתו אמרינן דברכת ועניית חבירו מתייחסת אליו, והוכיחו כהצד השני מדמהני כל הגדרים של עניית חבירו [על הכוס ומתוך הספר וקול רם וכדומה].

איברא דנראה דגם לצד השני אינו כשליח דעלמא דאמרינן דעשייה דשליח מהני לשומע והשומע לאו כלום עביד והכל עולה לו כאילו שהוא בעצמו בעל המעשה, שהרי הכא איירי במצוות שבגופו ואין שליחות וגם שמיעה אינו שליחות מחודשת על ענייה אלא דהגדר בזה כמבואר בחזו"א [שם] שמצטרפין השמיעה והענייה כהדדי להיות ברכה וקריאה של המצווה ומהאי טעמא בעינן כוונת השומע וכוונת המשיע כהדדי.

ונראה בגדר הדברים, דכמו דמתחלקים מזיק מהמעשה היזק בבתר מעיקרא, כמו כן מתחלקים המעשה ברכה מהמברך בשומע כעונה, והיינו דהמעשה ברכה מתייחס לשומע אבל אין התייחסות של השם 'מברך' לומר שע"י השמיעה מיוחסים אליו גם ה'שם' מברך וגם גוף הברכה - שזה אינו - שרק את הברכה עצמה מייחסים אליו שברכת חבירו יתייחס גם אליו - ויש לו תורת מברך מחודש בזה שברכת חבירו מיוחסת אליו - והיינו שמייחסים אליו את המעשה אבל לא את התורה 'בעל המעשה' והוא לא מיקרי 'עושה המעשה', אלא דמתייחס אליו קריאתו וברכתו של חבירו, דאף דודאי דחשיב שיש לשומע ברכה והמעשה ברכה מתייחס אליו, אבל אין זה "ברכה ידיה", רק דמתייחסת אליו "ברכתו של חבירו", ולכן אינו כמברך ברכה ידיה - דגם אחרי הדין שומע

ולכא' קשה, דאי הוי עבירה מה"ת א"כ למה אינו לוקה, הא מ"ש משעטנז שלוקה בזה שאינו פושט, וע"כ דמוכרח כיסוד הנ"ל, שרק כשגופו מתעסק באי-עקירת מעשיו כמו לבישה, אז חשיב הגברא כ"עושה", ואז יש מלקות, אבל בזריעה ובקיום כלאים התם יש המשך ל"מעשה" ואין המשך ל"עושה", ולכן אינו לוקה, דמלקות בעי המשך ל"עושה", ולא סגי בהמשך ל"מעשה", הרי לנו גוונא נוספת שמתחלקין המעשה והעושה.

והביא כעין זה מהירושלמי, דבהדליק גדיש של חבירו בשבת ואמרינן קלב"מ כל זמן שהגדיש דולק, דעל כל שבולת ושבולת איכא חיוב מיתה, ואף דפשיטא דאין זה דומה ללבישת שעטנז, דהכא א"ל לומר דממשיך את המעשה עבירה שלו לענין חיובא דמלקות, דאין גופו מתעסק בהמשך המעשה, אכן אף דלא חשיב כעושה אבל אכתי חשיב שיש כאן המשך למעשה, דהעבירה ממשיכה עוד ועוד, ועל זה אמרו בירושלמי דעל כל שבולת ושבולת איכא חיוב מיתה לענין פטור קלב"מ, וכה"ג אמרו גם במחמץ עיסה בפסח.

הרי לנו חידוש באשו משום חציו ובמקיים כלאים דשייך שהגברא כבר לא חשיב כ"עושה" ומאידך י"ל ד"המעשה" הדלקה וכן המעשה זריעה מצד עצמה עדיין ממשיך, ואלו ב' נידונים.

ויש לעיין האם בברכת המצוות דבעינן מעשה מצוה לברכה, האם סגי לן בזה דאיכא "מעשה" או דבעינן גם שהגברא יחשב כ"עושה" בהך מעשה, ונפ"מ בדין עובר לעשייתו, דמבואר בקרן אורה, דבדין מצוה ש"עשייתה עדיין קיימת" נתחדש שהמעשה מצוה ממשיך, וכלבישת כלאים שהמעשה לבישה ממשיך, ולכן מי שעדיין לובש את הטלית הוא יכול עדיין לברך וזה עדיין מיקרי עובר לעשייתו, ולכא' פשוט דהתם לא רק שהמעשה ממשיך אלא דהגברא גם חשיב כעושה המעשה, דמדחיב מלקות על המשך עשייה זו מוכרח שגם הוא חשיב כעושה מעשה ואינו כזריקת חץ, דהתם א"ל להחשיבו כ"עושה" לענין מלקות.

והיינו שיש לדון האם מה שה"מעשה" עדיין ממשיך סגי לן, או דבעינן שגם יחשב עדיין כ"עושה", ונפ"מ במצות הדלקת נרות חנוכה, דמדין אשו משום חציו אנו רואים שהמעשה הדלקה ממשיך, וחשיב כ"עושה וחוזר ועושה" [לשון הברכ"ש], ומאידך, הרי מוכרח מהנימו"י שהגברא כבר לא חשיב כ"עושה", ודו"ק.

ונראה עוד, דאף לר"ל דאשו לאו משום חציו, ולדידיה ליכא למימר דמעשיו ממשיכים, אולם נראה, דכל פלוגתא ר"י ור"ל הוא רק לענין שיהיו מעשיו עם "כוחו" לענין רציחה מזיק ושחיתה, וע"י היטב בחי' הגר"ח על הרמב"ם בהלכות שכנים דביאר שם דנתחדש בר' יוחנן שיש "כוחו" באשו משום חציו, ובזה גופא פליג ר"ל שאין זה כוח ידיה, אבל כו"ע מודי שיש כאן תורת מעשה של הוספה ועוד הוספה בפרסומי ניסא, וזה ממש כהוספה בזריעת כלאים בעבירה, דכל עוד שלא עוקרים את המעשה הרי יש המשך ותוספת בעבירה, וזה מהני לר"ל ג"כ, ודו"ק.

והנה מי שהדליק נר חנוכה, ושכח לברך עד אחרי שהדליק את כל הנרות, יש להסתפק האם מברך כל זמן שהנר עדיין דולק או שזה כבר לא חשיב עובר לעשייתו, והיינו האם מדמינן ליה למי ששובש ציצית בלי ברכה דאכתי מצי לברך כיוון דעשיית המצוה עדיין מתמשכת, ועיין בזה בתשו' רעק"א [תניינא י"ג] דבתוך דבריו שם נקט דעדיין חשיב עובר לעשייתו, וזה בכלל הנך מצוות "שעדיין עשייתן קיימת", ודומה בזה לסוכה תפילין וציצית.

אולם ע' בפמ"ג [סי' תרע"ו ס"ק ב'] במשבצות זהב וכו' בסוף סי' תל"ב במ"ז] שכתב דבכה"ג כבר לא יברך, דכבר אינו עובר לעשייתו, וזה ככל המצוות שאין בהם משך זמן, הרי דפליגי בהדי' בגדרי המצוות "שעדיין עשייתן קיימת", ונפ"מ בנר חנוכה, וצ"ב שורש פלוגתתם.

וי"ל דפלוגתתם תלי בצדדים דלעיל, דלדעת רעק"א סגי לן בזה שה"המעשה" ממשיך, ולדעת הפמ"ג בעינן שיחשב "כעושה", ולהכי סבר הפמ"ג שאין משך זמן למצוה זו, ורעק"א סבר שיש משך זמן, ודו"ק, ולהלן נוכיח כן מדברי רעק"א.



כעונה אין זה ברכה דידיה רק ברכת חבירו, ומי שבירך בפועל ברכתו הוא, אלא דמדין שומע כעונה מתייחסת לשומע ברכת חבירו, ויוצא בזה ידי חובתו, ודו"ק.

הרי דמצד החפצא של ברכה אנו אומרים שזו ברכה של המברך, אבל מצד העשייה והעושה אמרינן שהמשמיע מברך, ומהאי טעמא בעינן כוונת שניהם, דלהעמיד ברכה לחבירו בעי כוונה וכדי שתתייחס אליו ברכת חבירו גם בעינן כוונה.

ומהאי טעמא בעינן נמי שיהיה המשמיע מחוייב בדבר להוציאו - ומהאי טעמא נמי אין לו מאה ברכות שאין אלו ברכות דידיה - אלא שמצטרף לברכת חבירו, אכן מאידך א"ש נמי למה מהני כל התנאים בקריאה של חבירו [מתוך הספר ועל הכוס] - דכיון דמדין שומע כעונה מתייחסת לשומע קריאת וברכת חבירו הלכך התכונות והתנאים של הקריאה מתייחסים אליו.

ומאידך - מובן נמי מה ההוספה בדין של העונה אמן אחר הברכה "הרי הוא כמברך", וכמו שהבאנו נמי בהלל דמהני באומר הללויה ובשירת הים כשאומר אשירה לה', דבשמיעה לחוד למדנו דדין מברך אין לו אף דאית ליה ברכה של חבירו שמיוחסת אליו.

והיינו ממש כחילוק הנ"ל דגוף ה'מעשה' מתייחס לשומע אבל להיות 'עושה' לא מהני ע"י שמיעה, ולזה בעינן עניית אמן, וכן בהלל, דגם בהלל יש דין להיות 'מהלל' ובשירת הים להיות 'משורר', ולשון 'אשירה לה' ולשון 'הללויה' מקביל לאמירת אמן על ברכה.

והגדר בעניית אמן הוא ככל הנ"ל, עפ"י מה שהבאנו מדברי ר' אריה לייב [סימן ה'] שזה סוג אחר של ברכה והאמן נכנס לנוסח הברכה, שכך היא צורתה של ברכה זו, שהמברך מתחיל והעונה אמן מסיים, ושניהם כהדדי יצרו ברכה אחת ביחד, וזהו הביאור ברש"י בברכות [מ"ז. ד"ה עד] דאף עניית אמן מן הברכה היא, וכן מבואר בסוגי' עצמה דאין לבצוע את הפת עד שיענו כל המסובין אמן דלפני שגמרו את האמן אכתי "לא כלי' ברכה", והיינו שזה חלק מסיום הברכה, [ועי' בזה בהעמק שאילה סוף קכ"ה] והביאור הוא כנ"ל, דע"י האמן משתנה הברכה עצמה, ועיין בהערה<sup>62</sup> מה שהבאנו בזה עוד מהמהרש"א, וכן הוא בהלל ושירה שהאשירה לה' וההללויה-מוכנס לגוף ההלל והשירה, ובזה הוא נעשה למהלל ומשורר, אבל בשתיקה מתייחסת אליו גוף ההלל עצמו אבל לא נעשה בזה למהלל.

ובתוספת ביאור - הרי ודאי דגם בשומע כעונה נאמר שאחרי שהתייחס אליו ברכת חבירו - ויש לו את ברכתו, הרי בזה הוא מיקרי מברך ברמה פחותה שהרי סו"ס הברכה היא ברכת חבירו - והדין שומע כעונה לא פעל כלל וכלל במישור של הגברא - אלא במישור של הברכה עצמה - והגברא הוא תוצאה בעלמא, אכן בעונה אמן הרי הוא ממש מברך מצד עצם העניית אמן - שגם במישור הזה פעלה העניית אמן.

## פרק ג'

### מיישב את הסתירות,

### ומבאר את עיקר דין עמידה בברכת המצוות ובחזרת הש"ץ

### דמדין עמידה בעבודה אתינן עלה והגדר בזה.

מביא פלוגתת הראשונים בדין עמידה בברכת המצוות, ונחלקו בדין עמידה בברכת המצוות של מגילה כיון שמגילה עצמה בישיבה.

הדרינן לסתירות בדיני עמידה בשומע כעונה, ונקדים, דנראה שיש מקום לחלק בדינים של עמידה, דברכת המצוות במגילה [וכן בכל ברכת המצוות] וחזרת הש"ץ תרווייהו מדין עמידה של שרות ועבודה, משא"כ העמידה בספירת העומר דין אחר הוא.

<sup>62</sup> ויש להוסיף בזה ביאור דהנה, אמרינן [בברכות] גדול העונה אמן יותר מן המברך, וק' דלמה הוא כן, ועוד, אמרו [סוטה מ'] דבמקדש ליכא עניית אמן, ושם אומרים ברוך שם כבוד מלכותו, וק' דמ"ש מקדש מגבולין לענין זה, וביאר המהרש"א [סוטה מ'], דאמן הוא בגמטרי' צ"א והוא כמנין אדנות והוי' כהדדי, [וע"ע בכעין זה ברמ"א בשו"ע או"ח לגבי החשבון של הווי' של ויציב ונכון], ומעתה נמצא דאף דהמברך רק בירך באדנות, אכן העונה אמן עשאו להוי', שצירף אדנות להוי', ולכן במקדש שלא אמרו אדנות רק הוי', התם לא שייך אמן ושם אמרו "ברוך שם כבוד" דהיינו השם ככתבו, עכתו"ד.

דהנה, מצאנו פלוגתא בדין עמידה בברכת מצוות, דהנה יעויין בשו"ע בהל' ציצית [ריש סי' ח'] שכתב, "עטיפת ציצית וברכתו בעמידה", ופי' בזה המג"א דנאמרו כאן ב' דינים נפרדים, א' [מצות עטיפת ציצית בעי עמידה, וכמו"כ יש מצוות אחרות שצריכים עמידה כמילה שופר ולולב, וכדילפי לכולהו מגז"ש ד"לכם" מספירת העומר, ושם בספירת העומר כתוב ב"קמה" ודרשינן ב"קומה", ועמידה בציצית שייך לכל המצוות הללו, ב'] גם הברכה בעי עמידה, וזה כבר דין נפרד שלא שייך לדין עמידה דציצית, וזו הלכה בכל ברכות המצוות, גם באלו שהמצוות עצמן בישיבה, אולם מצאנו חולקים בזה דרך במצוות שצריכים לעמוד בהם עומדים בברכתן, וכגון ציצית וספירת העומר, והנפ"מ יהיה במגילה ובדיקת חמץ וכדומה דלא עומדים במצוה עצמה האם צריכים לעמוד בברכה לפניה, ולדידהו הנך תרי דינים חדא נינהו שעומדים בברכה בגלל שעומדים במצוה, עיין בהערה <sup>63</sup> בכל הנ"ל שנחלקו בכל זה הפוסקים והראשונים,

מבאר דדין עמידה דתפלה ושל ברכת המצוות מדין שרות ועבודה היא, לעומת עמידה דספירת העומר.

ואחרי הקדמה זו עלינו לבאר דמה המקור לדין עמידה בכל ברכת המצוות לדעת המג"א ודעימיה, שהראשונים ופוסקים לא הביאו על זה מקור וטעם, ומצאתי בארחות חיים לר' אהרן מלוניל [ציצית שם] שכתב טעם מעצמו, וז"ל שם, "וכן מצאנו נמי בלויים דכתי' לעמוד לשרת מכאן אמרו אין שירות אלא מעומד והשירות שלנו בעשותינו המצוות א"כ מברך מעומד".

הרי דלמדנו תרתי, א' [הדין עמידה בברכת קריאת המגילה ע"כ הוא רק לדעת המג"א ודעימיה דמחייבים עמידה בכל ברכת המצוות, ב'] המקור לדין זה הוא מהדין עמידה של שרות ועבודה.

ונראה דגם הדין עמידה בשעת חזרת הש"ץ מדין שרות ועבודה הוא דומי' דברכת המצוות, דהרי דין עמידה דתפילה ילפינן מעבודה וכמבואר במרדכי [פ"ק דברכות סי' י"ד], ולמדנו א"כ דתרויהו חד דינא נינהו.

ומעתה יש מקום לחלק בין ספירת העומר לכאן, דהנה, ברי"ץ גיאות [שהביא הביאור הלכה] איירי בדין עמידה בספירת העומר ובברכת ספירת העומר, וי"ל דסובר כהראשונים דסוברים דרך עומדים בברכה שמצוותה בעמידה, דדין הברכה כדין המצוה, ואי נימא כן נמצא שהדין עמידה בספירה ובברכתה תרויהו ילפינן מבקמה, שהברכה והמצוה חדא נינהו.

מיישב עפ"י יסוד דינא דעמידה בעבודה וקדשים עפ"י סוגי' דזבחים [ט"ז], שזה דין בעובד, וכן הוא בברכת המגילה, לעומת הדין עמידה דספירת העומר.

עוד נראה לחדש בגדר הדין עמידה בעבודה דילפינן מגז"ה כ"ד לעמוד לשרת", דנראה דאין תחילת הדין בעבודה עצמה, אלא דמדיני העובד הוא, רק דהך דין בעובד מעכב בעבודה.

והמקור לכל זה הוא מהמבואר בזבחים [ט"ז]: [שהביאו את הדין יושב שהוא פסול לעבודה בהדי הפסול זר אונן וטבו"י וכו', וע' בזבחים [ט"ז]. דילפינן דזר מחלל עבודה ק"ו מיושב עיי"ש, וע"ע בזה להלן שם [כ"ג]: דמפורש "דיושב כזר" וע' רש"י "כי בו בחר ה' וכו' לעמוד וכו' וכיון דלא

<sup>63</sup> ומה"ט הק' המג"א ע"ע מחלה דמפורש במשנה דברכתו בישיבה, והק', דאף דהמצוה של הפרשת חלה היא בישיבה אבל למה אין הברכה בעמידה, ועיי"ש בדגול מרבבה, ובשיטת המג"א אזיל נמי בשו"ע הרב דכולהו ס"ל שכל ברכות המצוות בעי עמידה, וכן נקט במ"ב להלכה.

אכן הפמ"ג עיין בדבריו [סי' תל"ב מ"ז ס"ק ג' באמצע שם "כלל העולה וכו'"], ונראה דזהו ההכרעה ידיה, ודחה שם את המג"א, אף דבפתחה להל' ברכות [ס"ק י"ח] הביא למג"א, וכ"ה בסי' תר"צ בא"א ס"ק א', אמנם אכתי נראה דההכרעה ידיה כדבריו [סי' תל"ב], ובשיטתו אזלי נמי הפנ"י במגילה [כ"א], וכ"ה במגן גיבורים ובמור וקציעה ובחכמת שלמה ובערוה"ש [כולהו בהל' ציצית שם], דכולהו נקטו דהמצוה והברכה שייכי אהדדי, ורק מצוה שדינה בעמידה מחייבת גם ברכה בעמידה, ובאמת דכן נקט הב"ח [בהל' ציצית] בדעת הסמ"ק, עיי"ש, ונמצא דדינו של המחבר דבעי עמידה בציצית ובברכה, תרויהו חד דין הוא.

וכ"ה בפנ"י [שם] לענין ברכת המצוות במגילה דכ' בהדי' דכיון דמצות קריאת המגילה מתקיימת בישיבה, שוב גם הברכה אפשר בישיבה, וכ"כ הפמ"ג [סי' תל"ב שם] במור וקציעה ומגן גיבורים לענין מגילה, אבל המג"א לשיטתו כ' בהלכות מגילה דאף דמצות קריאת המגילה בישיבה אבל הברכה בעמידה, וזה לשיטתו בהל' ציצית, וע"ע בפמ"ג [הנ"ל] דברכת בדיקת חמץ בישיבה ג"כ, ופשוט דהמג"א יחלוק גם בזה.

ובאמת דהב"י כבר הביא כאן מהארחות חיים לר' אהרן מלוניל בהל' ציצית [עיי"ש בסעיף כ"ז וסעיף כ"ח] שהביא ב' דיעות הללו [האם דין עמידה תלוי במצוה או שזה דין בכל ברכות המצוות], וכ"ה בעיטור שם בהל' ציצית [שער ג' ח"ב ד"ה גרסינן בתוספתא], ומפורש בעיטור דלשיטה זו דה"ה במגילה צריכים לעמוד, וכדברי המג"א בהל' מגילה, עיי"ש, ובדעת הגר"א, נראה דדעתו כהפמ"ג ופנ"י, ע' היטב בדבריו בסי' כ"ה סעיף י"א, ודבריו בסי' ח' אינם מכריעים, ובא"ר בסי' תר"צ נראה כהמג"א, אכן בהל' ציצית צידד קצת בשם הכלבו דתלוי במצוה, כהפנ"י, ולא ברור.

נבחרו הוו להו זרים", והיינו שיש "בחירה" בעובד בעמידה, והעירני לזה ידידי הרה"ג ר' יהודה שינדלר שליט"א.

ונראה, דכמו דכהונה וזרות הם דינים ב"עובד", רק דהדינים ב"עובד" מעכבין בגוף העבודה, כמו"כ עמידה הוא דין ב"עובד", אלא דהך דין בעובד מעכב בעבודה, [וע' שם דשינה עליו הכתוב לעכב], אבל אין תחילת דינו מצד העבודה עצמה שהיא צריכה עמידה, ודו"ק, ולפי"ז כך נמי הגדר בעמידה דברכת המצוות ועמידה דתפלה וחזרת הש"ץ.

אכן כל זה בעמידה דשרות וכל המסתעף, ומאידך נראה דבספירת העומר, הך דין עמידה דילפינן מבקמה, אין זה הלכה ב"סופר", דאין שום דיני "סופר", רק הלכה היא בספירה עצמה שגוף הספירה עצמה תהא בעמידה.

ולפי"ז חלוקין נינהו הנך דיני עמידה, דבחזרת הש"ץ וברכת המגילה, הדין עמידה הוא בגברא שהוא ה"מתפלל" והוא ה"משורר" בברכתו, מדין "לעמוד ולשרת" ובספיה"ע הדין עמידה הוא בספירה עצמה, וברכת הספירה היא חלק מהספירה.

עפ"י כל הנ"ל אפשר לחלק לענין שומע כעונה בין הנך שני דיני עמידה, ומיישב את הסתירות ואת הדין עמידה בחזרת הש"ץ.

ולפי"ז נראה, דהיכא דהדין עמידה הוא דין בגברא, כתפילה וברכת המגילה, וכעין דין עמידה דעבודה, התם צריכים עמידה גם בשומע כעונה, שהרי השומע יש לו דין "מתפלל" ויש לו דין "משורר" ועובד, דכבר נתבאר דאינו כשליח דעלמא דהמשלח לאו כלום עביד ולא שייך ביה הלכות, אלא דהכא שפיר חשיב השומע כמתפלל מדבעינן לכוונתו, אלא דלא שהשמיעה עצמה היא הענייה עצמה אלא דע"י השמיעה חשיב כמתפלל בתפילת חבירו, ואם הוא המתפלל שפיר צריך עמידה.

ונוסיף בזה עוד, שהרי בבדיקת חמץ מהני שליחות ממש, ופשוט דלו יצויר והיה דין עמידה בבדיקת חמץ דפשיטא שהמשלח לא היה צריך לעמוד דשליח קעביד את המעשה ולכן הוא עושה גם את העמידה שהיא מתנאי ומדיני המעשה, דמעשה שליח הוא והוא גם העושה, אכן הכא אינו כשליחות דעלמא דמצוה שבגופו היא, אלא דשמיעתו מצרף אותו למברך וע"י שמיעתו הוא עושה את מעשה חבירו, לכן הוא צריך לעמוד כיון שהעמידה היא מדיני העשייה.

וכל זה גם בענייני אמן וגם בשומע כעונה - דבתרוייהו הוא נעשה למברך, אלא שבשומע כעונה יש רמה פחותה של מברך בתור התייחסות של ברכת חבירו אליו - אכן סו"ס התורת מברך שלו מחייבו בעמידה.

אכן שאני בזה ספירת העומר, דהתם הדין עמידה הוא מצד גוף הספירה עצמה, וממילא דרך הש"ץ בעי עמידה, דספירה ידיה הוא, וגם אחרי הדין שומע כעונה אינו ספירת הציבור, רק דהציבור סופרים בספירת הש"ץ, ופשוט למה אין בזה דין עמידה, ודו"ק.

ולפי"ז צריכים להוסיף, דלפי מה שפסק המ"ב כדעת המ"א דתמיד עומדים בברכת המצוות, א"כ דין ברכה של הספירה עדיפא מהספירה עצמה, ודינו כברכת המגילה, וגם הציבור יעמדו בברכה, ורק בדעת הרי"ף גיאות י"ל כנ"ל, וכל מה שהביאו המ"ב אינו אלא לענין שומע כעונה, עיי"ש, אבל בעיקר דין עמידה בשומע כעונה יחלוק המ"ב, ודו"ק, ועיין בהערה <sup>64</sup> שהבאנו תירוץ נוסף בהאי קושי' עפ"י הדין עמידה מצד הלל שבמגילה.

<sup>64</sup> וכשהרציתי את הקושי' לפני הגאון ר' מיכל שורקין שליט"א, אמר לי דאפשר ליישב את הקושי' בפשיטות עפ"י מה שמבואר בשו"ע [ס' תרפ"ט סעיף ה'] "דכשאינן מניין של עשרה, אם א' יודע והאחרים אינם יודעים אחד פוטר את כולם, ואם כולם יודעים כל אחד קורא לעצמו", ומקורו מהארחות חיים, וכתב במג"א ס"ק י', וז"ל "משמע דס"ל דאין היחיד מוציא חבירו אלא בעשרה, וצ"ל דלא דמי לשופר, דקריאת המגילה הוי כמו תפילה דבעינן עשרה" עכ"ל.

והביאור בזה אמר בשם רבו הגרי"ד דקריאת המגילה יש בו דין הלל [מגילה י"ד], ובהלל כ' המג"א [ס' תכ"ב ס"ק ה'] שאין היחיד מוציא את הבקי בהלל, דכתפילה דמי, וא"כ ה"ה בקריאת המגילה הוא כן, והוסיף בזה, דיש צורה של קריאה וענייה במגילה כהלל, ואילו הד' פסוקים של גאולה שהציבור אומרים בקול רם, ובביאור הגר"א [ס' תר"צ סעיף י"ז] מדמה הנך ד' פסוקים לש"ץ שמוציא את הציבור בברכות קריאת שמע וכשמגיע ל"מי כמוכה" כולם אומרים ביחד, וביאר, דצורה זו היא צורה של תפילה והלל ומגילה, וזהו הדין ציבור של עשרה בכל הנך, והאריך עוד בזה בספרו הרי קדם [ח"א ס' קצ"ב].

ועפ"י דברי רבו רצה לחדש דיש ב' דינים חלוקים בשומע כעונה, דבמגילה וכן ברכת המגילה שהיא גם חלק מהמגילה, וכן בתפילה, בהנך הציבור הם חלק ממש מהתפילה והמגילה אחרי הדין שומע כעונה, לעומת שומע כעונה בספירת העומר, דהתם

ובזה מיושב נמי הסתירות האם החזרת הש"ץ הוא חייב לעמוד או לא, דצ"ל דאיכא שני דינים בחזרת הש"ץ, שיש דין הצטרפות לתפילת הש"ץ מדין שומע כעונה דתפילתו מתייחסת לכולם גם בלי שהם חשובים כמתפללים וזה סגי לדין תקיעות על סדר הברכה, ולעיקר התקנה, אבל יש דין נוסף דעל ידי האמן הוא נעשה כמתפלל ולענין זה צריך עמידה מדין שרות, ודו"ק, ואכתי צ"ב וראיות.

### פרק ד'

#### חלוקה 'שלישית' בברכה – המתברך, ובגדר ה'יום ספור' בספירת העומר, וכלפי כל זה ליכא שומע כעונה.

ביאור פלוגתת הפוסקים בשומע כעונה בספירת העומר, וזה משום שיש דין להשוות את הימים לימים ספורים, וסברא חדשה בשומע כעונה בברכת כוהנים.

וכעת נחזור לדין שומע כעונה בברכת כוהנים ובספירת העומר, ונוסיף בזה עוד, דעד כאן דברנו דמחלקינן מעשה לתרתי, מעשה הקידוש והברכה והקריאה דזה מתייחסת לשומע אבל אין לשומע דין מברך ודין קורא בגברא, וכעין החילוק בין מזיק למעשה היזק, וכעת נראה להוסיף חילוק נוסף, דכמו דחילקנו בין מזיק למעשה היזק וניזק, כמו כן נראה לחלק בין מברך למעשה ברכה למתברך, דכמו דיתכן שיש כאן מזיק ומעשה היזק עוד לפני שיש ניזק, ומתחלקין, כמו כן המתברך מתחלק מהמעשה ברכה בשומע כעונה.

והיינו כך, דאחרי דנתבאר שהדין שומע כעונה רק מהני על גוף הברכה ולא נעשה בזה למברך, וזה משום שלעולם הברכה היא ברכה של המברך עצמו רק שיש התייחסות בין הברכה לשומע אבל אינו כמברך עצמו בלי עניית אמן, א"כ גם כלפי המתברך לא הוסיף כלום בשמיעתו, דברכה שכבר בירכו אותה כהן אחד והברכה עומדת לברך את כלל ישראל, בזה שעוד כהן מצטרף לברכה אינו מוסיף ברכה לכלל ישראל, והיינו שהדין ברכת כוהנים אינו "להגיד נוסח ברכה" אלא המצוה היא "לברך", והיינו שיהיה הישראל "מתברך" על ידי ברכתו, ואם הישראל כבר מתברך ע"י ברכה של כהן אחד א"כ מה שברכה זו מתייחסת לכהן נוסף רק מהני לענין זה שהכהן הנוסף יצא ידי חובת "להגיד נוסח ברכה" אבל אכתי לא קיים עיקר חובתו דרמי עליו חובה "לברך", "ולברך" היינו שיהיה הישראל "מתברך" על ידי ברכתו, וכל זה חסר בשומע כעונה.

ובקצרה: אם הברכה אינה ברכתו של השומע ולכן אינו כמברך בלי עניית אמן, מהאי טעמא לא קיבל הישראל ברכה מהך כהן, הרי דשומע כעונה הוא רק התייחסות המעשה, לא העושה ולא הנעשה כלפיו.

ובדרך זו מובן נמי סברת הפוסקים לגבי הדין שומע כעונה בספירת העומר, דהנה, הברכי יוסף הביא דהיה קס"ד שהבי"ד יספרו כעין יובל, ואין הפשט שכלל ישראל מקיימים מצות ספירה בשליחות דבית דין אלא הפשט הוא שיש דין שהימים האלו יהיו ימים ספורים, וזה שהם ספורים ע"י בי"ד מחיל בהם חלות דין "ימים ספורים", וקמ"ל דבעינן ספירה של כל אחד ואחד, והיינו שעדיין רמי חובה להשוות את הימים לימים ספורים אלא דכעת הדין הוא שיהיו ספורים ע"י כל אחד ואחד ולא סגי בזה שהם ספורים על ידי בית דין, וממילא דכמו שיש ברכה ומתברך, יש ספירה ויום ספור, וכמו דאין למתברך ברכה של השומע כמו כן אין ליום עוד ספירה על ידי שמיעתו, דממילא היום כבר ספור מצד ספירתו של הסופר בלי שהוא גם שמע את הספירה, ופשוט.

אין הציבור חלק מהספירת העומר, דאין בזה דין עשרה וצורת קריאה וענייה, ולכן רק בברכת המגילה ותפילה אמרינן דגם הציבור צריכים לעמוד דזה מחמת הדין נוסף בשומע כעונה, משא"כ בספירת העומר שזה שומע כעונה פשוט, ודו"ק, עכתי"ד. ויש לדון בדבריו, דכיון דהדין עמידה דברכת המגילה לא שייך להלכות מגילה, ואדרבה, מצד הלכות מגילה אמרינן דמגילה בשיבה, והדין עמידה שייך להלכות ברכות המצוות, שוב י"ל דאף דברכת המגילה היא חלק מהמגילה עצמה, אבל כלפי דין עמידה דידה ע"כ דלא דנים אותה כחלק מהמגילה, ודין ציבור וצורת קריאה וענייה דמגילה אין בו דין עמידה כלל, ודו"ק.

וזה ממש כמו הדרשה של "ולקחתם לכם", דכמו שהתם בעיני ד' מינים שלו כדי שיחשב הלקיחה כלקיחה ידידה ממש, דלקיחת מינים של חבריו חסר בלקיחה ידידה, כמו כן דרשינן שיספור בספירה ידידה, ואין זה ספירה ידידה רק ספירה של הסופר, ודו"ק.

ויסוד זה דבעינן שיהיה היום ליום ספור וזה יסוד המצוה, דבר זה למדתי מדברי המשך חכמה [אמור כ"ג - ט"ו] דלמד דתספרו חמישים יום הוא כפשוטו, ואף דאין סופרים את יום החמישים, אכן מצאנו בספירת נדה דא"צ ספירה בפה, והיינו משום שהימים ספורים מצד עצמם בזה שהם נקיים מדם, וכל מה דבעומר צריך ספירה בפה הוא משום דאל"כ אין הימים ספורים מצד עצמם, דשוין לימים דלפניהם ואחריהם, אולם יום החמישים הוא ספור ומנוי מצד עצמו מחמת קדושת שבועות, וזה כבר דומה לספירת נדה דלכן א"צ ספירה בפה, עכתו"ד.

ואמרו לי דכן מבואר נמי ברוקח, דבשבועות אנו מקיימים את ה"תספרו חמישים יום", ונראה עוד דכן מדויק בלשון הרמב"ם [תמידין ומוספין ריש פ"ח] ובלשון השו"ע [ריש סי' תצ"ד] וז"ל, "ביום חמישים לספירת העומר הוא חג השבועות", ומתבאר שיש חפצא של "יום החמישים לספירת העומר", וזה חג השבועות, ובאמת דהבה"ג הביא את הל' ספיה"ע בהל' שבועות, ונראה שזה מטעם הנ"ל, ועיין בהערה <sup>65</sup>.

ונראה עוד, דכן הביאור נמי בשיטת ר' ירוחם דספירת הימים וספירת השבועות הם שני מצוות, דשמעתי לדייק בשם הגאון ר' אלי' קושלבסקי זצ"ל שיש ספירה מהמקום שממנו יוצאים, ויש ספירה למקום שהולכים אליו, ולשון הפסוק בספירת השבועות הוא ספירה "ממחרת השבת שבע שבתות", ובספירת הימים כתיב "עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום", והיינו דספירת הימים הם עד שבועות, ואלו ב' ספירות ונות הלכך הוי להו כשני מצוות שונות.

ולדברינו א"ש טפי, דבאמת ספירת הימים הם חשבון אחר, שהם מגיעים עד שבועות ועד בכלל, לעומת ספירת השבועות שהם רק עד לפני שבועות, דכל ענינם הם רק ההתרחקות מפסח, וא"ש.

ונראה, דזהו נמי הביאור בשיטת הארחות חיים לר' אהרן מלוניל דמברך שהחיינו בסוף הספירה בחג השבועות, וביארנו במק"א דאז איכא שמחה של קיום המצוה, ואכתי ק', דמה זה שייך לשבועות, הא שבועות הוא אחרי הספירה, ולהנ"ל א"ש, דשבועות עצמה היא בכלל הספירה, ודו"ק.

**מבאר בזה את דברי הספר הפרדס בעשרה שעשו מצוה אחת דעשרה שבנו מעקה אחת דומה לעשרה שספרו ספירת העומר כל אחד לבדו, והברכי יוסף פליג שם לשיטתו.**

ונראה להוסיף בזה עוד, דמצאתי בס"ד חידוש גדול בראשונים, ודבריו מובאים בברכי יוסף או"ח סי' ח' בשיורי ברכה בשם ספר הפרדס לר' אשר ב"ר חיים, ויסוד הדברים שחלוק עשרה שעושים מעקה אחת ביחד לגבי ברכה אחת מעשרה שלובשים ציצית דבציצית כל אחד מתעסק ועושה מצוה שלו ולכן חלוקין נינהו לברכותיהן ודלא כמעקה שהכל מצוה אחת, ובתוך דבריו מבואר דספירת העומר לא מהני בזה שומע כעונה וכל אחד מונה לעצמו ואעפ"כ נקט דקהל שספרו ביחד כל אחד בספירה שלו דזה דומה לבניית מעקה לענין ברכה אחת, עיי"ש, ונעתיק את לשונו במלואו בהערה <sup>66</sup>, ותמה עליו הברכי יוסף בכמה וכמה קושיות, ורק נביא בזה ב' קושיות, א' מה הקשה

<sup>65</sup> ומכל זה מוכרח דשבועות תלויה בסוף ימי העומר ולא בתאריך של ו' סיון, דאל"כ מה שייך להגדירו כיום חמישים בעומר, וחידוש זה דשבועות תלויה בימי העומר ולא בתאריך של ו' סיון מובאר בעוד מקומות, דיעויין בריב"ש [צ"ו] שהתורה תלה את שבועות ביום חמישים לעומר, ומבואר בגרי"ז דכל יו"ט יכולה להתבטל כשקידשו עפ"י הראיה והוברר שקידשו בטעות, חוץ מחג השבועות לא תלוי בתאריך אלא ביום החמישים לעומר, וביאר דלכן כתוב בעצם היום הזה רק בשבועות, ועיין ברמב"ם [קידוש החודש פ"ג ה"ב] שיש חידוש שאפילו בשבועות יש יו"ט שני, ועיין בפירוש שם שפירש שכאן לא שייך התקנה של יו"ט שני שלא תלוי בו' סיון רק בחמישים בעומר, ואז כל השלוחים כבר הגיעו שכבר עבר רוב חודש של ניסן, ועיין שו"ת חת"ס או"ח [סוף סימן קמ"ה] שלכן יו"ט שני של שבועות חמור טפי שזה דין ודאי.

<sup>66</sup> וז"ל הברכי יוסף "ואחר זמן רב מידי עוברי באחת הערים מצאתי בספר הפרדס כת"י לרבינו אשר ב"ר חיים [הנזכר] שכתב בשער ט' וז"ל היכא דבירך ש"ץ לגמור ההלל אין הקהל צריכים לחזור ולברך, וראיה מתוספתא עשרה שעשו מצוה אחת א' מברך לכולן, עשרה שעשו י' מצוות כל א' מברך לעצמו, ופירוש התוספתא הכי הוי, עשרה שעשו מצוה אחת כגון עשרה שקורין הלל או עשרה שעשו מעקה אחת או עשרה שקובעין מזוזה אחת או כדומה לזה, א' מברך לכולם, ועשרה שעשו עשרה מצוות כגון שמניח כל אחד תפילין בראשו או שמתעטפין בציצית או שמנענעין הלולב, כל אחד מברך לעצמו.

וראיתי מי שטעה ופירשה עשרה שעשו מצוה אחת כגון אם עשרה מניחין תפילין, אחד מברך לכולם כיון שכולם עושים מצוה אחת יחד, וכן עשרה שמנענעין לולב יחד או שמתעטפין בציצית וכיוצא, ועשרה שעשו עשר מצוות כגון שכל א' וא' עושה

מספירת העומר, הא לדידיה כל א' מקיים מצוה נפרדת, ולדידיה בכה"ג כל א' צריך לברך לעצמו, ודומה ללולב ולא למעקה, ד] מה שתירץ דילפינן בספירת העומר דאין דין שומע כעונה, אינו מחזור, דהך ילפותא שיהא כל א' סופר לעצמו בא לאפוקי שלא יספרו בי"ד, אבל כיון דקיי"ל דשומע כעונה שוב הו"ל ספירת עצמו, ולא איתמעט, ע"כ.

והנה מה שהקשה מספירת העומר היה אפשר ליישב דמיירי בכולם יוצאים ידי ספירה מהש"ץ, ולכן חשיב כ"ספירה אחת", דספירה ידיה מהני לכולם, וזה כמעקה אחד, אמנם כבר הבאנו ששיטתו דליכא שומע כעונה בספירת העומר, ומוכרח א"כ שגם כשכולם סופרים כל אחד לבדו, אכתי דומה למעקה, וזה צ"ע.

ונראה דכתוב כאן יסוד גדול בגדר מצות ספירת העומר, ובזה מתיישבין היטב דברי ר' אשר ב"ר חיים, ויבואר בזה למה ספירת העומר באמת דומה למעקה אחת, והיינו משום שאין מצות ספירה מצוה דמתחיל ונגמר בקרקפתא דגברא, רק דחיילא ספירה בגוף ה"יום", שה"יום" נהיה ליום ספור ומנוי, והיינו ממש כיסוד דנתבאר לעיל.

ומעתה נראה דכשעשרה סופרים ספירה אחת, הרי כולם פעלו בחפצא א' של זמן ועשאוהו "ליום מנוי", וזה כעשרה שבונים מעקה אחד, וגם אחרי שאחד ספר יכול השני לעשותו יותר ויותר ליום ספור ומנוי בספירה ידיה כמעקה שאין לו שיעור בגובהו, וזהו קושיית רבינו אשר ב"ר חיים דיהני ע"ז שומע כעונה, מדין עשרה שעשו מצוה אחת, ודו"ק, ומיושב תמיהת הברכ"י.

ונראה דהברכי יוסף והספר הפרדס אזלי לשיטתייהו, דהספר הפרדס למד שיש דרשה למעט שומע כעונה בספירת העומר, וע"כ שיש סברא שהיום יהיה יום ספור ובעינן ספירה של כל אחת ואחת, ולענין זה לא מהני שומע כעונה כיון דסו"ס אין זו ספירה ידיה, אבל הברכי יוסף למד דכל הדין הוא לעשות מעשה ספירה, ולכן הוא לא הבין את עיקר הדרשה של ספירה לכל אחד אחד דמה זה שייך לשומע כעונה, וממילא שהוא גם לא הבין איך דומה לעשרה שבנו מעקה אחת, וא"ש לשיטתייהו.

ובעיקר דברי הברכי יוסף וישוב שיטת ספר הפרדס מכל הקושיות, עיין בדברינו באמרות אברהם [ברכת המצוות סימן ט'].

### פרק ה'

#### חידוש בגדר הדין "נשימה אחת" בעשרת בני המן, וחלוקה 'רביעית' בדין שומע כעונה בזה.

בדברי האחרונים בשומע כעונה בנשימה אחת בי' בני המן

ידוע בשם הרוגטשובר גאון, דהא דנהגו הציבור לקרא כל הי' בני המן בעצמם, היינו משום שלא יוצאים ידי"ח "נשימה אחת" ע"י קריאת הבעל קורא, דדין שומע כעונה לא מתייחס ל"נשימה אחת", ודבריו מיוסדים על חידושו של הבית הלוי [עה"ת סוף ספר בראשית] דיחדש דלא מהני שומע כעונה בברכת כוהנים, וכל כהן צריך לברך בפיו, שהרי יש דין "קול רם" בברכת כוהנים, ולא מהני לזה שומע כעונה.

מצוותו כלומר שזה מניח תפילין וזה מתעטף בציצית וזה מנענע את הלולב כל א' וא' לעצמו, וזה טעות גדול, דהאיך אפשר שאני מניח תפילין ואחר יברך עליה, וכן עשרה שעושין עשר מצוות שר"ל שזה מניח תפילין וזה מתעטף בציצית וזה קובע מזוזה וזה מנענע לולב, ולפי"ז מברך כל א', פשיטא, והאיך יעלה בלב שום אדם שאם א' מניח תפילין וא' קובע מזוזה וא' מנענע לולב א' יברך לכולם, שיברך א' על תפילין ויפטור אחד שמנענע לולב, הילכך י' שעושין כולן מצוה אחת שקורין הלל או קובעין מזוזה או תוקעין שופר אחד או מעקה א' שכולן עושין מצוה אחת, א' מברך לכולן, אבל עשרה שכל א' מניח תפילין לעצמו או שכל א' מתעטף בטליתו או שמנענע כל א' לולבו או שנוטלין ידיהן, אף שכולן עושין מצוה א' כל א' מברך לעצמו דמ"מ עשר מצוות הן.

ואם תאמר קשה ספירת העומר, שכולן עושין מצוה א' ודין היה לברך א' לכולן, י"ל דשאני ספירה שהכתוב אומר "וספרתם לכם" כלומר כל א' וא' חייב לספור ואין אחד יוצא בספירת חבירו, וא"ת יספור ש"ץ בברכה והקהל בלא ברכה ויצאו בברכת ש"ץ, י"ל לאו אורח ארעא לעשות תורה כשתי תורות שיספור הש"ץ בברכה והקהל בלא ברכה, א"נ י"ל דמטעם זה נהגו שמברכין הקהל תחילה ואח"כ ש"ץ כדי שלא יצאו הקהל בברכת הש"ץ, עוד קשי' לי ברהמ"ז בשנים שידעו לברך אין א' יוצא בברכת חבירו ואעפ"י שכולן אכלו יחד אא"כ הן ג' או יותר, י"ל דשאני אכילה דהכתוב אומר "וברכת" ואמרו בירושלמי מי שאכל מברך, כלומר דגזה"כ הוא בשנים דחייבים לברך שניהם עכ"ל.

וכבר הק' בזה החזו"א [או"ח סי' כ"ט] דכל תנאי הקריאה מתייחסים לשומע מדין שומע כעונה, שהרי קראה בע"פ לא יצא אף דשומע בע"פ יצא, וע"כ דגם הקריאה "מתוך הספר" מתייחס לשומע, וגם קידוש על הכוס מתייחס לשומעים אף שאין להם כוס, דכך נתחדש בשומע כעונה, וא"כ גם הדין "קול רם" מתייחס לשומע, וע"י תשו' הר צבי [ח"א סי' נ"ז] שהאריך ביסוד זה.

אולם הבאנו שכבר ביארו האחרונים דגם הבית הלוי מודה לעיקר האי יסוד, דמוכרח כן מכמה דוכתי וכדהביא כבר החזו"א, רק דכוונת הבית הלוי דהכא שאני, וע"י בזה בעמק ברכה [נשיאת כפים אות ה'] ובאבי עזרי [נשיאת כפים מהדו"ק] דחילקו, שאין "קול רם" תנאי וצורה בגוף אמירת הברכה כהנים, רק שיש דין שהישראל ישמע, וזה נלמד מ"אמור להם, כאדם האומר לחבירו", והרי דין זה לא מתקיים ע"י שומע כעונה, דסו"ס לא שמעו הישראלים את ה"שומע כעונה" ידיה, ועי"ש עוד בדבריו שם, ועפ"י זה יש לדון דגם תנאה דנשימה אחת דומה לזה.

מחלוקת ראשונים בעיקר הגדר של נשימה אחת בי' בני המן

ונקדים בעיקר דין זה דנשימה אחת, דהנה, יעויין בסוגי' הגמ' מגילה [ט"ז] דמבואר דבעי קריאה בנשימה אחת בעשרה בני המן, "מ"ט, כולוהו בהדי הדדי נפקו נשמייהו", אולם ע"י ברמב"ם [הל' מגילה פ"ב-ה"ב] שהוסיף בזה וז"ל, "כדי להודיע לכל העם שכולם נתלו ונהרגו כאחד", ונראה דנתחדש הכא ברמב"ם גדר חדש בעיקר הגדר בדין "נשימה אחת", דיש להסתפק ביסוד האי דינא, דכפשוטו י"ל שהוא תנאי מתנאי הקריאה, דכך צורת קריאתה, ב"נשימה אחת" כמו מיתתם, אבל לרמב"ם י"ל עוד שהוא "קיום דין בפנ"ע" בשעת הקריאה, והיינו שיש פירסום מסוים בשעת הקריאה 'להודיע האי נס', ונמצא שזה עשייה בפנ"ע בשעת הקריאה ולא צורה הקריאה גרידא, ונראה דאיכא בזה נפ"מ וכדיבואר.

והנה ע"י בתוס' [מגילה ט"ז:] דפשיטא ליה דדין זה אינו לעיכובא, וכן נפסק בשו"ע, אולם ע"י בהגהות מיימוניות [על הרמב"ם הנ"ל אות פ'] שהסתפק בזה הראב"ה אי הוי לעיכובא או לא, ויתכן דתלוי בהנ"ל, ויש לדחות.

ונחלקו הראשונים מה נקרא "נשימה אחת", דע"י בנימוקי יוסף [מגילה ט"ז] דמבואר דנשימה אחת היינו כפשוטו, "שלא ישוב רוחו אליו עד שיגמור הכל", אולם ע"י בשלטי גיבורים [ד']. מדפי הרי"ף [דקס"ד דכל המגילה יש דין כזה, וקמ"ל שרק בי' בני המן הדין כן, ופשוט שלא היה קס"ד שיקרא כל המגילה בנשימה א', וע"כ דמייירי שנושם באמצע, רק שלא מפסיק שיעור של כדי נשימה, וכן הסיק שם שיש באמת שיעור הפסק שבין פסוק לפסוק ובאמצע פסוק שלא יפסיק יותר מכדי נשימה א'.

ומבואר דדין הפסק הוא, ואין כאן קיום דין ועשייה בפנ"ע שיקרא בצורה מסוימת, רק שנשתנה הכא שיעור הפסק, ופשוט שאין דין זה מעכב, שהרי אין דין הפסק מעכב בקריאתה, שהרי קראה בסירוגין יצא.

ולכא' הרמב"ם חולק ולומד כהנמוקי יוסף, שהרי לפי הרמב"ם שצריך להודיע בזה את ההריגה כאחת, א"כ בעי לזה היכירא, ואין כאן היכירא בזה דלא מפסיק בכזה שיעור, שהרי עושה כן גם בשאר פסוקים.

עפ"י כל הנ"ל יש לדון בדין שומע כעונה בזה, ומבואר שיש חלוקה רביעית בדין שומע כעונה בזה.

הדרנא לדברי האחרונים בנשימה אחת בי' בני המן האם יש בזה דין שומע כעונה או לא:

ונראה דתלוי בכל הנ"ל, דכבר ביארנו דלרמב"ם איכא חידוש בגדר האי דינא ד"נשימה אחת", דסובר ד"נשימה אחת" הוא קיום דין ועשייה בפנ"ע של פירסום להודיע שמתו בנשימה אחת, וי"ל שאינו חלק מצורת הקריאה גרידא רק קיום דין בפנ"ע, וי"ל דלא יהני בזה דין שומע כעונה, דסו"ס לא קעביד שום פירסום והודעה, וזה דין בפנ"ע בשעת הקריאה ודו"ק.

והיינו שעד כאן נתבאר שיש ג' חלוקות בין שומע כעונה, המברך הברכה עצמה והמתברך, ורק כלפי הברכה עצמה מהני שומע כעונה.

אולם הכא איכא חלוקה רביעית, והיינו דלו יצויר והיה דין שבזמן הקריאה היה מוטל עליו מצות צדקה, אטו נימא דיהני המצות נתינת צדקה של הקורא עבור השומע היכא שהוא מוציא אותו ידי חובתו מדין שומע כעונה, הרי שאינה חלק מעיקר הצורה של הקריאה אלא דין בפני עצמה בשעת

הקריאה ומה זה שייך לדין שומע כעונה, ופשוט, וה"ה הקיום דין של נשימה אחת, שזה דין בפני עצמו ודו"ק.

ויש להעיר דפשוט דלפי השלטי גיבורים דלא שייך לדון בזה, ופשוט דלא קאי סברת הרוגטשובר בשי' השלטי גיבורים, ודו"ק.

### פרק ו'

### השלמת הדברים והוספות, בדין שומע כעונה.

תמיהא רבתי בדין שומע כעונה בהגדה של פסח.

ונתקשיתי בדברי הגרש"ז שו"ע הרב [סימן תע"ג סכ"ד] דלא בעינן קערה לפני כל המסובין בליל הסדר וסגי בזה של בעל הסדר דכולם יוצאין ע"י שמיעה ממנו, והיינו מדין שומע כעונה, וקשה גם הכא הדיבור של ההגדה הוא סיפור לאחרים, ולמה מהני לזה שומע כעונה דמאי שנא מברכת כוהנים.

הערה: למה לא מהני עניית אמן על ברכת כוהנים ועל ספירת העומר.

שאלוני למה לא מהני אמן בברכת כוהנים לכהן השני ולמה לא מהני גם בספירת העומר, ונראה דאמן היינו רק על ברכה ושבועה האמנת דברים, ועיין ברש"י שבועות [ל"ו. ד"ה אמן בו], ולא שייכא בכל זה ובברכת כוהנים האמן תמיד קאי על קבלת הברכה של הישראל מהכהן ולא בגוף המברך, ושוב אמרו לי שיש מנהג אצל הספרדים שעונין אמן על גוף הספירה ויתכן דהסברא דדברינו שבאמת יש אמן אלא דבעינן מוציא מפיו שיהיה שלו.

השלמת דברים - לגבי הדין נטילה בלולב, ובדין לכם ובדרשה לגבי ספירת העומר דמפקיע משומע כעונה.

עוד צריכים להשלים דבר אחד דעיין היטב בחק יעקב שגם בלולב יש גמרא דקס"ד דבא על ידי אחד, ועיין ערוך לנר דהיינו מצד הקרבן שיש בלולב, עכ"פ יש ב' דרשות למעט שומע כעונה, או 'לכם' או 'וספרתם', ונראה דנחלקו בזה, דעיין היטב בזה בחק יעקב לעומת תשובת הרשב"א, ונפ"מ אי הדמיון ללולב מצד הלכם של לולב או מצד הלקחתכם לכל אחד ואחד.

ותוס' ריש לולב הגזול למד בלי הלכם והביא את שניהם ויתכן שהוא למד שאין מושג של יום ספור ולכן הוא למד במנחות דאין חמישים בכלל הספירה, ועיין היטב ברשב"א.

עכ"פ עצם דברינו שיש מושג של "לכם" בלולב שהוא הגדרה של הלקיחה ולא של הלולב עצמו ונפ"מ אי ילפינן לספירה ודו"ק, נראה דזה תלוי על מחלקות הראשונים בשותפין והרשב"א אזיל בזה לשיטתו ועיין בכל זה בקונטרסי השיעורים נדרים בעינן שותפות, עיי"ש היטב.

מראה מקום - בדברי הצ"ח שהביא ג' פלוגות ראשונים בין שומע כעונה, ובדברי המהר"ל בדין שומע כעונה בלשון ר' וניבול פה.

בעיקר דין שומע כעונה: דברינו תלויים בדברי הצ"ח בברכות [סוף כ"א:] שחידש שיש ג' מחלוקות שתלויות בזה ששומע כעונה הוא דבור ממש או לא.

א [נחלקו רש"י ותוס' אי שומע כעונה באמצע שמו"ע הוא הפסק, ב] נחלקו הרמב"ם וראב"ד אם יש שבועה ע"י שומע כעונה, ג [בזה יש להסתפק האם שומע כעונה במי שלא צריך ברכה חשיב כברכה לבטלה.

ובהאי עניינא הראני בזה ידידי הגאון ר' אברהם שטיינפלד שליט"א במהר"ל נתיבות עולם בנתיב הלשון [סוף פ"ז] דמקבל לשה"ר שייך בו שומע כעונה, ובסוף נתיב הצניעות כעין זה בשומע ניבול פה.



**סימן י**  
**בדין ברכה לנשים**  
**במצות עשה שהזמן גרמא,**  
**והמסתעף בברכה על מצוה קיומית.**

**מכתבי הגאון רבי אשר גנס שליט"א**

**פרק א בשיטות הראשונים בדין ברכה לנשים במצות עשה שהזמן גרמא.** < בשיטות הראשונים בדין ברכה לנשים במצות עשה שהזמן גרמא > בביאור פלוגתייהו < בהנידון אי יש לאשה קיום מצוה במ"ע שהז"ג - דעת הראב"ד בזה. > שיטת רש"י בהנ"ל. < בהנידון אי מצו נשים לברך במטבע הל' ד"וצונו". > דעת ר"ת ור"ן בהנ"ל. < בהנידון אי מותר ליטול טלית חבירו ולברך עליה. > נשים בברכת התורה, ובברכות ק"ש. < אי בברכות השבח נמי פליגי ר"ת והר"מ. > במה שיש לדון בדברים. >

**פרק ב נידונים נוספים בברכה על מצות קיומית.** < נידונים נוספים בברכה על מצות קיומית > דין ברכה בעבד. < דין ברכה באנדוגינוס > דין ברכה בסומא < דין ברכה בגוי > דין ברכה באבות קודם מתן תורה < במצה כל שבעה לדעת הגר"א > במצוה שהיא חיובית פעם אחת וקיומית בשאר פעמים < בעוסק במצוה דפטור מהמצוה השניה ועשאה > במה שיש לדון בעיקר הגדר של ברכת המצוות. < אי נשים שרי להו לברך אמ"ע שהז"ג - או דמחוייבות לברך - וכן בעוסק במצוה

**פרק א**  
**בשיטות הראשונים**  
**בדין ברכה לנשים במצות עשה שהזמן גרמא**

**בשיטות הראשונים בדין ברכה לנשים במצות עשה שהזמן גרמא.**  
 א] כתב הרמב"ם בפ"ג מהלכות ציצית ה"ט וז"ל: נשים ועבדים וקטנים פטורין מן הציצית מן התורה, ונשים ועבדים שרצו להתעטף בציצית מתעטפים בלא ברכה, וכן שאר מצות עשה שהנשים פטורות מהן אם רצו לעשות אותן בלא ברכה אין ממחין בידן.  
 והראב"ד בהשגות שם כתב וז"ל: ויש שחולק ואומר אף בברכה, ואומר שגם הברכה רשות.  
 ובפ"ו מסוכה הי"ג כתב הרמב"ם וז"ל: טומטום ואנדוגינוס לעולם אין מברכין לישב בסוכה מפני שהן חייבין מספק.

והראב"ד בהשגות שם כתב וז"ל: רואה אני מדבריו שהנשים שהם רשות אין מברכות כלל ואין הכל מודים לו.

ובתו' עירובין צ"ו א' ד"ה דילמא ור"ה ל"ג א' ד"ה הא וקידושין ל"א א' ד"ה דלא וגיטין מ' א' ד"ה כשרבו וחולין ק"י ב' ד"ה "טלית" וערכין י' ב' ד"ה י"ח ובהגה"ה סוכה מ"ב א' כ' בשמיה דר"ת דנשים רשאיות לברך, ובתו' חגיגה ט"ז ב' ד"ה לעשות כ' כן בשמיה דהר"י, וכן כ' הרא"ש קידושין פ"ק סימן מ"ט והר"ן ריש פ"ב דסוכה והרשב"א גיטין מ' א'.  
 ולדינא פליגי בזה השו"ע והרמ"א בסי' י"ז ובסי' תקפ"ט.

**בביאור פלוגתייהו.**

ב] והנה בדעת קמאי דנקטו דאשה מברכת אמ"ע שהז"ג מוכח לכא' ג' מילי, א] דהאשה יש לה קיום מצוה [בתורת אינו מצווה ועושה] במצוה שהאנשים מחויבים בה. ב] דמצי מברכת מטבע לשון ד"וצונו" אע"ג דאינה מחויבת. ג] דתקנו רבנן ברכה אף למאן דלא מחוייב בהמצוה.  
 אכן, בשו"ה הרמב"ם דפליג וס"ל דאשה אינה מברכת יל"ד בטעמא דמילתא אמאי פליג אקמאי בזה, דלכא' אין הכרח דפליג בהני תלת מילי וסגי במה שפליג בחדא אשי' קמאי, ועי'.

**בהנידון אי יש לאשה קיום מצוה במ"ע שהז"ג - דעת הראב"ד בזה.**

ג] ויעוי' בראב"ד תורת כהנים ריש ויקרא דכתב לחדש דהא דפליגי תנאי אם נשים סומכות רשות דמבו' בחגיגה ט"ז ב' דאף למ"ד רשות לא שרי להו לא באקפי ידיכו ולא בכל כוחו דהיינו רק באשה הסומכת על קרבן בעלה דלית לה מצוה ורק משום נחת רוח התירו להן, אבל בקרבן דידהו דהנשים מצו סומכות בכל כוחן דכל שלאיש הוה חובת מצוה הוה להאשה קיום מצוה, אכן הביא שם די"א דאף בקרבן דידהו לית להו מצוה וכל ההיתר הוא להקיף ידיהן ומשום נחת רוח.  
 וא"ש דהראב"ד בהשגות בהלכ' ציצית והלכ' סוכה לשי' אזיל בפ"י לספרא ותו"כ שם.

ד] עוד כ' הראב"ד שם דיהא שרי כלאים בציצית לנשים במ"ע שהז"ג דהא הו"ל קיום מצוה לגבייהו.

והנה מדעת החולקים על ח' דהראב"ד בהא דעדל"ת [יעו"י הגרעק"א בחידושו לשו"ע אור"ח סימן י"א למג"א ס"ק י"ג] ליכא להוכיח דליכא להנשים קיום מצוה די"ל דהפלוגתא היא בגדרי עדל"ת, דהראב"ד ס"ל דאף מצוה קיומית דוחה להלאו, ואין הדבר מוכרע בכל הפוסקים, [ויעו"י קובץ הערות ליבמות סימן י"ד ס"ק א' וסימן ובקוב"ש סוף קידושין מש"כ בזה ובספר דברי יחזקאל סימן כ"ח].

ויעו"י תו' חולין ק"י ב' ד"ה "טלית" דהר"ת ס"ל לדינא כהראב"ד בתו"כ דנשים שרי להו כלאים בציצית ולא מטעמיה דהראב"ד אלא דהוי דין "הותרה", יעו"י ש, ולכא"ז צ"ע הא ר"ת ס"ל דנשים מברכות אמ"ע שהז"ג ונתבאר לעיל דמוכרח לדבריו דיש להם קיום מצוה במ"ע שהז"ג וא"כ צ"ת למאי בעו ר"ת לטעמא דהותרה, ובע"כ דס"ל דאין דין עדל"ת במצוה קיומית, ודו"ק.

ויעו"י בד' הראב"ד בהשגות פ"ג מציצית ה"ט דכתב דנשים שרי להו ללבוש דוקא ציצית<sup>67</sup> שאין בה כלאים, ומ"מ ס"ל דמברכות, ומוכח כמשנ"ת דאף דיש להן מצוה מ"מ לא סגי בזה לדי עדל"ת ופליג הראב"ד אחידושו דר"ת דיש דין הותרה בכלאים בציצית.

ה] ובתשו' מהר"ם שיק [אורח חיים סי' ט"ו] הוכיח דיש להאשה קיום מצוה מהא דע"ז ל"ט א' דהיתה האשה קושרת תפילין על ידו.

ויל"ע מהא דנקט ר"ת [בתו' גיטין מ"ה ב' ד"ה "כל"] דאין אשה אוגדת לולב ועושה ציצית לפי שאינה בתורת, ומוכח לכא"ז דאין לה קיום מצוה, מיהו יל"ד דלדין בתורת המצוה בעי דתהא בת חיובא באותה מצוה, ולא סגי במה דיש לה קיום מצוה, ועי' שיטת רש"י בהנ"ל.

ו] והנה רש"י [ר"ה ל"ג א' ד"ה "הא"] כ' לחדש דנשים במ"ע שהז"ג עוברות על בל תוסיף, ויעו"י במהרש"א שם ובתו' עירובין צ"ו א' ד"ה מיכל דפליג עלה דרש"י, גם בד' הרמב"ם פ"ג מציצית ה"ט דכ' דהנשים והעבדים רשאים להתעטף בציצית מוכח דפליג עלה דרש"י.<sup>68</sup>

ומוכח מש' רש"י דליכא קיום מצוה באשה במצוות שאינה מחייבת ומשו"ה קעברה בבל תוסיף, ומהשי' דפליגי ארש"י יל"ע אי יש להוכיח דאיכא קיום מצוה או דלדין בל תוסיף סגי במה דהוי קיום מצוה אצל האנשים, וצ"ע בזה.

ותוס' עירובין צ"ו לשי' אזיל דנשים מברכות אמ"ע שהז"ג ומוכח לכא"ז דאיכא קיום מצוה, ומשו"ה ס"ל דליכא בל תוסיף.

ז] ובסוכה מ"ב א' תנן מקבלת אשה מיד בעלה ומיד בנה ומחזירתו וכו'. וברש"י שם כ' דקמ"ל דכיון דראוי לנטילת אנשים תורת כלי עליו.

אכן, בהגה"ה על הרא"ש [פ"ג סי' ל"ג] כ' בשמיה דר"ת לבאר ד' הגמ' באופן אחר, וכ' עוד דלרש"י מוכח דאין לנשים לברך על מצות עשה דהזמן גרמא, ויעו"י במאירי ובכפ"ת דפי' דלא חשיב מוקצה מאחר ויש לנטילתה של האשה תורת רשות דמצוה.

ולהמב' א"ש דרש"י ותוס' לשי' אזלי, דשי' רש"י דלנשים ליכא קיום מצוה כלל וכדחזינן בדבריו ר"ה ל"ג לענין בל תוסיף, ומשו"ה מוכח מכאן דאין לנשים לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, אכן ר"ת דס"ל דנשים מברכות על מ"ע שהז"ג והיינו מטעמא דהוי קיום מצוה אצלה לא מצי לפרש ד' הגמ' כרש"י ופי' ד' הגמ' כמ"ש המאירי והכפ"ת דהך דינא דיש להאשה תורת קיום מצוה הוא טעמא להפקיע מדין מוקצה.

<sup>67</sup> ודלא כהשי' דהביא בבאורו לתו"כ ריש ויקרא.

<sup>68</sup> ויל"ד אי נידון דרש"י והתוס' והר"מ בדין בל תוסיף בנשים במ"ע שהז"ג תלוי בהפלוגתא דנשים סומכות רשות, והנה בדין נשים סומכות רשות כ' קמאי לפרש בתרי אנפי כמב' בראב"ד לתו"כ ריש ויקרא, חדא דיש להן היתר רק לאקפווי ידיהו ומשום נחת רוח לנשים, ועוד דבקרנן דידהו שרי להו לסמוך בכל כוחן, והשתא לפי' הא' דכ' הראב"ד ודאי דנידון ד' רש"י ותו' והר"מ לא שייכי כלל להפלוגתא דנשים סומכות רשות, אכן לפי' ב' יל"ד בזה. ובב' הגר"א סי' י"ז סעיף ב' כ' בשי' הרמב"ם דס"ל דנשים אין סומכות רשות. ויעו"י בס' אשר לשלמה [תנינא – סי' ע"ה] דתמה היכן נמצאת הכרעה זו בד' הרמב"ם, וצ"ע.

בהנידון אי מצו נשים לברך במטבע הל' ד"וצונו".

ח] והנה יל"ד עוד בשל הרמב"ם די"ל דנשים יש להם קיום מצוה כאינו מצווה ועושה, ומ"מ לא מצו מברכי משום דהיאך יאמרו "וצונו" והם לא נצטוו.

ויעוי' בד' הרא"ש [פ"ק דקידושין סי' מ"ט] דכ' דאין להוכיח כשי' ר"ת דנשים מצו מברכות מהא דפסחים דף קט"ז ב' דסומא הוציא לב"ב בהגדה בליל הסדר דיש בה ברכת אשר גאלנו דיש לדחות דשאני ברכת אשר גאלנו דאין בה וצונו.

אכן, התו' ר"ה ל"ג א' הוכיחו מהא דסומא מוציא לב"ב בהגדה לנידון דר"ת דנשים מצו מברכי, ומוכח דהתו' מפרשי בדעת החולקים על הר"ת דאין הנידון מצד מטבע הל' דוצונו אלא הנידון הוא בתקנת ברכה היכא דנשים אינן מחוייבות, והרא"ש פליג וס"ל דכל טעמו של הרמב"ם דפליג אר"ת הוא מצד מטבע הל' דוצונו.

ויעוי' ברשב"א גיטין מ' א' דכ' להוכיח מהא דנשים מברכות ברכת ק"ש ואע"ג דהוי מ"ע שהז"ג דמוכח כר"ת דאפשר לברך על כל המצוות, ומוכח דס"ל כהתו' ר"ה ודלא כהרא"ש דאין הנידון מצד מטבע הל' דוצונו כלל.

דעת ר"ת ור"ן בהנ"ל.

ט] ובדעת ר"ת דנשים מצו מברכי אמ"ע שהז"ג גם בברכות דיש בהו מטבע הל' דוצונו יל"ע אי משום דלישנא דוצונו שייך גם אמצוה קיומית, או דלמא דלישנא דוצונו קאי אכלל ישראל ואין ברכתן על מעשה המצוה דידהו כי אם על הציווי דניתן לכל ישראל. והר"מ דפליג עלה דר"ת וס"ל דא"א לומר וצונו יל"ד במאי פליג אי משום דס"ל דוצונו קאי רק אחיובא, או דס"ל דוצונו קאי אמברך דוקא ולא אצל ישראל.

ויעוי' ר"ן קידושין ל"א דכ' ב' טעמים בהא דנשים מברכות אמ"ע שהז"ג וכשי' ר"ת, חדא דיש להן שכר כאינו מצווה ועושה, ועוד דהא האנשים מצווים, יעוי"ש, וצ"ב בהא דבעי הר"ן לב' הטעמים, ויש לבאר כוונתו דהא דיש להו תקנת ברכה הוא משום דיש להן מעשה מצווה קיומית, והא דשייך מטבע הל' דוצונו הוא משום דקאי אכלל ישראל.

בנידון אי מותר ליטול טלית חבירו ולברך עליה.

י] ובשו"ע [סי' י"ד סעיף ד'] אי' דמותר ליטול טלית חבירו ולברך עליה, ובמג"א ס"ק ח' כ' דהא דשרי לברך אע"ג דאינו מחוייב הינו משום דהוא כמו הנשים, והגרעק"א בגליון שו"ע שם תמה עלה דהמג"א דעדיין אינו מספיק ליישב בזה דברי המחבר סי' י"ז סעיף ב' ובסי' תקפ"ט סעיף ו' דס"ל דנשים אין מברכין במ"ע שהז"ג.

וי"ל ד' המג"א דיעוי' במג"א [סי' רצ"ו ס"ק י"א] דכ' דאשה יכולה להבדיל ואע"ג דהבדלה הוי מ"ע שהז"ג דלדעת השו"ע אינה מברכת, מ"מ י"ל דשאני היכא דאין בהברכה מטבע הל' דוצונו וכדכ' הרא"ש פ"ק דקידושין, ולפי"ז י"ל דהמג"א סי' י"ד סק"ח לשי' אזיל וס"ל דמצי מברך אטלית שאולה משום דיכול לומר וצונו מאחר דהוא מצווה בעיקר חובת ציצית, וא"ש ד' המג"א אף לדעת המחבר ונתיישבה קו' הגרעק"א.

ובדעת הגרעק"א דלא נחית ליישב כן י"ל בתרי אנפי, חדא דס"ל בדעת השו"ע דאין הגריעותא במטבע הברכה אלא דכל דליכא חיוב מצוה א"א לברך, ובאופן אחר י"ל דיש לחלק בין נשים במ"ע שהז"ג דהתם מברכות על ציווי דישאל וכמ"ש הר"ן בקידושין דף ל"א, והישראל הוא מצווה ומחוייב בהאי מעשה, משא"כ הכא דאף הישראל אינו מצווה בכה"ג דטלית שאולה, ודו"ק. נשים בברכת התורה, ובברכות ק"ש.

יא] ובשו"ע [סי' מ"ז סעיף י"ד] כ' דנשים מברכות ברכת התורה, ובבי' הגר"א כ' דהעיקר [בבי' הק' דינא] ע"פ מ"ש תוספות וש"פ דנשים מברכות על כל מ"ע שהז"ג.

וצ"ע טובא דהא אתינן לבאר דינו דהמחבר, והא איהו ס"ל דנשים אינן מברכות אמ"ע שהז"ג. אכן י"ל בזה דאי נימא דטעמא דהמחבר דנשים אינן מברכות הוא משום דלא שייך לגבייהו לישנא ד"וצונו" בזה י"ל דמאחר דמצוות ללמוד דינין שלהם א"כ שייך גבייהו הק' מטבע דוצונו ומצי מברכות וטלית שאולה, ועי'.

ויעוי' בי' הגר"א [סי' י"ז סעיף ב'] כ' בטעמו דהרמב"ם דנשים אינן יכולות לברך משום דאין יכולין לומר וצונו, ודו"ק.

יב] ויעו' במהרש"ל על ד' תוס' עירובין צ"ו א' ד"ה "מיכל" דיש דסברי דאפי' למ"ד נשים סומכות רשות אפ"ה לא מברכי, יעו"ש, ומוכח דיש נידון מצד מטבע הברכה, ועי'.  
 יג] וצ"ע בד' רבינו המ"ב דבסי' ע' סק"ב כ' דנשים מברכות ברכות ק"ש וכדלעיל בסי' י"ז ס"ב בהג"ה, ומשמע דלדעת המחבר סי' י"ז דנשים אינן מברכות אציצית לא מצו מברכות ברכות ק"ש נמי, ואע"ג דבברכות ק"ש ליכא מטבע ל' דוצונו, ומוכח דס"ל דאין הנידון רק מצד מטבע הל' דוצונו אלא בעיקר תקנת ברכה דנתקנה רק למאן דמחוייב בה, וצ"ע דבסימן תקפ"ט סק"י כ' המ"ב לבאר דינו דהשו"ע דנשים אינן מברכות משום מטבע הל' דוצונו, וצ"ע.  
**אי בברכות השבח נמי פליגי ר"ת והר"מ.**

א] יש לדון אי להרמב"ם נשים לא מצו מברכי ברכת השבח כשהברכה היא מצות עשה שהזמן גרמא.

ולכא' יש לצדד דנידון זה מיתלא תלי ביסוד טעמיה דהרמב"ם דא"נ דסברת הרמב"ם משום דלית להו קיום מצוה כשאין מצוות א"כ י"ל דגם מה"ט לא מצו מברכות ברכת השבח דכל שאין מחוייבות הו"ל ברכה לבטלה.

אכן, אי נימא דסברת הרמב"ם הוא מטעמא דל' וצונו לא שייך במצווה קיומית א"כ לכא' בברכת השבח דלית בה ל' וצונו להר"מ תהא האשה רשאית לברך.

ואשכחנא בזה בד' מקומות דשו"ט בזה רבותינו:

א] בברכות ק"ש דס"ל להרשב"א גיטין מ' דהנשים מברכות, ויעו' רשב"א ברכות ט' ב' דברכות ק"ש יש להן דין ברכת השבח ומש"ה בשעה זו מצי מברך אע"ג דכבר עבר זמן ק"ש.

ב] בקידוש לבנה – יעו' מג"א ריש סימן תכ"ו.

ג] בדין הבדלה, יעו' מג"א [סי' רצ"ו ס"ק י"א].

ד] בברכת אשר גאלנו בליל הסדר, יעו' תו' ר"ה ל"ג א' ורא"ש קידושין פ"ק סי' מ"ט. במה שיש לדון בדברים.

ב] ובתשו' אור לציון [חלק ב' תשו' ג' ביאורים אות א'] כ' להוכיח נידון זה מד' מג"א רי"ט, יעו"ש, אכן יל"ד דהמג"א לשי' סוס"י רצ"ו דנקט לגבי הבדלה דנשים מברכות אף להשו"ע דפסק כהרמב"ם ומשום דליכא בזה מטבע הל' דוצונו, ולפי שיטה זו פשיטא דברכות השבח שאין מחוייבות בהן מצו מברכי, אכן, למשנ"ת דאין ד' המג"א מוסכמים, דרק הרא"ש בקידושין דל"א ס"ל כן ותו' בכל דוכתי והרשב"א גיטין מ' חולקים עליו, לפי"ז יל"ד דאף ברכות השבח שאין מחוייבות לא מצו הנשים לברך, והרשב"א לשי' דס"ל דאין הנידון מצד מטבע הל' דוצונו משו"ה ס"ל דנידון דברכת השבח וברכת המצוות שוה בזה.

## פרק ב

### נידונים נוספים בברכה על מצות קיומית.

**נידונים נוספים בברכה על מצות קיומית**

אשכחנא עוד נידונים בד' רבותינו בגוונא דברכה על מצות קיומית.

לענין עבד – אי דינו כאשה לענין הברכה.

לענין אנדרוגינוס.

לענין סומא.

לענין גוי.

אי האבות ברכו קודם מתן תורה.

במצה כל שבעה לדעת הגר"א דאיכא בזה מצוה.

במצוה שהיא חיובית פעם אחת, ויש רשות לעשותה עוד והוי מצוה קיומית בכל פעם ופעם.

בעוסק במצוה אחת דנפטר ממצוה אחרת וקיים להמצוה השניה.

**דין ברכה בעבד.**

בתו' גיטין [מ' א' ד"ה "כשרבו"] וכן בתו' הרשב"א שם מב' דנידון דעבד ואשה שוין בזה דאי נשים מצי מברכות אמ"ע שהז"ג עבד נמי, וכ"כ בחי' הר"ן רפ"ב דסוכה דעבד שווה בזה לאשה.

אכן, בפמ"ג [סי' תקפ"ט – אשל אברהם סק"ג] כ' לדקדק בד' הרמ"א דרך נשים מברכות ולא עבד, וצ"ב.<sup>69</sup>

והנה למשנ"ת דהא דמצי האשה לומר "וצונו" משום דקאי אאנשים דהם נצטוו א"כ י"ל דחלוק בזה עבד מאשה דאשה הוי חלק מכלל ישראל ויכולה לברך על מצוותו דהאיש, משא"כ עבד דאינו בכלל קדושת ישראל ורק דיני חיוב מצוות דידיה הוא כהאשה.<sup>70</sup>

אכן בשי' הר"ן א"א לומר כן משום דבפ"ק קידושין נקט דוצונו קאי אאנשים ואפ"ה ס"ל ברפ"ב דסוכה דעבד מברך.

**דין ברכה באנדרוגינוס**

כ' הרמ"א [סימן י"ז סעיף ב'] דנידון אנדרוגינוס אי מברך על מ"ע שהז"ג מילתא תלי בהשי' אי נשים מברכות.

ויעוי' באר היטב ושע"ת דשו"ט בזה דבס' עולת תמיד תמה דאי אנדרוגינוס בריה בפני עצמה א"כ היכי מברך, והברכ"י בס' תר"מ תמה בהא אף אי הוי בריה בפני עצמה מי גרע מאשה. והנה אי יסוד נידון קמאי בהא דנשים מברכות הוא מחמת הא דמטבע הל' "וצונו" דקאי אצל ישראל א"ש ד' הרמ"א דהא אנדרוגינוס הוי חלק מכלל ישראל ומצי מברך אחיובא דזכרים. אכן, אי נימא דלברך בעינן נמי שיהא תורת מעשה מצוה להאשה, בזה יל"ד דאולי רק נשים אית להו דינא דאע"ג דאינן מצוות מ"מ יש להן שכר כאינו מצווה ועושה, משא"כ כלפי אנדרוגינוס לא נתחדש דין זה, ואין למעשהו תורת מעשה מצוה, ועי'.

**דין ברכה בסומא**

בתו' ר"ה ל"ג א' ד"ה "הא" ובתו' מגילה כ"ד א' ד"ה "מי" כ' לחדש דסומא מחוייב מדרבנן בכל המצוות, ומש"ה מברך.

אכן, בתו' ר"ה ל"ג א' הנ"ל כ' עוד דגם א" דסומא פטור מ"מ היה שרי לו לברך משום דברכה שא"צ הוי רק איסורא דרבנן [ודלא כשי' הרמב"ם דס"ל דהוי דאורייתא]. וצ"ב דבריהם דמ"מ קשה דאיסורא דרבנן דלא חשא להיכן הלך.

ואכן, יעוי' בס' הישר לרבינו תם [ס"ד ה'] דכ' דשרי לנשים לברך אמ"ע שהז"ג משום דהתירו איסורא דרבנן לנשים משום קורת רוח וכהא דחגיגה ט"ז ב' לענין אקפו ידיכו, יעוי"ש. ומבו' דלא כד' הר"ן קידושין ל"א דלהר"ן יסוד הברכה לנשים הוא משום דאיכא להו מצוה כדין אינו מצווה ועושה, ולר"ת הוי היתר על הברכה. [ויל"ד לענין אנדרוגינוס – דמסתבר דטעמא דקורת רוח שייך גם בו כאשה, ועי'].

**דין ברכה בגוי**

כ' הרמב"ם בפיה"מ לתרומות פ"ג מ"ט "הנכרים אע"פ שאינן חייבין במצות אם עשו מהם שום דבר יש להם קצת שכר".

וכן כ' הרמב"ם בפ' מהלכ' מלכים ה"י "בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצוות התורה כדי לקבל שכר אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה".

ויל"ע אי שרי ליה לברך "אקב"ו וצונו", והנה להר"מ יל"ד דלא מצי מברך דהא לא עדיף מנשים, או די"ל דעדיף מנשים דהא יש להן שכר כאינו מצווה ועושה מה שא"כ בנשים דיל"ד אי מקבלות שכר, ונידון זה תלוי בהצדדים דנתבארו לעיל בשי' הרמב"ם אמאי לא מברכות הנשים אי משום דלית להו תורת מעשה מצוה או משום מטבע הברכה דוצונו, דאי משום מטבע הברכה ודאי דאין לחלק בין גוי לאשה.

ולשי' ר"ת יל"ד דלשי' הפמ"ג דעבד לא מצי מברך דא פשוט דגם גוי אינו מברך, אכן לשי' התו' והרשב"א בגיטין והר"ן בסוכה דעבד מצי מברך אכתי יל"ד דגוי גרע מעבד, וצ"ע.

<sup>69</sup> והנה יש מקום לדון באופן מחודש דנידון דעבד אינו בהלכ' הברכה אלא דלית ליה קיום מצוה כלל די"ל דהיקישא דלה לה נתחדש רק כלפי חיוב מצוות כאשה ולא לגבי מצוה קיומית, ולפי"ז יהא חידוש דעבד יעבור בבל תוסיף אפ"ה אי אשה אינו עוברת, וצ"ע בזה.

<sup>70</sup> ויעוי' בס' תפארת יעקב גיטין מ' א' דכ' לתמוה בד' תו' אמאי עבד מברך הא אינו בכלל קדושת ישראל. ובס' כתב סופר גיטין שם כ' לחלק בין עבד לאשה דהאשה יכולה לומר וצונו מאחר ויש לה ערבות על מצות האנשים משא"כ עבד, יעוי"ש.

דין ברכת האבות קודם מתן תורה

א. קי"ל דקיים אאע"ה את כל התורה, ויל"ע אי בירך ברכת המצוות, דהתינח במצות מילה דנצטווה בה י"ל דבירך אך בשאר מצוות יל"ע בזה.

ובשיירי קרבן על הירושלמי סוף קידושין כ' לחדש דאאע"ה היה מצווה מהקב"ה בכל מצוות התורה, ולדבריו יל"ד דבירך אאע"ה על המצוות, אכן בס' פתח עינים להחיד"א דחה ד' השיירי קרבן וכ' דהפשוט הוא שהיו שני כליותיו נובעות חכמה, וידע התורה ורצה לקיים אף שלא נצטווה כמי שאינו מצווה ועושה, יעו"ש, גם לד' השיירי קרבן י"ל דכל דבריו המחודשים נאמרו רק כלפי אברהם ולא כלפי האבות והשבטים, ובזה יל"ד אי בירכו ברכת המצוות.

ויל"ד דנידון זה תלוי בנידון הפרשת דרכים להמל"מ אי האבות היה להם דין ישראל קודם מ"ת דלהך צד דהיה להם שם ישראל א"כ עדיפי מעבד לד' הפרמ"ג סי' תקפ"ט, ומאידך יל"ע דהא טרם נצטוו ישראל ומאי שייך ל' "וצונו", ושמא יש לצדד דבירכו ברכת המצוות בלא מטבע הל' דוצונו, אלא דבירכו והודו להשי"ת במטבע דידהו.<sup>71</sup>

ב. בחזקוני עה"ת [בראשית פכ"ד פסוק י'] כ' דהא דלקח אליעזר עמו עשרה גמלים היינו כדי לברך ברכת אירוסין ונישואין.<sup>72</sup>

ובבי' הגר"א אה"ע [סי' ל"ד קי"א] כ' דמהא דויברכו את רבקה מוכח דבעי עשרה וכן הוכיח בבי' הגר"א [שם סק"ג] להנידון מי הוא המברך ברכת אירוסין.

ומב' דאבות קודם מתן תורה בירכו אף דלא נצטוו, ויל"ד דא"נ דברכת אירוסין לא הוי ברכת המצוות אלא ברכת השבח – וכדשו"ט בזה קמאי ברא"ש פ"ק דכתובות ור"מ פכ"ג מאישות – א"כ יל"ד דברכת השבח שאני, ויעו"ש מש"נ לעיל סעיף ב' בזה.

עוד יל"ד דלהמב' בד' חזו"א או"ח סי' כ"ח סק"ח [הו"ד בהערה 5] דאף דבירכו מ"מ המטבע היה שונה עד שבאו אנשי כנה"ג ותקנו א"כ י"ל דלא בירך אליעזר את ברכת האירוסין כנוסח דידן, ועי'.

ג. בבעה"ט פרשת חיי שרה [פרק כ"ד פסוק ל"ג] כתב לפרש הקרא בהא דאמר אליעזר "לא אוכל עד אם דברתי דבריי וגו' דלא יאכל עד שיברך ברכת "על נט"י".

ומב' ח' דאף אליעזר עבד אברהם קיים את התורה וכאברהם. [והנה אין נידון זה ראי' לנידון הפמ"ג תקפ"ט א"א סק"ג – הו"ד לעיל סק"א – דהתם אירי לענין עבדים במ"ע שהז"ג, והכא לענין חיובים שהעבד מצווה בהם – אלא דאיירי קודם מ"ת]. ומב' עכ"פ דקודם מ"ת ברכו ברכת המצוות.

ואכן, גם בזה יל"ד אי ברכו מטבע ד"וצונו" וכמשנ"ת לעיל.

ד. ובמק"א<sup>73</sup> ביארתי בהרחבה בס"ד הא דלא מתרצי רבותינו [אקו' דאמאי לא מל אברהם קודם הציווי הא קיים אאע"ה את כל התורה כולה] דהמתין עד שיהא מצווה ויוכל לברך – די"ל דכל הך דינא דבעי להמתין במעשה מצוה עד לזמן דמצי מברך [כמב' בשעה"צ סי' תל"ג סק"ו בשם חק יוסף] הוא רק כשעתה הוא בר חיובא באותו חיוב, וטרם הציווי אין שייך דבר זה, יעו"ש.

**במצה כל שבעה לדעת הגר"א**

בס' שדי חמד תמה אהא דלשי' הגר"א דיש קיום מ"ע דאכילת מצה כל שבעה אמאי לא מברכינן, ויעו"ש עוד בקוב"ש סוף קידושין בזה.

ולהמב' לעיל [א' סק"ט] בשי' הר"ן דלא סגי במה שיש להמצוה עתה תורת מעשה מצוה כדי שהאשה תוכל לברך אלא בעינן נמי להא דמטבע ל' וצונו דידה קאי אאנשים, ולפי"ז י"ל דרק מצוה שהיא עתה חיובית אצל חלק מכלל ישראל שייך בה לומר וצונו דקאי אהני דמחויבים בה, אך מצוה שהיא עתה קיומית לכולהו לא שייך בה מטבע הלשון ד"וצונו".

<sup>71</sup> ויעו"ש בחזו"א [או"ח סי' כ"ח סק"ח] דכ' לענין ברכה"ז דאף דמשה תיקן להם לישראל ברכת הזן, מ"מ לא נתקן להם המטבע דזו תקנת אנשי כנה"ג, ורק נתחייבו להודות.

וא"ש לפי"ז מאי דכ' להעיר בס' כל-בו אהא דיש נוסחאות האומרים "כאמור פותח את ידך" בברכה"ז, דיל"ע הא משה קאמר ברכת הזן ואטו משה קאמר "כאמור" בקרא דתהלים, ולהמב' א"ש דהמטבע זה לא מימי משה הוא, ודו"ק.

<sup>72</sup> ויעו"ש בתו' כתובות [ז' ב' ד"ה שנאמר] דכ' דהוי רק אסמכתא, ובס' הזכרון אהל אברהם כתובות שם בשם רבי דוד אופנהיים.

<sup>73</sup> יעו"ש בחידו"ת בענין אי ברכו האבות קודם מתן תורה.

במצוה שהיא חיובית פעם אחת וקיומית בשאר פעמים

הנה קי"ל דברכת כהנים פעם אחת ביום הוי חיובא, ופעם שניה שרי לכהן לשאת כפיו הוי מצוה קיומית, ומ"מ מברך בכל פעם, כמבו' במ"ב סי' קכ"ח ס"ק י"א ובשעה"צ שם סק"ח ובמ"ב שם ס"ק ק"ו, ויעוי' עוד בלבוש סי' קכ"ח דנסתפק בזה, ויעוי' בחת"ס או"ח תשו' כ"ג מש"כ בזה.

עוד יש לדון לד' הפמ"ג בריש סי' ל"ז דנסתפק אי תפילין הוי חיובא רק פעם א' ביום, ומ"מ קי"ל דמברך בפעם שניה, ואע"ג דהוי מצוה קיומית,<sup>74</sup> וצ"ע מ"ש ממצה.

וי"ל בזה דברכת כהנים ותפילין כשעושה את המצוה כשאינו מחוייב בה מ"מ הוי אותו דין מצוה דהמצוה החיובית, משא"כ מצה דחיובא ד"בערב תאכלו מצות" וחיובא ד"שבעת ימים תאכל מצות" הוי ב' חיובים.

בעוסק במצוה דפטור מהמצוה השניה ועשה

יעוי' מ"ב [סי' תע"ה סקל"ט] דהעוסק במצוה דפטור מהמצוה השניה – מ"מ אם עשה יוצא יד"ח.

ושם בשעה"צ סקל"ט נסתפק וז"ל: "ומ"מ מסתפקנא אם יכול אז לברך ברכת אכילת מצה אקב"ו וכו' כיון שהוא אז אינו מצווה ע"ז".

ויל"ע לדעת מי נסתפק השעה"צ, דמחד י"ל דנסתפק לדעת הרמב"ם די"ל דעוסק במצוה עדיף מאשה, חדא דהגברא הוא מחוייב משא"כ אשה, ומאחר ובהאי מצוה מקיים חיובו חשיב מעשה מצווה דחיובא, ועוד דגם מצד נידון דמטבע הל' "וצונו" אינו מברך אציווי דזולתו אלא אציווי ידידיה דהא הוא מחוייב, ומ"מ נסתפק בזה השעה"צ דשמא אינו מברך, ויש לבאר האי צד די"ל דלא סגי במה שהגברא הוא מצווה אלא בעינן שיהא עתה לגביו מעשה מצוה דחיובא, ויל"ע מ"ש מברכת כהנים בפעם השניה דמצי מברך כמ"ש המ"ב סי' קכ"ח ס"ק י"א, וצ"ע.

ומאידיך י"ל דנסתפק לדעת הרמ"א די"ל דעוסק במצוה גרע מאשה דהא שי' ריטב"א סוכה כ"ה דאסור לו לעזוב את המצוה דעסק בה ולעשות את המצוה השניה. אכן, צ"ע בזה דהא יסוד ד' ריטב"א שם הוא מכח הקו' דלמ"ל קרא לפטור עוסק במצוה תיפו"ל דהוא אנוס, ולזה ח' הריטב"א דנתחדש בקרא דהמצוה השניה יש לה תורת רשות ואסור לו לעזוב את המצוה הראשונה, אכן בחי' הר"ן שם תי' דנפק"מ מהקרא לפטור גם בגוונא דאפשר לקיים שתיהן והוי טורח לו לקיים השניה, והנה הרמ"א סי' ל"ח סעיף נקט כהר"ן לדינא ותו אין לנו מקור לחי' דהריטב"א, והשתא צ"ע א"כ מה נסתפק השעה"צ לד' הרמ"א.

ובמאירי עירובין צ"ו כ' דאף לשי' הרמב"ם דנשים אינן מברכות מ"מ עוסק במצוה מברך דהאשה אי אפשר לה לומר וצונו משא"כ עוסק במצוה דהואיל ושייכי במצות אלו אעפ"י שאיזו סיבה פוטרם.

ויל"ד בדעתיה דהמאירי אי יסוד דבריו מצד מטבע הל' דוצונו דס"ל דדעת הרמב"ם דפליג אר"ת ונקיט דקאי אמברך עצמו ומשו"ה נשים פטורות ועוסק במצוה מברך, או דס"ל דמאחר ויוצא במצוה זו ידי חובה דא"צ לחזור ולעשותה וכדכ' במ"ב סי' תע"ה סקל"ט משו"ה מצי מברך דהא מקיים בהאי מצוה את חיובו, ועי'.

ובמהר"ח או"ז [סימן קפ"ג] כ' דבחורים ההולכים ללמוד תורה דפטורים מכל המצוות כל זמן שהן בבית רבם<sup>75</sup> – מ"מ אם ירצו לברך על הציצית ועל התפילין יכולין מידי דהוי אנשים דפסק ר"ת שהנשים יכולות לברך על מ"ע שהזמן גרמא.

הרי דמבו' לן ג' שי' בענינא דעוסק במצוה אי מברך לדעת הרמב"ם, במאירי עירובין צ"ו נקט דמברך.

בשעה"צ תע"ה סקל"ט מבו' דנסתפק בזה.

במהר"ח או"ז מבו' דרק משום דקי"ל כר"ת מצו התלמידים לברך, ומבו' דלדעת הרמב"ם לא מברכי.

במה שיש לדון בעיקר הגדר של ברכת המצוות.

<sup>74</sup> ואכן, הפמ"ג לשי' סי' קכ"ח דברכת כהנים מברך פעם שניה, ולד' הלבוש דברכת כהנים אין מברך פעם שניה יהא מוכח דתפילין הוי חיובם כל היום, וע' בלבוש סי' ל"ז דמבו' להדיא דפליג אפמ"ג, ולשי' אזיל.

<sup>75</sup> כמבו' בתו' כתובות י"ז א' ד"ה "מבטלין" בשם ר"י מקורבי"ל, ויעוי' עוד אור שמח פ"א מהלכות ת"ת דנקט כן אף בדעת רש"י סוכה כ"ה א'.

והנה יל"ד אי ברכת המצוות קאי אהאי מצוה דעסיק בה, או דאינו מברך על קיומה דהמצוה אלא דשעת קיום המצוה היא זמן לברך על חיובו בהמצוה, ויעוי' ברכת שמואל [קידושין סי' י"ז סק"ב] מש"כ בזה.

ויל"ד דנידון ברכה על מצוה שהיא חיובית בפעם אחת קיומית בפעם הב' וכן ברכה על מצוה כשעוסק במצוה אחרת מישך שייך להאי ספק דהן אמנם דאינו מצווה עתה במצוה זו, אך מ"מ הוי שעת קיום מצוה ומצי מברך ע"ז דהוא מצווה בשעה אחרת, ויל"ל דזו כוונת השעה"צ במ"ש "כיון שאינו מצווה אז ע"ז".

אי נשים שרי להו לברך אמ"ע שהז"ג – או דמחוייבות לברך – וכן בעוסק במצוה הנה בל' הראב"ד פ"ג מציצית ה"ט כ' דהברכה היא רשות, גם בל' תו' בכל דוכתי כ' דמותר להן לברך, או דכ' דאין ממחין בידם.

אכן בס' הפרדס לרש"י נמצא דבר מחודש דכ' [בשער תשיעי] וז"ל אשה שהניחה תפילין חייבת שתברך.

והנה כבר נודע דביסוד חיובא דברכת המצוות תרתי איתנייהו ביה, חדא חובת ברכת השבח על המצוה, ועוד דהוי מדיני המצוה ושלמותה לעשותה בברכה, ויעוי' הגרעק"א ברכות ט"ו א' מש"כ בזה.

ואשר לפי"ז י"ל ד' ס' הפרדס די"ל דהן אמנם מצד דיני המצוה א"א לחייבה לברך דהא אינה מחוייבת בהמצוה, אך מ"מ בברכת השבח דהמצוה מיחייבא כשעושה המצוה.

ומסתפקנא לומר בזה דבר חדש – דאפי' לשי' הראב"ד והתוס' בכל דוכתי דנשים מותר להן לברך ואינן מחוייבות, מ"מ י"ל דעוסק במצוה שעושה מצוה אחרת יהא מחוייב לברך דהא רמיא עליה החובה לעשות אח"כ את המצוה בברכה, וקי"ל ערום לא יתרום, ואף דיש מקום לחלק דשאני ערום דקעביד המצוה בזמן דמחוייב בברכה ואסור לו לעשותה באופן דאינו יכול לברך משא"כ הכא דקעביד המצוה דלא בעידן חיובא, מ"מ חזינן דהשעה"צ סי' תל"ג סק"ו לא נחית לחלק כן<sup>76</sup> מדכ' דאין לבדוק החמץ קודם ליל י"ד דהא יפסיד הברכה, גם במג"א סי' של"ט כ' בשם התרוה"ד דאין לפדות [מי שחל יום הפדיון שלו ביום השבת] קודם השבת ע"מ שיחול הפדיון בשבת דהא יפסיד הברכה [דהא ביום ו' א"א לברך דעוד לא חל הפדיון ובשבת כשיחול הפדיון א"א לברך דהא לא קעביד השתא משעה מצוה] ומוכח דקודם זמן חיובא דמצוה מחוייב לעשות המצוה בזמנה בברכתה ושלא לעשות המצוה באופן דמפסיד הברכה, ועי'.

<sup>76</sup> ויעוי' בשעה"צ שם דאייתי שי' הגר"א ועוד דפליגי וס"ל דשרי לבדוק קודם הזמן ואע"ג דמפסיד הברכה, ובי' שיטתיהו י"ל דחלוק מערום דהוא עתה מחוייב בהברכה.



## סימן יא קונטרס בגדרי הכשר מצוה.

**פרק א' דרגות שונות של הכשר מצוה בכיבוד אב ובדיקת חמץ, שהם חלק מגוף חיוב וקיום המצוה, לענין ברכה ודחייה וקביעת דיני העשה.** < ביאור דברי התוס' שעשה של כיבוד נקבע כרובו כעשה של הכשר שלא דוחה לאו – דומי' דמיגו בתכלת ולבן. > ראיות מהראשונים לחלק בין מחמר לשחיטה בתורת הכשר שלא דוחה, והביאור בזה. < מוכיח ששחיטה גם מיקרי הכשר אף שיש בו כח דחייה, מוכיח ששניהם מיקרי הכשר שהם חלק מהמצוה עצמה ודלא ככל הכשר דעלמא. > סיכום והגדרה – ב' דרגות של הכשר שהם חלק מהעשה – אף דהוי הכשר – ונפ"מ לגבי ברכה ודחייה, ולמדנו גם חידוש ב'מהות העשה'. >

**פרק ב' דרגות שונות של הכשר מצוה שמצטרפים למצוה אלא שהצטרפות היא ל"וציוונו" של המצוה, ולא לגוף המצוה עצמה.** < הקדמה. > כמה תמיהות בסוגי' דמנחות [מ"ב] ובדברי הרמב"ם בהל' ברכות, בדין ברכה בהכשר מצוה. < מביא חידושו של ההעמק שאלה בדין "הכשר מצוה" הכתובה בתורה, דנפ"מ לענין ברכה, וזו דעת הירושלמי בבניית סוכה וכתבת מזוזה וכדומה. > דן באפיית מצות והכנות לשבת < נפ"מ נוספת לגבי מצוה בו יותר משלוחו. > ראה ונפ"מ נוספת בחידוש זה בדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, וביאורו של הח"ח בדברי רש"י בסוכה [כ"ו]. < נפ"מ נוספת לחידוש זה בדין "זריזין מקדימין למצוות", וביאור הסוגי' בפסחים [ד']. בילפוטא לדין זריזין מהילוכו של אברהם לעקידה. < מיישב בזה דברי הגמ' במנחות, ולשונות הרמב"ם. > סיכום – דין הכשר מצוה כחלק מהמצוה לגבי ברכה מצוה בו יותר מבשלוחו ולגבי עוסק במצוה ולגבי זריזין < מחלק בין ב' סוגים של הכשר מצוה שמצטרפים למצוה, צירוף בגוף ה'עשה' וצירוף ל'וציוונו' של ה'עשה'. > מבאר שיש הכנה של קניית לולב לפני המצוה, אבל אין זה שייך לחיוב של פרשת לולב עצמה, משא"כ בניית סוכה. > סיכום החילוק בין ב' סוגים של הכשר שמצטרפים למצוה.

### פרק א'

#### דרגות שונות של הכשר מצוה בכיבוד אב ובדיקת חמץ, שהם חלק מגוף חיוב וקיום המצוה, לענין ברכה ודחייה וקביעת דיני העשה.

ביאור דברי התוס' שעשה של כיבוד נקבע כרובו כעשה של הכשר שלא דוחה לאו – דומי' דמיגו בתכלת ולבן. בסוגי' ביבמות [ו'] מבואר – לדרכו של התוס' [ר"י ור"ח] בהכשר מצוה – דילפינן דין בעדל"ת דהכשר מצוה אינו דוחה ל"ת וזה יליף מהלאו של מחמר בכיבוד או"א, והיינו שמביא גוזלות לאביו, ומיקרי הכשר מצוה, ורוב ראשונים הלכו בדרך זו, ודלא כרש"י דלמד דרך אחרת בסוגי'. והוסיף בזה הר"י – בתוס' שם – "ואר"י דכיבוד אב אפי' עוסק בגוף מצוה לא דחי דבכל ענין קא פסיק שלא ישמע לו והיינו משום דברוב ענייני כיבוד רגילים להיות על ידי הכשר מצוה קאמר רחמנא דלא דחי בכל ענין".

והיינו דפשיטא – ולא מצאנו בזה חולקים – דליכא שום כיבוד או"א שיכול לדחות מצוה, ומוכרחים אנו לומר דאף דמהכא לומדים דליכא עדל"ת בהכשר מצוה בכה"ת כולה, אכן בכיבוד או"א עצמו יש סברא מיוחדת שקובעת ששום כיבוד או"א לא ידחה כיון שכל העשה נקבע כפי רובו, וכיון שרובו של העשה הוא בגדרי הכשר מצוה, שוב נקבע כל העשה בתורת עשה שלא דוחה כלל, וזו כבר סברא נוספת שמתייחסת דווקא לכיבוד או"א, אכן יסוד הדברים בנויים על יסוד אחד – שהכשר מצוה לא דוחה לאו – ואת הפרט הזה לומדים לכל התורה.

ובעיקר האי סברא היה נראה לדמות למיגו של תכלת ולבן, וכבר נתבאר בזה בדברינו באמרות אברהם יבמות [סימן י"ט] במיגו של תכלת ללבן שכיון שתכלת דוחה לאו דכלאים כמו כן לבן דוחה לאו, דשניהם הם חלק ממצוה אחת <sup>77</sup>, וביארנו שם עפ"י המבואר בראשונים [שם] שיש דין וכח בעשה שיהיה בו כח דחייה שיוכל לדחות את הלאו, וזה מדיני העשה, ולא סגי במה שיש עשה ולא לפניו אלא דבעינן שיהיה כח דחייה במסויים כנגד הלאו, ולפי"ז כיון שתכלת ולבן הם ב' חלקים של מצוה אחת, לכן נתחדש, דלבן בתור חלק של מצות תכלת ג"כ דוחה – וזה משום שנתחדש שהכח דחייה שיש בחלק של המצוה קיים בכל המצוה, ולכן אחרי שהתכלת דוחה, כמו כן כל המצוה דוחה – וזה כולל גם את הלבן.

<sup>77</sup> והיינו כעין של ראש ושל יד, דכל אחד מתקיים בפני עצמו אבל ביחד יש השלמה ביניהם, וה"ה הכא לבן מתקיים בתור חלק והשלמה לתכלת ובלי תכלת מתקיים בתור מצוה עצמאית.

וה"ה הכא, שכיון שיש הלכה וכח בעשה שדוחה לאו, נתחדש הכא שהכח הזה נקבע כפי עיקר המצוה, ובתכלת נקבע הכל כעשה שדוחה, ובכיבוד או"א נקבע כל העשה כפי רובו שהוא בגדר 'הכשר' וזה סוג של עשה שאין בו כח דחייה ללאו, ועיין בהערה <sup>78</sup> מה שהבאנו מהקרבן אורה.

ראיות מהראשונים לחלק בין מחמר לשחיטה בתורת הכשר שלא דוחה, והביאור בזה.

והנה הריטב"א חילק בין מחמר לשחיטה ובישול, וז"ל: "כי כשא"ל חמר בשבת להביא גוזלות או דבר שצריך לו, אין זו עיקר מצות כיבוד, אלא הכשר כבודו, דאילו בישול ושחיטה דלא סגי בלאו דידהו, כגופיה דאכילה חשיבי, ואף על גב דאינו הכיבוד עצמו לגמרי, אבל להביא הדברים הצריכין לו, כיון דאפשר לעשות מצות כיבוד בגוזלות ודברים אשר בכאן, הכשר מצוה בעלמא חשיבי", עכ"ל.

מבואר דדווקא מחמר מיקרי הכשר דלא דוחה, וצ"ל דאף דפשוט דכל כיבוד או"א לא דוחה דנקבע כרובו – וכתבאר בתוס' והרי ליכא בזה חולקים – ויהיה מוכרח דרוב כיבוד או"א נעשה על ידי מעשים כעין מחמר, ומעשים כעין שחיטה ובישול הם המיעוט, ולכן נקבע כפי המעשים שהם כעין 'מחמר' שהרי הם הרוב – וזה חידוש לומר שהם הרוב אכן כן מוכרח בריטב"א.

ועיקר החידוש שיש חילוק בין שחיטה ובישול למחמר מוכרח נמי מהתרומת הדשן – וכבר עמד בזה בקוה"ע [ריש סימן י"ג] – ודבריו יבוארו להלן – וכן הביא מהתוס' בשבת [קל"א. ד"ה ושיון בסוה"ד], וז"ל: "לא שייך למילף מכיבוד [דמכשירי מצוה אין דוחין את השבת], דהיינו מצוה עצמה ולא מכשיריה, דשחוט לי בשל לי היינו כיבוד עצמו כשמתקן לו מאכלו וכו'", עכ"ל.

ובביאור החילוק, ביאר הריטב"א "דכיון דאפשר לעשות מצות כיבוד בגוזלות ודברים אשר בכאן, הכשר מצוה בעלמא חשיבי", ותמוה, הרי גם בשחיטה ובישול ניתן לקיים המצוה להאכילו בשחוטות ומבושלים, והנראה בכוונתו שמי שנהנה מבשר מבושל, הרי הוא נהנה מהבישול שבו ומי שנהנה מבשר שהביאוהו לכאן ולולי ההבאה לא היה יכול ליהנות, הרי אעפ"כ הוא לא נהנה מגוף ההבאה אלא דבלי ההבאה לא היה לו את ההיכי תימצי של הנאה – והעירני תלמיד אחד שזה ע"ד מה שמצאנו במעשה שבת שיש חילוק בין הנאה ממלאכת בישול למלאכת הוצאה – עיין ביאור הלכה [ריש סימן שי"ח] – והיינו כנ"ל, ונמצא שהבישול 'מוכנס בתוך' ההנאה של אביו ובתוך ההנאה ממעשה שבת, לעומת הוצאה ומחמר דמצטרף בתור 'היכי תימצי' להנאה של אביו ולהנאה ממעשה שבת – זה החילוק בין מחמר לשחיטה.

אלא דקשה דא"כ מה כתב הריטב"א דהיה יכול לקחת מגוזלות כאן, דמה זה שייך לחילוק הנ"ל, וע"כ שהחילוק הנ"ל היה פשוט לריטב"א – אלא דכוונת הריטב"א היא לשלול סברא אחרת, והיינו שיש סוג של מעשה שרק מביא את ההנאה בתור היכי תימצי ואעפ"כ מיקרי מעשה הנאה ממש, והיינו, שכל דבר שהוא חלק מהותי של התהליך של האכילה – עד כדי כך שזו צורת האכילה הוי חלק מהאכילה, ולמשל – באכילה יש מעשה של קירוב האוכל לפיו, וכשנתבונן במעשה זה נראה שלפי האמת אין כאן יותר ממחמר והבאה – שהרי בקירוב זה ליכא שינוי בגוף ההנאה – כמו במבשל, ואעפ"כ פשוט שזה מעשה הנאה של כיבוד ממש ומעשה שבת ממש, וזה משום שהחלק הזה של המעשה הוא כבר חלק בילתי נפרד מעצם צורת האכילה, אף שבעצם אינו אלא 'היכי תימצי' בעלמא להנאה, וע"כ שכיון שלא שייך שום אכילה בלי מעשה זה שוב מוגדר מעשה כזה כחלק מגוף האכילה עצמה.

והן הן דברי הריטב"א שמחמר אינו חלק מהאכילה והנאה כיון ששייך כיבוד בגוזלות שנמצאים כאן, וממילא דשוב חזרה המחמר להיות 'היכי תימצי' בעלמא 'חיצונית' – ולכן דנים אותו בתורת היכי תימצי בעלמא – ולכן דינו כבר כהכשר שלא דוחה.

מוכיח ששחיטה גם מיקרי הכשר אף שיש בו כח דחייה, מוכיח ששניהם מיקרי הכשר שהם חלק מהמצוה עצמה ודלא ככל הכשר דעלמא.

והנה – מצד אחד מבואר שיש חילוק בין שחיטה למחמר לגבי הכח דחייה בעדל"ת, אכן יש ב' חידושים בזה:

<sup>78</sup> ז"ל הקרבן אורה על דברי התוס': "ולוי היה נראה דכל כיבוד הכשר מצוה הוא, דהמעשה גופא לאו מצוה הוא, אלא הכיבוד הוא המצוה. וכן בנין בהמ"ק הכשר מצוה הוא להיות מקום משכן שכונתו ית"ש. אבל הבנין עצמו לאו עיקר המצוה הוא", עכ"ל, ועיין בדברינו באמרות אברהם יבמות [סימן כ"ד] מה שנתבאר בדבריו למה הכל מיקרי הכשר.

א] גם שחיטה עצמה הוי הכשר אלא דמצד עצמה מיקרי הכשר שדוחה, ודלא כמחמר דהוי הכשר שאינו דוחה.

ב] תרומיהו הוי הכשר מצוה, אכן ההכשר מצוה בשניהם הם חלק מגוף המצוה, ודלא ככל הכשר שעומד מחוץ למצוה ואין לו דיני מצוה כלל. ולהלן ההוכחות:

א] כתוב בריטב"א - "דאילו בישול ושחיטה דלא סגיא בלאו דידהו, כגופיה דאכילה חשיבי, ואף על גב דאינו הכיבוד עצמו לגמרי", הרי שגם שחיטה אינו הכיבוד עצמו, והיינו שהעיקר הוא ההנאה לאביו וכמבואר לעיל מיניה בריטב"א [ד"ה יכול אמר לו] שכתב "שאיין עושה כבוד אלא כעושה דבר להנאתו כדאמרין מאכילו וכו'", ונמצא שגם שחיטה ובישול מיקרי הכשר לגבי זה אלא דאיכא להו כח הדחייה של ל"ת [לולי הסברא שדנים כיבוד או"א כפי רובו], ובזה עדיפי ממחמר.

ב] וכן מבואר ברשב"א - עיין בהערה <sup>79</sup> שהבאנו לשונו - שגם באומר לו מחמר אין זה אלא הכשר כיון שהעיקר הוא הנאה כמאכילו וכו', אולם מסוף דבריו מבואר שזה עדיין בכלל מצוה, אלא שאינו בדרגת 'עשה' לגבי הלכות דחייה בגדרי עדל"ת, וזהו שכתב "אין זה כבוד שנצטוו עליה וכבוד כזה אין בו עשה של תורה שידחה אפילו לאו גרידא", והגר"א והחזו"א דייקו מלשון זה שמחמר הוא בכלל העשה - אלא שאין בחלק הזה של העשה כח הדחייה של עדל"ת, ועיין בהערה <sup>80</sup> שהבאנו דבריהם - ועיין בברכ"ש [סימן ג' ס"ק ב'] שהביא את הגר"א וכתב דהיינו דחסר בגוף העשה אף שיש כאן עשה של כיבוד אב.

העולה מהדברים - שהרשב"א - לדרכו של הגר"א - ביאר שיש דרגות של עשה של כיבוד או"א, ונפ"מ עד כמה שיכולים לדחות עשה, ומעשה כיבוד בלי הנאה לאב הוי בכלל עשה אבל אינו עיקר הכבוד, ולכן לא הוי בכלל עשה לענין דחיית ל"ת, ולזה אנו קורין הכשר מצוה, דרק המצוה עצמה דוחה, והן הן דברי הגר"א - והיינו שאין כוונת הרשב"א שחסר במצוה אלא הוי מצוה גמורה, ורק חסר בכח הדחייה.

ג] התרומת הדשן דן לגבי ברכה על הדלקת נר חנוכה בערב חנוכה, ומדמה לסוגיין ששחיטה היא הכשר מצוה ויש בה כח דחייה מצד עדל"ת, והיינו שהוא מדמה גדר 'עשה' בהלכות ברכת המצוות לגדרי 'עשה' בהלכות עדל"ת, ומצא בסוגי' ששחיטה דומה להדלקה כזו, וביאר שבשניהם אין קיום המצוה בזמן עשייתם ולכן שניהם מיקרי הכשר, ואעפ"כ תורת מצוה עלייהו לגבי הלכות דחייה ולגבי הלכות ברכה, וכבר תמה בקוה"ע [סימן י"ג] דאדרבא הכא מבואר דאין דין עדל"ת בהכשר מצוה, וביאר דכוונתו כהתוס' בשבת וריטב"א דחלוקין שחיטה ממחמר בזה, ומדויק בדברי התרומת הדשן שהוכיח משחיטה ולא ממחמר.

<sup>79</sup> ז"ל הרשב"א: "ודקא קשיא לך ליגמר מהכא דלא דחי שאני הכא דאין בטולו אלא הכשר מצוה בלבד ובשעה שמבטל הלאו לא מקיים העשה ממש, וכגון שאמר לו אביו חמר אחר בהמה זו להביא גוזלות או דבר שצריך ליהנות ממנו ולפיכך כשהוא מחמר אין זה ממשו של כבוד אלא הכשר כבודו ואף על פי שאמר לו האב לחמר אחר הבהמה לפי שאין עיקר כבודו אלא במה שיש לו בו הנאה וכדאמרין בקדושין [ל"א] איזהו כבוד מאכילו ומשקהו מלבישו ומנעילו אבל אמר לו לעשות דבר שאין לו בו הנאה של כלום אין זה כבוד שנצטוו עליה וכבוד כזה אין בו עשה של תורה שידחה אפילו לאו גרידא".

<sup>80</sup> וז"ל הביאור הגר"א יורה דעה [סימן ר"מ ס"ק ל"ו] - "וז"ל הרמב"ן והרשב"א שם אחר שהרבו להקשות על פירש"י שם כתבו ונראין דברי ר"ח דאלאו דמחמר קאי כו' ואף על פי שא"ל האב לחמר אחר הבהמה לפי שאין עיקר כיבוד אלא במה שיש"ל הנאה כמ"ש בקידושין [ל"א] איזהו כיבוד כו' אבל א"ל לעשות דבר שאין לו בה הנאה כו' ומ"ש יכול א"ל אביו היטמא לא לחנם אלא להביא פירות מבית הקברות וכיוצא וכן אל תחזיר כדי שלא יבטל מלהאכילו וכן מחמר דבנין בית המקדש כו' וע"ש ברשב"א שמשמע מדבריו שדוקא לדחות לאו ע"ש" - הרי שהדגיש בסוף דבריו - "ברשב"א משמע מדבריו שדוקא לדחות לאו עי"ש".

ועיין בחזו"א באהע"ז [סימן קמ"ח קידושין ל"ב. על תוד"ה ר"י] שביאר את הגר"א ברשב"א שלא חסר בגוף החיוב - שבאמת הוא חייב בזה ממש ככל חיוב כיבוד או"א, אלא שאינו עיקר העשה ונפ"מ לענין דחייה, ובברכ"ש הגדירו כך שיש כיבוד שהוא גוף העשה וגוף המצוה עד כדי כך שבאופן שהוא לא מתעסק בזה הוא נחשב כמבטל מצוה - ויש כיבוד שהוא 'בכלל' המצוה 'ובכלל העשה' - אבל ס"ס אינו 'גוף העשה' וגוף המצוה לענין זה שהוא נחשב כמבטל מצוה באופן שהוא לא מתעסק בזה, - ונתחדש דלענין דחייה בעינן 'גוף העשה'.

וכנראה שכולם תפסו את סוף דברי הרשב"א שסיים "וכבוד כזה אין בו עשה של תורה שידחה אפילו לאו גרידא", והיינו דרק לענין זה חסר בתורת עשה.

עכ"פ למדנו שגם השחיטה היא 'הכשר' אלא שהחלק הזה של ההכשר יש לו כח דחייה, ומבואר עוד שהיא חלק מהמצוה לענין דחייה ולענין ברכה, וצ"ל דהנך תרתי חסרים במחמר, ויתחדש דלו יצוייר והיתה ברכה בכיבוד או"א - ועיין בתשובת הרשב"א למה ליכא ברכה - אז היינו מברכים בשחיטה ובישול ולא במחמר, ודו"ק.

ויש להעיר דעיקר דברי התרומת הדשן באו להוכיח דכבתה אין זקוק לה גם בהדליק בערב חנוכה ובערב שבת, וזה כבר חידוש נוסף, וסברתו בזה מבוארים להלן [שער ז פרק י"ד] - עיי"ש גדרים עמוקים.

ד' כעין המבואר כאן שיש הכשר שהוא חלק מהעשה עצמו לגבי ברכה ודחייה של עדל"ת - כן מבואר נמי בריטב"א בפסחים [ז.], דהנה, גרסין פסחים [ז.]. "אר"י הבודק צריך שיברך", ונחלקו הראשונים בביאור החידוש, דמאי שנא משאר מצוות דפשיטא בהו שמברך, ומה החידוש בזה, וע' בזה ברא"ש ובר"ן וברבינו דוד<sup>81</sup>, וז"ל הריטב"א, "משום דעיקר המצוה היינו ביעור ואין הבדיקה אלא כתיקון והכשר, ואע"ג דודאי דבדיקה הוא מה"ת וישנה בכלל השבתה, דלא סגי בלאו הכי, מ"מ קס"ד שלא יברך אלא בשעת הביעור, קמ"ל" ומדברי הריטב"א מבואר דקמ"ל דאף דהבדיקה הוא "הכשר מצוה" אכתי מברכין ביה, וע' היטב בר"ן וכנראה דכוונתו ג"כ ע"ד הנ"ל, וע' פנ"י [פסחים ד. ד"ה וכי תימא זריזין] דלמד נמי דבדיקה הוא מכשירי מצוה, עיי"ש, והוא כנ"ל, ומבואר דאיכא ברכה בהכשר מצוה.

אולם דבריו סותרים זה את זה, דמפורש בדבריו דבדיקה הוא חלק מגוף המצוה, וכלשוננו, "בכלל תשביתו דקרא", וכ"כ בהמשך דבריו [בנוסח הברכה], דבדיקה מה"ת, וכ"כ בהדי' במשנה בדף ב'. וז"ל "דכי כתב רחמנא תשביתו שאור וכו' אלא ודאי לכו"ע בדיקה מה"ת וכו' דהא פרישנא דבדיקה דאורי"י וזו היא מצוותו", הרי מפורש שיש בבדיקה מצות תשביתו, ואיך מפרש הכא דאינו אלא הכשר מצוה - הרי דשוב מצאנו הכשר מצוה שהוא חלק מגוף העשה, ויש בזה ברכה, והיינו כחידושו של התרומת הדשן, ודו"ק.

סיכום והגדרה - ב' דרגות של הכשר שהם חלק מהעשה - אף דהוי הכשר - ונפ"מ לגבי ברכה ודחייה, ולמדנו גם חידוש ב' מהות העשה'.

לסיכום - למדנו שיש דרגות בעשה של כיבוד או"א, ונפ"מ עד כמה שיכולים לדחות עשה, ומעשה כיבוד שכעת הוא בלי הנאה לאב הוי בכלל עשה אבל אינו עיקר הכבוד, ולכן לא הוי בכלל עשה לענין דחיית ל"ת, ולזה אנו קורין הכשר מצוה, ומחמר ושחיטה חלוקים בתורת הכשר ידיהו לגבי דחייה וברכה, וזה מחמת ב' הצורות של ההצטרפות שלהם לעשה, בתור היכי תימצי בעלמא [מחמר] או שמוכנס לגוף העשה [שחיטה ובישול].

ועיין לעיל [שער א סימן א] שהרחבנו במהות העשה, שאינו ציווי בעלמא, אלא שיש מציאות של עשה ונצטוונו בו ונתחייבנו לקיימו, וגם הכא מפורש כן, שיש מציאות של עשה וגוף העשה, והוא מחוייב בחלק הזה של העשה לגמרי, ואעפ"כ לא חשיבא כעשה לענין דחייה - דחסר כאן בשלימות גוף העשה - וכלשוננו של הברכ"ש, אף שיש כאן מחייב גמור לקיימו - וכמפורש בחזו"א.

אולם עיקר האי מילתא שיש עשה, וההכשר הוא חלק מהעשה הוא חידוש - ונראה שהגדר בכל הנ"ל הוא כך:

ההתעסקות להנאת אביו היא הגדרת גוף העשה עצמו, וממילא שזה כולל גם מחמר ובישול ולכן איכא להו תורת מצוה, אלא שיש חלקים שונים ודרגות שונות בהתעסקות הזו, ששעת ההנאה עצמה היא זמן קיום המצוה שאז האב נהנה בפועל, וההתעסקות ההיא היא מעשה גמור של מצוה, שאין במעשה הזה 'צד אחר' חוץ מהיותו מעשה הנאה לאביו, אבל בהתעסקות בשחיטה ובמחמר אז ליכא עדיין קיום מצוה - וכמפורש בתרומת הדשן שאינו זמן ההנאה ואינו זמן המצוה - ונמצא שהמעשים הללו מצד עצמם מוגדרים כפעולות של חולין ושל רשות בלי שייכות למצוה, דאף אם כוונתו אז היתה עבור הנאת אביו, אכן כיון שאין במעשים הללו שום שייכות וזיקה מצד עצמם להנאת אביו, שבשעת עשייתם אין שום 'קיום דין' במעשה שמייחס אותו להנאה הסופית [חוץ

<sup>81</sup> ולהלן [שער ו סי' ו'] ביארנו את דרכו של הרא"ש בזה, ושם [סי' ד'] ביארנו את דרכו של רבינו דוד בזה.

מכוונתו], אלא דסו"ס אחרי שהמעשים האלו הביאו להנאת אביו, אז הדרא וחיילו במעשים הללו תורת מצוה, דאז למפרע מתברר שהמעשים הללו הם התעסקות להנאת אביו. מעשה כזה שיש לו ב' פנים - המעשה מצד עצמו הוא מעשה חולין ומעשה של רשות, אלא דבתור חלק ממעשים שבאים אחריו מצטרפים למצוה, מעשים כאלו מוגדרים כהכשר מצוה בתור חלק מהמצוה.

ונראה דגרע ממילה בלי פריעה שאינה הכשר למצות מילה והיינו טעמא דהתם צורת המעשה הוא מעשה מילה ויש דיני מילה במעשה הזה, אלא שהחלות דינים לא חלו כיון שעדיין חסר למעשה הזה 'גמר', אכן הכא במחמר ושחיטה, הרי שחיטה לאביו ושחיטה לעצמו חדא נינהו - מלבד הכוונות - ולכן שמו הכשר מצוה כחלק של מצוה, ודו"ק.

מי שקיים מצות כיבוד או"א בלהאכילו - והקדים לזה מחמר ושחיטה - אז ברור שבשעה שהוא מאכילו אז הוא מקיים את המצוה עם כל החלקים של מחמר ושחיטה שמצטרפים לקיום עצמו, והוא גם היה מחוייב בכל החלקים הללו של העשה וכדהבאנו מהאחרונים, אלא שכיון שהם רק מצטרפים אח"כ להנאת אביו, לכן מיקרי הכשר, ויש ביניהם ב' דרגות, שהרי נתבאר לעיל בראשונים שהם הצטרפו להנאת אביו בב' צורות, שהתעסקות כעין בישול שבסוף 'מוכנס' בתוך ההנאה עצמה, הרי זה צירוף בגוף העשה והדין הכשר הזה יש לו חיוב ברכה ויש לו כח דחייה מדין עדל"ת, אכן בהתעסקות של מחמר, התם הצירוף אינו אלא בתור היכי תימצי להנאה ולכן דינו כהכשר שהוא חלק מהמצוה, אבל אין לו דחייה וברכה.

אולם כיון שגם הוא חלק מהמצוה ואינו כהכשר מחוץ למצוה, לכן דינו לקבוע שכיון שרוב העשה הזה הוא עשה של הכשר שאין לו כח דחייה, שוב נשלל מכל העשה את הכח דחייה, וכמבואר בתוס', הרי שעד כדי כך זה שייך למצוה שלכן הוא קובע את גדרי העשה בהלכות עדל"ת.

ע"ד זה יבואר נמי בבדיקה וביעור בשיטת הריטב"א בפסחים, שהתעסקות בלבער את החמץ הוא המצוה, וזה כולל גם בדיקה וגם ביעור דתרווייהו בכלל תשביתו דקרא, אלא שהבדיקה עצמה בשעת הבדיקה אין בה שום תוכן, דלו יצויר ולא יהיה ביעור, א"כ המעשה הזה הוא מעשה של חולין ודומה לבדיקה אחרי המחט, ורק בהצטרפות המעשה למעשה ביעור החמץ מרשותו הוא דחיילא ביה תורת מצוה, לכן מיקרי הכשר שהוא חלק מהמצוה, ודו"ק.

ונראה שהוכחת התרומת הדשן היה ע"ד זה, שהדלקה ערב שבת וערב חנוכה אין בה שום תוכן של מצוה בלי שזה שייך לחנוכה אח"כ, [אולם סו"ס יש חידוש נוסף של כבתה אינו זקוק לה, וזה לא קיים בכיבוד או"א, ועיין בכל זה להלן [שער ז פרק י"ד].

### פרק ב'

#### דרגות שונות של הכשר מצוה שמצטרפים למצוה

#### אלא שההצטרפות היא ל"וציוונו" של המצוה,

#### ולא לגוף המצוה עצמה

הקדמה.

עד כאן נתבאר שיש דרגות שונות של הכשר מצוה שמצטרפים לגוף המצוה, לקיום ולחיוב, ונפ"מ בהלכות דחייה והלכות ברכה, אולם יש סוג אחר של הכשר מצוה, שגם הוא מצטרף למצוה, אלא שיש כאן הצטרפות שונה, שכאן ההצטרפות היא ל"וציוונו" של המצוה, ולא לגוף המצוה עצמה, וכדיבואר - ויש בזה הלכות אחרות.

כמה תמיהות בסוגי' דמנחות [מ"ב] ובדברי הרמב"ם בהל' ברכות, בדין ברכה בהכשר מצוה.

גרסינן במנחות [מ"ב]. [ר"ב נחמן אשכחי' לר' אדא בר אהבה רמי חוטי [היה מטיל ציצית לטליתו - רש"י] וקמברך לעשות ציצית, א"ל מאי ציצית דקא שמענא [ליגלג - רש"י], הכי אמר רב, ציצית א"צ ברכה וכו' ומסקינן שם [מ"ב]: "כל מצוה דעשייתה גמר מצוה כגון מילה, אע"ג דכשרה בעכו"ם, בישראל צריך לברך, וכל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה כגון תפילין [עשיית תפילין] אע"ג דפסולות בעכו"ם, בישראל אינו צריך לברך" עכ"ל, ומבואר דבהכשר מצוה לא מברכינן.

אולם ע' בתוס' שם [ד"ה ואילו] שהביא מהירושלמי "דמצריך לברך אעשיית ציצית סוכה ותפילין וכו' וחולק על הש"ס שלנו", עכ"ל, ומבואר דנחלקו בזה הבבלי והירושלמי, וצ"ב שורש

פלוגתתם, ועוד, דעיקר הך צד לברך ברכת המצוות על הכשר מצוה צ"ב, דהכשר מצוה אינו מצוה, ומהיכי תיתי שיתקנו בזה ברכת המצוות.

עוד יש להעיר בעיקר לשון הגמ', דלמה לא אמרו שם במסקנה בפשיטות, "הכשר מצוה א"צ ברכה", ומה כוונת הגמ', "כל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה", ומשמע דקאי על גוף המצוה רק שאין בעשיית מצוה זו את "גמר המצוה", וק' דאין זה מצוה כלל, ואין בו אפי' את התחלת המצוה, דהכשר בעלמא הוא, וצ"ע לשון הגמ'.

כמו"כ יש להעיר בזה ברמב"ם בהל' ברכות [פרק י"א ה"ח] שהביא סוגי' זו, וז"ל "כל מצוה שעשייתה היא גמר חיובה מברך בשעת עשייה, וכל מצוה שיש אחר עשייתה ציווי אחר אינו מברך אלא בשעה שעושה הציווי האחרון, כיצד העושה סוכה או לולב או שופר או ציצית או תפילין או מזוזה, אינו מברך בשעת עשייה אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לעשות סוכה או לולב או לכתוב תפילין מפני שיש אחר עשייתו ציווי אחר, ואימתי מברך בשעה שישב בסוכה או כשינענע הלולב או כשישמע קול השופר או כשיתעטף בציצית ובשעת לבישת תפילין ובשעת קביעת מזוזה, אבל אם עשה מעקה מברך בשעת עשייה אשר קדשנו במצוותיו לעשות מעקה וכן כל כיו"ב" עכ"ל.

וגם ברמב"ם יש לתמוה, דמשמע דכל מה שאין ברכה בעשיית הסוכה הוא משום שיש אחריה עדיין ציווי לישב בה, אבל ביסוד הדברים אכתי היה שייך ברכה בעשיית הסוכה, ותמוה, דהול"ל דאין ברכה בגלל שאין בו עשיית מצוה כלל, ואינו אלא הכשר בעלמא, ולמה כתב שהוא מצוה, וכן ק' בקשירת חוטין וכתובת תפילין, ועוד, דמדמה עשיית מעקה לעשיית סוכה, רק דבמעקה אין אחריה עוד ציווי, וקשה, הרי עשיית המעקה היא היא גופא דמצוה, משא"כ עשיית סוכה שאין בו מצוה כלל, וכל זה צע"ג.

מביא חידושו של ההעמק שאלה בדין "הכשר מצוה" הכתובה בתורה, דנפ"מ לענין ברכה, וזו דעת הירושלמי בבניית סוכה וכתובת מזוזה וכדומה.

והנראה בכל זה, ונקדים בחידושו הגדול של הנצי"ב בהעמק שאלה בשאלות [קס"ט], דיצא לחדש דיש ב' סוגים של הכשר מצוה, דיש הכשר מצוה הכתובה בתורה כעשיית ציצית [ועשו להם ציצית], וכתובת מזוזה [וכתבתם], עשיית תפילין [ד"וכתבתם" דכתוב אצל מזוזה קאי גם בתפילין, דילפינן מיניה מי שישנו בקשירה וכו'], ובניית סוכה [חג הסוכות תעשה לך], וילפינן מיניה תעשה, ולא מן העשוי] ועשיית מצה [וישמרתם את המצות] והכנה לשבת [והכינו את אשר יביאו], דכל אלו הם הכשר מצוה, אלא דההכשר מפורש בקרא, ומאידך, יש הכשר מצוה שאינה כתובה בתורה, ויש נפ"מ בין הנך תרי הכשר מצוה.

דהנה, בסוגי' הנ"ל במנחות כל הנידון לענין ברכה היה בעשיית ציצית ותפילין וסוכה, עייש"ה, וגם בירושלמי דהסיקו דמברכים על הכשר מצוה, התם מיירי דווקא בציצית ותפילין וסוכה, [ויש להעיר מהרמב"ם שהביא גם עשיית שופר, וצ"ע], והק' הנצי"ב דלמה לא מברכין [לירושלמי וכן לר"א בר אבהו בבבלי] גם בטויית ציצית, ומ"ש קשירה מטוייה, וה"ה דק' דמ"ש שאר הכשר מצוה דלא מברכים, ומהו המיוחד בהכשר זה יותר מאחרים.<sup>82</sup>

ותירץ הנצי"ב דרק בעשיית ציצית ותפילין וסוכה איכא ברכה דהנך כתיבי בתורה [וכנתבאר], לא כן אידך מכשירי מצוה דאינם מפורשים בתורה, ולפי"ז בהכשר למצות סוכה הענין מתחלק, דרק בבניית הסוכה עצמה מברכין, דזה כתוב בתורה, ולא בחטיבת העצים, וה"ה בהטלת הציצית לעומת טויית החוטין, דרק מה שכתוב בתורה מברכין עליו.

דן באפיית מצות והכנות לשבת

ולדברי הנצי"ב יש לעיין דלמה לא מברכין על אפיית מצות, דהנצי"ב שם הביאו בהדי ההכנות הכתובות בתורה, ונראה דהתם ההכנה הכתובה הוא רק ה"שמירה" מחמץ ולא גוף האפייה עצמו, [וכמוש"כ שם הנצי"ב], ויש בזה נפ"מ לדינא, דהנה מבואר ברב האי גאון [מובא בטור סי' ת"ס] דאף דמהני גדול עו"ג בקטן לענין לשמה בגט, ולא מהני בכה"ג בעכו"ם דאדעתא דנפשיה קעביד, אמנם באפיית מצות ליתא לחילוק הנ"ל, ומהני בתרוייהו, והפר"ח [סי' ת"ס] הק' דמ"ש

<sup>82</sup> ויש להוסיף בזה, דאין לומר דכל הכשר שמוכרחים אנו לעשות כדי להגיע למצוה, בזה סברו דמברכים, דא"כ גם הכנת הדיו לכתובה, וצידת הבהמה והפשטת העור ועיבוד העור, אטו בכולהו נצטרך ברכה לפי הירושלמי.

גט ממצה, ותירץ בזה המנ"ח דהשמירה קעביד הישראל בעצמו ורק האפייה נעשית ע"י העכו"ם, ורק השמירה צריכה לשמה, וכדכתיב "ושמרתם את המצות", וממילא דא"צ לבא לדין עו"ג, ודו"ק, וכן מבואר בהדי' בריטב"א פסחים [מ':] בשם הר"ח שסובר כרב האי גאון וחילק כנ"ל, וכן הביא המנחת ברוך [סי' ע"א] בשם האור זרוע וכ"כ המקו"ח [סי' ת"ס] מעצמו, [והארכנו בזה במק"א].

הרי דהשמירה אינה מעשה "חיובית" בעשיית המצה רק "פעולה לא פעילה" שמונעת חימוץ, ונמצא שאין שום "מעשה" ו"עשייה" בחלק של ההכשר שכתוב בתורה, דאף דאפייה איכא מעשה, הא האפייה לא כתובה בתורה, רק השמירה, ומעתה נראה דלפי מה שנתבאר באמרות אברהם [ברכת המצות סי' ב'] בארוכה שאין ברכה במצוה שאין בו מעשה, וכדהבאנו מהב"י לענין ביטול חמץ וכן בהשמטת כספים, כמו"כ בהכשר הכתוב בתורה היכא שאין בו מעשה אין בו ברכה, ופשוט.

מקור לכל היסוד מדברי המשך חכמה - דמחלק בין מצות לשאר הכנות.

לאחר זמן רב מצאתי בסייעתא דשמיא דכבר קדמני בנקודה זו במשך חכמה בפרשת בא [פרק י"ב "ושמרתם את המצות"] שהק' דלמה לא הביא הירושלמי חיוב ברכה גם באפיית מצה, ותירץ שבמצה לא כתוב אפייה רק כתוב שמירה, ועל שמירה ליכא ברכה, עיין בהערה <sup>83</sup> שהבאנו דבריו - ובתוך דבריו הקצרים מפורש עיקר יסוד של הנצי"ב ועיקר החילוק בין מצה לכולם - דמפורש בדבריו דברכה על הכשר מצוה לירושלמי הוא רק על הכשר שכתוב בתורה, ועיי"ש שהביא דמפורש לשון עשייה בסוכה וילפינן לולב מסוכה, ועל זה הוא שהוסיף דבמצה כל מה דמפורש בקרא היינו השמירה ולא האפייה, ודו"ק.

בהכנות לשבת ליכא ברכה.

ואכתי ק' בהכנות לשבת, דלמה לא מברכים עליהו, ונראה לחדש דלא בכל הכשר הכתוב בתורה יש מעלה כזו שמצריך ברכה, דרק באופן דחיילא "דינים" על ידי ההכשר מצוה שעשה, הוא דמברכין עליו, כדיני לשמה בתפילין וציצית [וכן במצה, לולי הסברא דלא קעביד מעשה], וכן בסוכה הרי חיילא בו דין הקצאה למצוותו - וזה מה"ת, ועיין בזה בתוס' בסוכה [ט']. - משא"כ בהכנות לשבת, דלא חיילא בעצים שבקע ובדג שמילח שום "דינים", דבכה"ג אין ברכה, ודו"ק, ולהלן יבואר הסברא בזה.

נפ"מ נוספת לגבי מצוה בו יותר משלוחו.

והוסיף הנצי"ב לחדש עפ"י יסוד הנ"ל, דמה דמצאנו בריש האיש מקדש דין "מצוה בו יותר מבשלוחו" בהכנות לשבת, אף דאינו אלא הכשר מצוה, היינו דווקא משום שזה הכנה המפורשת בתורה, לא כן בהכשר מצוה שלא מפורש בתורה, ובזה ביאר הנצי"ב מה דמצאנו בירושלמי שר"ח היה הולך לבד לטחינת המצה, דזה כבר הכנה המפורשת בתורה, וכדכתיב "ושמרתם את המצות".

ובזה ביאר שם את דברי רש"י במכות [ח'], דמבואר שם מתוך דבריו דבניית הסוכה אינו "רשות" וחטיבת עצים הוא "רשות", דאפשר ע"י אחר, וקשה דגם בניית הסוכה אינו מצוה, רק הכשר מצוה וזה גם "רשות" שהרי שייך ע"י אחר <sup>84</sup>, ותירץ הנצי"ב דאף דבניית הסוכה הוא רק הכשר מצוה, אבל סו"ס זה מפורש בתורה, ולכן אמרין ביה "מצוה בו יותר מבשלוחו", ולכן לא מיקרי "רשות", דעדיף שיעשה לבד משא"כ חטיבת העצים שאינו מפורש בתורה, עכתו"ד דבריו הקדושים.

<sup>83</sup> וז"ל המשך חכמה: "ועיקר הדרשה מזה דלא כתיב 'עשייה' במצה ובפסח, רק 'שמירה' - לכן נשים חייבות [ומסולק מה שהקשו מכלאים ומציצית בתוספות]. ובירושלמי ברכות פרק ה' דסבר דלעשות ציצית ותפילין מברך על עשייתן [אף שלא גמר מצותה בשעת עשייה] תני דגם סוכה ולולב מברך בשעת עשייתן, היינו משום ד"חג הסוכות תעשה" [דברים טז, יג] כתיב, ולולב יליף מסוכה [סוכה יא יעוין שם], כן בציצית. אבל על אפיית מצה לא כתיבה דמברך, משום דלא כתב עשייה במצה, רק שמירה לבד.

ולכן בירושלמי פרק קמא דסוכה, גבי סוכה ישנה, דפליגי בית שמאי ובית הלל, אמר מצה ישנה פלוגתא דבית שמאי ובית הלל וכו', ובבבלי לא מזכיר זה, משום דטעמא דבית שמאי דיליף מ"חג הסוכות תעשה" ובמצה לא כתוב 'עשייה' רק 'שמירה' ודו"ק, עכ"ל.

<sup>84</sup> ויש שרצו לחדש דבניית סוכה הוא מצוה, ותמוה, ועיי"ש בערוך לנר.

ולפי דברי הנצי"ב יתחדש חידוש לדינא דאף דבהכנות לשבת אמרינן "מצוה בו יותר מבשלוחו", אבל בהכנה לסעודת חתן וברית אין דין כזה, וזה דלא כהמבואר בשערי תשובה [או"ח סי' ר"נ] דגם בסעודות הללו אמרינן "מצוה בו יותר מבשלוחו".

ראיה ונפ"מ נוספת בחידוש זה בדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, וביאורו של הח"ח בדברי רש"י בסוכה [כ"ו]. ונראה להוסיף ראיה ומקור לעיקר יסוד זה, שהדברים מוכרחים ומבוארים בדברי רש"י בסוכה [כ"ו]. וכמו שפירשם החפץ חיים בביאור הלכה [בסי' ל"ח סעיף ח'], דהנה, מבואר במג"א [סי' ל"ח ס"ק ח'] דדין עוסק במצוה פטור מן המצוה הוא רק בכוונתו למצוה, ולכן מי שמוכר סת"ם, אמרינן ביה פטור ד"עוסק במצוה פטור מן המצוה" דווקא אם עיקר כוונתו להמציא למי שצריך להם למצוה, ולא במי שעיקר כוונתו להשתכר, והמג"א דייק כן מרש"י סוכה [כ"ו]. שכן בפטור עוסק במצוה בתגרים בסת"ם, וז"ל "הלוקחים כדי להמציא למכור למי שצריך להם", ומבואר דבעינן כוונה למצוה, והק' המג"א מהשבת אבידה דגם בעושה להשתכר פטור, ועיי"ש מה שתירץ, ועיי"ש בביאור הלכה שהק' עוד ממלוה על המשכון שעיקר כוונתו למשכון ואפי"ה מיקרי עוסק במצוה ופטור מן המצוה.

והח"ח יצא לחדש ולחלק בין הכשר מצוה למצוה עצמה, וז"ל "דשאני הכשר מצוה כמכירת סת"ם, להלואה והשבת אבידה שזה גופא מצוה", והוסיף לדייק כן מדברי רש"י בסוכה שכתב שצריכים כוונה במוכר סת"ם, ולא כתב כן לעיל מינה במי שכותב סת"ם, וחילק כנ"ל, וז"ל, "דלענין כתיבה גופא דהיא ודאי עצם מצוה כדכתיב וכתבתם ורק דאינה גמר מצוה קודם הקשירה כדמוכרח במנחות [מ"א]: הוא תמיד בכלל עוסק במצוה ואפילו אם אנו יודעים שעיקר התחלתו לכתוב היה רק בשביל שכר ולולי זה לא היה מתחיל מ"מ אמרינן דהשתא שכותב אין מכין כלל רק שכותב סת"ם לשם מצות תפילין, ומה שפירש"י שם הלוקחין כדי להמציא וכו' הלא רק על תגריהן פירש, וכוונתו דשם הלא המסחור בעניני תפילין לא נזכר בשום מקום למצוה וכו', ולכן פירש"י הלוקחין כדי להמציא למכור למי שצריך להם, ור"ל דאז ע"י מחשבתו שהוא לשם מצוה מחשיב פעולתו לעוסק במצוה משא"כ בעניני מחזיר אבידה וכתובת סת"ם וכו' ג, הפעולה גופא הוא בכלל עוסק במצוה" עכ"ל הח"ח, וע"ע בקוה"ע [מ"ח - י"א] בענין זה.

ומבואר מדברי הח"ח דכתיבת סת"ם דינו כגוף המצוה ולא כהכשר מצוה לענין זה, וכן דייק מרש"י בסוכה הנ"ל, והביא סוגי' דמנחות הנ"ל כמקור לחילוק זה, וביאר הח"ח כדרכו של הנצי"ב ד"וכתבתם" כתוב בתורה, ולכא' דבריו תמוהין, שהרי ודאי שהכתיבה עצמה אינה אלא הכשר מצוה, ומ"ש מתגרין, וצ"ע.

ונראה דהכא מצאנו דין נוסף, דמלבד הדין ברכה של הירושלמי, ומלבד הדין מצוה בו יותר במשלוחו שבו מודה הבבלי לירושלמי, כמו כן נתחדש לגבי הדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, דבמכירת סת"ם, רק כשיש לו כוונה למצוה חשיב כבר כעוסק במצוה ההיא שמכין אליה, וכבר לא מיקרי "שבת דידך" [עיי"ש בקוה"ע], אבל בכתיבת סת"ם, הרי הכתיבה עצמה מצטרפת למצוה לגבי הדין עוסק במצוה פטור מן המצוה גם בלי כוונה, ודו"ק.

ולפי הדברים הללו, ה"ה דיש לחלק במי שחוטב עצים ובונה סוכות לשכר, דאם עיקר כוונתו לשכר דיהיה נפ"מ בדין עוסק במצוה בשעת בניית הסוכה לחטיבת עצים, וכן בדין טויית חוטין לקשירת הציצית, ודו"ק.

נפ"מ נוספת לחידוש זה בדין "זריזין מקדימין למצוות", וביאור הסוגי' בפסחים [ד']. בילפותא לדין זריזין מהילוכו של אברהם לעקידה.

ונראה דביסוד הנ"ל יבואר נמי דין "זריזין" בהכשר מצוה, דהנה, בפסחים [ד']. למדנו דין "זריזין מקדימין למצוות" מהילוך של אברהם לעקידה שהלך בבקר מיד, וילפינן מכאן דכל זריזות הוא מצפרא, וה"ה דרצו ללמוד דבדיקת חמץ הוא מצפרא, עיי"ש ברש"י ותוס'.

והעיר הפנ"י דהילוך של אברהם הוא הכשר מצוה, ולפי"ז למדנו דבעינן "זריזין" כבר בהכשר מצוה, וה"ה דבדיקה הוא הכשר מצוה וגם מזדרזין בו, וילפינן הכשר מהכשר.

אולם הק' שם הפנ"י על עצמו, דאכתי קשה, דבשלמא בעקידה, הרי ע"י "זריזין" בהכשר [הילוך] איכא "זריזין" במצוה [עקידה], שהקדימו לעקידה בזה שהגיע שם בזריזות, אבל בבדיקת חמץ אינו כן, דגם כשמזדרז לבדוק בצפרא, הרי אכתי יבער את החמץ סמוך לשעה שישית, ואיך שייך בזה "זריזין", דאיך שייך זריזות בהכשר שלא מתייחס בסוף למצוה עצמה, וצ"ע.



ויש לתמוה עוד, דבסוגי' מבואר דיש ענין בזריזות שיהיה "בצפרא" דווקא, וכדכתיב "בבקר", ולפי"ז קשה דאיך מקיים "זריזות דצפרא" בהכשר מצוה [הילוך] ובמצוה עצמה [עקידה] לא מקיים "זריזות דצפרא", והיה לו לאברהם ללכת לעקידה כבר בלילה כדי שיוכל לעשות את העקידה מיד בצפרא, שזה המצוה עצמה, ואף דלא ידע כמה זמן צריכים כדי להגיע לשם, אבל עכ"פ לא היה לו להמתין עד הבקר ל"זריזות דצפרא" בהכשר, כשזה יבא על חשבון ה"זריזות דצפרא" דמצוה עצמה, וצ"ע.

ולדברינו א"ש, דהילוך דאברהם היה הכשר הכתוב בתורה, דאמר לו הקב"ה, "לך לך אל ארץ המורי", וממילא זה כבר חלק מהמצוה לגבי דינים מסויימים, וכיון שהתחיל את תחילת המצוה בזריזין, הרי דלכל המצוה מתייחס הך זריזין, וא"ש, וה"ה דבדיקת חמץ הוא הכשר הכתוב בתורה וכתבאר לעיל דבכלל תשבתו דקרא הוא, וא"ש הדמיון, [ופלא על ההעמק שאלה דנקט דהילוך של אברהם הוא הכשר שאינו כתוב בתורה, שהרי בהדי' כתוב בתורה "לך לך וכו'", וצ"ע].

ומעתה מיושב היטב קושי' הפנ"י, דלא אכפת לן מה דבגוף הביעור לא הזדרז, שהרי התחלת הביעור הוא כבר בבדיקה, וזה תחילת המצוה, ושפיר מתייחס הזריזות לכל המצוה, וה"ה דסגי לן במעלת "זריזות דצפרא" במעשה מצוה גרידא, ודו"ק.

מיישב בזה דברי הגמ' במנחות, ולשונות הרמב"ם.

ומעתה א"ש לשון הגמ' בסוגי' במנחות, דכבר תמהנו על לשון הגמ' "כל מצוה דעשייתה גמר מצוה כגון מילה וכו' צריך לברך, וכל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה כגון תפילין וכו' אינו צריך לברך", ותמוה דאיך אפשר להגדיר את עשיית תפילין כ"מצוה שאין בעשייתה גמר מצוה", ומשמע שיש כאן מצוה, רק שחסר בו את הגמר, והרי אינו כן דאין כאן רק מכשירי מצוה, והו"ל לחלק בפשיטות, וע"כ דהנך מכשירין מצטרפין למצוה, וזהו הקס"ד באמת שיברך, ומסקינן שאינו מברך, שנאמר בזה כלל ש"מצוה שאין בעשייתה גמר מצוה" ליכא ברכה, ודו"ק.

וא"ש נמי דברי הרמב"ם דמדמה בניית סוכה וקשירת חוטין דציצית לבניית מעקה, דגם שם גוף המצוה הוא בזה שיש לו מעקה, ולא בבנייה עצמה, ובנין המעקה הוא רק "מעשה מצוה" שמביא אחריו את "הקיום מצוה" כשיש כבר מעקה<sup>85</sup>, וזהו דמדמה הרמב"ם, דבתרווייהו צירוף למצוה.

סיכום - דין הכשר מצוה כחלק מהמצוה לגבי ברכה מצוה בו יותר מבשלוחו ולגבי עוסק במצוה ולגבי זריזין סיכום - יש הכשר מצוה הכתובה בתורה שמצטרפת למצוה כבניית סוכה וקשירת ציצית וכתיבת מזוזה ועשיית תפילין.

והנפ"מ הם לגבי כמה וכמה הלכות, א] ברכה [ירושלמי וקס"ד בבבלי], ב] מצוה בו יותר מבשלוחו ג] לגבי עוסק במצוה בלי כוונה, ד] לגבי זריזין.

מחלק בין ב' סוגים של הכשר מצוה שמצטרפים למצוה, צירוף בגוף ה'עשה' וצירוף ל'וציוונו' של ה'עשה'.

והנה לעיל למדנו שיש דרגות שונות של הכשר מצוה שמצטרף למצוה:

א] שחיטה בכיבוד או"א איכא ביה כח הדחייה של עדל"ת ויש בה ברכה [לו יצויר והיה ברכה בכיבוד או"א], וזה גם לפי הבבלי למסקנה [והרי מכאן למד התרומת הדשן שיש ברכה על נר חנוכה].

ב] מחמר בכיבוד או"א, דגם אי ליכא ביה הנך תרי נפ"מ, אכן סו"ס הרי זה חלק מהמצוה גם בהלכות דחייה, והיינו דאף שהיא עצמה ילפינן מקרא דלא דחי, הא מיהת שהיה בזה צד לולי הילפותא מכיבוד או"א שהיה דוחה, זאת ועוד, שכל מצות כיבוד או"א נקבע ומוגדר כמצוה שאין בה דחייה מחמת זה שרוב מצות כיבוד או"א מתקיימת בהתעסקות בכבוד אביו ברמה של מחמר.

ונראה פשוט שכל אלו שהוזכרו הכא - בניית סוכה קשירת ציצית כתיבת מזוזה ועשיית תפילין - כולו לא מצטרפי למצוה ברמה כזו של מחמר ושחיטה, ולא היה בהם צד דחייה של עדל"ת, ולו יצויר ורוב מצות סוכה היתה בבנייתה, אכתי לא היינו קובעים את ישיבת סוכה כמצוה שלא דוחה בהלכות עדל"ת, ודו"ק.

והביאור בכל זה יבואר עפ"י מה שנתבאר לעיל [שער א סימן א] שהרחבנו שם בגדר מהות העשה - וביארנו שם שזה ברור שעשה ול"ת אין סוף ענינם - 'תעשה' - 'לא תעשה', אלא שיש תוכן והגדרה לגוף העשה ולגוף הלאו, אלא שאנו מחוייבים ומוזהרים בקיום ובביטול של העשה והלאו,

<sup>85</sup> ודומה לעיטוף הטלית שהוא מעשה מצוה והקיום רק בא אח"כ כשמעוטף כבר, וכתבאר לעיל בקוה"ע.

ודבר זה מוכרח ממה שאנו מוצאים שאין גדרי העשה והלאו עצמם כפופים ממש לגדרי החובה שמונח אגברא, דמצאנו הרבה חילוקים בין הציווי דרמי אקרפתא דגברא בפועל לגוף העשה והלאו עצמם.

וחילקנו שם עוד שיש ב' חלקים בחיובא דברכת המצות, א] "וציוונו" הוא החלק של המצוה שמתייחסת לחיוב דרמי אקרפתא דגברא, ב] "על מצות" הוא החלק של המצוה שמתייחסת להגדרת גוף העשה עצמה, והבאנו כמה דגומאות שמתחלקים הנך תרתי.

עוד נתבאר שם שהלכות עדל"ת שייכי לגוף העשה ולא לחיוב דרמי אקרפתא דגברא, דגוף העשה דוחה לגוף הלאו, אף דכל זה אחרי הגזה"כ [בכלאים בציצית] שמתירים לו ופוטרים אותו ממה שהוא מזהר לעבור על הלאו הזה, אכן גוף התהליך הוא תהליך של דחיית גוף הלאו על ידי גוף העשה.

ונראה שיש הכשר שמצטרף לגוף העשה עצמו ויש הכשר שמצטרף ל'וציוונו' של העשה, שזה פשוט שכיבוד או"א שנעשה ביחד עם שחיטה ומחמר, הרי כל ההתעסקות עבור הנאת האב התרחבה, ונמצא שהעשה עצמה התרחבה במחמר ובשחיטה, ושפיר יש לדון בו הלכות עשה דוחה ל"ת, וברור, וכן הוא בבדיקת חמץ ביחד לביעור חמץ.

אולם יש סוג אחר של הכשר מצוה שמצטרף למצוה, והיינו בניית סוכה קשירת ציצית כתיבת מזוזה ועשיית תפילין, ובהנך פשוט שמי שקיים מצות סוכה ותפילין וציצית בלי הנך הכנות – והיינו שקנה מזוזה וציצית מוכנים, לעומת מי שקיים את המצוה ביחד ההתעסקות בהכנות הללו, הרי לגבי גוף העשה אין שום הבדל כלל וכלל, שאין אלו מצטרפים ומרחיבים את גוף העשה עצמו.

הרי זה פשוט שגוף העשה היא הישיבה בסוכה וקביעת המזוזה, וגוף המעשים הללו לא השתנו מאומה בהתעסקות בהכשר מצוה הזה – גוף העשה לא השתנה.

אלא שיש לומר שה'וציוונו' של המצוה מתרחב, הוציוונו של המצוה מחייבו במעשים הללו, ורמי אקרפתא דגברא כל המעשים הללו בתור חלק מהוציוונו של המצוה באופן שאינם מוכנים מעצמם.

מבאר שיש הכנה של קניית לולב לפני המצוה, אבל אין זה שייך לחיוב של פרשת לולב עצמה, משא"כ בניית סוכה. ונגדיר את הדברים – הרי קניית לולב לפני סוכות הוא חיוב גמור כיון שלולי זה א"א לקיים מצוותו, דמנין יהיה לו לולב, ופשוט דרמי אקרפתא דגברא חיוב לקנות לולב מחמת מצות נטילת לולב, ועיין בזה במנ"ח [מצוה ה' ס"ק י"ג] דמפורש כן, אף שהצל"ח חולק בזה, וכמבואר שם, והעירני תלמיד אחד לדברי החיי אדם [כלל ס"ח נשמת אדם ס"ק ג'] שכנראה חולק בזה, וצ"ע.

עכ"פ לפי מה שפשוט במנ"ח שחייבים קודם למצוה לדאוג למצוה, הרי זה פשוט שחיוב זה דרמי עליו אינו אלא בכלל החיוב הכללי של כל ישראל להיות אחראי לקיום מצוותיו בכללותם, וזה מחייבו להכין את עצמו שיוכל לקיים כל מצוה עוד לפני שהוא הגיע לזמן המצוה, אולם כעת אכתי לא מיקרי בר חיובא בלולב, דאכתי לא חיילא עליו מצות לולב עד ט"ו בבקר, והיינו שה'וציוונו' המסויים של מצות לולב עצמו רק חיילא עליו ביום סוכות בבקר, אחרי שכבר א"א לדאוג ללולב, דרק אז רמי אקרפתא דגברא חיוב במצוה מצד פרשת לולב עצמה, אף דכעת איכא חיוב כללי עליו בתור אחריות כללית על כל המצוות<sup>86</sup>.

בזה שונה כתיבת מזוזה וקשירת ציצית ובניית סוכה, שכאן העיסוק בהכנות הללו – הוא חלק מקיום החיוב דרמי אקרפתא דגברא מצד גוף המצוה עצמה, והיינו שהוציוונו של מצות סוכה מחייב את הגברא לבנות סוכה לפני סוכות, ולכתוב מזוזה לפני קביעת המזוזה, הרי שבדרגא הזו הצטרף ההכשר למצוה.

ודרגא זו סגי לדין ולדין מצוה בו יותר מבשלוחו ולקס"ד שיהיה ברכה ולדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, ודו"ק היטב בכל הנ"ל.

<sup>86</sup> ויתכן שבלי החיוב הכללי על כל המצוות לא היה שייך ערבות של יצא מוציא, הרי אחרי שכבר יצא אינו מחויב ואפי"ה הוא שייך למצוה הזו ברמה כזו שיכול להיות לו ערבות על המצוה של חבריו, וזה רק משום שיש לו תמיד שייכות למצוה זו גם שלא בזמן המצוה.

אכן כל זה מצרפו אך ורק ל'וציונו' של המצוה ולא לגוף המצוה עצמה, אכן כל אלו שהוזכרו בסוגיין שייכי לגוף המצוה עצמה, ולכן מצאנו בהם חידושים שלא קיימים בכל ההכנות הללו אף שהם כתובים בתורה.

**סיכום החילוק בין ב' סוגים של הכשר שמצטרפים למצוה.**

והיינו שמה שמצאנו ששחיטה בכיבוד או"א איכא ביה כח הדחייה של עדל"ת ויש בה ברכה [לו יצוייר והיה ברכה בכיבוד או"א], וזה גם לפי הבבלי למסקנה [ומכאן למד לברכה על נר חנוכה], וכן מה שמצאנו במחמר בכיבוד או"א, דגם אי ליכא ביה הנך תרי נפ"מ, אכן סו"ס הרי זה חלק מהמצוה גם בהלכות דחייה, והיינו דאף שהיא עצמה ילפינן מקרא דלא דחי, הא מיהת שהיה בזה צד לולי הילפותא מכיבוד או"א שהיה דוחה, זאת ועוד, שכל מצות כיבוד או"א נקבע ומוגדר כמצוה שאין בה דחייה מחמת זה שרוב מצות כיבוד או"א מתקיימת בהתעסקות בכבוד אביו ברמה של מחמר, וכל זה לא קיים בבניית סוכה וקשירת ציצית.

ולמשל זה פשוט שלא נקבע ישיבת סוכה כמצוה שלא דוחה לאו אף אי רוב המצוה היתה על ידי בנייה, וכדמצאנו בכיבוד או"א במחמר, שבמחמר הוא חלק מהעיסוק עצמו, והוא מקיים יותר כיבוד או"א במחמר, משא"כ בניית סוכה וישיבת סוכה תרתי נינהו.

## סימן יב

## קונטרס בדין

## מצווה בו יותר מבשלוחו

**פרק א' במצווה חיובית וקיומית ובהכשר ומסייע למצווה.** <הקדמה לדין מצווה בו יותר מבשלוחו: > פלוגת הראשונים האם יש מצווה בקידושין, ומה המצווה, ונפ"מ בסוגיין לגבי מצווה בו יותר מבשלוחו בהכשר מצווה. <דיון בדברי המקנה האם אפשר ללמוד מקידושין דמצווה בו יותר מבשלוחו שייכת גם בתרומה ושחיטה ובכל "מצווה קיומית" שיש בו "צד חיוב". > נשים במצות קידושין, ונפ"מ במצווה בו יותר מבשלוחו במצווה קיומית. <שיטת הר"ן בסוגיין בדין נשים במצות קידושין. > דיון במצות כבוד שבת, האם הוא מצווה או הכשר מצווה, ודין מצווה בו יותר מבשלוחו בכבוד שבת. <מצווה בו יותר מבשלוחו במעשהז"ג בנשים, ובדברי הפנ"י במעקה בנשים. >

**פרק ב' ביאור בדין מצווה בו יותר מבשלוחו בהכשר ובסיוע.** <ביאור הגדר בדין מצווה בו יותר מבשלוחו בהכשר מצווה ובמסייע למצווה, ובדברי הנצי"ב בדין הכנה למצווה הכתובה בתורה, ומבאר בזה את לשונות הר"ן והרא"ש שיש מצווה בהכשר ובסיוע. > בדין מצווה בו יותר מבשלוחו בהכנות לסעודת ברית, וכן שאר דיני מסייע למצות חבירו, ככהן בקבלת מתנות כהונה ונשים בסיוע בת"ת של בעליהם. >

**פרק ג' בגדר הדין מצווה בו יותר מבשלוחו.** <שינויים בלשונות הראשונים בדין מצווה בו יותר מבשלוחו. > ביאור הגדר בהידור מצווה וזריזין ורוב עם הדרת מלך, והדין קדימה שבהם. <פלוגת הראשונים אי הוי מעלה בגוף המצווה או דין צדדי, והנפ"מ בזה. > נפ"מ בין הנך ב' צדדים בהכשר מצווה. >

**פרק ד' שיטת הרמב"ם בכבוד שבת ע"י עצמו.** <ב' דרכים בגרי"ז בביאור לשון הרמב"ם "שזהו כבודו". > ישוב קושי' האחרונים למה בשבת הדין מצווה בו יותר מבשלוחו הוא חיוב. <ישוב קושי' האחרונים מזקן ואינו לפי כבודו. > מהלך חדש לבאר את שיטת הרמב"ם עפ"י מהלך של ר' אליעזר משה בסוגי' בשבת, ולדרך זו א"ש הסוגי' בקידושין כפשוטו גם לדעת הרמב"ם. > מוכיח כדרכינו עפ"י דברי ר' אליעזר משה מהשמטת הר"ח לרנב"י, דטעמא ידידה לאו משום מצווה בו יותר מבשלוחו. >

**פרק ה' מצווה בו יותר מבשלוחו בחלק מהמצווה, ובמצווה שממילא עושה בעצמו.** <מביא דהדין מצווה בו יותר מבשלוחו סגי בחלק מהמצווה, ולא בעינן בכל המצווה, ואף דבהך חלק ליכא שם מצווה סגי. > דוחה דכל זה תלוי בגדר הדין מצווה בו יותר מבשלוחו, ומבאר דרך אחרת בזה, ומיישב את הסוגי' עפ"י דרכו של ר' אליעזר משה, ודוחה את הדברים מיניה וביה בשיטת הר"ח. > מצווה בו יותר מבשלוחו במצווה בחלק מהמצווה בקידושין וחופה, ובדין מצווה בו יותר מבשלוחו במצווה שממילא מוכרחים לעשות. >

**פרק ו' הערה חדשה לפי התוס' רי"ד.** <מביא את פלוגת התוס' רי"ד והקצוה"ח למה ליכא שליחות בתפילין וכדומה, מביא ג' נפ"מ ביניהם. > מתמה דלפי התוס' רי"ד לא משכחת לה שליחות בכבוד שבת. <ביאור חדש בדין של רנב"י [סוגי' דשבת] שהיה מכתף ועייל ומכתף ונפיק ובדברי הר"ח בסוגי' שם. >

## פרק א'

## במצווה חיובית וקיומית ובהכשר ומסייע למצווה.

הקדמה לדין מצווה בו יותר מבשלוחו:

מבואר בריש האיש מקדש דעדיף טפי לעשות מצווה בעצמו מלעשותו ע"י שליח, והנה, יש כמה אופנים של מצוות, א] מצווה חיובית שהאדם חייב בה כגון למול את בנו או בדיקת חמץ, ב] מצווה קיומית, והיינו שיש לו מצווה אבל אין לו שום חיוב לעשותו, כגון מצוות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות בהם, ואפי"ה אם מקיימות יש להם מצווה [ואפילו מברכות על המצוות האלו]<sup>87</sup>, ג] מצווה קיומית שיש בה צד חיוב, והיינו כגון הפרשת תרומה, דבסתמא אין לו חיוב להפריש תרומה, אבל באופן שרוצה לאכול טבל אז יש לו חיוב להפריש, ועי' הערה<sup>88</sup>, וכן הוא בשחיטה שיש מצווה דוקא כשרוצה לאכול בשר, והיינו שאינה מצווה חיובית כמילת בנו ובדיקת חמץ שתמיד מתחייב, ואינו קיומית בעלמא כמעשהז"ג שאין בה חיוב כלל, ד] הכשר מצווה, והיינו כגון בניית סוכה, שהמצווה היא הישיבה עצמה, והבנייה לפני סוכות היא רק הכשר למצווה של אח"כ, ושייך גם הכשר למצווה קיומית, ה] מי שאין לו מצווה, אלא שחבירו יש לו מצווה וצריך את הסיוע שלו, והיינו מסייע למצות חבירו, וכגון, ישראל שיש לו מצות מתנות כהונה, וזה לא מצווה על הכהן, אבל הישראל צריך את הסיוע של הכהן כדי לקיים מצוותו.

<sup>87</sup> ויש בזה כמה שיטות הם מקיימות או לא וגם אי לא מקיימות האם יש בזה תורת מעשה מצווה לגבי כל תוסף או לא, ועיין בכל זה בדברינו בקונטרס בל תוסיף.

<sup>88</sup> וכן מבואר ברש"י בגיטין [מ"ז] דרק כשאוכל יש מצווה להפריש, ודלא כהגר"א בהל' ציצית והט"ז בהל' שחיטה [סי' א' ס"ק י"ז] שכל שתמיד יש מצות הפרשה, וע"ע בזה בחזו"א דמאי [סי' ד'] שג"כ נקט כן, וכן הוכיח באבי עזרי תרומות [תנינא] מהרמב"ם וסיפרי, וע"ע בעמק ברכה.

ויש לדון בדין מצווה בו יותר מבשלוחו האם זה נאמר בכל האופנים, ואפ' בהכשר מצווה, ואפילו במסייע לאחר במצוותו, או דווקא במצווה חיובית הוא דנאמר, וכן יש לדון במצווה קיומית או בקיומית שיש בה צד חיוב, וכל זה יבואר מתוך הסוגי'.

**פלוגתת הראשונים האם יש מצווה בקידושין, ומה המצווה, ונפ"מ בסוגיין לגבי מצווה בו יותר מבשלוחו בהכשר מצווה.**

נחלקו הרמב"ם והרא"ש אי קידושין הוא מצווה בפנ"ע או דהמצווה היא פרו ורבו וקידושין הוא הכשר למצות פרו ורבו, ודעת הרמב"ם דמצווה בפנ"ע הוא, ולהכי מנה פרו ורבו וקידושין כשתי מצוות נפרדות בספר המצוות [מצווה רי"ב ומצווה רי"ג], וכן הוא בחינוך [תקנ"ב], וכן הוא בסמ"ג וריב"ש [סי' שצ"ה], ויש מקור נוסף ברמב"ם בהל' אישות [פרק ג' הכ"ג] דכתב דברכת אירוסין היא ברכת המצוות, וכן דעת המאירי ריש האיש מקדש [סוף המשנה], וכן הוא בחינוך הנ"ל, והנה על הכשר מצווה ליכא ברכת המצוות, וע"כ דהרמב"ם אזיל לשיטתו דקידושין הוא מצווה.

והרא"ש [כתובות ז'] חולק וסובר דאין מצווה בקידושין ואינו אלא הכשר לפרו ורבו, ולכן סובר דברכת אירוסין היא ברכת השבת, ואינה ברכת המצוות כהרמב"ם, ומה דנקטו דלפי הרא"ש אינו אלא הכשר מצווה, אין זה משמע מלשוננו שכתב "מצווה זו", ולהלן יישבנו לשון זה עפ"י חידושו של הנצי"ב בהעמק שאילה בהכשר מצווה, ועי' עוד בהערה <sup>89</sup>, ועי' בנצי"ב ריש קידושין דלמד שם דדעת התוס' כהרא"ש ולדבריהם קידושין הוא רק הכשר מצווה.

ויש מחלוקת נוספת בראשונים בהך צד שיש מצווה בקדושין, האם המצווה היא לכל מי שרוצה לחיות חיי אישות שיעשה כן דרך קידושין, או שהיא הלכה בפו"ר, והיינו דאף שאינו הכשר בעלמא אלא שהיא מצווה מצד עצמה, אבל כל המצווה היא רק כדי להגיע למצות פו"ר, ונפ"מ במי שכבר קיים פו"ר, ועוד נפ"מ בקידושין שאינה ראויה להוליד, ונחלקו בזה הרמב"ם ומאירי, דלרמב"ם אינו תולה בפו"ר, ועי' הערה <sup>90</sup>, ולמאירי ולהגהות אשר"י ולכל בו המצווה תלויה בפו"ר, ועי' בהערה <sup>91</sup> מקורות לזה.

והנה, בסוגיין מבואר דאיכא מצווה בו יותר מבשלוחו גם בקידושין, ולפי הרא"ש אינו אלא הכשר מצווה, וע"כ דאיכא ראיה שגם בהכשר מצווה איכא מצווה בו יותר, אבל לרמב"ם ליכא ראיה, ולהלן יבואר דאזלי לשיטתייהו בפלוגתתם בהכנות לשבת, ואיכא נפ"מ נוספות מפלוגתא זו.

**דיון בדברי המקנה האם אפשר ללמוד מקידושין דמצווה בו יותר מבשלוחו שייכת גם בתרומה ושחיטה ובכל "מצווה קיומית" שיש בו "צד חיוב".**

המקנה העיר, דמצות קידושין אינה מצווה חיובית ממש דרמי עליו לקדש אשה, אלא דדוקא במי שרוצה לחיות חיי אישות הוא שיש לו מצווה שיעשה כן ע"י קידושין, והיינו שאינו ממש מצווה חיובית אבל אינו מצווה קיומית כמצות עשה שהזמן גרמא בנשים, דהתם ליכא "צד חיוב", אבל הכא באופן שרוצה חיי אישות אז מתחייב בקדושין, ונוכל ללמוד מהכא דכל מצווה קיומית שיש בה צד חיוב שיש בו דין מצווה בו יותר מבשלוחו, ולכן מי שרוצה לאכול בשר ונתחייב בשחיטה או מי שרוצה לאכול טבל ונתחייב בתרומה, יהיה דין מצווה בו יותר מבשלוחו, עכ"ל ד. והנה יש לדון בדבריו בתלת אנפין:

<sup>89</sup> ויש לעיין דלמה הוצרך הרא"ש לבאר שיש דין פילגש וא"צ דוקא קדושין לפו"ר, ונראה דכוונתו שאם הדרך היחיד עפ"י תורה לפו"ר היה בקידושין, אז המעשה קידושין היה נהפך למעשה מצווה של פו"ר וכמו שביאה היא המעשה מצווה אף דהקיום מצווה הוא רק בלידה, וכמבואר בקוה"ע סי' י"ג לגבי עדל"ת, ושם מדמינן נמי לכבחה זקוק לה ולענין ברכה, עיי"ש.

<sup>90</sup> דמלשון הרמב"ם בריש אישות משמע דכל שרוצה בחיי אישות יש לו מצות קידושין, ועי' בברכת אברהם לר"א בן הרמב"ם [מ"ד] דגם בקיים פו"ר איכא מצווה, והיינו כנ"ל, ובמ"מ [ריש אישות הל' ד'] ובמהרי"ט על הרי"ף ריש קידושין [ד"ה ראיתי להרמב"ם] נתחדש עוד דבכל בעילת זנות מבטל מ"ע דקידושין [ולא משמע כן מהרמב"ם ריש אישות], וזה ע"כ משום שהמצווה שייכת לחיי אישות ולא לפרו ורבו.

ולהלן יבואר שיש עוד נפ"מ לגבי נשים, דנשים אין להם מצות פו"ר, ואם המצווה שייכת לפו"ר אין להם מצווה זו, ואם המצווה שייכת לחיי אישות, שוב שייכת גם בנשים.

עוד יבואר להלן דנפ"מ אי ילפינן מקידושין דה"ה בתרומה ושחיטה ובכל המצוות שיש בהם צד חיוב, עיי"ש.  
<sup>91</sup> דיעיין במאירי ריש קידושין [ד"ה ואמנם הפרק] דכתב, "ועי' מצות קידושין שמשלשל למצות פו"ר", ובכל בו [סי' ע"ה] מפורש שהמצווה היא שתהיה מיוחדת לפו"ר, וההגהות אשר"י בכתובות [ז'] חידש עוד, שאם לא יזכו אח"כ לקיים פו"ר, אז מתברר למפרע שהקידושין לא היה מצווה, ומזה הוכיח דע"כ שאינו ברכת המצוות, דאל"כ תמיד הוי ספק ברכה לבטלה, ודו"ק.

א] כל זה לרמב"ם שיש מצווה בקדושין, אבל לרא"ש אין כאן מצווה, וע"כ שזה הכשר לפו"ר, ופו"ר הוא מצווה חיובית ממש, ויתכן דדין מצווה בו יותר מבשלוחו נאמר דוקא במצווה חיובית וגם בהכשר למצווה זו, אבל במצווה שאינה חיובית ממש ליכא ראייה שיש דין כזה, ושוב אין ראייה לתרומה ושחיטה.

ב] גם לפי הכל בו ומאירי שיש מצווה בקדושין, אבל כיון דלדידהו המצווה שייכת לפו"ר, ולכן ליכא מצווה בזקניה ובמי שקיים פו"ר, א"כ ע"כ דמצווה חיובית הוא, וזה חיובית כמו פו"ר עצמו, ושוב ליכא ראייה לתרומה ושחיטה, וע"כ שכל הראיה היא דוקא אם נלמד שהמצווה תלויה ברוצה לחיות חיי אישות, וכהרמב"ם.

ג] גם לרמב"ם יש לחלק בין תרומה ושחיטה דהתם כל המצווה היא רק מצד הבשר ופירות, ואינו כקידושין שמצד עצמו שייך לגברא, ונמצא דחלוקין נינהו ב"צד חיוב" שלהם, דעיקר רצון התורה הוא שיהיה שחיטה בבשר לעומת קידושין שרוצים שהוא יקדשנה, ועי' בהערה <sup>92</sup>, וי"ל דכל מה דמצאנו דין מצווה בו יותר מבשלוחו בקידושין הוא משום שרוצים קידושין ידידה וזה מצווה ידידה, ולכן רוצים שהוא יעשה את הקידושין האלו בעצמו, אבל במצווה שלא שייכת אליו מצד עצמו, הכא יש סברא לומר שלא נאמר בו דין מצווה בו יותר מבשלוחו.

ובעיקר הך נידון, עי' בשטמ"ק [בב"מ כ"ב בד"ה אמאי בעינא] שכתב שיש דין מצווה בו יותר מבשלוחו גם בהפרשת תרומה, והמקנה הוכיח כן מהסוגי' בנדרים [ל"ו], ויש לחלק, ועי' בהערה <sup>93</sup>.

נשים במצוות קידושין, ונפ"מ במצווה בו יותר מבשלוחו במצווה קיומית.

יש לעיין האם בנשים איכא מצוות קידושין או לא, ותלוי בפלוגתא דלעיל, דלפי הרמב"ם שהמצווה תלויה במי שרוצה חיי אישות, א"כ ה"ה דבנשים שייכת מצוות זו, אבל לפי המאירי וכל בו דכל המצווה שייכת לפרו ורבו, א"כ אין להם מצווה, וה"ה דלרא"ש שאין מצווה בגוף הקידושין ואינו אלא הכשר למצוות פו"ר, א"כ ע"כ דבנשים ליכא חיוב, וליכא הכשר.

והרמב"ם ומאירי אזלי לשיטתייהו, דהרמב"ם בספר המצוות [מצווה רי"ב] מיעט נשים ממצוות פו"ר, ושם [מצווה רי"ג] במצוות קידושין כולל גם נשים, ועי' בהערה <sup>94</sup>, ולעומת זאת במאירי ריש מכילתין [שם] מבואר דנשים אינם בכלל מצוות קידושין, [ויש להעיר דלמה לא הביא החינוך במצוות קידושין דנוהגת בזכרים ונקיבות, שהרי הוא סובר כהרמב"ם שהמצווה לא שייכת לפו"ר, וצ"ע].

אולם י"ל, דאף דאין לנשים מצווה חיובית של פו"ר, אבל יש להם עכ"פ מצווה קיומית של פו"ר כמו שיש להם מצווה קיומית בכל מעשהז"ג, וכ"כ היש"ש והשיטה לא נודע למי בסוגיין.

והנה יש לעיין דמצד איזה מצווה נאמר דין מצווה בו יותר מבשלוחו בנשים בקידושין, ולפי הרמב"ם הרי זה ממש כמו באנשים, אבל לפי הרא"ש ע"כ נתחדש דגם בהכשר למצווה קיומית איכא דין מצווה בו יותר מבשלוחו, וכן ביארו היש"ש והשיטה לא נודע למי דלכן אית להו דין

<sup>92</sup> והיינו, דכשרוצה חיי אישות אמרה תורה לגברא "תקדש אישה", אבל כשרוצה בשר אמרה תורה "שבבשר יהיה שחיטה".

<sup>93</sup> דהנה, שם בנדרים הסתפקו האם מיקרי זכות לתרום משלו על של חבירו, דאולי ניהא ליה לעשות מצווה בעצמו, ולמד המקנה דהיינו מצד דין מצווה בו יותר מבשלוחו, אולם נראה לחלק, דיעויין בקצוה"ח [סי' רמ"ג ריש ס"ק ז'] שהביא מהט"ז דלא מיקרי זכות גמור לפדות בן קטן כשאין לו אב כיון שמפסיד מצוותו, והוכיח כן מהך דתרומה דלא מיקרי זכות גמור כיון דמפסיד מצוותו, והביא שם שהנקודות הכסף חולק וסובר דאין זה הפסד מצוותו כיון שפודה בממונו של הקטן, ולא דומה לתרומה שפודה בממון ידידה דאירי בתורם משלו על של חבירו, והביא דמפורש בגיטין [נ"א] דאפטרופוס יכול לתרום לקטן משל חבירו על של חבירו, ומבואר דאין כאן הפסד מצווה כיון שנעשה בממונו, עכתו"ד, וא"כ מבואר דמי שישלח שליח לתרום משלו על שלו, ולא משל השליח דאין כאן הפסד מצוותו, והסוגי' בנדרים מיירי דוקא משלו על של חבירו, וליתא לראיית המקנה, שהרי המקנה מיירי בשל חבירו ע"ש חבירו, וצ"ל דהמקנה למד שם כהט"ז, וליתא לראיית הנקודות הכסף מאפטרופוס, דההיא לאו מדין זכין אתינן עלה, אלא מדין אפטרופוס שהוא דין בפנ"ע.

עוד יש להעיר דבההיא דנדרים בתורם משלו ע"ש חבירו שאין כאן יותר מהיתר שיריים בתבואתו, והחלות תרומה לא נעשה כלל אצלו, י"ל דאין כאן מצווה כלל, דכל מה שמתייחס אליו הוא רק ההיתר שיריים, והמצווה היא רק ביחד עם החלות תרומה, אבל בשליח גם החלות תרומה מתייחס אליו.

<sup>94</sup> ויש גירסא ברמב"ם שכ' בהדי' שנשים בכלל המצווה, ואין להקשות מהרמב"ם בסוף ספר המצוות דמביא שם מצווה רי"ג, דע"כ צריכים לרבות ושימח את אישתו שאינו בנשים, ודו"ק.

מצווה בו יותר מבשלוחו בקידושין מחמת המצווה הקיומית של פו"ר, ועי' בהערה <sup>95</sup> מהלך נוסף, ולדבריהם יש מקור מהסוגי' דבנשים במעשהז"ג שאינו אלא מצווה קיומית, ואפי"ה איכא מצווה בו יותר מבשלוחו, וגם מוכרח כן בהכשר להנך מצוות, ודו"ק. והנה, לעיל הבאנו שיש לחלק בין קידושין לתרומה ושחיטה, דאף לרמב"ם י"ל דה"צד חיוב" בקידושין מתייחס לגברא עצמו ודלא כשחיטה ותרומה דרק מתייחס לבשר ופירות, ולהכי י"ל דבכה"ג ליכא הלכה של מצווה בו יותר מבשלוחו, אכן זה ברור דלפי היש"ש ושטלנ"ל דגם בקיומית ממש יש הלכה כזו, דע"כ דלא גרע תרומה ושחיטה, דסו"ס איכא מצווה קיומית לתורם ולשוטט, ודו"ק.

**שיטת הר"ן בסוגיין בדין נשים במצות קידושין.**

והר"ן בסוגיין תירץ בקוש' זו וז"ל "דאע"ג דאשה אינה מצווה בפו"ר, מ"מ יש לה מצווה כיון שהיא מסייעת לבעל לקיים מצוותו", והיינו דהאשה מסייעת לבעל במצות פו"ר, ולהלן נעמוד על המשמעות בלשון הר"ן שיש לה "מצווה" בהך סיוע, ולכא' מזה דלא תירץ שיש לנשים מצווה בקידושין כהרמב"ם באנשים, מזה לכא' מבואר דחולק על הרמב"ם בזה, ועוד דמשמע דסובר דליכא מצווה בקידושין כלל וכדעת הרא"ש, שהרי למה כ' דמסייעת לבעל במצות פו"ר, יותר הול"ל דמסייעת במצות קידושין דבעל, וע"כ דסובר כהרא"ש שאין מצווה בקידושין כלל. אולם עי' בר"ן בכתובות [ז] דמפורש שיש מצווה בקידושין, [ודן שם למה ברכת אירוסין אינה ברכת המצוות כיון שאין עשייתה גמר מצווה], וא"כ ק' דלמה איירי הר"ן במצות פרו ורבו ולא במצות קידושין עצמו.

וצ"ל דהר"ן סובר שיש בקידושין תרתי, א' מצווה שיש בה צד חיובית כמו לרמב"ם, דתלוי בחיי אישות [ובזה דן שם בכתובות למה אינו ברכת המצוות], ב' חוץ מזה הרי כולו מודי שקידושין הוא גם הכשר למצות פרו ורבו, ויש מעלה בהך הכשר יותר מהמצות קידושין עצמו, דהמצווה בקידושין תלויה בחיי אישות ולכן אינו חיובית ממש, ולעומת זאת ההכשר שייכא למצווה חיובית של פו"ר, וסובר הר"ן דמצווה בו יותר מבשלוחו שייכא דוקא בחיובית ממש, וצ"ל דגם במסייע למצווה חיובית של חבריו אמרינן מצווה בו יותר מבשלוחו, ולכן אף דאין לאשה מצות פו"ר, אבל סו"ס היא מסייעת לבעל במצווה זו שהיא חיובית, וזה עדיף ממצות קידושין שהיא מצווה דידה אבל אינו חיובית ממש, ודו"ק.

אלא דצריכים לבאר את סברת הר"ן, דאיך יתכן דסיוע למצווה יהיה עדיף ממצווה עצמה של קידושין, דאף דאין לאשה מצווה חיובית ממש בקידושין, הא גם בסיוע של האשה ליכא חיובא מצד פו"ר, ואיך חמיר טפי ממצווה עצמה, ומה מהני מה שהמצווה של פו"ר היא חיובא על הבעל, וצע"ג.

ועי' בהמשך שנבאר דברי הר"ן בזה, ונבאר עיקר הדין מצווה בו יותר מבשלוחו שנאמר בסיוע למצוות.

**דין במצות כבוד שבת, האם הוא מצווה או הכשר מצווה, ודין מצווה בו יותר מבשלוחו בכבוד שבת.**

האמוראים התעסקו הכא במצות הכנה לשבת, וצריכים לדעת מה המצווה, ועי' רמב"ם [שבת פרק ל'], שיש מצות עונג ומצות כבוד, ומבואר עוד ברמב"ם שמצות כבוד היא גם בהכנה למצות עונג, ועי' בביאור הגר"א [סי' תקכ"ט ס"ק א'] דחלוק כבוד מעונג, דעונג שבת הוא רק בשבת, וכבוד שבת הוא גם בערב שבת, דעצם זה שהוא מכין לשבת הוא כבוד לשבת, ועי' בהערה <sup>96</sup>, ועי' גרי"ז [בחי' הגר"ח עה"ש עמוד ה' בחדש] דהק' סתירה במצות נרות שבת, דבפ"ל כ' דנר שבת הוא מצות כבוד שבת, ובפ"ה כ' הרמב"ם דנר שבת הוא עונג שבת, והקשה עוד דלמה הדגיש הרמב"ם בנרות מדין כבוד שבת שיעשה כן לפני שבת, הא אטו חיישינן שידליק בשבת, וביאר הגרי"ז דהנך נרות עצמן איכא בהו ב' מצוות, מצוות כבוד בהדלקה בערב שבת, ומצות עונג בזה שהם

<sup>95</sup> ועי' במאירי שתירץ עוד שיש לנשים מצות שבת, וכן הוא בקרבן נתנאל, וכן הוא בתוס' בגיטין [מ"א:] וב"ב [י"ג:], ועי' רעק"א החדש שהביא מהר"ן [במק"א] דליכא שבת בנשים, והר"ן לשיטתו בסוגיין לא תירץ כהמאירי, וצ"ל דכן הוא נמי שיטת היש"ש והשיטה לא נודע למי.

<sup>96</sup> ועי' יראים [סי' ת"י] שלמד את כל המקור למצות כבוד שבת מהא דהוקש שבת למקדש וממילא דחייבים בכבודה כמו במקדש, וכתב על זה בתועפות ראם דיתכן שכמו שכבוד מקדש הוא בחול, גם כבוד שבת הוא בחול, וא"כ אינה מצות עשה שהזמן גרמא, ונשים יהיו חייבות.

דלוקים בשבת עצמו, והיינו ע"ד הגר"א הנ"ל, ועיי"ש ברמב"ם דכבוד שבת ועונג שבת שניהם מצוות מדברי הנביאים.

והק' המקנה דאיך ילפינן מצווה בו יותר מבשלוחו מכבוד שבת שהוא עצמו מצווה לקידושין שאינה מצווה אלא הכשר מצווה, והוכיח מכאן כהרמב"ם שגם קידושין הוא מצווה, אבל לרא"ש שאינו אלא הכשר מצווה קשה, וצ"ל דהרא"ש לומד שגם הכנות לשבת הוא הכשר בעלמא, דגם עונג וגם כבוד שייכים רק בשבת עצמה, וילפינן דין מצווה בו יותר מבשלוחו מהכשר מצווה דהכנות שבת להכשר מצווה דפרו ורבו, וכן למד הגר"ש רוזובסקי זצ"ל.

ונראה להוכיח כן, דהנה שיטת התוס' היא כהרא"ש שקידושין הוא הכשר מצווה, וכדהביא הנצי"ב בריש קידושין, ונראה שהתוס' למדו שהכנות בערב שבת הם רק הכשר למצות עונג, דהנה בתוס' בשבת [כ"ה:] מפורש שמצות נרות שבת הוא מצות עונג, ומשמע שאין בו מצווה בפני עצמה של כבוד בגוף ההדלקה בערב שבת, שהרי התוס' דנו האם צריך להדליק נר אם מצא נרות שכבר היו דלוקות, דסו"ס יהיה לו עונג שבת מהנך נרות ולמה לו לכבותם ולהדליקם שוב, ומחמת זה רצו לחדש שגם היכא שאין לו נרות דלוקות וצריך להדליקם, דא"צ לברך, ולכא' לרמב"ם ליתא לכל הנידון, דאף דמצד עונג אין נפ"מ אי מדליק במיוחד בשביל שבת, אבל פשוט שיש לו מצווה לכבותם ולהדליקם שוב מצד כבוד שבת, ומחמת זה צריך לברך, ודו"ק.

**שיטת הרא"ש באפיית מצות לשיטתו - וחוקר לגבי אפיית מצות בשאר ימות הפסח.**

ונראה דהרא"ש אזיל לשיטתו, דיעויין בשו"ע [סי' ת"ס סעיף ב'] "הרא"ש היה משתדל במצת מצווה, ועומד על עשייתה וכו'", ועי' מג"א דמצווה בו יותר מבשלוחו, ונראה דכל זה להרא"ש לשיטתו, ועי' בהערה <sup>97</sup>, אבל לפי הרמב"ם ליכא מקור לדין זה כיון דאפיית מצה אינה אלא הכשר מצווה ולא מצווה עצמה.

והנה יש לדון דמה הדין כשיש לו מצות לכזית ראשון וצריך מצות לשאר ימות הפסח - והגר"א סובר דאיכא מצווה קיומית באכילת מצות בשאר ימות הפסח - ויש לדון האם גם באפיית הו" איכא דין מצוה בו יותר מבשלוחו - ונראה דנחלקו בזה - שהרי זה הוכחנו מהר"ן דרק במצווה חיובית ממש נאמר דין מצווה בו יותר מבשלוחו, ולכן אין מצווה בו יותר מבשלוחו באשה מצד מצות קידושין, ורק מצד סיוע למצות האיש, ולפי"ז, כש"כ דבמצווה קיומית ממש כאכילת מצה בשאר ימות הפסח - דליכא דין מצווה בו יותר מבשלוחו, ולפי"ז, י"ל דכל הענין של עמידה על המצות בעצמו הוא רק למצות שיש בהם מצווה חיובית והיינו לכזית ראשון, אבל לשאר המצות של פסח לא יהיה בהם דין מצווה בו יותר מבשלוחו.

אכן לפי היש"ש והשיטה לא נודע למי דלאשה יש מצווה קיומית של פו"ר, ומחמת זה אית בה דין מצווה בו יותר מבשלוחו, א"כ יהיה דין מצווה בה יותר מבשלוחו גם בהנך מצות.

**מצווה בו יותר מבשלוחו במעשהז"ג בנשים, ובדברי הפנ"י במעקה בנשים.**

יש לדון במצות עשה שהזמן גרמא בנשים, האם יש בהם דין מצווה בה יותר מבשלוחה, והבאנו דזה תולה בפלוגתת היש"ש והר"ן האם בנשים אתינן עלה מצד המצווה קיומית שיש בפו"ר, או דוקא מצד הסיוע שלה לפו"ר של הבעל.

ומצאנו בזה פלוגתא מפורשת, דהנה, בקידושין [ל"ד] מפורש דבניית מעקה היא מצות עשה שאין הזמן גרמא, ולכן נשים חייבות בה, והק' התוס' דמה נפ"מ, הא ממילא חייבות לבנות מעקה מחמת הלאו של לא תשים דמים בביתך, דבלאו ליכא חילוק בין זמן גרמא ללאו זמן גרמא, ועיי"ש בפנ"י דדחה דשאני מצווה שיש בה דין מצווה בה יותר מבשלוחה מלאו, ושפיר אמרו בגמ' שיש לה גם מצווה שהרי אין הזמן גרמא, ונפ"מ שתצטרך לבנות בעצמה ולא ע"י שליח.

ונראה דהתוס' סברי שאין זה נפ"מ, דגם אם היה זמן גרמא והיתה פטורה ממצות מעקה, אפי"ה יש לה מצווה קיומית ככל מעשהז"ג, וגם במצווה קיומית נאמר דין מצווה בה יותר מבשלוחה, וכמבואר ביש"ש, כן י"ל בדעת התוס', והפנ"י ע"כ חולק וסובר שאין דין מצווה בה יותר מבשלוחה במצווה קיומית וכדהוכחנו בר"ן, ושפיר הק' על התוס'.

<sup>97</sup> אולם עי' בביאור הגר"א [שם] שהביא שמהרא"ש עצמו משמע שאין זה מסברת מצווה בו יותר מבשלוחו, אלא מצד דין לחם עוני, ולפי"ז גם הרמב"ם יכול לסבור כן.



## פרק ב

ביאור בדין מצווה בו יותר מבשלוחו  
בהכשר מצוה ובסיוע למצוה.

בדברי הנצי"ב בדין הכנה למצווה הכתובה בתורה - ומבאר דגם הרא"ש מודה דהכנות לשבת אינה הכשר בעלמא. יש לעיין, דאיך אמרינן דלדעת התוס' והרא"ש דהכנות לשבת הם רק הכשר מצווה, הא מפורש בקרא "והכינו את אשר יביאו", ומהכא ילפינן דין הכנות לשבת בשבת [ק"ז], והביאור הלכה [ריש סי' ר"נ] הק' דמדילפינן מהך קרא נראה דההכנות הם דאורי', והביא קושי' הפמ"ג שהק' דעיקר עונג הוא רק מדברי קבלה ואיך אמרינן דההכנות לעונג הם דאורי', ורצה לדחות עפ"י רש"י בביצה שלמד שהסעודות עצמם הם דאורי' וההכנות לסעודות הם גם דאורי', ובאופן אחר כ' דהפסוקים הם רק אסמכתא, ועי' בהערה<sup>98</sup>, ולשתי הדרכים מבואר שיש מצווה של "והכינו", או מה"ת או מדרבנן וקרא אסמכתא, אבל אינו הכשר בעלמא למצווה אחרת, אלא דדין בפני עצמו הוא.

ויש להוכיח עוד שמצווה בפני עצמה היא ולא הכשר בעלמא שהרי מצאנו הלכות בהכנות הללו, דילפינן בשבת [ק"ז] דלעולם ישכים להכנות כמו במן שהשכימו, שהרי הוקש מן להכנות [הכנה והבאה], ועי' ביאור הלכה [ריש ר"נ] נידון שלם האם בעינן השכמה לפני ק"ש ותפילה, או דסגי עד שליש היום, ועי' במ"ב [שם ס"ק ב'] מהמג"א שהביא דלכתחילה יחזור בהכנה נוספת סמוך לשבת ויליף מ"והיה משנה", ומדאיכא הלכות וזמנים בהנך הכנות משמע שהיא מצווה בפני עצמו, ולא הכשר בעלמא.

והנראה בזה, ונקדים בדברי הנצי"ב בהעמק שאילה [שאלות קס"ט] שיצא לחדש דלא בכל הכשר מצווה נאמר כלל דמצווה בו יותר מבשלוחו, דבאמת מצאנו שני סוגים של הכשר מצווה, שיש סוגי' במנחות [מ"ב] דדן האם יש ברכה בהכשר מצווה, ומסקינן דליכא ברכה, ותוס' הביאו מהירושלמי שמברכים בהכשר מצווה, אולם הנצי"ב דייק דכל הנידון היה רק בבניית סוכה ובכתיבת מזוזה ותפילין ובקשירת ציצית, ולא בשאר הכנות כעושה שופר וכחוטב עצים לסוכה וכטווית חוטין לציצית, וביאר, דהנך הכנות כתובות התורה, דכתיב "חג הסוכות תעשה לך", וכתיב "וכתבתם על מזוזות ביתך", ותפילין הוקש למזוזה, וכתיב "ועשו להם ציצית", ורק בהכנות הכתובות בתורה איכא ברכה לדעת הירושלמי.

וחידש עוד, דה"ה דכלל דמצווה בו יותר מבשלוחו נאמר רק בהכנות הכתובות בתורה, דהנה, מבואר ברש"י במכות [ח'. ד"ה השתא נמי] דחטיבת עצים לסוכה היא רשות, לעומת בניית הסוכה שהיא מצווה, וכבר עמדו בזה דאיזה מצווה איכא בבניית הסוכה, דהמצווה היא בישיבה והבנייה היא הכשר בעלמא, ועיי"ש בערוך לנר, וביאר הנצי"ב דבנייה היא הכשר הכתוב בתורה ולכן יש בה דין מצווה בו יותר מבשלוחו ולכן אינו רשות, לעומת החטיבת עצים שאין בה מצווה בו יותר מבשלוחו, כיון דהך הכשר לא כתוב בתורה.

וכתב דזה הביאור בהכנות לשבת, דאינה מצווה דאין מצוות של שבת בערב שבת, אבל בהכשר מצווה זו שייך מצווה בו יותר מבשלוחו כיון שהיא הכנה הכתובה בתורה, דכתיב "והכינו את אשר יביאו", וגם קידושין הוא הכשר לפו"ר, אבל זה הכשר הכתוב בתורה וכדכתיב "כי יקח איש אישה", ולהכי איכא בהו דין מצווה בו יותר מבשלוחו.

ונראה דהגדר בהך הכשר הכתוב בתורה הוא דאף דאינו מצווה עצמה, אבל מצטרף הוא למצווה, ונהיה לפרט א' מתוך פרטי המצווה, הילכך שייך ביה דינים של ברכה ושל מצווה בו יותר מבשלוחו.

ונראה דמה"ט לא ק' מה דמצאנו נמי הלכות דלעולם ישכים להכנות, ויחזור ויכין סמוך לשבת, דאף דאינו אלא הכשר בעלמא, אבל הך הכשר מצטרף להיות פרט מתוך פרטי המצווה, ולכן שייך בו דינים.

<sup>98</sup> וי"ל עוד עפ"י הפמ"ג בפתיחה הכוללת [או"ח ח"א י"ט] דמצות עונג הוא דאורי', דאף דנלמד מדברי נביאים, אבל כיון דהנביא אמר "כי פי ה' דיבר", שוב הו"ל דאורי', ועי' ערוך לנר יבמות [צ"ג].

ונראה דלכן מצאנו דין מצוה הבאה לידיך בבניית סוכה מיד אחרי יוה"כ - ולא מצאנו כן בקניית לולב - והחילוק כנ"ל שיש דינים בהכשר הכתוב בתורה.

דברי הח"ח דמחלק בין תגרים בסת"ם לעומת כותבי סת"ם.

והנה - עיקר דברי הנצי"ב נראים כחידוש גדול - אכן איכא הוכחות לזה - והארכנו ביסוד זה להלן [שער ד סימן ט] - ולהלן כמה הוכחות:

א] יעויין בביאור הלכה [סימן לח] דדן בדין עוסק במצוה אי בעי כוונה למצוה להפטר או לא - ודייק דרש"י בסוכה [כו] חילק בזה בין תגרים בסת"ם דבעי כוונה לעומת כותבי סת"ם דלא בעי כוונה - וביאר דכתיב בתורה 'וכתבתם' - וזה ודאי עצם המצוה - עיי"ש היטב בדבריו - ותמוה - הרי פשוט עוד מאד שאין מצוה מה"ת לכתוב מזוזות ואינו אלא הכשר מצוה - ומוכרח כנ"ל - שבהכשר הכתוב בתורה נכלל ההכשר בתור חלק מהמצוה - ולכן מהני גם בלי כוונה להחשב כעסוק במצוה.

ב] מבואר בביאור הלכה [סימן יא] דכמו דאיכא לכם בלבישת ציצית - כמו כן איכא דין לכם לכתחילה בזמן קשירת הציצית וכעין זה מבואר נמי במהרש"א בסוכה [מו] בבניית סוכה למ"ד דאיכא דין לכם - ותמוה דמה שייך דינים בשעת ההכשר מצוה - ומוכרח כנ"ל - ויש להעיר דלפי"ז א"ש למה בזמן חטיבת העצים ובזמן טוויית חוטין ליכא דינים כאלו.

ג] הוכחה נוספת ליסוד זה הבאנו מהמשך חכמה [שמות פרק יב - ושמרתם את המצות] שלפי הירושלמי מה דליכא ברכה באפיית מצות ולמה גרע מבניית סוכה וכדומה - וביאר שזה משום שההכשר שכתוב בתורה היא 'שמירה' ואין בה מעשה - [ועומק כוונתו שבמצוות ממש שאין בהם מעשה ליכא ברכה <sup>99</sup> וא"כ כש"כ בהכשר שאין בו מעשה לפי הירושלמי].

והיינו דאפייה עצמה היא הכשר שלא כתוב, ושמירה מחימוץ היא הכשר שכתוב אבל אין בה מעשה שאינה אלא בגדר מניעה - [וכבר הארכנו שם לבאר כן בשיטות דמהני עו"ג בעכו"ם שאפה מצה לענין לשמה ועדיף מגט], עיי"ש שביארנו את הדברים - הרי לנו חד פעולה של הכשר מצוה שכלול בה ב' מעשים - חד כתוב וחד לא כתוב - והברכה מיתלי תלי בחלק הכתוב.

ועיין עוד בדברינו [שם] שהוספנו להוכיח עוד כיסוד הנ"ל - וע"ע באמרות אברהם [פסחים סימן ה] מה שהארכנו עוד ביסוד הזה.

הכשר מצוה של שופר ולולב - ובדין קביעת מזוזה ובביאור הדיון ברא"ש לגבי פו"ר דמשכחת לה ע"י פלגש.

והנה אף שהירושלמי רק הביא ד' הכנות למצוה - סוכה ציצית מזוזה ותפילין דאיכא ברכה - אכן הרמב"ם כשבא לבאר שא"צ ברכה הוסיף גם לולב ושופר - וצ"ב תרתי, א] מה ההכשר מצוה בשניהם, ב] היכן כתוב בתורה, ג] למה הוסיף על הירושלמי, ועיין מה שנתבאר בזה להלן [שער ד סימן ט] בארוכה - וע"ע שם לגבי בדיקת חמץ דהוי נמי הכשר מצוה לדעת הריטב"א - וגם הוי בכלל תשבייתו - גם לדעת הבבלי.

וע"ע להלן [שער ו סימן טז] דנתבאר עוד בדין קביעת המזוזה שמברכים עליה מדין הכשר הכתוב בתורה - גם לדעת הבבלי כיון דליכא מעשה מצוה אחריה שבמעשה כניסה לבית חסר בצורת ובשם מעשה מצוה - ובכה"ג איכא ברכה גם בבבלי - כיון שהכא הקיום מצוה יוצא מהמעשה של הכשר הכתוב בתורה.

ונוסיף עוד - דנראה שזה נמי כל הדיון ברא"ש לגבי פו"ר דמשכחת לה ע"י פלגש - ונראה שהביאור בזה הוא - שלו יצוייר ולא היה שייך ע"י פלגש, אז הקידושין היה כמו קביעת המזוזה - דלמה להחליט שהביאה היא ההכשר - הרי אין ביאה בלי קידושין והרי זה אתחלתא דביאה ולמה לא יחול עליו כבר דין אתחלתא דהכשר - והרי זה הכשר הכתוב בתורה - ועל זה תירץ הרא"ש - דמותר בפלגש ולכן גרע טפי - ורק הביאה הוא ההכשר - ולכן ליכא ברכת המצוות על הקידושין.

בדין מצווה בו יותר מבשלוcho בהכנות לסעודת ברית.

יש לעיין האם יש דין מצווה בו יותר מבשלוcho בהכנות לסעודת ברית, ועיין בשערי תשובה [סי' ר"נ] שמדמה להכנות לסעודת שבת דמצווה לעשותם בעצמו, אולם נראה דכל זה לפי הרא"ש

<sup>99</sup> וכמבואר בב"י לגבי ביטול בלב שמקיים בזה תשבייתו - ובשו"ת הרשב"א לגבי שמיטת כספים - ועיין בדברינו להלן [שיעור ו פרק א] בזה.

שיש דין מצווה בו יותר מבשלוחו בהכשר מצווה, אבל לפי הרמב"ם שההכנות לשבת הם בעצמם מצות כבוד שבת, א"כ אין לדמות להכנות לסעודת ברית.

איברא, דאחרי דברי הנצי"ב בביאור דינא דמצווה בו יותר מבשלוחו בהכשר מצווה שלא נאמר אלא בהכשר מצווה הכתוב בתורה, א"כ שאני הכנות לשבת דכתיב בהו "והכינו את אשר יביאו" משא"כ בהכנות לסעודת ברית שאינה כתובה בתורה ואינה מצטרפת לגוף המצווה, ודו"ק.

ואף דהבאנו מהרא"ש שהיה הולך לאפיית מצות בעצמו, וביאר המג"א דזה מצד מצווה בו יותר מבשלוחו, זה לא קשה, דגם הכשר דאפיית מצות הוא הכשר הכתוב בתורה, וכמבואר בנצי"ב שם שהביא מהירושלמי שהיו הולכים בעצמם לטחינת הקמח למצות, וביאר דמדין מצווה בו יותר מבשלוחו הוא, וזה מבואר בקרא ד"ושמרתם את המצות".

ביאר הגדר בדין מצווה בו יותר מבשלוחו בהכשר מצווה ובמסייע למצווה, ומבאר בזה את לשונות הר"ן והרא"ש שיש מצווה בהכשר ובסיוע.

והנה - יש לעיין בעיקר הסוגי' - דאיך שייך דין מצווה בו יותר מבשלוחו בהכשר מצווה, הא אינו מצווה כלל ואיך שייך בו דינים שהוא יעשה לבד ולא ע"י שליח, וכמו"כ ק' בדברי הר"ן בסיוע למצווה, הא סו"ס אין זה מצות האשה, ואינה אלא כמסייע במצוותו, ומה שייך הלכות ודינים בהך סיוע.

עו"ק מה שהקשינו לעיל בדברי הר"ן דאיך יתכן דסיוע למצווה יהיה עדיף ממצווה קידושין שיש לאשה עצמה, דאף דאין לאשה מצווה חיובית ממש בקידושין, הא גם בסיוע של האשה ליכא חיובא מצד פו"ר, ואיך הסיוע חמיר טפי ממצווה עצמה, ומה מהני מה שהמצווה של פו"ר היא חיובא על הבעל, וצ"ע ג.

ועפ"י כל הנ"ל א"ש דיעויין בדברי הנצי"ב במרומי שדה [בסוגיין בד"ה אמר רב יוסף] שכתב דאחרי שנתחדש שיש מושג של הכשר הכתוב בתורה - שוב מובן נמי למה אמרינן מצווה בו יותר מבשלוחו באשה בקדושין, "דאע"ג דלה אין מצווה להתקדש, אבל הוי כהכנה אליו, והיא כתובה בתורה כי יקח איש אשה".

והוסיף לפי"ז דבסיפא נמי מבואר דבאב המקדש את בתו דגם בו אמרינן מצווה בו יותר מבשלוחו, ואף שהוא רק הכשר וסיוע למצות האיש, אבל כיון דכתובה בתורה הילכך שייך ביה דין מצווה בו יותר מבשלוחו, עכתו"ד, ועי' בהערה <sup>100</sup> לגבי מצווה בו יותר מבשלוחו באב.

ונראה דהדברים מדוקדקים בר"ן, דהר"ן מיירי באשה שאינה אלא כמסייע לפו"ר של הבעל, והיינו שלאשה עצמה ליכא מצווה ואינה אלא כמסייעת במצווה ידידה, ואפי"ה בתוך לשונו משמע שיש לה מצווה, וסותר עצמו מיניה וביה, דז"ל "דאע"ג דאשה אינה מצווה בפו"ר, מ"מ יש לה מצווה כיון שהיא מסייעת לבעל לקיים מצוותו".

וסתירה כעין זה נמצאת נמי ברא"ש בכתובות בדין קידושין, דמתחילה כתב "כי פריה ורביה היינו קיום המצווה, ואם לקח פילגש וקיים פריה ורביה אינו מחוייב לקדש אשה" הרי שמבאר בזה למה אין בקדושין קיום מצווה רק בפריה ורביה, אכן בהמשך כתב, "ואין חיוב במצווה זו שאין בה קיום מצות פריה ורביה והילכך לא נתקנה ברכה במצווה זו", הרי דבא לבאר למה אין בו מצווה כיון שאין בה פו"ר, ואפי"ה קרי ליה "מצווה זו", וצ"ע.

ונראה דכוונתם כדברינו בנצי"ב, דאף דאינו אלא הכשר ואינו אלא סיוע, אבל הך הכשר וסיוע מצטרף להיות פרט מפרטי המצווה, ולכן שייך בו דין מצווה בו יותר מבשלוחו, וזהו הלשון "מצווה".

מבאר איך יתכן דסיוע שלה למצות פו"ר של האיש יותר חשוב ממצווה עצמה שלה להתקדש, אף שהחיוב אינו שלה. ומעתה מובן נמי סברת הר"ן, דשאלנו, דאיך יתכן דסיוע שלה למצות פו"ר של האיש יהיה יותר חשוב ממצווה עצמה שלה להתקדש, דאף דאיכא "חיובא" במצות פו"ר וליכא "חיובא" ממש בקידושין, הא סו"ס אין זה חיובא ידידה, אלא חיובא דבעל, ולהנ"ל ניחא דאין זה סיוע חיצוני מן הצד, דהך סיוע מצטרף להיות פרט מתוך פרטי המצווה, ולהכי איכא נמי בהך פרט כל המעלות

<sup>100</sup> ובעיקר מה דנקט שיש מצווה בו יותר מבשלוחו באב, עי' ברשב"א בקידושין [מ"ד] שג"כ סובר כן, והנצי"ב הביא עוד מרש"י שיש מצווה ממש באב שמקדש את בתו, עיי"ש, ועי' בב"ח [ס' ל"ז סעיף ז] דנקט דאין לאב מצווה, ואין אצלו דין מצווה בו יותר מבשלוחו, ומבואר דגם מצד סיוע לא מהני.

של המצווה, ואם המצווה היא מצווה שיש בה דין מצווה בה יותר מבשלחו, א"כ גם בכל פרטי המצווה יהיה דין זה, וא"ש.

וצריכים להוסיף בזה ביאור - דמעלת חיובית יותר מקיומית היא בגוף המצווה ולא רק בחיוב - והיינו דביארנו בהרחבה לעיל [שער א סימן א] דבכל מצווה - מלבד החיוב והאזהרה אנברא - איכא נמי קביעה מצד גוף המעשה שהוא מעשה שצריך להעשות או מעשה שצריך לא להעשות - וזה המושג של מצוות קיומית - וזה גם החילוק בין גברא לחפצא - ולמדנו הכא דמעלת מצווה בו יותר מבשלחו שמחייב לכבד את המצוות - במצווה חיובית יותר ממצווה קיומית לא מתייחס לגוף החיוב עצמו - אלא למעלת המצווה עצמה - שמצווה שהתורה העמידה בתור מצווה חיובית - גוף המצווה עצמה יותר חשובה - והיא דורשת יותר כבוד - ולכן גם שהיא לא מחויבת במצווה הזו שהאיש מחייב בה - אכן כיון שהסיוע שלה מתייחסת למצווה שהאיש מחייב בה - שוב חיילא ביה דין כבוד של מצווה בו יותר מבשלחו - ודו"ק.

במה שיש להעיר בכל המהלך בדברי הר"ן.

אולם העירני תלמיד אחד דיש כאן חידוש בר"ן שהפסוק של כי יקח איש אשה הוא גם מצווה של קידושין על שניהם, והוא גם הכשר הכתוב בתורה של פרו ורבו - הלא דבר הוא.

אופנים שונים של סיוע במצוות.

ויש אופנים אחרים של סיוע למצווה שיש לדון בהם עפ"י מה שנתחדש הכא - ועיין בהערה <sup>101</sup> לגבי ישראל שמקבל מתנו"כ, עוד יש לדון לגבי סיעו של נשים בת"ת של בעליהם - ועיין בזה בהערה <sup>102</sup>.

## פרק ג'

### בגדר הדין מצווה בו יותר מבשלחו.

שינויים בלשוניות הראשונים בדין מצווה בו יותר מבשלחו.

יש לעיין, דמאי שנא מצווה בו יותר מבשלחו מהידור מצווה, הרי אם הכשר הכתוב בתורה מצטרף למצוה עד כדי כך שלכן שייך דינים של מצווה בו יותר מבשלחו - אף דבמצווה עצמה אין נפ"מ אי נעשה ההכשר שלה בו יותר מבשלחו - א"כ למה לא נחדש כן גם בהידור מצווה שיהיה שייך בהכשר מצווה, ופשוט שלא מצאנו כן אף בהכשר הכתוב בתורה - אטו נימא שיש הידור מצווה בבונה סוכה בכלים נאים - ובחותך את הקלף של המזוזה בכלים נאים, הא סו"ס אינו גוף

<sup>101</sup> דהנה - יש לדון במסייע למצווה, דלכא' י"ל דכהן שמקבל מתנות כהונה מהישראל, שזה סיוע במצווה של הישראל כמו שסיוע של האשה הוא סיוע במצוות פרו ורבו של הבעל לפי הר"ן, ולפי"ז לא ישלח הכהן שליח לקבל מתנותיו מיד הישראל, וזה חידוש, ונראה שזה גם סיוע הכתובה בתורה, דבהדי' כתיב שהישראל נותן לכהן, ויש לדון עוד במי שיש לו מצווה לסייע לזקן להכנס לסוכה לקיים בה מצוות ישיבת סוכה, והוא באמצע לימודו ואפשר ע"י אחר, האם נימא מצווה בו יותר מבשלחו [כיון שהוא מסייע כאשר לבעל בפו"ר] ויפסיק מלימודו, ונראה פשוט שזה אינו דומה לאשה כיון שאינו סיוע והכנה הכתובה בתורה.

אולם הכא נראה דגם בלי חידושו של הנצי"ב יש לחלק בין אשה בפו"ר וכהן במתנות כהונה שסיוע שלהם הוא חלק מגוף הקיום מצווה, לעומת סיוע להכניס זקן לסוכה שאין הסיוע אלא כהיכי תימצא שיכול לבד לקיים מצוותו, דאחרי הסיוע הוא כבר מקיים את המצווה לבד לעומת פו"ר ומתנות כהונה.

ונראה דגם קבלת מתנות כהונה שאני, דאף דהוי הכנה הכתובה בתורה, אכן אחרי דנתבאר דכל המעלה של הכנה וסיוע הכתובה בתורה הוא מצד זה שאז חשיב כפרט מתוך פרטי המצווה, א"כ י"ל דדוקא סיוע דאשה בפרו ורבו שהיא מסייעת בגוף הפרו ורבו כמו האיש, דהלידה ממנה, א"כ י"ל דגם מעשה דידה נכלל בכלל פרו ורבו, והוא כבר פרט מתוך פרטי המצווה, אולם במתנות כהונה המצווה היא נתינה, וקבלת הכהן אינה מעשה נתינה, רק דבלי קבלה ליכא נתינה, הרי שמעשיו נצרכים כהיכי תימצי למעשה הכהן אבל לא חיילא שם נתינה על מעשיו כמו שחל שם פרו ורבו על מעשה האשה, ולכן דוקא באשה בפרו ורבו מהני מה שכתוב בתורה.

ואף דחילקנו בין מתנות כהונה לסיוע של האשה בפו"ר, אכן נראה דלפי דברי הנצי"ב דמדמה קבלת קידושין של האב, משמע שלומד דגם סיוע מן הצד מצטרף, ויש לדון לפי הנצי"ב באב שמקדש את בתו דדומה למסייע זקן להכנס לסוכה דלכא' שניהם הם רק סיוע מן הצד וכל החילוק הוא דזה כתוב בתורה וזה לא כתוב בתורה, אולם במסקנת הנצי"ב ליכא ראייה לכל הנ"ל דלמד דבאשה ואב איכא מצווה של "בנותיכם תתנו לאנשים".

<sup>102</sup> דהנה - יש לדון בנשים שאמרו בהם "נשים במה זכיינו" ואמרו בסוגי' בסוטה מחמת הסיוע לת"ת של בעליהם ובניהם, ומבואר הכא דאית להו מעלת ת"ת של הבעל מחמת הך סיוע מדמהני יותר מת"ת שלהם בהלכות שלהם, ונראה דגם הכא הוי כעין גדר הנ"ל, דמצטרף הך סיוע כפרט בתוך הת"ת של הבעל, וזה משום דכתיב בהדי' בקרא "עץ חיים היא למחזיקים בה", וזה חידוש בת"ת ולכל המסייעים בו, ומה"ט יש מקום לומר דאף דהסיוע מצד עצמה היא מן הצד אולם אכתי נימא ביה דין מצווה בו יותר מבשלחו.

המצווה ומה שייך בו הידור - ולגבי קולמוס נאה בס"ת עיין בהערה <sup>103</sup>, וקשה דמ"ש מצווה בו יותר מבשלוחו מהידור שס"ל לרא"ש ותוס' דגם בהכשר מצווה איכא מצווה בו יותר, וגם בסיוע למצווה לא מצאנו הידור ולמה יהיה בו דין מצווה בו יותר מבשלוחו, וצ"ע.

ונראה דתלוי ביסוד דינא דמצווה בו יותר מבשלוחו, ונקדים דהנה, מצאנו שינויים בלשונות הראשונים בהך דין, דז"ל רש"י, "דכי עסיק גופו במצווה איכא שכר טפי", ועי' רבינו יונה [איגרת התשובה אות ס'] בדין נרות שבת, "שבו יש יותר שכר מבשלוחו, שמחבב את המצוות", ומבואר שיש כאן ענין של שכר מחמת החיבוב, וברמב"ם מבואר דאיכא "כבוד למצווה", ולעומת זאת מצאנו בלשון הר"ח בשבת [ק"ט] "שקיום המצווה באדם עצמו טפי עדיף יותר מבשלוחו", ובר"ח ב"ר שמואל בסוגיין מבואר "דהוי מצווה מן המובחר", הרי שלא פירשו מצד השכר אלא מצד זה שיש מעלה בגוף המצווה, ודו"ק.

עוד יש להעיר, דרש"י הוסיף בלשונו ד"כ עסיק גופו במצוות", הרי דמיירי ב"עסק המצווה", לעומת הר"ח דאיירי ב"קיום המצווה" ועי' בלשון התוס' ר"י הזקן דאיירי ב"עשיית המצווה" דכתב "יעשה בגופו", עיי"ש, ולמה רש"י הביא את ענינו של ה"עסק" במצווה.

**ביאור הגדר בהידור מצווה וזריזין ורוב עם הדרת מלך, והדיני קדימה שבהם.**

ונראה דפליגי ביסוד דינא דמצווה בו יותר מבשלוחו, דהנה, מצאנו כמה "מעלות" במצוות, א] הידור מצווה, ב] זריזין, ג] ברוב עם הדרת מלך, וכ' החיי אדם [כלל ס"ח] דזריזין עדיף מרוב עם הדרת מלך, [והוכיח כן מהסוגי' בר"ה ל"ב: בהלל בשחרית], והביאור בזה הוא, ד"ברוב עם" הוא מעלה חיצונית למצווה, שכל מצווה ומצווה לא השתנה, אלא דה"רוב עם" בכל המצוות כהדדי יצר "הדרת מלך" בהדי' המצווה, ולעומת זאת זריזין הוא מעלה בגוף המצווה, שהרי ברש"י במגילה [כ':] מבואר שיש חידוש שכל היום כשר למגילה אף דזריזין מקדימין, והיינו דקמ"ל דאינו פוסל, וע"כ שהוא דין במצווה עצמה, ועי' בתרומת הדשן [סי' ל"ה], ואכמ"ל, ומה"ט עדיף זריזין מ"רוב עם", דזריזין הוא מעלה בגוף המצווה, ועיין בדברינו בפסחים [בענין זריזין] מה שהוספנו בזה, ועי' בהערה <sup>104</sup>.

**פלוגת הראשונים אי הוי מעלה בגוף המצווה או דין צדדי, והנפ"מ בזה.**

ויש להסתפק בדין מצווה בו יותר מבשלוחו, ונראה שאם יסוד דינו מצד חיבוב מצווה או כבוד למצווה הרי כל זה הוא מעלה חיצונית במצווה, שהוא עושה את המצווה והוא גם מחבבה ומכבדה, ועי' בהערה <sup>105</sup>, וזה שיטת הרמב"ם מדין כבוד ושיטת רבינו יונה מדין חיבוב, ומה"ט כתב רבינו יונה שזה רק ענין של שכר, אבל בזה גופא פליגי הר"ח והר"ח ב"ר שמואל, דלדידהו דומה לזריזין והידור מצווה שאלו מעלות בגוף המצווה, ולהכי קרי להו מצווה מן המובחר.

ועי' בחיי אדם [סי' ס"ח] שהסתפק בכתיבת ס"ת ע"י סופר שאז המצווה היא יותר מהודרת לעומת כתיבת עצמו שאין לו כתב מהודר, אבל לאידך גיסא הכא איכא כבר מעלה דמצווה בו יותר מבשלוחו, ואיזה מעלה עדיפה, ונראה דתלוי בהנ"ל, דאי מצווה בו יותר מבשלוחו הוא מעלה בגוף

<sup>103</sup> ואף שכתוב בשבת [קלג:] לגבי הידור בספר תורה שיש הידור בקולמוס יפה ודיו נאה - הא כתוב במסכת סופרים [ג הי"ג] לבלברים נאין - וע"כ שהכוונה שעושים אומנות נאה - וה"ה בדיו וקולמוס י"ל כן - ופשוט - ועי' דאיירי במצות כתיבת ספר תורה שזה אינו הכשר.

<sup>104</sup> והנה, אף דהבאנו מרש"י דנראה דזריזין הוא מעלה בגוף המצווה, אכן אין זה פשוט, שהרי המקור לדין זריזין הוא מההילוך של אברהם אבינו בפסחים [ד.], וכפשוטו י"ל ששם ההילוך עצמו היה מצווה, אולם בפנ"י בפסחים [שם] נקט דאינו אלא הכשר מצווה ואפי"ה שייך בו זריזין, ולהלן ביארנו דלא שייך הידור בהכשר מצווה כיון שהידור ההוא מעלה בגוף המצווה, וא"כ איך שייך זריזין בהכשר מצווה.

והיה אפשר לומר שכל ענינו של זריזין בהכשר הוא רק כהיכי תמצא לזרז את גוף המצווה, ואה"נ דמצד הזריזין במצווה עצמה ליכא מעלה כלל, ודלא כהידור שהידור בהכשר לא יתייחס כלל למצווה, אולם זה אינו, שהרי מבואר שם בסוגי' שיש ענין של זריזות בצפרא, וזה רק התקיים בהילוך ולא בגוף העקידה, וע"כ נראה דמדברי הפנ"י מבואר דגם זריזין אינו מעלה בגוף המצווה ואינו אלא מעלה צדדית, ודלא כדהבאנו מרש"י, ודו"ק.

אולם הכא יש להעיר דסו"ס ההכשר דהכא הוא הכשר הכתוב בתורה, דהקב"ה אמר לו לך לך, ואף אי מצאנו מעלה צדדית בהכשר מצווה, אבל סו"ס בעינן כזה הכשר שהוא מצטרף להיות פרט מתוך פרטי המצווה, ולהכי בעינן הכשר הכתוב בתורה. <sup>105</sup> ובאמת דמצאנו כבוד מצווה ע"י מישוהו אחר שלא שייך למצווה עצמה, דמצאנו בביכורים [פ"ג מ"ג] וברע"ב ובקידושין [ל"ג] דעומדים לפני מביאי ביכורים, וכן בזמן ברית מילה לכבד את עושי מצווה בשעתה, הרי שזה כבוד חיצוני ממש, וה"ה דע"י עושה המצווה הכבוד הוא גם חיצוני.

המצווה אז יש לדון דאולי עדיף מהידור מצווה, אבל אם אינו אלא מעלה חיצונית, אז פשוט מהידור עדיף, כמו זריזין לעומת רוב עם הדרת מלך.

וה"ה שיש להסתפק בב' מצוות לפניו דמסברא יש דין קדימה למצווה החשובה, ולכא' ה"ה בב' מצוות שוות אלא דבא' מהם הוא יוכל לעשותו בהידור, דלכא' קדים למצווה שאינו מהודרת, דחשיבא טפי, ומה הדין בב' מצוות שוות, אלא דא' הוא עושה בעצמו וא' ע"י שליח, ויש נידון האם להתעסק קודם במצווה ע"י שליח או במצווה ע"י עצמו, דלכא' זה גם תלוי בהנ"ל.

ונראה דאיכא נפ"מ נוספת בין הנך ב' צדדים בספיקו של העצמות יוסף, דהעצמות יוסף דן במקדש אישה ע"י שליח באינו מכירה דאסור מצד ואהבת לרעך כמוך, ואם מקדשה בעצמו יש להסתפק האם יש במצווה זו מעלת מצווה בו יותר מבשלוחו, שהרי בלאו הכי היה צריך לעשותו בעצמו מצד האיסור, והאם בכה"ג יש גם מעלה דמצווה בו יותר מבשלוחו, ונראה שאם זה רק מעלה חיצונית, אז יש מקום לומר שאין כאן מעלה של חיוב או כבוד כיון דממילא היה צריך לעשות כן, אולם אם זה מעלה בגוף המצווה, א"כ אין שום נפ"מ אם היה מוכרח כן או לא, דסו"ס איכא מעלה שהוא עוסק בו לבד, וע"ע להלן [בסוף דברינו] מה שהוספנו בזה.

ועי' להלן [סוף דברינו] שהבאנו נפ"מ נוספת בין הנך ב' צדדים בדין מצווה בו יותר מבשלוחו בחלק מהמצווה, ומה שיש לדון בזה.

**נפ"מ בין הנך ב' צדדים בהכשר מצווה.**

ונראה דאיכא נפ"מ נוספת במצווה בו יותר מבשלוחו בין הנך ב' צדדים לגבי הכשר מצווה, דלעיל הבאנו בזה מחלוקת, ונראה דתלוי בהנ"ל, דנראה דמה דלא מצאנו הידור מצווה בהכשר מצווה הוא משום שלא שייך מעלה בגוף המצווה כשעוסקים בהכשר, אבל אי מצווה בו יותר מבשלוחו הוא מעלה חיצונית למצווה, א"כ נראה שזה שייך גם בהכשר מצווה, ואף דביארנו דכל זה דוקא בהכשר מצווה הכתוב בתורה שהוא מצטרף להיות פרט מתוך פרטי המצווה, אבל סו"ס אין זה עצם המצווה, ולהכי לא שייך לדון בה מצד מעלות בגוף המצווה, ולהכי תלוי בהנ"ל.

ונראה דגם סיוע במצווה דביאר הר"ן דגם בזה אמרינן מצווה בו יותר מבשלוחו, היינו דוקא לשיטת רש"י שזה מעלה חיצונית וענין של שכר בעלמא, והר"ן שהביא את רש"י מצד מעלת שכר הביא נמי את החידוש דגם בסיוע נאמר דין מצווה בו יותר מבשלוחו.

וגם רש"י אזיל לשיטתו, דכבר הבאנו מהנצי"ב שביאר בדברי רש"י שבניית סוכה שאני מחטיבת עצים, שהוא הכשר הכתוב בתורה ולכן אית ביה דין מצווה בו יותר מבשלוחו, והא סו"ס אין זה אלא הכשר מצווה, וזה לשיטתו שאינו אלא מעלה צדדית.

ונראה דבזה יבואר נמי לשון רש"י דכתב ד"כ עסיק גופו במצוות, דלמה שינה ללשון "עוסק", ודלא כהראשונים דדיברו ב"מעשה" מצווה או ב"קיום" מצווה, דנראה דרש"י בא לבאר דגם הכשר וסיוע למצווה נכללו בהאי דינא, וה"עסק" כולל גם הכשר מצווה וסיוע למצווה. והמקור לזה הוא מהסוגי' בסוכה [כ"ה] דאמרינן דהעוסק במצווה פטור מן המצווה, ושם דיברו בלשון "עוסק" שהרי שם זה כולל גם הכשר מצווה, וכמבואר שם בברי' בכותבי תפילין ובמוכרי תפילין, וכ"כ רש"י בהולך ללמוד תורה, דכל זה בכלל העסק, וזה בא רש"י לרבות בהך לשון.

## פרק ד'

### שיטת הרמב"ם בכבוד שבת ע"י עצמו.

**ב' דרכים בגרי"ז בביאור לשון הרמב"ם "שזהו כבודו".**

פשטות הדמיון בסוגי' הוא, דכמו דאמרינן מצווה בו יותר מבשלוחו בכבוד שבת כמו כן בקידושין, דכל הנך דשבת מצד מצווה בו יותר מבשלוחו אתינן עלה, וכן מבואר בר"ח [שבת קי"ט], וכן הוא בר"ן [דפי הרי"ף דף מ"ד], אולם ברמב"ם לא נראה כן, דבשבת [פ"ל הל' ו'] הביא דין זה והוסיף "דזהו כבודו", והק' הגרי"ז דא"כ אינו דומה לקידושין דמדין מצווה בו יותר מבשלוחו אתינן עלה. ותירץ הגרי"ז [מעשה חייא סי' כ'] דבאמת זה דין אחר, ואינו מדין מצווה בו יותר מבשלוחו, אלא דמעיקר מצות כבוד שבת הוא שהוא חייב לכבד את השבת בעצמו, אולם אכתי יליף משם, דהנה, יסוד הדין מצווה בו יותר מבשלוחו הוא מדין כבוד המצווה, ועצם המעלה של כבוד המצווה ידעינן מסברא, אלא דלמדנו משבת דמה שמתעסק בעצמו מיקרי כיבוד למצווה, דכמו דבמצות כבוד

שבת יש דין שיכבדו בעצמו, כמו כן במצות כבוד המצוות יש דין שיעשה בעצמו, ודו"ק, ועי' בהערה <sup>106</sup> מהלך נוסף בזה.

ישוב קושי' האחרונים למה בשבת הדין מצווה בו יותר מבשלוcho הוא חיוב.

והוסיף במעשה חייא, דבזה מתיישבת קושי' השו"ע הרב [סי' ר"נ קונ"א ס"ק ב'] והביאור הלכה [סי' ר"נ ד"ה ישתדל], דלשון הרמב"ם בשבת הוא לשון "חייב", ולמה שינה מלשוננו בעיקר דין מצווה בו יותר מבשלוcho דאינו אלא מצווה בעלמא, ותירץ דלדרך השניה א"ש, דשאני שבת שזה מעיקר הדין.

ונראה לבאר דאין ההתעסקות בעצמו שיעור וצורה בכל עניני הכבוד שבת, דא"כ יתחייב לעשות כן בכל כבוד וכבוד לשבת, אלא דהכא הגדר הוא שכמו שסידור שולחנו וכיבוס ונרות הם ג' אופני כבוד לשבת, כמו כן התעסקות בעצמו לשבת הוא אופן נוסף של כבוד שבת, ולכן סגי לעשות כיבוד א' לשבת ע"י עצמו, ודו"ק.

ישוב קושי' האחרונים מזקן ואינו לפי כבודו.

ובזה מיישב במעשה חייא ב' קושיות:

א) מצווה שאפשר לעשותה ע"י אחרים אין מבטלים ת"ת, ואיך ביטלו כל הני חכמים מתלמודם לכבוד שבת, [שעה"צ ס"ק ט'], ולפי הרמב"ם מיושב שמצווה זו היא חובה עליו ולא שייך ע"י אחרים.

ב) יש פטור באבידה מצד זקן ואינו לפי כבודו, ולמה אין פטור כזה במצווה זו, וכן הק' בחוות יאיר [הובא בביאור הלכה שם ד"ה כי זהו כבודו], ועי' בהערה <sup>107</sup> שהבאנו את תירוצו של הביאור הלכה ובמה שיש לדון בזה.

ותירץ במעשה חייא, דהכא כל המצווה היא כבוד, וכל מה שהוא מתבזה עוד איכא בזה תוספת כבוד לשבת, ודלא כהשבת אבידה ע"י ת"ת דהכא ליכא תוספת כלל במצות השבה בזה שמתבזה הת"ת, ולכן ליכא פטור בכה"ג, והיינו הך דדוד המלך שהיה מתבזה ואמר "ונקלתי עוד מזאת", דכל זה מוסיף בכבודה של תורה.

מהלך חדש לבאר את שיטת הרמב"ם עפ"י מהלך של ר' אליעזר משה בסוגי' בשבת, ולדרך זו א"ש הסוגי' בקידושין כפשוטו גם לדעת הרמב"ם.

אולם אף דמבואר ברמב"ם כהגרי"ז דבשבת איכא דין חדש, אכן אכתי ק' הדמיון בגמ' שבאו ללמוד דין וסברא צדדית, ועי' בהערה <sup>108</sup>, ונראה דעפ"י ד המעשה חייא שחידש דבדין מצווה בו יותר מבשלוcho הפשוט איכא פטור זקן ואינו לפי כבודו, ורק בדין נוסף מצד כבוד שבת ליכא פטור זקן ואינו לפי כבודו, עפ"י דרכו נראה דנוכל לבאר את שי' הרמב"ם באופן אחר, ונוכיח את הדברים מהר"ח בסוגי' בשבת, ואז הסוגי' בקידושין תתפרש כפשוטו גם לדעת הרמב"ם.

ונקדים בדברי הגאון ר' אליעזר משה בביאורו לסוגי' בשבת, ובתוך דבריו מפורש עיקר סברת המעשה חייא בדברי הגרי"ז, דהנה, הגמ' מבארת את הכבוד שבת המסויים שעשה כל א' וא', ומבואר שם שא' היה בוקע עצים בחוץ, וא' היה מכניסם לתנור, וביאר, דפליגי אי איכא פטור של זקן אינו לפי כבודו, שאם יש פטור א"כ ע"כ דרק עשה בצינעה, ולהך מ"ד דבקע בחוץ היינו משום שאין פטור, עייש"ה, ועי' בהערה <sup>109</sup>.

וממשיכה הגמ' לבאר דרב יוסף היה גם עושה בחוץ, והוא היה מסביר הנהגה זו, שאם היו באים ר' אמי ור' אסי האם לא הייתם טורחים בעצמכם, הרי דבא לבאר דכבוד שבת הוא כמו כבוד ת"ת,

<sup>106</sup> ובאופן אחר תי' הגרי"ז [שם] דגם הרמב"ם לומד מצד מצווה בו יותר מבשלוcho, אלא דהיה ק' לרמב"ם, דבשלמא בקידושין שייך מצווה בו יותר מבשלוcho כיון שהוא מכבד את המצווה עצמה, אבל איך שייך מצווה בו יותר מבשלוcho בשבת שאינו אלא הכשר מצווה, ועל זה תירץ הרמב"ם שיש מצווה בהכנות לשבת, וזה מצות כבוד ואינו הכשר בעלמא, וא"כ המצווה בו יותר מבשלוcho הוא במצווה ולא בהכשר מצווה, וזה כוונתו שזהו כבודו.

<sup>107</sup> ומה שתירץ הביאור הלכה דשאני אבידה דאינה ניכר, והכא יש היכר בכבוד שבת, זה דחה במעשה חייא שם מעדות דכזה"ג [סנהדרין י"ח] ועדות בת"ח [שבועות ל'] ומפטור שמחת חתן [כתובות פרק שני] דבכך הנך איכא היכרא, ואפי"ה איכא פטור.

<sup>108</sup> ועי' בשו"ע הר"ב שביאר מהלך אחר ביישוב דעת הרמב"ם.

<sup>109</sup> ואף דלא כתב בהדי' שהנידון הוא מצד זקן ואינו לפי כבודו, והביא על זה סוגי' אחרת בקידושין [ע'] של עשיית מלאכה בפרהסי', אולם נראה דבאמת גם הדין זקן ואינו לפי כבודו הוא גם רק בפרהסי', וכן מבואר מהחוות יאיר [סי' ר"ד] שהק' דלדעת הרא"ש אסור לזקן ואינו לפי כבודו לזלזל בעמו כיון שכבר פטרו תורה, והק' דאיך מצאנו שהרא"ש בעצמו היה מתעסק באפיית מצות, ותירץ שעשה כן בצינעה, ומשמע שם ליכא פטור של זקן ואינו לפי כבודו.

ומה שהוא מתבזה לכבודם הוא גופא תוספת בגוף הכבוד ולכן אין כאן פטור של זקן ואינו לפי כבודו, עכתו"ד.

וגם בחוות יאיר [ס' ר"ד] מבואר סברא זו, דכתב דלדעת הרא"ש יש איסור לזקן ואינו לפי כבודו להתעסק בעצמו אחרי דפטרו תורה, והק' על מה שמצאנו חכמים היו מתעסקים בבניית סוכה בעצמם ברשה"ר, והביא מהמהרי"ל שתירץ דשאני סוכה שיש בה קדושה, דחל ש"ש על הסוכה כחגיגה, ואינה מצווה בעלמא, והכא ליכא פטור של זקן ואינו לפי כבודו.

וביאר החוות יאיר דהסברא בזה היא עפ"י הירושלמי דבפלטרין של מלך אין קפידה על כבוד, ופלטרין של מלך היינו דוקא במצוות שיש בהם קדושה, וזהו המעלה בסוכה יותר מהשבת אבידה, והוסיף בהמשך דבריו דהיינו נמי הסברא בשבת שיש בה קדושה ושייך בה ענין של פלטרין של מלך, והכא כבר ליכא ענין של כבוד, והיינו ממש כסברא הנ"ל.

ונראה להוסיף בביאור השיטה שחולק וסובר שיש פטור זקן ואינו לפי כבודו, דנראה דמודה לעיקר סברא זו אלא דלדידה אין מצווה של כבוד שבת לפני שבת, דאינו אלא הכשר, ומצות כבוד שבת הוא רק בשבת עצמו וסידור שולחנו הוא כבוד רק בשבת עצמו כששולחנו מסודר, אבל גוף הסידור לפני שבת אינו אלא הכשר, ולהכי ליכא בזה פטור של זקן ואינו לפי כבודו, דלדידה כל העיסוק בעצמו הוא ע"כ רק מדין מצווה בו יותר מבשלוחו, ובזה ליכא פטור של זקן ואינו לפי כבודו, ורק למ"ד שיש מצות כבוד לפני שבת, לדידה שייך "חיוב" שיתעסק בעצמו, ורק לדידה ליכא פטור זקן ואינו לפי כבודו.

ומעתה נראה, דהרמב"ם סובר שיש כבוד שבת לפני שבת, ולדידה ע"כ יש חיוב ממש להעסיק את עצמו, ולהכי נמי ליכא פטור של זקן ואינו לפי כבודו לפי הרמב"ם, אולם ראיית הגמ' בסוגי' בקידושין שהביאו ראייה משבת לא היה לפי שיטה זו, דכל הראיה אינו אלא לפי השיטה שאין כבוד שבת לפני שבת, ומחריך רישא היינו שלא בפרהסי', דלדידה איכא פטור של זקן ואינו לפי כבודו, ולדידה ע"כ כל הדין לעסוק בעצמו הוא מצווה בעלמא מצד מצווה בו יותר מבשלוחו, ולדידה שפיר מדמינן לקידושין, וא"ש.

ולדרך זו יתחדש, דגם אם הרא"ש היה סובר שיש מצות כבוד שבת לפני שבת, והוא מצווה ולא הכשר מצווה, אפי"ה היינו לומדים משבת לקידושין אף דקידושין אינו אלא הכשר מצווה, די"ל דסוגי' דידן חולק, וא"ש.

מוכח כדרכינו עפ"י דברי ר' אליעזר משה מהשמטת הר"ח לרנב"י, דטעמא דידה לאו משום מצווה בו יותר מבשלוחו.

ונראה להוכיח כדברינו מפירושו של ר"ח בסוגי' בשבת, דהנה, יש לדייק בדברי הר"ח שהביא לכל ההכנות של כל חכם וחכם, ואמר בכולהו דכולהו כמפורש טעמייהו בסוגי' בקידושין מצד מצווה בו יותר מבשלוחו, והר"ח השמיט מחריך רישא ומלח שיבוטא, ונראה דאלו כבר מפורשים שם בקידושין דטעמם מצד מצווה בו יותר מבשלוחו, ולהכי השמיטם הר"ח דא"צ לפרש דטעמם משום מצווה בו יותר מבשלוחו דכבר מפורש כן, ורק על אידך גוונא היה צריך לפרש כן, אולם ק' דלמה השמיט נמי את הר"ח דרנב"י דהיה מכתף ועייל ומכתף ונפיק, הלא דבר הוא.

ונראה דכבר הבאנו מר' אליעזר משה שדייק שהגמ' מבארת את טעמו של רנב"י, דמדמה לכבוד תלמידי חכמים ששם אין פטור של זקן ואינו לפי כבודו, וביארנו דכוונתו כהמעשה חייא דכיון שבזינו מוסיף במצווה עצמה דהמצווה היא מצות כיבוד, א"כ בזה לא שייך פטור זקן ואינו לפי כבודו, וזהו דמדמי לכבוד ת"ח, וא"ש, ולפי"ז י"ל דהר"ח לומד כדביארנו ברמב"ם, דבאמת כל הני חכמים דחששו לדין זקן ואינו לפי כבודו למדו דהכא אתינן עלה מצד מצווה בו יותר מבשלוחו, ויש בזה פטור של זקן ואינו לפי כבודו, וזהו סוגי' דקידושין דמדמי דין מצווה בו יותר מבשלוחו מקידושין להכשר מצווה של הכנות לשבת, ורק לרנב"י איכא טעם אחר, דלדידה יש מצות וחובת כבוד שבת גם בערב שבת, וזה מחייבו להתעסק בעצמו, ובזה אין פטור של זקן ואינו לפי כבודו.

ומה"ט השמיטו הר"ח, דבאמת טעמא דרנב"י לאו משום מצווה בו יותר מבשלוחו, אלא מצד חובת כבוד שבת, וזה לא שייך לסוגי' בקידושין, וא"ש.



## פרק ה'

מצווה בו יותר מבשלוחו בחלק מהמצווה,  
ובמצווה שממילא עושה בעצמו.

מביא דהדין מצווה בו יותר מבשלוחו סגי בחלק מהמצווה, ולא בעינן בכל המצווה, ואף דבהך חלק ליכא שם מצווה סגי. יש להסתפק האם מהני מצווה בו יותר מבשלוחו בחלק מן המצווה, וכגון שכותב כמה אותיות של הספר תורה, או שעושה מילה בלי פריעה, וכמו כן יש להסתפק במי שישים קרש א' בדופן הסוכה, האם בזה יתקיים דין מצווה בו יותר מבשלוחו. ועי' במג"א [סי' תל"ב] שהדין מצווה בו יותר מבשלוחו מתקיים בבודק חדר א' אף דשאר החדרים בדק ע"י שליח, ומשמע נמי שזה לכתחילה עיי"ש.

ולכא' מוכרח כן מהכנות לשבת שכל א' עשה הכנה אחת, והיה סגי בזה, אולם ראינו זה אינה אלא לפי הר"ן ור"ח שלמד שזה מדין מצווה בו יותר מבשלוחו, אבל לפי הרמב"ם שהיה כאן דין חדש של כבוד שבת בעצמו, ומצד מצווה בו יותר מבשלוחו היו באמת פטורים מצד זקן ואינו לפי כבודו, וכדיארנו, א"כ ליכא ראייה מהתם.

אולם נראה דגם מהרמב"ם יש הוכחה, שהרי הרמב"ם הוסיף, שכל מי שמוסיף בשאר דברים בעצמו "הרי"ז משובח", ונראה דבא ללמד שאין כאן דין מצווה בו יותר מבשלוחו על מה שיוסיף אחרי שעשה כבר חלק בעצמו, ואינו אלא מעלה של "הרי זה משובח" ותו לא.

ונראה שיש שני סוגים של "מקצת", שיש מקצת שיש בתוכו את כל המצווה אלא דבעינן עוד כאלו, וכגון כמה אותיות בתורה שיכתוב בעצמו, דבהך מקצת איכא כתיבת ס"ת, אלא דבעינן עוד כתיבה ועוד אותיות, וכן בדיקת חדר, שיש מעשה בדיקה גמורה בהך מקצת אלא דבעי עוד בדיקות כמותו, והיינו שיש 'שם מצווה' גם על הך מקצת, אולם מי שישים קרש א' בדופן הסוכה י"ל דאינו כלום, דאף דבעי דפנות, אכן בנין כל הדפנות אינו בנין סוכה, והרי הסיכוך הוא מעשה אחר, ונמצא דבהך מקצת לא עשה את המעשה מצווה ולא חל 'שם מצווה' על הך מקצת.

ונראה שיש להוכיח מהכנת פתילות לנרות ומבקיעת עצים, דגם מקצת כזה שאין בו שם מעשה מצווה במקצת, ואפי"ה מתקיים בזה דין מצווה בו יותר מבשלוחו, ושפיר מוכרח דגם העמדת קרש א' בדופן דסגי.

דוחה דכל זה תלוי בגדר הדין מצווה בו יותר מבשלוחו, ומבאר דרך אחרת בזה, ומיישב את הסוגי' עפ"י דרכו של ר' אליעזר משה, ודוחה את הדברים מיניה וביה בשיטת הר"ח.

אולם בעיקר הסברא צ"ב, דבשלמא אי ננקוט כרש"י ורבינו יונה והר"ן דהדין מצווה בו יותר מבשלוחו הוא מעלה צדדית, אז מוכן למה מתקיים דין מצווה בו יותר מבשלוחו גם בחלק מהמצווה, שהרי חיוב בחלק מהמצווה מתייחס כבר לכל המצווה, אולם אי נלמד כרבינו חננאל וכהר"ח ב"ר שמואל דהדין מצווה בו יותר מבשלוחו הוא מעלה בגוף המצווה, א"כ איך שייך דסגי במקצת, אטו נימא נמי דבהידור מצווה סגי במהדר חלק מהמצווה או בזריזין בחלק מהמצווה דסגי, ומאי שנא דין מצווה בו יותר מבשלוחו מאידך מעלות בגוף המצווה, וצ"ע, ועי' היטב בלשון השו"ע הרב דמשמע דמצווה בו יותר מבשלוחו בחלק מהמצווה אינו לכתחילה, ודלא כהמשמעות במג"א, ונראה דפלוגתתם תלויה בהנ"ל, ואה"נ דלדרך זו נצטרך לומר דמצווה בו יותר מבשלוחו לא מתקיים בחלק מהמצווה, ובעינן לכל המצווה, ולהלן נוכיח כן.

ומעתה ק', דאיך ילמדו הנך ראשונים את הסוגי' בשבת דהתם מוכרח דסגי בחלק מהמצווה, וצ"ע, ועפ"י דברינו לעיל ברמב"ם אפשר ליישב שיטתם ולומר שהם למדו את כל הסוגי' מצד כבוד שבת שהוא חובה, ולא מיירי שם מצד דין מצווה בו יותר מבשלוחו, ומצד החיוב של כבוד שבת סגי במלאכה אחת, ואה"נ מצד מצווה בו יותר מבשלוחו חייבים בכל המצווה ולא סגי בחלק מהמצווה, אבל הם היו פטורים מדין מצווה בו יותר מבשלוחו מצד הפוטר של זקן ואינו לפי כבודו, ודו"ק.

אכן זה אינו ישוב בדעת הר"ח, שהרי הר"ח עצמו פירש דהך סוגי' בשבת איירי מדין מצווה בו יותר מבשלוחו, וביארנו דרך שיטת רנב"י הוא מצד חובת שבת, והר"ח הוא זה שלומד דמצווה בו יותר מבשלוחו הוא מעלה בגוף המצווה, וכדהבאנו לעיל, וצ"ע.

מצווה בו יותר מבשלוחו במצווה בחלק מהמצווה בקידושין וחופה, ובדין מצווה בו יותר מבשלוחו במצווה שממילא מוכרחים לעשות.

לעיל הבאנו שיש לדון בדין מצווה בו יותר מבשלוחו האם הוי מעלה בגוף המצווה או שהוא מעלה חיצונית, והבאנו דהנפ"מ בין הנך ב' צדדים יהיה בספיקו של העצמות יוסף, דהעצמות יוסף דן במקדש אישה ע"י שליח באינו מכירה דאסור מצד ואהבת לרעך כמוך, ואם מקדשה בעצמו יש להסתפק האם יש במצווה זו מעלת מצווה בו יותר מבשלוחו, שהרי בלאו הכי היה צריך לעשותו בעצמו מצד האיסור, והאם בכה"ג יש גם מעלה דמצווה בו יותר מבשלוחו, עיי"ש מה שדן בזה, ונראה שאם זה רק מעלה חיצונית, אז יש מקום לומר שאין כאן מעלה של חיוב או כבוד כיון דממילא היה צריך לעשות כן, אולם אם זה מעלה בגוף המצווה, א"כ אין שום נפ"מ אם היה מוכרח כן או לא, דסו"ס איכא מעלה שהוא עוסק בו לבד, ודו"ק.

ונראה להוכיח כן, דהנה, לעיל הבאנו שאם מצווה בו יותר מבשלוחו היא מעלה חיצונית, אז סגי בעושה בעצמו חלק מהמצווה, וא"כ יש להקשות במצות קידושין, דאיך שייך הכא מצווה בו יותר מבשלוחו, הא החופה היא חלק ממצות קידושין, ועי' בהערה <sup>110</sup> שהבאנו מקורות לזה, והרי החופה נעשית בעצמו בלי שליח.

וכן לרא"ש שקידושין הוא הכשר מצווה דג"כ קשה כנ"ל, דלא יתכן דההכשר מצווה חמיר מגוף המצווה, ואם גוף המצווה שהיא פו"ר נעשית שלא ע"י שליח, א"כ למה בעינן שההכשר מצווה יהיה בעצמו, הא לא גרע מחלק של המצווה ע"י עצמו דלא בעינן את כל המצווה בעצמו.

וכמו כן ק' בהכנות לשבת, הא חלק מההכנות לשבת הוא רחיצת גופו, וזה ממילא נעשית בעצמו של ע"י שליח וא"כ איך יתכן דין מצווה בו יותר מבשלוחו בהכנות לשבת.

ומכל זה מוכרח דלהך צד דסובר דמצווה בו יותר מבשלוחו אינו אלא מעלה חיצונית, דלדידיה סגי בחלק מהמצווה, אולם לדידיה לא סגי במצווה שממילא מוכרח לעשות, ולאידך גיסא, למ"ד דמצווה בו יותר מבשלוחו הוא מעלה בגוף המצווה ולדידיה מתקיים דין מצווה בו יותר מבשלוחו גם דבר שממילא היו צריכים לעשות, אבל מאידך גיסא הוא סובר דלא סגי בחלק מהמצווה, ולדידיה מעיקרא לא קשה מחופה ורחיצת גופו, וא"ש, דשני הנך ספיקות תלויים זה בזה.

## פרק ו'

### הערה חדשה לפי התוס' רי"ד.

מביא את פלוגת התוס' רי"ד והקצוה"ח למה ליכא שליחות בתפילין וכדומה, מביא ג' נפ"מ ביניהם.

ידוע דאיכא ב' דרכים ליישב למה אין שליחות בתפילין, דהקצוה"ח [סי' קפ"ב] ביאר בזה דלא שייך שליחות על גופו לומר דידו כידו דזה מידי דממילא, דרק על פעולות שייך שליחות, והו"ל שליח על המעשה קשירה אלא דהוי כקושר על ידו של אחר, ולא על יד המשלח.

והביא שם מהתוס' רי"ד שתירץ באופן אחר, דלעולם יש לומר דידו כידו מהני בשליחות, אלא שיש כלל בשליחות שצריכים שיהיה שייכות בין המשלח לשליחות, ולמשל, כל מה דשייך שליחות על בניית סוכה היינו משום שאח"כ יכול המשלח לקיים בסוכה מצות ישיבת סוכה, וכל מה ששייך שליחות בשחיטת קרבן פסח הוא משום שהמשלח אוכל אח"כ מהקרבן, אבל כששלחו לאכול בקרבן או לאכול בסוכה או להניח תפילין, כיון שאין למשלח כלום בעצם המעשה, שוב אין בזה שליחות.

והנפ"מ בין הנך ב' דרכים הוא, דלפי התוס' רי"ד קשה איך שייך שליחות על רציחה למ"ד יש שליח לדבר עבירה, הא ליכא שייכות בין המשלח להך רציחה, וכן הק' הקצוה"ח על התוס' רי"ד, ולדרכו של הקצוה"ח א"ש כיון דהכא זה פעולה ואין בזה חיסרון של מידי דממילא שאין הלכה ברציחה שיהיה דוקא בידיו ממש כמו בתפילין.

<sup>110</sup> דיעוין ברמזים של הרמב"ם ריש אישות שכתב שהמצווה היא "בכתובה וקידושין", ובכס"מ [פ"א סוף הל' ב'] הביא מר' אברהם בן הרמב"ם שדיקדק כן מהרמזים הנ"ל, וכן הוכיח ממז"ק י"ח, ועי' רמב"ן ור"ן בכתובות [ז'] לגבי ברכת המצות באירוסין שמבואר שם שגמר המצווה היא החופה, וע"ע במאירי הכא בסוגיין ד"חופה שירי מצווה", וע"ע בתשב"ץ ח"ב סי' ע"ד מה שדן בזה, ודן האם באמת יחשב עובר לעשייתו עד החופה, ודו"ק.

ויש עוד נפ"מ, דלפי התוס' רי"ד מוסבר שיטת הרא"ש שאין שליחות על מילת הבן, כיון שאין לאב שייכות במעשה מילה שנעשה בבנו, אולם לדרכו של הקצוה"ח שפיר שייך שליחות, כיון דהכא המצווה היא פעולה פשוטה, ואינה מצווה שבגופו, וזה מבואר בקצוה"ח [סי' שפ"ב]. ונפ"מ שלישית מבואר מתוך דברי התוס' רי"ד עצמו, שהרי לדרכו של הקצוה"ח לא ק' מידי למה שייך שליחות בקידושין, הא זה פעולה ולא בעי ידו ממש, אכן לדרכו של התוס' רי"ד צריכים הסבר, ולשיטתו ביאר התוס' רי"ד דכיון שהאישות חיילא למשלח והיא אשתו, שוב יש לו שייכות, ושפ"א איכא שליחות, וע"ע להלן [סימן כ"ג] מה שהוספנו בכל זה בארוכה.

**מתמה דלפי התוס' רי"ד לא משכחת לה שליחות בכבוד שבת.**

והעירני בזה תלמיד אחד נ"י לקושי' עצומה, דלכא' יהיה נפ"מ ביניהם בכיבוד או"א, דדומה למילה דלא שייך בזה שליחות לדרכו של התוס' רי"ד, דאיזה שייכות יש לו בזה שאביו התכבד - הרי מאי שנא מה שאביו התכבד ממה שבנו נימול - דדווקא כשתוכן ומהות המעשה הוא עבורו מיקרי שליחות, ולדרכו של הקצוה"ח שפיר שייך בזה שליחות, ולפי"ז גם מצות כבוד שבת לא שייך ע"י שליח לדרכו של התוס' רי"ד, שהרי אין לו שייכות עם הכבוד שנעשה לשבת - ואף שהכבוד הזה נעשה בביתו, אכן מאי שנא מבנו או אביו - וא"כ מה שייך ללמוד מכאן מצווה בו יותר מבשלוחו, הא בקידושין שפיר שייך ע"י שליח אבל בכבוד שבת לא שייך ע"י שליחות, ופשיטא דבעינן לעשות בגופו, והיא קושי' חדשה בסוגי'.

**מבאר עפ"י הגרי"ז שיהיה נפ"מ בין סוגים שונים של כבוד שבת בדין שליחות.**

וחשבתי ליישב עפ"י המבואר לעיל [סוף פרק א] בגרי"ז דכבוד שבת שייך לפני שבת ועונג שבת הוא רק בשבת, ועוד, דבזה שהוא מכין בערב שבת למצות עונג שבת, בזה גופא איכא כבוד לשבת, ולפי"ז נראה שיש ב' דרכים בכבוד שבת, ונפ"מ ביניהם מתי והאם איכא ביה שליחות, דבכבוד שבת שלא שייכת לעונג שבת, שמכבדה בסידור מצעים וכדומה, כבוד זה כבר דומה לכיבוד או"א שאין לו שייכות בהך כבוד - שמה שבבית שלו התקיים הכיבוד אינו כלום, דומה למי שבנו מהול ולזה שאביו התכבד, וממילא שאין בו שליחות, אבל הך חלק של כבוד שבת ששבת מתכבדת בזה שהיא נהפכה למקור של עונג, בחלק זה שפיר יש לו שייכות כיון שיש לו שייכות במצות עונג שיוצאת מהך כבוד, וזה כבר דומה לשחיטת ק"פ ואכילתה שיש לו שליחות בשחיטה כיון שיש לו שייכות באכילה שהיא מצווה אחרת שיוצאת ממצות השחיטה, וכבניית סוכה שיוצאת ממנה מצות אכילה וכמו כן הכא, מה שיוצאת מצות עונג ממצות כבוד, בכבוד זה שפיר שייך שליחות, ומיושב הקושי'.

ומעתה נראה שיש ביאור חדש למה הביאו הך דמחריך רישא, דבאמת אין שום כבוד לשבת בזה שהוא מחריך רישא, וכל הכבוד הוא רק בזה שבשבילו איכא בזה עונג, ולהכי דיינינן ליה כבר לכבוד בזה שהוא מכין להך עונג, ומה"ט הביאו דוקא אופן זה דדוקא באופן זה שייך שליחות, ואז איכא ראייה שיש דין מצווה בו יותר מבשלוחו, אבל באופן אחר ליכא ראייה, דהתם חייב בעצמו משום שאין בו שליחות כלל.

**ביאור חדש בדין של רנב"י [סוגי' דשבת] שהיה מכתף ועייל ומכתף ונפיק בדברי הר"ח בסוגי' שם.**

וא"ש נמי סוגי' הגמ' בשבת דמבואר שם דרנב"י היה מכתף ועייל ומכתף ונפיק, והיינו שהיה טורח טירחא יתירא והיה לוקח חבילות על כתפיו, והסביר, שכמו שהיו טורחים עבור ר' אמי ור' אסי אם היו מגיעים להתארח אצלם, מה"ט נמי הם צריכים לטרוח עבור השבת.

וי"ל דהכוונה בזה היא, דכבוד ת"ח לא שייך שליחות לפי התוס' רי"ד, וכנתבאר לעיל בכיבוד או"א, ובאו לומר דהך כבוד של שבת לא שייכת לעונג - שהרי בעונג לא נתוסף כלום בזה שהוא טרח בחבילות בחוץ, דרק בעיקר הכנת האוכל ובגוף האכילה מיוחסת העונג, והטירחה על כתיפו הוא כבוד ישיר לשבת וכמו בת"ח, וממילא דבזה חייבים דוקא ע"י עצמו בלי דינא דמצווה בו יותר מבשלוחו, דהכא לא מתקיימת המצווה אלא ע"י עצמו, ולא שייכא בזה שליחות, ודומה לכבוד ת"ח.

ונראה דבזה יבואר דברי הר"ח בפירושו בסוגי' בשבת, דהנה, יש לדייק בדברי הר"ח שהביא לכל ההכנות של כל חכם וחכם, ואמר בכולהו דכולהו כמפורש טעמייהו בסוגי' בקידושין מצד מצווה בו יותר מבשלוחו, והר"ח השמיט מחריך רישא ומלח שיבוטא, ונראה דאלו כבר מפורשים שם בקידושין דטעמם מצד מצווה בו יותר מבשלוחו, ולהכי השמיטם הר"ח דא"צ לפרש דטעמם

משום מצווה בו יותר מבשלוcho דכבר מפורש כן, ורק על אידך גוונא היה צריך לפרש כן, אולם ק' דלמה השמיט נמי את הך דרנב"י דהיה מכתף ועייל ומכתף ונפיק, הלא דבר הוא. ולהנ"ל ניחא דהכא לא שייך הדין מצווה בו יותר מבשלוcho, שהרי הכא לא שייך שליחות כלל, ולהכי השמיטו הר"ח בהדי' אחרינא דטעמם משום מצווה בו יותר מבשלוcho, דהכא לא בעינן להך טעמא, וא"ש.



\*

\*

\*

**שער ב**

\*

\*

\*

\*

\*

**בל**

**תוס'ף**

\*

\*

\*

\*

## קונטרס בל תוסיף

**פרק א' ביאור פלוגת הרמב"ם וראב"ד בב"ת בל"ת.** א] מבאר פלוגת הרמב"ם וראב"ד בב"ת בל"ת עפ"י חידושו של הגר"א דיש ב' דינים בב"ת, חד במוסיף במצוה וחד במוסיף מצוה חדשה, ודוחה, דנידון של מצוה חדשה שאני מב"ת בל"ת. ב] מחלק בין פ' ואתחנן לפ' ראה באופ"א לבאר פלוגת הרמב"ם וראב"ד, ומחדש גדר חדש בבל תוסיף, דיש דין ב"ת ב"דברי תורה" של המצוה, ומוכיח כן מהרמב"ם בהל' יסודי התורה ומהרמב"ן בפ' ואתחנן. ג] מביא חידוש מהא"ש בישב קוש' הראב"ד מאסמכתא, ומוכיח כדבריו מהרמב"ם, ומבאר דבריו ע"פ דבריו לעיל. ד] ישוב קוש' הכפ"ת [מסוג' דר"ה כ"ח דכהן מוסיף ברכה מדעתו] על הרמב"ם. ה] תוספת דברים בעיקר האי יסוד דמשכחת לה ב"ת דמתייחס לדברי תורה ושו"ע של המצוה. ו] תוספת דברים בדין ב"ת בגזירת חז"ל. ז] חקירה בב"ת במ"ע שהוא בשוא"ת, האם דינו כעשה או לאו.

**פרק ב' שי' הרשב"א בבל תגרע בביטול עשה.** א] מביא קוש' הטו"א על הרשב"א בבל תגרע בשופר בשבת, ומביא דברי הבית הלוי בזה, ומבאר דקוש' זו דומה לקוש' הראב"ד על הרמב"ם בב"ת בל"ת. ב] מיישב דברי הרשב"א עפ"י דבריו ברמב"ם, ומביא כן מהברוך טעם, ומביא חילוק בין הרמב"ם לרשב"א אי בעינן שיהא בשם התורה. <

**פרק ג' שיטת הראשונים בבל תוסיף בנשים במעשה"ג.** וגדר המיעוט בנשים מעשה"ג, ודין בל תוסיף במי שפטור מן הסוכה ויושב בה. א] מביא שי' רש"י דאיכא ב"ת בנשים במעשה"ג, ומביא מהרשב"א בעירובין דחולק, וכן מהשלטי גיבורים בר"ה, ומבאר דבריהם, ומבאר דשניהם חולקים על רש"י אבל כל א' בדרך אחרת. ב] מבאר שורש פלוגתם בעיקר המיעוט דנשים ממעשה"ג, ומבאר דבשי' רש"י צ"ל דאית להו מעשה מצוה ואין להם קיום מצוה, ולענין ב"ת איכא ב"ת בכה"ג, ומביא דברי הגר"ח במצוות צריכות כוונה ודברי הקובש"ע במצהבב"ע לענין ב"ת. ג] מביא מחלוק' ראשון בדין נשים במעשה"ג לענין ברכה. ד] מביא דברי האבני נזר בפטורים מסוכה למה אין בהם בל תוסיף, ומביא אופנים שונים של פטורים בסוכה שמקבילים לג' צדדים בפטור נשים במעשה"ג. <

**פרק ד' פלוגת המהרש"א וקרני ראם בבל תוסיף בנשים במעשה"ג.** א] מביא פלוגת המהרש"א וקרני ראם בב"ת בנשים במעשה"ג, ומבאר פלוגתם עפ"י הגר"א דיש ב"ת במצוה חדשה, ומדחה, דשני נידונים ניהו. ב] מבאר ברש"י דיש ב"ת בד"ת של המצוה ומביא כן מרש"י בעירובין. <

**פרק ה' פלוגת הראשונים "בהאי לחודי" קאי,** ושיטת הרמב"ם והראב"ד בזה. א] מביא מחלוק' ראשונים בדין בל תוסיף ב"האי לחודי" קאי, ומקשה על הראשון דמחלקין בין הלאו של בל תוסיף, לפסול של בל תוסיף, ב"האי לחודי" קאי. ב] מיישב עפ"י היסוד דמשכחת לה ב"ת בד"ת של המצוה, ומחלק בין ב"ת דחיילא בגוף המצוה לב"ת דרק חיילא בד"ת של המצוה, ומבאר דרש"י בעירובין אזיל לשיטתו בסנהדרין, והרשב"א בר"ה אזיל לשיטתו בתשו'. ג] מבאר בזה פלוגת הרמב"ם וראב"ד במוסיף באותו המין בלולב, ולשיטתיהו, ומביא סיוע לדבריו מהפמ"ג. <

**פרק ו' ביאור גדר בל תוסיף כשההוספה אינה קשורה למצוה.** ובו ב' ענפים < ענף א' האי לחודי' קאי בישן בשמיני, ובברכת כוהנים ועוד, וביאור שי' האחרונים דסוכה באמצע השנה קעבר בב"ת. א] מביא ראיות מכמה אחרונים דפליגי אם צריך התוספת להיות קשורה למצוה לעבור על ב"ת. ב] מבאר סברת האחרונים דא"צ קשר בין התוספת למצוה. <

**ענף ב' בקוש' האחרונים דכהן יעבור בב"ת כל היום, ובנוטל פרי לאוכלו יעבור בב"ת בכל ימי החג, ומבאר הגדרים של "זמנו" ו"שלא בזמנו" בב"ת.** ג] מביא קוש' האחרונים דלמה אין הכהן עובר ב"ת כל היום בברכת כהנים כשמברך חבירו בשוק, וכמו"כ הק' בנוטל פרי בחג דנמי יעבור בב"ת בארבע מינים. ד] מבאר סוג' דר"ה דמחלק בין "זמנו" ל"לא בזמנו" לענין לאו דב"ת, ומבאר עיקר הגדר "דאי איתרמי ציבור אחרניא", ומביא דברי רעק"א והחת"ס על התוס' בר"ה ט"ז, ומיישב בזה קוש' הנצי"ב בנוטל פרי בימי החג. ה] מיישב קוש' הנצי"ב בנטילת פרי באופ"א, ודוחה. ו] מביא חידוש מההפלאה בגדר אי איתרמי ציבור אחרניא. ז] מעשה בהוראה בטעות ככהן שחיסר א' מהברכות בב"כ. <

**פרק ז' גדר ב"ת בנמיצת ב' זוגות תפילין, וסברת "האי לחודי" קאי בב"ת הנ"ל, וביאור פלוגת הרמב"ם וראב"ד במוסיף באותו המין לד' מינים.** ב] מיישב עפ"י הדין ב"ת בדברי תורה של המצוה. ג] ביאור פלוגת הרמב"ם וראב"ד בב"ת באותו המין עפ"י הנ"ל, ומבאר דאזלי לשיטתיהו בפלוגתם בהל' ממרים. <

**פרק ח' ביאור דברי רש"י והרמב"ן בפ' ואתחנן ופרשת ראה, וביאור החילוק בין ה' פרשיות לה' טוטפות.** א] מעיר דמפשטות דברי רש"י והרמב"ן [ע"ה] משמע דלא חילקו ב"ת דפרשת ואתחנן מב"ת דפרשת ראה לב' דינים, ומקשה על כמה שינויים ברש"י בשתי הפרשיות, [ה' פרשיות וה' טוטפות, ועוד]. ב] מבאר דפ' ואתחנן היא ב"ת בד"ת של המצוה, ופ' ראה הוא ב"ת בגוף המצוה עצמה, ומבאר דברי רש"י והרמב"ן לשיטתיהו. ג] מבאר החילוק בין ה' פרשיות לה' טוטפות, ומיישב למה רש"י שינה בזה בין פ' ואתחנן לפ' ראה. ד] דן בב"ת בברכת כהנים אם שייך פסול או רק לאו, ומביא בזה דברי ההפלאה [בפנים יפות] ומדייק כדבריו מהר"ן בסנהדרין. ה] מבאר ב"ת דה' כנפות, ומבאר למה רש"י שינה מהגוונא המוזכר בש"ס במוסיף חוטין, ודן אם חשיב האי לחודי'. ו] שי' הרמב"ן בהאי לחודי' קאי. <

**פרק ט' שי' הרמב"ם בב"ת במוסיף באותו המין, ובמטיל למוטלת ובו ב' ענפים < ענף א' ביאור בדברי המ"מ דבאותו המין איכא פסול גם בהאי לחודי' קאי וביאור ברמב"ם בהטיל למוטלת.** א] מוכיח דאף דלפי הגירסא שלנו ברמב"ם דבאותו המין יש פסול ויש לאו, אכתי מוכרח דבהאי לחודי' ליכא פסול ולפי"ז תמוה למה פסול במוסיף באותו המין. ב] מוכיח מסוג' דמנחות ומסוג' דסנהדרין דיש ב' דיני פסול בבל תוסיף, חד שהתוספת פוסלת למצוה וחד שהתוספת פוסלת את עצמה, ומבאר בזה שי' הרמב"ם במוסיף באותו המין. ג] מביא דברי הגר"ח בהטיל למוטלת דלרמב"ם תרוייהו פסולים, ומוסיף דלפי"ז שי' המ"מ ברמב"ם במוסיף באותו המין בד' מינים מתאים לרמב"ם בהטיל למוטלת. ד] מוכיח מתוס' במנחות דבהטיל למוטלת איכא פסול בל תוסיף אף דהאי לחודי' קאי, וע"כ דיש עוד דין פסול בב"ת. ה] ישוב לשי' הרמב"ם למה לא הביא הטיל למוטלת בזמן ממרא, ודן בדברי רעק"א בזה. ו] בהטיל למוטלת אי חשיב האי לחודי' קאי. <

**ענף ב' ישוב סתירת הרמב"ם מהל' לולב דחזר בו והכשיר במוסיף במינו, למטיל למוטלת שלא חזר בו ופוסל, וביאור חדש בשי' הרמב"ם במטיל למוטלת.** ז] סתירת הרמב"ם מהטיל למוטלת למוסיף במינו, ומביא דברי רעק"א בזה. ח] <

מביא קושי הקרן אורה על הרמב"ם דלמה פוסלים את הראשונים לאחר שיחתוך את השניים, ומק' עוד דאין כ' הרמב"ם דהראשונים נעשו בפסול, ומביא קושי הקרן אורה בעיקר סברת הרמב"ם דמהני כוונת ביטול לבטל את הראשונים. < ט > מביא ב' יסודות מהאו"ש בהלכות גירושין, א' דשייך לבטל דין לשמה בציצית ב' ביאור בעיקר הגדר בפסול דגט א' לב' נשים. < י > מבאר דבהטיל למוטלת לפי הרמב"ם הראשונה פסול בדין לשמה כיון ששניהם מיוחדים למצוה א' וזה סתירה, ולפי"ז מבואר דאין דברי הרמב"ם בהל' ציצית שייכים כלל לדיני בל תוסיף ולק"מ ממוסיף באותו המין בד' מינים. <

**פרק י ישוב סתירת הראב"ד ב"האי לחודי' קאי", ושיטתו במוסיף באותו המין, וישוב קושי' המ"מ מב' זוגות תפילין.** < א > מביא דשי' הראב"ד בהל' לולב דבהאי לחודי' קאי ליכא לאו וליכא פסול, ומביא מהפמ"ג דמדמה לזה דברי הראב"ד בפ"ט דממרים לענין ב"ת בלאו, ומק' מהראב"ד בסוף פ"ד דממרים דמפורש דיש לאו וליכא פסול. < ב > מחדש דלפי הראב"ד משכחת לה ב"ת בחפצא דמצוה ובמעשה דמצוה ומחלק ביניהם לענין הפסול ומחלק עוד ביניהם לענין הנידון דהאי לחודי' קאי, ומחלק עוד לענין ב"ת באותו המין ומיישב סתירת הראב"ד. < ג > מוכיח מהראב"ד בהל' ציצית דבהאי לחודי' איכא לאו וליכא פסול, ומוכיח דאין ליישב הכא כישוב דלעיל. < ד > מחדש דיש דין נוסף בב"ת כשמוסיף בקיום המצוה, וזהו הב"ת בהל' ציצית ומיושב הסתירה. < ה > מיישב בזה קושי' המ"מ על הראב"ד מב' זוגות תפילין בעירובין [צ"ו]. < ו > ב' הערות לדברינו הנ"ל.

**פרק י"א בל תוסיף בנשיאת כפים [ואיזה פרטים במצוה הוצרכו בלאו דבל תוסיף]. ובו ב' ענפים < ענף א ביאור בדברי הריטב"א דבל תוסיף דברכת כהנים בעי נשיאת כפים, וביאור בעיקר הגדר דנשיאת כפים בברכת כהנים. < א >** מביא דברי הריטב"א דבעי נשיאת כפים בב"ת בברכת כהנים ומביא הוכחת הביאור הלכה דבעי כל תנאי המצוה. < ב > מקשה על הריטב"א דמדמה נשיאת כפים לאגד ומקשה על עיקר הנשיאת כפים בין ברכה לברכה דלכא' אין בו ממש, שהרי אין דין לעשות נשיאת כפים בין ברכה לברכה. < ג > מבאר החילוק בין נשיאת כפים לשאר תנאי המצוה, שזה חלק ממעשה המצוה, ויתירא מזו, שזה חלק מגוף הברכה והשפעתה, וראיה לזה מעיקר המקור דנ"כ, ומביא כן מהקרן אורה בסוטה [ל"ח] ומוכיח כן מהשו"ע הגר"ז. < ד > מוכיח כחידושו של השו"ע הגר"ז דשייך נשיאת כפים לפני הברכה מסוג' דסוטה [ל"ט] לענין דאין כופין קשרי אצבעותיהן עד שיחזירו פניהם, ומבאר בזה דברי ר"א בן שמוע [שם בסוג' דבמה הארכת ימים. < ה > עפ"י מבאר הדמיון בין נשיאת כפים לאגד ומחלק בין שאר תנאי המצוה לנ"כ לענין ב"ת, ודלא כהביאור הלכה. < ו > מבאר מה דבעי דרך גדילתו בב"ת [תוס' סוכה ל"א:], ומוכיח דאינו כשאר תנאים במצוה אלא דין כללי בכל המצוות, ודומה למצ"כ, ולכן מעכב בכל תוסיף, ומבאר בזה עוד דיש נפ"מ בין תנאים במעשה לתנאים בחפץ, ודין ב"ת ביושב בסוכה בזמן הגשמים. < ענף ב ביאור פלוגת רבנן ור' נתן בסוטה ל"ח בלפוטא לדין נשיאת כפים בברכת כהנים. < ז > מביא סוג' דסוטה ל"ח. במקור לנ"כ בברכת כהנים, ומק' על לשון ר' נתן. < ח > ביאור פלוגת רבנן ור' נתן בפירכא שם ומבאר דפליגי ביסוד הדין דנ"כ, ומביא דברי הקרן אורה בזה.

**פרק י"ב דעת הרמב"ם בב' תוסיף בלי פרטי המצוה, ובגדרי בל תוסיף במצוה חדשה.** < א > מביא מהביאור הלכה [ומאבי עזרי] דלדעת הרמב"ם א"צ פרטי המצוה בלאו דבל תוסיף, ומביא קושי' האחרונים עליו. < ב > דברי האבי עזרי שמבאר דין ב"ת בלי פרטי המצוה, דמדין מצוה חדשה אתינן עלה. < ג > מקשה טובא על דברי האבי עזרי הנ"ל מכמה סוגיות, ומוכיח דלא כדבריו מדברי הרמב"ם מיניה וביה, ויסוד הדברים דמצוה חדשה לא שייך ביחיד באקראי, ומבאר את הסברא בזה. < ד > מבאר דאין מחלוק' רמב"ם וריטב"א, והרמב"ם מודה דבלי נשיאת כפים אין ב"ת בברכת כהנים. < ה > חידוש בדין ב"ת בברכת כהנים דדוקא בברכה מתוך פסוק קעבר, ודוקא בברכה בתורת כהונתו. < ו > מיישב קושי' האחרונים מהשקפה ממעון קדשיך. /

**פרק י"ג עוד בפלוגת הרמב"ם וראב"ד בהיתר לחז"ל לעשות סייג, והטעם דאין בזה משום בל תוסיף.** < א > מביא פלוגת הרמב"ם וראב"ד בב"ת בגזירות חז"ל. < ב > דברי האמרי ברוך ביסוד ההיתר לחז"ל לגזור גזירות אם ההיתר משום שהוא סייג או משום שהוא בשם חז"ל, ומבאר בזה פלוגת התוס' ורשב"א בר"ה ט"ו בהוספות בתקיעות. < ג > מבאר פלוגת הרמב"ם וראב"ד באסמכתא. < ד > דרך חדש בזה, דתלוי בפלוגתא אי איכא בל תוסיף במצוה חדשה. /

**פרק י"ד בל תוסיף בנשיאת כפים של אהרן הכהן ביום השמיני ובל תוסיף במצוה קיומית.** < א > בפלוגת רש"י והרמב"ן אם אהרן בירכב [ביום השמיני] בברכת כהנים או לא, ונפ"מ בזה, ודוחה דברי הקרן אורה בזה. < ב > מביא מחלוק' המהר"ם מיינץ והחת"ס אם נשיאת כפים בכל תפילה הוא מה"ת, ותולה בפלוגת הרמב"ן ורש"י הנ"ל. < ג > מביא דהברכת כהנים שהיה כאן היה מצוה קיומית. < ד > ב"ת במצוה קיומית, ודברי הגר"ח שמולביץ בזה. <

**פרק ט"ו בל תוסיף בלאו [בבל יראה] ובמצות עשה בשב ואל תעשה [תשביתו], והגדר בב' תוסיף בשינה בסוכה.** < א > מביא את דברי הראב"ד בב"ת בל"ת, ודן בשיטת הרמב"ם בזה, וחוקר במצות עשה שהוא בשוא"ת. < ב > מבאר את הצדדים בספק זה. < ג > דן בעיקר הגדר במצות שינה בסוכה. < ד > דן בגדר הבל תוסיף בשינה בסוכה, ודן לפי"ז בב' תוסיף בתשבתו.

**פרק ט"ז כמה הערות בב' תוסיף**



## פרק א'

### ביאור פלוגתת הרמב"ם וראב"ד [ממרים]

#### בבל תוסיף בבי"ד הגדול בל"ת,

#### ובדין יחיד שמתכוין במצוה דרבנן שהיא של תורה.

מבאר פלוגתת הרמב"ם וראב"ד בב"ת בל"ת עפ"י חידושו של הגר"א דיש ב' דינים בב"ת, חד במוסיף במצוה וחד במוסיף מצוה חדשה, ודוחה, דנידון של מצוה חדשה שאני מב"ת בל"ת.

**הרמב"ם** בממרים [פ"ב - ה"ט] הקשה, דאיך יכולים חז"ל לגזור ולאסור דבר המותר כגון בשר עוף בחלב, הא קעברי בבל תוסיף, ותירץ הרמב"ם שזה תלוי, שאם אומרים כן בשם התורה, והיינו שיאמרו שבשר עוף אסור מה"ת, אז יש בזה איסור בל תוסיף, אבל אם יאמרו שהתורה רק אסרה בשר בהמה וח' בחלב, ובשר עוף מותר מה"ת ואנו אוסרים משום גזירה, בכה"ג ליכא איסור בל תוסיף, ועיין בהערה <sup>111</sup> שהבאנו לשונו.

**והראב"ד** השיג עליו דאין בל תוסיף בלאו, ולא תמצא ב"ת אלא במ"ע כגון לולב ותפילין וציצית, [עיין הערה <sup>112</sup> שהבאנו לשונו], ועיי"ש בכס"מ שזהו עיקר השגת הראב"ד על הרמב"ם.

**והיינו**, דבש"ס מצאנו ב"ת במוסיף עוד מין בד' מינים ועוד בית בתפילין ועוד חוטין בציצית [סנהדרין פ"ח], וכן מצאנו במוסיף עוד ברכה בברכת כוהנים ועוד נתינה על המזבח בקרבן ועוד יום בשיבת סוכה [ר"ה כ"ח], וכן במניח ב' זוגות תפילין [עירובין צ"ו], וכולהו ב"ת במ"ע אבל בל"ת לא מצאנו ב"ת כלל.

**והק'** הכס"מ דאף דלא מצאנו כן, אבל מ"ש עשה מל"ת, ולמה אין בל"ת ב"ת כמו בעשה. **וכפשוטו** י"ל דס"ל לראב"ד דב"ת הוא תוספת שחיילא ושמתייחס למצוה, וזה רק כשיש מצוה לפנינו שמוסיף בו, שמניח תפילין ונוטל לולב, ובהך מצוה לפנינו מוסיף עוד מין ועוד פרשה, זהו ב"ת, אבל בלאו לא שייך תוספת בלאו עצמו שאין כאן מעשה חיובי שיחול בו תוספת, ששמירה מלעבור על לאו אינה אלא 'שלילה' ו'העדר', ונמצא שגם עיקר המצוה היא בגדר 'שלילה' ו'העדר' וגם התוספת שהוא מוסיף היא בגדר 'שלילה' ו'העדר', ובכה"ג אין התוספת מתייחסת למצוה להיות תוספת עליה ואין 'שלילה' ו'העדר' מתייחסת ל'שלילה' ו'העדר' – כן נראה לי פשוט בביאור החילוק בין מ"ע לל"ת.

**ובדעת** הרמב"ם י"ל דמודה לעיקר חילוקו של הראב"ד אלא דס"ל דשני דינים נאמרו בב"ת, והוא עפ"י מה שידוע מהגר"א באדרת אליהו בפ' ראה, דיש ב' סוגים של ב"ת, א' ב"ת שמתייחס למצוה מסוימת כגון ה' מינים וה' טוטפות וכו' ב' ב"ת שמתייחס לכל התרי"ג מצוות, שמוסיף מצוה חדשה על התרי"ג, וכ' הגר"א דהנך ב' דינים ילפינן משתי פרשיות, דב"ת נאמרה בפ' ואתחנן ובפ' ראה, ובב"ת דפ' ואתחנן יש הקדמה "שמע אל החוקים ואל המשפטים אשר אנוכי מלמד אתכם, לא תוסיפו וכו'", ומהך הקדמה למדנו דהב"ת מתייחס לכל החוקים ומשפטים, והיינו תוספת על התרי"ג בכללותה, וזה ע"י מצוה חדשה, ובפ' ראה שאין הקדמה כזו, התם הב"ת הוא ב"ת בתוך מצוה מסוימת כה' טוטפות וה' מינים, עכתו"ד.

<sup>111</sup> וזה לשונו "הואיל ויש לבית דין לגזור ולאסור דבר המותר ויעמוד איסורו לדורות וכן יש להן להתיר איסורי תורה לפי שעה מהו זה שהזהירה תורה לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו, שלא להוסיף על דברי תורה ולא לגרוע ג' מהן ולקבוע הדבר לעולם בדבר שהוא מן התורה בין בתורה שבכתב בין בתורה שבעל פה, כיצד הרי כתוב בתורה לא תבשל גדי בחלב אמו מפי השמועה למדו שזה הכתוב אסר לבשל ולאכול בשר בחלב, בין בשר בהמה בין בשר חיה אבל בשר העוף מותר בחלב מן התורה, אם יבוא בית דין ויתיר בשר חיה בחלב הרי זה גורע, ואם יאסור בשר העוף ויאמר שהוא בכלל הגדי והוא אסור מן התורה הרי זה מוסיף, אבל אם אמר בשר העוף מותר מן התורה ואנו נאסור אותו ונודיע לעם שהוא גזרה שלא יבא מן הדבר חובה ויאמרו העוף מותר מפני שלא נתפרש כך החיה מותרת שהרי לא נתפרשה, ויבא אחר לומר אף בשר בהמה מותרת חוץ מן העז, ויבא אחר לומר אף בשר העז מותר בחלב פרה או הכבשה שלא נאמר אלא אמו שהיא מינו, ויבא אחר לומר אף בחלב העז שאינה אמו מותר שלא נאמר אלא אמו, לפיכך נאסור כל בשר בחלב אפילו בשר עוף, אין זה מוסיף אלא עושה סייג לתורה וכן כל כיוצא בזה".

<sup>112</sup> וה"ל השגת הראב"ד: "הואיל ויש לב"ד לגזור ולאסור וכו'. א"א כל אלה ישא רוח שכל דבר שגזרו עליו ואסורו לסייג ולמשמרת של תורה אין בו משום לא תוסיף אפילו קבעוהו לדורות ועשוהו כשל תורה וסמכוהו למקרא כדאשכחן בכמה דוכתי מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא ואם גרע לפי צורך שעה כגון אליהו בהר הכרמל אף זה דבר תורה הוא עת לעשות לה' הפרו תורתך, ולא תמצא איסור מוסיף אלא במצות עשה כגון לולב ותפילין וציצית וכיוצא בהן בין לשעה בין לדורות בין שקבעה בדבר תורה בין שלא קבעה".

**מדברי הגר"א** למדנו שיש ב"ת גם כשאין מצוה לפנינו שמוסיף בו, והיינו במצוה חדשה, ולפי"ז ה"ה בל"ת שייך ב"ת, וי"ל דזהו המקור לרמב"ם, והראב"ד ע"כ חולק על חידושו של הגר"א.

**ובאמת**, דעיקר חידושו של הגר"א שיש ב"ת במצוה חדשה, כן מפורש בראשונים, וע' רמב"ן עה"ת פ' ואתחנן שהביא כן, והביא מהירושלמי שאם מרדכי ואסתר לא היו מוצאים מקור לפורים, היה בזה ב"ת דמצוה חדשה <sup>113</sup>, וכ"ה בריטב"א במכות [כ"ג] <sup>114</sup>, וא"ש דברי הרמב"ם כהראשונים, ובאמת דהרמב"ם עצמו ס"ל כן, דיעויין ברמב"ם ביסודי התורה ריש פ"ט שכתב כן עיי"ה [ועיין בהערה <sup>115</sup> שהבאנו לשונו], וא"ש לשיטתו, ונצטרך לומר דהראב"ד חולק.

**איברא**, דכד נעיין נראה שאין הנידון בגר"א והנידון בראב"ד דומין זה לזה, דהנידון בגר"א הוא ב"ת שמתייחס לכל התרי"ג שנתחדש מצוה חדשה כפורים, אבל הנידון בראב"ד הוא להוסיף בתוך לאו ד"לא תבשל גדי" עוד פרט, וזה אינו מצוה חדשה ולא מתייחס לכל התרי"ג, רק תוספת במצוה מסוימת, ואינו ענין להגר"א, ולעולם י"ל דהראב"ד מודה לגר"א דמצוה חדשה הוא ב"ת שנלמד בפ' ואתחנן, ופלוגתתו עם הרמב"ם הוא דב"ת דפ' ראה שזה ב"ת למצוה מסוימת, ב"ת זו רק שייך במצוה לפנינו, וזה רק במ"ע ולא בל"ת, וב"ת דפ' ואתחנן לא שייך כלל לנידון.

מחלק בין פ' ואתחנן לפ' ראה באופ"א לבאר פלוגת הרמב"ם וראב"ד, ומחדש גדר חדש בבל תוסף, דיש דין ב"ת ב"דברי תורה" של המצוה, ומוכיח כן מהרמב"ם בהל' יסודי התורה ומהרמב"ן בפ' ואתחנן.

**ואשר** נראה בזה דתרווייהו מודי לעיקר חידושו של הגר"א וכמבואר בראשונים אלא דפליגי ביסוד החידוש דפ' ואתחנן, דהראב"ד למד כפשוטו דקאי על מצוה חדשה והך תוספת מתייחס לכל התרי"ג בכללותה, ודלא כפ' ראה דמתייחס למצוה מסוימת וכנתבאר, והרמב"ם למד דההבדל הוא אחרת, והיינו, דיש תוספת שמתייחס לגוף המצוה, ויש תוספת שמתייחס לדברי תורה ולשו"ע של המצוות, דבכל מצוה איכא דברי תורה ושו"ע ששייכים למצוה זו, וכשמוסיף בשו"ע ובדברי תורה של המצוות, יש בזה ב"ת וזהו החידוש בפרשת ואתחנן, ובפ' ראה נתחדש ב"ת שהתוספת שלה מתייחס לגוף המצוה, וזה החילוק בין שתי הפרשיות.

**ולמד** הרמב"ם דתוספת שמתייחס לדברי תורה ושו"ע של המצוות דפ' ואתחנן משכחת לה בב' אופנים, א' תוספת לדברי תורה ושו"ע של כל המצוות וכגון מצוה חדשה, ב' תוספת לדברי תורה ושו"ע של מצוה מסוימת וכגון להרחיב לאו דלא תבשל שזה יכלול בשר בהמה ובשר עוף, וכל זה נלמד בפ' ואתחנן, אבל בפרשת ראה ששם נאמרה ב"ת בגוף המצוה, שם מודה הרמב"ם לראב"ד דלא משכחת לה אלא במ"ע ולא בל"ת, דרך במצוה לפנינו שייך תוספת בגוף המצוה.

**ודברים** אלו למד הרמב"ם מתוך ההקדמה דפ' ואתחנן, וע"ד הגר"א, דהתם בהקדמה לבל תוסיף מבואר דהב"ת מתייחס "לחוקים ומשפטים אשר אנוכי מלמד אתכם", דיש כאן "מלמד אתכם" של

<sup>113</sup> זה לשון הרמב"ן: "לא תוסיף - כגון חמש פרשיות בתפילין חמשה מינין בלולב חמש ציציות, וכן לא תגרעו, לשון רש"י. וכך אמרו בספרי [ראה] מנין שלא תוסיף על הלולב ועל הציצית ת"ל לא תוסיף, ומנין שאין פוחתים מהן ת"ל לא תגרעו. מנין שאם פתח לברך ברכת כהנים לא יאמר הואיל ופתחתי לברך אומר ה' אלהי אבותיכם יוסף עליכם, ת"ל הדבר, אפילו דבר לא תוסיף עליו. אבל לא באלה בלבד אמרו, אלא אף הישן בסוכה בשמיני בכונה לוקה, כמו שמוזכר במסכת ראש השנה [כ"ח:], וכן אם יעשה חגג עובר בלאו הזה, ולפי דעתי אפילו בדא לעשות מצוה בפני עצמה כגון שעשה חג בחדש שבדא מלבו כירבעם עובר בלאו, וכך אמרו [מגילה י"ד]. לענין מקרא מגלה, מאה ושמונים נביאים עמדו להם לישראל ולא פחתו ולא הוסיפו על מה שכתוב בתורה אפילו אות אחת חוץ ממקרא מגילה מאי דרוש וכו'. ובירושלמי [מגילה פ"א ה"ז] שמונים וחמשה זקנים ומהם כמה נביאים היו מצטערים על הדבר, אמרו כתוב אלה המצוות אשר צוה ה' את משה, אלו המצוות שנצטוו מפי משה, כך אמר לנו משה ואין נביא אחר עתיד לחדש דבר לכם, ומרדכי ואסתר רוצים לחדש לנו דבר, לא זו משם נושאין ונותנין בדבר עד שהאיר הקדוש ברוך הוא עיניהם וכו'. הרי שהיתה המצוה הזו אסורה להם, א"כ היא בכלל לא תוסיף עליו, אלא שלא למדנו למוסיף על פי נביא אלא מן הכתוב שאמר "אלה המצוות" אין נביא רשאי לחדש בו דבר מעתה. ומה שתקנו חכמים משום גדר, כגון שניות לעריות וכיוצא בהן, זו היא מצוה מן התורה, ובלבד שידע שהם משום הגדר הזה ואינן מפי הקדוש ברוך הוא בתורה".

<sup>114</sup> זה לשון הריטב"א שם: "א"ר יהושע בן לוי שלשה דברים עשו ב"ד של מטה והסכימו עליהם ב"ד של מעלה. פירוש אף על פי שנראים כנגד התורה - מקרא מגילה, שהוסיפו מצוה מחודשת בישראל שאינו בתורה כלל, והכתוב אומר לא תוסיף עליו ולא תגרעו ממנו, ואומר נמי אלה המצוות ודרשינן [תמורה ט"ז] אלה שאין שום נביא רשאי לחדש דבר מעתה, ובדוכתא במסכת מגילה [ז]. אמרינן מהיכן מצאו לזה סמך מן התורה ומאי דרוש".

<sup>115</sup> וזה לשונו: "הא למדת שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, לפיכך אם יעמוד איש בין מן האומות בין מישראל ויעשה אות ומופת ויאמר שה' שלחו להוסיף מצוה או לגרוע מצוה או לפרש במצוה מן המצוות פירוש שלא שמענו ממש, או שאמר שאותן המצוות שנצטוו בהן ישראל אינן לעולם ולדור דורות אלא מצוות לפי זמן היו, הרי זה נביא שקר שהרי בא להכחיש נבואתו של משה".

"חוקים ומשפטים", והיינו הדברי תורה וש"ע של המצוות, וב"ת דפרשת ואתחנן היא כשמוסיף בדברי תורה הללו, ומשכחת לה בב' אופנים וכן"ל.

והיינו שהראב"ד והגר"א למדו דב"ת דפ' ואתחנן מתייחס לכל "החוקים והמשפטים" בכללותם, וזה דוקא במצוה חדשה, והרמב"ם למד דזה מתייחס ל"מלמד אתכם" של החוקים ומשפטים, וזה משכחת לה בב' אופנים, וכן"ל.

ועיין היטב ברמב"ם ביסודי התורה שם שמביא ב' אופנים בב"ת:

א [להוסיף מצוה], וכוונתו למצוה חדשה.

ב [לפרש במצוה מן המצוות פירוש שלא שמענו משה], וכוונתו להך דהל' ממרים שמפרש בשר גדי שזה כולל בשר עוף.

עכ"פ מבואר ברמב"ם ששניהם נלמדו בדין ב"ת דדברי תורה [וקצת צ"ע על הפמ"ג בפתיחה כוללת ח"א סוף ס"ק ל"ז דצייד דלרמב"ם אין ב"ת במצוה חדשה].

וע' היטב ברמב"ן פ' ואתחנן, שכשהביא דין ב"ת דמצוה חדשה הוסיף דגזירות חז"ל אינם ב"ת כיון שזה לא בשם התורה, וכהרמב"ם ודלא כהראב"ד, עכ"פ מוכרח דאם זה היה בשם התורה היה שייך לב"ת דפ' ואתחנן בהדי ב"ת דמצוה חדשה ומבואר כדברינו ברמב"ם דשניהם דין אחד נינהו, דשניהם שייכים ומתייחסים ל"מלמד אתכם" וכן"ל.

תוספת ביאור בפלוגתתם.

ונוסיף ביאור כל הנ"ל - הרי לשיטת הגר"א נתחדש שלא רק שיש בל תוסיף במעשה מצוה אלא עצם זה שהוא מחדש 'סימן חדש' בשו"ע - דגם הכא נאמר דין בל תוסיף - הוא חידוש הלכה ודין חדש - 'סימן חדש' בשו"ע - 'הלכות פורים' [לולי האסמכתא] - ויתכן שגם הראב"ד מודה בזה - אכן ברמב"ם יש תוספת דברים בזה - והיינו דגם בתוך 'סימן' שכבר קיים בשו"ע - אכן עצם זה שהוא מוסיף 'סעיפים חדשים' בתוך הסימן - גם זה מיקרי בל תוסיף - והיינו שלהוסיף 'בשר עוף' בתוך הלכות בשר בחלב גם מיקרי בל תוסיף - ודו"ק.

מדויק מלשון הרמב"ם את החידוש הזה שיש בל תוסיף בדברי תורה של המצוה.

ועיקר הגדר דנתחדש כאן, דלרמב"ם איכא ב"ת בדברי תורה וש"ע של המצוה, נ' דכן מפורש ברמב"ם עצמו, שבתחילת דבריו שם כ' בזה"ל "הואיל ויש לבי"ד לגזור ולאסור דבר המותר ויעמוד איסורו לדורות, וכן יש להן להתיר איסור תורה לפי שעה, מהו זה שהזהירה תורה לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו, שלא להוסיף על דברי תורה ולא לגרוע מהן" - הרי, שאחרי שהביא קרא דבל תוסיף הוסיף לבאר שכוונת הפסוק הוא שלא להוסיף "על דברי תורה", ומה חידש לנו הרמב"ם בפירושו יותר ממה שכתוב בפסוק עצמו.

אלא דקמ"ל הרמב"ם שמצד ב"ת במצוות לק"מ, שהרי אין מצוה לפנינו בל"ת כדי לעבור בב"ת, וכהשגת הראב"ד, אבל כיון דנתחדש עוד פרשה של ב"ת, וזה "ב"ת בדברי תורה", א"כ זה כולל גם לאו, דגם בלאו איכא דברי תורה וש"ע ששייך בו תוספת.

ועיין עוד להלן [פרק ד'] שהבאנו שגם ברש"י מצאנו לשון זה של 'תוספת בדברי תורה' - וביארנו [שם] שכוונתו למושג החדש של בל תוסיף בדברי תורה ובשו"ע של המצוה שמבואר כאן ברמב"ם.

מביא חידוש מהאו"ש בשוב קושי' הראב"ד מאסמכתא, ומוכיח כדבריו מהרמב"ם, ומבאר דבריו ע"פ דברינו לעיל.

ונראה, דיש נפ"מ לדינא בעיקר הגדר דנתחדש כאן, דהנה, הראב"ד הק' על הרמב"ם דאיך מצאנו גזירות חז"ל שיש בהם אסמכתא, והרי קעברי בב"ת, דכאן אומרים בשם התורה שהביאו אסמכתא, ותמוה, הרי אסמכתא אינו מה"ת ומה מקשה הראב"ד, וביאר האו"ש שם שכוונת הראב"ד דמצאנו כמה סוגיות דפליגי בהו תנאי ואמוראי בדרשות, ובסוף מסקינן דתרווייהו מודי דמותר מה"ת וקראי אסמכתא, וק' דהנך תנאי לא פירשו מעיקרא דכוונתם רק מדרבנן אלא שתלו דבריהם בקרא, ובזה קעברי בב"ת - שו"מ בפמ"ג בפתיחה כוללת [ח"א ס"ק ל"ה] שג"כ פירש את השגת הראב"ד בדרך זו.

ותירץ האו"ש, דהרמב"ם סובר דאף אם יאמרו שזה מה"ת, אבל אם יאמרו שזה דרשה מי"ג מידות אכתי לא קעברי בב"ת, די"ג מידות הם דברי סופרים לרמב"ם, ובי"ד אחר דגדול הימנו בחכמה ובמנין יכולים לסתור דבריהם ולומר דטעו, ולכן לא קעברי התנאים ואמוראים בב"ת בכל

הנך סוגיות דמייירי בדרשות, ורק כשיבואו בי"ד ויאמרו שמפי הקבלה קיבלנו דזה בכלל הלאו עצמו, דשוב אין בי"ד אחר סותרים דבריהם לומר דטעו, אז קעברי בב"ת, עכתו"ד.

**האור** שמח חידוש כאן חידוש גדול, אולם נראה דדבריו מפורשין ברמב"ם, וז"ל, "ואם יאסור בשר עוף ויאמר שהוא בכלל הגדי והוא אסור מה"ת" - והיינו תרתי א' איסור מה"ת ב' בכלל לשון גדי דקרא, ומה הוסיף בזה, וע"כ דכוונתו לאפוקי דלא נלמד מי"ג מידות, ודו"ק.

**והנה**, אף דדברי האו"ש מוכרחין, אכן תמוהין הם מסברא, שאם לא באו בי"ד אחר לסתור דבריהם, הרי סו"ס הוסיפו כאן, ולמה לא עוברים בב"ת, ומה לי מה שיכולים בי"ד אחר לסתור דבריהם לומר שטעו, אטו נימא שמי שהוסיף במינים כלולב ביום הראשון שאינו בל תוסיף כיון שלמחרת הוא יכול ליטול בלי הוספה, וצ"ע.

**ונראה** דעפ"י דברינו מבואר, דהראב"ד למד דהתוספת הוא במצוה עצמו וא"כ מ"ל תוספת שאפשר לסותרו או שא"א לסותרו, דסו"ס יש תוספת למצוה, אבל הרמב"ם למד דהתוספת הוא בדברי תורה ושו"ע של המצוות, וכמפורש בקרא "אשר אנוכי מלמד אתכם" ונתחדש כאן שנאמר בזה שיעור, דדוקא באופן שנכנס ונקבע לדורות בדברי תורה באופן שא"א להוציאה ע"י בי"ד אחר, דאז נכלל ב"אנוכי מלמד", דאלו הלכות שלמדנו ישר מהקב"ה, בלי דרשות חז"ל, ודווקא אם ניתוסף בכזו צורה הוא דקעברי בב"ת, דרק אז מצטרף לגמרי לד"ת ושו"ע של מצוה זו, דצריך הרחבה והוספה בגוף ה"אנוכי מלמד אתכם", באותה צורה ובאותו שיעור, ודו"ק, וכל זה בבל תוסיף במלמד אתכם אבל בבל תוסיף במצוה בפועל לא מהני מה שלמחרת הוא יכול להפסיק את הבל תוסיף.

ישוב קושי' הכפו"ת [מסוגי' דר"ה כ"ח דכהן מוסיף ברכה מדעתו] על הרמב"ם.

**והנה**, הכפות תמרים [בספרו יום תרועה בר"ה כ"ח] הק' קושי' על הרמב"ם, דמבואר שם בסוגי' דכהן אינו יכול להוסיף ברכה רביעית מדעתו בברכת כוהנים, וק' דהרמב"ם כ' דב"ת הוא רק כשאומר כן בשם התורה והכא הוא אומר כן בשם עצמו וכמפורש בסוגי', "מדעתו", ותל' דקולא זו הוא רק בסייגים והכא בכהן אינו משום סייג, ולא זכיתי להבין מהו החילוק בזה.

**אכן** לדברינו לק"מ, דב' דינים שונים נאמרו בב"ת, דבב"ת במצוה עצמו כשיש מצוה לפנינו, התם א"צ שיאמר שמוסיף בשם התורה, דהתם התוספת חיילא במצוה עצמו, ורק כשבא להוסיף בדברי תורה ושו"ע של המצוה דאין מצוה לפנינו, התם לומד הרמב"ם שאין זה בכלל השו"ע ודברי תורה של המצוה אם אינו אומר כן בשם התורה.

במה שיש לדון האם שייך דין זה של מצוה חדשה בלי בי"ד הגדול, והיינו במלך ונביא וכדומה.

והנה יש לדון האם שייך דין זה בלי בי"ד הגדול, והיינו במלך ונביא וכדומה - שאם הם יקבעו מצוה חדשה או תוספת במצוה בלי לעשות את התוספת - האם שייך בזה בל תוסיף, ולכאן כל דברי הרמב"ם איירי דווקא בבי"ד הגדול שיש להם סמכות לומר כן בשם התורה - והרי לפי האור שמח אפילו בדורשים כן בי"ג מדות לא מהני כיון שזה דבר שאפשר לבטלו - וכש"כ מה שמלך או נביא יקבעו לנו דין חדש בלי שיש להם סמכות לזה - וממילא פשוט שאין בזה בל תוסיף.

אולם הרמב"ן על התורה - מובא לעיל - הביא מירבעם בן נבט שבדא חג מלבו - וקשה שאיזה סמכות היתה לו לבדות כן, ובודאי שזה דלא כהאור שמח - אכן דייקנו שמפורש ברמב"ם כהאור שמח - וכנראה דנחלקו בזה הרמב"ם והרמב"ן.

וכפשוטו יש להוכיח כהרמב"ן - דהנה הרמב"ן הביא מנביאים שאינם יכולים להוסיף מצוה - אלא שיש לעיין בדבריו - שהרי מתחילה הביא שהמקור לזה הוא מהתו"כ סוף בחוקותי - אלה מצוות - מכאן שאין נביא רשאי לחדש דבר - וכן יליף להו במגילה [ב:] בהדי' מפסוק זה, אלא דברמב"ן מבואר דקעברי על לאו דבל תוסיף - ואיירי שם בנביאים שבאו לחדש מגילת אסתר ולא עשו כן עד שמצאו מקור.

וז"ל הרמב"ן "אמרו כתוב אלה המצוות אשר צוה ה' את משה, אלו המצוות שנצטוו מפי משה, כך אמר לנו משה ואין נביא אחר עתיד לחדש דבר לכם, ומרדכי ואסתר רוצים לחדש לנו דבר, לא זזו משם נושאין ונותנין בדבר עד שהאיר הקדוש ברוך הוא עיניהם וכו' - הרי שהיתה המצוה הזו אסורה להם, א"כ היא בכלל לא תוסיף עליו, אלא שלא למדנו למוסיף על פי נביא אלא מן הכתוב שאמר "אלה המצוות" אין נביא רשאי לחדש בו דבר מעתה".

ולכא' יש כאן סתירה מיניה וביה - דמצד אחד כתב דיליף להו מאלה המצוות שאינו רשאי לחדש מצוה חדשה וכמפורש במגילה [ב:] בהדי' - ומאידך כתב הרמב"ן דקעבר בבל תוסיף - ומשמע דיליף להו מהכא - וצ"ע.

אולם פשוט שזו טעות ואין כאן סתירה - שאדרבה - דלו יצוייר והקב"ה היה קובע שהתורה היתה משתנית על פי נבואה של כל נביא שיבא אחרי משה - שוב פשוט שלא היה בל תוסיף לקבוע מצוה חדשה דרך נבואה - דאדרבה זו עצמה תורה - אכן אחרי שאין מצוות חדשות אחרי משה וכדיליף מאלה המצוות, שוב חוזר הדין לאיסור לאו דבל תוסיף. ובאמת שכן מבואר בלשון הריטב"א [מכות כג] - מובא לעיל - דהכל בכלל לאו דבל תוסיף - וע"כ שהביאור כנ"ל.

ומיניה וביה מוכרח כן שהרי נביא רשאי לומר לנו לעבור על דברי תורה - בתנאי שזו הוראת שעה - וכמו שמצאנו באלהו בהר הכרמל - וכמבואר כל זה ברמב"ם יסודי התורה [פרק ט] - וממילא שכיון שהוא רשאי - שוב אין זה בכלל בל תגרע - הרי לנו שהבל תוסיף ובל תגרע מיתלי תלי בסמכות של הנביא לחדש מצוות.

ומעתה מוכרח שדווקא כשאין לו סמכות אז הוא עובר על זה שהוא חידש מצוה חדשה, ומכאן מוכרח שגם בירבעם בן נבט הדין כן דמאי שנא נביא בלי סמכות ממלך בלי סמכות - וקשה - אטו בי"ד הגדול בי"ג מידות גרע מזה - ומוכרח שהרמב"ן והריטב"א חולקים על הרמב"ם שלמד שצריכים דווקא באופן שפירשו לנו שכן מפורש בפסוק.

אולם ע"כ שהרמב"ם שהבאנו לעיל בבשר וחלב חולק - שהאור שמח למד שהרמב"ם דאיירי דווקא באופן שהבי"ד יאמרו לנו שזה הפירוש במצוה הזו שבתורה - וכמו שדייקנו ברמב"ם - והרי בכה"ג אנו באמת מחוייבים לשמוע בקולם - שהרי כל התורה בנויה על זה שחז"ל מפרשים לנו את הפסוקים, אכן הכא חז"ל בעצמם יודעים שהם פירשו כן שלא כדין תורה - והוסיפו מצוה או פרט במצוה, ולכן הם עוברים על בל תוסיף בזה שהם גרמו לנו לקבל שכך כוונת התורה כשהם יודעים שאינו כן - אבל מדובר עכ"פ באופן שאנו מחוייבים לקבל שכך הדין - ודלא כנביא ודלא כירבעם בן נבט.

והיה מקום להקשות שהרמב"ם סותר משנתו - שהרי ביסודי התורה [פרק ט] איירי בנביא - והביא בל תוסיף - ונראה שכשנדייק את לשון הרמב"ם לא כתוב שהם 'עוברים' על הלאו של בל תוסיף - אלא שכתוב ברמב"ם שמבל תוסיף למדנו שהמצוות לא ישתנו - ובל תוסיף הוא אחד מהמקורות של הרמב"ם שנביא שבא והוסיף חייב מיתה - ודו"ק - והיינו שמכאן למדנו שאין לו 'סמכות' וממילא שחייב מיתה - אבל לא למדנו שהוא 'עובר' על הלאו - ודו"ק. ועיין עוד להלן [פרק ב] - וכן להלן [שער ה סימן ה] מה שהרחבנו עוד שבאמת אין נביא רשאי לחדש ובל תוסיף תרתי נינהו - ויש ביניהם נפ"מ.

דן ברב שמלמד לתלמידיו הנהגה מסוימת - וכדומה.

והנה - לפי הראשונים שגם בלי סמכות יש דין בל תוסיף - צריכים לעיין דמה הגדר בזה - ונראה - שהדבר מיתלי תלי בזה שכלל ישראל ישמעו בקולו בפועל - אף שעל פי דין תורה אין לנו שום דין לשמוע בקולם.

ולפי"ז יש לדון בכל רב בישראל שיש לו תלמידים ושומעים בקולו - וילמדם מצוה חדשה - שבזה הוא יעבור על בל תוסיף כיון שהם בפועל ישמעו בקולו - ודו"ק - אולם עדיין לא ברור מה השיעור ומה הכמות של אנשים שצריכים שישמעו בקולו - וצ"ע - אטו כל אחד שקובע הנהגה בשם התורה לבני משפחתו עובר בבל תוסיף - וכעת צ"ע.

כמה מקורות מהפוסקים שביחיד שמוסיף מצוה חדשה או שאומר שאיסור או מצוה דרבנן הוא איסור או מצוה של תורה - וכן איפכא - דגם זה בכלל בל תוסיף - גם לשיטת הרמב"ם.

אחרי כל הנ"ל היה נראה פשוט שיחיד שמוסיף מצוה חדשה או שאומר שאיסור או מצוה דרבנן הוא איסור או מצוה של תורה - דכל כה"ג אין כאן בל תוסיף גם לשיטת הרמב"ן - ואצל יחיד כל הבל תוסיף הוא רק בעושה מצוה ומוסיף תוספת במצוה - וכגון מין חמישי בד' מינים או פרשה חמישית בתפילין.

אולם ראיתי בקה"י [מהרי"י אלגאזי - תוספת דרבנן סימן קסו] שהביא את דברי הרמב"ם הללו בהלכות ממרים - ודברי הלח"מ - וכתב כך - "דעת הרמב"ם דאף במצוות דרבנן - אם עושה

אותם ואומר שמדין תורה הוא עושה כן - עובר על כל תוסף - ומפורש בדבריו דקאי ביחיד דעושה מצווה דרבנן בכוונה לדאורייתא.

ויעיין עוד בזה בביכורי יעקב [סימן תרנ"ח ס"ק א] שהאריך לחדש שיש דין נטילת לולב דאורייתא בזה"ז - מדין מקדש - בירושלים במקומות מסויימים - וכתב שלא ראה שום פוסק שחדש כן - וכבר האריכו האחרונים לדחות דבריו - עיין באור שמח ועוד.

אלא שבתוך דבריו כתב דא"כ צריכים עכ"פ להקפיד לכוין שיהיה תלוי - אי החיוב שלו הוא מה"ת או מדרבנן - דאי יכוין על חיוב דאורייתא במצוה דרבנן יעבור על כל תוסף - וציין לשיטת הרמב"ם הכא בממרים - והיינו ממש כדברי הקה"י [מהרי"י אלגאזי] הנ"ל.

ועל פי זה דנו פוסקי זמנינו בנוסח ספירת העומר שאומרים בהגני ממוכן - 'כמו שכתוב בתורה' - דלכא' איכא בזה כל תוסף אי ספירת העומר היא מדרבנן בזה"ז.

עוד ראיתי בזה בפמ"ג [פתיחה כוללת חלק א ס"ק מ'] שכתב דקיי"ל דנשים עושות מצות עשה שהזמן גרמא ומברכין עליהו, וכתב בזה וז"ל - "היינו שמתכוונין למצוה דרבנן - לא לקבוע לדין תורה ולהוסיף עליה - וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל פרק ב' מהלכות ממרים הלכה ט' וכמו שכתבתי לעיל באורך, או דלא שייך כל תוסף אלא במוסיף חלק מהמצוה - ומכל מקום ראוי להודיעם לנשים שהם פטורים רק שמחמירין על עצמם".

והמבואר מדבריו שאשה לא תכוין שהיא מחויבת מה"ת במעשז"ג - כדי שלא תעבור על כל תוסף לשיטת הרמב"ם בממרים - ויש בדברי הפמ"ג ב' חידושים גדולים - וכדלהלן:

א] הרי עד כאן לא פליגי הרמב"ם והראב"ד אלא באומר על דרבנן שהוא מה"ת וכן איפכא - עיין בלח"מ - אבל על מצוה קיומית שהיא פטורה - כאן יש מקום לומר שגם הרמב"ם מודה שאין כאן תוספת שהרי הקיומית הוא מה"ת - ונתחדש בפמ"ג דגם בכה"ג סובר הרמב"ם שיש כאן כל תוסף מהקיומית לחיובית.

ב] נתחדש כאן עוד שאף שאשה בעשיית המצוה הוי כיחיד - אעפ"כ שייך בה דין זה של הרמב"ם - וכסברת הביכורי יעקב - ויהיה נפ"מ במצה בשאר הימים של פסח דאיכא בזה כל תוסף אי יכוין למצוה חיובית.

הרי לנו שמצאנו בקה"י [מהרי"י אלגאזי] ובפמ"ג ובביכורי יעקב שכולם חידשו שגם ביחיד משכחת לה פלוגת הרמב"ם והראב"ד.

מתמה טובא בדבריהם דמנלן כל תוסף ביחיד.

אולם עיקר דברי האחרונים תמוהים טובא - דמנלן זאת - הרי ברמב"ם ודאי דאירי בבי"ד ולא ביחיד.

ותירא מזה - הרי כשהרמב"ם הביא דין זה של כל תוסף הוא כותב בתוך דבריו שעיקר הדין בזה הוא משום שהבי"ד 'קובע כן לעולם' - ועיין היטב באבני נזר [אהע"ז ח"א סימן ח ס"ק יא] שיש נפ"מ בזה לגבי חרם דר"ג שאינו לעולם ולכן ליכא בזה כל תוסף - עיי"ש - וזה ליכא ביחיד - שזה הרי פשוט שיחיד שמוסיף אין כאן הוספה 'לעולם' - ואינו אלא הוספה לאותו הרגע שהוא עושה מעשה של הוספה - וצ"ע איך כתבו כן בשיטת הרמב"ם.

ועוד דמיניה וביה הדברים מוכרחים שאין דינו של יחיד כבי"ד - שזה הרי פשוט שגם האחרונים מודי שיחיד 'שיכריז' לפני רבים שיש מצוה חדשה - כעין בי"ד או מלך 'שמכריזים' לכלל ישראל שאין כאן כל תוסף כלל - ודווקא כוונה לדאורייתא בתוך מעשה מצוה הוא דקעבר - ומוכרח דיחיד אין דינו כמלך ונביא ובי"ד - וא"כ מה כל הדמיון לדין זה של בי"ד - והיינו דאי ממילא לא מהני דין זה אלא בתוך מעשה מצוה - א"כ מה מוסיף לן זה שהוא עושה מעשה מצוה ביחיד עם כוונתו לדמות דין זה לדין כל תוסף של בי"ד שלא נאמר בתוך מעשה מצוה כלל אלא 'בהכרזה' בעלמא - וצ"ע.

ונוסיף עוד - הרי להלן [פרק ג] הבאנו מהרי"א ז"ל שישראל שבירך בברכת כהנים לא עבר על כל תוסף - וקאי שם על דברי התוס' רי"ד בנשים דאירי בכוונה למצוה - וא"כ ה"ה בכוונה למצוה ליכא כל תוסף בכה"ג כיון שהוא מופקע לגמרי מהמצוה - וקשה דלמה ליכא כל תוסף מצד החידוש דין של הרמב"ם בהלכות ממרים - ומזה מוכרח שכל כוונת הפוסקים הוא רק באופן שיש כאן מעשה מצוה מדרבנן ואז אמרינן דבצירוף בין המעשה מצוה לכוונתו לדאורייתא עוברים על

בל תוסיף - וכן מעשה מצוה בקיומית דאורייתא בצירוף כוונתו לחיובית מיקרי בל תוסיף - ועמהת א"ש דבישראל בברכת כהנים - כיון שאין שום 'מעשה מצוה' בישראל בברכת כוהנים - שוב לא מהני כוונתו לחייבו.

הרי לנו דמצד אחד עצם כוונת הגברא לחיוב דאורייתא לא מיקרי בל תוסיף ובעין צירוף של המעשה מצוה - וזה תמוה - דמה מוסיף לן זה שהוא עושה 'מעשה מצוה' ביחד עם כוונתו - דאי המעשה לחוד אינו כלום והכוונה לחוד אינו כלום - א"כ האיך מצטרפי איסור - וצ"ע - וכל זה יבואר להלן [פרק ד].

**הערה על דבריהם - דבל תוסיף זה לא שייך לבל תוסיף הרגיל של יחיד.**

והיה מקום לדון בביאור הך דין - שבאמת הבל תוסיף הנ"ל של יחיד דומה לכל בל תוסיף של יחיד שעושה מצוה והוא מוסיף בו תוספת - אלא דתמיד התוספת היא מין חדש או פרשה חדשה בתוך המצוה הכללית והכא התוספת היא הכוונה של עושה המצוה לחיוב יותר חמור.

אולם יש להעיר בזה - הרי מצאנו דרשה מיוחדת בספרי לרבות שברכת כהנים שהוא מצוה בדיבור בעלמא בלי מעשה - שגם בדידיה איכא בל תוסיף במוסיף ברכה רביעית דקס"ד דרק במצוה של מעשה איכא בל תוסיף כשמוסיף בו מעשה, והכא בפוסקים נתחדש חידוש גדול, שגם כשהמעשה עצמו אינו 'תוספת' - והוא לא הוסיף בצורה של העשייה - וכגון עוד פרשה, עוד מין, עוד ברכה - אלא שכל התוספת אינו אלא בכוונת הגברא - כוונה לשם דאורייתא וכוונה לשם חיובית - וזה חידוש גדול לומר שגם זה איקרי תוספת כעין הבל תוסיף הרגיל ביחיד.

ובאמת שהפוסקים עצמם דנו אך רק מצד הבל תוסיף של הרמב"ם בהלכות ממרים - ומוכרח שגם הם מודים שזה לא שייך לבל תוסיף הרגיל של מין חדש ופרשה חדשה - אלא דכבר הקשינו דמה שייך בל תוסיף של הרמב"ם ליחיד שעושה מצוה - ודו"ק.

ועוד - הרי מבואר בתוס' בסוכה [לא] דבעינן דרך גדילתו במין החמישי כיון שזה תנאי בכל הד' מינים, וקשה שלמה לא נחייבו מצד מצוה חדשה - שמתכוין למצוה גם במין החמישי - ולמה בעינן תנאי של דרך גדילתו במצוה החדשה - וע"כ דיחיד שמכריז או שעושה מצוה חדשה - אין כאן כלום, ולמה בכוונה במצוה מהני לחייבו.

**תוספת דברים בעיקר האי יסוד דמשכחת לה ב"ת דמתייחס לדברי תורה וש"ע של המצוה.**

**הדרינן** לתחילת דברינו לעיקר דברי הרמב"ם בהלכות ממרים - הרי שנתחדש כאן יסוד גדול - דחוץ מב"ת דמתייחס למצוה עצמו, יש ב"ת דמתייחס לד"ת וש"ע של המצוה.

ונראה שיסוד זה הוא 'מפתח גדול' לעיקר סוגית בל תוסיף - והרבה דברים יבוארו בזה - וכדלהלן:

א [עין להלן [פרק ב'] שיישבנו בזה שי' הרשב"א בבל תגרע בשופר בשבת.

ב [עין להלן [פרק ד'] שביארנו בזה את שי' רש"י בר"ה דנשים קעברי בב"ת במעשהז"ג, וביארנו בזה דברי רש"י בעירובין [צ"ו], וביארנו בזה פלוגתת המהרש"א וקרני ראם בביאור שיטת רש"י.

ג [עוד ביארנו [שם] את שיטת הקה"י וביכורי יעקב שהבאנו לעיל שיש בל תוסיף ביחיד שעושה מעשה מצוה והוא מתכוין לדאורייתא במקום דרבנן.

ג [עין להלן [פרק ה'] שביארנו בזה את הראשונים שמחלקין בין הלאו לפסול ב"האי לחודי' קאי".

ד [עין להלן [פרק ו' ענף א'] שביארנו בזה את שי' האחרונים דשייך בל תוסיף בסוכה באמצע השנה בלי קשר לחג הסוכות.

ה [עין להלן [פרק ז'] שביארנו בזה את מה שהרשב"א מדמה ב' זוגות תפילין להאי לחודי' קאי.

ו [עוד ביארנו [שם] את פלוגתת הרמב"ם וראב"ד בב"ת באותו המין בד' מינים - אזלי לשיטתייהו בתרתי, גם בפלוגתתם בהאי לחודי' וגם בפלוגתתם בגדר בל תוסיף במניח ב' תפילין.

ז [עין להלן [פרק ח'] שביארנו בזה כמה דקדוקים בדברי רש"י בפ' ואתחנן ובפ' ראה.

**תוספת דברים בדין ב"ת בגזירת חז"ל.**

**בעיקר** פלוגתת הרמב"ם וראב"ד בגזירת חז"ל לעניין ב"ת, ע' להלן [פרק י"ג] דהארכנו עוד בזה.

חקירה בב"ת במ"ע שהוא בשוא"ת, האם דינו כעשה או לאו.  
עוד יש להעיר בדברי הראב"ד מבואר דלא שייך בל תוסיף על ל"ת דרך על מצוה לפנינו שייך  
הוספה, וביארנו דגם הרמב"ם מודה לזה, ויש לדון במצות עשה שהיא בשוא"ת, האם שייך ביה  
ב"ת או לא, ונרחיב בזה להלן [פרק ט"ז].

### פרק ב' שי' הרשב"א בבל תגרע בביטול עשה.

מביא קושי' הטו"א על הרשב"א בבל תגרע בשופר בשבת, ומביא דברי הבית הלוי בזה, ומבאר דקושי' זו דומה לקושי'  
הראב"ד על הרמב"ם בב"ת בל"ת.

יעויין ברשב"א בר"ה [ט"ז סוד"ה למה תוקעין] שהק', דאיך תיקנו חז"ל שלא לתקוע בשופר  
בשבת, הא קעברי בבל תגרע, ותירץ דכיון דתיקנו חז"ל כן לצורך, הרי מצוה לשמוע לדברי  
חכמים ואין כאן בל תגרע, דזה בכלל הדין דעפ"י התורה אשר יורוך.

והק' הטורי אבן, דבל תגרע הוא רק כשיש מצוה לפנינו שנעשה בגירעון, וכגון שנוטל ג' מינים  
ומניח ג' טוטפות וכדומה, שעושה מצוה בגירעון, לא כן כשמבטל את המצוה לגמרי כתיקיעת שופר  
בר"ה בשבת ששם לא נעשה מצוה בגירעון אלא דנתבטלה לגמרי - וע' רעק"א שו"ע [סוף סימן  
י"ג] וע"ע בקובש"ע [ח"ב סוף סימן ל"ז].

והוכיח כן, דלפי הרשב"א שגם במבטל מצוה לגמרי יש בל תגרע, הרי בכל ביטול עשה יעבור  
בלאו ולמ"ד דלוקין על לאו שאין בו מעשה ילקה בביטול עשה, ויעויין בבית הלוי [ח"א סימן  
מ"ב] שדחה שאין מלקות דהוי לאו שבכללות, וע' בברכת פרץ פ' ראה שהוסיף להקשות עוד על  
הרשב"א דלמה יש ד' חילוקי כפרה, הרי בכל עשה יש לאו, ותי' דלאו שאין בו מלקות דינו כעשה,  
עיי"ש שהוכיח כן, ועיי"ש עוד מה שדן בדברי הרשב"א.

והנה, תוכן קושי' הטורי אבן על הרשב"א הוא קושי' הראב"ד על הרמב"ם לעיל [פרק א'],  
והיינו, דכמו דרך שייך להוסיף במצוה לפנינו ולא בלאו שאין כאן מצוה לפנינו, והתוספת צריך  
לחול בגוף המצוה, כמו"כ לא שייך לגרע במצוה אלא כשעושה מצוה ומגרע בו, אבל במבטל  
מצוה לגמרי, הרי אין כאן מצוה לפנינו שיחול בו הגירעון.

מיישב דברי הרשב"א עפ"י דברינו ברמב"ם, ומביא כן מהברוך טעם, ומביא חילוק בין הרמב"ם לרשב"א אי בעינו  
שיהא בשם התורה.

ונ' דישב דברי הרשב"א הוא כדברינו ברמב"ם [לעיל פרק א'], והיינו, דיש שני סוגים של בל  
תוסיף ובל תגרע, דבגוף המצוה שייך תוספת וגירעון ובדברי תורה ושו"ע של המצוות נמי שייך  
תוספת וגירעון, וקושי' הרשב"א כאן הוא דע"י תקנת חז"ל שאסרו לתקוע בשופר בשבת, ע"י  
תקנה זו נשתנה ונגרע השו"ע ודברי תורה של הלכות שופר, דבי"ד הוציאו דין תקיעת שופר  
בשבת מתוך הלכות שופר, והגירעון מתייחס לדברי תורה ולא לגוף המצוה.

ולפי"ז מודה הרשב"א לטורי אבן דביחיד דמבטל מ"ע דלא קעבר בבל תגרע כלל, שהרי כשיחיד  
מבטל מ"ע, הרי אינו מגרע בדברי תורה ושו"ע של המצוה, דאין זה בכחו רק בכח חז"ל, וגירעון  
בגוף המצוה נמי ליכא דאין כאן מצוה לפנינו שמגרע בו, וא"ש דברי הרשב"א, ולק"מ קושי'  
האחרונים עליו.

ודברינו מפורשים בדברי הברוך טעם, דיעויין בהגהות אמרי ברוך על הטו"א שם שכ' דכוונת  
הרשב"א ד"בית דין" קעברי בב"ת, ולא הציבור שלא תוקעים, וברור שכוונתו כנ"ל, שאם הב"ת  
היה במצוה עצמה א"כ זה שייך לציבור, אבל כיון שהב"ת הוא בדברי תורה ובשו"ע של המצוה,  
שוב שייך הק' ב"ת רק לבי"ד, ופשוט.

אולם בעיקר הק' נידון האם בביטול מ"ע איכא בל תגרע או לא, כבר הביא בקובש"ע [ח"ב סוף  
סימן ל"ג] מהרבינו יונה בשערי תשובה, והוא בשער ג' [סימן י"א], דמפורש בדבריו שיש בל  
תגרע גם במבטל מ"ע עיי"ש.

והנה, אף שהרמב"ם והרשב"א למדו דאיכא לאו דב"ת בד"ת של המצוות, אכתי איכא חילוק,  
דלפי הרמב"ם ביארנו דצריך תוספת בשם התורה, ולפי הרשב"א מבואר דגם בשם עצמם היה בל  
תגרע, וכל ההיתר הוא רק משום שמתקיים ועשית עפ"י התורה, ולצורך הוא, ומה שזה בשם  
עצמם אינו היתר, ולפי"ז, יש לעיין במוסיף מצוה חדשה, הרי איך שייך להוסיף בד"ת ושו"ע של



התרי"ג לפי הרמב"ם, דבשלמא לפי הרשב"א דמיקרי תוספת וגירעון בדברי תורה ושו"ע גם כשמוסיף ומגרע בשם רבנן, א"כ ה"ה כשרבנן יוסיפו מצוה חדשה בשם יהיה ב"ת, אבל לפי הרמב"ם דרק קעברי בב"ת כשאומרים כן בשם התורה, א"כ, איך שייך זה במצוה חדשה, דאם זה מצוה חדשה שוב אינו נכנס לשום מצוה הכתובה בתורה, ואינו בשם התורה - וכבר נתבאר דנביא אינו סמכות לקבוע מצוה חדשה בשם התורה כיון שאינו רשאי לזה - וממילא שאין לנו דין לשמוע לו - וצ"ע.

**שיטת הרמב"ם לגבי מרדכי ואסתר.**

עוד יש לעיין במרדכי ואסתר למה לפי הרמב"ם היו צריכים היתר מיוחד, שהרי ודאי לא אמרו כן בשם התורה, וצ"ע - ושוב הראוני דבהקדמת הרמב"ם ל"מנין המצוות על סדר הלכות הרמב"ם" [מודפס אחרי מנין המצוות להרמב"ם], דגם שם כתב כשיטתו דרק מה שמוסיפים בשם התורה מיקרי ב"ת, מה שאין כן מה שמוסיפים בשם עצמם, וביאר בזה דלכן במרדכי ואסתר לא היה ב"ת במקרא מגילה, עיי"ש, וצ"ע כנ"ל.

ונראה שכבר נתבאר לעיל [פרק א] שיש ב' דינים - דין בל תוסיף ודין אין נביא רשאי לחדש, ויעויין היטב ברש"י [מגילה יד] לגבי מקרא מקרא שהביאו דרשה וק"ו למקרא מגילה ומבואר ברש"י שזה רק במגילה שהיה נביא משא"כ חנוכה דלא היה בנביא לא בעינן קרא - וע"כ שיש כאן ב' דינים, והדברים נתבארו להלן [שער ה סימן ה] - ומבואר נמי למ הרמב"ם צריך טעמו מלבד הטעם שהוזכר בגמרא, דטעם אחד לבל תוסיף וטעם אחד לאין הנביא רשאי לחדש.

### פרק ג

#### שיטת הראשונים בבל תוסיף בנשים במעשה"ג,

#### וגדר המיעוט בנשים מעשה"ג,

#### ודין בל תוסיף במי שפטור מן הסוכה ויושב בה.

מביא שי' רש"י דאיכא ב"ת בנשים במעשה"ג, ומביא מהרשב"א בעירובין דחולק, וכן מהשלטי גיבורים בר"ה, ומבאר דבריהם, ומבאר דשניהם חולקים על רש"י אבל כל א' בדרך אחרת.

**בר"ה** [לג.] מבואר דכמו דפליגי ר"י ורבנן אי נשים סומכות רשות, כמו"כ פליגי בתקיעת שופר אי מותר לנשים לתקוע או דמעכבין אותם מלתקוע, ונחלקו הראשונים בזה דרש"י למד דהטעם דמעכבין אותם דהואיל ופטירי במעשה"ג, הו"ל בל תוסיף, וברש"י בעירובין [צ"ו] חוזר על חידוש זה דאיכא ב"ת בנשים במעשה"ג.

**והראשונים** חולקים וס"ל דליכא בל תוסיף בנשים במעשה"ג, וביארו הא דמעכבין אותן באופן אחר, ועי' בתוס' בעירובין [צ"ו. ד"ה מיכל] דביאר דלא מעכבין אותן בכל מעשה"ג, ורק בתקיעה ותפילין ועליה לרגל מעכבין להו, דבכולהו איכא סרך איסור, בתפילין צריך גוף נקי ואינם זהירות, בתקיעה איכא שבות, ובעליה לרגל נראה כמביא חולין לעזרה, ומדמינן להו לסמיכה דמיחזי כעבודה בקדשים ומעכבין להו.

**והנה**, כל זה לר' יהודה, אבל לרבנן דסומכות כ' התוס' דצ"ל דלא חש לסרך איסור בסמיכה וה"ה באידך לא חש, אכן לדעת רש"י דאסור מצד ב"ת צ"ב פלוגתא רבנן ור"י, וצ"ל דפליגי בעיקר המיעוט של נשים ממעשה"ג, והיינו, דפליגי אי כשנתמעטו ממעשה"ג אכתי מקיימות מצוה או לא, דאי מקיימות מצוה יכולות לעשות, דע"כ ליכא בל תוסיף אם מקיימות מצוה, ורק לר' יהודה לא מקיימות מצוה ולהכי איכא בל תוסיף.

**והנה** בסברת ראשונים שנחלקו על רש"י מצאנו שתי שיטות, ושורש פלוגתתם עם רש"י הוא בעיקר המיעוט של נשים ממעשה"ג, דהנה ברשב"א וריטב"א בעירובין [צ"ו] ובמאירי שם כ' דהיות והתורה הקילה עליהם לפוטרים מן המצוות [במעשה"ג], תו לא שייך בזה בל תוסיף, וצ"ב הסברא, דאין זה סתירה שעיקר פטור יהיה קולא, וכתוצאה מזה יצא חומרא דיעברו על ב"ת, [אטו נימא דכיון דהתורה הקילה לפוטרים ממעשה"ג, שזה כבר סברא שהתורה יקל עוד לפוטרים מב"ת].

וע"כ נראה דכוונתם - דהואיל והוא רק קולא, א"כ ע"כ שהגדר בין שלהם הוא שהם פטורים מהחיוב ותו לא - וממילא שיש להם קיום מצוה - וממילא לא שייך בל תוסיף, דאדרבה, הרי מקיימי מצוה, וכמו דס"ל לרש"י בדעת חכמים [ולדעת רש"י בזה גופא פליגי ר"י ורבנן] - וזה

הרי ברור דמי שמקיים מצוה שהוא לא חייב בה דלא יתכן שיעבור על כל תוסף - הרי יש כאן 'קיום מצוה' - ומה שייך לומר שיש עבירה של כל תוסף בהך קיום מצוה - ופשוט - אלא דיעוין להלן שיש לדון שעצם זה שהיא חושבת שיש לה חיוב - דגם זה מיקרי כל תוסף - וכבר הבאנו כן לעיל מהפמ"ג בפתיחה כוללת - ותמהנו בדבריו.

**אולם**, בשלטי גיבורים בר"ה [ל"ג] הריא"ז הביא מזקנו התוס' רי"ד דסובר כרש"י - אלא שהוא חולק עליו - וביאר - שכמו שכשיניח תפילין במקום שאינו ראוי להניחן שאין כל תוסף וכן ישראל שעושה ברכת כהנים אינו עובר בבל תוסף - דהואיל ולא נצטוה בזה ליכא כל תוסף - ה"ה נשים דלא נצטו בתקיעות לא שייכא בהם כל תוסף וה"ה לכל מעשה"ג.

**ו**נ' בכוונתו דבכל תוסף צריך שבתוספת יהיה צורת המצוה ועיקר גדריה, ובתפילין שלא במקומן חסר בצורת המצוה, וכן מצאנו בריטב"א בסוכה [ל"א: סוד"ה אמר מר] דאין כל תוסף בברכת כהנים אלא כשמוסיף הברכה הרביעית בנשיאות כפים וע' ביאור הלכה [סימן קכ"ח סעיף כ"ח] דכ' דה"ה דבעינן כל תנאי המצוה - וע' מה שנתבאר להלן [פרק י"א וי"ב בזה] - וכמו"כ ישראל שיעשה נשיאת כפים חסר כאן בעיקר צורת המצוה, וסובר הריא"ז דה"ה בנשים שיעשו מצוה שפטורים בהם חסר בצורת המצוה וכל כה"ג אין כאן כל תוסף.

ונוסף עוד - הרי בתוס' בסוכה [לא] מבואר דבעינן דרך גדילתו במין החמישי - כמו בכל הד' מינים, ומוכרח שצריכים עיקר צורת המעשה בתוספת - ומי שיוסיף פרשת תפילין לד' מינים או מי שיוסיף הדסים וערבות לד' פרשיות שאין כאן כלום, והרי הדברים ק"ו דאי בעינן 'דרך גדילתו' מוכרח דבעינן 'דבר שגודל' - ואל"כ כל נטילה שלא כדרך גדילתו לא גרע מפרשה בתפילין שא"צ דרך גדילתו - ומכאן מוכרח כהריא"ז - וברור.

**מבאר שורש פלוגתתם בעיקר המיעוט נשים במעשה"ז** ג, ומבאר דבשי' רש"י צ"ל דאית להו מעשה מצוה ואין להם קיום מצוה, ולענין ב"ת איכא ב"ת בכה"ג, ומביא דברי הגר"ח במצוות צריכות כוונה ודברי הקובש"ע במצהבב"ע לענין ב"ת.

**הרי** דאיכא ג' שיטות בגדר המיעוט בנשים במעשה"ז ג, א] לדעת הרשב"א ודעימיה המיעוט הוא רק מהחיוב ולא מהקיום ולא שייך כל תוסף הואיל ומקיימי מצוה, ב] לדעת הריא"ז לא רק שאין כאן קיום מצוה, אלא דחסר גם בכל מעשה המצוה, וממילא לא שייך כל תוסף.

הרי בשלטי גיבורים מדמה נשים במעשה"ז ג' לישראל בנשיאת כפים שנתמעט לגמרי, ואינו קולא בעלמא לישראל שאינו בנ"כ, ודלא כהרשב"א ודעימיה שהדגישו שהמיעוט אינו אלא בתורת קולא - וע' בראב"ד בתו"כ [ריש ויקרא] שהביא פלוגתת ר"י ורבנן בנשים סומכות רשות או לא וביארו בב' דרכים, ולדרך ראשונה כ' בהדי' שנשים יש להם קיום מצוה במעשה"ז ג' כאנשים "שכך ניתנה תורה, לאנשים חובה ולנשים רשות, והנשים דומי' דאנשים לכל מצות עשה שהזמן גרמא" וזה לכו"ע, ולדרך השניה כ' דלכו"ע אין להם קיום מצוה, וע' בקובש"ע [סוף קידושין] - וע"ע מה שנתבאר בזה לעיל [שער א' סימן י].

**הרי** דמודי תרומיהו דליכא כל תוסף, אלא מסברות הפוכות, אכן לרש"י דאיכא כל תוסף בעל כרחך שיש בזה גדר שלישי שס"ל מצד א' דהמיעוט הוא מהחיוב ומהקיום ודלא כהרשב"א, אבל מצד שני אין המיעוט מעיקר המעשה, ודלא כהריא"ז, ונמצא שיש כאן מעשה מצוה עם כל גדריה ושפיר שייך כל תוסף.

**שו"ר** בעונג יו"ט [סימן ט"ו] שהק' על רש"י למה בישראל שנושא כפיו עובר רק באתם ולא זרים ולא בכל תוסף כנשים, והוא כעין קושית השלטי גיבורים, והתירוץ כנ"ל.

**והנה**, צריכים להבין, דהרי אם לרש"י חסר בתנאים שצריכים לקיום המצוה, ומהאי טעמא אינן מקיימות מצוה, א"כ ע"כ דחסר גם במעשה המצוה, דהמצוה ע"כ נעשה בלי תנאי המצוה, ולמה חולק רש"י על הריא"ז, ומוכרח מכאן דאיכא תנאים במעשה המצוה ואיכא תנאים בקיום המצוה, והיכא דחסר בתנאים בקיום המצוה גרידא אכתי לא חסר במעשה המצוה, דתרתני נינהו, ואכתי שייך ביה כל תוסף, ורק כשחסר בעיקר מעשה המצוה, כתפילין שלא במקומן וכשישראל בנ"כ הוא דליכא ב"ת.

**וחילוק** כעין זה, מצאנו בדברי הגר"ח, שכ' דהגם דלמ"ד מצות צריכות כוונה לא עבר על כל תוסף במוסיף בלי כוונה, אכן למ"ד א"צ כוונה, הגם שכוונה הפוכה מעכבת לקיום המצוה, אפי"ה קעבר בכל תוסף במוסיף גם בכוונה הפוכה, והחילוק הסביר על דרך הנ"ל, דכוונה הפוכה היא

תנאי רק בקיום המצוה ולא שייך למעשה המצוה, משא"כ תנאי של כוונה למ"ד מצוות צריכות כוונה, זהו כבר דין בעצם מעשה המצוה, ולהכי בכוונה הפוכה עובר בבל תוסיף דסו"ס יש כאן מעשה מצוה הגם שחסר בתנאים לקיום המצוה.

והחילוק מוכרח מינה וביה - שהרי בבל תוסיף ליכא קיום מצוה במין החמישי - הלכך פשוט למה לא בעינן תנאים בקיום המצוה במין החמישי - אכן בל תוסיף היינו להוסיף עוד במעשה המצוה יותר ממה שהתורה אמרה - הלכך בעינן שיתקיים כאן עיקר הצורה של המעשה מצוה - ולזה בעינן כוונה.

**וכעין** זה כ' גם הקוב"ש [ח"ב סימן ל"ג], דמי שיוסיף תוספת למצוה באופן דחשיב מצוה הבאה בעבירה, אכתי יעבור על בל תוסיף אף דאינו יכול לקיים מצוה בדרך זה, וביאר שם הטעם דמצהבב"ע היא חסרון בקיום המצוה ולא במעשה המצוה.

ועיין בקובש"ע [פסחים אות קס"ו] שהביא שהק' כן להגר"ח ולא הכריע, ובגוף ההנחה דמצהבב"ע הוא חסרון בקיום ולא חסרון במעשה, זה לא מוכרח, וע"ע בזה בחי' ר' ראובן [סוכה סימן ג' ס"ק ג' והלאה].

**ועל** דרך זה צ"ל בנשים לדעת רש"י דקעברי בבל תוסיף דסו"ס יש כאן מעשה מצוה הגם שחסר בתנאים לקיום המצוה, והריא"ז פליג וס"ל דנשים דומה לחסרון בכוונה למ"ד דמצ"כ, דהתם חסר במעשה המצוה, ולכן ליכא בל תוסיף.

**ועיין** להלן [פרק ד' ס"ק ג'] מה שחידשנו במעשה מצוה דיש בו את הדברי תורה של המצוה. **תוספת ביאור** - מה שייך מעשה מצוה בלי קיום מצוה בנשים - ומבאר דחסר בפרט של זמן גרמא לא חסר בעיקר צורת המצוה.

אולם אכתי צ"ב - הרי בלי בכוונה הפוכה באמת איכא מעשה מצוה מושלם, אלא שכיון כוונה הפוכה - ומובן למה מגדירים שיש כאן מעשה מצוה אף שלא מקיימים - אכן הכא בנשים ע"כ שהתורה לא דיברה להם במצוות הללו שהרי לפי רש"י הן לא מקיימות מצווה - ובמה הם עדיפי מישאל בברכת כהנים.

ונראה לומר כך - הרי לו יצוייר וסיבת ההפקעה של האשה מלולב ושופר היתה מצד עצם המצוות הללו שלא שייכות להם כעכו"ם שלא שייכים בהנך מצוות - אז רש"י היה מודה שבאמת הם דומות לישראל בברכת כהנים, אכן אינו כן - שהרי המצוות מצד עצמם ודאי ששייכות בנשים - אלא שיש 'פרט במצוה' שזה הזמן גרמא שיש במצוה - וזו סיבת ההפקעה - הרי לנו שאין להם הפקעה מעיקר ענינו של שופר ולולב אלא מהזמן גרמא שיש במצוות הללו.

הלכך שפיר יש לומר דכל כה"ג לא חסר בעיקר הצורה של המצוה כישראל בברכת כהנים - אלא שגם הם נכללו בצורת המצוה - וזו שיטת רש"י.

**מדמה לברכת כהנים שיש בו תנאי דנשיאת כפים ואין בו תנאי דעמידה.**

ועיין עוד להלן [פרק יא] שהארנו בדין בל תוסיף בברכת כהנים, וחילקנו בין נשיאת כפים לשאר התנאים בברכת כהנים כקול רם ועמידה ולשון הקודש - ונתבאר שם שכל אלו - קול רם עמידה ולשון הקודש - כולם אינם אלא תנאים במצוה ונשיאת כפים היא היא עצם הצורה של המעשה ברכה - ובלעדי חסר בצורת המעשה - וליכא בזה בל תוסיף - עוד הבאנו מקור [שם] לחלק בין ברכה בתוך פסוק לברכה בלי 'פסוק' שבזה חסר בעיקר צורת הברכה - ולכן חסר בבל תוסיף - ונוסיף - דגם נטילת לולב 'דרך גידולו' אינו תנאי בעלמא אלא דחסר בעיקר 'צורת המעשה' מצוה - ובכל כה"ג ליכא בל תוסיף - ודו"ק.

וה"ה בחילוק בין נשים וישראל בברכת כהנים, דבנשים חסר פרט במצוה ולא חסר בעיקר הצורה לעומת ישראל בברכת כהנים - דישראל כך כך מופקע מהברכה ודומה למי שחסר לו נשיאת כפים, משא"כ אשה דדומה למי שחסר לו בלשון קודש ועמידה וכדומה - אף דכולם מעכבים.

**תוספת ביאור** - איך מעשה מצוה דנשים חל בו דין מעשה מצוה בלי שיש בזה קיום מצוה - וע"כ שגם זה נכלל בעיקר קביעה של התורה - לקבוע עיקר הצורה של כל מעשה מצוה.

ונראה כך - מצאנו מושג של מצוה קיומית - ועיין לעיל [שער א סימן א] שנתבאר בארוכה הגדר בזה - וביארנו שמוכרח בכמה דוכתי שהגדר בכל מצות עשה הוא כך:

כפשוטו מבינים שמצות עשה היינו שהתורה מחייבת לעשות פעולה של מצוה ותו לא, אולם הוכחנו שבנוסף לזה - התורה גם קובעת הגדרה ותוכן במעשה - והיא קובעת שהמעשה הזה הוא

מעשה שצריך להעשות - ובזה חל במעשה 'שם מעשה מצוה' - וזה מלבד החיוב שמתחייבים לעשות את המעשה.

הרי לנו תרתי - חיוב גברא לעשות מעשה, וקביעה בגוף המעשה לקובעו כמעשה שצריך להעשות - ומתחלקים הנך תרתי זה מזה בכמה אופנים, דמצד אחד משכחת לה חיוב גמור מדרבנן שלא חל בה תורת 'מעשה מצוה' וכגון בזכר למקדש או מנהג חכמים שיש בזה לא תסור אבל לא חל במעשה תורת מעשה מצוה ולכן ליכא ברכה, ומאידך - משכחת לה מעשה מצוה בלי חיוב והיינו במצוה קיומית - והתורה מצוה חל במעשה מחמת הקביעה של הפרשה שבתורה שמתייחסת למעשה הזה - ועיין בזה בארוכה שם.

ומעתה נוסיף עוד - הרי למדנו כאן שרש"י חולק על הראשונים דסברי שיש קיום מצוה לנשים במעשהז"ג - דאדרבה לרש"י אין קיום מצוה במעשהז"ג, ומצד שני רש"י גם חולק על הריא"ז בשלטי גיבורים שסובר שאין להם אפילו מעשה מצוה - ובזה חולק רש"י שסובר שיש להם עכ"פ מעשה מצוה - והביאור - שהוא סובר שהתורה לא הפקיע את הנטילה של האשה מעיקר הפרשה מלהיות מעשה מצוה - אלא דאדרבה - שפיר איכלל בקביעה הכללית של התורה שקובעת שהמעשה של נטילת לולב דידה חשיבא כמעשה מצוה - אלא שחל הפקעה מחמת אחד מהפרטים במצוה - והיינו הזמן גרמא שבמצוה - וזה דין כללי של הפקעה דמעשהז"ג שלא שייכת במסויים למצוה זו.

ונוסיף ביאור - הרי התורה קובעת כמה וכמה נקודות בכל מעשה מצוה:

א] התורה קובעת שחייבים לעשות את המעשה - וזו החובת גברא והציווי שבמצוה.  
ב] התורה קובעת שהמעשה מצד עצמו הוא מעשה שצריך להעשות, ובמצוה קיומית יש את הדין הזה במעשה אף שאין חיוב על הגברא לעשותו.

ג] יש דבר שלישי - והוא שכשקובעים את המעשה כמעשה שצריך להעשות - הרי לפני כן קובעים את עיקר הצורה של המעשה הזה - ויש דברים שהם תנאים בעיקר הצורה של המעשה. ונראה שברש"י מבואר שהפרשה בתורה מתייחסת למעשה של נשים לקובעו כמעשה שיש בו צורה של נטילת לולב - ואף שאינו כמעשה קיומית שזה רמה יותר גבוה - והיינו שזה כבר מעשה שצריך להעשות - אכן הכא המעשה לא צריך להעשות אצל נשים שהרי אין להם קיום מצוה, אכן ס"ס - כשהתורה קבעה את המעשה למעשה שיש בה את הצורה של המצוה - ההתייחסות של התורה לא היתה שנשים הם כישראל בברכת כהנים - אלא שגם מעשה שלהם לא יצא מכלל עיקר צורת המעשה של המצוה - שרק מחמת הזמן גרמא של המעשה הם לא שייכות למצוה - ודו"ק. וכאמור - דבר זה דומה לברכת כהנים שנתקיים בו תנאי דנשיאת כפים - ולא נתקיים בו תנאי דעמידה - דבנשיאת כפים קבעה התורה את עיקר צורת המעשה - ובעמידה היא הוסיפה תנאים בקיום המצוה - ודו"ק.

מביא דברי האבני נזר בפטורים מסוכה למה אין בהם בל תוסיף, ומביא אופנים שונים של פטורים בסוכה שמקבילים לג' צדדים בפטור נשים במעשהז"ג.

ויש מקור נוסף לעיקר חילוק זה - דהנה, הקשו לאבני נזר דמי שיושב בסוכה בזמן הגשמים דלמה אמרינן שהוא רק הדיוט, הרי קעבר על בל תוסיף ותי' האבני נזר [סימן תס"ז ס"ק ו'] דכיון שחסר בעיקר המעשה של המצוה, שמעשה המצוה היא ישיבה של הנאה, שעיקר המצוה הוא כדורין וזה בהנאה - ועיין בזה בצ"פ [פ"ו דסוכה] ובעונג יו"ט [סימן נ'] ויסוד זה נתבאר בהחרבה להלן [שער ד סימן ו] - והרי הוא עושה ישיבה של צער, הרי אין זה בל תוסיף, והוכיח דבעינן כצורת המעשה מדברי התוס' בסוכה דבעינן דרך גדילתו בב"ת בד' מינים - וע' מש"כ בזה להלן [סוף פרק י"א] ליישב עפ"י דבריו סתירת התוס'.

ונראה דבשו"ט הנ"ל יש למצא את כל הג' צדדים שנתבארו כאן בראשונים בנשים הפטורות ממעשהז"ג.

דהנה, אף דבנשים יש ראשונים דס"ל דאין ב"ת כיון שיש להם קיום מצוה, הכא כולם יודו דאינו כן, דכיון שמי שפטור מסוכה ויושב שם מיקרי הדיוט ואינו מקבל שום שכר וכמו שהביא הרמ"א [סימן תרל"ט סעיף ז'] מהגהות מיימוני, א"כ אין כאן קיום מצוה כלל, ועיי"ש במ"ב [ס"ק מ"ה] דכשיברך הוי ברכה לבטלה, והכא כולם יודו דשייך ב"ת, ושפיר הק' לאבני נזר.

ותירו צו של האבני נזר הוא דאף דלרש"י יש ב"ת במעשהז"ג, היינו משום שיש מעשה מצוה בלי קיום מצוה, אבל הכא אין כאן מעשה מצוה כלל, דישיבה בצער אינו ישיבה של הנאה, וזה כבר דומה לשי' הריא"ז בנשים במעשהז"ג שזה חסר במעשה עצמו והרי"ז כישראל שעושה נשיאת כפים, ודו"ק, הרי דבכל השו"ט היה פשוט שאין קיום מצוה, והנידון היה רק אי הוי כמעשה מצוה בלי קיום, או דאין כאן אפי' את התנאים של המעשה מצוה - ועיין בהערה <sup>116</sup> במה שיש להוסיף בזה.

**מביא מחלוקת ראשונים בדין נשים במעשהז"ג לענין ברכה.**

והנה, בעיקר הכ פלוגתת הראשונים - הרי לרש"י וריא"ז ודאי לא שייך ברכה בנשים במעשהז"ג ודלא כרשב"א וריטב"א ושאר ראשונים שיש כאן קיום המצוה, ולדידהו שפיר שייך בהו ברכה, [וכל הנידון דמצאנו בראשונים אי נשים מברכות במעשהז"ג הוא נידון במטבע של הברכה, אם שייך ברכה אף היכא דאין ציווי, דנוסח הברכה "וציוונו", אבל מודי שם דיש מצוה. ועיין בר"ן בקידושין [י"ג. בדפי הרי"ף] דכ' לר"ת דאומרים וציוונו כיון דנצטוו אנשים, "ואינהו נמי שייכי במצוה כיון שנוטלות עליה שכר" ונתקשה בקובש"ע קידושין [קמ"ב] בהוספה זו, ופשוט שכוונתו לומר שיש קיום מצוה לאפוקי מהראשונים שחולקים, ולדידהו לא שייך ברכה כלל].

ושי' תוס' שם בר"ה דנשים מברכות, אבל לרש"י וריא"ז דאין כאן קיום מצוה פשיטא שאין כאן ברכה, ובגליון הש"ס להגרעק"א שם בר"ה כבר ציין לדברי הגהות אשר"י בסוכה [סוף פ"ג] שדיקדק מרש"י בסוכה שם שאין מברכות במעשהז"ג, וזה לשיטתו, וכ"ה בב"ח [סימן תרנ"ד] בשי' רש"י.

ובאמת דמרש"י שם בסוכה מבואר דאין לנשים קיום מצוה, וכל מה דלולב אינו מוקצה הוא משום שראוי לאנשים, וע"כ דלדידהו ליכא מצוה ואזיל לטעמי', [וע' בהגהות ר' שמואל שמעלקא שם שג"כ כ' כן, דלרש"י אין להם קיומית כלל], ושור"ר במחזור ויטרי לתלמידי רש"י [סימן רי"ט] דס"ל דליכא ברכה במעשהז"ג וא"ש לשיטתו.

אולם יש לעיין, דלרש"י הרי חכמים פליגי על ר"י וס"ל דליכא בל תוסיף בנשים במעשהז"ג וביארנו דמה דאין כאן בל תוסיף הוא משום שיש כאן קיום מצוה, ולפי מה דקיי"ל כחכמים היו צריכות להיות חייבות בברכה, וע"כ דמוכרח לאידך גיסא שבדעת חכמים ס"ל לרש"י כהריא"ז, שאין בל תוסיף בגלל שחסר במעשה המצוה, ופלוגתת ר"י וחכמים היא אי נתמעטו ממעשה המצוה ג"כ או רק מהקיום מצוה, דתרווייהו מודו דאינו קולא בעלמא, ולתרווייהו ליכא קיום מצוה, וא"ש למה לא מברכין.

## פרק ד

### פלוגתת המהרש"א וקרני ראם בבל תוסיף בנשים במעשהז"ג, ובדין יחיד שעושה מצוה דרבנן ונתכוין לשם דאורייתא.

**מביא פלוגתת המהרש"א וקרני ראם בב"ת בנשים במעשהז"ג, ומבאר פלוגתתם עפ"י הגר"א דיש ב"ת במצוה חדשה, ומדחה, דשני נידונים נינהו.**

**והנה** במהרש"א בר"ה [שם] מצאנו קושיה נוספת על רש"י וז"ל "לא ידענא מה בל תוסיף שייך הכא דלא שייך למימר בל תוסיף אלא בעושה המצוה ומוסיף עליה", עכ"ל. וכתב על זה בקרני ראם בזה"ל "ובעירובין ר"פ המוציא כתב רש"י ג"כ דהוי כמוסיף, והיינו דכיון דאינה מחוייבת היא מוסיפה על עצמה מצוה שלא צותה התורה", עכ"ל.

<sup>116</sup> וע' בביאור הלכה [סוף תרל"ט ד"ה הדיוטות] שהביא מהביכורי יעקב שמי שפטור בסוכה בזמן הישיבה עצמו [גשמים ומצטער] ודאי שהוא הדיט אבל מי שהפטור שלו הוא משום שיש לו טירחא לבא לסוכה, וכגון שכבר פסקו גשמים, התם הפטור אינו בזמן הישיבה עצמו, רק על הטירחא לבא, ובכה"ג ודאי שיש מצוה וקיבול שכר ולא גרע משתיה שמקבל על"ז שכר, עכתי"ד.

והנה על מי שאין מטריחין פשיטא שאין ב"ת שהרי אחרי שטרח עצמו וכבר הגיע לסוכה שוב חיילא ביה חיוב, שכל הפטור הוא רק כל זמן שלא טרח עצמו, ועכשיו כבר אסור לו לצאת, ולא שייך ב"ת, אבל לענין שתיה קשה שהרי שם ודאי שפטור גם עכשיו שהוא בסוכה, ולמה אין בל תוסיף, ונ' פשוט, דהכא כיון שיש לו קיום מצוה, אף שהוא פטור מהחיוב, הכא לכו"ע לא שייך ב"ת, דומי' לשי' הראשונים בנשים במעשהז"ג שחולקים על רש"י משום שיש להם קיום מצוה, ופשוט.

**והנה** עד כאן הנידון בראשונים החולקים על רש"י היה בגדר מיעוטא דנשים מדין מעשהז"ג, אבל כאן יש נידון בגדרי כל תוסף, והיינו דהמהרש"א מודה שאין כאן קיום בנשים, ויש כאן מעשה מצוה וכשיטת רש"י, וממילא דשפיר היה שייך כל תוסף, והשגתו ממק"א, דהיות ואין כאן קיום מצוה לפנינו שמוסיף בה, אין זה בכלל כל תוסף, והקרני ראם תי' דיש כל תוסף כשמוסיף מצוה חדשה.

**ובביאור** פלוגתת המהרש"א וקרני ראם היה אפ"ל, דפליגי בחידושו של הגר"א באדרת אליהו בפ' ראה, שכ' שיש ב' פסוקים בלאו של כל תוסף, ומכאן זה חידוש שיש ב' דינים בכל תוסף: א] שלא להוסיף עוד מצוה על תרי"ג, וזה בפרשת ואתחנן.

ב] שלא להוסיף פרט בגוף המצוה כה' מינים כלולב וזה בפרשת ראה. וי"ל דבדרך זו אזיל נמי הקרני ראם בדעת רש"י, ולכן אע"ג דליכא מצוה לפנינו שמוסיפה עליה, ולא שייך הדין השני, סו"ס קעברה על הדין הראשון, דמוסיפה מצוה חדשה, והמהרש"א חולק ולית ליה הך דין, וכל תוסף הוא רק להוסיף פרט בגוף המצוה, וממילא הכא דליכא מצוה לפנינו שהיא מוסיפה עליה פרט, שוב ליכא כל תוסף.

**אכן** לכאורה צ"ב דכל כה"ג אינו בכלל תוספת על התרי"ג מצות, דרק במוסיף מצוה חדשה הוא דאיכא תוספת בתרי"ג וכעין מש"כ הרמב"ן עה"ת [ואתחנן ד - ב] דמי שבדה חג חדש הרי"ז בכל תוסף והביא ממרדכי ואסתר שהוסיפו מגילה וטרחו חכמים עד שמצאו לה מקור דאל"כ היה בכל תוסף, וכ"ה בריטב"א מכות [כ"ג] דהיה משום כל תוסף אי לא היו מוצאים לזה מקור, אולם בנדון דידן ליכא תוספת מצוה חדשה, רק תוספת במצות תפילין עצמה, וע"כ דזה שייך לדין השני, ולא פליג המהרש"א בדין זה.

**ובאמת** דמוכרח דשייך לדין השני, והבחינה לזה היא כך, דכל היכא שלו יצוייר והיתה התורה באמת מחייבת הך מצוה שהוא הוסיף מעצמו, היה כאן "תרי"ד מצוות", בכה"ג אמרינן דהוסיף עוד מצוה על תרי"ג כמו פורים, משא"כ בנד"ד דלו יצוייר והיו נשים חייבות בתפילין לא היה כאן "תרי"ד מצות" רק דמצות תפילין היתה כוללת גם נשים, בכל כה"ג שייך ב"ת דהוספת פרט בתוך המצוה, דמצות תפילין עם נשים או בלי נשים היא חלק מהתרי"ג.

**ולפי"ז** קושית המהרש"א היא, דכיון דע"כ זה שייך לדין השני, ודין השני בב"ת רק מצאנו היכא שיש כבר מצוה לפניך ומוסיפים בה עוד פרט, אבל הפטור ממצוה ועושהו אין כאן מצוה לפניך שמוסיפים בו, ושוב צ"ב סברת הקרני ראם.

**מבאר ברש"י** דיש ב"ת בד"ת של המצוה ומביא כן מרש"י בעירובין.

**והנ'** בזה, דהנה בקרני ראם הביא מרש"י בעירובין [צ"ו ד"ה ולא מיחו בה חכמים], ושם ברש"י מבואר הגדר בכל תוסף של נשים במעשהז"ג וז"ל "דהוי כמוסיפה על דברי תורה, שפטרה נשים ממצעשהז"ג", ובפשוטו היה נ' דכוונתו כמ"ש לעיל ע"ד האדרת אליהו שאין כאן תוספת במצוה רק "תוספת בדברי תורה" והיינו תוספת על התרי"ג, אכן כבר הוכחנו שאינו כן.

**ובביאור** דברי רש"י ושורש פלוגתת המהרש"א וקרני ראם נראה לומר עפ"י מה שביארנו לעיל [פרק א] ברמב"ם וראב"ד, דפליגי הרמב"ם וראב"ד אם שייך ב"ת בלאו, דהראב"ד הק' דכלא תעשה אין מצוה לפנינו להוסיף עליו, ורק בעשה שיש מצוה לפנינו כלולב ותפילין שייך ב"ת, וביארנו שם דתרוייהו מודי דשייך ב"ת כשאין מצוה לפנינו במצוה חדשה, ורק דהראב"ד ס"ל דזה רק במצוה חדשה דהתוספת מתייחס לכל התרי"ג וזהו החידוש דפ' ואתחנן, והרמב"ם חולק וס"ל דעיקר החידוש בפ' ואתחנן דאיתרבי ב"ת לשו"ע ודברי תורה של המצוה בלי להתייחס לגוף המצוה, וזה משכחת לה בב' אופנים א] מצוה חדשה, שניתוסף בשו"ע של כל המצוות ב] תוספת פרט בלאו מסויים, וכגון בשר בעוף בחלב, שזה תוספת בשו"ע ודברי תורה של מצוה מסויים.

**ועפ"י"ז** נ' לומר דזהו נמי כוונת הקרני ראם וזהו הביאור ברש"י, דקושי' המהרש"א הוא כעין קושי' הראב"ד דאין כאן מצוה לפנינו ששייך בו תוספת, דרק בנוטל ה' מינים, הרי החמישי הוא תוספת על הד' מינים, אבל באשה, כל הד' מינים אינם מצוה, ואין כאן מצוה שמוסיפה עליו, וע"ז תי' הקרני ראם, שהתוספת שייך לשו"ע ולדברי תורה של המצוה, שבהל' לולב יש מיעוט כללי של מעשהז"ג, ובנטילתה היא מוסיפה בשו"ע ודברי תורה של הך מצוה, לומר שיש מצות ד' מינים בנשים, וד' מינים אינו בכלל ההפקעה הכללית דמעשהז"ג.

והן הן דברי רש"י שכתב "והוי כמוסיפה על דברי תורה", ותמוה דמה בא רש"י לאשמועין כאן יותר מכל בל תוסיף, ונ' דבא לאפוקי דאינה כמוסיפה על "המצוה" כמו בכל ב"ת, דכאן ליכא מצוה לפנינו ורק על דברי תורה היא מוסיפה, דנתרחב השו"ע וד"ת של המצוה.

מתמה בשית רש"י דמה שייך ב"ת בד"ת של המצוה בלי כח ב"ד.

**אולם** יש לתמוה, הרי לעיל ביארנו ברמב"ם דיש תוספת בדברי תורה רק כשזה נעשה בב"ד ובסנהדרין - שרק להם נתנה התורה סמכות לקבוע דינים בתורה שמחייבים את כלל ישראל - והרמב"ם הוסיף שבי"ד אומרים כן בשם התורה, והאו"ש הוסיף בזה דרך כשאומרים שזה בכלל עיקר הפסוק ולא דרשה בעלמא - ואפי' להרשב"א שהבאנו לעיל [פרק ב'] דחולק על הרמב"ם, אכתי מודה דדין בב"ד הוא, וכדהבאנו מהאמרי ברוך דבי"ד עוברים ולא הציבור - וכל זה מחמת הסמכות שיש לחכמים לקבוע דינים בתורה.

ואף לפי מה שהבאנו שגם ירבעם בן נבט או נביא בלי סמכות היה עובר - אכן כל זה בהנהיגו כן בכלל ישראל - ולא שהם עשו כן פעם אחד לשם תוספת והוספה.

וממילא דקשה דא"כ איך שייך בל תוסיף בנשים במעשהז"ג, דכשאלה נוטלת ד' מינים, דאיך חיילא התוספת בדברי תורה ובשו"ע, דבפ' ואתחנן בעינן תוספת "באנוכי מלמד אתכם" וכנתבאר, וליכא - הרי זה ברור שיחיד שיקבע שפטורים משופר בר"ה שחל בשבת דיודה הרשב"א שאין בל תגרע בדברי תורה, וכן יחיד שיקבע שיש איסור בשר עוף בחלב דג"כ ליכא בזה בל תוסיף בדברי תורה - ולמה אשה שתיטול לולב יחשב כבל תוסיף בדברי תורה.

מתמה על מה שהביאו הפוסקים שגם ביחיד שייך איסור בל תוסיף כשמתכוין לדאורייתא במצוה דרבנן - וכן כשמתכוין למצוה חיובית במצוה קיומית - ויש להעיר שבל תוסיף זה לא שייך לבל תוסיף הרגיל של יחיד.

**אולם** יש לדון בזה - שהרי לעיל [פרק א'] הבאנו מהקה"י [מהרי"י אלגאזי] ומהביכורי יעקב שסוברים שגם ביחיד משכחת לה פלוגתא הרמב"ם והראב"ד - והיינו שלפי הרמב"ם יחיד שיתכוין למצוה דאורייתא כשעושה מצוה דרבנן דשפיר קעבר על בל תוסיף.

עוד הבאנו [שם] מהפמ"ג שאשה שיש לה מצוה קיומית במעשז"ג שאם מתכוונת למצוה חיובית במצוה קיומית דידה דג"כ עוברת על בל תוסיף לפי הרמב"ם הנ"ל.

והיה מקום לדון שזו נמי כוונת רש"י הכא שש בל תוסיף במצוה חדשה ביחיד בנשים בזמן גרמא כעין דברי הפמ"ג - אולם אדרבה - עיקר דבריהם צ"ב - וכבר תמהנו בזה לעיל - שהרי ברמב"ם מפורש שצריכים תוספת שנקבע כן לעולם - וע"כ שזה רק דין של בי"ד ולא של יחיד - וצ"ע.

והוספנו עוד שיש להעיר בעיקר דבריהם שהיה מקום לדון בביאור הך דין - שבאמת הבל תוסיף הנ"ל של יחיד דומה לכל בל תוסיף של יחיד שעושה מצוה והוא מוסיף בו תוספת - אלא דתמיד התוספת היא מין חדש או פרשה חדשה בתוך המצוה הכללית והכא התוספת היא הכוונה של עושה המצוה לחיוב יותר חמור.

**אולם** אינו כן - שהרי מצאנו דרשה מיוחדת בספרי לרבות שברכת כהנים שהוא מצוה בדיבור בעלמא בלי מעשה - שגם בדידיה איכא בל תוסיף במוסיף ברכה רביעית דקס"ד דרך במצוה של מעשה איכא בל תוסיף כשמוסיף בו מעשה, והכא בפוסקים נתחדש חידוש גדול, שגם כשהמעשה עצמו אינו 'תוספת' - והוא לא הוסיף בצורה של העשייה - וכגון עוד פרשה, עוד מין, עוד ברכה - אלא שכל התוספת אינו אלא בכוונת הגברא - לשם דאורייתא ולשם חיובית - וזה חידוש גדול לומר שגם זה איקרי תוספת כעין הבל תוסיף הרגיל ביחיד - ובאמת שהפוסקים דנו רק מצד הבל תוסיף של הרמב"ם בהלכות ממרים - ומוכרח שגם הם מודים שזה לא שייך לבל תוסיף הרגיל - אלא דכבר הקשינו דמה שייך בל תוסיף של הרמב"ם ליחיד שעושה מצוה - ודו"ק.

ועוד - הרי מבואר בתוס' בסוכה [לא] דבעינן דרך גדילתו במין החמישי כיון שזה תנאי בכל הד' מינים, וקשה שלמה לא נחייבו מצד מצוה חדשה - שמתכוין למצוה גם במין החמישי <sup>117</sup> - ולמה בעינן תנאי של דרך גדילתו במצוה החדשה - וע"כ דיחיד שמכריז או שעושה מצוה חדשה - אין כאן כלום, ולמה בכוונה במצוה מהני לחייבו - וה"ה דקשה כה"ג בדברי רש"י בנשים.

<sup>117</sup> ידווח לומר שתוס' כתבו כן דווקא בלי כוונה.

מבאר שדברי תורה שמתייחסים לכל מעשה מצוה לקובעו בתור מעשה מצוה, וגם בפרשה שבתורה שמתייחסת למעשה ידיה שייך בל תוסיף.

לעיל [פרק ג] הבאנו יסוד גדול - והיסוד מתבסס על הבנת עיקר המושג של 'מצוה קיומית' - והבאנו את מה שנתבאר לעיל [שער א סימן א] שנתבאר בארוכה הגדר בזה - וביארנו שמוכרח בכמה דוכתי שהגדר בכל מצות עשה הוא כך:

והיינו - שכפשוטו מבינים שמצות עשה היינו שהתורה מחייבת לעשות פעולה של מצוה ותו לא, אולם הוכחנו שבנוסף לזה - התורה גם קובעת הגדרה ותוכן במעשה - והיא קובעת שהמעשה הזה הוא מעשה שצריך להעשות - ובזה חל במעשה 'שם מעשה מצוה' - וזה מלבד החיוב שמתייבים לעשות את המעשה.

הרי לנו תרתי - חיוב גברא לעשות מעשה, וקביעה בגוף המעשה לקובעו כמעשה שצריך להעשות - ומתחלקים הנך תרתי זה מזה בכמה אופנים, דמצד אחד משכחת לה חיוב גמור מדרבנן שלא חל בה תורת 'מעשה מצוה' וכגון בזכר למקדש או מנהג חכמים שיש בזה לא תסור אבל לא חל במעשה תורת מעשה מצוה ולכן ליכא ברכה, ומאידך - משכחת לה מעשה מצוה בלי חיוב והיינו במצוה קיומית - והתורה מצוה חל במעשה מחמת הקביעה של הפרשה שבתורה שמתייחסת למעשה הזה - ועיין בזה בארוכה שם.

הרי לנו שכל המשמעות והתוכן של המעשה בתור מעשה מצוה היא בגלל ההתייחסות של הפרשה בתורה למעשה הזה.

ומעתה נוסיף - דעל פי יסוד זה נתבאר להלן [פרק ה] חידוש גדול - שמי שנוטל ה' מינים במקום ד' מינים, הרי יש לדון את הבל תוסיף מצד ב' פנים, כפשוטו יש לומר שיש תוספת במעשה מצוה עצמו בזה שהוא עשה נטילה של ה' במקום נטילה של ד', אכן בנוסף לזה יש לומר דגם באופנים שאין יחס בין המין החמישי לשאר הד' מינים להיות יחידה אחת לחייבו מצד בל תוסיף בגוף המצוה - אעפ"כ יש בל תוסיף אחר - לא בתוך המצוה עצמה - אלא - שהוא מוסיף בפרשה בתורה ובדברי תורה ובשו"ע שבמצוה זו - ועיי"ש הנפ"מ בין הנך תרי דינים.

אלא דסו"ס קשה - שהרי יחיד אינו בי"ד ואין לו סמכות לקבוע דינים בפרשה שבתורה - ומה שייך לומר שהוא מוסיף בפרשה בתורה - ונראה שההבנה בזה היא שבאמת יש ב' הסתכלויות על הפרשה שבתורה ביחס למצוה זו:

א] הסתכלות כללית - שהפרשה קובעת באופן כללי שנטילת לולב היא מצוה והפרשה הזו השתנה - והשינוי הזה שייך רק ע"י חכמים וע"י בי"ד שקובעים דינים חדשים בפרשה זו.

ב] יש גם הסתכלות מצומצמת - והיינו שהפרשה בתורה מתייחסת למעשה המסויים הזה של נטילת לולב ידיה לקובעו בתור מעשה מצוה - הרי בלי שהפרשה בתורה מתייחסת למעשה הזה הרי אין שום תוכן ומשמעות למעשה הזה - והרי זה כאחד שמחזיק פירות בידיו באמצע השנה שודאי שאין שום תוכן למעשה ידיה - ונתחדש בפרשת נטילת לולב שיש משמעות ותוכן למעשה המסויים שלו.

ומעתה יש לנו לדון את היחס בין הפרשה שבתורה למעשה ידיה ולומר שיש תוספת בפרשה יחסית למעשיו - ולא שהפרשה עצמה נעשה בה תוספת אלא שהיחס של המעשה למעשיו השתנה וחל בה תוספת.

ונוסיף בזה ביאור - הרי הנטילה הזו אינה נטילה סתם אלא נטילה שהתורה מתייחסת אליה לקובעו בתור נטילת מצוה - וכשהוא עושה את הנטילה הזו בתוספת מין - הרי שבזה הוא עושה שינוי ותוספת ביחס בין הפרשה למעשה ידיה שהפרשה כעת מתייחסת למעשה שיש בו מין נוסף יותר ממה שהתורה מצד עצמה דורשת - הפרשה בתורה מתייחסת למעשיו בתור נטילה של ד' מינים והוספה שלו היא פגיעה ביחס הזה בזה שהוא מוסיף מין חמישי בתוך המעשה עצמו שאליו מתייחסת הפרשה לקובעו בלי התוספת.

ונראה שהבל תוסיף הזה גם שייכת לבל תוסיף של האנוכי מלמד אתכם - שאף שלא חל שינוי ותוספת במלמד אתכם מצד עצמו - אבל סו"ס חל שינוי במלמד אתכם ביחס למעשה זה.

ויש להוסיף שכל זה דווקא באופן שהיתה כוונה למצוה בתוספת זו - כן ביארנו להלן [פרק ו ענף ב] - דכל המחלוקת מתי צריכים כוונה אינה אלא בבל תוסיף בגוף המצוה אבל בל תוסיף בדברי תורה של המצוה הוא דווקא בכוונה - וכן מוכרח בהמשך מהתוס' רי"ד.



מחדש שגם מעשה של נשים בזמן גרמא כלול בפרשה בתורה של מעשהז"ג - אף לרש"י שאין להם קיום מצוה ויש להם מעשה מצוה.

על פי זה ניתן לחזור לסוגיין ולחדש שיש דרגא יותר גבוהה של כל תוסיף בדברי תורה של המצוה - ונקדים בהקדמה אחת:

הרי לעיל [פרק ג] הוכחנו, דמצד אחד שיטת רש"י היא דלא כהראשונים דסברי שיש קיום מצוה לנשים במעשהז"ג - דאדרבה לרש"י אין קיום מצוה במעשהז"ג, ומצד שני רש"י גם חולק על הריא"ז בשלטי גיבורים שסובר שאין להם אפילו מעשה מצוה - ובזה חולק רש"י שסובר שיש להם עכ"פ מעשה מצוה<sup>118</sup> - והיינו דלשיטתו התורה לא הפקיע את הנטילה של האשה מעיקר הפרשה מלהיות מעשה מצוה - אלא דאדרבה - שפיר איכלל בקביעה הכללית של התורה שקובעת שהמעשה של נטילת לולב דידה חשיבא כמעשה מצוה - אלא שחל הפקעה מחמת אחד מהפרטים במצוה - והיינו הזמן גרמא שבמצוה - וזה דין כללי של הפקעה דמעשהז"ג שלא שייכת במסויים למצוה זו.

וממילא נראה שגם כאן יש יחס בין הפרשה שבתורה למעשה דידה - ואף שאין כאן חיוב וציווי וקיום של מצוה - שהרי כאמור לשיטת רש"י ליכא מצוה קיומית במעשהז"ג - אכן סו"ס המעשה איכלל בפרשה הכללית להחשב כמעשה מצוה - וממילא שבעשייה ונטילה דידה יש התייחסות לפרשה שבתורה.

והיינו שהתורה קובעת כמה וכמה נקודות בכל מעשה מצוה:

א] התורה קובעת שחייבים לעשות את המעשה - וזו החובת גברא והציווי שבמצוה.  
ב] התורה קובעת שהמעשה מצד עצמו הוא מעשה שצריך להעשות, ובמצוה קיומית יש את הדין הזה במעשה אף שאין חיוב על הגברא לעשותו.

ג] יש דבר שלישי - והוא שכשקובעים את המעשה כמעשה שצריך להעשות - הרי לפני כן קובעים את עיקר הצורה של המעשה הזה - ויש דברים שהם תנאים בעיקר הצורה של המעשה.

ונראה שברש"י מבואר שהפרשה בתורה מתייחסת למעשה של נשים לקובעו כמעשה שיש בו צורה של נטילת לולב - ואף שאינו כמעשה קיומית שזה רמה יותר גבוה - והיינו שזה כבר מעשה שצריך להעשות - אכן הכא המעשה לא צריך להעשות אצל נשים שהרי אין להם קיום מצוה, אכן סו"ס - כשהתורה קבעה את המעשה למעשה שיש בה את הצורה של המצוה - ההתייחסות של התורה לא היתה שנשים הם כישראל בברכת כהנים - אלא שגם מעשה שלהם לא יצא מכלל עיקר צורת המעשה של המצוה - שרק מחמת הזמן גרמא של המעשה הם לא שייכות למצוה - ודו"ק.

נמצא - דגם הכא איכא בל תוסיף בהתייחסות של הפרשה למעשה דידה - דסו"ס חל במעשה שם מעשה מצוה מחמת זה שכלפי המעשה מעולם לא היתה הפקעה מהפרשה.

מבאר שהאשה מוסיפה בדברי תורה של המצוה - לא בגוף המצוה.

על פי הקדמה זו נבאר את הגדר של הבל תוסיף בנשים במעשהז"ג.

ונימא כך - שבאמת הבל תוסיף של האשה היא בזה שהיא מוסיפה חיוב על החיובים של התורה - בדברי תורה של המצוה - שהרי היא עושה את המצוה שלה בתור מחוייבת במצוה - ובזה היא מוסיפה על המצוה של אנשים שהתורה חייבה אנשים והיא מוסיפה חיוב של נשים - והיא מרחיבה את החיוב של אנשים לכלול גם נשים.

ואי קשי' לך - הרי יחיד לא יכול לחדש חיובים של תורה בקביעה שלו בזה שהוא מחליט להרחיב את החיובים של התורה ואין לו בל תוסיף, וכן ישראל שעושה ברכת כהנים אין לו בל תוסיף בזה שהוא מחדש חיוב חדש ומצוה חדשה של ברכת כהנים לישראל - ומאי שנא אשה במעשהז"ג.

והתשובה - שזה כמו הבל תוסיף בדברי תורה של המצוה בנוטל ה' מינים - והיינו שזה שהיא עושה את המצוה לשם מצוה בכוונה - בזה היא מוסיפה בפרשה לקבוע את המעשה שהיא מחוייבת בה - שהרי התורה כבר מתייחסת למעשה של האשה - בתור מעשה שיש בו את עיקר הצורה של המצוה עשה של לולב ושופר - וקביעת התורה קובעת את מעשה דידה כמעשה שיש בה צורה של מעשה מצוה - ובהתייחסות הזו למעשה דידה היא 'מוסיפה' - והיינו שהיא עושה את המעשה בתור מעשה של חיוב.

<sup>118</sup> וגם רש"י מודה לריא"ז דלרבנן דפליגי על ר"י וס"ל דאין ב"ת, לדידהו ליכא אפי' מעשה מצוה, וכן הוכחנו [שם ס"ק ג].

והדין שלה יותר חמור מכל אחד שקובע מצוה לעצמו ומחליט שיש מצוה חדשה או מישראל שקובע בברכת כהנים - וזה משום שהפרשה בתורה מעולם לא התייחסה למעשה של יחיד ושל ישראל בברכת כהנים - אבל למעשה של נשים יש התייחסות של התורה - וכן"ל - הלכך שפיר שייך בזה בל תוסיף בדברי תורה של המצוה - ודו"ק - והן הן דברי רש"י "והוי כמוסיפה על דברי תורה".

ובאמת דמדוקדקים היטב דברי רש"י שכתב לגבי נשים - "והוי כמוסיפה על דברי תורה" - ויש לדקדק דמה כוונתו 'כמוסיפה' - והפמ"ג [פתיחה כוללת ח"א ס"ק מ] פירש בזה שאינו בל תוסיף ממש אלא דדומה לבל תוסיף ואסור רק מדרבנן - אכן נראה שא"צ לומר כן - ויש לומר שבאמת הרי זה בל תוסיף ממש - אלא שרש"י מפרש שלא השתנו הדברי תורה כלפי כלל ישראל אלא דכלפי מעשה דידה איכא הוספה בדברי תורה - ולכן הוי 'כמו שמוסיפה' - ודו"ק.

יחיד שמתכוין לדאורייתא במקום דרבנן ולמצוה חיובית במקום מצוה קיומית.

ונראה דאחרי הקדמה זו ניתן לבאר את מה שהבאנו מהפוסקים שחששו בשיטת הרמב"ם בממרים - שיחיד שעושה מצוה דרבנן והוא מתכוין לדאורייתא במקום דרבנן - וכן יחיד שמתכוין למצוה חיובית במקום מצוה קיומית - דכל כה"ג הוי בל תוסיף - והקשינו שהרי כל הדין בזה הוא רק דין של בי"ד.

ועל פי הנ"ל יש לומר שעיקר החידוש ברמב"ם הוא ששייך בל תוסיף גם בדברי תורה של המצוה, ונתחדש בדברינו הכא שהדברי תורה של המצוה מתייחסים למעשה הפרטי של כל יחיד כשבא לעשות מצוה - ונתחדש בדברינו עוד ששייך בל תוסיף בדברי תורה ביחס למעשה ידיה - לא בדברי תורה הכללי.

וממילא מיושב דיחיד שיכריז על מצוה דרבנן שהוא מה"ת - שפשוט שלכו"ע אין בזה שום בל תוסיף - וכל כה"ג מהני דווקא בבי"ד ולא ביחיד - אכן ביחיד משכחת לה בתוך עשיית מצוה - שכבר יש יחס בין הדברי תורה של המצוה למעשה ידיה ובה הוא מוסיף בכוונה - וא"ש.

וממילא שאין להקשות דלמה פשוט שישראל בברכת כהנים ליכא בל תוסיף גם בכוונה למצוה - דלמה גרע מיחיד בעושה מצוה דרבנן דנתכוין לדאורייתא - ולהנ"ל א"ש דבישראל בברכת כהנים ליכא שום מעשה מצוה ואין יחס של דברי תורה למעשה ידיה - ודו"ק.

מחדש דלפי רש"י יש לומר שיש לנשים מצוה קיומית.

אחרי כל הנ"ל היה מקום לומר שגם רש"י מודה לראשונים שיש לנשים מצוה קיומית - ואף דלעיל [פרק ג] נקטנו כדבר פשוט דלא שייך בל תוסיף אם הוא מקיימת מצוה - שזו סתירה מיניה וביה - אכן אחרי כל הנ"ל יש לומר דסובר כהפמ"ג הנ"ל שיש בל תוסיף בזה שהיא מתכוונת לשם חיובית אף שאינו אלא קיומית.

איברא שיש לדעת שסו"ס דברי הפוסקים הנ"ל הם יותר חידוש ממה שכתבנו בשיטת רש"י - שהרי בכל בל תוסיף ביחיד המעשה עצמו הוא מעשה של הוספה - מין חמישי פרשה חמישית וכדומה, ויש דרשה מיוחדת בספרי לרבות שברכת כהנים שהוא מצוה בדיבור בעלמא בלי מעשה - שגם בדידה איכא בל תוסיף דקס"ד דרך במעשה איכא בל תוסיף, והכא בפוסקים נתחדש חידוש גדול, שהמעשה עצמו אינו 'תוספת' - אלא שהוא מצוה קיומית או מצוה דרבנן, וכל התוספת אינו אלא בכוונת הגברא - לשם דאורייתא ולשם חיובית - וזה חידוש גדול.

אכן לפי מה שנתבאר לעיל בשיטת רש"י - הרי הכא הבל תוסיף הוא בכל המעשה מצוה - שהרי אין לה מצוה קיומית במעשה ידיה - וכל המעשה הוא מיותר - וכל כולו בל תוסיף - וא"ש.

ו) סיכום כמה דרגות של בל תוסיף במצוה.

ולסיכום נראה שיש כמה דרגות של בל תוסיף - וכדלהלן:

א) בל תוסיף רגיל שעושה מצוה ומוסיף בה תוספת.

ב) בל תוסיף בדברי תורה המצוות שמתייחסים ל'אנוכי מלמד אתכם' - שכאן הבי"ד והסנהדרין מוסיפים בשם עצמם מצוה חדשה - וכמבואר באדרת אליהו.

ג) בל תוסיף בדברי תורה של מצוה מסוימת באנוכי מלמד אתכם של המצוה הזו - וגם כאן הבי"ד והסנהדרין מוסיפים בשם עצמם פרט במצוה - וכמבואר ברמב"ם לגבי בשר עוף בחלב.

ד) בל תוסיף בדברי תורה של מצוה מסוימת באנוכי מלמד אתכם של המצוה הזו - אלא שכאן ההתייחסות אינה לפרשה בתורה מצד עצמה אלא לפרשה ביחס למעשה ידיה - וכאן מהני גם

ביחיד שמקיים מצוה ויש במצוה תוספת - שגם אם התוספת לא מתיחסת למצוה עצמה אכן ביחס בין הפרשה למצוה יש תוספת - וזה יבואר להלן [פרק ה] למ"ד דלולב א"צ אגד.  
ה] בל תוסיף במצוה מסויימת באנוכי מלמד אתכם של המצוה הזו - וזה באופן שאין מצוה ותוספת על המצוה - אלא שהוא עושה מעשה מצוה בתור מחוייב במצוה כשהתורה הפקיע את הקיום והחיוב והציווי מהמעשה - וגם זה מיקרי תוספת בפרשה הכתובה שמיוחסת למעשה זו - וזו שיטת רש"י בנשים בזמן גרמא לשיטת ר"י - ודו"ק.

ו] בל תוסיף במתכוין לדאורייתא במקום דרבנן או לחיובית במקום קיומית.

בל תוסיף במניח תפילין בשבת - בתוקע בשופר אחרי ר"ה.

והנה - יעויין בשו"ת הרשב"א [חלק א סימן סא] שכתב "קיימא לן כמאן דאמר דתפילין מצות עשה שהזמן גרמא היא, ואם נתכון בהנחתם לשם מצוה בשבתות או בימים טובים עובר משום בל תוסיף", וכן הוא במשנה ברורה [ריש סימן לא].

וכוונת הרשב"א דמדהוי זמן גמרא מוכרח דשבת ויו"ט לאו זמן תפילין הוא וממילא דשוב הוי בל תוסיף - ולכא' היה נראה שזה דומה לדברי רש"י לגבי נשים בזמן גרמא - שלא באו להוסיף על מעשה מצוה שעשה - אלא שמקיים מצוה בזמן הפטור - וכנראה שצ"ל שגם הכא צ"ל דליכא קיום מצוה במניחו בשבת - אכן סו"ס מעשה מצוה איכא בזה - ולא ששבת מופקע מתפילין כמו ישראל בברכת כהנים - והיינו נמי כנ"ל בנשים שיש מעשה בלי קיום - וגם הכא נראה שההסבר בזה הוא שמצד עיקר המצוה גם שבת בעי תפילין - אלא דמחמת האות שבתפילין הופקע מזמן תפילין - ודו"ק - ואף דלא משמע כן בסוגי' במנחות <sup>119</sup> - אכן עיין הערוך השולחן [סימן ל' סעיף ג'] שהוכיח כן בשיטת הרמב"ם.

אולם א"צ לכל זה - דהנה - יעויין בשלטי גבורים [ר"ה פרק ד] בשם הריא"ז שכתב שאין בל תוסיף בנשים בזמן גרמא - ודלא כרש"י - ושוב הוסיף שיש בל תוסיף בתוקע אחרי ר"ה לשם מצוה - והא דאנו תוקעין ביום השני של ר"ה דכיון שאנו תוקעין מחמת פסק ולא לשם מצוה שוב ליכא בל תוסיף.

ופשוט שאין כוונתו לומר שיש 'מעשה מצוה' בשופר אחרי ר"ה - אף דבנשים בזמן גרמא ליכא מעשה מצוה - דפשוט שאחרי הזמן של ר"ה אין כאן 'מעשה מצוה' כלל, אלא דכוונתו דדומה לבל תוסיף של שמיני בסוכות, דהוי מוסיף בזמן, שמוסיף ומריך את זמן של סוכות - דכמו ששייך להוסיף מין חמישי שאינה מן המינים והוי בל תוסיף, כמו כן שייך להוסיף יום לסוכות שאינה מן הימים של סוכות, וזו כוונתו נמי בתקיעות ביום שאחרי ר"ה שהוא גם הוספה על הזמן של ר"ה - וזו כוונתו נמי לאכילת מצה אחרי הזמן של פסח - משא"כ בנשים שאין כאן מצוה - וכדחילק הריא"ז מיניה וביה - שהם מופקעות מהמצוה - וההוספה שלהם אינה בכלל הוספה לשום מצוה כמו במי שבא להוסיף על זמן המצוה.

ונראה פשוט שע"ד זו נמי צריכים לבאר בדברי הרשב"א שהוא מוסיף על זמן תפילין במניח בבת ויו"ט - ולא שהוא מוסיף על גוף המצוה עצמה.

## פרק ה

### פלוגתת הראשונים 'בהאי לחודי' קאי",

### ושיטת הרמב"ם והראב"ד בזה.

מביא מחלוק' ראשונים בדין בל תוסיף ב"האי לחודי' קאי", ומקשה על הראשונים' דמחלקין בין הלאו של בל תוסיף, לפסול של בל תוסיף, ב"האי לחודי' קאי".

בסנהדרין [פ"ח:]: בסוגי' דזקן ממרא נתחדש דבב"ת נאמרו ב' דינים, דחוץ ממה דעובר בלאו, גם המצוה נפסלה, דכל המוסיף גורע.

עוד מבואר שם בגמ', דפליגי רבנן ור"י אי לולב צריך אגד או לא, ולמ"ד דלולב צריך אגד, כל מין מצטרף ושייך לחבירו וה"ה בב"ת, המין החמישי מצטרף ושייך לכל המינים, ואי לולב א"צ אגד ואין כל המינים מצטרפים א' לחברתא להיות א', א"כ ה"ה דהמין החמישי לא מצטרף להם, ונמצא דהתוספת והמצוה תרתי נינהו, "והאי לחודי' קאי והאי לחודי' קאי" ואין כאן ב"ת.

<sup>119</sup> דמשמע דלריה"ג דאינו זמנן תפילין דלא יליף מאות - ורק לר"ע יליף.

ולמדנו מכאן שבדין בל תוסיף צריכים יחס בין התוספת למצוה - ובדאיכא אגד יש יחס ובדליכא אגד [גם למ"ד דצריך אגד] או כשיש אגד אבל לא צריכים את האגד [למ"ד דא"צ אגד] - אז באמת שאין יחס - ואז ליכא בל תוסיף, ועיין בכל זה בתוס' [בסוכה לא] ובתוס' בסנהדרין [שם]. וצ"ב - דגם אי לולב א"צ אגד הא אכתי בעינן ד' מינים והם מעכבים זא"ז - וע"כ שהם שייכים זה לזה - וצ"ל בזה ב' חידושים, א] למ"ד לולב צריך אגד איכא 'יחידה אחת' של ד' מינים וזה חל על ידי הדין אגד - אבל למ"ד דא"צ אגד אין 'יחידה אחת' של ד' מינים, אלא שהם ד' מינים נפרדים אלא שחייב ליטול את כל הד' כדי לקיים את המצוה - ב] בבל תוסיף לא סגי לן בזה שיש יחס בין המין הנוסף לד' מינים אלא דבעינן שיצור 'יחידה אחת' של ה' מינים - ורק ברמה כזו של התייחסות בין התוספת למצוה הוא דאיכא בל תוסיף, וזה לא משכחת לה למ"ד דא"צ אגד כיון שאין מציאת כזו של יחידה אחת של ד' מינים.

ובעיקר דין זה מצאנו מחלוקת יסודית בראשונים - דשיטת התוס' בסנהדרין [שם] וכ"ה בחי' הר"ן שם [ובר"ן על הרי"ף בסוכה ריש יז. בדפי הרי"ף מרמז לשיטתו הנ"ל] וכ"ה בריטב"א סוכה [ל"א] בשם רבינו הגדול, ד"בהאי לחודי' קאי" ליכא ב"ת כלל וכלל, לא לענין הפסול ולא לענין הלאו, והא דמשמע בסוכה [ל"א]: דגם בלי אגד איכא ב"ת היינו מדרבנן. ושי' התוס' בסוכה [ל"א]: וכן הביא הריטב"א [שם] בשמו, וכ"ה ברשב"א בתשו' [תקל"ה/ה/תס"ח] דבהאי לחודי' קאי, ליכא פסול אבל איכא לאו, ובכה"ג מתחלקין הלאו והפסול. ולכא' הדבר פלא, דבשלמא לתוס' בסנהדרין והר"ן, היכא דאיכא לאו איכא פסול והיכא דליכא פסול ליכא נמי לאו, דתלויין זב"ז, וכך הסברא שיהיו תלויין זב"ז - וע' רעק"א בשו"ע [סימן י' סעיף ז'] שכתב דלסברתם דתלויים אהדדי, א"כ אחרי שיש איסור מדרבנן דב"ת, ה"ה דפסול מדרבנן - אבל לשי' התוס' בסוכה והרשב"א, האיך מתחלקין הלאו והפסול, דאם ב"ת תמיד פוסל את המצוה, למה לא יפסול את המצוה בהאי לחודי', וע"כ דליכא הוספה שמצטרפת למצוה, וא"כ ה"ה דליכא לאו, וכשי' התוס' בסנהדרין והר"ן, אבל לשיטתייהו דאיכא לאו ק' דלמה אינו פוסל, וצ"ע<sup>120</sup>.

**מיישב עפ"י היסוד דמשכחת לה ב"ת בד"ת של המצוה, ומחדש שבנול מין חמישי איכא ב' אופנים של בל תוסיף, ב"ת דחיילא בגוף המצוה וב"ת דחיילא רק בד"ת של המצוה.**

והנ' בזה, דנתבאר לעיל [פרק א'] דלרמב"ם נתחדש ב"ת בדברי תורה ושו"ע של המצוה אף להתוספת לא מתייחסת לגוף המצוה, ולעיל [פרק ד'] נתחדש עוד בשי' רש"י, דלא רק כשב"ד קובעים עוד דין בשו"ע הוא דאיכא תוספת על דברי תורה [וכשיטת הרמב"ם בב"ת בלאו דלא תבשל], אלא גם במעשה מצוה שייך תוספת בדברי תורה של המצוה עצמה.

וביארנו בזה שאף שיחיד אינו ב"ד ואין לו סמכות לקבוע דינים בפרשה שבתורה - אכתי איכא בזה בל תוסיף - שבאמת יש ב' הסתכלויות על הפרשה שבתורה ביחס למצוה זו, א] הסתכלות כללית - שהפרשה קובעת באופן כללי שנטילת לולב היא מצוה והפרשה הזו השתנה - והשינוי הזה שייך רק ע"י חכמים וע"י ב"ד, ב] יש גם הסתכלות מצומצמת - והיינו שהפרשה בתורה מתייחסת למעשה המסויים הזה של נטילת לולב ידיה לקובעו בתור מעשה מצוה - ויש לנו לדון את היחס בין הפרשה שבתורה למעשה ידיה ולומר שיש תוספת בפרשה יחסית למעשיו - ולא שהפרשה עצמה נעשה בה תוספת אלא שהיחס של המעשה למעשיו השתנה וחל בה תוספת. וביארנו עוד שהנטילה הזו אינה נטילה סתם אלא נטילה שהתורה מתייחסת אליה לקובעו בתור נטילת מצוה - וכשהוא עושה את הנטילה הזו בתוספת מין - הרי שבזה הוא עושה שינוי ותוספת ביחס בין הפרשה למעשה ידיה שהפרשה כעת מתייחסת למעשה שיש בו מין נוסף יותר ממה שהתורה מצד עצמה דורשת.

ונתבאר שהבל תוסיף הזה גם שייכת לבל תוסיף של האנוכי מלמד אתכם - שאף שלא חל שינוי ותוספת במלמד אתכם מצד עצמו - אבל סו"ס חל שינוי במלמד אתכם ביחס למעשה זה.

<sup>120</sup> והעירני תלמיד אחד, דבלאו של בל תוסיף אנו דנים מצד התוספת, שאם חל על תוספת זו 'שם תוספת' מצד הגברא שעושה - שוב איכא הכא עבירה של בל תוסיף, אכן לפסול את המצוה אנו צריכים לדון מצד המצוה, האם נתוספה בה תוספת זו והאם יש התייחסות בין התוספת למצוה עצמה - או לא, ויתכן דבהאי לחודי' קאי ליכא שייכות בין התוספת למצוה רק לענין זה שהמצוה לא מוגדרת כמצוה עם תוספת, ולכן ליכא פסול, אבל סו"ס הגברא אכתי עשה תוספת בעשיית המצוה.

עוד הוספנו שכל זה דווקא באופן שהיתה כוונה למצוה בתוספת זו - כן ביארנו להלן [פרק ו ענף ב] - דכל המחלוקת מתי צריכים כוונה אינה אלא בבל תוסיף בגוף המצוה אבל בל תוסיף בדברי תורה של המצוה הוא דווקא בכוונה.

ומעתה נ' דלשי' זו, כל מי שיעשה מעשה מצוה וגם מקיים בו מצוה, אז פשיטא שהדברי תורה של הך מצוה נמצאים ומונחים בתוך המצוה, ומעתה, גם כשמוסיף בו פרט הרי הוסיף תוספת על הדברי תורה ושו"ע של מצוה זו, וזה מלבד הב"ת דחיילא בגוף המצוה עצמה.

ונוסיף ביאור: הרי דברינו צ"ב רב - שבשלמא המצוה עצמה שפיר אית בה דברי תורה וציווי ה' שהרי התורה ציוותה עליה, וגם במעשה של אישה במעשהז"ג נמי אית ביה ציווי ה' וכתבאר, אכן התוספת של המין החמישי שהוא מוסיף - הרי אין בו ציווי ה' והיכן התוספת בדברי תורה, ולמה הכא לא בעינן כח של בי"ד וכדומה להוסיף הוספה בדברי תורה במין החמישי.

אולם הביאור כך: בעל המעשה הוא בעלים על מעשיו בדין זה, וכיון שבמעשה ידיה הוא 'מחזיק' דברי תורה ושו"ע של פרשת "ולקחתם לכם" במעשה לקיחה דארבע מינים, א"כ אחרי שהוא מוסיף במעשה ידיה עוד מעשה, מעשה של לקיחה של המין החמישי, הרי זו צורתה של לקיחתו, לקיחת ד' במקום לקיחת ה', וכך הוא קובע את מעשיו, שהוא מצרף מעשה למעשה, וזה הרי תמיד הגדר בבל תוסיף, להוסיף על המעשה מצוה 'הוספה' שלו, וה"ה שכשבא להוסיף על הדברי תורה שבמעשיו שכאן הוא מוסיף הוספה ידיה בתור בעלים על מעשיו שהוא הקובע את צורת המעשה ותוכן המעשה, וזה גופא הבל תוסיף בדברי תורה של המצוה.

והשתא דאתינן להכי - למדנו שיש ב' דינים של בל תוסיף במעשה של לקיחה של המין החמישי, חזא בתור הוספה שמתייחס למעשה מצוה וחזא בתור הוספה שמתייחס לדברי תורה של המצוה.

מחלק בין ב"ת דחיילא בגוף המצוה לב"ת דרק חיילא בד"ת של המצוה, לגבי סברת האי לחודי' קאי ולגבי מה שבבל תוסיף פוסל את המצוה.

אכן נראה שיש ב' נפ"מ בין הנך תרי דיני בל תוסיף, והיינו, בין ב"ת דחיילא בדברי תורה של המצוה לב"ת דחיילא בגוף המצוה, דב"ת דחיילא בגוף המצוה פוסלת את המצוה, שהמצוה עצמה יש בה תוספת, אבל ב"ת דחיילא בדברי תורה של המצוה לא פוסלת את גוף המצוה, דתוספת זו לא חיילא בגופה לפוסלה, ודו"ק.

ועוד נפ"מ איכא לענין "האי לחודי' קאי", דכל הסברא ד"האי לחודי' קאי" הוא רק לומר שהתוספת לא שייכא למצוה עצמה ואינה מחוברת אליה, אבל לענין זה שיחשב כתוספת בדברי תורה של המצוה שפיר שייך תוספת זו גם ב"האי לחודי'", דנהי דלמ"ד א"צ אגד, האי לחודי' קאי, ולא נהיה כאן חפצא א' של ה' מינים כדי שהתוספת יתייחס לגוף המצוה, דלולב א"צ אגד, הא סו"ס מעשה המצוה נעשית בנטילת ה' מינים ולא בנטילת ד' מינים, ובדברי תורה של הך מצוה נאמרה נטילת ד' מינים, והרי"ז מוסיף על הדברי תורה ושו"ע ידיה, ודו"ק.

ומעתה א"ש, דב"האי לחודי' קאי", הרי ליכא תוספת במצוה עצמה רק בדברי תורה ידיה ולהכי איכא לאו ואין פסול, שהרי אין התוספת מתייחסת לגוף המצוה כדי שיפסלנו, וא"ש הראשונים דס"ל דאיכא לאו ואין פסול בהאי לחודי' קאי.

אכן כל זה א"ש לפי מה דנתחדש ברמב"ם דאיכא ב"ת בלאו, ולפי מה שנתחדש ברש"י דאיכא ב"ת במעשהז"ג, דלדידהו איכא ב"ת בד"ת של המצוה, אבל לנתבאר בראב"ד דחולק, וכן לנתבאר במהרש"א דחולק, לדבריהם לא שייך פשרה זו, ואם אין יחס למצוה עצמה, שוב אין ב"ת כלל, לא לענין הפסול ולא לענין הלאו, וזהו הביאור בשי' התוס' בסנהדרין ובר"ן שם דס"ל דליכא ב"ת כלל בהאי לחודי' קאי [ורק מדרבנן איכא איסור].

[ד] מבאר דרש"י בעירובין אזיל לשיטתו בסנהדרין, והרשב"א בר"ה אזיל לשיטתו בתשו'.

ונראה דרש"י אזיל בזה לשיטתו, שהרי רש"י בר"ה חידש דשייך ב"ת במעשהז"ג, ורש"י בעירובין צ"ו מבאר דזה ב"ת בדברי תורה, ואם שייך ב"ת בד"ת של מצוה כשאין קיום מצוה לפנינו ויש רק מעשה מצוה, א"כ כש"כ "בהאי לחודי'" שיש גם קיום מצוה לפנינו דשפיר שייך ב"ת בד"ת של המצוה, ומזה מוכרח דשי' רש"י כשי' תוס' בסוכה דבהאי לחודי' יהיה לאו ולא יהיה פסול, וכן דייק הפמ"ג [סימן ל"ד / מ"ז - ב'] מרש"י בסנהדרין [פ"ח:], וזה א"ש לשיטתו.

ונ' דגם הרשב"א אזיל לשיטתו, דלעיל [פרק ב'] הוכחנו ברשב"א [לענין בל תיגרע] דיש ב"ת בדברי תורה של המצוה, ולשיטתו אזיל בתשו' דאיכא לאו בהאי לחודי' קאי אף דליכא פסול.

ועיין להלן [פרק ו'] מה שהוספנו בכל זה לגבי תוספת שלא שייכת ולא קשורה לגוף המצוה עצמה, דג"כ משכחת לה תוספת בדברי תורה של המצוה, ושם חידשנו חידוש נכון - שתמיד בעינן כוונה לעבור על כל תוסף - דבלי כוונה אין שום התייחסות לדברי תורה של המצוה, ודו"ק.

מבאר בזה פלוגת הרמב"ם וראב"ד במוסיף באותו המין בלולב, ולשיטתייהו, ומביא סיוע לדברינו מהפמ"ג. ונ' דהרמב"ם וראב"ד נמי אזלי לשיטתייהו, דבהלכות לולב [פ"ז - ה"ז] פליגי במוסיף בד' מינים באותו המין והיינו שהוסיף עוד ערבה, ופליגי שם בתרתי, דהראב"ד ס"ל דבאותו מין אין ב"ת והר"מ ס"ל דיש ב"ת, ופלוגתא זו יבואר להלן [פרק ז'], אכן עוד השיג הראב"ד שם דבלאו הכי אין ב"ת ד"האי לחודי" קאי והאי לחודי", וברמב"ם מבואר דיש לאו דב"ת וליכא פסול [ע' בכס"מ] שהביא כן מהרמב"ם שחזר בו מהגירסא דפוסל].

ואזלי לשיטתייהו, דלפי הרמב"ם דנתחדש ב"ת בד"ת של המצוה, א"כ בהאי לחודי איכא ב"ת בד"ת, ושייך שיעבור על הלאו בלי הפסול, אבל לפי הראב"ד דאין כזו ב"ת א"כ ליכא פסול וליכא לאו, וא"ש.

ונ' דדברינו מפורשים בפמ"ג בפתיחה כוללת [ח"א ס"ק ל"ה], וז"ל "והנה השגת הראב"ד על הרמב"ם הוא דמשמע [מהרמב"ם] דאי אמרי חז"ל שהוא מה"ת עובר בלא תוסיף אף בלא אגד ולז"א הראב"ד ז"ל כל דלית אגד [והיינו דהאי לחודי קאי] ליכא ב"ת אף אם יאמרו שהוא מה"ת" עכ"ל - והיינו, שראיית הראב"ד היא דמדליכא ב"ת בהאי לחודי קאי והיינו כשי' התוס' בסנהדרין, מזה מוכרח שאין ב"ת בד"ת של המצוה, רק בגוף המצוה ולכן אין ב"ת בלאוין, אבל הרמב"ם דלמד דבהאי לחודי איכא לאו דב"ת וכשי' התוס' בסוכה, לדידיה איכא ב"ת בד"ת של המצוה, וזהו ב"ת דלאוין.

**אולם**, לכאן כל דברינו הם רק לפי הגירסא דחזר בו הרמב"ם, אבל לפי המ"מ דנקט כגירסא שלנו ברמב"ם, הרי יש לאו ויש פסול, וזה סתירה לכל דברינו.

**אמנם**, להלן [פרק ט' ענף א'] הוכחנו דגם לגירסא זו יש חילוק בין הלאו לפסול במין חדש, והפסול באותו המין הוא מטעם אחר, ונמצא דבעיקר הדבר שי' הרמב"ם לחלק בין הלאו לפסול וכנתבאר כאן.

**וע'** רעק"א בהגהותיו לשו"ע או"ח הל' ציצית [סימן י' סעיף ז'] דנקט בשי' הרמב"ם דבהאי לחודי לא מתחלקין הלאו מהפסול, אכן להלן [פרק ט' ס"ק ה'] כבר דחינו דבריו עיי"ש.

## פרק ו

**ביאור גדר כל תוסף כשהוספה אינה קשורה למצוה.**

**ובו ב' ענפים**

## ענף א

**האי לחודי קאי בישן בשמיני, ובברכת כוהנים ועוד, וביאור שי' האחרונים דסוכה באמצע השנה קעבר בב"ת.**

מביא ראיות מכמה אחרונים דפליגי אם צריך התוספת להיות קשורה למצוה לעבור על ב"ת. והנה לשי' הראשונים דרך לר"י דלולב צריך אגד שייך כל תוסף, דאל"כ "האי לחודא קאי והאי לחודא קאי", לפי"ז בכל כל תוסף בעינן כן, והק' הריטב"א [ר"ה כ"ח: ד"ה אלא מעתה הישן, ובסוכה ל"א. סוד"ה אמר כשם שאין פותחין] דהאיך משכחת לה אגד ביום השמיני של סוכות, ולמה עובר בישן בשמיני, ותי' דרציפות הימים אוגדן, ושוב הק' מברכת כוהנים מה מאגד לברכות ותי' דע"י נשיאת כפים א' נתאגדו.

ולהלן [פרק י"א] ביארנו בארוכה דאין כוונתו דיש חידוש דין מסויים בנ"כ דדינו כאגד, לאגד הברכות כאחד, אלא דמהותו של הברכה משתנה ע"י הנשיאת כפים, דהשפעת הברכה הוא דרך הנשיאת כפים וכיון דהנ"כ הוא חלק מגוף הברכה ויש נשיאת כפים אחד לכל הברכות, שוב חשיבי כולהו כאחד.

אמנם לא נתבאר להך מ"ד דעובר בב"ת גם "בהאי לחודי קאי", ולדידיה א"צ אגד לצרף, וא"צ נשיאת כפים אחת לצרף וא"צ ימים רצופים לצרף, האם לדידיה יש שיעור אחר לצרף או דאין שיעור כלל, ותמיד מצטרף ותמיד יעבור בב"ת גם לאחר זמן רב.

ומצאתי בזה מחלוק' באחרונים, דבהפלאה [פנים יפות שמיני ט'-כ"ה] נקט שכשאהרן הכהן בירך את העם ביום השמיני ואח"כ נכנס לאוה"מ ויצא וברכם בברכת ויהי נועם, ההפסק של הכניסה ויציאה גורם שלא שייך ב"ת, וכעין זה כ' ההר צבי [ח"א סימן ס"ב] לדון דלאחר שירד מהדוכן כבר לא שייך ב"ת, והשפת אמת בר"ה כ"ח:]: הוסיף בזה שרק שייך ב"ת בזמן עשיית המצוה ממש.

ולאידך גיסא מצאנו חולקים, דיעויין בפמ"ג בפתיחה כוללת [ח"א ס"ק ל"ז] דנטה לומר דמי שישן בשאר ימות השנה בסוכה קעבר בב"ת ולא דוקא ביום השמיני [והיינו דוקא בכוונה, דשלא בזמנו צריך כוונה] וכ"כ בגור ארי' [על הפסוק לא תוסיפו] וכן נקט המנ"ח [בלאו של בל תגרע] בפשיטות, וכעין זה בתשו' חמד"ש [או"ח סימן כ"ד] לענין תקיעת שופר באלול בכוונה למצות תקיעה, הרי דס"ל דגם כשאין שום מצרף בין התוספת למצוה קעבר בב"ת למ"ד דגם ב"האי לחודי' קאי" קעבר בב"ת.

מבאר סברת האחרונים דא"צ קשר בין התוספת למצוה.

ולכא' מסברא נ' כההפלאה ושפת אמת, דכמו דלמ"ד ד"בהאי לחודי' קאי" לא קעבר בלי שיהיה מצרף בין המצוה להוספה, כמו"כ לאידך מ"ד, וכל פלוגתתם הוא אי בעי אגד ונ"כ ורציפות ימים לצרפם או דבעי איזשהו זמן אחר לצרפם, אבל מהיכי תיתי דלאידך מ"ד לא נצרך שום מצרף. איברא, דלפי מש"כ לעיל [פרק ה' ס"ק ב'], ברורים דברי הפמ"ג וגו"א ומנ"ח וחמד"ש, דא"צ שום מצרף, שהרי לכא' יש להק', דלמה למ"ד דתמיד עובר בב"ת, גם בהאי לחודי' קאי, למה רק נפסל המצוה באגודין, דאם נאמרה בלאו דב"ת שיש פוסל א"כ תמיד יפסול, ומכאן הוכחנו דע"כ נתחדש להק' מ"ד עוד דין בל תוסיף, שב"ת זו לא מתייחס למצוה רק לדברי תורה של המצוה ולכן אינו פוסל את גוף המצוה, ורק באגודים שאז מצטרף התוספת למצוה, והב"ת הוא במצוה עצמה, התם יכול התוספת לפסול את גוף המצוה.

וכל זה למ"ד דקעבר גם בהאי לחודי' קאי, אבל למ"ד דלא קעבר, לדידיה אין כאן אלא דין אחד בב"ת, וזה דין ב"ת שהתוספת מתייחס לגוף המצוה, ובהאי לחודי' קאי אין שייכות למצוה, ולכן אין לאו, כל זה הוכחנו לעיל, ותלינו בפלוגתת הרמב"ם וראב"ד.

ומעתה א"ש, דאין ללמוד ממ"ד א' לחברתא, דזה גופא פלוגתתם, דכו"ע מודי דהיכא דבעי תוספת שיתייחס לגוף המצוה, דאז רק באגודים שייך התוספת, וכל פלוגתתם היא דלמ"ד זו יש איסור תוספת לדברי תורה של המצוה שא"צ להתייחס למצוה כלל, ולפי"ז פשיטא שישן בסוכה בכל ימות השנה וכן בתקיעות באלול שפיר קעבר בב"ת, דסו"ס הוסיף בד"ת ושו"ע של הך מצוה.

אולם אין זה פשוט, שהרי נתבאר לעיל שתמיד הוספה על דברי תורה של המצוה תלויה בב"ד ולא בכל יחיד ויחיד ומאי שנא הכא בלוקח מין חמישי שאינו כן, וביארנו שבעל המעשה הוא בעלים על מעשיו בדין זה, וכיון שמעשה ידיה מיוחס לדברי תורה ולשו"ע של פרשת 'ולקחתם לכם' במעשה לקיחה דארבע מינים, א"כ אחרי שהוא מוסיף במעשה ידיה עוד מעשה, מעשה של לקיחה של המין החמישי, הרי זו צורתה של לקיחתו, ד' במקום ה', וכך הוא קובע את מעשיו, שהוא מצרף מעשה למעשה, וזה הרי תמיד הגדר בבל תוסיף, להוסיף על המעשה מצוה 'הוספה' שלו, וה"ה שכשבא להוסיף על הדברי תורה שבמעשיו שכאן הוא מוסיף הוספה ידיה בתור בעלים על מעשיו שהוא הקובע את צורת המעשה ותוכן המעשה, וזה גופא הבל תוסיף בדברי תורה של המצוה.

אכן כל זה במעשה א', שיש בו לקיחה של ה' במקום ד', אכן הכא נתחדש עוד, שהוא ישן באמצע השנה בסוכה, הרי אחרי שהוא ישן בז' ימי הסוכות בסוכה והוא גמר מעשה זה, שוב נתחדש שהוא יכול להרחיב ולהוסיף עוד על מעשה זה שכבר עבר ובטל מן העולם, וכן בברכת כהנים הוא מברך ברכה אחרת אח"כ ובזה הוא מוסיף ומרחיב את המעשה הקודם, אף דלחודיה קאי וכבר עברה ברכה זו מהעולם, וזה חידוש גדול בעיקר המהלך הנ"ל.

ויתכן א"כ שלא חולקים האחרונים בעיקר הדין הזה של הוספה בדברי תורה של המצוה - וגם לפי השיטות שלא שייך בל תוסיף בשינה בסוכה באמצע השנה נאמרה הלכה זו, אלא דס"ל דרק בתוך מעשה א' יכול להוסיף ולקבוע מעשה על מעשה.

## ענף ב

**בקושי' האחרונים דכהן יעבור בב"ת כל היום,  
ובנוטל פרי לאוכלו יעבור בב"ת בכל ימי החג,  
ומבאר הגדרים של "זמנו" ו"שלא בזמנו" בב"ת.**

מביא קושי' האחרונים דלמה אין הכהן עובר ב"ת כל היום בברכת כהנים כשמברך חבריו בשוק, וכמו"כ הק' בנוטל פרי בחג דנמי יעבור בב"ת בארבע מינים.

**אולם** לפי"ז יהיה ק' קושיות האחרונים, דהשפ"א הק' דכהן יעבור על ב"ת בכל ברכה שיברך את חבריו במשך היום, וכעין זה דן ההר צבי לענין ברוכים תהיו שכוהנים אומרים לאחר ברכת כוהנים, וכן דן ההפלאה לענין ברכת ויהי נועם של אהרן הכהן, ומזה רצו להוכיח כשיטתם שיש איזשהו זמן דבעינן לכו"ע כדי לצרף את התוספת למצוה לענין לאו דב"ת, ושוב י"ל דבכל כה"ג כבר עבר השיעור ולכן ליכא ב"ת, אבל לדברי הפמ"ג ומנ"ח ודעימ' שאין לזה שיעור וגם באמצע השנה עובר בב"ת בסוכה יהיה ק' תמיד דאיך מצאנו ידינו ורגלינו בכל הנ"ל.

**ובישוב** קושיות הללו, ע' בהרחבה להלן [פרק י"ב ס"ק ד'] שישבנו בכמה אופנים, ובקצרה, א' בלי תנאה דנ"כ אין ב"ת, ב' בברכה סתם בלי פסוק אין ב"ת, ג' אם הברכה אינו בתורת הכהונה אין בו ב"ת.

**אולם** מה שאכתי ק' הוא מארבע מינים, וכי מי שיטול פרי לאוכלו באמצע היום אטו יעבור בב"ת, ובפשוטו היה אפ"ל דאח"כ, ושפיר יכול לעבור כל היום, אבל דוקא כשמכוין להוסיף הוא דעובר, ובסתם נוטל פרי לאוכלו אין כוונה, אכן זה אינו שהרי כל היום זמנו של מצות ד' מינים ובזמנו עובר בלי כוונה, וצ"ע, וקושי' זו הק' הנצי"ב [בהעמק נצי"ב על הספרי בפ' ראה].

והעירני תלמיד אחד דדווקא לפי דברינו דלעיל הדברים מתבארים, שכיון שנתבאר שיש ב' דינים של בל תוסיף, חד בגוף המצוה וחד בדברי תורה של המצוה, א"כ יש לומר דאף דמחלקים בין בל תוסיף בזמנה לבל תוסיף שלא בזמנה לגבי אי בעי כוונה או לא, אכן כל זה בבל תוסיף של המצוה עצמה, אבל בבל תוסיף בדברי תורה של המצוה אינו כן, שהרי כמו שסובר הרמב"ם שרק במוסיף ב'שם התורה' מיקרי מוסיף בדברי תורה של המצוה, כמו כן הכא יצטרכו כוונה להוסיף ובלי כוונה אין ההוספה מתייחסת כלל וכלל לדברי תורה של המצוה, וזו סברא נכונה.

ואף שהבאנו לעיל [סוף פרק ב'] שהרשב"א חולק על תנאי זה לומר בשם התורה אכן נראה דהכא מודה דכל פלוגתתם היא אך ורק לגבי בי"ד בגזרים ומתקנים אבל ביחיד בתוך מעשיו כו"ע מודי דבלי כוונה אין שום התייחסות לדברי תורה של המצוה, ודו"ק, וע"ע להלן בזה בהמשך דברינו מהטור והגר"א.

מבאר סוגי' דר"ה דמחלק בין "זמנו" ל"לא בזמנו" לענין לאו דב"ת, ומבאר עיקר הגדר "דאי איתרמי ציבור אחרינא", ומביא דברי רעק"א והחת"ס על התוס' בר"ה ט"ז, ומיישב בזה קושי' הנצי"ב בנוטל פרי בימי החג.

ונבאר בזה עוד, דהנה - בסוגי' בר"ה [כ"ח] מבואר דכל היום מיקרי זמנו לענין ברכת כוהנים כיון דאי איתרמי ציבור אחרינא יכול עדיין לברכם, וכה"ג מבואר שם בסוגי' לענין מתן דמים דעדיין חשיב זמנו כיון דאי איתרמי בכור אחר יכול עדיין לזרוק את הדם, ולכאור' ק', דלמה לא אמרו בפשיטות שכיון שאם לא היה מקיים מצוה ברכת כוהנים היה עדיין יכול לקיים כל היום, וכן במתן דמים, שוב הו"ל זמנו כל היום, ולמה לי ציבור אחרינא ובכור אחר, וצ"ל דזמנו של קיום המצוה זמנו של בל תוסיף מתחלקין ותרתי נינהו, דכיון דבל תוסיף בא תמיד אחרי שנתקיים המצוה, א"כ זמנו לא נמדד כלל בזמנו של קיום המצוה, וזמנו נמדד בפנ"ע, והגדר בזה הוא דכל דאכתי שייך לקיים עוד מצוה כעין זו אף אחרי קיום המצוה, והיינו בציבור אחר ובקרבן אחר, שוב אכתי מישך שייכי למצוה ומיקרי זמנו של המצוה לענין בל תוסיף שאז עובר גם בלי כוונה.

**וע'** רשב"א בר"ה [ט"ז ד"ה למה] שכ' דשופר חשיב שלא בזמנו כיון דלא שייך ביה "כיון דאיתרמי ציבור אחרינא" א"כ שלא בכוונה אינו עובר על בל תוסיף, והיינו דאף דודאי חשיב זמנו כל היום לענין קיום המצוה [שאם הוא עצמו לא תקע, שפיר יכול לתקוע עדיין] אבל לענין בל תוסיף אינו זמנו כל היום, ובתוס' בר"ה שם חולק וס"ל דמיקרי עדיין זמנו כיון דאי איתרמי ציבור אחרינא שפיר מוציאם ידי"ח, אף דכבר תקע, וכבר תמה הגרעק"א שם על דבריהם, שהרי אף



שמוציאם ידי"ח אכתי אין זה מצוה ידידיה כמו בברכת כוהנים ומתן דמים דחשיב מצוה ידידיה בציבור אחרינא, דבתקיעות אין לו מצוה כלל רק להוציאם ידי"ח.

**וע'** תשו' חת"ס [או"ח סימן קס"ז] מה שיישב בזה, דאחרי דחייב מדין ערבות, מיקרי מצוה ידידיה לענין זה, וזה ש' התוס', אולם זה ברור לכו"ע דזמנו של המצוה לענין ב"ת הוא רק כשמשכחת ליה מצוה גם אחרי שכבר קיים את המצוה - וע"ע בהערה <sup>121</sup> בזה.

**ולפי"ז** לק"מ קושי' הנצי"ב, דכיון שאחרי שנטל ד' מינים והניחם, כבר אין מצוה קיומית של נטילת ד' מינים, ודלא כברכת כוהנים דמשכחת לה בציבור אחרינא וכמתן דמים בבכור אחר, וגם אינו כשופר לתוס' ששייך להוציא ציבור אחר, לכן בלי כוונה לא שייך שוב לעבור על בל תוסיף, ואף דכל היום זמנו לענין קיום המצוה, אבל אין זה זמנו לענין בל תוסיף, ואה"נ, בנוטל פרי ומכין להוסיף יכול לעבור כל היום.

**[וכל זה דלא כהשפ"א דנקט דציבור אחרינא לאו דוקא, דלדידיה כמו דחשיב זמנו לענין קיום המצוה, ה"ה דחשיב זמנו לענין ב"ת].**

**והדברים** מפורשים בטור [סימן תרנ"א בסוף] שעובר בב"ת בד' מינים במחזיק עוד מין בהדי הד' מינים, ולמה התנה שיחזיק ביחד ולא אח"כ, והא כמו שלקיים המצוה יוצא גם בנטלן זה אחר זה [ע' ב"י תקנ"א] ה"ה בב"ת נימא כן, וע"כ משום דמירי שם בלא כוונה - עיי"ש בב"ח היטב - ולא מיקרי זמנו לענין ב"ת לאחר שכבר נטל אף דמיקרי זמנו לענין קיום המצוה.

והעירוני דמפורש כן נמי בגר"א בשו"ע [סימן תרס"ד סעיף ז'], שכתב שבערבה בהושענה רבה אין לחוש לב"ת כיון שכבר יצא ידי"ח בד' מינים ומיקרי שלא בזמנו "וכל שעברה מצוותו הו"ל שלא בזמנו כמבואר שם בסוגי", הרי מפורש שכל מה שאין ב"ת בנוטל עוד מין אח"כ הוא משום שבלא זמנו עובר דוקא בכוונה, ואה"נ דבכוונה יעבור אח"כ.

איברא דלפי מה שנתבאר לעיל דמוסיף על דברי תורה של המצוה איכא דין כוונה גם בזמנה, שוב יש לומר שזו ממש כוונת הגר"א והטור שכיון שזה לא ממש במעשה אחד עם המצוה א"כ ע"כ שזה בל תוסיף לדברי תורה של המצוה, ושוב פשיטא למה בעי כוונה.

**מיישב קושי' הנצי"ב בנטילת פרי באופ"א, ודוחה.**

**איברא**, דנ' דעיקר קושי' הנצי"ב מעיקרא ליתא, דנראה דכשנוטל פרי לאוכלו לא שייך כלל ב"ת, דנטילת לולב הוא נטילה "לשם נטילה" ולא נטילה כהיכי תימצא למעשה אחר, ומעשה נטילה לשם אכילה או לשם העברת החפץ ממקום למקום וכדו' הוא מעשה אחר מנטילה לשם נטילה, וכמו דפשוט שמי שיחתוך תפוח בהדי נטילת הד' מינים, אין זה ב"ת, שהרי מעשה חתיכה חשיב מעשה אחר ואין לו שייכות למעשה נטילה, כמו"כ כל נטילה שהיא למטרה אחרת כבר אינו בל תוסיף דחשיב מעשה אחרת, והגר"א והטור [לענין ערבות] מירי בנטילה לשם נטילה, ולהכי הוצרכו להנ"ל, אבל כלפי קושי' הנצי"ב בנוטל פרי לאוכלו, נ' לחלק כנ"ל.

**ובעיקר** סברא זו - שבמעשה אחר לא שייך ב"ת - נתכוונתי לאבני נזר [סימן תס"ז ס"ק ו'] שביאר שלשבת בסוכה בגשמים כשפטור אינו בל תוסיף כיון שזה מעשה אחר, שהתורה אמרה דירין של הנאה והוא עביד דירין של צער, והוכיח כן מ"דרך גדילתן" בתוס' בסוכה, [וע"ע בזה פרק י"א ס"ק ו'].

**אולם** שוב התבוננתי דדברינו נגד גמ' מפורשת בסוכה [מ"ב]. דמבואר שם דמי שנטל לולב בדרך לרבו ללמוד נענועים, נפיק ביה בהגבהה עצמו [אם לא יהפכנו או יטלנו ע"י דבר אחר], עכ"פ למ"ד מצוות א"צ כוונה, עיי"ש בתוס', והכא הגבהתו היה אך ורק להעבירו למק"א ובכלל נטילה היא, וע"כ דאין לחלק בין לקיחה למטרה מסוימת ללקיחה לשם לקיחה.

<sup>121</sup> ועיין בשפ"א [ר"ה כ"ח: ד"ה אלו איתרמי] שהק' דאין מהני מה דאילו איתרמי קרבן אחר הא סו"ס בדם זו לא שייך עוד מצוה, וזריקה דקרבן אחר הוא מצוה אחרת, ומכא קושי' זו נקט דלאו דוקא, ולא בענין דאיתרמי ציבור אחרינא וקרבן אחר עיי"ש [וזה דלא כהרשב"א ותוס' ורעק"א וחת"ס, ובאמת, דגם בברכת כוהנים ק' קושי' השפ"א דבציבור אחרינא הרי"ז ברכת כוהנים אחר, ואנו דנים בהוספה בברכת כוהנים שכבר בירך], וביושב קושי' השפ"א צ"ל, דהכלל בזה הוא דכל דאילו היה שייך על מעשה כעין זה שם זריקת בכור ושם ברכת כוהנים, שוב חשיב זמן זה כזמן שיחול שם זריקה וברכה של בל תוסיף, ובזה לא אכפת לן שזה מצוה אחרת, ואכתי צ"ע.

מביא חידוש מההפלאה בגדר אי איתרמי ציבור אחרינא.

**והנה** בהפלאה שם תי' עוד דבאחרן הכהן לא היה שייך "דאי אתרמי ציבור אחרינא" דכל בני' היו שם, ושוב לא עובר בלי כונה, וא"ש למה לא היה בל תוסיף בברכת ויהי נועם.

**ומפורש** בדבריו כמוש"כ לעיל, דזמן המצוה לענין בל תוסיף חלוק מזמן המצוה לענין קיום המצוה [וכמו שדייקנו מהרשב"א ותוס' ואחרונים, ודלא כהשפ"א לעיל].

**אכן** מה דנקט שם דתלוי על הפועל, אם ציבור אחרינא יכולים לבוא בפועל או לאו זה כבר חידוש לדינא, דיהיה נפ"מ באופן שאין ציבור אחרינא בתוך התחום בשבת, דשם ליכא בל תוסיף בלי כוונה, וזה חידוש.

**איברא** דיש לתמוה בעיקר דבריו שהרי עדיין היו צריכים להקריב קרבן תמיד של בין הערביים ואז היה עוד נשיאת כפים, וכמבואר בתוס' סוטה ל"ח. דבכל ק"צ איכא נשיאת כפים, וא"כ שפיר משכחת לה עוד ברכת כהנים, ואכתי חשיב זמנו.

**ואין** לחלק דדוקא מה דמשכחת לה ציבור אחרינא בהך קרבן ותפילה מהני, משא"כ הכא הרי הברכת כהנים שיתחייב בתמיד של בין הערביים לא שייך לברכת כהנים בקרבן זו, דזה אינו, דמפורש בסוגיא דגם לענין בכור אמרינן סברא זו אף דרק מתחייב בזריקה בבכור אחר, שהוא חיוב זריקה אחר - וע"ע בהערה <sup>122</sup> בזה.

מעשה בהוראה בטעות בכהן שחיסר א' מהברכות בנ"כ.

**ושמעתי** מעשה בכהן אחד שעלה מאוחר לדוכן וחיסר ברכה ראשונה בברכת כהנים ובירך שאר הברכות, ושאל מחכ"א היאך לצאת מידי בל תגרע, והורה לו החכם לעלות לדוכן בציבורא אחרינא, ולברך שם רק ברכה ראשונה ויצטרף לברכת כהנים זו, ובזה יצא מידי לאו דבל תגרע.

**וסמך** הך חכם על הך סברא "דאי אתרמי ציבור אחרינא" דאי מצינו דמהני סברא זו לעבור בבל תוסיף, ה"ה דמהני לצאת מידי בל תגרע.

**ופשוט** שטעה בזה, ואדרבא היכשילו בבל תגרע ב' פעמים, דלא מצאנו ברכת כהנים אחד שיתחלק לב' קרבנות וב' תפילות, וכל ברכת כהנים עומד בפנ"ע, ובתרווייהו חיסר ברכות, ועובר בבל תגרע בשניהם, וכל מה שמצאנו בסוגיא הוא דמהני ציבור אחרינא לענין זה ששייך שיחול שם מצוה על הך מעשה, ושפיר מצטרף למצוותו גם בלי כוונה לענין בל תוסיף, וכנתבאר לעיל, אבל לצרפם לחזקא להציל מידי בל תגרע פשיטא דלא ינהי.

## פרק ז

**גדר ב"ת במניח ב' זוגות תפילין,**

**וסברת "האי לחודי' קאי" בב"ת הנ"ל,**

**וביאור פלוגתת הרמב"ם וראב"ד במוסיף באותו המין לד' מינים.**

מביא קושי' הקובש"ע על הדמיון של הרשב"א ורעק"א בין מניח ב' זוגות תפילין בעירובין [צ"ו], לדין "האי לחודי' קאי".

**הבאנו** [פרק ה'] פלוגתת הראשון' בב"ת בהאי לחודי' קאי, דשי' התוס' בסנהדרין [פ"ח:] ובר"ן שם דליכא לאו וליכא פסול, ורק מדרבנן אסור [ורעק"א בשו"ע פרק י' הבין דאיכא נמי פסול דרבנן כיון דתלויים זה בזה] ושי' התוס' בסוכה ל"א ושי' הרשב"א בתשו' תקל"ה דאיכא לאו וליכא פסול, והריטב"א בסוכה שם הביא ב' השיטות.

**והנה,** הרשב"א בתשו' שם הוכיח כדבריו מסוגי' דעירובין [צ"ו] דמבואר שם דבמניח ב' זוגות תפילין עובר בב"ת, ופשטות כוונת הרשב"א דהאי לחודיה קאי, ואפי"ה איכא לאו, וע"כ דאף דליכא פסול אכתי איכא לאו.

<sup>122</sup> ועיין ברמב"ם [פי"ד מהלכות תפילה] שהיה נ"כ אחד ביום במקדש ודלא כהתוס' בסוטה [ל"ח:], אכן להלן [פרק י"ד] הבאנו מהמנ"ח דאף דאין כאן חיוב אלא פעם אחת, אכן, קיומית איכא יותר מפעם אחת, וקיומית סגי להחשיבו בזמנו, לענין בל תוסיף שהרי גם ציבור אחרינא אינו אלא קיומית, וכמבואר שם בסוגיא ובתוס'. ומה שלא אמרו בגמ' דמשכחת לה עוד נ"כ בקרבן ותפילה אחר, ולמה לי ציבור אחר, נ' דכוונת הגמ' דנפ"מ דאפי' זה תפילה אחרונה ביום אכתי משכחת לה בעוד ציבור בהך תפילה, וע"ע בקרן אורה סוטה [ל"ח:] שהק' כעין זה.

**וכעין** זה מבואר ברעק"א בשו"ע [סימן ל"ד] [על דברי הט"ז בס"ק ב'] שמבאר דברי המעדני מלך, דס"ל דאיכא לאו וליכא פסול בב' זוגות שהוא מסברא הנ"ל דהאי לחודיה קאי, ועפ"י התוס' בסוכה הנ"ל, והט"ז כ' שם דלדעת התוס' בסנהדרין ע"כ סוגי' זו הוא רק מדרבנן.

**ובקושב"ע** [ח"ב סימן ל"ג / ד' - ה'] הביא תשו' הרשב"א הנ"ל ותמה עליו, דמה השייכות בין מניח ב' זוגות תפילין להאי לחודי', דכל החיסרון בהאי לחודי' הוא רק במוסיף מין חדש שאין למין זה תורת מצוה כלל מצד עצמו, וכל מה שחשיב תוספת הוא משום שמצטרף ומתייחס לגוף המצוה, ובזה אמרינן דאם אינו מצטרף, דהאי לחודי' קאי, שוב הדרא דינא דאינו כלום, ואינו מצוה ואינו תוספת, אבל במניח ב' זוגות תפילין, הרי קעביד ב' מצוות, וכאו"א מצוה בפנ"ע הוא, וגם בלי שיצטרף א' לחבירו איכא תוספת, שהוסיף בזה שעשה מצוה בכפילות וזה סוג אחר של ב"ת, שאינו מוסיף חלק למצוה, רק שעושה מצוה בכפילות, ומה שייך כאן חיסרון דהאי לחודי' קאי, ומה ראיית הרשב"א, [וקושייתו ק' נמי על רעק"א הנ"ל דמדמי להאי לחודי' קאי].

**והנ"ל** בזה, דסברת הרשב"א הוא כך, דב"ת בגוף המצוה לא שייך אלא כשמוסיף חלק על המצוה, לעשות ה' מינים וה' טוטפות, דהתם ברור דהד' מינים הם המצוה, שהתורה ציותה על המינים הללו, ושוב פשוט שע"כ החמישי הוא התוספת למצוה, אבל כשעושה מצוה פעמיים, דהיינו בכפילות, הכא אין תוספת לגוף המצוה, דעל שניהם ציותה התורה, ואיך נחליט על אחד שהוא המצוה כדי שהשני יהיה התוספת שלה, ומאי אולמי' האי מהאי, אדרבה נימא דתרוייהו עיקר ואין תוספת, ומה שייך כאן ב"ת כל עיקר.

**מיישב עפ"י הדין ב"ת בדברי תורה של המצוה.**

**וע"כ** דמוכרח מכאן דנתחדש פרשה חדשה דב"ת, שמוסיף בדברי תורה ובשו"ע של המצוה, וכיון דבדברי תורה ובשו"ע של המצוה נאמרה תפילין א' והוא מניח ב' זוגות, הרי הוסיף בד"ת של המצוה, וזהו ה"ב"ת, ויסוד זה בא הרשב"א להוכיח, והיינו, דאין כוונת הרשב"א דמדקעבר בב' זוגות בב"ת אף דהאי לחודי' קאי, א"כ ה"ה דקעבר בכל מקום דהאי לחודי' קאי, אלא כוונתו, דכיון דבב' זוגות ע"כ נתחדש דאיכא ב"ת בד"ת של המצוה, בלי קשר למצוה עצמו א"כ ע"כ דה"ה בהאי לחודי' קאי דקעבר בב"ת אף דליכא פסול, דסו"ס מוסיף בד"ת של המצוה, וכן י"ל נמי ברעק"א דמדמי האי לחודי' קאי לב' זוגות תפילין - ודו"ק.

**וכל** זה להרשב"א ודעימי' דנתחדש דין ב"ת בד"ת ושו"ע של המצוה, אבל להראב"ד, ולתוס' ור"ן בסנהדרין, דרק מצאנו ב"ת בגוף המצוה, ואין ב"ת בד"ת של המצוה, א"כ לדידהו צ"ב מהו ה"ב"ת בב' זוגות תפילין, וע"כ צ"ל ע"ד הקובש"ע, דבב"ת בגוף המצוה משכחת לה תרי אופנים א' במוסיף פרט וחלק בגוף המצוה, כה' פרשיות וכה' מינים וזה כשברור מה המצוה ומה התוספת, ב' עשיית המצוה בכפילות, דעצם זה שהמצוה נעשית ונתקיימה בכפילות זה גופא ה"ב"ת בגוף המצוה, ושניהם עיקר ושניהם תוספת, ובנקודה זו חולק הרשב"א, דב"ת בגוף המצוה רק שייך באופן שברור מהו המצוה ומהו התוספת שמוסיף עליה, ולא כשכאו"א יכול להיות גם המצוה וגם התוספת, וע"כ דבמניח ב' זוגות תפילין כבר שייך לב"ת בדברי תורה של המצוה.

**ביאור פלוגת הרמב"ם וראב"ד בב"ת באותו המין עפ"י הנ"ל, ומבאר דאזלי לשיטתייהו בפלוגתתם בהל' ממרים.**

**והנה,** הרמב"ם וראב"ד [בהל' לולב ז'ז'] פליגי במוסיף באותו המין בד' מינים, וכגון שהוסיף עוד לולב<sup>123</sup> ולא הוסיף מין חדש, דלרמב"ם איכא ב"ת ולראב"ד ליכא ב"ת, ורק במוסיף מין חדש איכא ב"ת לפי הראב"ד, ובשי' הרמב"ם דאיכא ב"ת באותו המין מבואר שם דיש לאו וליכא פסול [אחר חזרת הרמב"ם, ע' בזה בכס"מ] וע' היטב בראב"ד דמשיג בתרתי, א' אין ב"ת אלא במין חדש ב' אף במין חדש לא שייך דהאי לחודי' קאי, דקיי"ל דא"צ אגד, ופלוגתתם בהשגה השני' כבר נתבאר לעיל [פרק ה'], ועכשיו נבאר פלוגתתם הראשונה.

**ונ'** דאפשר לתלות בהנ"ל, דלפי הרשב"א דלא שייך ב"ת בגוף המצוה כשלא ברור מהו המצוה ומהו התוספת, וע"כ דזה רק ב"ת בד"ת של המצוה, א"כ ה"ה במוסיף עוד ערבה לא ברור מהו המצוה ומהו התוספת, ויהיה ב"ת בד"ת של המצוה, וזהו שי' הרמב"ם, ולשיטתו אזיל, דכיון דלשיטתו נתחדש פ' ב"ת בד"ת של המצוה, [וכדביארנו בפרק א' בב"ת דל"ת], א"כ ה"ה דבהנ"ל

<sup>123</sup> והיינו דבמוסיף הדסים ליכא כל תוספת כיון דאיכא בזה נוי - ועיין בנושאי כלים לגבי ערבות.

יהיה ב"ת בד"ת של המצוה, ולפי"ז יתחדש, דגם לר"י דלולב צריך אגד, ואגד הערבה הנוספת בהדיהו, אפי"ה אין כאן ב"ת בגוף המצוה, ויהיה לאו ולא יהיה פסול, וזה חידוש. ושי' הראב"ד א"ש נמי לשיטתו, דהנה, כבר תמה המ"מ על הראב"ד, דאם רק קעבר בב"ת במין חדש, א"כ למה עובר בב"ת בב' זוגות תפילין, הא אין זה מין חדש. והנ' בזה, דלשי' הראב"ד נתבאר דאין ב"ת בד"ת של המצוה, וע"כ דלדידיה הב"ת בב' זוגות תפילין היא דעצם הקיום בכפילות זה הב"ת, וכסברת הקובש"ע, ונ' דכל זה בב' זוגות תפילין שקיים את המצוה פעמיים, אבל במוסיף א' מהמינים בד' מינים, אף אי מוסיף בה כשיעור לקיים עוד מצוה [והיינו שהוסיף עוד ב' ערבות], אכן כיון שכל המינים מעכבים זה את זה, א"כ לא קיים את המצוה יותר מפעם אחת [ורק אם יטול את כל הד' מינים בכפילות יתקיים המצוה פעמיים ואז באמת יהיה ב"ת כב' זוגות תפילין], וממילא לא שייך כאן ב"ת דב' זוגות תפילין, ומצד ב"ת דה' מינים נמי אין לאסור ששם ברור מה התוספת ומה המצוה והכא לא ברור, וכסברת הרשב"א, ומצד ב"ת בד"ת של המצוה נמי אין לאסור דשי' הראב"ד דאין ב"ת בד"ת של המצוה וע"כ מותר. והמ"מ שמדמה ב' זוגות תפילין למוסיף באותו המין, היינו משום דאזיל בשי' הרמב"ם דאיכא ב"ת בד"ת של המצוה, ותרוייהו שייכי לדין זה, ודו"ק.

### פרק ח

#### ביאור בדברי רש"י והרמב"ן בפ' ואתחנן ופרשת ראה, וביאור החילוק בין ה' פרשיות לה' טוטפות.

מעיר דמפשטות דברי רש"י והרמב"ן [ע"ה] משמע דלא חילקו ב"ת דפרשת ואתחנן מב"ת דפרשת ראה לב' דינים, ומקשה על כמה שינויים ברש"י בשתי הפרשיות, [ה' פרשיות וה' טוטפות, ועוד].

דין ב"ת מובא בפ' ואתחנן ובפ' ראה, והבאנו לעיל [פרק א'] את דברי הגר"א באדרת אליהו שמחלק את שתי הפרשיות לשני דינים שונים א' פ' ואתחנן היא תוספת מצוה חדשה, שמוסיף על כל התרי"ג מצוה נוספת ב' פ' ראה הוא תוספת במצוה מסוימת כה' מינים בלולב וה' טוטפות וכו'.

**אמנם**, מהראשון לא נ' כן, שהרי הרמב"ן בפירושו לפ' ואתחנן הביא את שני הסוגים הללו של ב"ת, ומשמע דלדידיה תרוייהו נלמדו מפ' ואתחנן, ולדידיה צ"ב מהו החידוש הנלמד בפ' ראה, [ואיך באמת ילפינן תרוייהו בואתחנן מקרא חדא].

**ויתירא** מזו ק' בשי' רש"י, שבשני המקומות הביא רש"י ג' דוגמאות של הסוג השני, והיינו תוספת פרט בתוך מצוה מסוימת, ולא הביא כלל דין תוספת במצוה חדשה וגם לדידיה צ"ב מהו החידוש הנלמד בפ' ראה [ואין לדייק כלום מהשמטת רש"י לומר דלית ליה לרש"י ב"ת במצוה חדשה, דה"ה דהשמיט ישן בשמיני, ע' רמב"ן, וכבר פירש בהפלאה שם שרש"י משמיט הנך דבעי כוונה, ושמיני הוא שלא בזמנו ובעי כוונה, וה"ה במצוה חדשה נ' דבעי כוונה, וע"ד מה שכ' בתוס' עירובין צ"ו בשי' רש"י בנשים במעשהו"ג דבעי כוונה לעבור ודו"ק].

**ויש** לדקדק עוד ברש"י שגם בפ' ואתחנן וגם בפ' ראה כ' ה' טוטפות בתפילין וה' מינים בלולב, אבל הדוגמא השלישית משתנה, דבואתחנן הביא ציצית כדוגמא שלישית ובראה השמיט ציצית והביא ברכת כוהנים במקומו, והביאור בזה צ"ל עפ"י המבואר בספרי שם בראה, וכ"כ הגר"א, שכלשון "את כל הדבר אשר וכו' לא תוסיף", מלשון "דבר" איתרבי כאן ב"ת מחודש בדיבור, וזה בברכת כוהנים, וע' מהר"ל שכ' כן ברש"י.

**אמנם** מה שאכתי ק', דבפ' ואתחנן כ' רש"י ה' פרשיות בתפילין ובפ' ראה כ' ה' טוטפות, וטוטפות היינו הבתים [ע' היטב תוס' סנהדרין ד': ורא"ש ריש הל' תפילין] והיינו דבפ' ואתחנן מיירי בארבע בתים וחמש פרשיות ובפ' ראה מיירי בחמש בתים וחמש פרשיות, וצ"ב למה שינה רש"י לשונו.

מבאר דפ' ואתחנן היא ב"ת בד"ת של המצוה, ופ' ראה הוא ב"ת בגוף המצוה עצמה, ומבאר דברי רש"י והרמב"ן לשיטתייהו.

**והנ'** בכל זה, דכבר הבאנו דאף דמפשטות הגר"א משמע דתרי פרשיות נינהו, פרשת מצוה חדשה ופרשת תוספת במצוה מסוימת, וכן למדנו בראב"ד ובמהרש"א, אכן ברמב"ם למדנו דהחילוק בין ב' הפרשיות הוא באופ"א, והוא, דבפ' ואתחנן נאמרה תוספת בדברי תורה ושו"ע של המצוות ומשכחת לה במוסיף מצוה חדשה וגם במוסיף במצוה מסוימת כמו הוספת ב"ד בלאו דלא תבשל

וכדו' ובפ' ראה נתחדש תוספת במצוה מסוימת שהתוספת מתייחס למצוה עצמה, כן ביארנו לעיל [פרק א'].

**והוספנו** לבאר לעיל [פרק ד'] שגם בעשית מצוה כמעשהו"ג לנשים גם שם שייך ב"ת בשו"ע וד"ת של המצוה, אף דאין כאן כח ב"ד, אבל כיון שבמצוה מונח השו"ע של המצוה, הרי הוסיפה בד"ת של המצוה, והוספנו לבאר [פרק ה'] דבעושה מצוה ומוסיף בו פרט כה' מינים בלולב, משכחת לה תוספת שמתייחס לד"ת של המצוה וכגון ב"האי לחודי' קאי" [בלי אגד] שאין יחס למצוה עצמה ורק לד"ת שלה, ומאידך גיסא, כשיש אגד התוספת מתייחס למצוה עצמה ואז יש חידוש שהמצוה נפסלת על ידי ההוספה, לא כן במוסיף בד"ת ושו"ע של המצוה ששם המצוה לא נפסלה שאין התוספת מתייחס אליה, וכל זה נתבאר בש"י רש"י שם.

**ויעזיין** נמי ברמב"ן עה"ת שכ' ששייך ב"ת בבי"ד שיוסיפו גזירות, אף שאין מצוה לפנינו, וע"כ כדביארנו ברמב"ם שג"כ מפרש ששייך ב"ת בד"ת של המצוות ודלא כהראב"ד שהשיג דלא שייך ב"ת בגזירות, הרי לנו דרש"י והרמב"ן נמי אזלי בדרך זו, שיש ב"ת גם בד"ת ושו"ע של מצוה.

**ומעתה** נ' דרש"י והרמב"ן אזלי לשיטתייהו, והחידוש בפרשת ראה דהתם הב"ת מתייחס למצוה עצמה, ונפ"מ שיהיה כבר פסול במצוה, והחידוש בפ' ואתחנן דשייך ב"ת בד"ת של המצוה, ונפ"מ דגם בלי אגד שייך ב"ת לענין הלאו, ועוד נפ"מ דשייך ב"ת במצוה חדשה, וא"ש דברי רש"י והרמב"ן, דאף דהרמב"ן הביא ב' סוגים, גם במצוה חדשה וגם תוספת במצוה פרטית בואתחנן, אפ"ה י"ל דתוספת במצוה פרטית בפ' ואתחנן היא תוספת בד"ת של הך מצוה, ובפ' ראה נתחדש תוספת במצוה עצמה, והנפ"מ בין ב' הדינים כנתבאר, וכן נ' נמי בפירש"י.

מבאר החילוק בין ה' פרשיות לה' טוטפות, ומיישב למה רש"י שינה בזה בין פ' ואתחנן לפ' ראה.

**והנה**, לעיל [פרק ז'] הבאנו דפליגי הרמב"ם וראב"ד במוסיף באותו המין בד' מינים, דלראב"ד רק במין חדש איכא ב"ת ולרמב"ם גם באותו מין, וביארנו שם דבאותו מין אין כאן תוספת שמתייחס למצוה עצמו, רק לד"ת של המצוה, וכבר פליגי אם נתחדש ב"ת בד"ת של המצוה עיי"ש, והנה, בתוס' בר"ה [כ"ח:] מבואר דבתפילין, אם מוסיף פרשה א' בלי להוסיף עוד בית, והיינו ה' פרשיות בד' בתים, זה שייך לב"ת דאותו המין, ורק בה' פרשיות בה' בתים שייך לב"ת של מין חדש, ולפי"ז יהיה נפ"מ, דבב"ת בה' פרשיות בד' בתים יהיה לאו ולא יהיה פסול, שהרי"ז ב"ת בד"ת ולא ב"ת בגוף המצוה, ורק בה' פרשיות בה' בתים יהיה לאו ופסול.

**ומעתה** מתיישבין היטב דברי רש"י, דבפ' ואתחנן כ' ה' פרשיות ובפ' ראה כ' ה' טוטפות, דבב"ת דפ' ואתחנן שזה רק ב"ת בשו"ע וד"ת של המצוה, הכא הביא באותו מין שזה רק ב"ת בד"ת ושו"ע של המצוה, אבל בפ' ראה דמייירי בב"ת דחיילא בגוף המצוה, התם הביא ה' טוטפות ודו"ק. דן בב"ת בברכת כהנים אם שייך פסול או רק לאו, ומביא בזה דברי ההפלאה [בפנים יפות] ומדייק כדבריו מהר"ן בסנהדרין.

**ויש** לדון בעיקר דברינו, דהנה, רש"י הביא ברכת כוהנים בפ' ראה, ויש לעיין, די"ל דהכא לא שייך הפסול, וכן מצאתי בפנים יפות מבעל ההפלאה דנקט דאין פסול בברכת כוהנים אם הוסיף ברכה רביעית, וא"כ גוונא זו לא שייך לפ' ראה, אכן נ' דזה לק"מ, דכבר הבאנו [לעיל ס"ק א'] דיש דרשה מסוימת בספרי לרבות ב"ת בברכת כוהנים אף שהוא רק דיבור, והיינו דאין פ' ראה דין פסול גרידא, רק דין תוספת בגוף המצוה, אלא שיש נפ"מ בכל ב"ת לענין הפסול, ולענין ברכת כוהנים אף דאין את הנפ"מ הזו אכתי איתרבי כאן לעיקר דין ב"ת.

**ויש** להוסיף, דבפנים יפות מדויק דהטעם דלא נפסל הוא משום שכבר קיים המצוה, ולפי"ז נ' דאם יוסיף ברכה רביעית באמצע הברכות דמודה דבכה"ג יהי גם פסול, וכן נ' לדיוק מהר"ן בסנהדרין פ"ח [שהק' דלמה לא הביא ברכת כוהנים לדין זקן ממרא ותי' דאין זה פירושן מדברי סופרים דבהדי' בקרא דהנך ג' הם הברכות, וק', דהול"ל דאין כאן מוסיף גורע דלא נפסל, ואין זקן ממרא בלי פסול, ומוכרח מהר"ן דשייך בברכת כוהנים פסול, והיינו באמצע הברכות.

**ונ'** עוד דיתכן דאפ"ל הוסיף לאחר הג' ברכות דיש לפסול, ודלא כההפלאה, דכבר כ' הריטב"א בסוכה דמשכחת לה אגד בברכת כוהנים כשעשה לכל הברכות בנשיאת כפים חדא, וזה מצרפם, ופשיטא שרק בכה"ג שייך פסול דב"ת דאל"כ "האי לחודי' קאי", ונתבאר [להלן פרק י"א] דע"י הנשיאת כפים נהיו כל הברכות חפצא א', דהשפעת הברכות לא נגמר עד שיפסיק את הנשיאת כפים, וי"ל דאחרי שכולם שייכי לנ"כ חדא, הרי נפסלו כולהו ודו"ק.

מבאר ב"ת דה' כנפות, ומבאר למה רש"י שינה מהגוונא המוזכר בש"ס במוסיף חוטין, ודן אם חשיב האי לחודי'. ונ' בדברינו יש ליישב עוד דיקדוק בדברי רש"י בואתחנן, שהביא ב"ת דה' ציציות והיינו בגד בת ה' כנפות דלשיטת רש"י חייבת בציצית, [ע' במנחות ל"ח: בפירש"י בד"ה בעלת חמש, ולשי' חכמים דר' ישמעאל שם דקיי"ל כוותי', ודלא כשי' רבינו שמחה, ע' שו"ע פרק י' סעיף א' ובביאור הגר"א שם] והציצית במרוחקות דוקא [והוא לעיכובא מה"ת - מ"ב שם ס"ק ה' בשם המהר"מ מינץ] ומיירי כאן שהוסיף בא' מהמקורבים, ויש לעיין, דאיך גוונא דב"ת המובאים ברש"י הובאו בש"ס, דה' טוטפות וה' מינים מובאים בסנהדרין פ"ח], וד' ברכות דברכת כוהנים מובא בר"ה כ"ח, וגוונא דציצית המובא בש"ס [בסנהדרין שם] מיירי כשהוסיף יותר מד' חוטין בא' מן הציציות, ולמה נטה רש"י מגוונא זו להביא אופן של ה' כנפות ובהם ה' ציצית שלא מוזכר בש"ס, [ורק מובא במג"א ריש סימן י' בשם רש"י] וצע"ג.

**ולדברינו** ברש"י הדברים מאירים, דהנה, קיי"ל דקשר עליון דאורי' ומבואר בסנהדרין שם דבמוסיף חוטין, למ"ד קשר עליון דאורי' יש לאו ויש פסול, [ורק למ"ד דקשר עליון לאו דאורי' אין פסול, דהאי לחודי' קאי], ולפי"ז הוספת חוטין כבר לא שייך לפ' ואתחנן, רק לפ' ראה שהמצוה עצמה נפסלה, ולהכי הביא דוגמא שהתוספת עומד לעצמו, ו"האי לחודי' קאי והאי לחודי' קאי", דאז אין הוספה בגוף המצוה רק בד"ת של המצוה, וזה שפיר שייך לפ' ואתחנן, ולכן הביא ה' ציצית בה' כנפות אף דלא נמצא בש"ס.

**ואין** לומר דכיון דקשורים כל הה' לבגד א' שוב הו"ל כאגד, שהרי בראב"ד [פ"א דציצית הט"ו] מבואר דכשקשר ציצית לד' כנפות כשהיה לו כבר ציצית בד' כנפותיו [הטיל למוטלת], דזה מיקרי האי לחודי' קאי, וכן נקט הפמ"ג [סימן ל"ד / א"א ס"ק ג'] וכן נראה מתוס' מנחות [ל"ח.], [וע"ע להלן פרק ט' בזה], ולפי"ז ק"ו בנד"ד, דהתם הם על אותו כנף ואפי"ה מיקרי האי לחודי', שו"ר רא"ם עה"ת שם, ומדבריו מבואר דזה לא חשיב כהאי לחודי' וצ"ע מהנ"ל.

**[ואכתי]** יש להעיר דלמה לא הביא רש"י הך דהטיל למוטלת, וי"ל דשם שייך שכוונה יבטל את הראשונות ויצא בשניות, ואין בזה ב"ת, וזה לא שייך בה' ציציות, דהחמישי בכנף מקורב וא"י בו וכדהבאנו לעיל, - ומעתה י"ל דכמו שרש"י השמיט ישן בשמיני דזה שלא בזמנו וצריך כוונה, [כ"כ ההפלאה], כמו"כ לא הזכיר הטיל למוטלת דצריך כוונת הוספה, דבכוונה לבטל ראשונות לא קעבר.

שי' הרמב"ן בהאי לחודי' קאי.

**ויש** להעיר, דנקטנו בשי' הרמב"ן דיש דין ב"ת בד"ת של המצוה וכדמוכרח מדין מוסיף בלאו, וכן למדנו בפירושו עה"ת דמיירי בהאי לחודי' ובזה איכא לאו בלי פסול, אכן הריטב"א בסוכה [ל"א] הביא שי' שסוברת שאין לאו ואין פסול, והביא כן "בשם רבינו הגדול" והיינו הרמב"ן [ע' קובש"ע ח"ב סימן ל"ג אות ד'], וזה סתירה לדברינו, אכן מצאתי בריטב"א ממוסד הרב קוק שהביא הרב ליכטנשטיין בהגהותיו שם מכ"י הריטב"א שהשמיט תיבות אלו "בשם רבינו הגדול".

### פרק ט

**שי' הרמב"ם בב"ת במוסיף באותו המין,**

**ובמטיל למוטלת**

**ובו ב' ענפים**

### ענף א

**ביאור בדברי המ"מ דבאותו המין איכא פסול גם בהאי לחודי' קאי**

**וביאור ברמב"ם בהטיל למוטלת.**

מוכח דאף דלפי הגירסא שלנו ברמב"ם דבאותו המין יש פסול ויש לאו, אכתי מוכרח דבהאי לחודי' ליכא פסול ולפי"ז תמוה למה פוסל במוסיף באותו המין.

**הבאנו** לעיל [פרק ה'] את פלוגתת הרמב"ם וראב"ד במוסיף אותו מין בד' מינים, וכגון שהוסיף עוד ערבה, ולא הוסיף מין חדש, ועייש"ה דפליגי בתרתי, א' הראב"ד משיג דלא שייך ב"ת כלל באותו המין והרמב"ם חולק, ופלוגתא זו נתבארה לעיל [פרק ז'], ב' הראב"ד משיג דבלאו הכי ליכא ב"ת, דקיי"ל לולב א"צ אגד והאי לחודי' האי, ופלוגתא זו נתבארה לעיל [פרק ה'].

**ובכל** דברינו לעיל נקטנו דהרמב"ם מודה דגם בהאי לחודי' וגם באותו המין, דאיכא סברא דאין ב"ת בגוף המצוה, וזהו בעצם השגות הראב"ד, אלא דהרמב"ם אזיל בשני הנידונים הללו לשיטתו דשייך ב"ת בד"ת של המצוה, ולכן שייך ב"ת בשני האופנים הללו.

**איברא** דכל זה לפי הגירסא ברמב"ם שיש לאו ואין פסול באותו המין, והיינו כחזרת הרמב"ם המובא בתשו' ר"א בנו, ע' כס"מ, וכן נ' דנקט הרשב"א בתשו' תקל"ה, דהוכיח דבהאי לחודי' קאי איכא לאו וליכא פסול משי' הרמב"ם, והיינו ע"כ כהרמב"ם לאחר חזרתו [וע' כפות תמרים סוכה ל"א שכ' באמת דהרשב"א אזיל כחזרת הרמב"ם], אכן לפי הגירסא שלנו ברמב"ם, שיש פסול ולא, א"כ נסתרינן כל דברינו דלעיל, והמ"מ נקט לפי האמת כגירסא שלנו ברמב"ם.

**אולם** כשנעיין נ' דלעיקר הדבר דבהאי לחודי' ליכא פסול אלא לאו, זה מודה המ"מ, וכדהביא מהרמב"ם לעיל הל' ה' במוסיף מין חדש, דהתם לא כ' הרמב"ם שיש פסול, ורק במוסיף באותו המין כ' המ"מ שיש לפסול גם בהאי לחודי', והיינו דיסוד הדברים לחלק בין הלאו לפסול אכתי קיים ברמב"ם והוא עפ"י דברינו דיש ב"ת בד"ת של המצוה, ורק דבמוסיף באותו המין חידש המ"מ דאיכא סברא לפסול גם בב"ת בד"ת של המצוה.

**ומעתה**, עלינו לבאר שי' הרמב"ם בזה דמ"ש דבמוסיף במין חדש דליכא פסול, דהאי לחודי' קאי, ובמוסיף באותו המין איכא פסול אף דהאי לחודי' קאי, וצ"ע ג.

מוכיח מסוגי' דמנחות ומסוגי' דסנהדרין דיש ב' דיני פסול בבל תוסיף, חד שהתוספת פוסלת למצוה וחד שהתוספת פוסלת את עצמה, ומבאר בזה שי' הרמב"ם במוסיף באותו המין.

**והנ'** בזה דיש שני דיני פסול בב"ת, א' כשמוסיף תוספת על מצוה, התוספת פוסלת את המצוה, ובזה נאמרה כלל ד"בהאי לחודי' קאי" אין התוספת מצטרפת לעיקר המצוה ואינה יכולה לפוסלה, ב' כשמוסיף תוספת גם על מצוה וגם על ד"ת של המצוה, התוספת עצמה פסולה, ובזה לא אכפת לן מה דהאי לחודי' קאי, דהאי לחודי' קאי הוא רק סברא להפריד את התוספת מן העיקר שהתוספת לא יפסול את המצוה, אבל כאן הנידון דהתוספת פוסלת את עצמה, וגם בהאי לחודי' אין סיבה שלא יפסול את עצמה.

**ומקור** לשני הדינים הללו מסוגי' דמנחות מ': דמבואר שם שבגד שיש בו ציצית בד' כנפותיו, אם הטיל בו עוד ציציות, [הטיל למוטלת] השניים פסולים דקעבר בב"ת, והנידון בסוגי' אם בחותך את הראשונים יהיה בשניים דין תולמה"ע, וע' בקרן אורה שם שכ' דלפני שחתך, ושניהם תלויים שם דהשניים פסולים ולא הראשונים דרק בשניים קעבר בב"ת וכן הביא מתוס' מנחות ל"ח. שג"כ מיירי לפני שחתך, עייש"ה.

**ויש** לעיין דבסוגי' דסנהדרין פ"ח בזקן ממרא מבואר דבמוסיף בית על התפילין או מין על הד' מינים, דהתפילין והד' מינים עצמם נפסלו מחמת הלאו דב"ת, ולמה כאן השניים פסול והראשונים כשרים, ונ' דהחילוק פשוט, ד"בהאי לחודי' קאי" מבואר דהמין הנוסף והבית הנוסף אינם פסולים את המצוה, ובהטיל למוטלת חשיב כהאי לחודי' קאי, וכמפורש בראב"ד בהל' ציצית פ"א הט"ו, ומה"ט פשוט דלא פסלי השניים את הראשונים, שהראשונים הם המצוה, אכן השניים עצמם נפסלו אף דהאי לחודי' קאי, והטעם לזה, דכיון דהם התוספת ובהם עובר בב"ת, להכי נפסלו.

**הרי** דסוגי' דסנהדרין פ"ח מיירי בפסול דהתוספת פוסלת למצוה, ובסוגי' דמנחות מ': מיירי בפסול דתוספת פוסלת עצמו, ושני דינים נפרדים נינהו, ונפ"מ בהאי לחודי' קאי.

**ומעתה** נ' דזהו סברת המ"מ ברמב"ם, דבאותו המין חמיר טפי ופסיל גם בהאי לחודי' קאי, דבאותו המין, הרי אפשר לקיים את המצוה בשני הלולבים, ושניהם יכולים להיות המצוה ושניהם יכולים להיות תוספת, שהרי כאן אין ראשונה ושנייה כמו בציצית, דלפני שנטלן אין כלום, וכשנטלן נטלן כהדדי, ודלא כציצית שהראשונים מתירים את הבגד לענין הלבישה דאח"כ והשניים הם התוספת, וכיון דשניהם מצוה ושניהם תוספת, שניהם נפסלו מדין תוספת כסוגי' דמנחות, ואף דהאי לחודי' קאי ואין התוספת פוסלת את המצוה, [והטעם כנתבאר, דלא חיילא התוספת במצוה רק בד"ת ושו"ע שלה] אבל כיון דכאו"א מצד עצמה היא תוספת, הרי ממילא פוסלת את עצמה, וכל זה באותו המין שיכול לצאת בשניהם, אבל במין חדש, שא"א לצאת במין החדש, א"כ רק היא התוספת והד' מינים הם המצוה ולא התוספת, ולהכי אין לפסול מדין פסול דסוגי' דמנחות, ומצד פסול דסוגי' דסנהדרין נמי אין לפסול דהאי לחודי' קאי.

מביא דברי הגר"ח בהטיל למוטלת דלרמב"ם תרומה פסולות, ומוסיף דלפי"ז שי' המ"מ ברמב"ם במוסיף באותו המין בד' מינים מתאים לרמב"ם בהטיל למוטלת.

ומקור לכל זה מהרמב"ם בהל' ציצית [א' – ט"ו] דפסק דבהטיל למוטלת שניהם פסולים, הראשונים והשניים, גם אחרי שיחתוך [ודלא כהראשונים שהביא הקרן אורה, ודלא כהתוס' שם ל"ח. שגם לפני שחתך רק השניים פסולים], והשיג עליו הראב"ד דאין התוספת פוסל את המצוה דהאי לחודי' קאי וכמבואר בסנהדרין פ"ח, והכא האי לחודי' קאי, ואיך שייך שהשניים יפסלו את הראשונים [כן למד הקרן אורה את קושי' הראב"ד].

וביאר הגר"ח [סטנסיל – עמוד קצ"ז בחדש] דסברת הרמב"ם דהך פסול דחיילא בתוספת עצמה, הוי פסול הגוף מחמת השם תוספת שבו וכאן"א יכול להיות העיקר ויכול להיות התוספת, דאף דהראשונים היו בבגד לפני השניים, אכן כיון דאין זה אלא תשמישי מצוה, א"כ לא חיילא עליהם דין שדוקא הם המצוה ולא השניים, ובתפילין בכה"ג שאינם תשמישי מצוה, רק עצם קדושה, בכה"ג אחרי שנקבע בראשונים דין תפילין אין זה מתחלף לשניים, לא כן בציצית שהם רק תשמישי מצוה, ולכן בציצית, בשניהם חיילא שם עיקר ושם תוספת ושניהם פסולים, כן נ' בביאור דברי הגר"ח [שו"ר בעמק ברכה ציצית ס"ק ו' ביאור אחר מהגר"ז בשם הגר"ח - עייש"ה], הרי דדברי הגר"ח ברמב"ם בהל' ציצית ודברי המ"מ ברמב"ם בהל' לולב מתאימים כהדדי.

ושי' הראשונים דבציצית רק השניים פסולים, וכן נקט הקרן אורה בכל הראשונים וכ"ה בתוס' שם ריש התכלת, נ' דבזה חולקים על הרמב"ם, דכיון דהראשונים כבר פוטרים את הבגד לענין הליבשה דאח"כ, שוב לא חיילא בשניים דין לפטור את הבגד והם התוספת ורק הם פסולים, והראשונים כשרים [וע' להלן סוף פרק י' בשי' הראב"ד דמשמע דגם השניים לא נפסלו כלל ולדידה אין מקור כלל בסוגי' לפסול נוסף בב"ת].

מוכיח מתוס' במנחות דבהטיל למוטלת איכא פסול בל תוסיף אף דהאי לחודי' קאי, וע"כ דיש עוד דין פסול בב"ת. והנה ז"ל התוספת במנחות בריש פ' התכלת 'ומיהו, בסוף הנחנקין [סנהדרין פ"ח] משמע דאם הוסיף חוטין בכרך אחד פסול, גבי זקן ממרא דאר"א אינו חייב [הזקן ממרא] אלא [כשהורה] על דבר שעיקרו מד"ת ופירושו מד"ס ויש בו כדי להוסיף [שיש בו ב"ת] ואם הוסיף גורע [והיינו שנפסל ע"י דין ב"ת] ואנו אין לנו אלא תפילין, ופריך והאיכא ציצית ומשני אי קשר עליון לאו דאורייתא האי לחודי' קאי והאי לחודי' קאי [ואז אין התוספת פוסלת את המצוה] ואי קשר העליון דאורייתא, גרוע ועומד [היינו שמתחילת עשיית הבגד היה ב"ת ולא נפסל אח"כ, ודין זקן ממרא הוא רק בדבר שהיה כשר ונפסל ע"י הוראה דידה], והאי דלא מוקי לה התם בהטיל למוטלת [והיינו דשם היה הבגד כשר והוסיף עוד ציצית ופסלוהו אח"כ], משום דדילמא לא מיפסלא בכך אע"ג דעובר בב"ת אם נתכוין להוסיף" עכ"ל התוס'.

ויש לעיין, דלמה לא נפסל בהטיל למוטלת, וע"כ צ"ל כמוש"כ הראב"ד דהאי לחודי' קאי, ותמוה, דלמה לא אמרו כן התוס', ובפרט דהביאו שם סוגי' דסנהדרין וחילקו בדין קשר עליון דאורייתא אי האי לחודי' קאי או לא, וע"ז הוסיפו הך דהטיל למוטלת והול"ל דהאי לחודי', ואי חולקים התוס' וס"ל דמחמת דקשורים כולם לבגד א' אינו לחודי' קאי א"כ למה באמת אינו פוסל.

ונ' דמכאן מוכרח דברינו דלעיל, דודאי דחשיב "האי לחודי' קאי", וכמפורש בראב"ד, ולא שייך פסול מסוגי' דהנחנקין, אלא שהספק לתוס' דאולי פסולים שניהם גם בהאי לחודי' דיש פסול בתוספת עצמו וכנתבאר בסוגי' דמנחות, ודילמא בתרומה חיילא דין תוספת וכסברת הגר"ח ברמב"ם, וזהו שהכריעו התוס' דע"כ צ"ל דרך השניים התוספת והם נפסלו ולא הראשונים, ולהכי לא משכחת לה דין זקן ממרא.

ישוב לשי' הרמב"ם למה לא הביא הטיל למוטלת בזקן ממרא, ודן בדברי רעק"א בזה.

ועל שיטת הרמב"ם הדרי קושי' התוס', דלמה לא הביאו זקן ממרא בהטיל למוטלת, ותי' בזה רעק"א בהגהותיו לשו"ע בהל' ציצית [סימן י' סעיף ז'] דדילמא שי' הרמב"ם דאין זה פירושן מדברי סופרים, דמפורש בקרא ציצית א' לכל כנף, ודוקא במוסף חוטין לציצית אחד מיקרי פירושן מד"ס.

[עוד תי' שם רעק"א, דשיטת הרמב"ם כשי' התוס' בסנהדרין ד"בהאי לחודי' קאי" אין לאו ואין פסול, דהלאו והפסול תלויין אהדדי, א"כ גם מדרבנן נפסל כמו שאסרוה מדרבנן, וכ' עוד דזהו נמי הביאור בשי' הרמב"ם בהל' לולב במוסיף באותו המין דאיכא לאו ואיכא פסול, והיינו כגירסת



הרמב"ם לפני חזרתו, וכדנקט המ"מ, והק' הראב"ד שם ד"האי לחודי קאי" ות' רעק"א דאה"נ, ולכן רק אסור מדרבנן, וכוונת הרמב"ם דפסול ואסור באותו המין היינו מדרבנן, וי"ל א"כ דזהו נמי שיטתו בהטיל למוטלת שפסול ואסור מדרבנן ואיכא תולמה"ע מדרבנן, אכן לענין זקן ממרא בסוגי' דסנהדרין בעינן פסול דאורי', וא"ש דברי הרמב"ם.

**ודבריו צ"ג**, שהרי הרמב"ם בהל' לולב [פ"ז - ה"ה] במוסיף במין חדש כ' דאסור ולא כ' דפסול, וע"כ כהמ"מ דחלוקין אותו מין ממין חדש, ובמין חדש אין פסול ד"האי לחודי קאי", ותמוה, דכמו דמין חדש אסור מדרבנן ה"ה דיפסל מדרבנן, וע"כ דליתא, ושי' הרמב"ם הוא ע"כ כהתוס' בסוכה דבהאי לחודי איכא לאו וליכא פסול, דאיכא ב"ת בד"ת של המצוה, ודו"ק].  
**בהטיל למוטלת אי חשיב האי לחודי קאי.**

**ובעיקר דברי הראב"ד** דבהטיל למוטלת מיקרי "האי לחודי קאי", ע' פמ"ג סימן ל"ד [א"א ס"ק ג'] דהסתפק אי חשיב "האי לחודי" או דילמא כיון דתרוייהו קשורים בבגד אחד אין זה לחודי, והכריע כהראב"ד, דאל"כ הרי השניים יפסלו את הראשונים, ולמה לא הביאנו להך דהטיל למוטלת בזקן ממרא, ולפי רעק"א יש לדחות ראיתו.

**שו"ר ברא"ם** עה"ת פ' ואתחנן דמבואר שם דלולב בלי אגד מיקרי "האי לחודי" אבל ה' ציציות על ה' כנפות לא מיקרי "האי לחודי", וצ"ע, שהרי אם כבר בהטיל למוטלת מיקרי "האי לחודי" אף דקשורים השניים באותו כנף, א"כ כש"כ הכא, וצ"ע.

### ענף ב

**ישוב סתירת הרמב"ם מהל' לולב דחזר בו והכשיר במוסיף במינו, למטיל למוטלת שלא חזר בו ופוסל, וביאור חדש בשי' הרמב"ם במטיל למוטלת.**

סתירת הרמב"ם מהטיל למוטלת למוסיף במינו, ומביא דברי רעק"א בזה. יעויין בדברי רעק"א בהגהותיו לשו"ע בהל' ציצית [סימן י' סעיף ז'], ומתוך דבריו מתבאר דדברי הרמב"ם בהטיל למוטלת שפוסל את הראשונים והשניים מתאימים לדברי הרמב"ם בהוסיף באותו המין שכל הד' מינים פסולים, וכל זה לפי הגירסא שלנו ברמב"ם, וכוונתו להעיר דלפי מה שהביא ר"א בן הרמב"ם בתשו' שהרמב"ם חזר בו בהל' לולב, ואינו פוסל, א"כ ק' איך חזר בו בהל' לולב ולא חזר בו בהל' ציצית, הא בתרוייהו מיירי בהאי לחודי קאי ובתרוייהו מיירי במוסיף באותו המין, ומאי שנא, וכבר הבאנו מהרשב"א בתשו' תקל"ה דנקט נמי ברמב"ם דבהאי לחודי איכא לאו וליכא פסול, ופי' הכפות תמרים דהיינו כחזרת הרמב"ם, וכ"ז צ"ע מהרמב"ם בהל' ציצית דהתם פסל אף דמיירי בהאי לחודי קאי.

ומכח קושי' זו רצה הערוה"ש סימן י' לחדש בשי' הרמב"ם דע"כ ס"ל דהטיל למוטלת לא מיקרי "האי לחודי קאי", ודלא כהראב"ד, דכיון דתרוייהו קשורים לבגד אחד דומה לאגד, וכבר הבאנו דהפמ"ג כבר צידד כן [וכל מה שדחאה הוא מכח קושי' מסוגי' דזקן ממרא וכבר הבאנו מרעק"א ישוב אחר לקושי' ההיא].

מביא קושי' הקרן אורה על הרמב"ם דלמה פוסלים את הראשונים לאחר שיחתוך את השניים, ומק' עוד דאיך כ' הרמב"ם דהראשונים נעשו בפסול, ומביא קושי' הקרן אורה בעיקר סברת הרמב"ם דמהני כוונת ביטול לבטל את הראשונים.

**ונ'** לבאר את דברי הרמב"ם בהטיל למוטלת באופ"א, שלא יהיה סתירה לרמב"ם בהל' לולב אף לאחר חזרתו, דהנה, יש לתמוה שם ברמב"ם שכתב דציצית הראשונים והשניים פסולים גם לאחר שתחתוך א' מהם, דאית בהו פסול דתולמה"ע, והק' הקרן אורה, דבשלמא שניים נעשו בפסול, אבל הראשונים נעשו בהכשר ונפסלו אח"כ, ולמה לא יחזרו לכשרותם, הא עשייתן הראשונה בכשרות היתה, ודומה לסוכה שפירס עליה סדין ושוב הורידה שכשירה כיון שעשייתה הראשונה היתה בכשרות, והוסיף דלא דומה לנראה ונדחה דשוב לא נראה, דהתם בעלתה בו תמרה נפסלה מצד עצמו, לא כן הכא דרק פסול מחמת דין צדדי דב"ת, ונשאר בצ"ע [וע' מג"א סימן כ"ג ס"ק א'] דחילק בין פירס סדין להכא, דזה פסול בגופו, אכן זה גופא צ"ע דדין ב"ת היא דין צדדי ולא פסול בעצם דיני ציצית, וצ"ע ג'.

**ויש** לתמוה עוד, דנ' דהרמב"ם עצמו בא ליישב קושי' זו שכ' "וכשהתיר או חתך את התוספת נמצא השאר נעשה מן העשוי שעשייתו הראשונה פסולה היתה" - וכוונתו, דהעשייה הראשונה בפסול היתה ודלא כקושי' הקרן אורה דעשייתה הראשונה בכשרות היתה, אמנם זה גופא תמוה, דאדרבה, העשייה הראשונה של השניים היה בפסול, לא כן עשייה דראשונים, וצע"ג.

**עוד** יש לתמוה, דבסוגי' מבואר דיכול לכוין לבטל את הראשונות, ופשטות זה רק כדי שלא לעבור בב"ת, דכוונתו לא להוסיף כלל, אבל ראשונות לא נפסלו, אכן דייק הקרן אורה מהרמב"ם דצריך לחתוך את הראשונות, ומשמע שהם פסולים, וכן נקט המג"א סימן י' ס"ק ח' מכח דיוק הנ"ל בלשון השו"ע שהוא לשון הרמב"ם, והק' דאין יכול לפוסלם במה שמכוין לבטלם.

מביא ב' יסודות מהאו"ש בהלכות גירושין, א' דשייך לבטל דין לשמה בציצית ב' ביאור בעיקר הגדר בפסול דגט א' לב' נשים.

**והנ'** בזה, דיעויין באו"ש גירושין [ג'-ט"ו, בד"ה והנה יש לבאר] דפי' דברי הרמב"ם שאפשר לבטל ציצית, וביאר דבס"ת ומזוזה מצאנו בתוס' ריש השולח שא"א לבטל את הלשמה שלהם כיון שהם גמר מעשה ולפי"ז חידש דבציצית אפשר לבטל את הלשמה שלהם כיון דכל ענין הלשמה שיהיה מיוחד לשם המצוה כשהציצית קשורים לו אז בזמן הלבשה, ומה שהציצית מונחים בבגד בשעה ראשונה אינו פוטר לעולם, רק מה שהם קשורים כל רגע ורגע של לבישה, ודינם שיהיו אז קשורים לשם מצות ציצית, ושפיר יכול לבטל לשמה זו, דאף דבתחילת עשייתן היה בו כוונה לשמה, אכן יכול להפסיק יחוד ולשמה זו, שצריך לחול כל רגע שהם קשורים.

**ומדמה** זה לדברי התוס' שם בהשולח, שהגט עצמו צריך שיהיה לשמה ומיוחד שתתגרש בגט זה דוקא, וצריך להיות מיוחד עד הגירושין, ולכן יכול לבטל לשמה זו לפני הגירושין, וה"ה הכא, כל רגע ורגע של לבישה מחייבת שהציצית יהיו קשורים לשם מצוה ברגע זו ושפיר מפסיק את הלשמה והיחוד, ודו"ק, עכתו"ד שם כפי הבנתי.

**הרי** מיושב קושי' הקרן אורה דלמה הראשונים פסולים ע"י הביטול, וכדעת המג"א, והביאור בזה, דביטל את הלשמה שבציצית.

**והנה,** האו"ש גירושין [א' - א'] הק' דלמה השמיט הרמב"ם דין לה ולא לה ולחברתה מכל העשרה דברים, שהרי זו דרשה בפנ"ע ולא נלמד מעיקר דין לשמה, והאריך שם לבאר, דבאופן שכ' גט א' לשני נשוי, התם מעיקר הדין לשמה נתמעט, דכיון דזה סתירה, שהרי אם יגרש א' לא יוכל כבר לגרש את השניה דאינו יכול לשייר לעצמו כלום בגט כשמגרש ראשונה [דבעינן כרות גיטא] ואין משייר לגרש את השני, וע"כ דשני הדברים סותרים אהדדי, וא"כ הכוונה לשניהם יש בו סתירה וחסר בעיקר הלשמה, ולזה א"צ מיעוט מיוחד על לשמה, וכל המיעוט הוא בגט א' של שני אנשים ושני נשים, ורק שם איצטריך לדרשה אחרת, עיי"ש שהאריך להוכיח יסוד הנ"ל בכל דיני לשמה כמי סוטה דבמחיקת המגילה למי סוטה בעי לשמה, ולמחוק למים לשם שני נשים חסר בלשמה, דרק א' תשתה, וא"צ דרשה נוספת על דין זה, כיון דזה סתירה.

**ולפי"ז** נ' לחדש, דלפימ"ש"כ התוס' בריש השולח דאפשר לבטל לשמה של הגט לפני הנתינה, וביארנו דצריך להיות מיוחד לה כל הזמן על הנתינה ושפיר מבטל יחוד זה מעכשיו, א"כ כשהיה גט שנכתב לאשה א' ועדיין לא נתנו ולו יצויר שהיה אפשר לייחדה עכשיו לאישתו השניה, גם ככה"ג היתה מתבטלת הלשמה מכל וכל, כיון שזה סתירה.

**ונ'** עוד, דאם יכתוב שני גיטין, וכוונתו לגרשה בשני הגיטין, הרי כיון שאם יגרשה בא' לא יוכל לגרשה בשני ויש כאן סתירה דאז שגט א' מיוחד או שגט ב' מיוחד, הרי יש לדון דיפסלו א' את חברו מדין לשמה, וזה חידוש, ולכא' חידוש זה מוכרח מהאו"ש הנ"ל, ודו"ק.

**אכן** נ' דאינו כן דכיון שהם שני גיטין נפרדים, וכל א' מצד עצמו יכול לגרש דאין בכל גט סיבה שהשני יגרש, א"כ הוא מצד עצמו מיוחד לשמה, ואינו כגט א' וכמי סוטה אחד שבתוכו יש סיבה שיהיה לשניהם.

מבאר דבהטיל למוטלת לפי הרמב"ם הראשונה פסול בדין לשמה כיון ששניהם מיוחדים למצוה א' וזה סתירה, ולפי"ז מבואר דאין דברי הרמב"ם בהל' ציצית שייכים כלל לדיני בל תוסיף ולק"מ ממזוסף באותו המין בד' מינים.

**והנה,** בציצית, בהטיל למוטלת לשם הוספה, התם נמי יש סתירה, דרק א' פוטר את הבגד, וא"א לפוטרה פעמיים, ויהיה חיסרון בלשמה, ואף דצירף את השניים אח"כ, הא כבר נתבאר מהאו"ש דלשמה דציצית מתחדשת כל רגע, ואף דבשני גיטין לאשה אחד ביארנו דאין סתירה כיון דבכל א'

לא מונח הסיבה שהשני יגרשה, אכן בציצית, כיון דשניהם קשורים לבגד אחד, אף דלענין ב"ת אמרינן האי לחודי, אכן לענין לשמה כהדדי נינהו, ושניהם מיוחדים עכשיו לפטור את הבגד וזה סותר את הלשמה, וזהו הפסול בהטיל למוטלת.

**ולפי"ז,** אין זה ענין לב"ת, דב"ת הוא באמת פסול צדדי וכטענת הקרן אורה, והכא הפסול הוא בדין לשמה, והן הן דברי הרמב"ם שעשייתו הראשונה בפסול היתה, דבזמן הטלת השניים נפסלה אז הלשמה מהעשייה הראשונה.

**ומעתה** י"ל דלענין ב"ת ס"ל להרמב"ם דאין לפסול את שניהם, רק את השניים וכשיטת הראשונים האחרים, והפסול בראשונה מדין לשמה, וממילא בד' מינים א"ש דאין שניהם פסולים, ורק א' פסול, דאחד הוא התוספת והשני העיקר, וממנפ"ש יצא.

### פרק י

#### ישוב סתירת הראב"ד ב"האי לחודי קאי",

#### ושיטתו במוסיף באותו המין,

#### וישוב קושי' המ"מ מב' זוגות תפילין.

מביא דש' הראב"ד בהל' לולב דבהאי לחודי קאי ליכא לאו וליכא פסול, ומביא מהפמ"ג דמדמה לזה דברי הראב"ד בפ"ט דממרים לענין ב"ת בלאו, ומק' מהראב"ד בסוף פ"ד דממרים דמפורש דיש לאו וליכא פסול.

ביארנו לעיל [פרק ה'] דלראשונים דאין ב"ת בד"ת של המצוה ורק במצוה עצמה, לדידהו אין לאו בהאי לחודי, דכיון דאינו מתייחס למצוה שוב אין על מה לחייבו, וזהו של' התוס' ור"ן בסנהדרין, והתוס' בסוכה חולק וסובר דעובר בלאו בהאי לחודי אף דאין פסול, דלשיטתו נתחדש עוד אופן בב"ת, שמוסיף על הד"ת, ואף שאין קשר בין התוספת לגוף המצוה, אכתי חייב מחמת דין בל תוסיף בד"ת של המצוה, ולפי"ז להראב"ד דאין ב"ת בד"ת של המצוה [וכמבואר בב"ת על הלאו] לדידהו אין ב"ת בהאי לחודי, וכן הבאנו שם מהפמ"ג בפתיחה הכוללת [ח"א ס"ק ל"ה] דמדמה שני הנידונים בשי' הראב"ד.

והבאנו שם עוד דכן מפורש בראב"ד, דבהל' לולב [ז'ז'] כ' הרמב"ם דבמוסיף באותו המין [עוד לולב או ערבה] עובר בב"ת, ואיכא פסול [כן גי' הראב"ד ומ"מ ברמב"ם] והשיג הראב"ד דאין לאו ואין פסול.

והנה הראב"ד מביא ב' ראיות א' לר' יהודה דלולב צריך אגד, הרי מפורש דיכול לאגד באותו מין, וע"כ דבאותו המין אין ב"ת, ב' לרבנן בלאו הכי אין ב"ת, ו"כש"כ הוא, שהרי לדידהו האי לחודי קאי.

**והנה,** כמו דההוכחה מר"י [דיכול לאגד באותו המין] היה בין על הפסול ובין על הלאו, כמו"כ לרבנן, שהרי כ' ברבנן "דכש"כ הוא", ומפורש א"כ דטעמא דהאי לחודי קאי מהני לפוטרו מהפסול ומהלאו, והיינו כנ"ל.

**הרי** דדברי הראב"ד בהל' ממרים בפ"ט לענין ב"ת בל"ת אזיל בשי' אחת עם דברי הראב"ד בהל' לולב פ"ז, וכדהבאנו מהפמ"ג דמדמה אהדדי.

**אולם** מצאתי בראב"ד בשני מקומות שסותר דין זה, בהל' ממרים סוף פ"ד ובהל' ציצית פ"א, ועלינו לבאר את כל דברי הראב"ד שלא יסתרו זה את זה.

**דיעויין** בראב"ד ממרים סוף פ"ד שכ' "וה"ה בלולב וציצית, שהתוספת פוסל את העיקר [וכוונתו, דאז נאמרה דין זקן ממרא] שאם הוסיף ולא פסל, אעפ"י שהעביר אותם, [הזקן ממרא] בבל תוסיף [והיינו הלאו], כיון שהעשה מתקיים [דלא נפסל], אינו חייב" הרי דמשמע בהדי' בראב"ד שמשכחת לה ב"ת בלאו בלי הפסול, וביאר שם הכס"מ דכוונתו להאי לחודי, והיינו בלולב למ"ד דא"צ אגד ובציצית למ"ד קשר עליון לאו דאוריין, וכמבואר שם בסנהדרין פ"ח, והיינו כביאורו של התוס' בסוכה בהך סוגי' ולא כביאורו של התוס' בסנהדרין, וצ"ב תרתי א' מהו סברת הראב"ד לחלק בין הלאו לפסול [דהרי לית ליה סברת הראשון' בב"ת בד"ת של המצוה] ב' איך מתיישבין סתירת הראב"ד, מהל' ממרים להל' לולב.

מחדש דלפי הראב"ד משכחת לה ב"ת בחפצא דמצוה ובמעשה דמצוה ומחלק ביניהם לענין הפסול ומחלק עוד ביניהם לענין הנידון דהאי לחודי' קאי, ומחלק עוד לענין ב"ת באותו המין ומיישב סתירת הראב"ד.

**ונראה** לומר דבר חדש דאף דבשי' הראב"ד אין דין בל תוסיף בד"ת של המצוה, וכל תוספת צריך להיות בגוף המצוה, ומה"ט ס"ל דליכא ב"ת בלאו דאין מצוה לפנינו, אפי"ה משכחת לה ב' גווני של תוספת בגוף המצוה, והם א' תוספת בחפצא דמצוה ב' תוספת במעשה המצוה, והיינו דחפצא דמצוה הוא הד' מינים וד' טוטפות עצמם, ובתוספת הפכם לה' מינים וה' טוטפות ומעשה המצוה הוא ההנחה, ובתוספת עושה "הנחת ה'" במקום ד', "ונטילת ה'" במקום ד', ונראה לחדש עוד דהראב"ד למד דאיכא תלת נפ"מ בין הנך ב' אופנים, ונבאר את הדברים.

**א'** בתוספת בחפצא דמצוה, כיון דהתוספת חיילא בחפצא דמצוה, לכן נפסלה המצוה, דד' מינים כשרים, וה' מינים פסולים כיון שיש בהם ב"ת, אבל אם התוספת לא חיילא בחפצא דמצוה, רק במעשה המצוה, התם איכא לאו וליכא פסול, דהחפצא דמצוה מצד עצמו לא נפסלה שהרי אין בה תוספת ומה שיש תוספת במעשה המצוה אינו סיבה לפסול, דפסול ב"ת הוא פסול בחפצא, ומצאנו כעין חילוק זה לענין דיחוי במצוות דרך כשהדיחוי חיילא בחפצא דמצוה הוא דנדחה המצוה, לא כן כשרק חיילא במעשה המצוה, ומה"ט פשוט דמי שהיה ראוי למילה ונדחה דאין דין דיחוי [וכבר תמה בזה האבני נזר] דאין כאן חפצא דמצוה שיחול בו הדיחוי, ורק מעשה מצוה מוטל עליו ורק בד' מינים ובקרבן [וע' סוכה ל"ג] שהדיחוי יכול לחול בחפצא דמצוה הוא דנפסל וכעין זה נמי במצהבב"ע באבל שקורע בשבת וכמבואר בירושלמי, דאין חפצא דמצוה, רק מעשה מצוה, ורק בקרבן וד' מינים וכדו' משכחת לה, ואכמ"ל.

**ב'** כל הנידון דהאי לחודי' קאי הוא רק נידון בב"ת בחפצא דמצוה ולא במעשה מצוה, והביאור, דלמ"ד לולב צריך אגד יש חפצא א' של ד' מינים וע"י התוספת נהיה חפצא א' של ה' מינים, ולמ"ד דא"צ אגד, האי לחודי' קאי וכל מין ומין עומד בפנ"ע, ואין כאן חפצא חדא, ולדידיה לא שייך ב"ת בחפצא דמצוה, דהחפצא לא נשתנה מד' לה', דלכתחילה אין כאן חפצא א' של ד', אבל כשדנים בב"ת במעשה המצוה, לא שייך חיסרון "דהאי לחודי'", דאף דכל מין עומד בפנ"ע, אפי"ה המעשה נטילה הוא מעשה אריכתא דכולל כל הד' מינים [אף בנוטלן זה אחר זה], דזהו המצוה, ליטול כולם, ואף דהאי לחודי' קאי, אם יהיה ביניהם מין חמישי, הרי המעשה נטילה כולל ה' מינים.

**ובתוספת** ביאור, כמו דהד' מינים מצטרפין למעשה מצוה א' אע"ג דאין בהם אגד, ה"ה החמישי יצטרף להיות חלק מהמעשה נטילה, אבל כלפי החפצא דמצוה, הרי באמת גם הד' לא מצטרפי, וכל א' הוא חפצא דמצוה בפנ"ע [ובכל חפצא וחפצא דעביד חלק ממצות נטילת ד' מינים] וה"ה דהחמישי לא יצטרף, וזהו דין האי לחודי', ולמ"ד צריך אגד, יש חפצא א' של ד' מינים, וה"ה דהחמישי נהיה חלק ממנו.

**ובזה** יובן סברת הראב"ד בסוף פ"ד דממרים, דבהאי לחודי' קאי איכא לאו וליכא פסול דשאלנו דממנפ"ש ק', דאי שייך ב"ת בהאי לחודי' קאי, א"כ למה אין לאו ופסול ואי לא שייך בל תוסיף ולכן אין פסול, א"כ למה איכא לאו, [ואין לומר דשייך ב"ת בד"ת של המצוה, דא"כ ה"ה בלאוין נימא ב"ת, ולא רק במ"ע, וכדעת הראב"ד פ"ט דממרים], ולהנ"ל א"ש, דלמ"ד לולב א"צ אגד, איכא ב"ת במעשה המצוה, ולא בחפצא דמצוה, ולהכי איכא לאו וליכא פסול, דהפסול הוא בחפצא ולא במעשה.

**איברא**, דבזה ביארנו רק סברת הראב"ד לחלק בין הלאו לפסול, אכן אכתי צ"ע סתירת הראב"ד מהל' לולב דדייקנו משם דבהאי לחודי' קאי אין פסול ואין לאו, וצ"ע.

**ונ'** לחדש עוד, דלראב"ד איכא נפ"מ שלישי בין ב' הדינים, דבמוסיף מאותו המין, דעת הראב"ד דלא שייך לדון כלל בב"ת במעשה המצוה, וכל הנידון הוא מצד ב"ת בחפצא דמצוה, והביאור, דכשאנו דנים על מעשה המצוה, כיון דבכל לולב שייך מעשה מצוה, א"כ מהיכי תיתי דהלולב השני הוא התוספת, לימא שהוא העיקר והראשון התוספת, וכיון שכן, לא שייך ב"ת כלל במעשה המצוה, [ורק במוסיף מין חמישי שע"כ אינו מהמצוה, וע"כ דהיא התוספת למעשה המצוה], ורק שייך תוספת בחפצא דמצוה, דכיון דחפצא דד' מינים יש בו לולב א' וב' ערבות, ואחרי ההוספה איכא חפצא דד' מינים ובו ב' לולבים וג' ערבות, הרי שיש הוספה בחפצא דמצוה, ונשתנה צורתו ע"י ההוספה.

**ומעשה** מיושב סתירת הראב"ד, דבהל' ממרים נקט דבסוגי' דסנהדרין איכא לאו וליכא פסול, והיי"ט דהתם איכא תוספת במין חדש, ושם שייך ב"ת במעשה המצוה גם למ"ד דהאי לחודי' קאי וכנתבאר לעיל, אבל הראב"ד בהל' לולב קאי על הרמב"ם באותו המין, ובזה כ' הראב"ד דלפי רבנן דהאי לחודי' קאי אין פסול ואין לאו, דכבר ביארנו דליכא ב"ת במעשה דמצוה כשמוסיף באותו המין, וא"כ ע"כ דכל הנידון לחייבו הוא מצד ב"ת בחפצא, וב"ת בחפצא לא שייך כיון דהאי לחודי' קאי, וכל מה דאיכא לאו בב"ת דהאי לחודי' הוא מצד ב"ת במעשה המצוה ומצד זה ליכא קס"ד לחייבו וכנ"ל, ולהכי לא שייך הכא לאו בלי פסול.

**ואי** קשי' לך, הרי סוגי' בסנהדרין וראב"ד בממרים מיירי נמי בציצית שמוסיף עוד חוטין, והרי"ז אותו המין, וכמוסיף יותר ערבות ולולבים, ושם נקט דאיכא לאו וליכא פסול וצ"ע, אולם זה אינו, דכבר כ' הר"ן בחידושו שם בסנהדרין דלפי השיטות דאין ב"ת בציצית באותו המין, א"כ איירי התם בחוט ממין חדש, כקנבוס וכדו', וכן צ"ל בדעת הראב"ד וא"ש.

**[וני]** דבזה יבואר עוד, דהנה, ההשגה הראשונה של הראב"ד היא דבאותו המין אין ב"ת, דאוגדין לר"י בסיב ועקרא דדיקלא שזה מין לולב, ולמה אין ב"ת, ודחה המ"מ דכיון דאין יוצאין בזה כלולב, אף שזה מין לולב אין בזה ב"ת, ונ' דהשו"ט הוא דהמ"מ למד דהב"ת הוא במעשה המצוה דוקא משום שבשני הלולבים שייך שיהיו בשניהם מעשה מצוה, להכי איכא ב"ת, [וכנתבאר לעיל פרק ט'] ועיקרא דדיקלא אינו לולב כשר ואין כאן יותר מעשה מצוה וזהו דחיית המ"מ, אבל הראב"ד למד דב"ת במעשה המצוה לא שייך כלל, וכדלעיל, וכל הנידון בב"ת במינו הוא רק דבחפצא דמצוה איכא הוספה, וע"ז משיג דאם היה ב"ת בחפצא דמצוה א"כ א"צ שיהיו בשניהם מעשה מצוה כסברת המ"מ אלא עצם הריבוי ותוספת בחפצא היה צריך להיות ב"ת והיה חייב גם בעיקרא דדיקלא, ומדלא חייב מוכרח דאין תוספת בחפצא כל עוד שאינו מין חדש ממש, וא"ש].

מוכח מהראב"ד בהל' ציצית דבהאי לחודי' איכא לאו וליכא פסול, ומוכח דאין ליישב הכא כישוב דלעיל.

**איברא** דאכתי ק' מהראב"ד בהל' ציצית [פ"א הט"ו], שהשיג שם על דברי הרמב"ם שפסק דמטיל ד' ציציות על ד' כנפות, אחרי שיש כבר ד' ציציות על הכנפות [הטיל למוטלת], דלדעת הרמב"ם שניהם פסולים, והראב"ד השיג דאין פסול כלל דהאי לחודי' קאי והאי לחודי' קאי והיינו דס"ל לראב"ד דאף דשניהם קשורים לבגד, אכתי חשיב האי לחודי', והנה בסוגי' במנחות מ': מפורש דבכה"ג איכא לאו דב"ת, ומבואר א"כ דלראב"ד איכא לאו וליכא פסול בהאי לחודי', וכשי' התוס' בסוכה, וכדהוכחנו כבר מדבריו בהל' ממרים, ודלא כדבריו בהל' לולב.

**והנה**, הכא לא שייך לחלק בין ב"ת באותו המין לב"ת ממין אחרת, שהרי בהל' ציצית מיירי באותו המין [שרוצה לקיים מצות ציצית בשניים], ומ"ש דבהלכות לולב פסק דאין פסול ואין לאו ובהל' ציצית מודה דיש לאו אף דאין פסול.

מחדש דיש דין נוסף בב"ת כשמוסיף בקיום המצוה, וזהו הב"ת בהל' ציצית ומיושב הסתירה.

**והנ'** בזה, דלדעת הראב"ד איכא גוונא שלישי במוסיף בגוף המצוה, דלעיל ביארנו דמצאנו תוספת בחפצא דמצוה, ומצאנו תוספת במעשה המצוה, והכא נתחדש עוד, דמוסיף בקיום המצוה, וביאור הדברים הם כך, דבמוסיף ציציות לכל הארבע כנפות, התם יכול לקיים את המצוה בשניים כמו עם הראשונים, ונראה דבאמת מקיים בשניהם, דיש כאן מצוה שלימה פעמיים, ודלא כמוסיף מין נוסף כערבה נוספת ולולב נוסף, דלולב בפנ"ע אינו כל המצוה, דהמינים מעכבים זה את זה, ואין כאן יותר מקיום אחד, ואין ב"ת כאן בקיום המצוה [ורק אם יטול כל הד' מינים בכפילות, הוא דיעבור על ב"ת בקיום המצוה כמו בציצית], ופשוט נמי דבמוסיף מין חדש אין כאן ב"ת בקיום המצוה, שודאי המין החדש אין בו שום קיום, והתם הנידון רק מה שמוסיף במעשה המצוה שנוטל ה' במקום ד', ובחפצא דמצוה, שיש חפצא של ה' מינים ולא חפצא של ד' מינים [וע' היטב בלח"מ לולב [ז'-ז'] דמשמע דבנוטל ב' לולבים או ד' ערבות שיש שיעור גמור במין הנוסף, בכה"ג אמרינן דיש קיום פעמיים, עיי"ש], וצ"ע, שהרי כל המינים מעכבין זה את זה].

**ומעשה** נ', דלעיל ביארנו בראב"ד בהל' לולב דאין לאו בב"ת באותו המין כיון דמצד הב"ת בחפצא אמרינן האי לחודי', ומצד הב"ת במעשה אין לדון כלל, דאיך נאמר שיש תוספת במעשה הנטילה דלולב הראשון בזה שהוסיף בנטילתה לולב שני, נימא לאידך גיסא, דנטילת הלולב השני הוא עיקר הנטילה והראשון תוספת אליה, וכיון דאין להחליט על שום אחד שהיא התוספת לחבירו, א"כ לא ניתוסף כלום במעשה המצוה, אכן כל זה כשיש רק קיום א', אבל בציצית, שיש

פעמיים קיום, שמקיים בכאו"א מצות ציצית, א"כ יש כאן ב' מצוות בבת אחת כהדדי, דשניהם מצוה, וזה עצמו הב"ת, מה שמתקיים המצוה בכפילות, והן הן דברי הראב"ד בהל' ציצית שיש לאו אף דהאי לחודי קאי.

מיישב בזה קושי' המ"מ על הראב"ד מב' זוגות תפילין בעירובין [צ"ו].

ונ' דבזה מיושב נמי קושי' המ"מ, דהמ"מ הוכיח נגד הראב"ד דס"ל דמוסיף באותו המין אין ב"ת, מסוגי' דעירובין צ"ו שמניח ב' זוגות תפילין, ואיכא ב"ת, אף דמוסיף אותו המין.

ולהנ"ל מיושב דהך דתפילין דומה לראב"ד בהל' ציצית שיש לאו דב"ת אף באותו המין, והביאור, דכיון דיש ב' בתים שלמים של תפילין, הרי איכא קיום פעמיים, וזהו הב"ת, מה שמתקיים המצוה בכפילות, והיינו כההיא דציצית, משא"כ בלולב שמוסיף בא' מהמינים, ולא הוסיף בכולם, ככה"ג ליכא ב"ת בקיום המצוה, ולכן אין ב"ת כלל.

אולם אכתי נ' פשוט, דכל דברינו בראב"ד הם רק למבואר בשיטתו דאין ב"ת בד"ת ושו"ע של המצוה, דאם היה דין ב"ת בד"ת של המצוה, שוב היה עובר גם במוסיף באותו המין באופן שאינו מקיים בכפילות וכגון במוסיף עוד ערבה ולולב, וזה מפורש בראב"ד שאינו עובר.

ב' הערות לדברינו הנ"ל.

ואגב יש להעיר, דלעיל [פרק ט' ענף א'] נתבאר בהטיל למוטלת במנחות מ': דלשי' הרמב"ם שניהם נפסלו, וע' כס"מ דזהו דברי ר"פ שם, וזהו פסול חדש בתוספת עצמו ולא שהתוספת פוסל את העיקר, ושי' הראשונים דרך השני הוא התוספת ופוסלת א"ע ולכן פסולה השני' בזמן שהראשון תולה, ועד כדי כך היא פסולה עד שאין בו מעשה כלל ולכן קציצתן היא המעשה, ע' היטב ברש"י שם ברבא, עיי"ש בארוכה, ובשי' הראב"ד משמע דלדידיה ליכא פסול כלל, גם בזמן ששניהם תלויים, דמשמע שמשיג על מה שהרמב"ם כותב ש"פסולה היתה" - בזמן ששניהם היו קשורים, ורק דקעבר בב"ת, ולראב"ד אין מקור מהסוגי' כלל שיש פסול חדש בתוספת עצמו, וקשי' הגמ' לפסול כבעלת ג' היא רק שהשני מיותר שהרי יש כאן ראשון ודחה רבא דכיון דקעבר בב"ת הרי יש מעשה [וכמו שלמד הכס"מ ברמב"ם ולא כפירש"י] והיינו, דכיון דקעבר בב"ת מוכרח שבשניהם מקיים מצוה, וממילא דכשרים שניהם אף בזמן ששניהם תלויים, [והרמב"ם למד ברבא כנ"ל, ורק בר"פ חזר בו דחולק על רבא וס"ל דמחמת הפסול דב"ת אינו יוצא בהטיל למוטלת גם אח"כ, ובענף ב' שם רצינו לבאר דברי הרמב"ם דלר"פ הפסול אינו משום ב"ת רק משום שלא לשמה].

ויש להעיר עוד - רעק"א בהל' ציצית חידש דלשי' התוס' בסנהדרין ע"כ שיש איסור דרבנן ופסול דרבנן, דאל"כ מהו הביאור בסוגי' דמנחות, הרי האי לחודי קאי וע"כ דהכל מדרבנן, ולדברינו אין ראייה, דזה ב"ת חדש, וכדיארנו בשי' הראב"ד.

### פתיחה לפרקים י"א – י"ב

מצאנו נדון בפוסקים האם בעינן כל הפרטים של המצווה בתוספת שהוא מוסיף על המצווה, ותלו את המחלוקת בפלוגתת הרמב"ם והריטב"א בבל תוסיף בנשיאת כפים, ובדברינו כאן יבואר דאין מקור לפלוגתא זו, ותלוי באיזה פרטים במצווה, דכו"ע מודי דבעי נשיאת כפים, וכו"ע מודי דלא בעינן קול רם ועמידה וכו', וכדיבואר כל זה להלן פרקים י"א וי"ב.

## פרק י"א

### בל תוסיף בנשיאת כפים

[ואיזה פרטים במצוה הוצרכו בלאו דבל תוסיף].

ובו ב' ענפים

### ענף א

**ביאור בדברי הריטב"א דבל תוסיף דברכת כהנים בעי נשיאת כפים,**

**וביאור בעיקר הגדר דנשיאת כפים בברכת כהנים.**

מביא דברי הריטב"א דבעי נשיאת כפים בב' ת בברכת כהנים ומביא הוכחת הביאור הלכה דבעי כל תנאי המצוה. יעויין בריטב"א ר"ה כ"ח: [ד"ה אלא מעתה הישן] שהקשה להגך ראשונים [תוס' סנהדרין פ"ח:] דלא עוברים בבל תוסיף בה' מינים למ"ד כלולב א"צ אגד, דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, ורק אי לולב צריך אגד אפשר להוסיף עליו, א"כ האיך שייך בל תוסיף בברכת כהנים, הא כל ברכה לחודיה קאי, ותי' "דכיון דכולה בפרישת כפים אחד כולהו ברכות אהדי ניהו וכעושה ה' בתים בתפילין דכיון שאין בהם מעשה, אלא דיבור פרישת כפים אוגדן", וכעין זה כתב בסוכה ל"א [סוד"ה אמר כשם שאין פותחין] - "שאני התם שצריך פרישת כפים וכיון שהכל עושה עם פרישת כפים ה"ל כלולב דר"י שהוא צריך אגד" עכ"ל.

וע' ביאור הלכה [קכ"ח סעיף כ"ז] שכ' ע"ז דה"ה לכל הדברים המעכבים בנ"כ כגון עמידה וקול רם ולשה"ק וכו', דבלעדיהם לא קעבר בבל תוסיף, דמאי שנא נשיאת כפים משאר תנאים. מקשה על הריטב"א דמדמה נשיאת כפים לאגד ומקשה על עיקר הנשיאת כפים בין ברכה לברכה דלכא' אין בו ממש, שהרי אין דין לעשות נשיאת כפים בין ברכה לברכה.

**אולם** מה שיש לעיין בדברי הריטב"א הוא דבפשוטו נראה מדבריו דמדיני הנשיאת כפים היא דהנ"כ מצרף לברכות דברכת כהנים, ודומה לאגד בד' מינים שמאגד את המינים, וקשה, דמגלן זאת דנשיאת כפים הוא אגד לברכות של ברכת כהנים, הא בשלמא אם היה דין דצריכים נשיאת כפים לא רק בשעת הברכה, אלא גם בין ברכה לברכה, שוב היה ראייה דמדיני הנשיאת כפים שמאגד את הברכות של ברכת כהנים לחפצא א', כעין אגד דד' מינים דאל"כ למה צריך בין ברכה לברכה, אכן בהדיא נפסק במ"ב [קכ"ח ס"ק נ"ב בשם הכתב סופר] שיכול להוריד ידיו בין תיבה לתיבה למי שידיו מרתתות, וחזינן דאינו מעכב בנ"כ מה שמפסיק בין תיבה לתיבה, וע"כ שאינו מדיני הנשיאת כפים שמצרף לברכות, ושוב צ"ב כוונת הריטב"א דהיאך מאגד הנשיאת כפים את התוספת לעיקר המצוה.

**והיה** אפ"ל שאה"נ, הנשיאת כפים עצמה אינה מדין אגד, רק דחלק ממעשה המצוה הוא, וס"ל לריטב"א דאי חלק ממעשה המצוה נמשכת מן המצוה לתוספת, זהו גופא מה שמאגד את המצוה לתוספת, ואולם זה אינו דלפי"ז למה למ"ד כלולב אין צריך אגד למה אין המעשה לקיחה [של הה' מינים בב"א] יכולה לאוגדן, הואיל ומעשה הלקיחה הוא מעשה המצוה הנמשכת מן המצוה לתוספת, ואין לומר דהיות וא"צ מעשה לקיחה אחד על כולם אינו יכול לצרף, דא"כ ה"ה בנ"כ, היות וא"צ נשיאת כפים אחד על כל הברכות לא יצרף, [ועוד קשה דלפי"ז ה"ה דעמידה בנ"כ יכולה לאגדן דנמשכת מן המצוה לתוספת, ובהדיא מבואר בריטב"א דצריך דוקא נשיאת כפים לאוגדן, אכן זה יש לדחות דלפי הח"ח הרי צריך את כל התנאים ביחד, ודו"ק].

**הרי** דממנפ"ש צ"ע, דאי מדיני הנשיאת כפים היא לאגד הברכות למה יכול להוריד ידיו בין תיבה לתיבה, ואי אינו מדין אגד א"כ מ"ש ה' מינים כלולב למ"ד דא"צ אגד, דסו"ס מעשה הלקיחה אוגדן כמו נשיאת כפים, ומאי אולמיה נשיאת כפים ממעשה לקיחה.

**ובאמת,** דהקושי על הריטב"א הוא יותר עמוק, דהיות וא"צ נשיאת כפים בין ברכה לברכה, הרי שוב אין שום משמעות להך נשיאת כפים שבין ברכה לברכה, ואין שום דינים חלים עליה, וא"כ מה אהני לן שעשה כולם בפרישת כפים אחד, הא סו"ס הפרישת כפים מתייחסת לכל תיבה ותיבה, ועד כמה שהברכה שהוסיף עומדת בפנ"ע בלי הפרישת כפים, כמו"כ הפרישת כפים עצמה עומדת בפנ"ע, ושוב אין כאן אגד ודו"ק [והריטב"א בר"ה הדגיש שנעשו דוקא בפרישת כפים אחד].

מבאר החילוק בין נשיאת כפים לשאר תנאי המצוה, שזה חלק ממעשה המצוה, ויתירא מזו, שזה חלק מגוף הברכה והשפעתה, וראיה לזה מעיקר המקור דנ"כ, ומביא כן מהקדן אורה בסוטה [ל"ח] ומוכיח כן מהשו"ע הגר"ז. ובביאור דברי הריטב"א נ' להקדים בעיקר הגדר נשיאת כפים בברכת כהנים, דשאני נשיאת כפים משאר תנאי המצוה, דעמידה וקול רם וכו' הם תנאים ודינים בעלמא במצות ברכת כהנים, לא כן נשיאת כפים שהיא חלק מגוף המצוה עצמה, שיברך בנ"כ, ויתירה מזו דלא רק שהוא חלק מגוף המצוה אלא דמצטרפת ומתייחסת לגוף הברכה, דגם לו יצוייר ולא היה ברכת כהנים מצוה אכתי איכא משמעות לנשיאת כפים, דנ"כ היא דרך השפעת הברכה לעם, והשפעת הברכה לעם היא ע"י אמירת התיבות לעם בנשיאת כפים, וברכה עם נשיאת כפים וברכה בלי נשיאת כפים הם שני סוגים של ברכות, לא כן בתנאים דקול רם ועמידה ובלה"ק דלא נשתנה הברכה עצמה על ידם, רק דבלעדיהם לא נתקיים המצוה, וראיה לזה, דעיקר דין נשיאת כפים ילפינן בסוטה [לח]. מנ"כ אצל אהרן הכהן, ולדעת הרמב"ן עה"ת שם לא היה בהך נשיאת כפים מצות ברכת כהנים, ואפ"ה נשא כפיו, דחלק מהברכה היא וזהו דילפינן מיניה לברכת כהנים [ובענף ב' נאריך בפלוגתא התנאים במקור לדין נשיאת כפים], ועי' היטב בקדן אורה סוטה לח. סוד"ה אמר אביי שמדבריו שם נתעוררתי לזה [וכדביארנו בענף ב'].

**ונראה** להביא מקור גדול לדברינו, דהנה בשו"ע הגר"ז [סימן קכ"ח סעיף י"ז] מבואר דשאני נשיאת כפים מפנים נגד פנים, דהגם דשניהם לעיכובא, אכן נשיאת כפים הוא עיקר המצוה ודלא כפנים אל פנים שאינו גוף המצוה, ומה"ט הברכה המצוה לפני ברכת כהנים צריך להיות לפני הנשיאת כפים עצמו ולא לאחריו דבעינן עובר לעשייתו [עיין דעת תורה סימן קכ"ח למהרש"ם שבדרון שחולק], משא"כ החזרת הפנים לעם יכול להיות באמצע הברכה, או לפנייה, דאינו אלא תנאי במצוה ולא גוף המצוה עצמה, [מש"כ שהחזרת הפנים הוא לעיכובא, זה סותר למש"כ להלן שם סעיף כ"ג שאינו לעיכובא, וראיה מעיר שכולה כהנים שמברכים בלי פנים אל פנים וראיה זו הביא גם הדבר אברהם [ח"א סימן ל"א סק"ג] - וכעין זה בעמק הברכה, נשיאת כפים לענין קול רם - אכן עיקר החילוק הוא נכון], וכמו"כ י"ל בעמידה שהיא לעיכובא.

**ונ'** שצריך להוסיף כאן, דלכאורה גם אי נודה לדבריו דחלק מגוף המצוה הוא, סו"ס נשיאת כפים בלי הברכה עצמה, אין לה שום משמעות ורק אחרי שיתחיל הברכה אפ"ל שהנשיאת כפים היא חלק מגוף המצוה, אבל לפני שמתחיל לברך אין כלום בנ"כ, ושוב אין כאן התחלת המצוה כלל, ולמה חסר בעובר לעשייתו, וע"כ צ"ל כמוש"כ, דלא רק שהוא חלק מגוף המצוה, אלא שמתייחסת לעיקר הברכה, דע"י הנשיאת כפים מתחילים כבר להשפיע ברכה עם הברכה שיבא אח"כ וצריכים עובר לעשייתו לפני התחלת השפעת הברכה, ודו"ק היטב, דכן מוכרח מתוך דבריו. מוכיח כחידושו של השו"ע הגר"ז דשייך נשיאת כפים לפני הברכה מסוגי' דסוטה [ל"ט] לענין דאין כופין קשרי אצבעותיהן עד שיחזירו פניהם, ומבאר בזה דברי ר"א בן שמוע [שם בסוגי' דבמה הארכת ימים. והנה, מה דנתחדש כאן בשו"ע הגר"ז דשייך נשיאת כפים עוד לפני תחילת הברכה, וחלק מגוף הברכה היא, נראה, דלחידוש זה יש מקור נאמן בסוטה ל"ט דגרסינן שם: "אמר רב חסדא אין הכהנים רשאים לכוף קשרי אצבעותיהן עד שיחזירו פניהם מן הציבור" וע' רש"י "שפושטין אצבעותיהם כשמברכין" ובשו"ע הגר"ז סעיף ט"ו כתב דהטעם דפושטין אצבעות בשעת נשיאת כפים מבואר, דבלי לפשוט אצבעות הרי לא נשא והגביה כל היד לגמרי, אכן דינא דר' חסדא טעמא בעי, דלמה לא כופין את האצבעות עד שמחזירין, ומצאתי בלבוש שהטעם הוא כדי שימשוך הברכה, שהברכה נשאר על הידים כל עוד שפושטים אצבעותיהן.

**והנה** יש לעיין, דמה שייך לפשוט אצבעות בלי הנשיאת כפים עצמה דמרב חסדא משמע דסגי באצבעות גרידא וא"צ כל הנשיאת כפים, וצ"ל דאין כוונת רב חסדא על האצבעות גרידא, אלא על כל הנשיאת כפים וכן מבואר במ"ב בס"ק נ"ז ע"ש.

**אולם** עיקר הדבר ששייך להמשיך הנשיאת כפים אחרי גמר הברכה צ"ע, דכמו דתנאי דעמידה אין לה שום משמעות אחרי שנגמר הברכה כמו"כ נשיאת כפים אינו כלום, ועל כרחך דמוכרח כנ"ל, דהנ"כ מצטרפת לגוף הברכה עצמה, שברכה היא ברכה אחרת ע"י הנשיאת כפים, ושוב י"ל דהנ"כ גם אחרי הברכה יכולה להמשיך הברכה, ודומה לנ"כ לפני הברכה שמיקרי התחלת הברכה, [אף דעדיין לא היתחיל לברך] עד כדי כך דחשיב עובר לעשייתו אי יקדימו הנשיאת כפים עצמה לברכת המצוות.



**וע'** בסוטה ל"ט. שאלו תלמידיו את ר"א בן שמוע במה הארכת ימים א"ל מימי וכו' ולא נשאתי כפי בלא ברכה וכו', ותמהו בזה דמ"ש משאר מצות שצריכים ברכת המצות, [ועיין במרומי שדה שם], ועפ"י השו"ע הגר"ז יש ליישב בפשיטות דזה פשוט דבירך לפני הברכה כהנים, אבל בא להדגיש שגם בירך על "הנשיאת כפים" שגם מה שנשא כפיו לפני ברכת כהנים היה בברכת המצות לפניו, וכדברי הגר"ז.

**ושמעתי** להוכיח עוד כיסוד הנ"ל מהב"ח מובא במ"ב וביאור הלכה ריש נשיאת כפים דהאיסור לזר לברך ברכת כהנים, הוא דוקא כשעשה כן בנ"כ ולא התנה שם שיהיה בקול רם ועמידה ושאר דינים לעיכובא, והחילוק ע"כ היא כדברינו, דגוף הברכה אסור אף דאין לו כל דיני המצוה, וברכה בלי נשיאות כפים הוא סוג ברכה אחר ורק הברכה בנ"כ נאסרה לזר ופשוט. [והראוני עוד כדברינו באבני נזר פרק ל"א [בסוף] שמי שיש לו זרוע בלי יד לא ישא את כפיו דאף דכתיב ידים בקרא ולזה סגי בזרוע [כתפילין] הכא בעינן כפיו דהכף מקבל הברכה מהקב"ה ונותנו לישראל, הרי דהידים מצטרפין לגוף הברכה].

[והראוני עוד כדברינו בכלי יקר [דברים י"ח] דזרוע כנגד נשיאת כפים ולחיים כנגד הברכה, ולא מצאנו משהו נגד הרגלים אף דבעי עמידה, ולדברינו א"ש החילוק].

**עפ"י** מבאר הדמיון בין נשיאת כפים לאגד ומחלק בין שאר תנאי המצוה לנ"כ לענין ב"ת, ודלא כהביאור הלכה.

**ומעתה** נחזור לריטב"א מריש דברינו, שחידש, דע"י נשיאת כפים חשיב כאגד ואין כאן האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, ושאלנו בממנ"פ, דאי כוונתו דיסוד דינא דנ"כ הוא מדין אגד, לאגד ולצרף הברכות אהדדי, א"כ למה יכול להוריד ידיו בין ברכה לברכה ובין תיבה לתיבה, ואי אינו מדין אגד רק שהמשכת מעשה המצוה מהמצוה לתוספת סגי כדין אגד דשוב לא מיקרי האי לחודיה קאי, א"כ ה"ה למ"ד דא"צ אגד יהני מעשה לקיחה א' לצרף ה"ה מינים.

**עוד** שאלנו דאיזה דינים ואיזה משמעות יש לנ"כ בין ברכה לברכה, דנ"כ בלי ברכה כמאן דליתא דמי וכמו דכל ברכה הוא לחודיה כמו"כ כל נשיאת כפים הוא נמי לחודיה, ואין כאן דבר המצרפם. **ולנתבאר** כאן א"ש, דכמו דמצאנו בדין עובר לעשייתן דנ"כ לפני הברכה מיקרי התחלת המצוה עצמה, וע"כ שהברכה עצמה מתחילה בנ"כ בלי התיבות, וכמו שמצאנו בדין דרב חסדא דאפשר להמשיך את הברכה אחרי הברכה על ידי המשך לנ"כ, כמו"כ בנד"ד, ע"י נשיאת כפים שבין ברכה שלישית לברכת רביעית אפשר לצרף לענין בל תוסיף, ושוב אין להק' דכמאן דליתא דמי דאדרבה כמאן דאיתא דמי וכו"ל.

**ומעתה** נ' דזה ודאי דנ"כ אינו מדין אגד, ואפ"י עדיף ממעשה לקיחה שאינו יכול לצרף המינים, דהנה נתבאר לעיל דנ"כ אינו תנאי המצוה במצות ברכת כהנים כקול רם ועמידה, ולנתבאר לעיל עוד, דאינו חלק מהותי מגוף המצוה כמו מעשה לקיחה בד' מינים, אלא דיותר מזה, הרי הוא מצטרף לגוף הברכה עצמה, דהשפעת הברכה לעם היא ע"י הנשיאת כפים, והברכה נהיה לסוג אחר של ברכה ע"י הנשיאת כפים.

**ולפי"ז** א"ש דברי הריטב"א שהרי הברכה שהוסיף מצטרפת לנ"כ, וחדא נינהו, וכשיש ד' ברכות שמושפעות דרך נשיאת כפים חדא, הרי הברכות עצמם מאוחדות לחפצא חדא, דברכות משתנות ע"י הנשיאת כפים שהנשיאת כפים מצטרף להן, ודומה לה' פרשיות בבית אחד, וכמו שמדמה שם הריטב"א, ודומה לה' מינים אגודים באגד, וכל זה עדיפא מה' מינים שמצרפם בידיו, דמעשה הלקיחה והנטילה הוא "המעשה המצוה" אבל לא חיילא שום שינוי במינים עצמן ע"י הלקיחה, ולא נהיה כאן גוף אחד של ד' מינים מחמת נטילה אחת, ורק למ"ד צריך אגד הך דין אגד מגדיר את הד' מינים כגוף אחד של ד' מינים וכל שמצטרף לתוך האגד מצטרף לגוף אחד.

**[ומש"כ** שם הריטב"א בסוף "דכיון דאין להם מעשה אלא דיבור פרישת כפים אוגדן", נ' בכוונתו, דאף אם נדון מצד הנשיאת כפים הרי חדא נינהו, אכן מצד התיבות חלוקין נינהו ומאי אולמי' האי מהאי, ולמה מוגדר כחדא, וע"ז פ' דיבור טפל למעשה ומוגדר כפי המעשה, ובאופן אחר י"ל דכוונתו דהברכות עצמן אינם יכולים לצרף את עצמן דיבור אחד תמיד חלוק מחבירו ורק במעשה שייך המשך, הילכך בעינן לנ"כ לצרף, אולם זה מוכרח מכל הנדון [של דיבור ומעשה] שאין כוונתו דנ"כ הוא מעשה איגוד, דא"כ מהו כל הנידון, ופשוט.]

**אם** כנים דברינו, שוב בטלה ראיית הביאור הלכה מהריטב"א דכל תנאי המצוה מעכבין בבל תוסיף, כמו דנ"כ מעכבת בבל תוסיף, דלעולם י"ל דא"צ כל תנאי המצוה לבל תוסיף ושאינן נשיאת כפים שהיא חלק מגוף הברכה עצמה, ודין אגד מתקיים רק בנ"כ וליכא ראייה שצריכים תנאים אחרים.

**אולם** נראה עוד, דלדברינו מטעם אחר יש לדחות דברי הביאור הלכה דמדמה נשיאת כפים לשאר תנאי המצוה, דזה פשוט דמי שיוסיף פסוקים בעלמא שאינם ברכות אינה בל תוסיף על ברכת כהנים, ודומה למי שיוסיף פרשה על ד' מינים ואתרוג על ד' פרשיות, ולדברינו הנ"ל דהוספת ברכה בלי נשיאת כפים אין זה בל תוסיף על ברכת כהנים, דברכה מסוג אחר הוא ואינו שייך למצוה כלל.

**ולפי"ז** נראה דגם להראשונים דס"ל דלכו"ע עוברים על בל תוסיף גם למ"ד לולב אין צריך אגד, [דלדידהו כל החיסרון בהאי לחודיה קאי הוא בפסול, ולא בעיקר הלאו דבל תוסיף], אפי"ה נצטרך נשיאת כפים בברכת כהנים בברכה שהוסיף לענין בל תוסיף, וכל הנפ"מ יהיה דלהנך ראשונים אי"צ נשיאת כפים חדא ויכול להפסיק בין תיבה לתיבה, ורק לריטב"א צריך נשיאת כפים חדא לעשותן לחפצא חדא ואל"כ האי לחודיה קאי, [ונ' עוד דמדויק בלשון הריטב"א דכל הד' ברכות צריכים נשיאת כפים חדא, ומשמע דאי הפסיק בין ראשון לשני נמי לא סגי אף דלא הפסיק בין ג' לרביעי שהוסיף, והטעם לזה פשוט דבל תוסיף צריך להיות תוספת לכל המצוה ואם התוספת רק מתייחסת לחלק מהמצוה, אין זה בכלל בל תוסיף, וזה צ"ב דבד' מינים, הרי האתרוג אינו בתוך האגד, ויש לחלק ופשוט].

מבאר מה דבעי דרך גדילתו בב"ת [תוס' סוכה ל"א:], ומוכיח דאינו כשאר תנאים במצוה אלא דין כללי במצוות, ודומה למצ"כ, ולכן מעכב בבל תוסיף, ומבאר בזה עוד דיש נפ"מ בין תנאים במעשה לתנאים בחפץ, ודין ב"ת ביושב בסוכה בזמן הגשמים.

**איברא**, בעיקר חידושו של הביאור הלכה, דבל תוסיף הוא רק בדאיכא כל תנאי המצוה, הרי אף דדחינו את הראיה מהריטב"א, וחילקנו בין נשיאת כפים לשאר תנאי המצוה, סו"ס יש להביא ראיה מדברי התוס' בסוכה שכ' שם התוס' דדוקא דרך גדילתו עובר בב"ת, ולכא' נ' דדרך גדילתו אינו אלא תנאי בעלמא במצות ד' מינים ולא דמי לנ"כ, וכמו דקול רם הוא תנאי במצוה ולא בגוף הברכה, כמו"כ נ' דדרך גדילתו הוא תנאי במצוה ולא בגוף הנטילה, ושפיר מוכרח חידושו של הביאור הלכה.

**אולם** מיניה וביה בתוס' מוכרח דלא כהביאור הלכה, שכ' שם התוס' דעובר לר' יהודה במוסיף חוץ לאגד אף דלדידהו לולב בעי אגד, ומבואר דא"צ כל התנאים של המצוה, ומוכרח א"כ דדרך גדילתו דומה לתנאה דנ"כ.

**אלא** דהסברא בזה צ"ע, דבשלמא בנ"כ, הרי הוכחנו שברכה עם נשיאת כפים ובלי נשיאת כפים ב' סוגים של ברכות נינהו, ואינו כאידך תנאים שהם רק תנאים במצוה דברכת כהנים ולא בגוף הברכה, אבל בדין דרך גדילתו ק' לומר שזה תנאי בגוף המינים ובגוף הנטילה, גם בלי המצוה שבנטילה.

**ולכן** נ' דיעויין להלן שם מ"ה: דמבואר דכל המצוות בעי דרך גדילתו ועיי"ש ברש"י דדין דרך גדילתו בקרשי המשכן ובד' מינים חדא נינהו, ונ' דתנאי דשייך לכל המצוות ואינו תנאי במצוה מסוימת, בזה אמרינן דבלי תנאי זה אין זה ב"ת כלל, שהרי אין זה הוספה על המצוות כיון שחסר תנאי בעיקר השם מצוה, ואינו כתנאי במצוה מסוימת כקול רם ואגד, דהתנאים דשייכי רק למצוה מסוימת לא נאמרו לדין בל תוסיף, כיון שאינם תנאים בעיקר שם מצוה רק במצוה המסוימת הזו, וזהו הנפ"מ בין דרך גדילתו לאגד.

**וכעין** זה מצאנו במצוות צריכות כוונה דבלי כוונה אין בל תוסיף, ואף דהכוונה היא רק תנאי במצוה, ואינו כנשיאת כפיים שהיא תנאי בעיקר הברכה, אבל כיון שהוא תנאי בכל המצוות א"כ כשחסר פרט זה חסר בעיקר שם מצוה ואין בל תוסיף בכה"ג, משא"כ הנך תנאים דקו"ר ולשה"ק. [ואף דכוונה הפוכה היא גם תנאי בכל המצוות, אבל כיון שאינו אלא תנאי בקיום המצוות ולא במעשה המצוה, גרע טפי ממצוות צריכות כוונה ומדרך גדילתו, וע"ע בזה בפרק ג'].]

**שו"ר** באבני נזר או"ח [תס"ז ס"ק ו'] שהק' דלמה ישיבה בסוכה בגשם חשיב רק כהדיוט ולא כב"ת, ותי' דזה מעשה אחר שדירין של צער [בגשם] חלוק במעשה מדירין של הנאה, ודלא

כשאר מוסיף ששוא במעשה ורק מוסיף עוד מין [ללולב] או פרשה [לתפילין], והביא מקור מדרך גדילתן, וכוונתו דזה נטילה אחרת בדרך גדילתן ולא בדרך גדילתן, ולדבריו מיושב החילוק בין אגד לדרך גדילתן דאגד הוא בחפץ ולא בנטילה, ודו"ק.

### ענף ב

#### בביאור פלוגתת רבנן ור' נתן בסוטה ל"ח בילפותא לדין נשיאת כפים בברכת כוהנים.

מביא סוגי' דסוטה ל"ח. במקור לנ"כ בברכת כוהנים, ומק' על לשון ר' נתן. גרסינן בסוטה ל"ח. במקור שברכת כהנים צריך נשיאות כפים, וז"ל הגמ' שם, "נאמר כאן כה תברכו, ונאמר להלן וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם, מה להלן בנ"כ אף כאן בנ"כ, [ופירש"י דהוי גז"ש], קשיא ליה לרבי יהונתן, אי מה להלן כהן גדול ור"ח ועבודת ציבור, [ובתוס' מבואר דעבודת ציבור קאי גם למסקנא וע' מרומי שדה שיישב באופ"א], אף כאן כוה"ג ר"ח ועבודת צבור, ר' נתן אומר אינו צריך [מחמת פירכא דלעיל דר' יהונתן] הרי הוא אומר [בעבודת קרבנות] הוא ובניו כל הימים מקיש בניו לו, מה הוא בנ"כ [וכדילפי רבנן מאהרן הכהן] אף בניו בנ"כ, וכתוב כל הימים ואיתקוש ברכה לשירות, ע"כ.

ולכאורה תמוה לשונו של ר' נתן "אינו צריך" דאדרבה, הרי שפיר צריך לגז"ש של רבנן, ללמוד עיקר הדין דנ"כ, ורק דמוסיפין על זה היקש לענין בניו וכו', ובשלמא בשאר הדרשות שם בסוגיא פליג ר' נתן ומביא דרשה אחרת ולא צריך כלל לדרשה של רבנן, אכן הכא צ"ע לשון זה, [וע' בספרי נשא אות ק"מ שיש שינוי לשון בדרשה דנ"כ מאידך דרשות, ורק לגירסא בבבלי צ"ע]. והנה כבר העיר בנוב"י [קמא או"ח פרק ה'] דבעל מום כשר לנ"כ אף דיש היקש בין עבודה לנ"כ לענין דנ"כ בעי עמידה בעבודה, ומ"ש בעל מום ותי' בתוס' במנחות ק"ט. [ד"ה לא ישמשו] דההיקש הוא רק לענין עמידה ולא לדבר אחר והק' הנו"ב דכאן ילפינן מההיקש לענין נשיאת כפים וצ"ע.

ותי' שם דההיקש בנ"כ לא בא ללמד עיקר הדין נשיאת כפים, רק דבא ללמוד דנ"כ דכה"ג ור"ח נאמרה גם בכהן הדיוט וגם בשאר הימים ובזה מהני ההיקש, ורק למוד דין חדש כעמידה ובעל מום, על זה אמרו דרק לעמידה הוקש.

ביאור פלוגתת רבנן ור' נתן בפירכא שם ומבאר דפליגי ביסוד הדין דנ"כ, ומביא דברי הקרן אורה בזה.

והנה בעיקר פלוגתת ר' נתן ורבנן, אי פרכינן מכה"ג ור"ח או לא, עי' משנה למלך הל' תפילה פ"ד ה"ט דפליגי אי משיבין על הך גז"ש דפליגי אי מופנה הוא או לא, אכן נ' באופן אחר דפליגי מהו עיקר הילפותא, דר' יהונתן ור' נתן למדו דדין נשיאת כפים הוא עוד תנאי בברכת כהנים כמו קול רם ועמידה וכדו' ומתנאי המצוה הוא, הילכך פרכי דאולי דוקא באהרן הכהן ובר"ח, ורבנן למדו דדין נשיאת כפים דילפינן מהברכה באהרן הכהן הוא חלק מעצם השפעת הברכה מהכהנים לעם, דעמידה דילפינן מעבודה ולשה"ק דילפינן מהר גריזים, הנך דינים בעלמא בברכת כהנים ומתנאי המצוה נינהו ואינם חלק מהשפעת הברכה כנשיאת כפים.

ולפי"ז לרבנן לא שייך פירכא מר"ח וכה"ג, דבשלמא אי דין בעלמא הוא כברכת כהנים בעמידה וכדו', שפיר יש לחלק בין ברכת כהנים של כה"ג בר"ח משאר ברכת כהנים, אכן אי דין הוא בגוף הברכה עצמה וכנתבאר, שוב ליכא לחלק ודו"ק.

והנה, הרמב"ן ורש"י בפ' שמיני פליגי אי באהרן הכהן, הברכה היה ברכה בעלמא או דנתקיים כאן מצות ברכת כהנים, [ונתבאר הך פלוגתא בארוכה להלן פרק י"ד] ולפי הרמב"ן שהיה ברכה בעלמא יש מקום גדול לדברינו, דילפינן, דכמו דהנ"כ מצטרפת לחפצא דברכה באהרן הכהן וע"י הנשיאת כפים השפיע הברכה, כמו"כ בברכת כהנים, מצטרפת היא לחפצא דברכה, דהתם לא היה מצוה, וע"כ דהנ"כ לא היה מתנאי המצוה.

ולפי"ז א"ש מה דאמר ר' נתן "אינו צריך", שבא לומר שא"צ ללמוד דגז"ש דנ"כ הוא חלק מהחפצא דברכה, דגם אי נלמוד כר' יהונתן שהוא דין בעלמא בברכת כהנים אכתי א"ש דשוב שייך היקש מעבודה וזהו כונתו "אין צריך", ורבנן לא ניחא להו בזה דס"ל דההיקש לעבודה הוא רק לענין עמידה וכמבואר בתוס' במנחות וכדלעיל, ופליגי בתירוצו של הנוב"י ודו"ק.

וז"ל הקרן אורה סוטה ל"ח. סוד"ה אמר אב"י "דבאהרן לאו ברכת כהנים היה וכמו ש"ל שם הרמב"ן ז"ל בפי' התורה, ולא ילפינן אלא דברכה היא בנ"כ אבל לא לשאר דיני ברכת כהנים, ולא משמע הכי מהא דקשי' ליה לר' יהונתן לעיל" עכ"ל. ומדברים אלו נתעוררתי לכל הנ"ל, לחלק בין תנאה דנ"כ לאידך תנאים.

### פרק י"ב

#### דעת הרמב"ם בבל תוסף בלי פרטי המצוה, ובגדרי בל תוסף במצוה חדשה.

מביא מהביאור הלכה [ומאבי עזרי] לדעת הרמב"ם א"צ פרטי המצוה בלאו דבל תוסף, ומביא קושי' האחרונים עליו. כבר הבאנו דברי הביאור הלכה סימן קכ"ח סעיף כ"ז ש"ל דבבל תוסף בעינן פרטי המצוה ודייק כן מהריטב"א בשם הרמב"ן בסוכה, אולם הביא מהרמב"ם דחולק וס"ל דאין צריך תנאי המצוה בבל תוסף שהרי כ' הרמב"ם דהגם דנ"כ בעי קול רם, אכן בבל תוסף עובר גם בלחש, ובאבי עזרי [בהל' נשיאת כפים] הוסיף לדייק מהרמב"ם שגם שלא בשעת התפילה עובר בבל תוסף בנ"כ, אף דנ"כ היא רק בשעת התפילה והוא כנ"ל, וכ' הביאור הלכה דלפי"ז ה"ה דלא בעינן כל התנאים וגם בלי הנשיאת כפים יעבור בבל תוסף ודלא כהריטב"א דכ' דבעינן נשיאת כפים ונקט הביאור הלכה דלריטב"א בעינן כל התנאים במצוה.

וראיתי בהר צבי או"ח [ח"א סימן ס"ב] שהביא מהסוגיא בסוטה [ל"ט] שכהנים כמשחזירים פניהם מהציבור אחרי ברכת כהנים אומרים השקיפה ממעון קדשך מן השמים וכו' והביא מהשו"ע הגר"ז והמנחת קנאות שם שהק' דלמה ליכא לאו דבל תוסף דמוסיפין ברכה, ותל' דכמשחזירים פניהם ליכא בל תוסף, דכבר ליכא נשיאת כפים ולא מתקיים תנאי המצוה, אולם הק' ההר צבי דלהרמב"ם דא"צ פרטי המצוה לבל תוסף אכתי ק' דלמה לא קעברי אבל תוסף, וצ"ע.

וקושיא מעין זו ראיתי בהפלאה [פנים יפות שמיני ט' כב'] דאהרן הכהן נשא כפיו ביום השמיני למילואים ושוב נכנס לאוה"מ, ויצא ובירך את העם עם משה רבינו בברכת ויהי נועם, וק' דהאיכא בל תוסף, [ועי' לעיל פרק ו' שהבאנו את מה שתירץ ההפלאה, שהיה הפסק בכניסתו לאוה"מ באמצע, אמנם הבאנו דהאחרונים פליגי בחידושן] ולכא' יש לתרץ דלא היה ברכה זו בנ"כ [ורק הברכת כהנים לפני כן היה בנ"כ, ומסתמא בברכת ויהי נועם היה קול רם ועמידה ולשוה"ק], אכן כל זה ניחא להריטב"א אך להרמב"ם צ"ע. [ובקו' ההר צבי היה אפשר ליישב דהשקיפה אינה ברכה אלא תפילה, ושוב ליכא בזה בל תוסף, אבל בברכת ויהי נועם אין לדחות כן, ואכתי צ"ע].

ועוד העיר ההר צבי דלפי"ז, לדעת הרמב"ם אין הכהן יכול לומר ברוכים תהיו אחר שירד מהדוכן דיש לחוש משום בל תוסף אף דליכא תנאי המצוה.

ובאמת דה"ל להק' יותר דאפי' באמצע היום היאך יברך את חבריו באמירת שלום, דהא איכא בזה בל תוסף וראיתי בשפ"א ר"ה כח: שהק' כן, [ואין ליישב כל הנך קושיות דמיירי בלי כוונה להוסיף, שהרי ברכת כהנים זמנו כל היום וא"צ כוונה לעבור, וכמבואר בר"ה כ"ח].

דברי האבי עזרי שמבאר דין ב"ת בלי פרטי המצוה, דמדין מצוה חדשה אתינן עלה.

והנה, יש לעיין בשיטת הרמב"ם, דמהו הגדר בבל תוסף בלי פרטי המצוה, והאם הרמב"ם מחלק בין סוגים שונים של פרטי המצוה, ואם נימא דא"צ שום פרטי מצוה יש לעיין דהאיך מתייחסת התוספת לגוף המצוה, דבשלמא בתפילין וציצית שעושה התוספת ביחד עם המצוה שפיר איכא קשר בין התוספת למצוה, אכן בברכת כהנים שמוסיף ברכה רביעית אח"כ איזה שייכות יש בינו לאידך ברכות, אם אין לברכה את הפרטים של שאר הברכות, וצ"ע.

וראיתי חידוש באבי עזרי בביאור שיטת הרמב"ם הנ"ל, דבאמת א"צ שום פרטי המצוה לבל תוסף, והרמב"ם מודה שבלי פרטי המצוה אין התוספת מתייחסת לגוף המצוה, דאין לו שייכות אליה, אכן כבר נתבאר ברמב"ן עה"ת ובאדרת אליהו מהגר"א דשני דינים נאמרו בבל תוסף א' בל תוסף בגוף המצוה שמוסיף על המצוה עוד פרט, ב' בל תוסף על כל התרי"ג מצוות שמוסיף מצוה חדשה, וסובר הרמב"ם שכשעושה התוספת בלי פרטי המצוה עובר בבל תוסף מדין מצוה חדשה, ושוב לא איכפת לן מה שאין התוספת מתייחסת לגוף המצוה, עכתו"ד.

**ובאבי** עזרי שם הוסיף דפשיטא דבעי כוונה בבל תוסיף במצוה חדשה, ונמצא לדבריו ב' דינים נאמרו בבל תוסיף, דכשמוסיף עם כל פרטי המצוה, שפיר מתייחס התוספת לעיקר ואי"צ כוונה, וכשמוסיף בלי פרטי המצוה, אינו מתייחס, ורק ע"י כונה איכא בל תוסיף משום מצוה חדשה.

**ולדבריו** יתיישבו שי' הרמב"ם מקושי' הנ"ל, דבהשקיפה ממעון קדשך וכן בברכת ויהי נועם וכן בברוכים תהיו, הרי מיירי בלי כוונה ושוב אין חשש בל תוסיף גם לרמב"ם, שהרי מצד מצוה חדשה אין לחשוש שהרי אין כאן כוונה, ומצד תוספת על עיקר המצוה יודה הרמב"ם שבלי פרטי המצוה אין התוספת מתייחסת לעיקר המצוה וממנפ"ש ליכא חשש בל תוסיף.

מקשה טובא על דברי האבי עזרי הנ"ל מכמה סוגיות, ומוכיח דלא כדבריו מדברי הרמב"ם מיניה וביה, ויסוד הדברים דמצוה חדשה לא שייך ביחיד באקראי, ומבאר את הסברא בזה.

**אולם** בעיקר דבריו יש לדון, דיש לחלק ולומר דמה שמוסיף מצוה חדשה ביחיד באקראי לא מיקרי תוספת מצוה חדשה, דהרמב"ם ע"ה"ת שם מיירי באופן שמוסיף מצוה חדשה כמגילה בימי מרדכי ואסתר, או כירבעם בן נבט שקבע כן לכלל ישראל, אבל מה שעושה ביחיד באקראי לא מיקרי תוספת מצוה חדשה.

**ונ'** דאיכא להוכיח כדבריו [דלא שייך בל תוסיף דמצוה חדשה ביחיד באקראי] מכמה סוגיות, דהנה בר"ה כ"ח: קס"ד בגמ' דשלא בזמנו ליכא בל תוסיף כלל ומה"ט ישן בסוכה בשמיני ליכא בל תוסיף, ולכא' צ"ע, וכי גרע מבל תוסיף של מצוה חדשה, [ובאבי עזרי שם כבר נתעורר בזה ונדחק] ולהנ"ל דביחיד באקראי ליכא בל תוסיף דמצוה חדשה א"ש.

**ועוד** יש להוכיח מהסוגיא בסוכה [ל"א] דכבר הבאנו [לעיל פרק ה'] ב' דרכים בסוגיא שם, דרכו של התוס' בסוכה ורש"י בסנהדרין פ"ח, ודרכו של התוס' בסנהדרין שם, והנה לדעת התוס' בסנהדרין רק לר"י איכא לאו דבל תוסיף בד' מינים דלרבנן דלולב אין צריך אגד אמרינן האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי וליכא בל תוסיף והריטב"א בסוכה ל"א הסיק כשיטה זו, והיינו, דלא מצטרפת למצוה כלל, ולכא' תמוה דהריטב"א במכות כ"ג נקט בפשיטות דאיכא בל תוסיף בעשיית מצוה חדשה, וז"פ שבמצוה חדשה אין צריך שיתייחס לשום מצוה אחרת שהרי הבל תוסיף הוא על התרי"ג בכללותה ולמה לא יעבור על בל תוסיף עכ"פ מדין מצוה חדשה, - שו"ר שבאבי עזרי בממרים מהדו"ק כבר הק' בדומה לזה <sup>124</sup> - ולהנ"ל א"ש, דביחיד באקראי ליכא בל תוסיף דמצוה חדשה.

**ונ'** דגם לשי' התוס' בסוכה ק' דסו"ס גם לדבריו איכא קס"ד בסוגי' דלר"י בלוקח חוץ לאגד דליכא בל תוסיף דאמרינן האי לחודיה וקמ"ל דאיכא לאו, וצ"ב הקס"ד שהרי מ"ש ממצוה חדשה. **וכן** מוכרח מהריטב"א הנ"ל שהביאו הביאור הלכה דסובר דבעינן פרטי המצוה בבל תוסיף, ודלא כהרמב"ם, והרי למה לא יעבור על בל תוסיף מדין מצוה חדשה [דמפורש בריטב"א במכות דאיכא ב"ת במצוה חדשה], ומוכרח כנ"ל.

**שוב** התבוננתי דיש לדחות הנך ראיות דלעולם יש לומר דאף לקס"ד בסוגיא בר"ה [כ"ח] בישן ביום השמיני, דלא צריך כוונה לעבור בבל תוסיף שלא בזמנה, אולם אכתי י"ל דפשיטא דמצוה חדשה בעי כוונה, וכל קושי' הגמ' שם בר"ה היתה בישן בשמיני בלי כוונה ושוב אין לחייבו מצד מצוה חדשה, וכמו"כ בסוגיא בסוכה [ל"א] דמיירי בלולב, ומיירי בזמנו, א"כ ע"כ מיירי גם בלא כוונה, ובזה אמרינן דאין בל תוסיף, אבל אה"נ כשיש כוונה יהיה בל תוסיף מצד מצוה חדשה.

**אולם** אכתי יש להוכיח דביחיד באקראי ליכא בל תוסיף דמצוה חדשה מהרמב"ם עצמו, שהרי בסוגי' בר"ה שם, מסקינן, דבזמנה א"צ כוונה ושלא בזמנה צריך כוונה, וכבר נתבאר דזה פשוט דמצוה חדשה לא עדיף משלא בזמנה דצריך כוונה, ולדברי האבי עזרי נמצא שבלחש עובר בבל תוסיף מדין מצוה חדשה, ובקול רם עובר מצד תוספת על המצוה, והו"ל לרמב"ם לחלק ביניהם ולומר דבלחש בלי פרטי המצוה צריך עכ"פ כונה ובקו"ר א"צ כונה, ומדברי הרמב"ם נראה דליכא שום נפ"מ בין לחש לקו"ר [ובאמת דמה"ט תמוה לי מש"כ דיש לדחות דברי הביאור הלכה בעיקר הנידון אי צריך פרטי המצוה או לא, דלדבריו הרי בעינן עכ"פ כונה, והביאור הלכה מיירי שם בלי כוונה, וצ"ע].

<sup>124</sup> ועיי"ש שהק' כן ברמב"ם, אכן על הרמב"ם לא ק' דכבר הבאנו לעיל [סוף פרק ה'] דאין זה מהרמב"ם ולכן הקשינו מהריטב"א.

**ויתירא מזו**, דמאי שייטא להכא בל תוסיף במצוה חדשה הרי הכא מיירי הרמב"ם בבל תוסיף על מצות ברכת כהנים ואיך מביא הרמב"ם עוד בל תוסיף שהוא הוספה על כל התרי"ג, ולא שייך לברכת כהנים כלל, ואי כוונתו לאשמועינן כאן בל תוסיף במצוה חדשה, עדיפא הו"ל לאשמועינן דלא רק כשמוסיף עוד ברכה בלחש איכא בל תוסיף, אלא גם כשמוסיף תפילה או פסוקים בעלמא דלא שייכא לברכת כהנים כלל ואפ"ה עובר וצ"ע, ועוד, דעיקר דין ב"ת במצוה חדשה כבר נתבאר ברמב"ם הל' יסודה"ת ריש פ"ט [והבאנו דבריו לעיל פרק א'] וכאן לא מיירי אלא בב"ת במצוה זו.

**ומוכרח** מכל זה דהבל תוסיף כאן הוא בל תוסיף בגוף המצוה, ולא אתינן עלה מצד בל תוסיף במצוה חדשה, שהרי ביחיד באקראי לא שייך ב"ת במצוה חדשה. **ובאמת** דלפי מה שנתבאר לעיל [פרק א'], דדין ב"ת במצוה חדשה שייך לפרשת ואתחנן, וזה ב"ת בד"ת וש"ע של המצוות, והיינו ב"אנוכי מלמד אתכם", ומה"ט כ' האו"ש שצריך דוקא בב"ד מפי הקבלה, ולא מהני מה שיוסיפו מי"ג מידות, א"כ כש"כ דפשיטא דביחיד באקראי דלא שייך ב"ת דמצוה חדשה - ועוד - הרי הארכנו לעיל [פרק א] דמה שלא יהיה היחיד לא דומה לבי"ד לגבי מצוה חדשה, דביחיד שיכריזו על מצוה אינו כלום, וזה אינו אלא בב"ד, ועוד - הרי ביחיד נתבאר דבלי צורת המעשה מצוה ליכא כלום, ולכן פשוט לו לריא"ז שישראל בברכת כהנים או תפילין של במקומם אינו בל תוסיף - ואיירי בכוונה למצוה, ואעפ"כ אין לחייבו מדין מצוה חדשה - וכל זה נגד מה שפשוט לו לאבי עזרי.

**[ובעיקר שי' הרמב"ם בב"ת במצוה חדשה, ע' להלן [פרק י"ג] מה שנתבאר בזה].** ויש להוסיף, דלאבי עזרי יחזור קושי' האבני נזר או"ח [סימן תס"ז בסוף] דאיך לא קעבר בב"ת ביושב בסוכה בירידת גשמים, שהוא תירץ שזה מעשה אחר כיון שעושה דיורין של צער [בגשם] במקום דיורין של הנאה, ולדרכו של האבי עזרי אכתי ק' דתיפוק ליה מצד מצוה חדשה, וע"כ דביחיד באקראי אין מצוה חדשה.

**מבאר דאין מחלוק' רמב"ם וריטב"א, והרמב"ם מודה דבלי נשיאת כפים אין ב"ת בברכת כהנים.** **איברא**, דשוב צ"ע שיטת הרמב"ם דמה שייך בל תוסיף בלי פרטי המצוה דמהו השייכות בין התוספת לגוף המצוה, ונראה עפ"י מה שהוכחנו לעיל [פרק י"א] דשאני תנאה דנ"כ מתנאה דעמידה וקו"ר ושעת התפילה, דכל הנך הם תנאים בגוף המצוה ושאני נשיאת כפים שמצטרף לגוף הברכה, ונעשה לסוג אחר של ברכה ע"י הנשיאת כפים, וע"י זה שפיר שייך התוספת לגוף המצוה דתרווייהו מסוג אחד נינהו.

**ומעתה י"ל** דליכא מחלוקת כלל, וגם הרמב"ם מודה לריטב"א ורמב"ן דצריך נשיאת כפים ושפיר שייך התוספת לגוף המצוה, ולא אתינן עלה מדין בל תוסיף דמצוה חדשה, וכהן שיברך ישראל באמצע היום אינו מוסיף על הברכות, דרק מה שנעשה בנ"כ של הברכת כהנים מתייחסת אליה, וא"ש. [והנה כל זה לדברינו דמדין בל תוסיף על המצוה הוא, אכן, לדרכו של האבי עזרי, שהבל תוסיף מדין מצוה חדשה ברור שא"צ תנאה דנ"כ אף דחלק מהברכה הוא שהרי מצוה חדשה הוא, ולא שייך לברכת כהנים, ופשוט, ובאמת דבאבי עזרי הוכיח נגד דברינו, דהוכיח דלהרמב"ם א"צ אפי' תנאה דנ"כ, שהרי מדויק ברמב"ם דא"צ בשעת התפילה, ואין נשיאת כפים בלי תפילה, עי"ש בדבריו, ולא הבנתי הראיה, שהרי הוא עצמו הביא שם מהביאור הלכה דהוכיח דתנאי דשעת תפילה, הוא תנאי דרבנן, הגם שפשוט שתנאי דנ"כ הוא מה"ת, הרי מוכרח שמה"ת איכא נשיאת כפים בלי תפילה, ושוב י"ל דגם לענין בל תוסיף איכא לחלק, ופשוט].

**ומעתה** מיושב קושי' ההר צבי ממה שכהנים אומרים השקיפה ממעון קדשך, שהרי גם הרמב"ם מודה דבעינן תנאה דנ"כ, וכיון דהחזירו פניהם הרי כבר ליכא נשיאת כפים וגם להרמב"ם ליכא בל תוסיף באופן זה.

**ומייושב** נמי קו' ההפלאה מאהרן הכהן ביום השמיני להיות ולא היה כאן נשיאת כפים בברכת ויהי נועם, שוב ליכא בל תוסיף, שהרי"ז כמוסיף תפילה על הברכות דברכה בלי נשיאת כפים הוא סוג אחר של ברכה.

**ומייושב** נמי הערת ההר צבי ושפ"א, דהאיך מברך [כהן] את חבירו באמצע היום, הרי איכא כאן בל תוסיף, ולהנ"ל א"ש דבלי נשיאת כפים ליכא בל תוסיף.

חידוש בדין ב"ת בברכת כהנים דדוקא בברכה מתוך פסוק קעבר, ודוקא בברכה בתורת כהונה. והערני חכ"א דאפ"ל באופ"א דהברכה "ברוכים תהיו" [וכקו' ההר צבי] וכן ברכת "שלום", [וכקו' השפ"א], הואיל ואינה ברכה בפסוק, אין זה דומה לברכה דברכת כהנים דסוג אחר של ברכה היא וגם כשיברכו עם נשיאת כפים בברכה זו י"ל דאין זה בל תוסיף, ודיקדק כן מהבריי' שהביאו דוגמא של ברכה "יוסף ה' עליכם וכו'", ולמה לן דוגמא זאת, וע' בתוס' שהביא פסוק הנ"ל והוסיף "וכן כיוצא בזה", וצ"ב דמה בא לאשמועינן, ולהנ"ל ניחא, דבעינן דומי' דהתם. עוד העירני תלמיד אחד באופן אחר קצת שהיסוד של ברכת כהנים היינו הזכרת ש"ש לברכה וכנוסח הפסוק ושמו את שמי על בני, וכתב הגר"א [משלי פ"א סוף פסוק ו'] שיש ג' כללים וי"ב פרטים, ג' אבות [כללים] וי"ב שבטים [פרטים] וג' שמות של הקב"ה בברכת כהנים וי"ב תיבות, וכוונתו שכמו שהאבות הם כחות כלליים בעבודת ה' לעומת הכח הפרטי של כל שבט ושבט שבנוי עליהם, כמו כן הכח הכללי של כל ברה הוא ההזכרת ש"ש, אלא שהתיבות האחרות הם הכח הפרטי לזה, ונמצא שרק פסוק שיש בו הזכרה של שם הוי' הוא כיו"ב והוא הסוג של ברכה של ברכת כהנים.

אולם אכתי יהיה ק' מ"ויהי נועם" ומ"השקיפה ממעון קדשך" ששניהם פסוקים ובשניהם יש הזכרת ש"ש.

עוד העירני, די"ל דכל הברכות הללו, כיון שאינו מברכם בתורת הכהונה, רק בתורת אדם לחבירו, חסר בעיקר החפצא דמצוה, ובכה"ג אין התוספת מתייחס למצוה, וכמוסיף "פרשה" על ד' מינים, ומין על הד' פרשיות.

ואף דלא מתיישב בזה הך דהשקיפה ממעון קדשך, הא בזה י"ל דאינו ברכה אלא תפילה. מיישב קושי' האחרונים מהשקיפה ממעון קדשך.

**אולם** בזה אכתי יש להק', בברכה דהשקיפה ממעון קדשך, דסו"ס בכה"ג למה ליכא בל תוסיף דמצוה חדשה, שהרי אין זה יחיד באקראי, אלא כך נהגו כל הכהנים, וכמבואר שם בסוגי', שאומרים השקיפה ממעון קדשך תמיד אחרי הנשיאת כפים וצ"ע.

**אכן** נ' פשוט להיות ואין כאן כוונה למצוה ליכא בל תוסיף של מצוה חדשה, ואין להקשות ממה דמבואר בסוגיא בר"ה [כ"ח:] דברכת כהנים חשיב בזמנו גם אחרי שבירך, דילמא מיתרמי ציבור אחריןא, ובזמנו איכא בל תוסיף גם שלא בכוונה, דזה לק"מ, דדוקא כשבאים לחייבו מצד בל תוסיף כתוספת בגוף המצוה שזהו הנידון בסוגי' שם [וכנתבאר לעיל], הוא דאמרינן להיות והוא זמנו של ברכת כהנים, שפיר מצטרפת למצוה, ונעשית תוספת אליה גם בלי כוונה, אכן עד כמה שבאים לחייבו מצד מצוה חדשה וכגון בהשקיפה ממעון קדשך, שוב צריכים כוונה דלא עדיף מצוה חדשה ממצוה שלא בזמנה דבעי כונה, וכן הבאנו כבר מהאבי עזרי, ופשוט.

### פרק י"ג

#### עוד בפלוגתת הרמב"ם וראב"ד בהיתר לחז"ל לעשות סייג, והטעם דאין בזה משום בל תוסיף.

מביא פלוגתת הרמב"ם וראב"ד בב"ת בגזירות חז"ל.

**לעיל** בפרק א' נתבאר שי' הרמב"ם בממרים [פ"ט-ה"ב] דחז"ל יכולים לגזור גזירות ואין בזה משום ב"ת כיון שאומרים כן בשם עצמם ולא בשם התורה, והנה הראב"ד כאן השיג על הרמב"ם ג' השגות א' מותר לחז"ל לגזור גזירות ולעשות סייגים. ב' אם כשחז"ל יעשו גזירה וימצאו אסמכתא מה"ת אכתי מותר. ג' בל תוסיף רק שייך במ"ע ולא בל"ת וע' כס"מ שההשגה האחרונה היא העיקרית דלשני ההשגות הראשונות מודה הרמב"ם דגם הרמב"ם מתיר להם לעשות סייגים, ואסמכתות לסייגים, ורק לומר שהוא מה"ת ממש אסור.

**ונמצא** שעיקר השגתו היא: "שלא תמצא איסור מוסיף אלא במ"ע כגון לולב ותפילין וציצית וכויו"ב בן לשעה בין לדורות בין שקבעה בד"ת בין שלא קבעה", ולנתבאר לעיל שם ברמב"ם, שיסוד הבל תוסיף כאן הוא ב"דברי תורה של המצוה", שוב יש להבין שורש פלוגתתם בפשיטות, די"ל שהראב"ד בא להשיג דאין דין בל תוסיף בד"ת עצמן, ואין שני דינים, וכל הדין של בל תוסיף רק מתייחס לגופן של מצוות ושוב ליכא חילוק האידך קבעה, ובאיזה נוסח קבעה, בשם

התורה ובשם חז"ל דאין בזה איסור כלל, דכל הבל תוסיף הוא רק בגופן של מצוה וממילא רק שייך במ"ע ולא בל"ת, שבל"ת ליכא מצוה בפועל שעליו אתה מוסיף.

[ב] דברי האמרי ברוך ביסוד ההיתר לחז"ל לגזור גזירות אם ההיתר משום שהוא סייג או משום שהוא בשם חז"ל, ומבאר בזה פלוגתת התוס' ורשב"א בר"ה ט"ו בהוספות בתקיעות.

**אולם** מתוך דברי האמרי ברוך [בהגהותיו לטורי אבן ר"ה בדף ל' בד"ה ודע], למדנו דפליגי בכל ההשגות ופלוגתתם אינו כנ"ל, דכ' שם האמרי ברוך דהשגה קמייתא ובתרייתא מתלי תלי אהדדי עייש"ה, ומבואר דיש לו דרך אחר בפלוגתת הרמב"ם והראב"ד ותרומתו מודי דשייך בל תוסיף בדברי תורה ולא רק בגוף המצוות, ובמ"ע שייך בל תוסיף לא רק כשמקיים מצות אלא גם בגזירות, ואז ההוספה הוא מדין השני, הוספה בדברי תורה.

**ושורש** פלוגתת הרמב"ם והראב"ד הוא כך, דיש לחקור ביסוד ההיתר לחז"ל לעשות גזירות, די"ל דיסוד ההיתר מונח בנוסח הגזירה שאומרים לנו שהם האוסרים ולא התורה אוסרת, וממילא ליכא הוספה לתורה, שאין התוספת מתייחסת לד"ת כלל, אכן י"ל עוד דיסוד ההיתר הוא דסייג אין בו משום מוסיף על דברי תורה, דסייג הוא דבר שלא מצטרפת ומתחברת לגוף המצוה, שסייג הוא לשמור בעד המצוה מבחוץ הילכך לא נעשה חלק ממנה.

**ונראה** דהרמב"ם למד דהכל תלוי בנוסח הגזירה שכשאומרים להם בשמם מותר גם כשאנו סייג, וכשאומרים לנו בשם התורה אסור גם כשהוא סייג, והראב"ד למד דהכל תלוי בסייג, דסייג מותר גם כשאומרים בשם התורה וכשאנו סייג אסור גם כשאנו בשם התורה.

**ומענה** י"ל בדעת הראב"ד דבכל הוספה על ל"ת, תמיד חשיב ההוספה כסייג ושוב ליכא חילוק אם אומרים לנו בשמם או בשם התורה, דסו"ס סייג הוא וזהו ההיתר, הילכך ס"ל להראב"ד דלא משכחת לה בל תוסיף בל"ת, אכן לרמב"ם דגם בסייג אם יאמרו בשם התורה אכתי אסור שפיר משכחת לה באופן שאמרו כן בשם התורה, ומצד שני במ"ע מחמיר הראב"ד, דגם היכא שיאמרו שהם המחייבים ולא התורה אכתי מיקרי בל תוסיף, דבמ"ע ליכא סייג וממילא תמיד יהיה איסור בל תוסיף וזהו כוונת הראב"ד בסוף דבריו "בין שקבעה בדבר תורה בין שלא קבעה", דגם כשהוסיפו על המצוה ולא אמרו שהוא מה"ת, רק מדרבנן, אכתי אסור דכל ההיתר הוא רק בזה שהוא סייג ומ"ע אינו סייג, אולם להרמב"ם דהכל תלוי בנוסח הגזירה שוב איכא היתר במ"ע כשנוסח האיסור הוא בשם חז"ל ולא בשם התורה, כן נ"ל בביאור דברי האמרי ברוך, שתלה השגה קמייתא בהשגה בתרייתא.

**ועל** שיטת הראב"ד במ"ע, הק' האמרי ברוך, דהאיך תיקן ריב"ז נטילת לולב במדינה כל ז' הא איכא בל תוסיף, ולרמב"ם א"ש דאמרו בשם עצמם דגזירה דרבנן היא, ושוב לא איכפת לן מה שאין כאן סייג, אכן לראב"ד ק', ות' דשאני לולב דלאחר החורבן משום זכר לחורבן תיקנוה, וזה דרשינן בקרא [ציון היא דורש אין לה] דמתקנין זכר לחורבן, וכל זה לאחר החורבן אבל בזמן שביהמ"ק היה קיים לא יכלו לתקן לולב בגבולין כל שבעה, דיש כאן איסור בל תוסיף, ודלא כהריטב"א בסוכה מ"ג.

**והוסיף** לבאר דזהו נמי פלוגתת התוס' ורשב"א בר"ה ט"ו:, דהק' בתוס' האיך רבנן הוסיפו התקיעות, ות' דלעשות מצוה ב' פעמים אין כאן משום בל תוסיף, אולם הרשב"א שם ת' דכל הנעשה עפ"י בי"ד מדבריהם ליכא משום בל תוסיף, וביאר דהתוס' לית להו הך תירוץ משום דס"ל כהראב"ד, ולדעת הראב"ד הרי יש להם איסור בל תוסיף ודו"ק, ורק באופן שיש סייג איכא היתר, וממילא במ"ע דאין כאן סייג, תמיד אסור משום בל תוסיף, והרשב"א ס"ל כהרמב"ם דאם מודיעים שהם האוסרים כבר ליכא משום בל תוסיף ושוב יש להתיר גם במ"ע, עכתו"ד.

**הרי** לנו דפלוגתתם על ל"ת שייכא להשגה הראשונה, דבהשגה הראשונה השיג דסייג מותר גם כשלא יודיעו שהוא מדבריהם ודלא כהרמב"ם דהעיקר תלוי בנוסח הגזירה, ומזה השיג עוד על ל"ת דהיות והכל תלוי בסייג נמצא דבל"ת לא שייך בל תוסיף דתמיד איכא סייג.

**מבאר פלוגתת הרמב"ם וראב"ד באסמכתא.**

**אולם** אכתי ק' השגה שניה דמהו הקושיא מאסמכתא הא גם הרמב"ם מודה לזה דרק כשמודיעים שהוא מה"ת ממש אסור, לא כן כשאומרים שהוא אסמכתא בעלמא, ולדברי האמרי ברוך הרי לאו דווקא באסמכתא מותר דגם כשיאמרו שהוא מה"ת ממש אכתי מותר ומה הביא מאסמכתא.



**והבאנו** לעיל [פרק א'] מהאו"ש, שביאר השגה זו של הראב"ד, דכוונתו למה שמצאנו כמה פעמים דתנאים בתו"כ דרשי הלכות מקראי, והגמ' שקיל וטרי בדבריהם ומסקו דאינו מהתורה, אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא הוא, ונמצא דהתנאים בעלי הדרשות עברו על בל תוסיף כאן דלא פירשו דמדרבנן הוא, וזהו השגת הראב"ד, שכאן היה משמעות מהתנאים שהוא מה"ת, וע"ד זה יישב האו"ש דברי הרמב"ם דהרמב"ם ס"ל דרק עוברים בבל תוסיף אם יאמרו שהוא בכלל דין התורה, לא כן כשיאמרו שהוא מי"ג מידות דאז יכול בי"ד אחר לבטל דבריהם ובכה"ג לא קעברי בבל תוסיף, עכתו"ד, [וכבר נתבאר לעיל הביאור בזה ודייקנו מהרמב"ם כדבריו].

**ומעתה** א"ש כל דברי הראב"ד דכל הג' השגות הם בדרך אחד, א' הראב"ד משיג דעיקר ההיתר הוא בזה שהוא סייג ולא בזה שיודיעו שהוא מדבריהם. ב' הראב"ד מוכיח כן מאסמכתא שלא הודיעו שהוא אסמכתא, והמשמעות מדבריהם הוא שהוא מה"ת והו"ל להנך תנאים להדגיש בעצמם שהוא אסמכתא, כדי שלא יעברו על בל תוסיף, וע"כ דגם אי יטעו שהוא מה"ת אין כאן בל תוסיף. ג' לפי"ז מוסיף הראב"ד דבהוספה בלאו לא שייך בל תוסיף כלל, דתמיד הרי"ז סייג, ורק בהוספת תקנה במ"ע שייך, דאז אינו סייג והרמב"ם פליג על זה ולדעתו הכל תלוי בנוסח הגזירה, כן נ"ל בביאור פלוגתת הרמב"ם והראב"ד לדרכו של האמרי ברוך.

דרך חדשה בזה, דתלוי בפלוגתא אי איכא בל תוסיף במצוה חדשה.

**אולם** כשנעניין היטב ברמב"ם נ' דגם הרמב"ם מודה לראב"ד שההיתר הוא בעצם זה שהוא סייג, דאף דמתחילת דבריו חילק בנוסח הגזירה, אם היא בשם חז"ל או בשם התורה וכדנקט האמרי ברוך, אכן בסוף דבריו כתב בזה"ל "אין זה מוסיף אלא עושה סייג לתורה", ומשמע אדרבה שגוף ההיתר הוא בזה שהוא סייג, וכדרכו של הראב"ד, ועלינו לבאר תרתי א' דהרמב"ם סותר משנתו מתחילת דבריו לסוף דבריו, ב' מהו יסוד פלוגתתם של הרמב"ם והראב"ד.

**ונ'** דצ"ל ע"ד האמרי ברוך, אלא דבעינן לזה הקדמה אחרת, והיא, דיש שני דינים בבל תוסיף, א' בגוף המצוות וא' בדברי תורה ושו"ע של המצוות, ובהל' יסודי התורה כתב הרמב"ם דהך דין, להוסיף בדברי תורה ושו"ע מתפרשת בשני אופנים, א' להוסיף עוד מצוה. ב' לפרש מצוה באופ"א, וכתבאר לעיל פרק א', ונ' דלפי"ז, דלשיטת הרמב"ם דאיכא שני אופנים של איסור, ה"ה דבעינן שני התירים.

**והנה** גדר ההיתר של "סייג" שכ' הראב"ד ביארנו לעיל, דעצם החפצא של סייג הוא דבר שלא מצטרפת ומתחברת לגוף המצוה, שסייג הוא לשמור בעד המצוה מבחוץ, שלא לעבור עליה, הילכך לא נעשה חלק ממנה ואין כאן בל תוסיף, והרמב"ם מודה לסברא זו.

**איברא**, דסובר הרמב"ם, דאף אי עושים סייג ואין כאן צירוף למצוה עצמה, שהאיסור בשר עוף לא שייכא לאיסור בשר בהמה, דזה איסור וזה סייג שלה, ואין כאן תוספת בדברי תורה ושו"ע של הך איסור עצמה, אולם, אכתי יש לדון הך סייג כמצוה בפ"ע, וכאילו ניתוסף כאן איסור חדש של בשר עוף בחלב, [ומצאנו כעין זה בר"ן ריש פסחים שאיסור אכילת חמץ ואיסור בל יראה שני איסורים נפרדים נינהו, אכן בל יראה הוא סייג מה"ת לאיסור אכילת חמץ], וע"ז כ' הרמב"ם שכדי שלא יהיה עוד לאו בתורה צריכים לשנות נוסח הגזירה שלא יהיה בשם התורה, ושלא יהיה לעולם ושיוכל להתבטל ע"י בי"ד אחר, הרי דמודה לראב"ד שבזה שהוא סייג יש כאן היתר דאין כאן תוספת לדברי תורה של הך מצוה עצמה, אכן שוב ממילא נאסר מצד מצוה חדשה, וע"ז צריך לבא להיתר השני.

**ומעתה** י"ל דזהו פלוגתת הרמב"ם והראב"ד, שהראב"ד ל"ל בל תוסיף של מצוה חדשה על התרי"ג, דס"ל דבל תוסיף הוא רק להוסיף בדברי תורה ושו"ע של הך מצוה, ולא להוסיף לכללות המצוות, ושוב מהני מה שהוא סייג, ולא איכפת לן הנוסח בגזירה, ורק להרמב"ם דס"ל דיש שני אופנים בבל תוסיף בדברי תורה בעינן נמי שינוי בנוסח הגזירה.

## פרק י"ד

### בל תוסיף בנשיאת כפים של אהרן הכהן ביום השמיני ובל תוסיף במצוה קיומית.

בפולגת רש"י והרמב"ן אם אהרן בירכב [ביום השמיני] בברכת כהנים או לא, ונפ"מ בזה, ודוחה דברי הקרן אורה בזה.

וישאל אהרן את ידיו אל העם ויברכם [שמיני טו-כב] ופירש"י ברכת כהנים והוסיף רש"י לבאר יברכך יאר ישא, וכבר תמהו מפרשי רש"י דמהו כוונתו כאן, דאטו מי לא ידעין מה הן הברכות דברכת כהנים, והרמב"ן פי' שם באופן אחר דלא מיירי בברכת כהנים, רק בברכה בעלמא, הרי דנחלקו במהותו של הך ברכה.

ויתכן שיש נפ"מ לדינא בפולגתא זו, דהנה נחלקו הפוסקים בנ"כ בכהן א', דבסוגי' בסוטה ל"ח: מבואר דרק כשקוראים הקהל לכהן לעלות איכא נשיאת כפים מהתורה ורק לב' כהנים קוראים ולא קוראים לכהן אחד והביא המנ"ח מה שנחלקו הפוסקים אי יש חיוב מה"ת באחד גם בלי שיקראנו או שהיות ואין דין לקוראו שוב אין לו נשיאת כפים מה"ת רק מדרבנן, ובקרן אורה שם בסוטה הק' מאהרן הכהן שהיה יחיד ואפי"ה נשא ידו וע"כ שזה מה"ת, אכן הוסיף דלרמב"ן דלא היה נשיאת כפים רק ברכה בעלמא שוב ליכא ראייה, ורק לרש"י יש ראייה שיש נשיאת כפים מה"ת גם באחד, הרי דנפ"מ לדינא בפולגתא הנ"ל.

אולם יש לדחות דברי הקרן אורה דכבר כ' המנ"ח דאף אי אין חיוב דאורייתא בנ"כ באחד, אכן זה פשוט דמצוה קיומית מה"ת עכ"פ איכא, וא"כ גם לרש"י שאהרן הכהן בירך ברכת כהנים יתכן שהיה בזה מצוה מה"ת בקיומית ולא בחיובית ושוב ליכא להוכיח מכאן להפוסקים שס"ל שזה מה"ת.

מביא מחלוק' המהר"ם מיניץ והחת"ס אם נשיאת כפים בכל תפילה הוא מה"ת, ותולה בפולגתא הרמב"ן ורש"י הנ"ל. ויש לדון בזה בעוד נפ"מ, דהנה במשנה ריש פ"ד דתענית מבואר דנ"כ בשחרית מוסף ונעילה [ולא במנחה דשעת שכרות הוא] ונחלקו הפוסקים אי מה"ת חייב בכל תפילה או לא דהשעה"צ [פ"א] הביא מהמהר"ם מיניץ שאין חיוב דאורייתא בכל תפילה [אבל זה ודאי דחיוב דרבנן עכ"פ איכא וכמבואר בלשון הרמב"ם וחינוך שחייבים בכל תפילה וכן דייק המנ"ח], והחת"ס בתשובה כ"ב חולק וס"ל שיש חיוב מה"ת בכל תפילה.

ולכאנ"י פולגתתם תלוי בפולגתא אחרת דהך דין דנ"כ הוא בתפילה ילפינן מקרבנות וכדיבואר, ובקרבנות נחלקו הרמב"ם ותוס' אי היה נשיאת כפים בכל קרבן ציבור או לא, ובשלמא להתוס' דהיה בכל תפילה ה"ה דהיה בכל קרבן, דתפילה ילפינן מקרבנות, אכן להרמב"ם צ"ע מ"ש קרבנות מתפילה וביאר הקרן אורה דרק מתקנ"ח הוא בכל תפילה דמה"ת סגי בפעם אחת ביום ובמקדש לא תיקנו הואיל ואומרים השם ככתבו שיש יותר קדושה ואוקמינן אדאורייתא ורק בגבולים תיקנו.

הרי מוכרח מהרמב"ם כהשעה"צ ומהר"ם מיניץ שזה רק מדרבנן בכל תפילה ותפילה, ובדעת התוס' י"ל ג"כ כמהר"ם מיניץ, רק דחולק וס"ל שהיה תקנ"ח גם בגבולין וגם במקדש, אכן י"ל עוד דס"ל להתוס' כהחת"ס, שלמדו שזה מה"ת בכל תפילה וע"כ שגם בכל קרבן הוא מה"ת, ולא עדיפא גבולין ממקדש.

והנה הך דין דילפינן שהוא בכל תפילה המקור הוא בירושלמי שם ריש פ"ב דתענית דילפינן מנ"כ של אהרן, שהיה שם נשיאת כפים בעבודת היום אחרי שכבר הוקרב התמיד וכבר בתמיד היה ברכת כהנים, וחזינן א"כ שגם באידך תפילות איכא נשיאת כפים ולדעת הרמב"ם ומהר"ם מיניץ הך ילפותא ע"כ אסמכתא בעלמא דמה"ת ליכא חיוב נשיאת כפים בכל תפילה, אכן לחת"ס וכן בתוס', ע"כ שהוא דין דאורייתא.

ונ' דפולגתתם תלוי במחלוקת רש"י והרמב"ן, דלדעת הרמב"ן שהיה ברכה בעלמא אפ"ל דאסמכתא בעלמא הוא, אכן לרש"י מוכרחים אנו לומר שהוא מה"ת שהרי היה ברכת כהנים ממש, וזה היה על קרבן השני ומוכרח כהחת"ס שבקרבנות במקדש נשאו כפים על כל תפילה וא"כ ה"ה שבגבולין הוא מה"ת דאין סברא לחלק.

**אולם** יש לדחות דלפימ"ש המנ"ח שגם לרמב"ם שזהו רק חיובית מדרבנן, הרי זה ודאי שזה גם מצוה קיומית מה"ת על כל קרבן וא"כ י"ל שבאהרן הכהן אף שהיה ברכת כהנים הא לא היה בזה חיוב מה"ת והיה בזה רק מצוה קיומית ושוב ליכא ראייה לחת"ס משיטת רש"י.

מביא דהברכת כהנים שהיה כאן היה מצוה קיומית.

**הרי** דאיכא שני סיבות דברכת כהנים דהכא היה רק מצוה קיומית א' דבקרבת השני' ביום כבר אין מצוה חיובית וכדעת המהר"ם מינץ ב' אהרן היה יחיד וביחיד קיי"ל דאין כאן אלא מצוה קיומית, ונ' דמוכרח כן, דהרי לפי החת"ס דיש מצוה חיובית, יש לתמוה דלמה באמת בני אהרן לא הצטרפו לנ"כ כאן, הרי בכל קרבן יש חיוב של ברכת כהנים, ומוכרח דלא כהחת"ס.

**וע"כ** צ"ל דהחת"ס ילמד כהרמב"ן דכאן לא היה ברכת כהנים [וכל הילפותא מאהרן היא כך, דכמו שאהרן בירך ברכה במוסף אחרי שבירכם ברכת כהנים בשחרית, מזה ילפינן דה"ה דברכת כהנים יש במוסף לאחר שכבר בירכו בשחרית], אולם גם זה פלא שלמה באמת לא בירכו ברכת כהנים הרי היה כאן ק"צ ויש מצוה חיובית של ברכת כהנים בכל ק"צ, ומוכרחין אנו לומר שהיה כאן נשיאת כפים רק שלא הזכירו הכתוב, וכמו שלא הזכירו ברכת כהנים בשחרית כמו"כ לא הזכירו של הך קרבן אכן א"כ פלא גדול איכא שהאיך בירכם בברכה סתם, הרי יש כאן בל תוסיף להוסיף ברכה מדיליה, [ואף להנך דס"ל דבעינן כל תנאי המצוה בבל תוסיף הרי כאן נתקיים תנאה דנ"כ שהרי כל הדין נשיאת כפים ילפינן מכאן ושעת הקרבן היה, וגם בעמידה וקו"ר ולשה"ק] וצ"ע על החת"ס.

ב"ת במצוה קיומית, ודברי הגר"ח שמולביץ בזה.

**והנה** לעיל פרק ו' ענף א' הבאנו את קו' ההפלאה, דמיד לאחר ברכת כהנים בירך את העם בברכת ויהי נועם ותמה ההפלאה דהאיכא כאן בל תוסיף ועיי"ש במה שתי' והארכנו שם לדון בדבריו, ועי' עוד [פרק י"א ופרק י"ב] שישבנו בפשיטות דבלי נשיאת כפים א"א לעבור על ב"ת דברכה בלי נשיאת כפים הוא סוג אחר של ברכה, וביארנו כן גם לריטב"א וגם לרמב"ם.

**אולם** עפ"י המבואר כאן דהיה מצוה קיומית יש לדון אי שייך בל תוסיף במצוה קיומית דהנה יעוין במגן גיבורים [סימן קכ"ח ס"ק י"ח] שהסתפק בזה, והוכיח מציצית שיש בהם בל תוסיף אף דאינו מצוה חיובית.

**ושמעתי** מהגר"ד פריימן שליט"א בשם הגר"ח שמאולביץ זצ"ל לדחות ראייה זו, דציצית אחרי שלובש את הבגד הרי"ז מצוה חיובית, והגר"ח ש"ש עצמו הכריע ספק זו ממק"א, דלדעת הפמ"ג, הרי תפילין רק לרגע היא חיובית ואח"כ קיומית, ומפורש בגמ' סנהדרין פח. דמשכחת לה בל תוסיף בתפילין במי שכבר הניח תפילין ואח"כ הוסיף פרשה חמישית ולפי הפמ"ג איכא הוכחה דעובר בבל תוסיף במצוה קיומית.

**ולכאן** יש לדחות ראיית הגר"ח ש"ש עפ"י מה שייסד לנו העמק שאלה בשאלות [נ"ג] דכל מצוה שקובע לעשותו יותר מהשיעור שחייב בו, הרי כל המצוה הנמשכת שייך לעיקר חיובו וכגון בקריאת שמע להנך דרק חייב מן התורה בפסוק ראשון, אי אומר כל הפרשיות לשם חיובו כולו מה"ת, ועי' בקה"י בברכות שדן הרבה בדבריו, ושמעתי שייסוד זה כבר מפורש בקרית ספר הל' ק"ש.

**ולפי"ז** גם לדעת הפמ"ג רק באופן שהורידן ושוב הניחן איכא קיומית אבל בלא הורידן כלל שפיר מקרי חיובית גם אח"כ ושוב ליכא ראייה מהתם.

**ובעיקר** הספק יהיה נפ"מ לשיטת הגר"א דמצה כל שבעה היא מצוה קיומית דאיכ"ל דבשמיני בכוונה יעבור בבל תוסיף כמו בישן בסוכה בשמיני [ועי' ברז"ה סוף פסחים שמדמי המצוות אהדדי לענין ברכה ומשמע דשניהם קיומית וכהבנת השערי יושר במנ"ח דסוכה מצוה קיומית, ולדידה איכא ראייה מסוכה לענין בל תוסיף וכן לענין מצה, ויש להעיר עוד לפימ"ש"כ לעיל פרק י"ב מהאבי עזרי דיחיד באקראי בכוונה איכא בל תוסיף במצוה חדשה, א"כ אף אי ליכא בל תוסיף במצוה קיומית, אכן הכא שהוא בכוונה, הרי איכא משום מצוה חדשה].

**ואי** ננקוט דליכא בל תוסיף במצוה קיומית, לק"מ ק' ההפלאה דכבר הוכחנו דנ"כ דאהרן הכהן היה מצוה קיומית, וליכא בזה בל תוסיף, [והתם אין לדחות עפ"י ההעמק שאלה שהרי היה שם הפסק בין ברכת כהנים לוייה נועם].

**אולם** לאידך גיסא י"ל דאי נימא דאיכא ב"ת גם במצוה קיומית, י"ל דלרש"י היה ק' קושי' ההפלאה דלמה אין ב"ת בברכת ויהי נועם, וע"כ תירץ כדברינו לעיל [פרק י"א] שלא היה בנ"כ, וזהו שמרמז לנו רש"י שרק בירכם ביברכך ישא ויאר, ולא היה שום תוספת, דויהי נועם לא הצטרף לברכות הללו, ודו"ק.

### פרק ט"ו

#### בל תוסיף בלאו [בבל יראה]

#### ובמצות עשה בשב ואל תעשה [תשביתו],

#### והגדר בבל תוסיף בשינה בסוכה.

א] מביא את דברי הראב"ד בב"ת בל"ת, ודן בשיטת הרמב"ם בזה, וחוקר במצות עשה שהוא בשוא"ת. כבר הבאנו לעיל פרק א' את פלוגת הרמב"ם וראב"ד בבל תוסיף בגזירת חז"ל, דהרמב"ם בממרים [פ"ט-ה"ב] הקשה, דאיך יכולים חז"ל לגזור ולאסור דבר המותר כגון בשר עוף בחלב, הא קעברי בבל תוסיף, ותירץ הרמב"ם שזה תלוי, באיזה נוסח הם באים לאסור, עכ"פ ברמב"ם מבואר דכשחז"ל גוזרים לאסור בשר עוף בחלב, ויאמרו שגם זה אסור מה"ת, אז יש בזה איסור בל תוסיף, והראב"ד השיג עליו דאין בל תוסיף בלאו, ולא תמצא ב"ת אלא במ"ע כגון לולב ותפילין וציצית, ועיי"ש בכס"מ שזהו עיקר השגת הראב"ד על הרמב"ם. והיינו, דבש"ס מצאנו ב"ת במוסיף עוד מין בד' מינים ועוד בית בתפילין ועוד חוטין בציצית [סנהדרין פ"ח], וכן מצאנו במוסיף עוד ברכה בברכת כוהנים ועוד נתינה על המזבח בקרבן ועוד יום בשיבת סוכה [ר"ה כ"ח], וכן במניח ב' זוגות תפילין [עירובין צ"ו], וכולהו ב"ת במ"ע אבל בל"ת לא מצאנו ב"ת כלל.

והק' הכס"מ דאף דלא מצאנו כן, אבל מ"ש עשה מל"ת, ולמה אין בל"ת ב"ת כמו בעשה. וכפשוטו י"ל דס"ל לראב"ד דב"ת הוא תוספת דחיילא ושמתייחס למצוה, וזה רק כשיש מצוה לפנינו שמוסיף בו, שמניח תפילין ונוטל לולב, ובהך מצוה לפנינו מוסיף עוד מין ועוד פרשה, זהו ב"ת, אבל בלאו לא שייך תוספת בלאו עצמו שאין כאן מעשה חיובי שיחול בו תוספת, וזה החילוק בין מ"ע לל"ת.

ולעיל [שם] ביארנו דלדעת הרמב"ם י"ל דמודה לעיקר חילוקו של הראב"ד אלא דס"ל דשני דינים נאמרו בב"ת, ובל תוסיף בגזירת חז"ל הוא דין אחר של בל תוסיף, עיי"ש ביאור הדברים, עכ"פ מבואר מזה דיתכן דלכו"ע מודי דלא שייך ב"ת על ל"ת, דאין כאן מציאות של מצוה שהוא מוסיף בה ורק במצות עשה משכחת לה כה"ג.

ויש לחקור דמה הדין במ"ע שהוא בשוא"ת, וכגון תשביתו, דמשבית חמצו ביום שמיני אחרי פסח, דלפי הצד במנ"ח דהוי מצוה בשוא"ת, דכל המצוה הוא בזה שאין לו חמץ, א"כ יש לדון דע"י המעשה שריפה עצמה ליכא בל תוסיף, דאין זה מצוה כלל, ורק מה שביתו מושבת ע"י הך מעשה הוא המצוה, וממילא יש לדון האם שייך כה"ג ביום השמיני.

ב] מבאר את הצדדים בספק זה.

והצדדים בזה הם, די"ל דאין כוונת הראב"ד למצות עשה אלא לקו"ע, והיינו דכיון שיש במעשה לפניך תורת מעשה מצוה, והוא מוסיף ומרחיב האי מעשה א"כ שפיר שייך ביה הוספה, אכן אם ליכא מעשה שיש בה תורת מעשה מצוה לפניך, אלא שהוא מעשה של מניעה מעבירה, הרי אין כלום במעשה, ולא שייך בה תוספת, ולפי זה ה"ה דבשוא"ת הדין כן, דאין כלום במעשה ולא שייך בזה תוספת.

אולם יש לדון לאידך גיסא, די"ל דאין טענת הראב"ד דבב"ת צריך מעשה לפניך שיש בה תורת מצוה, אלא דטענתו הוא כך, דכיון דבב"ת הוא מוסיף על מצוה, הרי בשלמא במצוה שהוא ענין "חיובי", שיש קיום ויש מצוה, התם חיילא התוסת במצוה, אכן בל"ת אינו כן, דכל ענינו אינו אלא מציאות שלילי, והיינו שכל מציאותו הוא בזה שהוא לא עבר, אבל אין בזה מציאות של "קיום" מצד עצמו, וי"ל דבזה לא שייך בל תוסיף.

ולפי צד זה י"ל דבמ"ע שהוא בשוא"ת, וכגון תשביתו, דמשבית חמצו ביום שמיני אחרי פסח, הרי דהשבתה זו חיילא כתוספת על מה שביתו היתה מושבת מחמץ לז' ימים, והכא מודה הראב"ד דמשכחת לה בל תוסיף.

ג] דן בעיקר הגדר במצות שינה בסוכה.

ודנתי בספק זה עם הבה"ח אליהו קויפמן נ"י, ורצה להביא הוכחה לזה משינה בסוכה דמשכחת לה בל תוסיף, וכמבואר בבב"תא [ר"ה כ"ח] דישן בסוכה בשמיני עובר בב"ת, ושינה היא מצוה בשוא"ת, אכן כל זה תלוי בעיקר הגדר בשינה בסוכה, דהגדר במצוה זו אינה ברורה, שהרי כל המעשים שמכין עצמו לישון, אין במעשים הללו אלא תורת "הכשר מצוה" בעלמא, דמסלק מעליו את כל המפריעים, ובסוף השינה נופל עליו מעצמה, וכביאורו של הגר"א בברכה "המפיל חבלי שינה", והשינה עצמה היא מתעסק ולכא"ו אין בזה תורת מצוה כלל.

[ויש שרצו לומר דבאמת כל המצוה היא רק ההכנה לשינה, והשינה עצמה היא כלום, ורצו לחדש דאחרי שהוא ישן כבר אז מותר להוציאו מהסוכה, דממילא אין לו שום מצוה עכשיו, ולכא"ו זה תמוה מסברא].

אלא דלפי מה שביארנו במק"א בעיקר הגדר במצות שינה בסוכה, אז יש לדון האם איכא הוכחה לזה, ונביא את הדברים בקצרה.

והיינו, דכבר ביארנו במק"א בארוכה דעיקר מצות ישיבת סוכה היא מצוה שמתחלקת בין המעשה מצוה לקיום מצוה, והיינו ע"ד מה דמצאנו דביאה היא מעשה מצוה כלפי הקיום מצוה בזה שנולדו לו בנים, וכדהאריך בזה בקוה"ע.

וה"ה הכא, דהמעשה מצוה היא האכילה והשתייה בסוכה, אבל אין זה קיום המצוה, אלא דקיום המצוה היא התוצאה מאכילה זו, והיינו ה"חלות קביעת דיורין" דחיילא בסוכה ע"י אכילתו, דזהו המצוה, שיהיה לו "חלות קביעת דיורין" בסוכה, והאכילה והשתייה אינם אלא מעשים בעלמא, וחיילא בהנך מעשים "תורת מעשה מצוה" לכל דבר.

ועפ"ז ביארנו את הגדר במצות שינה, דהכא המצוה היא מצוה בלי מעשה מצוה כלל, וכל הקיום הוא רק בזה שמתייחס אליו "קביעת דיורין" ע"י זה שהוא ישן, והיינו, דרק באכילה המצוה היא מצוה שיש בה מעשה [בגוף האכילה] ואז הקיום מצוה באה על ידו בקביעת דיורין דחיילא מכחו, אכן בשינה אינו כן, דהתם ליכא מעשה מצוה וכל המצוה הוא רק בזה שמתייחס אליו "קביעת דיורין בסוכה" ע"י השינה, ומצוה זו מתייחסת אליו אף דאין כאן שום מעשה מצידו, ומתייחסת אליו אף דכעת הוא מתעסק, וזה כמו צדקה דכייפנן ליה, והמצוה מקיימת בזה שהיא מתייחסת אליו אף דאין בה שום מעשה.

ד] דן בגדר הבל תוסיף בשינה בסוכה, ודן לפי"ז בבל תוסיף בתשביתו.

וקשה דאיך שייך בזה בל תוסיף, דהרי איכא בזה מצוה בלי מעשה, [דהמעשה הכנה לשינה הוא מעשה לפני מצוה, והשינה עצמה הוא במתעסק, וכתבאר], וכל המצוה הוא רק בזה דחיילא קביעת דיורין ע"י שינה, ומוכרח דגם בשוא"ת שייכא בל תוסיף, ודו"ק, כן הוכיח לי הבה"ח הנ"ל דגם בתשביתו שייך בל תוסיף.

והיה אפשר לדון בזה, דאפשר דסו"ס אף אי שינה אינו מעשה, אבל יש כאן "מציאות קיימת לפנינו" שהגברא ישן, ולמציאות זה מתייחסת ההוספה, אכן במה שביתו מושבת מחמץ ליכא "מציאות קיימת לפנינו", וכל כולו אינו אלא שלילי, והיינו מה ש'אין' לו בבית, ואינו דומה.

איברא, דאחרי דנתבאר דכל המצוה היא הקביעת דיורין דחיילא ע"י המצוה, א"כ רק בגוף הקביעת דיורין אנו דנים, והיינו דרק בקביעת דיורין תחול התוספת, וכמו דקביעת דיורין אינה "מציאות קיימת לפנינו", רק קיום דין בעלמא, א"כ כמו כן דבתשביתו תחול נמי התוספת, דגם תשביתו אינו אלא קיום דין בעלמא, ודו"ק.

## פרק ט"ז

### כמה הערות בבל תוסיף

הערני בני ראובן נ"י דמי שיקדש על היין באמצע השבוע או אכל סעודה באמצע השבוע וכיון למצות קידוש של שבת, דלפי החמד"ש [דתקיעת שופר באלול חשיב ב"ת כשהוא מכין לשם מצוה, אף דאינו כמו שמיני בסוכות שהיום הזה הוא הוספה על ימי הסוכות] דיתכן דעובר על

ב"ת, אכן חילק בחילוק נכון, דכל המצוה בזה הוא לענג את השבת או לקדש את השבת, וכל שאין לו חפצא של שבת לפניו לא שייכא בזה ב"ת, ועוד, דבספירת העומר, אם הוא ממשיך לספור יום החמישים והלאה, דגם הכא י"ל כנ"ל, דהספירה היא על הנך ימים עד הקרבן של שתי הלחם, וכל שאין לפניו הנך ימים לא שייך בזה ספירת העומר, ורק במוסיף בתוך הספירה עצמה וכגון בסופר שבועות ימים ושעות הוא דמשכחת לה ב"ת בספיה"ע.



\*

\*

\*

**שער ג**

\*

\*

\*

\*

\*

**חג**

**הפסח**

\*

\*

\*

\*



## סימן א'

## קונטרס

## בדין שימור לשם מצה,

## ובחילוק בין כוונה בגברא לחלות לשמה בחפצא,

## גם בשאר דיני התורה.

**פרק א' הרחבה בביאור דברי הברכ"ש לחלק בין לשמה בכל התורה לכוונה בעשיית מצה.** < מביא קושי' המנ"ח על הדין לשמה במצה שנלמד בירושלמי מסוכה, והקושי' מאין ברירה בעשאן למכור. < מביא יסוד דברי הגר"ד בברכ"ש דיש דין לשמה בחפצא ויש דין כוונה בגברא, ודין לשמה במצה היא כוונה בגברא, ומיישב שיטת הירושלמי. < מוסיף לבאר דברי הגר"ד דאף שהדין לשמה חיילא במצה, אכתי דומה לכוונה במצוות בגברא ולא דומה לכל חלות לשמה בחפצא ששם עיקר הכוונה באה להעמיד את החפצא להתייחד למטרה ולדינים שלה. < נפ"מ לגבי הנידון של התוס' ריש השולח בביטול הדין לשמה, דמהני בגט וציצית, ולא בדין מצוות צריכות כוונה. < מביא פלוגתת הראשונים בעכו"ם שלש וישראל עו"ג, ומבאר דפליגי אם השימור הוא רק של הלש או גם של העו"ג. < מבאר עפ"י סברא זו את שיטת הט"ז שמחלק בדין ישראל עו"ג עכו"ם בין טחינה ללישה. < מכל זה מוכרח דשאני לשמה דמצה משאר דיני לשמה, וכדברי הגר"ד, ולכן הלשמה הוא רק במעשה שימור שהוא מעשה צדדי בעשיית המצה, ודלא כשאר דיני לשמה. < דן שיש חפצא של מצה בתוך הלחם של המצה – והעשייה של המצה שבלחם היא השימור – ותו לא – ודוחה. < סיכום הנפ"מ בין ב"ש לב"ה, דין ברירה, דין ביטול הלשמה ודין ישראל עו"ג עכו"ם. < דן במחלל שבת אי אית ליה דין של עכו"ם דאדעתא דנפשי' קעביד, ונפ"מ בין ב"ש לב"ה, עוד נפ"מ נוספות. >

**פרק ב' עוד כמה נפ"מ וחיידושים, בדין כוונה בשימור לשמה במצה, לעומת החלות לשמה בחפצא.** < מביא מה דנבאר לעיל מהגר"ד דמצאנו תרי דיני לשמה, וחילוק ביניהם לענין ברירה, וכן לענין עכו"ם וישראל עו"ג. < מביא את דברי הגר"ח לחלק בין לשמה דס"ת ללשמה דאזכרות לענין דיבור ומחשבה, ומבאר בזה את החילוק בין מצה דא"צ דיבור לשמה לשאר דיני לשמה דבעי דיבור, ומוכיח כן ממצוות צריכות כוונה דסגי במחשבה. < מוכיח דלשמה ושלא לשמה פוסל בכל דיני לשמה, בקרבן בציצית ובגט, ומביא קושי' האחרונים מרש"י דבמצה כשר כה"ג, ומחלק עפ"י הברכ"ש הנ"ל, ומוכיח כן ממצוות צריכות כוונה. < מוכיח מדברי האחרונים שמיישבים את קושי' הגר"ח על הדמיון בתוס' בין לשמה ושלא לשמה בקרבנות לציצית, דמוכרח דהדין לשמה ושלא לשמה הוא רק דין בחלות לשמה ולא בכוונה עצמה. < נפ"מ נוספת לגבי הנידון בראשונים אי בעינן לשמה במצה לכורך כיון שאינו אלא זכר למקדש. < נפ"מ נוספת לגבי ברכה בהכשר מצוה בשיטת הירושלמי – לגבי אפיית מצות < מביא בדברינו נתבאר ט' נפ"מ בין דין לשמה דחל בחפצא דמצה לב"ש לדין לשמה דילפינן מ"ושמרתם", ומצאנו נפ"מ נוספת לאידך גיסא, דנתקיים דין לשמה בחפצא, ולא נתקיים לשמה מדין ושמרתם, וכל הנך הם נפ"מ במצוות צריכות כוונה, וכן בכוונה באזכרות וכן בגט בכוונה לשמה לשם האיש. < מבאר דאיכא נפ"מ מיניה וביה בשיטת ב"ש בין המצה של כל ימי הפסח למצה לקיים המצוה קיומית של הגר"א, וחלוק מליל ט"ו דדווקא בזה איכא חלות לשמה בחפצא. >

**פרק ג' דין דיבור בלשמה של מצה וסוכה תוך ל' יום לחג.** < מקשה איך מהני לשמה תוך ל' יום לסוכות ע"י אומדנא דנתכין לשמה [מחמת שואלין ודרשין], הא איכא דין דיבור, ומבאר עפ"י דברי המאירי בקידושין בעוסקין באותו ענין. < מביא קושי' המנ"ח דלמה לא מהני דין ל' יום בלשמה דמצה, ומבאר דחסר במעשה שימור ובנידון כזה לא שייך סברא דעוסקין באותו ענין. < מבאר דשואלין ודרשין דומה לעוסקין ב'מענין לענין באותו ענין', וזה סגי לחלות לשמה בחפצא, ולא סגי לכוונה במעשה דגברא ומבאר למה חמיר כוונה דלשמה במעשה שימור יותר מכל חלות לשמה. >

**פרק ד' בדין דיבור בלשמה בגט, בלשם האיש ואשה, ובגט שיחורור.** < מביא פלוגתת הראשונים וטור ושו"ע בדין דיבור בלשמה בגט כלפי לשם האיש, ומתמה מ"ש לשם האשה. < מבאר הגדר בלשמה בגט שיחורור, דילפינן מקרא בשיחורורו עצמו, דיסוד הדין לשמה היא בגט עצמו ולא בכתיבה. < מביא פלוגתת הראשונים אם לשם האיש ילפינן משלם האשה, או דשני דינים נפרדים ניהו. < מוכיח דנחלקו אם לשם האיש הוא חלות לשמה בגט כמו בלשם האשה, או שהוא רק כוונה במעשה כתיבה, ומחלק בזה בין לשם המשחרר ללשם המשתחרר בגט שחרור. < מבאר עפ"י הנ"ל דשאני לשמה דאיש מלשמה דאשה לענין דיבור, ועפ"י דברי הגר"ח בלשמה דס"ת וקידוש אזכרות. < מבאר בזה למה השמיטו הרמב"ם ושו"ע דין לשם האיש בשטר קידושין. >

**פרק ה' בדברי המהר"ח אור זרוע, בדין שימור לשם מצה ובדין כוונה בטבילה בגר קטן ובנדה שנאנסה חברתה, ובדין כוונה ביושב ומצפה שיעבור עליו הגל, שנחדש שיש מושג של 'אחריות' על 'מצב', ומהני בזה כוונתו, ודן בזה לגבי מצות מכונה.** < בדברי המהר"ח אור זרוע דמדמה כוונה בטבילה ע"י אחרים – ביושב ומצפה – לשימור של מצה ע"י אחרים שעומדים על גביו. < מתמה האידך שייך כוונה על ידי זכין במעשה טבילה של גר קטן. < מביא את סברת הגרשש"ק שזה מעשה טבילה דידן ומהני כוונת הבית דין כמו נדה שנאנסה ע"י חברתה לטבול דמהני כוונת חברתה, ומתמה בדבריו. < יש מקום לחלוק על כל הנ"ל ולחלק בין טבילה לשאר מילי, שא"צ מעשה טבילה אלא שיהיה 'טבול', ובוזה ליכא סברא של הגר"ח במשליך תינוך, ודומה לתחב לו חבירו בבית הבליעה דאכילה דידה הוא. < סברא חדשה בטובל עבדו לשם עבודתו שתוקפו במים נגד טבילה לשם בן חורין. < סברת הבית יעקב דמהני בנדה מצד ערבות, ודן בזה. < מבאר שהוא לומד שאין זה 'מעשה הטבילה' של חברתה, ומתמה דמה הגדר בכוונה זו, ומביא משנה שיש כוונה גם בגל שעובר על הכלים והוא מכין עליהם, ומביא מהמהר"ח אור זרוע שיש דין כוונה גם בטבילה כזו, וע"כ שיש סוג חדש של כוונה חיצונית למעשה. < מבאר שיש גדר חדש של כוונה ביושב ומצפה ובשומר מצה לשמה, שמי שמעמיד את עצמו כאחראי על מצב יכול לקבוע את המטרה של מצב, שהכל נעשה מדעתו, וזה הדין של כוונה בשימור וכוונה ביושב ומצפה, וביאור בסברת הבית יעקב דמהני כוונה מדין ערבות. < מבאר דמהאי טעמא מהני זכין ובענין זכין על הכוונה בטבילה, שגם כאן יש מהלך של נעשין לו אב, ואב הוא גם

אחראי על הטבילה ודיני הגירות שלו, ובי"ד במקום האב באחריות הזו מדין זכין ושוב מהני ככל כוונה חצונית של אחריות על טבילה, לא גרע כוונה זו מכוונה ביושב ומצפה בגל. < יש לדון במצות של מכוונה – עפ"י הנ"ל לחלק בזה בין ב"ה לב"ש.

### פרק א'

#### הרחבה בביאור דברי הברכ"ש

#### לחלק בין לשמה בכל התורה לכוונה בעשיית מצה.

מביא קושי' המנ"ח על הדין לשמה במצה שנלמד בירושלמי מסוכה, והקושי' מאין ברירה בעשאו למכור. במצה נאמר דין לשמה, ולכן צריכים להכניס בכוונה לשם מצת מצוה, ומה"ט אמרו במשנה בפסחים [ל"ה] דחלות תודה פסולים למצה, וילפינן כן בפסחים [ל"ח] מקרא ד"ושמרתם את המצות", "מצה המשתמרת לשם מצה, יצתה זו שאינה משתמרת לשם מצה", עיי"ש. ועיין בסוכה [ט'] דנחלקו ב"ש וב"ה אי סוכה צריך לשמה, וזה פלוגתתם בסוכה ישנה אי כשירה או פסולה, וב"ש יליף מקרא לפסול, וע' בתוס' שהביא מהירושלמי שכמו שנחלקו ב"ש וב"ה בסוכה ישנה כמו"כ נחלקו במצה ישנה, והביאור בזה כתב הפנ"י דילפינן ט"ו ט"ו בגז"ש מסוכה למצה.

והק' המנ"ח - וכן הוא בצל"ח, ובפמ"ג [מ"ז תרמ"ג] - דקשה בזה תרתי, א' [ל"ל לב"ש לילף מצה מסוכה, הא דין לשמה מפורש בקרא במצות, וכדלעיל בפסחים [שם], ב' גם לב"ה קשה, דלמה מצה ישנה כשירה, הא אף דאין מקור לפסול מסוכה, הא במצה עצמה איכא קרא, וכדלעיל, וצ"ע. עוד הק' המנ"ח, דבדין ברירה מבואר בריש כל הגט, דמי שיש לו ב' נשים בשם א', וכותב גט לגרש א' מב' הנשים, והיינו מי שתצא בפתח תחילה, והדין שהגט פסול דחסר בדין לשמה, דאין ברירה, והיינו דכל חלות שנעשה על הספק לא חל, ולא אמרינן דאיתברר דלכתחילה עמד הגט לאשה זו ונמצא שבשעתו הגט חשיב ככתוב לשמה, דקיי"ל אין ברירה, ולא חיילא החלות לשמה כלל.

ומעתה קשה, דאיך אמר רבא בפסחים [ל"ח] דמי שעשה מצות למכור לרקיני נזיר ולא מכר את כולם לפני פסח דיכול לצאת בהם ידי"ח בפסח, וביאר בזה בטעמא דמילתא דאף דכפשוטו לא הוי לשמה דהא עשאו למכור, וחידוש רבא דנתקיים הכא דין לשמה - "דכל לשוק אימלוכי אימליך", אמר, אי מזדבן מיזדבן ואי לאו איפוק בהו אנא", ולכא' הרי איכא בזה חסרון של ברירה שכעת בזמן העשייה של המצה לא היה מבורר האם המצה הזו תהיה לנזיר או שישאר לפסח, וקיי"ל אין ברירה, דמ"ש לשמה של מצה מלשמה של גט.

מביא יסוד דברי הגרב"ד בברכ"ש דיש דין לשמה בחפצא ויש דין כוונה בגברא, ודין לשמה במצה היא כוונה בגברא, ומיישב שיטת הירושלמי.

ובברכ"ש בגיטין [ס' י'] יישב בזה עפ"י חידוש גדול בעיקר הדין לשמה במצה, דבאמת חלוקין נינהו דין לשמה בגט וס"ת ומזוזה, מדין לשמה במצה, דבכל דיני לשמה ע"י כוונתו מחיל חלות לשמה שהיא חלות יחוד בס"ת ובמזוזה ובגט להיות מיוחד לדינים שלו, משא"כ במצה דאינו אלא דין כוונה בגברא, שיכוין בזמן עשיית המצה לשם מצת מצוה.

עוד הוסיף שם, דבמצוות צריכות כוונה מצאנו דוגמא של כוונה שאין בה חלות בחפצא ואינה אלא כוונה בגברא, וה"ה בנד"ד במצה שכל הדין אינו אלא דין כוונה בגברא.

ועפ"י חידוש זה ביאר שכיון שאין כאן חלות לשמה שחל בחפצא שוב אין כאן חסרון מצד אין ברירה, דאין ברירה נאמר דווקא באופן שיש חלות, והדין בזה שאין החלות יכולה לחול על הספק, אולם מצד הכוונה בגברא לא אכפת לן, דגם "כוונה על הצד" מיקרי כוונה, ולכן באימלוכי אימליך כשר לשם מצה אף דבגט כה"ג פסול, ומיושב הקושי' השניה מאין ברירה.

ובחו"ש מרן הגרב"ד זצ"ל [גיטין סימן ב'] הרחיב עוד בביאור הדברים - והוסיף - דקראת שמע על הצד שלא יספיק לקרא עם ברכותיה אינו חסרון מצד ההלכה של אין ברירה כיון שאין זה חלות על הספק אלא כוונה על הצד.

ומעתה י"ל עוד, דבסוכה הדין לשמה הוא כשאר דיני לשמה, שחל חלות לשמה בחפצא דסוכה, ולכן לב"ש דבסוכה בעי חלות לשמה בחפצא, ילפינן כן גם למצה, והיינו, מלבד הדין כוונה בגברא דילפינן מדין "ושמרתם את המצות", וב"ה שמכשיר מצה ישנה, היינו דווקא במצה

שנתקיים בה עכ"פ דין "ושמרתם", והיינו שהיה כאן כוונה לשמה ורק דאין בה חלות לשמה, וזה משכחת לה בגוונא של ברירה, וכדלעיל, ומיושב קושיות המנ"ח, ודו"ק, עכתו"ד הברכ"ש.

וע"ע בחו"ש מרן הגרב"ד [ח"ב גיטין סי' ב'], ועיין להלן [פרק ד'] שהוכחנו דבגט עצמו מצאנו את ב' הגדרים בלשמה, דין בלשמה של הבעל ודין לשמה לשם האשה, וחלוקין נינהו כנ"ל, ונפ"מ ביניהם לענין ברירה.

ויש שהקשו - שסו"ס אין זו משמעות דברי הירושלמי - ועיין בהערה <sup>125</sup> שביארנו בפשיטות למה טעו בהערה זו.

מוסיף לבאר דברי הגרב"ד דאף שהדין לשמה חיילא במצה, אכתי דומה לכוונה במצוות בגברא ולא דומה לכל חלות לשמה בחפצא ששם עיקר הכוונה באה להעמיד את החפצא להתייחד למטרה ולדינים שלה.

ונקדים להוציא מלבן של טועין שרגילים לחשוב שדברי הגרב"ד עומדים כסתירה לדברי הגר"ח בספרו הגדול [סוף הלכות חו"מ] דכתב בהדי' שהדין "ושמרתם" לשם מצה הוא דין שחל במצה עצמה, וכפשוטו היה נראה שהגר"ד סובר שלא חל כלום בחפצא, אולם פשוט שאינו כן ובפרט שבברכ"ש הביא שם שכיוון בכל דבריו לדעת רבו הגר"ח.

והביאור - דבאמת לא יתכן לומר שלא תחול שום חלות במצה כדין מצוות צריכות כוונה, דבמצוות צריכות כוונה פשוט שמי שנטל לולב או לבש ציצית בלי כוונה - דאין לו מעשה מצוה ולא יצא ידי"ח דחסר במעשה מצווה כשאין בה כוונה, אכן הכא בעשיית מצוה, לו יהא דליכא מעשה עשייה של מצוה, הא מה אכפת לו, הא סו"ס כשבא לקיים מצוותו הרי אוכלו כדין ודל מהכא האפיייה ולישה, וע"כ דמוכרח דהך דין כוונה אינו ממש כמצוות צריכות כוונה, ששם באמת אין שום חלות - לא מתחילה ולא בסוף - שהרי אין כאן יותר מהמעשה מצווה עצמו, משא"כ כאן במצה, הרי בלי דין כוונה א"א לצאת ידי"ח מצוה, וע"כ דהך דין שימור לשם מצוה חל במצה להכשירו, והכא אף דעיקר הכוונה אינו להחיל חלות לשמה בחפצא של המצה אכן סו"ס ודאי דבסוף חיילא במצה, וכדברי הגר"ח בספרו - ופשוט.

והביאור בדבריו לחלק בין לשמה של כל התורה לכוונה בגברא הוא כך:

בכל חלות לשמה, הרי ע"י הכוונה לשמה חיילא חלות לשמה בס"ת מזוזה וגט, דהיינו שע"י הכוונה מתייחד הס"ת לשם קדושת ס"ת ומתייחד הגט לשם האשה המתגרשת, ובזה נהיה לגט וס"ת, וחלות כזו א"א באופן של ברירה, דהכא איכא ספק בעיקר החלות איך תחול, אבל במצה,

<sup>125</sup> הקשה תלמיד אחד - דלפי הברכ"ש איך תתפרש פשוט לשון הירושלמי, שנחלקו ב"מצה ישנה" - דלפי דברי הברכ"ש, הרי מחלוקת ב"ש וב"ה אינה כלל במצה ישנה, אלא בגוונא אחרת לגמרי - במצה שנאפתה לשם מצוה באופן של ברירה - וזה יתכן גם במצה שאינה ישנה.

והערה זו באה כתוצאה מחוסר הבנה בעיקר דברי הברכ"ש - ונקדים בב' הקדמות:

[א] מצה ישנה היא מצוה של לפני ל' יום, והיינו דב' יום חל דין לשמה דממילא כמו דחל בסוכה - [ובענין זה הארכתי בהמשך לבאר למה בדין של ב"ה לא מהני הך ל' יום] - עכ"פ זו ההגדרה של 'מצה ישנה' - כל שאין בה את הלשמה דממילא של תוך ל' יום - ומענה - כל סוג כוונה שלא שייך לפרשת חלות לשמה אכתי כלולה במצה ישנה.

[ב] עוד צריכים לדעת ששני הדינים בברכ"ש - כוונה מצד ושמרתם וחלות לשמה מצד הילפותא מסוכה - הם כל כך חלוקין זה מזה - שאנו צריכים להגדיר אותם לעצמינו כמו ההבדל בין שני דינים אחרים שצריכים במצה - והיינו כעין חלות לשמה לעומת 'לישה' - והרי לישה נצרכת לתהלי של מצוה - אבל היא לא מועילה כלום לחלות לשמה כיון שהיא אינה מענינה של לשמה.

והיינו - שזה שיש לישה בכל מצוה ישנה לא מעלה ולא מוריד בהגדרה שלה בתור 'מצה ישנה' שהרי פשוט שנעשה בה לישה שאל"כ היא לא היתה מצוה בכלל.

ומעתה לעניננו - הברכ"ש חיפש דבר שאינו מענינו של חלות לשמה ורחוקה מחלות לשמה כמו לישה - והברכ"ש מצא בציור של ברירה שהוא ציור שמופקע מכל וכל מכל ענינו של חלות - וזה כולל את ההפקעה הגמורה גם מהחלות לשמה - ומה שבמקרה האדם מכין בכוונותיו בדין ושמרתם בציור של ברירה וגם מתכוין בכוונותיו בדין של חלות לשמה - עובדה זו אין לה משמעות והיא לא מקשרת את הדינים זל"ז כלל וכלל - דסו"ס תרתי נינהו - כלישה וחלות לשמה - וכתבאר.

וא"כ הדברים פשוטים עד מאד - הירושלמי קובע שבדין 'מצה ישנה' נחלקו - הרי אומר מצוה בלי החלות דין לשמה דממילא של תוך ל' יום [שאז היה לה הכשר לב"ש] - וכעת זה פסול לב"ש ולא לב"ה, ואף שבמקרה צריכים 'אוקימתא מיוחדת' שע"כ אוקמינן ליה בשהיתה בה כוונה אלא שהכוונה היתה בדרך ברירה - [ובזה תתיישב קושי' צדדית על ב"ה] - זה לא קשה דזה לא חשיב כלל וכלל 'אוקימתא מיוחדת' - כמו שזה לא אוקימתא בזה שנעמידו שהיתה גם לישה - אף שזה לא כתוב מפורש - אבל סו"ס אין זה אוקימתא - כיון שכל מה שנצרך לעשיית המצה בתור מצוה כלולה בשם 'מצה ישנה' - וכמו שלישה כלולה שאל"כ לא משכחת לה מצוה - כך גם כוונה דרך ברירה כלולה - דמה גרע דין ושמרתם בכוונה מלישה - הא בתרומתה ליכא חפצא של מצוה - ובאו לומר - שכל מה שנצרך להיות מצוה נעשה בה - וכל החסרון שלה היא בזה שהוא 'ישנה' - והיינו בלי חלות לשמה - אבל כל שאר התנאים כדי שתהיה מצוה שפיר נתקיימו בה - ודו"ק.

אין המצה עצמה צריכה להיות מיוחדת לשם מצותה, ולכן אין הכוונה צריכה לייחודה לכך, והכא ע"כ הדין כוונה במצה היא הלכה צדדית במצה, והגדר בזה, שכמו שיש תנאי שיוצאים ידי חובת מצה רק במצה שנעשה בה מעשה שימור מחימוץ ולא סגי בזה שיש עדות שלא הגיעו לחימוץ שזה תנאי בהכשירא דמצה, כמו"כ צריך עוד שהמעשה שימור מחימוץ שנעשה בה יהיה לו צורה מסוימת, והיינו שלא נעשה בה שימור בעלמא אלא שנעשה בה שימור לשם מצת מצוה, ונמצא שהכוונה היא 'צורתו' של המעשה שימור שחל במצה, ואם נתקיים במצה הך דין יוצא בה ידי"ח. הרי אף דהכוונה לשמה חיילא במצה, אבל אין הפשט שבכוונה זו נעשה עיקר המצה למצה, אלא דכוונה זו היא רק צורתו של המעשה שימור שנעשה במצה, וכיון ש"כוונה על הצד" גם מיקרי כוונה, שוב אמרינן דגם באופן של "אימלוכי אימליך" נתקיים במעשה שימור דין כוונה ידידה, ובזה הרי אין חסרון ברירה, ושפיר חיילא במצה דין שימור המצה, ודו"ק.

נפ"מ לגבי הנידון של התוס' ריש השולח בביטול הדין לשמה, דמהני בגט וציצית, ולא בדין מצוות צריכות כוונה. ולהבין יותר את החילוק בין חלות חפצא לשמה לכוונה שהיא תנאי במעשה שימור שנעשה במצה – הרי ידועים דברי התוס' ריש השולח שדן בדין ביטול גט אחרי כתיבתו ודן דה"ה דנימא כן בס"ת וחילק דזה כבר מיקרי מעשה, והאחרונים ביארו את החילוק בזה, אולם עיקר הנידון לבטל לשמה של גט וס"ת אחרי שהם כבר כתובים הוא דבר קשה מאד – הרי הגט וס"ת כבר היו כתובים מקודם ומה שיך לשנות את הדין שלהם עכשיו – והיינו עכ"פ לפי הצד הפשוט דאתי דיבור ובטל דיבור רק מהני מכאן ולהבא<sup>126</sup> – וביארו שחלות לשמה היא חלות שממשיכה וקיימת בחפצא תמיד, והדין של התוס' הוא לעקור את החלות לשמה מכאן ולהבא שכבר יפסיק לעמוד למטרה וליחוד שלו, ודו"ק.

ועיין באור שמח [גירושין פרק ג' הלכה ט"ו והנה יש לבאר] דנקט בשיטת הרמב"ם דלפי האמת אפשר לבטל את הלשמה של ציצית שצריכים להיות מיוחדים לשם מצוותן עד הליבשה, עיי"ש מה שיישב בזה בסוגי' שהטיל למוטלת – וזה גם אחרי תלייתן בבגד.

וראיה נוספת לזה מהמבואר בעמק ברכה [ספר תורה ס"ק א] דציצית שעשו להם טוייה לשמה – ושוב היה לו דעת לא לעשותו לציצית, דבזה נעקר הלשמה ולא מהני מה שיקשור אותם אח"כ לשמה – ואי לשמה היתה הלכה במעשה טוייה א"כ להיכן נעלמה הלשמה במחשבה החדשה שלו לאחר הטוייה, וע"כ כנ"ל שזה בחפצא שתמיד יהיה לשמה – היינו דהוי חלק מהחפצא – וע"ע בהערה<sup>127</sup> במה שיש להוסיף בזה.

אולם פשוט דכל זה לא יהיה שיך בכוונה במעשה מצווה שיעקור את מצוותו שכיון אתמול לשם מצווה בנטילת לולב שלו, וה"ה במצה, דאף שהמצה כשירה למצוותו מחר מחמת הכוונה לשמה שיש בה מאתמול, אבל אין המצה עצמה עומדת למטרה ולדין שלה – עד כדי כך שאפשר מכאן ולהבא להפסיק את הלשמה, דאינו אלא צורה במעשה שמירה, ופשוט.

אולם כלפי דין השני של לשמה דב"ש יליף מסוכה, הכא פשיטא ששייך לבטל את הדין לשמה דהכא כבר דומה לגט וציצית, ודו"ק, והיינו דאף דלא אתי דיבור ומבטל דיבור, אבל אי יבטלו במעשה היה נראה דבאמת יפסל מלקיים בה מצוותו, וכגון שמייחדו ע"י מעשה לרקיקי נזיר, ויש לדון באיזה אופן שיך כן, ודו"ק.

<sup>126</sup> וכשהצעת לפני מרן הגרא"מ שך שליט"א שיש ראשונים שלמדו דמהני למפרע – שלל את הדברים בתקיפות נוראה, אף שידע שיש הוכחות לזה מכמה ראשונים.

<sup>127</sup> וגדולה מכל זה מצאנו בגיטין [פ"ו] דמבואר בשיטת ר"א דאיכא הוי אמינה שיהיה דין לשמה בנתינת גט – מלבד הדין כתיבה לשמה לר"א, דדרשינן "וכתב ונתן לשמה", ונתבאר בזה באמרות אברהם [פ"ק דגיטין סימן כה] שזה מחמת הדין אשוויי שטרא שחל בנתינה בשיטת ר"א דהנתינה עצמה עושה את השטר לשטר – ולכן לר"מ דוכתב היינו וחתם – והחתימה עושה את השטר לשטר – לדידה ליכא דין לשמה בנתינה.

ונראה פשוט שאם לשמה היה הלכה של "כוונה במעשה", כעין מצוות צריכות כוונה, א"כ הדין כוונה נאמרה במעשה כתיבה ותו לא, דקאי על לשון "וכתב", ור"מ לא היה דורשה על וחתם ור"א לא היה דורשה על ונתן, אבל אינו כן, אלא שהלשמה הוא חלות יחוד דחיילא בגוף ה"ספר כריתות", שהספר כריתות עומד ומיוחד לדין גירושין שלו ע"י הנך כוונות בפעולות, והכתיבה והחתימה שיש בהם כוונה – הם רק האופנים והפעולות שעושות את הספר כריתות שיהיה לשמה – והיינו כנתבאר כאן – לגבי ההלכה של ביטול – ומעתה שפיר משתנה הפסוק לר"א, דכיון שה"נתן" מצטרף לאשוויי שטרא ולגמר עשייתה של הספר כריתות, שוב קס"ד דאין הספר כריתות מתייחד לשמה בלי כל עשייתה לשמה, וזה ממילא כולל את ה"נתינה", ומהאי טעמא לר"מ נמי בעי חתימה לשמה.

מביא פלוגתת הראשונים בעכו"ם שלש וישראל עו"ג, ומבאר דפליגי אם השימור הוא רק של הלש או גם של העו"ג.

אולם אף שהגר"ד יישב בזה את קושי' המנ"ח, אכן סו"ס עיקר דבריו נראים כמחודשים מאד – דמהיכי תיתי שמצה שונה מכל דיני לשמה והכא אינו אלא דין כוונה בגברא – וזה חידוש – אולם נראה שדבריו מוכרחים וגם פשוטים עד מאד – וכדיבואר בעז"ה<sup>128</sup>, ונוסיף בזה כמה וכמה חילוקי דינים שמוכיחים כדברי הברכ"ש – ועיין בהערה<sup>128</sup>.

ונקדים – עיין בב"י [סי' ת"ס] שמביא מהרשב"א דעכו"ם שלש אינו מכוין לשמה, ולא יהני אפי' בישראל עו"ג, דעכו"ם אדעתא דנפשי' קעביד, והטור הביא שם מרב האי גאון דבישראל עו"ג מהני.

והק' הפר"ח עליו, דמ"ש מגט דלא מהני בישראל עו"ג, ואמרינן ביה "דאדעתא דנפשי' קעביד" וכמבואר בסופ' ב דגיטין, וצ"ע, ומצאתי דבש"י רב האי גאון אזיל נמי הר"ח – הובא בריטב"א בפסחים [מ'] – והר"ח מיישב שם את קושי' הפר"ח, דבגט בעינן כתיבה לשמה והעכו"ם כותב, ובזה לא מהני עו"ג "דעכו"ם אדעתא דנפשי' קעביד", אבל במצה א"צ שהאפייה והלישה יהיו לשמה, ורק בעינן "שימור מחימוץ" לשמה, וכדכתי' "ושמרתם", והיינו שהמצה תהא "משמרת" לשם מצת מצוה, ובכה"ג דעכו"ם לש וישראל עו"ג, התם הישראל עצמו עביד שימור מחימוץ, והוא עצמו שומר לשם מצת מצוה, ודו"ק.

וסברא זו הביא המנחת ברוך [סי' ע"א] בשם האור זרוע ליישב קושי' הנ"ל, וכ"כ המקור חיים בעצמו [סי' ת"ס] ביישוב קושי' זו, וכך הביא גם המנ"ח [ס"ק י'] לבאר את דברי רב האי גאון, ובאמת דכן מדוקדק בלשון רש"י בפסחים [ל"ח: בריש העמוד] וז"ל, "כל שימור שאתה משמרה שלא תחמיץ התכוין לשם מצה של מצוה", ודו"ק, וכ"ה ברש"י בגיטין [י']. וז"ל, "לא נפיק בה אא"כ עבד לה שימור לשם חובת מצה" עכ"ל, והיינו כנ"ל.

והנה, גם לראשונים דפליגי וס"ל דלא מהני בישראל עו"ג, אין זה משום שחולקים בעיקר סברא הנ"ל, דיעויין במנ"ח [שם] שהק' עליהם, דמגלן דבעינן אפייה ולישה וכו' לשמה, הא לכאור' סגי בשמירה מחימוץ לשמה, ותירץ שיש הלכה דאין אדם שומר מה שביד חבריו – לענין טומאה וטהרה – ולכן צריך שדווקא הלש יעשה את השימור מחימוץ לשמה, וכ"כ החת"ס [תשו' קכ"ח]. הרי דמבואר מדבריהם שלעיקר היסוד מודי כו"ע דאין הלישה ואפייה עצמם צריכים לשמה, רק השימור, אלא שיש דין צדדי בשימור שיעשה ע"י האופה והלש.

ונראה להוסיף בזה עוד, דאף בלי הך הלכה דאין אדם שומר מה שביד חבריו, י"ל דנחלקו איזה שימור הוא הקובע האם השימור הוא לשמה – והיינו דעל כרחק שהשימור הוא ע"י האי גברא דקעביד לישא ואפייה, דהכא השימור הוא בזה גופא שהלישה והאפייה הם באופן שלא יבא לידי חימוץ, שהרי הזריזות והזהירות בעצם הלישה והאפייה הם גם גוף השימור עצמו, וע"כ שהוא עצמו המשמר, ואף שהעומד על גביו מוסיף בשימור, אבל פשוט שהשימור הישיר שחל ישירות בחפצא של המצה – הך שימור נעשה על ידי הלש והאופה עצמו והשימור של העומד על גביו אינו אלא שימור לא ישיר, ולכן הלש והאופה צריכים לכוין לשמה, ודו"ק, וסברא מעין זו ראיתי במקור חיים [שם סוס"ק א'] שכ' דאפי' הניקור צריך לשמה כיון שהניקור פועל שלא יבא לידי חימוץ, והוי כמו שימור, עיי"ש, והיינו כנ"ל.

ולפי"ז כל מה דפליגי רב האי גאון והר"ח הוא, דס"ל דבזה דהישראל העו"ג מזרז לעכו"ם לשומרו מחימוץ בכל פעולותיו, א"כ הרי הוא כשותף – לא ישיר – במעשה השימור, שהרי הוא מוסיף עוד שימור בשימור, וכיון שכן גם כוונתו לשם מצה קובע את צורתו של השימור, שהרי סו"ס כוונתו תחול בשימור כיון דהשימור מתייחס נמי אליו, ודו"ק.

ובדעת הרשב"א ודעימי' צ"ל דמודי לעיקר הדברים, רק דס"ל דכיון דהשימור בפועל נעשה ע"י הלש והישראל רק גרם לו לשמור, הרי הלש הוא "בעל המעשה" בשימור, ורק אליו מתייחס המעשה שימור, דשימור של הישראל שעו"ג לא מתייחס לגוף המצה, אלא שהשימור שלו

<sup>128</sup> ושמעתי שמו"ר הגר"ד פוברסקי זצ"ל היה בברית של הגאון ר' חיים שלמה ליבוביץ ומרן הגר"ד זצ"ל היה סנדק ואמר דרשה בסעודת ברית בענין הנ"ל, והעיד הגר"ד שמה שכתוב בספר אינו אלא נקודה קטנה מתוך כל הדברים שאמר שם.

מתייחס ללש ולאופה, ושימור של הלש הוא השימור שמתייחס לגוף המצה, ולהכי בעינן דווקא כוונתו, ודו"ק.

מבאר עפ"י סברא זו את שיטת הט"ז שמחלק בדין ישראל עו"ג עכו"ם בין טחינה ללישה.

ונראה דדברינו מוכרחים בשיטת הט"ז [ריש סי' ת"ס], דמבואר שם דמשעת טחינה בעי כבר שמירה מחימוץ, אבל מהני טחינה בגוי וישראל עו"ג, ורק מזמן הלישה כבר לא מהני בעו"ג דצריך עשייה לשמה, וכדעת הרשב"א, והק' המנח"ב [ריש סי' ע"ד] דמוכרח מהפמ"ג שדין שימור בטחינה הוא מה"ת, וא"כ מ"ש שימור דלפני לישא לשימור לאחר לישא דכאן א"צ לשמה, ותירץ דצ"ל כסברת רב האי גאון שהישראל שעו"ג הוא מכוין לשמה, ושפיר מתקיים דין שמירה לשם חימוץ, אלא דנתקשה שם דלמה לפני לישא נקטינן כרב האי גאון דמהני לשמה בעו"ג, ולאחר לישא נקטינן כהרשב"א דבעי שהלש עצמו יכוין לשמה.

ונראה, דמקושיא זו מוכרחין כל דברינו בבואור פלוגתתם, דאם נפרש דפלוגתת רב האי גאון והרשב"א הוא האם הלשמה הוא בשימור או בעשייה עצמה, א"כ באמת ק' טובא דמ"ש טחינה מלישה, וגם אם נפרש כמהמנ"ח וחת"ס דפליגי אם אמרינן במצה דאין אדם משמר מה שביד חבירו או לא, דא"כ אכתי ק' טובא דסו"ס מ"ש טחינה מלישה.

אולם לדברינו א"ש, דפלוגתתם האם מעשה השמירה מתייחס גם לעו"ג או לא, דאולי הוא רק חשיב כשומר לשומר - ולא שומר למצה עצמה, דהשמירה קיימת בגוף המעשה לישא - האיך לשים והאיך אופים, דהרשב"א נקט דאין שמירתו מתייחס למצה, ולכן אין בו תורת מעשה שימור ולא מהני כוונתו, ורב האי גאון חידש דאף דעיקר השמירה הוא בצורת הלישה וכו', אבל גם לעו"ג מתייחסת השמירה, ושפיר מהני כוונתו, ודו"ק, ולדרך זו שפיר נוכל לחלק בין טחינה ללישה.

והחילוק פשוט, דלאחר הלישה שיש כבר מים בתוך החיטין, התם השמירה היא בצורת הלישה ובזריזות וכו', וזו שמירה שהיא חלק ממעשה הלש, ורק בזה אמרינן שהלש הוא השומר, והעו"ג הוא שומר לשומר, ולא חיילא שמירתו במצה עצמה, אבל לפני שהמים מתערבבים בחיטין - התם השמירה היא רק שמירה חיצונית, ששומר שמים לא יתקרב לחיטין כדי שלא יחמיץ, ואין זו שמירה מיניה וביה בתוך מעשה הטחינה, ובזה פשוט למה אין נפ"מ בין הטוחן עצמו לעו"ג, דתרווייהו איכא מעשה שימור מבחוץ, ושומרים כהדדי, ודו"ק.

ועיין עוד להלן [פרק ה'] בדברי המהר"ח אור זרוע בדמיון בין הדין כוונה בשימור לשם מצה לכוונה בטבילה - עיי"ש דברים חדשים בכל הנ"ל.

מכל זה מוכרח דשאני לשמה דמצה משאר דיני לשמה, וכדברי הגר"ד, ולכן הלשמה הוא רק במעשה שימור שהוא מעשה צדדי בעשיית המצה, ודלא כשאר דיני לשמה.

והנה מכל הנ"ל ברור דחלוק דין לשמה דמצה מכל שאר דיני לשמה, וכדברי הברכ"ש, שהרי בכל דיני לשמה מצאנו שכדי שהחפצא יחול בה דין לשמה וכדי שהחפצא תתייחד לשם הדינים שלה, לזה בעינן שכל הפעולות שיוצרות את החפצא הזו יהיו בהך כוונה, ולמשל בס"ת גם העיבוד וגם הכתיבה, ובציצית גם הטווי' והקשירה והצביעה, כולוהו בעי לשמה, וכל זה כדי שהחפצא תתייחד לגמרי לשם הדינים שלה שכל פעולה שהיא 'פעילה' ביצירת החפצא גורמת ליחוד לשמה בחפצא - שהחפצא תעמוד לדינים שלה.

ולפי"ז יש לתמוה דמאי שנא מצה מכולהו שהרי עיקר עשיית המצה דהיינו הלישה והאפייה א"צ בהו כוונה כלל, ורק ה"שימור" שבלישה וה"שימור" שבאפייה בעי לשמה, והיינו מעשה צדדי בעלמא ביצירת המצה, והיינו החלק ה'לא פעיל' בעשייה, החלק של ה'מניעה מחימוץ' - דווקא החלק הזה צריך כוונה ולא החלק ה'פעיל' שביצירת גוף המצה כאפייה ולישה - הלא דבר הוא - וזה צ"ע, דבמה שונה מצה מכולהו.

וע"כ דהחילוק כנ"ל, דבכל דיני לשמה, כיון שע"י הכוונה צריכים שיחול לשמה בכל החפצא, ושתתייחד החפצא לגמרי לדינים שלה, להכי בעינן שיהא נעשה לגמרי לשמה, אבל במצה, הרי אין כאן רק דין כוונה בעלמא, וכל הדין לשמה הוא רק שיתקיים במצה דין שימור לשם מצה במצה, וזו צורתו של המעשה שימור, ומה"ט א"צ שיהיה כל העשייה עשייה לשם מצה, וברור.

דן שיש חפצא של מצה בתוך הלחם של המצה – והעשייה של המצה שבלחם היא השימור – ותו לא – ודוחה. אולם היה אפשר לדחות ראייה זו – ולומר, שבאמת בחפצא של המצה ישנם שני דברים, א' הלחם והפת שבה, ב' המצה שבה, והיינו שהחפצא של מצה חיילא בחפצא של לחם ופת – וממילא שיש כאן ב' חלקים לעשייה, החלק של העשייה שמתייחס ללחם שבו והחלק של העשייה שמתייחס למצה שבו, וההגדרה של המצה שבמצה היינו רק עד כמה שאין בהך פת שום חמץ, ולפי"ז, הלישה והאפייה הם הפעולות שמתייחסות ליצירת ה"פת" והלחם שבמצה, והפעולה היחידה שמתייחסת לתורת מצה שבה היא השימור מחימוץ, ומה"ט רק השימור צריך להיות לשמה – ושוב ליכא הוכחה מהכא ליסוד הגרב"ד.

אמנם זו טעות מכמה טעמים:

א' גם במצה יש דין שיהא לחם, וכמבואר במשנה [סוף פרק קמא דחלה] שיש כמה הלכות בתורה שצריכים לחם ומדיני המצה שהיה לחם יליף מלחם עוני, ועיין בכל זה בחידושי הגר"ח [חמץ ומצה שם].

ב' הרי הלחם והפת שבמצה לא גרע ואפילו עדיף טובא מהקלף שבס"ת והחוטין שבציצית, והרי עיבוד הקלף גם צריך להיות לשמה בס"ת, ולא רק הכתיבה, ודו"ק.

ג' שם בחידושי הגר"ח מבואר שהחלות שימור לשם מצה חיילא דווקא בלחם שבמצה ועיין בזה בהערה <sup>129</sup>, וא"כ היה מן הראוי שהפעולות שיוצרות את החפצא של ה'לחם' שבמצה – יהיו נמי לשמה.

וכיון שראינו שהלחם שבמצה לא בעי שום לשמה, אף שבלחם חיילא הך דין – מזה מוכרח שכל הדין הוא דין צדדי של כוונה בגברא במעשה שימור – ותו לא, ומוכרח כהגרב"ד.

סיכום הנפ"מ בין ב"ש לב"ה, דין ברירה, דין ביטול הלשמה ודין ישראל עו"ג עכו"ם.

איברא, דכל הך חידוש של ישראל שעומד ע"ג עכו"ם – כל זה אינו אלא לב"ה, אבל לב"ש דילפינן מסוכה חלות דין לשמה במצה עצמה, לדידה לא סגי בשימור מחימוץ, ולדידה באפייה ובלישה עצמם יצטרך כוונה לשמה כדי שהמצה יהיה לשמה, ולדידה פשיטא דלא יהני בעכו"ם וישראל עו"ג, ודו"ק.

ולפי"ז זכינו לדין דאיכא נפ"מ נוספת בין ב"ה לב"ש, חוץ מהנפ"מ של ברירה, ונוכל לאוקמיה להך ירושלמי במצה ישנה באופן כזה ג"כ, וא"צ לאוקמיה דווקא באופן של ברירה, ופשוט.

וה"ה דאיכא נפ"מ לאידך גיסא, דלפי ב"ש יש לדון שיהיה שייך ביטול של הלשמה של המצה – כמו בגט וכמו בציצית, אכן לב"ה ליכא נפ"מ כזו.

דן במחלל שבת אי אית ליה דין של עכו"ם דאדעתא דנפשי' קעביד, ונפ"מ בין ב"ש לב"ה, עוד נפ"מ נוספות.

ונראה שיהיה בזה נפ"מ נוספת בין הנך ב' דינים כלפי הדין עכו"ם דאדעתא דנפשי' קעביד – והוא שמצאנו חידוש מהגר"ח [תפילין פרק א' הלכה ט"ו ד"ה אלא דקשה] שיצא לחדש שהדין עכו"ם דאדעתא דנפשי' קעביד אינה בתורת אומדנא אלא דדינא הוא דדעתו פסולה להחיל חלות לשמה, והביא מהגאון ר' שמחה זליג שהוכיח כן ממה שחידש הרמב"ם דגם במחלל שבת נאמר דין זה, ונראה פשוט דכל זה בחלות לשמה ולא בדיני כוונה בעלמא, ופשוט, ויהיה בזה נפ"מ נוספת בין ב"ש לב"ה.

והנה עיין להלן [פרק ב'] שהוספנו עוד בביאור דברי הגרב"ד ונתחדשו עוד כמה נפ"מ בין הנך ב' דינים, ומכולם יש להוכיח כדברי הגרב"ד שדבריו פשוטים ומוכרחים.

<sup>129</sup> והיינו דלכן עיסת הכלבים דלא חיילא בהו תורת לחם לא חשיב כלשמה אף דשוב נהפכה להיות לחם אח"כ – דסו"ס חסר בדין לשמה והיינו דמעיכא לא חיילא הלשמה בקמח ומים אלא ב'לחם' והרי לא היה לעיסה זו תורת לחם שיחול בה הך דין של לשמה – וע"ע להלן [שער ג פרק ט] בהרחבה בזה.

**פרק ב'**  
**עוד כמה נפ"מ וחידושים,**  
**בדין כוונה בשימור לשמה במצה,**  
**לעומת החלות לשמה בחפצא.**

מביא מה דנבאר לעיל מהגר"ב ד' דמצאנו תרי דיני לשמה, וחילוק ביניהם לענין ברירה, וכן לענין עכו"ם וישראל עו"ג.

לעיל נתבאר מהגר"ב ד' זצ"ל דנאמרו ב' דינים בלשמה, דבכה"ת הדין לשמה הוא חלות לשמה דחיילא ע"י כוונתו בזמן הפעולות שיוצרות את הס"ת ומזוזה וציצית וכדו', שמכוין בזמן שכותב וקושר ומעבד בכוונה, והך חלות לשמה חיילא ע"י כוונתו בפעולות הנ"ל, משא"כ במצה, דהתם זה דין כוונה בעלמא בגברא, שיעשה את המעשה שימור בכוונה לשם מצה, ואין כוונתו יוצרת חלות דין לשמה במצה, אלא דחיילא במצה דין שהשמירה שלה היתה עם כוונה לשם מצת מצוה, וכל זה לב"ה.

אבל לב"ש שיש חלות דין לשמה בסוכה כאידך דיני לשמה דכה"ת, לדידיה ילפינן למצה מגז"ש מסוכה דגם במצה נאמר כזה דין, ואיכא ב' דיני לשמה במצה.

ונתבאר שיש כמה נפ"מ בין הנך ב' דינים:

א] באופן של ברירה לא מהני לב"ש, ולב"ה מהני, ב] בדין עכו"ם דאדעתא דנפשי' קעביד ולא מהני ישראל עו"ג – דכל זה לב"ש אבל לב"ה מהני כיון שהישראל הוא השומר לשמה, ג] במחלל שבת שמחשבתו מופקע מעיקר חלות לשמה, לעומת דיני כוונה שאינו מופקע ממנו, ומהני לב"ה ולא לב"ש, ד] יש דיון האם אפשר לבטל לשמה בדין אתי דיבור ומבטל דיבור, וזה מהני בלשמה של ב"ש ולא בכוונה בגברא לב"ה.

מביא את דברי הגר"ח לחלק בין לשמה דס"ת ללשמה דאזכרות לענין דיבור ומחשבה, ומבאר בזה את החילוק בין מצה דא"צ דיבור לשמה לשאר דיני לשמה דבעי דיבור, ומוכיח כן ממצוות צריכות כוונה דסגי במחשבה.

ונראה להוכיח עוד כדברי הגר"ב ד' ולהביא עוד נפ"מ בפלוגתא ב"ש וב"ה:

רבינו ברוך - מובא ברא"ש בהל' ס"ת [במנחת ברוך] - חידש דבכל דיני לשמה צריכים דיבור וילפינן מפגול, וכן נפסק להלכה, ופוסל בדיעבד, וע' במנחת ברוך [בריש ספרו] שמאריך בזה.

אולם לענין מצה נקט המנחת ברוך [סוף סי' ב'] שא"צ דיבור, והוכיח כן מרבא [פסחים ל"ח: - הובא לעיל] שחידש דבעשאו למכור כשר כיון דאמרין "אימלוכי אימליך" – וממנפ"ש קשה, דאי מיירי כשאמר בפירוש שהוא עושה לשמה אם לא ימכור אותם, א"כ מה חידש לן רבא, ואם לא אמר בפירוש אז מה יהני לן ב"אימלוכי אימליך", הרי סו"ס לא אמר בפיו, וע"כ דמוכרח דסגי בכוונה וא"צ דיבור, ומצאתי ראיה זו גם בחלקת יואב [סי' ל"ג ד"ה הנה אף], וכל זה דלא כהמבואר בביאור הלכה [סי' ת"ס] בשם הפמ"ג דסובר דבעינן דיבור גם בלשמה במצה.

ולכא' צ"ע, דמ"ש הכא מכל דיני לשמה דבעינן דיבור, ונראה פשוט עפ"י הנ"ל, דהנה הטור [בסי' רע"ד] כותב שסופר יאמר מפורש שכותב לשם קדושת ס"ת, ואילו אח"כ [סי' רע"ו] כותב דיכין במחשבתו לשם קדושת ה' כשכותב אזכרות.

והק' הב"י והט"ז דסותר משנתו, דכאן כותב "כוונה" ושם כותב "דיבור", ות' הגר"ח בספרו על הרמב"ם [תפילין] דשאני לשמה בס"ת שזה חלות דין לשמה בס"ת שתהא לשם קדושת ס"ת, ודלא ככוונה באזכרות שזו כוונה בעלמא במעשה כתיבה, ולכן א"צ דיבור, ורק כשעושה עשייה בפנ"ע אז הלשמה צריך דיבור, עכתו"ד הגר"ח.

ונראה דה"נ בנד"ד, דלשמה דמצה שאינה אלא כוונה במעשה השימור, בזה סגי בכוונה וא"צ דיבור, ודלא כשאר דיני לשמה ופשוט, וע"ע להלן [פרק ד'] לגבי הדין לשמה בגט שביארנו שם דבגט עצמו מצאנו את ב' הגדרים הללו.

ובאמת, דהדברים מוכרחים מה'משל' שהביא הברכ"ש ממצוות צריכות כוונה, דבמצוות צריכות כוונה א"צ דיבור וסגי בכוונה, שהרי אמירת הנני מוכן א"צ כלל, והננו"ב יו"ד [סי' צ"ג] דחה מנהג



זה בתקיפות - עיין בהערה <sup>130</sup> שהבאנו לשונו, וע"ע נו"ב תנינא או"ח [סי' ק"ו], וע"ע בחלקת יואב [סי' ל"ג] דהוכיח כהנו"ב, וכן מפורש גם בערוה"ש [או"ח סי' ס'], וקשה דמ"ש מכל דיני לשמה, וע"כ דשאני כוונה בגברא מחלות דין לשמה בחפצא, ופשוט <sup>131</sup>. ולפי"ז איכא נפ"מ נוספת בין ב"ש לב"ה, די"ל דמיירי שם בירושלמי במצה ישנה, באופן שהיה בה כוונה לשמה ולא היה בה דיבור, דפשוט דלפי ב"ש נצטרך דיבור במצה וכדאידך דיני לשמה. ומעתה נמצא דמצות שעשאן למכור בשוק דמבואר בפסחים [ל"ח] דיוצאים בהם ידי"ח מטעמא "דאימלוכי אימליך", הרי לב"ש שיש במצות חלות לשמה בחפצא אינו יוצא בה ידי"ח, ומתרי טעמי, א] אין ברירה בחלות לשמה בחפצא, וכמו שכתב הברכ"ש, ב] הרי לא היה דיבור, ובחלות לשמה בחפצא בעי דיבור.

מוכיח דלשמה ושלא לשמה פוסל בכל דיני לשמה, בקרבן בציצית ובגט, ומביא קושי' האחרונים מרש"י דבמצה כשר כה"ג, ומחלק עפ"י הברכ"ש הנ"ל, ומוכיח כן ממצוות צריכות כוונה.

ונראה להוכיח עוד כהגר"ב ד, ולהביא עוד נפ"מ בין ב' הדינים של לשמה, דהנה בתחילת דברינו ביארנו דין ברירה שרצה לגרש את זה שתצא ראשונה, אבל יש עוד אופן בלשמה, שמי שרוצה לגרש שתי נשים בגט א', בזה אמרינן דחסר בלשמה ד"וכתב לה" אמר רחמנא, ולא "לה ולחברתה", הרי דלשמה ושלא לשמה כהדדי סותרות א' את השני, וחשיב שלא לשמה, ועיין בתוס' במנחות [מ"ב] שכתב כן בהד"ל, דמי שצבע תכלת בציצית וכיון לשם ציצית ולשם נסיון, דסברי התוס' דפסול, דלשמה ושלא לשמה פסול, ותוס' הוכיחו כן מכל הקרבנות דלשמה ושלא לשמה פסול, עיי"ש.

אמנם במצה מבואר דכה"ג כשירה, דע' רש"י פסחים [ל"ח] דמצה לשם מצת מצוה ולשם רקיקי נזיר אין בה חיסרון לשמה [ורק פסול מטעם אחר], ואין זה כגוונא דברירה שעשאן למכור שלא החליט לאיזה מטרה עומדת המצה [עיי"ש בשפ"א] אלא שנתכוין לשניהם כהדדי, ומבואר דכשר כה"ג, ודלא כשאר דיני לשמה.

ונראה להוכיח כהך חידוש של רש"י מהראשונים שהבאנו לעיל דהכשירו מצות בעכו"ם וישראל עו"ג, דאף דנתבאר דמהני כוונת הישראל כיון שהמעשה שימור מתייחס נמי אליו הרי הוא שותף במעשה השימור, אכן סו"ס כו"ע מודי ודאי דהשימור שייך נמי לעכו"ם, והרי סו"ס העכו"ם "אדעתא דנפשי" קעביד", ויש כאן שימור דעכו"ם וישראל כהדדי, ומצטרפין נמי כוונות העכו"ם לשימור, וחשיב כלשמה ושלא לשמה ואפי"ה כשירה, ומוכרח כהך חידוש של רש"י דבמצה כה"ג כשירה <sup>132</sup>, ודו"ק.

עכ"פ עי' בקרן אורה [שם במנחות] ובאו"ש [הל' גירושין] שהקשו, דמ"ש מצה מאידך דיני לשמה שכ' התוס' דפסולים בלשמה ושלא לשמה והוכיחו כן מקרבנות, וכן מפורש נמי בגט, ומ"ש מצה מכולהו, וצ"ע, ועיי"ש מה שחילקו ביניהם.

איברא, דלדברי הברכ"ש לק"מ, דכל מה דבתרי כוונות חסר בלשמה, היינו רק בחלות דין לשמה ויחוד בחפץ, שהחפץ לא מתייחד לשמה ע"י מעשה שהיה בו כוונה נוספת, אבל היכא שא"צ להחיל חלות לשמה בחפצא ע"י הכוונה, ורק בעינן שיהא קיום דין של כוונה במעשה של הגברא, בכה"ג מהני ב' כוונות בהדי הדדי, ואין כאן סתירה.

<sup>130</sup> ז"ל הנו"ב - "ולדעתי זה רעה חולה בדורנו ועל הדורות שלפני זמננו שלא ידעו מנוסח זה ולא אמרוהו והיו עמלים כל ימיהם בתורה ובמצות הכל ע"פ התורה וע"פ הפוסקים אשר דבריהם נובעים ממקור מים חיים ים התלמוד עליהם נאמר תומת ישירים נתחם והם הם אשר עשו פרי למעלה וגדול מעל שמים חסדם. אבל בדורנו הזה כי עזבו את תורת ה' ומקור מים חיים שני התלמודים בבלי וירושלמי לחצוב להם בורות נשברים ומתנשאים ברום לבבם כל אחד אומר אנכי הרואה ולי נפתחו שערי שמים ובעבורי העולם מתקיים אלו הם מחריבי הדור. ועל הדור היתום הזה אני אומר ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בהם וחסידים יכשלו בהם. והרבה היה לי לדבר מזה אבל כשם שמצוה לומר דבר הנשמע כך מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע וה' ירחם עלינו".

<sup>131</sup> אולם לפלא בעיני על המנ"ח [מצוה י'] שדן בדין מצוות צריכות כוונה אי בעי דיבור סגי במחשבה, ומדמה למחשב בקדשים ולפי הנ"ל אין שייכות, וצ"ע.

<sup>132</sup> אלא דהעירני תלמיד אחד דלנתבאר בתוס' גיטין [כ"ג] דאדעתא דעכו"ם אין הכוונה שכיוון כוונה אחרת אלא שדעתו 'סתמא', שוב ליכא הוכחה.

ולכן, דווקא בגט וציצית וקרבנות, דהתם איכא חלות לשמה בחפצא, התם לא מהני כשיש עוד כוונה נוספת בהדי הלשמה, אבל בכוונה במצה דסגי בכוונה בעלמא, התם אין סתירה כלל מה שיש כאן ב' כוונות.

אולם פשוט דכל זה לב"ה, אבל לב"ש דיליף דין נוסף של כוונה מסוכה, התם באמת יהיה פסול בב' כוונות, וזהו כבר נפ"מ נוספת בין ב"ש לב"ה, ודו"ק.

[ויש להעיר בכל זה מלשון הרמב"ם שכתב דבעינן שימור לשם מצה בלבד, והעיר במנ"ח [מצווה י' ס"ק י"ד] שחולק על דברי רש"י הנ"ל, וקשה לומר שהרמב"ם חולק בכל היסוד אחרי שהבאנו הרבה ראיות לכך, ואכתי צ"ע - ועיין להלן [שער ג סימן ח פרק ג] מה שהערנו בזה בפלוגתא זו ובפלוגתת המ"ב והגר"ח].

ונראה להוכיח כדברינו מהך 'משל' שהביא הברכ"ש ממצוות צריכות כוונה, דמפורש במ"ב [סי' ס'] בשם הא"ר דבמצוות צריכות כוונה מהני ב' כוונות בהדי הדדי, וקשה דמ"ש מכל דיני לשמה, וע"כ כנ"ל, דרק כשבאים להחיל חלות לשמה בחפצא איכא חיסרון לשמה כשמתכוין לענין אחר, לא כן בדין כוונה בגברא, ולהכי מהני במצוות, ומה"ט פשוט דיהני נמי ב' כוונות בכוונה בקדושת אזכרות לפי הגר"ח דלעיל, אף דבקדושת ס"ת לא יהני, ודו"ק, וזהו הטעם דמהני נמי במצה.

שו"ר בקובש"ע פסחים [ס"ק קע"א] שמחלק בין דין לשמה לדין מצוות צריכות כוונה לגבי ב' כוונות, וכנ"ל - ושו"ר כן בחידושי הגר"ח [הוצאת מישור - גיטין לב:]: דג"כ חילק כנ"ל.

מוכח מדברי האחרונים שמיישבים את קושי' הגר"ח על הדמיון בתוס' בין לשמה ושלא לשמה בקרבנות לציצית, דמוכרח דהדין לשמה ושלא לשמה הוא רק דין בחלות לשמה ולא בכוונה עצמה.

ובאמת דמיניה וביה מוכרח שם בתוס' במנחות דכל החיסרון בב' כוונות הוא מצד החלות דין לשמה, ולא מצד הכוונה בגברא, שהרי הגר"ח הק' דמה הדמיון בין קרבנות לציצית, הרי בקרבנות "סתמא" לשמה, ואין הגדר בזה דב"סתמא" מתכוין לשמה, רק דהגדר הוא דמאליו חיילא חלות דין לשמה בקרבן, וכדהאריך בזה הגרי"ז בהל" מעשה הקרבנות להוכיח כן <sup>133</sup>, ולפי"ז כבר מוכרח דבמחשבה שלא לשמה לא חסר בכוונה לשמה, וע"כ שהיא מחשבה הפוסלת כעין מחשבת פיגול, וכל זה בקרבן, משא"כ בציצית דאין סתמא לשמה, דהתם אין דין מחשבה הפוסלת, ומעתה תמוה הוכחת התוס' דלעולם י"ל דבלשמה ושלא לשמה לא חסר בלשמה, ובקרבן פסול מצד מחשבה הפוסלת, ונסתר הוכחת התוס' מקרבנות לציצית, וצ"ע - כן הקשה הגר"ח.

ותי' בקובש"ע [ח"ב סי' כ"ב] ובאבי עזרי [תניינא ציצית], דע"כ צ"ל דשלא לשמה אינה מחשבה הפוסלת בעלמא, אלא דע"י כוונה אחרת נעקר הדין לשמה אף דהלשמה חיילא מאליו מדין סתמא, וא"כ שפיר הוכיחו התוס' מקרבן, דכיון דתמיד הלשמה דחיילא בקרבן ע"י הדין סתמא נעקר ע"י כוונה נוספת, ה"ה שהלשמה דחיילא בציצית ע"י כוונתו לשמה נעקר ע"י כוונה נוספת, עכתו"ד.

ומעתה מוכרח דכל הנידון בתרי כוונות אינו מצד עצם הכוונות עצמם, אלא מצד החלות לשמה בחפצא, שהרי בקרבן בלאו הכי א"צ כוונה, דמצד סתמא לשמה אתינן עלה, ומעתה פשוט דבמצה שאין חלות לשמה, דפשיטא למה אין חסרון בב' כוונות.

שו"ר בחידושי הגר"ח [הוצאת מישור - גיטין לב:]: שהוסיף שמעצם הדין סתמא לשמה מוכרח דשאני חלות לשמה מכוונה במעשה שהרי בסתמא לשמה איירי גם בלא נתכוין בפועל וסגי במה שהדבר מצד עצמו עומד לדין שלו ובזה חיילא החלות לשמה - ודו"ק.

נפ"מ נוספת לגבי הנידון בראשונים אי בעינן לשמה במצה לכורך כיון שאינו אלא זכר למקדש.

ונראה שיש נפ"מ נוספת בין הנך תרי דינים והוא כך:

דיעויין בר"ן על הרי"ף סוף [ערבי פסחים] שדן בדין מצה של כורך אי בעי לשמה, דכיון דאינו אלא זכר למקדש שוב י"ל דלא בעינן לשמה, ועיין במ"מ [פ"ח הי"ג] דנקט דלפי הרמב"ם בעינן לשמה, אולם יש להעיר דמה כל הנידון בזה, אטו לו יצויר והיה דין קריאת התורה מדין זכר למקדש או מצות ציצית זכר למקדש, אטו היינו דנים בזה לומר דמהני כה"ג ס"ת וציצית שלא לשמה, ולמה במצה דנים בזה.

<sup>133</sup> והוכיח כן מדמהני גם בחשב מחשבת חולין [דלאו מינה אינה מחריב בה] או בעקירה בטעות, והרי בכל הנך הוא ודאי לא חשב לשמה ופשוט שאין כאן "סתמא" שמתכוין לשמה.

וע"כ כנ"ל, דהכא ליכא חלות דין יחוד בחפצא להשוותה לחפצא מיוחדת לשם מצוותה, וכל הדין הוא כונה בעלמא לשם המצוה, אכן ודאי דגם בלי הכוונה חיילא בה שם מצוה, אלא דלא מקיימים בה מצווה, והכא יש לדון דאיזה מצווה של מצוה דורשת כוונה לשמה, ובזה יש לדון במצווה דרגת זכר למקדש, ודו"ק.

נפ"מ נוספת לגבי ברכה בהכשר מצוה בשיטת הירושלמי - לגבי אפיית מצות.

יש נפ"מ נוספת - דהנה שיטת הירושלמי שבהכשר מצוה יש ברכה - וכבר נתבאר בארוכה להלן [שער ד סימן ט] דדוקא בהכשר הכתוב בתורה איכא דין ברכה, והבאנו מהמשך חכמה שכוון שרק שימור מוזכר בתור הכשר - שוב ליכא דין באפייה ולישה עצמה - ולכן ליכא ברכה שבשימור ליכא 'תורת מעשה'.

אולם לפי ב"ש שגם האפייה עצמה היא מצוה דיליף מסוכה, א"כ כמו דבבניית סוכה איכא ברכה לפי הירושלמי כו כן באפיית מצות לב"ש יהיה ברכה.

[ובאמת דמיניה וביה במשך חכמה יש הערה - דס"ל דלפי הבבלי ליכא כלל דין עשייה במצות גם לב"ש - ואדרבה כיון ששמירה ועשייה תרתי ניהו הלכך פליגי הבבלי לגמרי על הירושלמי הנ"ל - ועיין בהערה <sup>134</sup> שהבאנו לשונו].

מביא דבדברינו נתבאר ט' נפ"מ בין דין לשמה דחל בחפצא דמצוה לב"ש לדין לשמה דילפינן מ"ושמרתם", ומצאנו נפ"מ נוספת לאידך גיסא, דנתקיים דין לשמה בחפצא, ולא נתקיים לשמה מדין ושמרתם, וכל הנך הם נפ"מ במצוות צריכות כוונה, וכן בכוונה באזכרות וכן בגט בכוונה לשמה לשם האיש.

ולסיכום - הרי לנו כמה נפ"מ בין הנך תרי דינים של לשמה במצוה לפי ב"ש, ומשכחת לה כמה גווני לאוקמ' להך ירושלמי במצוה ישנה שנתקיים דין כוונה ד"ושמרתם" ולא נתקיים דין חלות לשמה דילפינן מסוכה, וכדלהלן:

א] באופן של ברירה, ב] כשהיתה כוונה בשימור ולא במעשה לישא ואפייה, ג] בעכו"ם וישראל עו"ג, ד] כשהיה כוונה במחשבתו בלי דיבורו, ה] כשמתכוון ב' כוונת, לשמה ושלא לשמה, ו] בכוונה ע"י מחלל שבת אי איכא ביה פסול של עכו"ם לדרכו של הגר"ח ברמב"ם, ז] האם מהני המצוה שלא לשמה לגבי כורך שהוא זכר למקדש, ח] יש צד לומר שביטול הלשמה ע"י מעשה או דיבור מהני בחלות לשמה לב"ש ולא מהני בכוונה בגברא לב"ה, ושוב משכחת לה כוונה לב"ה וליכא לשמה לב"ש - שביטלו ללשמה, ט] נפ"מ לגבי ברכה בשיטת הירושלמי שיש ברכה בהכשר מצוה באפיית מצות.

הרי דבכל הנך גווני שפיר מתקיים דין כוונה ד"ושמרתם את המצות", וכולהו לא מהני לחלות דין לשמה.

עוד נתחדש, דכל הנך אופנים הם נפ"מ בין כל דיני לשמה לדין ב"מצוות צריכות כוונה" שזה היה ה'משל' שהביא הברכ"ש לדין כוונה בגברא, ודו"ק.

עוד נתחדש דכל הנך נפ"מ יהיו נפ"מ נמי בין הדין לשמה באזכרות בס"ת שהוא דין כוונה בעלמא לדין לשמה בעיקר קדושת ס"ת, וכדלעיל מהגר"ח לגבי דיבור.

עוד יתחדש להלן [פרק ד'] דכל הנך נפ"מ יהיו נפ"מ נמי בין הדין לשמה בגט לשם האיש - שיבואר [שם] שיש ראשונים שלמדו שזה דין כוונה בעלמא בגברא, לעומת הדין לשמה לשם האשה שהיא בודאי דין בחפצא של הגט.

ולהלן [פרק ג'] הוספנו עוד, דמצאנו גוונא לאידך גיסא, דשייך דלא מתקיים דין כוונה ד"ושמרתם את המצות", ואפי"ה נתקיים הדין חלות לשמה בחפצא, והוא באופן שעושה בסתמא ל' יום קודם החג, עיי"ש שביארנו את הדברים.

<sup>134</sup> וז"ל המשך חכמה: "ועיקר הדרשה מזה דלא כתיב 'עשייה' במצוה ובפסח, רק 'שמירה' - לכן נשים חייבות [ומסולק מה שהקשו מכלאים ומציצת בתוספות]. ובירושלמי ברכות פרק הרואה, דסבר דלעשות ציצית ותפילין מברך על עשייתן [אף שלא אמר מצוה בשעת עשייה] תני דגם סוכה ולולב מברך בשעת עשייתן, היינו משום ד"חג הסוכות תעשה" [דברים טז, יג] כתיב, ולולב יליף מסוכה [סוכה יא יעוין שם], כן בציצית. אבל על אפיית מצוה לא כתיבה דמברך, משום דלא כתב עשייה במצוה, רק שמירה לבד.

ולכן בירושלמי פרק קמא דסוכה, גבי סוכה ישנה, דפליגי בית שמאי ובית הלל, אמר מצוה ישנה פלוגתא דבית שמאי ובית הלל וכו', ובבבלי לא מזכיר זה, משום דטעמא דבית שמאי דיליף מ"חג הסוכות תעשה" ובמצוה לא כתוב 'עשייה' רק 'שמירה' ודו"ק", עכ"ל.

ויש להוסיף נפ"מ עשירית - הרי הבאנו לעיל בהלכה של לשמה בקרבנות ד"סתמא" לשמה, דאין הגדר בזה דב"סתמא" מתכוין לשמה, רק להגדר הוא דמאליו חיילא חלות דין לשמה בקרבן, וכדהאריך בזה הגר"ז בהל' מעשה הקרבנות, והוכיח כן מדמהני גם בחשב מחשבת חולין [דלאו מינה אינה מחריב בה] או בעקירה בטעות, והרי בכל הנך הוא ודאי לא חשב לשמה ופשוט שאין כאן "סתמא" שמתכוין לשמה, ונראה שזו דוגמא ששייך דווקא בחלות לשמה ולא שייך בדין כוונה בגברא, דבאמת הגברא לא כיוון, ואדרבא הוא כיוון הפוך.

ובאמת שמהדוגמא הזו אנו רואים את עיקר החילוק בין הנך תרי דינים, כמו שרואים כן מהדין ששייך לבטל לשמה של החפצא ולא של הכוונה בגברא.

מבאר דאיכא נפ"מ מיניה וביה בשיטת ב"ש בין המצה של כל ימי הפסח למצה לקיים המצוה קיומית של הגר"א, וחלוק מליל ט"ו דדווקא בזה איכא חלות לשמה בחפצא.

והעירני חכם אחד שליט"א שבאמת כל הנך נפ"מ הם נפ"מ מיניה וביה בשיטת ב"ש, והיינו דכל מה ששייך ללמוד שיש דין לשמה בחפצא ט"ו ט"ו מסוכה, היינו לגבי המצה של חובת ליל ט"ו, דבזה איכא גז"ש ט"ו ט"ו, אולם ידוע שבכל ימי הפסח יש מצוה קיומית לדעת הגר"א באכילת מצה, והכא הרי ליכא דין ט"ו ט"ו, ופשוט א"כ דליכא דין חלות לשמה בחפצא והכא גם ב"ש מודה דסגי בדין כוונה בגברא, ויתחדש שכל הנפ"מ בין הנך ב' דינים הם נפ"מ מיניה וביה בשיטת ב"ש בין הנך תרי דינים של מצה.

אולם יש להעיר בזה, דיתכן דאחרי מה שהסתפק הר"ן לגבי הדין לשמה מצד זכר למקדש, דיתכן דלא יהיה בזה דין לשמה, ונתבאר שהדין כוונה היינו כוונה למצוה, והרי הכא ליכא מצווה גמורה אלא זכר למקדש, דה"ה דאיכא להסתפק בהאי מצווה קיומית אי איכא בזה דין לשמה, ודו"ק.

### פרק ג'

#### דין דיבור בלשמה של מצה וסוכה

#### תוך ל' יום לחג.

מקשה איך מהני לשמה תוך ל' יום לסוכות ע"י אומדנא דנתכוין לשמה [מחמת שואלין ודרשין], הא איכא דין דיבור, ומבאר עפ"י דברי המאירי בקידושין בעסוקין באותו ענין.

יש לעיין דלפי ב"ש שלומדים ט"ו ט"ו מסוכה, וממילא בעי לשמה מחמת האי דרשה, שוב קשה דלמה דל"ל דין ושמרתם את המצות, ולענין מה נתחדש דין זה במצה, וכפשוטו צ"ל כנתבאר לעיל ביטול הלשמה, אולם נראה שיש נפ"מ נוספת שמבוארת מיניה וביה בהך סוגי'.

ונקדים שלכא' יש להעיר לדרכו של הברכ"ש שהזכרנו לעיל לחלק בין ב' הדיני לשמה במצה, דלדבריו מוכרחין אנו לומר דדין לשמה דסוכה לב"ש הוא חלות דין לשמה, ודמי לדין לשמה בכל התורה כולה, וזהו הדין הנלמד למצה, ולפי"ז פשוט דלב"ש צריך דיבור בלשמה בסוכה, דכבר הוכחנו לעיל דבחלות לשמה בעינן דיבור, ורק בכוונה בגברא סגי במחשבה, ודו"ק.

ומעתה יש לתמוה, דאיך מהני סוכה תוך ל' יום לב"ש בלי כוונה לשמה, דאף דיש אומדנא דכוונתו לשם החג בדשואלין ודורשין בהלכות החג, ומה"ט אמרינן סתמא לשמה, וכמבואר שם ברש"י, הא סו"ס אין כאן דיבור, ואיך מהני האומדנא, וברש"י [סוכה ט'] באמת מדויק דבעינן דיבור, שכ' בסוכה ישנה "ולא פירש' שהיא לשם חג", ומשמע דבעי דיבור, וא"כ קשה דהאיך ממשיך רש"י לומר דמהני "סתמא" ע"י שואלין ודורשין.

והנראה בזה, דבקידושין מבואר בכמה ראשונים שיש דין דיבור של הרי את מקודשת, ואפי"ה מצאנו דמהני "עסוקין באותו ענין", אף דשתקו בזמן הקידושין, והביאור מבואר שם במאירי דמהני ע"י הדיבור הקודם שהיה בזמן שהיו עסוקים באותו ענין, ולכא' תמוה, שהרי הדיבור של אז לא היה דיבור לשם קידושין, ואיך מצטרף לקידושין, וע"כ דביאור דבריו הם כך, שכל פעולה שנעשה בשתיקה אבל המעשה נעשה מתוך דיבורים קודמים בהך ענין, שוב אמרינן שהפעולה כבר מפרשת את עצמה עפ"י הדיבור הקודם - כאילו שהוא 'מצביע' במעשה שלו לעסוקין הקודמין לפרשם על ידי העסוקין הקודמין - והיות ודין דיבור בקידושין אינו כנדרים ומדין "ביטוי שפתיים" דהתם איכא דין דיבור מציאותי ובקידושין אינו אלא דין שיתפרש הקידושין ע"י דיבורו - ולא יהיה מחשבה בעלמא, א"כ ב"עסוקין באותו ענין" שפיר מתפרש המעשה קידושין ע"י זה שנעשה מתוך הך "עסוקין" ומתוך הנך דיבורים שקדמו לו, ודו"ק, כן נראה בביאור דברי המאירי

– ועיין מה שנתבאר בארוכה בזה בדברינו באמרות אברהם [קידושין סימן כ' פרק א'] להוכיח האי יסוד מכמה ראשונים.

ונראה דגם דין דיבור בדיני לשמה אינו מדין "ביטוי שפתיים", רק הגדר הוא שיתפרש כתיבתו ע"י דיבורו שהיא כתיבה לשם קדושת ס"ת ולשם האשה המתגרשת, וממילא י"ל דתוך ל' יום דשואלין ודורשין ממילא הו"ל כל הל' יום כעסוקין באותו ענין, וכל עשייה שיעשה מתוך כך עסוקין ממילא מתפרשת ע"י הדיבורים של כל ישראל בשואלין ודורשין, ושפיר נתקיים דין דיבור דלשמה.

מביא קושי' המנ"ח דלמה לא מהני דין ל' יום בלשמה דמצה, ומבאר דחסר במעשה שימור ובנידון כזה לא שייך סברא דעסוקין באותו ענין.

והנה, המנ"ח הק' קושי' עצומה, דלמה לא מהני לדידן ל' יום קודם החג כמו דמהני לב"ש, ולמה לא הביאו הפוסקים הק' דין דכל מצה שנעשה תוך ל' יום לפסח שהיא ממילא לשמה, והיא קושי' גדולה, והוסיף שם, דאף דבעכו"ם לא שייך דין ל' יום, דבדידה ליכא שואלין ודורשין, אבל בישראל עכ"פ היה לו להביא הק' דין, וצע"ג.

ולכא' כאן לא שייך חילוקו של הברכ"ש, דלכא' כש"כ הוא, דאם מהני ל' יום לענין חלות דין לשמה בחפצא, ק"ו וכש"כ דיהני לענין כוונה בגברא, וצע"ג.

אולם נראה, דלדברינו לעיל מתיישב שפיר, דאין כאן אומדנא בעלמא, רק דעושה מעשים עפ"י הק' "עסוקין באותו ענין" דשואלין ודורשין, וזה החילוק, ונבאר את הדברים.

ונקדים, דהנה בציקות של נכרים, אף דניכר שאין בהם חימוץ אכתי אינו יוצא ידי"ח, והטעם אינו רק משום דחסר בלשמה, אלא דחסר בשימור גופא, והיינו דאף דהלישה והאפייה נעשו באופן שלא החמיץ, אבל "מעשה שימור" לא היה כאן, והמעשה שימור נהיה למעשה שימור רק ע"י כוונתו בהדי' לשומרו, ובלי כוונתו לשמור לא נהיה כאן מעשה שימור כל עיקר, ותו איכא דין נוסף, דאף דבחלות תודה שהיה כבר "מעשה שימור" במצה, אבל למצת מצוה לא מהני, דבעינן "כוונה" בהק' "מעשה שימור" שיהיה "לשם מצת מצוה", וכל זה מבואר בגר"ח סוף הל' חמץ ומצה, עיין בהערה <sup>135</sup> שהבאנו לשונו.

ונראה פשוט, שכל הדין "עסוקין באותו ענין" רק מהני לפרש מעשה שמצד עצמו הוא כבר מעשה, והיינו, שכשעושה מעשה קידושין מתוך "עסוקין באותו ענין", אז מהני העסוקין לפרש את המעשה – כאילו שהוא 'מצביע' במעשה שלו לעסוקין הקודמין לפרשם על ידי העסוקין הקודמין – אבל באופן שבלי הכוונה אין מעשה כלל, וכל המעשה מתחדש ע"י כוונתו, התם כבר לא יהני עסוקין, ולכן כלפי הכוונה ב"מעשה שימור", לזה לא יהני כבר שואלין ודורשין, דליכא "מעשה שימור" כלל אף שהמצות נעשו באופן שלא החמיצו, וכדי להופכו ל"מעשה שימור" צריך על זה כוונה מפורשת, ודו"ק.

ולכן, דווקא כלפי החלות דין לשמה, שביארנו לעיל שזה תלוי בעיקר "בנין" הסוכה ובעיקר "הלישה ואפייה" במצה לב"ש, ובזה חלוק מהדין כוונה ד"ושמרתם", בזה יהני ל' יום, דהנך מעשים הם מעשים מצד עצמם בלי הכוונה בהדי', ודומין בזה למעשה קידושין אבל כלפי דין כוונה שהוא ב"מעשה שימור", לזה לא יהני, וא"ש למה לא הביאו הפוסקים דינא דל' יום.

<sup>135</sup> וז"ל: "דהנה בעיקר הדין דמשומרת לשם מצה תרי דיני יש בזה, חדא עצם מעשה השימור שצריך לשמרה מחימוץ, שזה עיקר מצות שימור, ועוד יש בה דין בהחפצא שיחול בה שם משומרת לשם מצה, וכדאיתא בפסחים [ל"ח:]: יכול יצא ידי חובתו בחלות תודה ורקיקי נזיר ת"ל ושמרתם את המצות מצה המשתמרת לשם מצה יצתה זו שאינה משתמרת לשם מצה אלא לשום זבח, הרי דאף דיש כאן מעשה שימור גמור שיוכל להועיל גם לענין מצה, אבל מ"מ כיון דמשתמרת לשם דבר אחר אינה בכלל משומרת לשם מצה, ובעל כרחך דהוי דין בהחפצא שיחול בה שם משומרת לשם מצה, וע"כ כל שנעשה לשם דבר אחר לא חלה בה שם דמשומרת לשם מצה".

מבאר דשואלין ודורשין דומה לעסוקין ב'מענין לענין באותו ענין', וזה סגי לחלות לשמה בחפצא, ולא סגי לכוונה במעשה דגברא ומבאר למה חמיר כוונה דלשמה במעשה שימור יותר מכל חלות לשמה.

אולם אכתי לא מיושב, דלפי"ז, כל שעשה שימור מחימוץ בכוונה, אף דאכתי לא התכוין לשם מצת מצוה, אכתי יהני תוך ל', דהכא איכא כבר "מעשה שימור", ויהני כבר מדין שואלין ודורשין, וזה חידוש, ועיין בהערה <sup>136</sup> מה שנתבאר עוד בזה.

עכ"פ - בדברינו מיושב נמי למה בעינן קרא ד'ושמרתם את המצות' לפי ב"ש, דכל הנפ"מ שהבאנו לעיל בין דין לשמה דילפינן מסוכה מדין לשמה דילפינן מדרשה ד'ושמרתם', הרי הם נפ"מ להחמיר מצד הך דין דילפינן מסוכה, וק' דא"כ, למה לי דין 'ושמרתם' לב"ש, אולם להנ"ל ניהא, דנפ"מ לענין זה דהכא כבר לא מהני ל' יום, ודו"ק.

### פרק ד'

#### בדין דיבור בלשמה בגט,

#### בלשם האיש ואשה, ובגט שיחרור.

מביא פלוגתת הראשונים וטור ושו"ע בדין דיבור בלשמה בגט כלפי לשם האיש, ומתמה מ"ש לשם האשה. נראה להמשיך את הדברים עוד – דמשכחת לה מיניה וביה בדין לשמה של גט הנך תרי סוגים של כוונה, דין כעין כוונה במצה לב"ה וכעין חלות דין לשמה במצה לפי ב"ש.

ונקדים - יעויין בטור אהע"ז [סימן קל"א] שכ' בזה"ל, "לכן צריך לזהר הבעל כשמצוה לסופר לכתוב, שיאמר, כתוב לשם פלונית אשתי, וכן יאמר הסופר בפיו כשיתחיל לכתוב" עכ"ל, ובשו"ע שם הוסיף "וכן יאמר הסופר בפיו כשמתחיל לכתוב שכותבו לשם פלונית אשת פלוני ולשמו של פלוני", הרי שהשו"ע הוסיף דבעינן שיאמר נמי לשם הבעל, ועיין ריש פרק כל הגט דמפורש שם דבדין לשמה בעינן נמי לשם האיש ולשם האשה, וילפינן מקראי, והטור עצמו בתחילת [סי' קל"א] הביא דבעינן לשם האיש והאשה, ורק כשהביא דין "דיבור" בלשמה השמיט לשם הבעל, וצ"ע דמ"ש איש מאשה דבאיש א"צ דיבור בדין לשמה.

ועיין בהגהות מיימוני [ריש פ"ג דגירושין] בשם הסמ"ג וכן במרדכי [ריש פ"ב] בשם ספר התרומה דמשמע כהטור דא"צ אמירה בלשם הבעל, וכן משמע בהגהות רבינו פרץ [סי' קפ"ד], אלא דהב"י הביא מספר הקונטרסים שצריך שיאמר גם לשם המגרש וכן פסק בשו"ע, וכבר נתעורר הפרישה בפלוגתא זו.

<sup>136</sup> והנראה בזה, דביארנו תוך ל' יום דומה לעסוקין באותו ענין, אמנם זה תמוה, שהרי בקידושין מצאנו שמענין לענין באותו ענין כבר לא מהני, והיינו כשמדברים על מקום ונדוני' וכדומה, ופשוט דשואלין ודורשין לא עדיף מזה, שהרי מה שייך שואלין ודורשין בהל' לולב לגבי סוכה – הרי פשוט דסוכה ולולה חשיב מענין לענין - ושוב הדרא הקושי' לדוכתא, דאיך מהני לשמה תוך ל' יום.

וע"כ נראה דבאמת יש להבין, דמהו החיסרון בקידושין במ"ענין לענין", דפשוט שעדיין רוצים קידושין והרי גם עשה קידושין, ומה הנפ"מ בין מענין לענין לאותו ענין עצמו, אלא דהביאור כך, דבקידושין, חוץ ממעשה הקידושין ודעת קידושין, צריך גם דעת שעושה קידושין במעשה זה - ולכן מצאנו בקידשה בשטר פסול דמקודשת, דהנייר מהני מצד כסף, וזה רק מהני אחרי דאמרינן "דדעתא אנייר", ואל"כ אין בקידושי כסף דעת קנין אף דודאי דרוצה קידושין, ודו"ק וכבר האריך בזה הגרש"ק.

ונראה, דבעסוקין מ"ענין לענין", התם ודאי שיש עדיין אומדנא שרוצה את גוף הקידושין, אבל אכתי חסר בדעת שרוצה קידושין ע"י מעשה זו, שזה ודאי דאיכא רצון שאחרי הנתינת כסף תהיה מקודשת לו, אבל אכתי אין אומדנא שרוצה לקדשה בהך כסף, ורק בעסוקין באותו ענין ממש איכא אומדנא כזה, ודו"ק, ונראה עוד, דאף דאיכא מעלת דיבור ב"מענין לענין", דמחשבתו מתגלה כשפועל עפ"י דיבורו הקודם, אבל אכתי לא מתכוין לקדשה בהך נתינת כסף עצמו, ודו"ק.

ומעתה נראה לחדש חידוש בדין לשמה, דהכא כבר מהני גם אומדנא "מענין לענין", דהכא כתיבת הגט ובנין הסוכה הם רק היכי תמצוי שהגט עצמו והסוכה עצמה יהיו לשמה, ואם היה שייך ע"י מעשים אחרים ליצור גט וסוכה, אז היו המעשים האחרים עושים לשמה, ולכן מהני בהם "מענין לענין באותו ענין" לגבי הדין דיבור דלשמה, דאין צורך שיתכוין שהגט והסוכה יהיו לשמה דווקא ע"י כתיבה זו ודווקא ע"י בנין זה, וסגי בזה שמתכוין שאחרי שהגט יהיה עשוי, שיהיה מיוחד לשם הגירושין, ונראה דזה נלמד נמי משיחורורי עבדים שיש בהם דין לשמה בלי שכתוב בפסוק "וכתב", ורק כתוב "לה", וכדיבואר להלן, ודו"ק.

ונראה לחדש עוד, דלפי כל הנ"ל מענין לענין באותו ענין לא יהני במקום שצריך כוונה במעשה עצמו, אף דא"צ כוונה כלפי החלות, דכמו דבקידושין מה דלא מהני מענין לענין הוא משום שזה לא מהני לעשות מעשה זו ל"מעשה לשם קידושין", [אף דאיכא כוונה לחלות קידושין] כמו"כ בשמירת מצה לשם מצוה, הרי הכא ה"מעשה שימור" עצמו צריך הך כוונה, ובמענין לענין יש רק כוונה ודעת שרוצה שתהיה מקודשת לו, ולא דהך מעשה יקדשנה, ולכן מענין לענין יהני כלפי החלות לשמה בסוכה ובס"ת וכו', אבל לא יהני כלפי הכוונה במעשה שמירה, ומה"ט לא מהני לא יום קודם החג לענין מצה, ודו"ק.

והדברים צ"ב בתרתי, א] פשטות הדין לשמה ולשם האיש ולשם האשה חדא נינהו, דיש דין א' שהגט יהיה לשמה וזה כולל שני צדדי הגירושין - שהם האיש ואשה - אמנם הכא מפורש שאינו כן, דהכא מוכרח שהם ב' דינים נפרדים, ב] גם אחרי שהם ב' דינים, אבל למה שישתנו דיניהם זה מזה לענין הילכתא דדיבור, ומבואר דחלוקין נינהו ביסוד דינם, וכל זה צ"ב.

מבאר הגדר בלשמה בגט שיחרור, דילפינן מקרא בשיחרורו עצמו, דיסוד הדין לשמה היא בגט עצמו ולא בכתיבה. והנראה בזה, דהנה מצאנו בגט שיחרור דין לשמה, ומצאנו בו נמי פסול מחובר, וכמבואר בגיטין [ט':] דבזה שוו גט שיחרור לגיטי נשים, אולם מצאנו נפ"מ ביניהם, דכלפי דין לשמה דגט שיחרור מפרש רש"י [שם ד"ה והאיכא לשמה] "דשוו גיטי נשים לשיחרור עבדים", וכלפי הדין מחובר מפרש רש"י [בד"ה האיכא מחובר] "ושיחרור גמר לה לה", ודייק מזה רעק"א [גיטין ב':] בתוד"ה לפי שאין בקיאות, שנראה מרש"י דלשמה ילפינן בלי גז"ש מאשה, וילפינן לה מקרא ד"חופשה לא נתן לה", ודרשין "לה" לשמה, ורק דין מחובר צריך גז"ש, עיי"ש, ובאמת דמפורש ברמב"ם [עבדים פ"ו ה"ה] דלשמה יליף מהאי קרא, ועיי"ש בלח"מ.

ובאהא"ז [שם ברמב"ם] העיר בזה, דלכא"ל קשה שהרי לא כתוב "וכתב לה" בגט שיחרור, דרק כתוב "לה" גרידא, ואיך ידעינן דבעינן "כתיבה" לשמה, וצ"ע, ותירץ שם דעיקר דין לשמה יליף מהך קרא, והך פרט דבעינן בכתיבה ידעינן כבר מגט אשה, בגילוי מילתא, וא"צ על זה ילפותא, עכתו"ד, אמנם, פשרה זו אומר דרשני, וצ"ב - ונבאר את דברים.

ונראה שהביאור בזה הוא כך, דכבר הבאנו מהברכ"ש לחלק בין דיני לשמה שזה חלות בחפצא, שהחפצא מתייחדת לדינים שלה, לעומת כוונה בגברא במעשים שלו, כעשיית מצה וכדין מצוות צריכות כוונה, ועפ"י הצדדים הללו יש לבאר את הרמב"ם ורש"י [לפי דיוקו של רעק"א] בלשמה בגט שיחרור, דאם הדין לשמה היה דין כוונה בגברא במעשה הכתיבה, אז לא היה שייך ללמוד דין לשמה מלשון "לה" דסו"ס לא כתוב "וכתב לה", וכטענת האהא"ז, אבל כיון שהלשמה הוא חלות בגט, שהגט עצמו צריך להיות מיוחד לשמה - וכדהבאנו דלכן שייך לבטל חלות לשמה אחרי שכבר חיילא - שוב אמרינן דהכתיבה הוא רק "היכי תמצא" בעלמא לעשותו לשמה, אבל אין בכתיבה עצמה את הדין לשמה, ומה"ט אף דבעבדים לא כתוב כתיבה ורק כתוב "לה", אכתי אמרינן דבלשון זה כבר כתוב שהגט עצמו יהיה לשמה, ושוב ילפינן ב"גילוי מילתא" בעלמא מגט אשה שה"היכי תמצא" לזה הוא בכתיבה, אבל כבר לא צריך על זה ילפותא, ולהכי א"צ גז"ש בדין לשמה וכדבעינן במחובר, ודו"ק.

מביא פלוגתת הראשונים אם לשם האיש ילפינן משלם האשה, או דשני דינים נפרדים נינהו.

והנה, הדין לשמה דלשם הבעל נלמד מלשון "וכתב", וכמבואר בגמ' ריש כל הגט, אמנם עיי"ש היטב בלשון הגמ', "וכתב, למיעוטי האיך דלאו איהו קא כתב לה", ומלשון זה נראה דבעינן כתיבה של הבעל ממש, ועיין ברמב"ם ור"ן [כ"ב:]: שהוכיחו דבעינן שליחות הבעל בכתיבת הגט מסוגי' זו, דמפורש בגמ' "דאיהו קא כתב לה", ולדבריהם ע"כ צ"ל, דדין "לשם האיש" לא ילפינן מכאן, וע' ב"ח [סי' קל"א] שכתב דלשם האיש באמת ילפינן משלם האשה, ונראה דכן צ"ל בדעת הרמב"ם ור"ן הנ"ל, דלדידהו "וכתב" הוא רק דין שליחות, וע"כ דדין לשם האיש נאמר בעיקר הדין לשמה של האשה ותרווייהו חדא נינהו וילפינן להו מ"לה", ודו"ק.

ועיין נמי בתורת גיטין ריש כל הגט דהק' דאיך ילפינן דין לשם האיש ודין שליחות בכתיבה מחד קרא, ולהנ"ל מיושב, שהדין לשמה יליף שהוא בכלל הדין לשמה של האשה.

אולם ע' במאירי ריש כל הגט שכ' בזה"ל, "דהא בעינן וכתב והרי"ז לא כתב ר"ל שלא נכתב על שמו", ומפורש דהכא באמת כתוב דין לשם האיש, ואינו דין שליחות וכן הוא בקרית ספר, וז"ל "כל גט שלא נכתב לשם האיש המגרש ולשם האשה המתגרשת אינו גט דכתיב וכתב לה דבעינן שיהיה לשם הכותב ולשמה", ומפורש דוכתב קאי בדין "לשם הכותב", וזה הבעל.

הרי לנו, דלפי הרמב"ם והר"ן והב"ח ילפינן איש מאשה, ולפי המאירי והקרית ספר ילפינן איש מ"וכתב".

מוכיח דנחלקו אם לשם האיש הוא חלות לשמה בגט כמו בלשם האשה, או שהוא רק כוונה במעשה כתיבה, ומחלק בזה בין לשם המשתחרר ללשם המשתחרר בגט שחרור.

ונראה דלפי המאירי וקרית ספר, חלוקין דין לשמה דאשה ואיש, דבאשה זה חלות בגט ונלמד מ"לה", והמעשה כתיבה הוא רק "היכי תמצא" להחיל חלות לשמה בגט, וכדביארנו והוכחנו בגט שיחרור, ולעומת זאת, הדין לשמה באיש הוא דין כוונה בגברא במעשה הכתיבה, ונלמד מ"וכתב", ומקרא זה ילפינו דלבעל יש דין "כותב" בגט, ובעינן שהכתיבה תהיה לשם "כותב".

ובאמת דמוכרח כן - דלמה אין הלשמה באיש לשם "המגרש" ולמה הוא לשם ה"כותב", וכלשון הקרית ספר, וע"כ דזה דין ב"מעשה כתיבה" שיהיה לשם אותו אחד שדינו לכותבו, ודו"ק.

וכל זה לפי המאירי והקרית ספר, אבל לפי הרמב"ן והר"ן והב"ח, דין לשמה דאיש ואשה חדא נינהו דילפינו חדא מחברתא, וע"כ דתרווייהו הם חלות בחפצא דגט, ודו"ק.

ונראה, דיהיה נפ"מ בין הנך תרי דרכים בלשמה, אם יהיה דין לשמה לשם ה"משתחרר" בגט שיחרור, שהרי התם רק כתוב "לה", וכנתבאר לעיל, ומעתה לפי הרמב"ן ר"ן וב"ח, הרי כל הדין לשמה ילפינו מ"לה", וזה כולל לשמה דלשם האשה ולשם האיש כהדדי, וא"כ ה"ה דהדין כן בגט שיחרור, דשני הדינים נכללים בלשמה, אבל לפי המאירי וקרית ספר סגי בלשם המשתחרר כמו דסגי בלשם האשה, שהרי איש הוא כבר דין אחר דבעי לשם כותב, וזה ילפינו מ"וכתב" ולא כתוב "וכתב" בגט שיחרור, ולפי"ז סגי בזה שיכתבו רק לשם המשתחרר ולא בעי לשם המשתחרר, ודו"ק.

ואין לומר דסו"ס דין דלשם האיש בגט נלמד בגז"ש ד"לה לה" כדין מחובר, דלנתבאר, שזה רק דין כוונה בגברא במעשה כתיבה, ולא בגוף הגט י"ל א"כ דהגז"ש לא קאי על זה, וכדברי התו"ג [ט] דלכן לא ילפינו פסול טלי גיטך מעל גבי קרקע מגט אשה לגט שיחרור, ודו"ק, ועיין בהערה 137 במה שיש להעיר בזה.

ובאמת, דחידוש זה לחלק בין לשם המשתחרר שזה האדון, ללשם המשתחרר שזה לשם העבד, חילוק זה מפורש שם ברמב"ם בהל' עבדים, דמבואר שם דדין לשמה בגט הוא רק "לשם המשתחרר", ולא כתב כלל דבעינן "לשם המשתחרר", וע"כ דלמד כדרך המאירי, והרמב"ם לשיטתו קאי דלמד שם דין לשמה בשיחרור מקרא ד"חופשה לא נתן לה", וכדברי רעק"א ברש"י, ואין כאן רמז לדיני הכתיבה, רק לגט עצמו ודו"ק.

מבאר עפ"י הנ"ל דשאני לשמה דאיש מלשמה דאשה לעינן דיבור, ועפ"י דברי הגר"ח בלשמה דס"ת וקידוש אזכרות. ומעתה שפיר מתבאר פלוגתת הראשונים ופלוגתת הטור ושו"ע שהבאנו בריש דברינו בדין דיבור בלשם האיש, דמ"ש לשמה דלשם האיש מלשם האשה בענין זה, ולפי מה שנתבאר הדברים מבוארים, דלפי הראשונים דלשם האיש ואשה חדא נינהו, ותרווייהו חלות חדא בגט נינהו, א"כ ודאי דבתרווייהו בעינן דיבור, אבל לפי הראשונים דמחלקים, הרי לשם הבעל הוא רק כוונה במעשה כתיבה, ושוב א"צ דיבור, וכדיבואר.

ויסוד הדברים מתבאר עפ"י מה שהבאנו לעיל [פרק ב'] מהגר"ח בהל' תפילין לחלק בין לשמה דקדושת ס"ת לכוונה לשם קדושת אזכרות, ועפ"י מה שחילקנו עוד בין לשמה דס"ת ללשמה דלשם מצה, והיסוד בזה דבדין כוונה בגברא אין דין דיבור ורק בחלות לשמה בחפצא בעינן דין דיבור, וה"ה דבגט מתחלקין בזה דין האיש ודין האשה, וא"ש.

ולפי"ז ה"ה דיהיה נפ"מ נוספות ביניהם - וכגון דבתרי כוונות יהני וכן בברירה, וכן לא יהני בזה ביטול הלשמה, ונפ"מ בעכו"ם אדעת' דנפשי' וכו'.

מבאר בזה למה השמיטו הרמב"ם ושו"ע דין לשם האיש בשטר קידושין.

והנה, יש הערה גדולה בדין לשמה בשטר קידושין, דמצאנו ברמב"ם אישות [פ"ג ה"ד] ושו"ע אהע"ז [סי' ל"ב] בדין לשמה בשטר קידושין דהושט שם דין "לשם האיש" ורק נאמר שם דין "לשם האשה", והמהרי"ט אלגאזי בספרו גט מקושר [סימן ה'] כבר תמה דלמה הושט הדין "מדעת האיש" כדבעינן בגט, אבל יש לתמוה עוד, דלמה הושט הדין "לשם האיש".

<sup>137</sup> אולם יש לחלק, דסו"ס כתיבה מדיני הגט הוא - וטלי גיטך לא שייך לגט, והוא רק מדיני הנתינה, וע' היטב בנתה"מ [סי' קפ"ה ס"ק א'] דחילק כן ודו"ק.



ושוב מצאתי בקונטרס אחרון למקנה [שם] דפשוט לו דבעינן גט "לשם האיש" אף דהושמט ברמב"ם ושו"ע, דסו"ס מ"ש מגט, אכן כפשוטו היה נראה דמדהושמט הדין משמע שבאמת אין דין לשם האיש - אכן הסברא בזה צ"ע, דמ"ש שטר קידושין מגט לענין זה. איברא, דלנתחדש לעיל יש לומר דאיכא סברא למה אין דין לשם האיש בשטר קידושין, ולא קשה מגט, וי"ל דתלוי בנתבאר לעיל - די"ל דלא ילפינן "הוי" ליציאה" במעשה הכתיבה, ורק ילפינן בדיני החפצא דשטר קידושין, ולפי המאירי וקרית ספר דלשם האיש הוא דין במעשה הכתיבה, לדידהו אין היקישא על זה, ודלא כהמקנה הנ"ל, ורק לראשונים דלשם האיש ואשה חדא ניהו, לדידהו אין לחלק ביניהם בשטר קידושין, ודו"ק, ואינו פשוט ועיין בזה בהערה <sup>138</sup> במה שיש לדון בזה.

### פרק ה'

#### בדברי המהר"ח אור זרוע,

**בדין שימור לשם מצה ובדין כוונה בטבילה בגר קטן ובנדה שנאנסה חברתה,  
ובדין כוונה ביושב ומצפה שיעבור עליו הגל, שנחדש שיש מושג של 'אחריות' על  
'מצב', ומהני בזה כוונתו,  
ודן בזה לגבי מצות מכונה.**

בדברי המהר"ח אור זרוע דמדמה כוונה בטבילה ע"י אחרים - ביושב ומצפה - לשימור של מצה ע"י אחרים שעומדים על גביו.

נראה לחדש עוד שיתכן שיהיה חילוק בין הדין לשמה במצה ב'מצות מכונה' דיתכן שכשר לפי ב"ה ולא לפי ב"ש - וכדיבואר:

עיין במנחת ברוך [סימן ע"א ענף ב'] הביא את דברי המהר"ח אור זרוע [סימן ל"ה] שהביא דין כוונה בטבילה על ידי אחרים, ומדמה לזה דין כוונה לשם מצה ע"י אחרים - ומצאנו חידושים גדולים בדבריו.

וזה לשונו: "פרק השוחט בשחיטת חולין [ל"א] מייתי מתניתין דמקוואות דתנן התם גל שנתלש ובו ארבעים סאה ונפל על האדם ועל הכלים טהורין, ומוקי ליה ביושב ומצפה אימתי יתלש הגל ויפול על הכלים, וכלים דומיא דאדם מה אדם דבר כוונה אף כלים דקא מכווין להו אדם. אלמא אעפ"י שהאדם אינו מטבילין בידיו אלא רואה ומכווין קרי כוונה ומהני, ובנדה שנאנסה וטבלה פליגי התם רב ור' יוחנן דרב אמר טהורה לביתה וכו', ואמר התם היכי דמי נידה שנאנסה וטבלה, אילימא דנאנסה מחברתה ואטבלה כוונה דחברתא כוונה מעלייתא היא, ואין הפירוש דווקא שחברתה הטבילתה בידים דא"כ לוקי כגון שחברתה איימה עליה גיזמה לה עד שטבלה, אלא משמע דאפילו כה"ג הוי כוונת חברתה כוונה מעלייתא.

מכאן נ"ל באם אשה לשה מצה של מצוה בפסח דבעי שימור לשם מצוה. ושמרתה מן החימוץ ולא לשם מצוה. ואדם העומד שם מתכוין שימור זה לשם מצוה דמהני דומיא דטבילה, וגבי גט דתנן [גיטין כ"ב] הכל כשירין לכתוב את הגט חוץ מחרש שוטה וקטן, ולא מהני אחר עומד אגביו, התם משום דכתיב וכתב לה לשמה שהכותב יתכוין לשמה, עכ"ל.

והיה מקום לדון שנתחדש הכא חידוש לגבי כוונה ב'מצות מכונה' - ויהיה בזה נפ"מ נוספת בין ב"ש לב"ה, וכדיבואר.

<sup>138</sup> אולם כל זה יהיה תלוי בנידון בראשונים אם איכא פסול טלי קידושין מע"ג קרקע בשטר קידושין, דלהנך דפוסלים, הרי לדידהו ע"כ מקישין הוי ליציאה גם לענין דיני הנתינה, וא"כ כש"כ בדיני המעשה כתיבה, ואם לא מקישין בדיני הנתינה, א"כ י"ל דה"ה בדיני המעשה כתיבה ג"כ לא מקישין ודו"ק.

אולם יש להוסיף בזה ולצדד לאידך גיסא די"ל דבאמת בעינן לשם האיש גם לפי הרמב"ם, דלשון הרמב"ם ושו"ע הוא דבעינן "לשם האשה כמו בגט" ואולי לשון זה כולל לשם האיש, שהרי לשם האיש הוא חלק מהדין לשם האשה בגט, ויתירא מזה הרי "פתיחה" במשנה ריש כל הגט קאי על לשם האשה, והב"ח פי' בזה דכיון דלשם האשה הוא המקור לדין לשם האיש לכן נקטוהו בפתיחה, וי"ל דהכוונה בזה דלשם האיש הוא רק מפרטי דינים של לשם האשה, וא"כ אכתי א"ש לשון הרמב"ם ושו"ע, ולא הושמט דין לשם האיש ודו"ק.

מתמה האיד שייך כוונה על ידי זכין במעשה טבילה של גר קטן.  
ונקדים בהקדמה אחת בעיקר הגדר בכוונה בטבילה כשאחרים עו"ג ומכוונים עליו – וכמו שהביא בנדה שנאנסה חברתה ואטבלה דכוונה דחברתא כוונה מעלייתא היא – וכבר האריכו בזה האחרונים, ומדברי המר"ח אור זרוע למדנו גדר חדש – וכדיבואר, ונפ"מ לגבי מצה:  
מבואר בכתובות [י"א] דמשכחת לה גירות מדין זכין, וביאר בברכ"ש [קידושין ריש סימן ט"ו] שיש דין זכין על הדעת גירות, והביא בזה מהגרי"ז שיש דין דעת כוונה במעשה טבילה עצמה להשוותה למעשה טבילת גירות, אולם כבר תמה באבי עזרי [מהדו"ק מלכים פ"י ה"ג בד"ה והנראה בביאור] דהאיד יתכן שאחד עושה מעשה קנין בלי דעת והשני מכוין במקומו מדין זכין בעצם המעשה.

ונוסיף ביאור בקושי' האבי עזרי:

אם כוונה במעשה היתה דין כוונה בעלמא ש'מוסיפים' למעשה, והיינו מעשה טבילה בתוספת כוונת טבילה, אז שפיר היה שייך לדון בזה מדין זכין, אכן כוונה אינה 'הוספה' למעשה אלא 'הגדרת' המעשה, והיינו דכשראובן מתרחץ אין שמעון יכול לקבוע את מעשיו כמעשה טבילה, ופשוט שגם מדין שליחות על הכוונה לא יועיל, והיינו שאם שמעון היה שליח של ראובן לכוין על הרחיצה שיהיה טבילה, דפשוט דלא יהני, וזו טענה אלימתא, ועיין בהערה <sup>139</sup> תוספת דברים בזה.  
ושוב הראני תלמיד אחד שכבר קדמני בטענה זו הגרשש"ק, דיעויין בקצוה"ח [סימן ער"ה ס"ק ג'] שאם ראובן עודר בנכסי הגר בשליחותו של שמעון, אלא שראובן לא יודע שזה נכסי הגר, דמהני דעת של שמעון לזכות ע"י המעשה קנין של ראובן בשליחותו, והביאו מהגרשש"ק [ח"ד] שטען דאף אי מהני בזה הדעת של הקונה לעצמו לקנות ע"י קנינו של השליח אבל אכתי לא מהני המעשה קנין כיון שאין כוונה במעשה הקנין עצמו להשוותו למעשה קנין, והיינו ממש כחילוק הנ"ל דלא יתכן שראובן יגדיר את המעשה של שמעון אף ששמעון עשה מעשה זה בשליחותו של ראובן <sup>140</sup>.

איברא דכבר עמד בזה הבית יעקב והביא את הגמרא בחולין [ל"א:] שאשה אחת יכולה להטביל אשה אחרת לטהרתה מטומאת נידתה אף שאין לאשה שטובלת כוונת טבילה, וחזינן דמהני כוונת חברתה, ולפי"ז י"ל דה"ה דבנד"ד מהני, דגם התם ענינה של הכוונה היא קביעת הטבילה לטבילת טהרה וזה דין כוונה במעשה, וא"ש.

אולם הבית יעקב הקשה בזה דהתם מבואר דמהני בלי זכין שהרי היא עושה כן בעל כרחא ומאנסה בזה, וא"כ הכא בגירות למה בעינן לדין זכין, ועיין בברכ"ש [קידושין סימן י"ד ס"ק ג' ד"ה והנה] שהביא את הבית יעקב, ועיין בהערה <sup>141</sup>.

מביא את סברת הגרשש"ק שזה מעשה טבילה דידן ומהני כוונת הבית דין כמו נדה שנאנסה ע"י חברתה לטבול דמהני כוונת חברתה, ומתמה בדבריו.

ובישוב האי קושי' חידש הגרשש"ק [כתובות סימן י"ג] דבאמת בכל גר יש ב' דינים, גם כוונה במעשה טבילה וגם דעת בעצם החלות גירות, ובקטן אהני לן הדעת בעצם החלות גירות מדין זכין, ואהני לן הדין כוונה ע"י הבית דין עצמם בלי לבא לדין זכין, והחלק הזה של הטבילה והכוונה בטבילה דומה לנדה.

<sup>139</sup> טבילה לעומת רחיצה היא 'צורה' אחרת של מעשה, וכמו ש'צורה' אינה יכולה להפרד מה'חומר', כמו כן א"א 'לייחס' צורה 'חיצונית' לחומר, וכמו כן א"א לייחס צורה חיצונית למעשה מהלכות שליחות, ואין זה חסרון ב'הלכות' שליחות ו'הלכות' זכין אלא שאין ביניהם שייכות וייחס לדון בזה מצד שליחות וזכין, והרי זה כל ענינה ומהותה של כוונה במעשה – 'צורה' של מעשה.

<sup>140</sup> והראני עוד שבלבוש [יו"ד סימן ד' ס"ק ג'] מבואר שאינו כן, שראובן שוחט בהמה בשליחותו של שמעון ושמעון חושב לעבודה זרה ומבואר שהבהמה נאסרה, והמבואר שאפשר להגדיר את המעשה של השליח, עוד מבואר כן במשנה למלך [ריש פ"י דטומאת צרעת] שכתב עפ"י רש"י בשבת [קל"ג] שמוהל שמל נגע צרעת והאב המשלח מכוין ע"מ לקצוץ את הצרעת שיש בזה איסור, והיינו דמצטרפין כוונת המשלח עם מעשה השליח, וע"ע אבני נזר [אהע"ז סימן קל"ד ס"ק ו']. ויתכן דבסוגיין גרע טפי דהכא השליח קובע את המעשה של המשלח [מדין זכין], ובכל כה"ג הוי איפכא, ויש לחלק.

<sup>141</sup> ונקט דכל קושי' הבית יעקב הוא רק אם ננקוט שא"צ דעת גירות לעיקר החלות או דלא בעינן לזה זכין ומהני לזה בית דין בלי זכין, ורק בעינן זכין לכוונה דבזה הקשה הבית יעקב דמאי שנא מנדה דמהני בע"כ בלי לבא לדין זכין והכא בעינן לדין זכין, עיי"ש, [וקאי שם לדרכו בשיטת התוס' בסנהדרין ס"ח].

אולם עיקר הסברא בזה עדיין צ"ע, דהאיך מהני כוונת המטביל למעשה הטובל, והכא קושי' האבי עזרי אלימא טפי.

וביאר בזה הגרשש"ק שהסברא בזה היא כך:

זה הרי פשוט דלא יהני כוונת ראובן בכתיבת הגט ומזוזה של שמעון ולא יהני כוונת ראובן במעשה הטבילה של שמעון, אולם הכא שאני דאין זה מעשה טבילה של הנדה או של הגר, רק מעשה של הטובל שמטביל אותו, וזה כעין טבילת כלים שזה מעשה של המטביל, וה"ה שהנדה והגר הם ככלים ביד המטביל ולכן כוונתו מהני ולא בעי לזה זכין.

וסברת הגרשש"ק מפורשת נמי באור שמח [ריש מקוואות] וגם בצפנת פענח תרומות [עמוד 110 ד"ה אך זה תלי'], ומצאתי שכבר קידמם החת"ס [חולין ל"א] דמדמה טבילת חברתה לטבילת כלים ולכן מהני כוונה דהעיקר היא כוונת המטביל ולא כוונת הטובל, עיי"ש.

וגם בסוגי' בכתובות [י"א] כתב החת"ס [משנת תקס"ב ד"ה אמר ר"ה] דלענין הכוונה במעשה טבילה מהני כוונת בי"ד, והביא את הסוגי' בחולין [ל"א] ולענין דעתו ורצונו בגירות עצמה מהני דעתו בגדלותו, עיי"ש היטב, [עכ"פ גם בחת"ס ראינו הנך ב' דיני של דעת וכוונה בגירות].

ובאמת דסברא זו היא כעין סברת הגר"ח על הרמב"ם ריש יסודי התורה, שמי שמשליכים אותו על התינוק אינו רוצח באונס, שבאמת אין זה מעשה ידיה כלל, רק מעשה של המשליך, והיינו שהגברא נהפך לחפצא לענין זה, ועיין בהערה <sup>142</sup> מה שיש לדון בזה, וה"ה בנד"ד י"ל כן שהגר נהפך לחפצא שטובלים אותו ולכן כוונת המטביל סגי לן.

והוסיף הגרשש"ק להוכיח סברא זו מגמרא מפורשת ביבמות [מ"ו], שבקונה עבד מהעכו"ם וטובלו לשם עבדות שצריך לתוקפו במים כדי שלא יכוין לשם בן חורין ויצא לחירות להיות כישראל, וקשה דמה אהני לן התקיפה הא יכול עדיין לכוין לשם בן חורין, ותירץ דהתקיפה משה את המעשה טבילה למעשה טבילה של האדון ושוב לא מהני כוונת העבד, והרי הוא כמטביל כלי שלו יצויר והיה שייך כאן כוונת הכלי דלא היה מעלה ולא מוריד.

והוסיף הגרשש"ק, דה"ה בנד"ד דכיון דקטן לאו בר דעת הוא לכן תמיד חשיב כמעשה טבילה של הבית דין גם בלי לתוקפו במים, והיינו דנקט דבקטן דלאו בר דעת הוא, הכא נקטינן דכל טבילה מתייחס לגדול דעל פיו הוא טובל, הלכך בכל גוונא יהני מצד כוונת הבית דין.

ודרכו של הגרשש"ק הוא חידוש גדול, שזה פשוט שגדול שאמר לקטן לקפוץ על התינוק להורגו דאין זה מעשה של הגדול ושפיר הוי מעשה קטן ולמה בטבילה זה נהפך לטבילת כלי, ודבריו צ"ע, ועיין בהערה <sup>143</sup> שהיה מקום לדון שבית דין באמת צריכים להטבילו.

עוד יש להעיר במקור לדברי הגרשש"ק, דאף שהוכיח כדבריו מהך דעבד שתוקפין אותו במים, אכן בדברי רש"י שם מבואר שאין זו כוונת הגמרא וז"ל: "לתקפו במים - כשמטבילו לשם יהדות לעבדות צריך שיתקפנו לתת עליו עול מלאכה במים כדי שתהא נראית כטבילת עבדות שאפילו יאמר הוא לשם בן חורין לא קנה עצמו בן חורין ולא יהא ממשות בדבריו", ומבואר שהנידון כאן

<sup>142</sup> דהנה בגליונות על הגר"ח הק' החזו"א דמ"ש מרוח שמפיל אדם שהאדם נחשב כמזיק לרמב"ן דאדם מועד לעולם גם באונס גמור.

ונראה שבישוב קושי' זו י"ל בג' אופנים, א] התם במזיק חייב מצד שמירת גופו, ולא מצד מעשיו וא"כ אף דחשיב מעשיו של הרוח, סו"ס יש חיוב מצד שמירת גופו, אכן ברציחה שרק חייב מצד מעשיו, הרי"ז מעשה של האדם הזורק ושל הרוח, ב] באהא"ז [שם] חילק דהרמב"ן לגבי רוח מיירי "בהפילו" מן הגג, ולא "בזרקו" כהגר"ח, ולפי הגר"ח כל כחו של הזורק נמצא בו, ומחמת כובד של הנזרק אינו הורג כלל, משא"כ ברמב"ן, התם הרוח רק מפילו מהגג והוא מזיק מכובד עצמו, ג] "מעשה" יכול ל' התייחס לאדם ולא לרוח, וא"כ, כשאדם משליך הרי"ז מעשה ידיה, וממילא נעשה הנזרק לכלי ביד הזורק, לא כן הרוח, שאין לו תורת מעשה, וא"כ, הנזרק לא נעשה לכלי ביד הרוח ושוב הו"ל מעשה ידיה.

<sup>143</sup> והענין תלמיד אחד דלולי תוספת זו של הגרשש"ק היה אפשר לחדש חידוש גדול, דבאמת לא מהני טבילת גירות בגר קטן אלא באופן שזה מעשה טבילה של הבי"ד עצמם, והיינו דווקא כשהם מטבילים אותו ממש, וכההיא דנדה וכההיא דעבד שתקפו אביו, אבל קטן שיכול לטבול את עצמו לא יהני אם יטבול את עצמו, וזה חידוש גדול - ועיין חת"ס בסוגיין שכתב כעין הגרשש"ק והביאו באופן שהפילו אותו למים, ודו"ק.

והיה אפשר ליישב בזה את הלשון מטבילין אותו ע"ד בית דין, והקשו הראשונים דלמה לא אמרו מלין, וכתבו דטבילה שייכת גם בנשים ועוד שהיא גמר הגירות, עיין ברשב"א, ולהנ"ל היו צריכים לתרץ דקמ"ל שצריכים דווקא 'להטבילו' וזה דקדוק הלשון "מטבילין אותו ע"ד בית דין", "מטבילין" דווקא, ולא משמע כן, וע"כ דליאת לכל הנ"ל, והדרא קושי' לדוכתא, ונראה דמחמת קושי' זו נקט הברכ"ש דבעינן זכין גם על הכוונה במעשה טבילה, אלא דקשה וכן"ל.

אינו נידון בהלכות מעשים לקבוע מי 'בעל המעשה' על המעשה טבילה, אלא שהנקודה היא שצורת הטבילה היא 'טבילת עבדות' ויש כאן 'מלאכה' של 'עבדות' תוך כדי הטבילה וממילא "לא יהא ממשות בדבריו" של העבד שהרי הוא סותר לעצם מהותה של הטבילה במה שהוא אומר שזה היה לשם בן חורין, וזה מהלך אחר לגמרי, ודלא כהגרשש"ק.

יש מקום לחלוק על כל הנ"ל ולחלק בין טבילה לשאר מילי, שא"צ מעשה טבילה אלא שיהיה 'טבול', ובזה ליכא סברא של הגר"ח במשליך תינוך, ודומה לתחב לו חבריו בבית הבליעה דאכילה דידה הוא.

ונראה שיש טענה נוספת על הגרשש"ק ועל כל האחרונים [חת"ס או"ש וצ"פ], דכולם למדו שיש כאן טבילה של המטבילה, וזה מעשה דידה ולכן מהני כוונה דידה, והיינו כעין סברת הגר"ח במשליך על התינוק לגבי מעשה רציחה.

ונראה שיש מקום גדול לחלק ביניהם, והוא, שלעולם יש לומר שסברת הגר"ח נכונה, והיינו שבמשליך על התינוק חשיב כמעשה רציחה וצריכים לייחס את המעשה לבעל המעשה, אולם בטבילה אינו כן, שבטבילה איכא כללים אחרים דחלוק טבילה ביסודה כיון שאין בה תורת מעשה ועשייה, וכדיבואר.

והיינו דנראה פשוט שעיקרה של טבילה אינה 'מעשה' טבילה אלא 'מציאות' של טבילה שמתרחשת אצל הטבול, [ולהלן נוכיח כן], והיינו שהוא 'טבול' במים, שהרי פשוט שאף אי שייך שליחות ברציחה אבל על טבילה לא שייך שליחות שפשוט שזה מצווה שבגופו שהוא יהיה 'טבול' במים כמו שהוא צריך להיות בסוכה וכמו במידי דאכילה דליכא בהו שליחות דלא מצאנו זה נהנה וזה מתחייב, והיינו שאינם 'מעשים' אלא 'מציאות' שמתרחשת אצל האדם ולכן ליכא בהו שליחות, ומה"ט אין בו פטור מתעסק שהוא פטור רק במעשה ולא במציאות שמתרחשת אצלו, - וכל זה מבואר בברכ"ש בקידושין [סימן כ'] - ונראה פשוט דה"ה דבטבילה הדין כן דליכא בהו דין שליחות.

ובאמת דכבר העיר הרמב"ן בחולין [ל"א] שכוונת טבילה שונה מכוונת מצוות בזה שלמ"ד א"צ כוונה לא מהני מצוות במתעסק ואעפ"כ מהני טבילה במתעסק בנפלה מהגשר, והיינו כנ"ל שאין חסרון מתעסק אלא היכא דאיכא דיני מעשה, ונמצא שטבילה היא ממש כאכילה לענין מתעסק. ונוסיף ביאור: בכל העבירות העבירה היא "המעשה בידים" שיש במעשה רציחה ובמעשה חילול שבת, אבל בחלבים ועריות ובכל עבירות דהנאה, התם אין העבירה ב"מעשה בידים" של האכילה, אלא שהעבירה היא בתוצאה מהמעשה, שהרי אין גוף האכילה מצד עצמה עבירה רק התוצאה מהאכילה שהיא הנאה, והיינו דהתורה לא אסרה את האכילה אלא שהתורה אסרה מה שמתרחש אצלו אכילה שזו העבירה ולא מעשה האכילה.

ולכן נתחדש, דבתחב לו חבריו חלב לבית הבליעה למקום דלא מצי לאהדורי דחשיב כאכילה דידה, אלא שהוא פטור מצד פטור אונס, וממילא דכשתוחבים לו בהסכמתו, אז כבר חשיב כאכילה דידה ברצון וחייב, וע' היטב בזה ברש"י ותוס' בכתובות [בדף ל"א]: דמפורש כן, וק' שהרי הוא לא עשה כלום, וזה דומה לגוונא של הגר"ח [ביסודי התורה] בהשליכו על תינוק דאין זה רציחה דידה, ומ"ש הכא, ומבואר דא"צ "עשייה", אלא מה שמתרחש אצלו אכילה היא העבירה, ובאמת דהגר"ח עצמו [שם] כבר חילק שם בין רציחה לעריות דקרקע עולם, וההסבר כנ"ל דבעריות אמרינן שכן נהנה, וכל זה מבואר בברכ"ש [כתובות בסי' ז'], וכן הוא בברכ"ש בקידושין [סימן כ'].

ומה"ט נראה לחדש דלא מהני להטביל חבריו ולהחשב כמעשה של המטביל, שהרי טבילה היא מציאות שהתרחשה אצל זה שהוא טבול במים, ואין המטביל בעל המעשה בזה כמו שאינו בעל המעשה באכילה, וזו טענה אלימתא, וכל זה דלא כהגרשש"ק<sup>144</sup>.

<sup>144</sup> ובאופן אחר חשבתי לדון ולומר דטבילת אדם גרע מכלים וגרע מהשליך ע"ג תינוק, שבמשליך על תינוק, יש כאן מעשה מציאותי שבזה הוא משווה את ה'גברא' ל'חפצא' לגבי המעשה, והיינו שהאברים שלו והגוף שלו הם כמו 'אבן ביד הרוצח', וממילא דכבר ליכא 'גברא' וליכא עשייה של גברא שאפשר לדון אותו כרוצח שהמשליך הפכו לחפצא, לעומת מעשה טבילה ששם ה'גברא' צריך טבילה, ולא סגי לן במה שאבריו טבולו כמו בכלים, דדווקא כלים הם חפצא ביחס לטבילה וטובלים אותם כחפצא ביד המטביל, אבל גברא שצריך טבילה לא מהני להשוותו כחפצא, שהאדם עצמו צריך לטבול ולא רק אבריו של האדם. ואין להקשות דסו"ס כמו שבמשליך על תינוק הגברא הוא כחפצא וחסר במעשה ועשייה דגברא וא"כ ה"ה הכא נימא כן שהגברא לא טבל אלא שעשאוהו לחפצא לשלול ממנו את מעשה הטבילה שלו, ונראה דזה לא קשה מידי, שהרי בשלמא אם

וע"כ שכל הסוגי' של נדה שנאנסה אינו ענין לסברת הגר"ח, ולהלן נוכיח כן מהבית יעקב בסוגי' דגר קטן שלמד באופן אחר, ואדרבא, יסוד דבריו מובנים על פי מה שחילקנו הכא ביסוד דינא טבילה, דאין בה תורת מעשה ועשייה.

**סברא חדשה בטובל לשם עבדות שתוקפו במים נגד טבילה לשם בן חורין.**

ונראה דאדרבא, דמעתה א"ש עיקר המהלך בטבילת עבד שתוקפו במים, שכבר הבאנו לעיל שמרש"י מבואר שאין הכוונה כמו שלמד הגרש"ק שהאדון הוא 'בעל המעשה' ומה"ט פשוט למה כוונתו היא המכרעת כאן, שרש"י כתב "צריך שיתקפנו לתת עליו עול 'מלאכה' במים כדי שתהא נראית כטבילת 'עבדות' וכו'", ומבואר שהנקודה היא שצורת הטבילה היא 'טבילת עבדות' ויש כאן 'מלאכה' של 'עבדות' תוך כדי הטבילה וממילא "לא יהא ממשות בדבריו" של העבד שהרי הוא סותר לעצם מהותה של הטבילה, וזה מהלך אחר לגמרי, ודלא כהגרש"ק.

והיינו ממש כדברינו שאין כאן נידון של 'בעל המעשה' בטבילה, וכל הנקודה היא לקבוע מהותה של הטבילה, ודווקא בעבד איכא טבילה שאפשר לשנות אותה לסוג טבילה אחרת, שהרי יש לו קנין בעבדו להשוותו לעבד כלפי כל דיני עבד ע"י הטבילה, [ורק מחמת קנין זה בגופו של עבד הוא יכול לקבוע את הטבילה לטבילה כזו], ואין זה ענין להלכות 'מעשים', ועד כמה שהטבילה נהיתה לטבילה של עבדות שוב אין משמעות לכוונת העבד לבן חורין, ודו"ק.

**סברת הבית יעקב דמהני בנדה מצד ערבות, ודן בזה.**

וע"כ שצריכים לפרש את הכוונה בטבילת נדה ובסוגיין באופן אחר:

ונקדים בדברי הבית יעקב בסוגי' בכתובות שכתב דלא שייכא הכא סוגי' של אשה שמטבילה נדה לטהרתה, דהתם מהני בלי זכין והכא בעי זכין ומהני מדין זכין, וחילק ביניהם דדוקא התם מהני משום שהאשה שמכריחה אותה לטבול מצווה מדין 'ערבות' על טבילת חברתה, עיין בברכ"ש שהבין דבריו כך<sup>145</sup>, אבל בגירות שאין לנו 'ערבות' על העכו"ם לגיירם הכא בעינן לדין זכין.

[ויש לעיין האם באמת שייך הכא 'ערבות', והרי טבילה עצמה אינה מצווה רק מכשירין, ואפילו ברכת הנהנין אינו מוציא את חבריו דאמרינן לו לא ליהנות ולא לברך, ורק בברכת המצוות מיקרי מחוייב בדבר והאיך איכא ערבות על טבילת חברתה שאינה מצווה כלל.]

אכן אין זה קשה דלא איירי בדין ערבות של יצא מוציא, שזה דין ערבות שמשווה את האחד כבר חיובא ממש בחובת חבריו, וזה מבואר בכמה דוכתי, עיין בהערה<sup>146</sup> ואכמ"ל, אולם יש גם דין אחר של ערבות, וזה מבואר בשבועות [ל"ט]. [וסנהדרין [כ"ז]:] שכל מי שבידו למחות נענש בעוון חבריו, ועל זה נאמר וכשלו איש באחיו, ועיין בתוס' שבאין בידו למחות ליכא עונש, ונראה דדין זה שייך בכל גווני שיכול להציל חבריו מאיסור, ומחמת זה יש לו שייכות גם לטבילת חבריו דלולי טבילה זו הרי היא תעבור על איסור, וזה סגי לומר שיהיה לו שייכות לטבילתו].

היינו צריכים מעשה בטבילה, אז י"ל שאין זה מעשה ידיה רק מעשה של המטביל וחסר לטובל מעשה טבילה, אכן אחרי שראינו דגם בעבר עליו גל יש טבילה, א"כ אין צריכים תורת מעשה כלל, וסגי במציאות שהוא יהיה טבול, א"כ שוב מהני כוונתו להגדיר את טבילת עצמו, שהרי יש כאן טבילה ע"י זה שהוא טבול במים, ושפיר מהני כוונתו, וכוונת מי שהטבילו ודו"ק.

<sup>145</sup> וז"ל הבית יעקב: "ונראה דהוא כעין הא דמבואר בחולין דף ל"א דנדה שנאנסה וטבלה לא מהני טבילה לתרומה ולבעל ואמרינן שם דאי אנסה חברתה כוונה דחברתה כוונה מעלייתא היא ולפ"ז צריך שיהי' הדבר לזכות לו כי אין חבין לאדם שלא מדעתו או שיהי' הדבר שהוא חייב לעשותו במצות רחמנא ויכולין לעשות לו בע"כ אבל בלא"ה א"א שיהי' כוונת חבריו מועיל".

<sup>146</sup> דעיין בזה בחת"ס [או"ח תשובה קס"ז] שהוא מחוייב ממש במצוות חבריו עד כדי כך שחסר במצווה ידיה אם לא הוציא את חבריו, וע"ע בחת"ס [תשובה כ"ב], וכדברי החת"ס משמע מהתוס' דליכא ערבות במצווה שאינו מצווה בה, כגון אשה בברכת המזון לפי הצד שאינה מצווה מה"ת, וכן משמע מהרי"ז [שלטי גבורים ר"ה כ"ח] שאין לברך להכניסו בבריתו או על פדיון הבן כיון שאינו מחוייב בזה כעת, ומלשון הר"ן [ר"ה כ"ח] ושאלות [נ"ד] מבואר ממש כסברת החת"ס, עיין היטב שכתבו שכאילו הוא לא יצא דמי, ועיין ריטב"א [ר"ה שם] דערבות הוא משום שכל כלל ישראל הם כגוף אחד, וי"ל דמה"ט חסר בקיום של אחד כשהשני לא קיים מצוותיו, ולכל זה העירני ידידי הגאון הרב ר' אריאב עוזר שליט"א.

מבואר שהוא לומד שאין זה 'מעשה הטבלה' של חברתא, ומתמה דמה הגדר בכוונה זו, ומביא משנה שיש כוונה גם בגל שעובר על הכלים והוא מכין עליהם, ומביא מהמהר"ח אור זרוע שיש דין כוונה גם בטבילה כזו, וע"כ שיש סוג חדש של כוונה חיצונית למעשה.

למדנו מהבית יעקב שלעולם זו טבילה של הטובל עצמו, גם בנדה וגם בגר קטן ולא של המטביל, ולא דמי לטבילת כלים, ואעפ"כ מהני כוונת המטביל לקבוע דין טבילת טהרה בטבילה זו מחמת הדין ערבות, ודבריו צ"ע טובא, דהאיך מהני כוונת המטביל אם אינו מעשה ידיה.

אולם מצאתי לו חבר בראשונים, והוא בדברי המהר"ח אור זרוע – שהבאנו הכא בריש דברינו בפרק זה – שמבואר בדבריו שלמד דלא מיירי ב'מטבילה אותה בידים' אלא שנעשה כאן טבילה דממילא, והיא עומדת מן הצד ומכוונת עליה, וגם זה מהני.

והמקור לדבריו במשנה במקוואות [פ"ה] בנפל גל בים על האדם והכלים, והגמרא בחולין [ל"א]. רצה להוכיח מהכא דלא בעינן כוונת טבילה מה"ת, ודחתה הגמרא דמיירי כשהיה יושב ומצפה לגל הזה, ובכה"ג מהני בכוונת מי שיושב ומצפה להך גל לכוין על הכלים ועל האדם שיהני בהם הך טבילה, עיין בכל זה בסוגי' שם וברמב"ם מקוואות [פ"ט הי"ז].

והנה הכא אין כאן מעשה טבילה, ומיירי גם בהגיעו האדם והכלים למים מאליהן ושוב נפל עליהן גל, וגם בכה"ג שהוא לא שייך כלל לטבילה זו ואעפ"כ מהני כוונתו, ונראה דגם הכא חזינן שטבילה אינה מעשה רק מציאות שמתרחשת אצלו או אצל הכלי ולכן מהני גם בנפל הגל עליו, אלא דהכא מבואר עוד ששייך כוונה גם בכה"ג.

וממבואר עוד מהר"ח אור זרוע – שגם במאנס את חברתה לטבול מיירי בכה"ג בלי מעשה בידים, דיעויין שם שכתב שמגל שנתלש לומדים הלכות כוונה בטבילה – וכלשונו – "אלמא אעפ"י שהאדם אינו מטביל בידיו אלא רואה ומכוין קרי כוונה ומהני", ומזה יליף עוד לנדה שנאנסה וטבלה – וכתב בהדי' – "ואין הפירוש דווקא שחברתה הטבילתה בידים דא"כ לוקי כגון שחברתה איימה עליה וגייזמה לה עד שטבלה, אלא משמע דאפילו כה"ג הוי כוונת חברתה כוונה מעלייתא", והיינו דגם בגל שנתלש יכולה אחת לכוין על חברתה – עכ"פ ביושבת ומצפה.

הרי דמפורש הכא דלא כהאחרונים דנקטו דטעמא דמכוונת על חברתה משום שזה מעשה של המטבילה וכעין טבילת כלים, והיינו שהכוונה מגדירה את המעשה הטבלה של המטבילה, דהכא מפורש שאינו כן, שגם בלי מעשה יכולה לכוין עליה.

אלא שסו"ס אינו מובן דמה שייכותה של חברתא או של היושב ומצפה לטבילה זו, ומוכרח מכל זה שנתחדש הכא מין חדש של כוונה והיינו 'כוונה חיצונית', ולא ברור הגדר בכוונה זו והאיך היא פועלת ומה היא פועלת, ולא ברור האם צריכים שייכות לטבילה וכגון בבעל הכלי שמחוייב בטבילה זו [ולא מצאתי בזה דברים ברורים], ועיין בהערה <sup>147</sup>, וע"ע מה שהבאנו בהערה <sup>148</sup> מכוונה לאחר טבילה על הטבילה.

עכ"פ מדברי הבית יעקב היה נראה שהלך בדרך זו ולמד שרק כשיש שייכות של ערבות לטבילה אז מהני הכוונה, ואכתי אינו ברור, דמה מהני ערבות שאחד יכוין על חברו, אטו ערבות לקיום מצות חברו מהני גם שייכות על מצותו לקיים דין מצוות צריכות כוונה, רצ"ע.

מבאר שיש גדר חדש של כוונה ביושב ומצפה ובשומר מצה לשמה, שמי שמעמיד את עצמו כאחראי על מצב יכול לקבוע את המטרה של מצב, שהכל נעשה מדעתו, וזה הדין של כוונה בשימור וכוונה ביושב ומצפה, וביאור בסכרת הבית יעקב דמהני כוונה מדין ערבות.

ומה שנראה בכל זה הוא כך – ונקדים – דעיקר דברי המהר"ח אור זרוע שם באו לדמות את הדין הזה לשימור במצה לשם מצווה, וכלשונו:

<sup>147</sup> ייתכן שהגדר בזה הוא כך, שכיון שמוטל עליו הטבילת כלים שהוא בעל הכלים, הרי שהתורה רוצה שהוא יעמיד את הכלים במצב של 'טבולים', וזה בכ' אופנים, או שיטביל אותם או שכשיהיו במצב של רחיצה במים אז בניחותא ידיה יהיו חשובים כטבולים על ידו, והיינו דכל מי שמוטל עליו לדאוג שיהיו הכלים במצב של טבולים, אצלו נתחדש דניחותא ידיה מהני להגדיר אותם כטבולים.

<sup>148</sup> ומה שמצאנו בחגיגה [י"ט] דטבילה למעשר ולקדשים בעי כוונה על הדין המסויים שעליו הוא טובל, ונתחדש שם בסוגי' דגם אחרי שהוא טבל אלא שיש עליו עדיין מים דאכתי מהני כוונתו אז, והוסיף שם המאירי שיש אומרים שגם במי שנתגב לגמרי אכתי יכול לכוין, והיה מקום לומר דמהכא נמי מוכרח שזו כוונה מחודשת חיצונית ולא הגדרה במעשה, אולם אין זה ראייה שהרי התם מיירי במעלות דרבנן ולא בעיקר הכוונה בטבילה.

"מכאן נ"ל באם אשה לשה מצה של מצוה בפסח דבעי שימור לשם מצוה, ושמרתה מן החימוץ ולא לשם מצוה, ואדם העומד שם מתכוין שימור זה לשם מצוה דמהני דומיא דטבילה, וגבי גט דתנן הכל כשירין לכתוב את הגט חוץ מחרש שוטה וקטן, ולא מהני אחר עומד אגביו, התם משום דכתיב וכתב לה לשמה שהכותב יתכוין לשמה", ותמוה דמה שייכי הנך תרתי אהדדי, שימור מחמץ ליושב ומצפה בטבילה.

והכוונה בזה, דשניהם אינם מעשה, ובשניהם בעי כוונה והוכיח שכוונה בכה"ג ע"כ היא כוונה חיצונית ולכן מהני נמי בכוונה ע"י אחר אף שהמצה עצמה היא בידי של הלש והאופה והטבילה עצמה מתרחשת אצל הטבול, וע"כ דנתחדש דכוונתו על ה'מציאות' שעומדת לפניו יכולה להיות כוונה חיצונית להתייחס באיזה שהוא אופן למציאות הזו, ורק בגט שכתוב "וכתב לה", הרי שיש כאן מעשה והמעשה צריך כוונה, הכא דווקא בעל המעשה יכול לעשות את המעשה, אכן סו"ס אין הדברים מוגדרים, וצ"ע.

ונקדים שכבר תמה המנחת ברוך [שם] בעיקר דברי המהר"ח אור זרוע, שעיקר הכוונה של העומד מן הצד בטבילת ילפינן מקראי בסוגי' שם, עיי"ש, וזה אינו ענין למצה שאין על זה ילפותא מיוחדת, עיי"ש, וכנראה שיש כאן סברא עמוקה, ונראה לבאר את תחילת המהלך בזה [אף שהדברים לא ברורים לגמרי]:

המהר"ח אור זרוע חידש שבשימור של מצה חידשה התורה מהלך שאחד לש והשני שומר לשם מצה, והיינו שחידשה התורה שיש מעשה עשייה במצות ויש גם מעשה של שימור, והיה קשה דמה שייך כוונת השומר למה שמתרחש במצה ומה אהני לן כוונתו, דמה מהני שבלשון הפסוק מדויק שהכוונה מתייחסת לשמירה, הרי סו"ס אם שמירתו לא שייכת לגוף המצות א"כ אין כוונתו פועלת ואינה מתייחסת לגוף המצה, וע"כ שהכוונה של התורה לשמירה תוך כדי העשייה עצמה על ידי העושה.

וביאר שאינו כן, אלא שנתחדש שיש על השומר דין 'אחראי', והיינו שיש לו אחריות שהמצה יעשה כדינו, וכיון שהתורה מייחסת את הכוונה לשימור הוי אומר שהתורה אמרה שגם באחריות על העשייה של המצות יש 'התייחסות עקיפה' לגוף המצות - יש תרי מיני עשייה, עשייה 'פעילה' ויש גם עשייה 'לא פעילה' - וחידשה התורה דסגי לן באחריות והתייחסות זו לקבוע את היחוד והמטרה של המצה, והיינו שיהיה לשם מצה, ולמדנו מכאן הגדרה חדשה של כוונה, שגם כוונה כזו יכולה לקבוע דינים היכא דאיכא התייחסות של אחריות למציאות שחלה על ידו, דסגי בזה 'שנעשה מדעתו'.

והיינו שתמיד כוונה היא הגדרה של מעשה, וכדמצאנו בכתובת גט וקשירת שציצית, וכאן מצאנו גדר חדש של כוונה.

וכתב המהר"ח אור זרוע שודאי שזו סברא והגדרה מחודשת, ובלי שיש מקור בתורה להגדרה זו במק"א ליכא לחדש כן, ועל זה הוסיף שכבר מצאנו כגדר הזה בכוונה בטבילה דהתם ילפינן כן מקראי, והיינו שבסוגי' שם למדו שיש מושג של 'יושב ומצפה' והוא המכוין, והיינו ע"כ משום שהוא 'אחראי' על הטבילה, דלא מיירי באחד שבמקרה ראה גל עובר על כלים אלא שהוא יושב ומצפה שיהיה כאן טבילה כדין והוא מסתכל לראות שעל כל הכלי עבר מים, ומחמת האחריות שלו לכן הוא מכוין ולכן יש 'משמעות' לכוונתו ולכן כוונתו 'מתייחסת' לטבילה.

הרי דנתחדש 'אחריות' על 'מצב טבול' בכלי או באדם ובזה מצאנו ששייך כוונה ומכאן יליף שזו גם כוונת התורה בשימור לשם מצה, שזה כל המושג של 'יושב ומצפה', שלא מדובר על אדם שבמקרה מסתכל על הגל שנפל על כלים אלא שהוא 'יושב ומצפה' שתהיה כאן טבילה כדינו, וזה סוג של העמדת עצמו כ'אחראי' כדי שיתבצע הטבילה בכלי, וזה כעין שימור על המצות שבלי לעשות שום פעולה של לישא ואפייה הוא מעמיד את עצמו כאחראי שהמצות יהיו בלי חמץ.

למדנו שהצד השווה בין שימור במצה ליושב ומצפה בטבילה הוא שבתרומיהו חידשה התורה שיש שייכות של אחריות לטבילה וללישה, ובתרווייהו נתחדש כוונה של האחראי לקבוע את הדינים בטבילה ובמצה דסגי דתרווייהו במה 'שנעשה מדעתו'.

ונוסיף עוד, הרי בכל טבילת כלים כל אחד הוא 'אחראי' על הכלים שלו שיהיו טבולים שהרי נתבאר לעיל שלא שייך בזה מעשה טבילה ידידה [כיון שטבילה היא 'מצב' שקיים בדבר הטבול – ולא מעשה ועשייה] וע"כ שאינו יותר מאחריות על הטבילה, וכה"ג נמי קיים בטבילת חבירו, שיש גם דין אחריות על טבילת חבירו, שגם הכא יש גדר של אחריות על הטבילה, אלא שסו"ס בכלים זה מתבצע על ידי מעשה הטבילה, ולכן שם זה יותר פשוט למה קרינן ליה אחראי ואיך כוונתו מתייחסת לטבילה, והמהר"ח או"ז הביא את הדין של ישוב ומצפה לחדש שגם בלי להיות פעיל כלל וכלל אכתי מייחסים את האחריות שלו למצב של טבילה בכלי ובאדם.

הרי למדנו פשוט בדברי המהר"ח אור זרוע במה שמדמה אותם, ומעתה נראה פשוט שזו נמי טענת הבית יעקב דחידש שכל זה מהני דווקא בטבילת נדה, שהוא סובר שפשוט למה שייך אחריות על מה שמתרחש בכלי או במצה, אבל במה שמתרחש בטבילת חבירו מה שייך שהוא אחראי ושאחריות שלו יקבע את הדינים שלו, ולמד הבית יעקב דרך מחמת ערבות נתפסת האחריות שלו בטבילת חבירו ואל"כ מה הוא שייך לטבילתו, וממילא שהקשה שבטבילת גירות דליכא שייכות וערבות על הטבילה בזה לא יהני מה שהטבילה נעשה בכוונת הבית דין, ולהכי בעינן לזה דין זכין. שאלנו על הבית יעקב שקישר את הדין ערבות לדין כוונה, דמה מהני ערבות כדי שאחד יכוין על חבירו, אטו ערבות לקיום מצות חבירו מהני גם שיכוין על מצוותו לקיים דין מצוות צריכות כוונה, ולפי הנ"ל א"ש ומיושב דרך הכא בטבילה נתחדש גדר זה.

מבאר דמהאי טעמא מהני זכין ובעינן זכין על הכוונה בטבילה, שגם כאן יש מהלך של נעשיון לו אב, ואב הוא גם אחראי על הטבילה ודיני הגירות שלו, ובי"ד במקום האב באחריות הזו מדין זכין ושוב מהני ככל כוונה חצונית של אחריות על טבילה, לא גרע כוונה זו מכוונה ביושב ומצפה בגל.

ולפי"ז מובן למה בגר קטן צריכים לבא לדין זכין והאיך מהני זכין, שהכא אין כן שייכות והתייחסות של אחריות לטבילה מצד עצמה, ולכן צריכים לבא לדין זכין, ומיושב נמי האיך מהני זכין, שיסוד הקושי' היה דלא שייך שראובן יגדיר את המעשה של שמעון בכוונתו של ראובן, שהרי אינו בעל המעשה [גם מדין זכין], אבל אחרי דבעיקר דינא דטבילה נתחדש ע"כ שהמצב של 'טבול' שהוא מצב בכלי – שמתרחש בכלי – ונתחדש עוד שחל כוונה ע"י אחר כשהוא בגדר יושב ומצפה ואחראי, וע"כ דנתחדש שע"י כוונה חיצונית יש כוונת טבילה שמתייחסת למצב של 'טבול', וכמו שהגדר החדש הזה יליף לשימור מצות, ה"ה דיליף כן נמי בגירות, אלא דבעינן לזה זכין, וע"י זכין נימא דאף שהיא כוונה חיצונית אכתי מישך שייכא לטבילה לזכותו ומהני כוונתו, ודו"ק. אלא דלא נתבאר האיך באמת מהני זכין, ונראה להמשיך את הסברא הלאה, והביאור כך, דעיין באמרות אברהם כתובות [סימן ט' פרק ב'] שביארנו שכל כחו של בית דין כאן הוא מצד הכח של אב, דנעשין לו אב, ואב יש לו אחריות בעניני קדושת הבן, ונראה שגם זו סברא כעין סברת הבית יעקב, שיש כאן מהלך של 'אחריות' ומחמת זה שהוא מעמיד את עצמו אחראי שוב הוא יכול לקבוע את מצבו של הטבילה והגירות, ונראה שבפרשת זכין למדנו שכמו שהאב יכול להעמיד את עצמו כאחראי על הגירות, כמו כן הבית דין עומדים במקום האב וזה מהלכות זכין, ושוב ממילא מהני הכוונה של הבית דין בטבילה כמו דמהני בנדה שנאנסה, אלא ששם מהני מדין ערבות שזה לבד סיבה להיות אחראי על הטבילה, והכא אחרי פרשת זכין עומדים בית דין במקום האב להיות האחראים על הטבילה, ולכן מהני כוונתם.

ונראה שבזה מדוקדק מאד לשון הגמרא "מטבילין ע"ד בי"ד" ולמה לא כתוב "טובלים על דעת בית דין", [ועיין לעיל בהערה שהוכחנו שאין כאן מעשה הטבילה מציאותי], והביאור, דכיון שהם אחראים על הטבילה – במקום האב – שוב הרי זה כהטבילה שלהם, ואדרבא, רק מחמת זה דחשיב כ"מטבילין ע"ד בי"ד" לכן מהני בזה דעתם, ודו"ק.

יש לדון במצות של מכוונה – עפ"י הנ"ל לחלק בזה בין ב"ה לב"ש.

אחרי כל הנ"ל יש להעיר ולדון ב'מצות מכוונה', דהנה, אף שכבר דנו בזה הפוסקים בארוכה לגבי כל ההלכות של לשמה וכגון בציצית וכדומה, אולם י"ל דמצה שאני, והיינו דלפי הראשונים דהכא מהני בישראל שעו"ג עכו"ם, דה"ה דיהני במכוונה שהישראל הוא השומר, אולם להנך שיטות יש להוסיף שלכא' הדברים מפורשים בדברי המהר"ח אור זרוע, שהרי הכא שפוט שהישראל שמכוין לשמה דלא גרע מיושב ומצפה שיעבור עליו הגל בטבילה.



אולם פשוט שכל הסברא בזה היינו כב"ה, אבל לב"ש שיש חלות דין לשמה בחפצא של המצה פשיטא דליתא לכל הנ"ל, ודו"ק.

## סימן ב'

## קונטרס

## בגדר מצות תשביתו

## ובדין שהחיינו בבדיקת חמץ ובספירת העומר.

**פרק א' ב' תמיהות בברכת שהחיינו.** < ב' תמיהות בברכת שהחיינו - אחד בברכת שהחיינו של בדיקת חמץ ואחד בברכת שהחיינו של ספירת העומר. >

**פרק ב' ביאור הגדר במצות תשביתו.** < ב' צדדים בתשביתו, ומתמה על רש"י. > ביאור בשיטת רש"י והמאירי שיש ב' חלקים למצות תשביתו. < מצות תשביתו מתחלקת לתרתי, למעשה ולקיום. >

**פרק ג' ביאור דין ברכת המצות כשמתחלקים המעשה מצוה מהקיום מצוה.** < ביאור בדברי הרא"ש בחידוש שיש ברכה בבדיקת חמץ. >

**פרק ד' ביאור בגדר ברכת שהחיינו במצוות.** < ברכת המצות וברכת שהחיינו ב' הפכים, זה תלוי במעשה וזה תלוי בקיום. > < כמה הוכחות ששהחיינו תלוי בקיום ולא במעשה. > < מחלק בבדיקת חמץ ובספירת העומר בין שהחיינו לברכת המצוות. >

< בדין עובר לעשייתו בברכת שהחיינו. >

**פרק ה' עוד בענין שהחיינו בספירת העומר, ובגדר מצות ספירת העומר.** < בדברי הב"י דמצוות בלי מעשה ליכא בהו ברכה - והגדר בזה. > < בדברי המשך חכמה בגדר מצות ספירת העומר. > < למדנו מהמשך חכמה גדר מה דליכא ברכה בלי מעשה מצוה. > < הגדר בספירה להשוות את הימים לימים ספורים > < ביאור בדברי הר"ן דברכת שהחיינו של מצוות צריך דוקא שהזמן הוא המחייב. > < ביאור בראשונים שהחיינו של ליל פסח קאי על הספירה. > < הערה מהרז"ה ומהמהרש"ל על כל היסוד. >

## פרק א'

## ב' תמיהות בברכת שהחיינו.

**ב' תמיהות בברכת שהחיינו - אחד בברכת שהחיינו של בדיקת חמץ ואחד בברכת שהחיינו של ספירת העומר.**

יעויין בדברי הרא"ש [פסחים ז'] דק' דלמה לא מברכים ברכת שהחיינו במצות בדיקת חמץ, ותירץ דסמכינן על ברכת שהחיינו שבחג, כעין מה שמבואר בסוכה שכשלא מברכים ברכת שהחיינו על בניית הסוכה סמכינן בזה על ברכת שהחיינו של החג, עכתו"ד, והק' עליו הב"ח ופרישה [תל"א], דשאני סוכה שזה ממצות החג ודלא כבדיקת חמץ שזה מצוה לפני החג, ובאמת, דהמצוה דבדיקה נגמרה לגמרי עוד לפני החג, ומה שייכא לברכת שהחיינו של החג.

ותי' במגן האלף [תל"א] דמצות תשביתו הוא גם ממצות החג ומתקיימת בחג עצמו בזה שרשותו מושבת מחמץ לכל ימי החג, ושפיר קאי עליו ברכת שהחיינו של החג כמו בבניית הסוכה, עכ"ד, ומבואר מתוך דבריו דהקיום מצוה הוא בשוא"ת בימי החג, וזהו זמנו של ברכת שהחיינו, ויש להקשות, דלמה מברכים ברכת המצות על הביעור לפני החג, ונמצא דאיכא בזה סתירה, דחזינן דמצד א' הברכה על המצות הוא בליל י"ד ומאידך ברכה על שהחיינו בליל ט"ו.

בספיה"ע תמהו הראשונים למה אין מברכים בו ברכת שהחיינו, ונאמרו בזה כמה תירוצים, ובארחות חיים לר' אהרן מלוניל [ברכות] תירץ שיוצאים בברכת שהחיינו של חג השבועות, וזה תמוה, דלמה בברכת המצות הברכה היא בכל יום מהתחלה, וברכת שהחיינו הוא רק בסוף בליל שבועות, ועוד, דחג השבועות הוא כבר אחרי המצוה.

ונראה להקדים בביאור ג' נקודות, הראשונה בגדר תשביתו, השניה בדין ברכת המצוות, והשלישית בגדר ברכת שהחיינו, ונבארם א' א' דבר דבור על אופניו.

## פרק ב'

## ביאור הגדר במצות תשביתו.

**ב' צדדים בתשביתו, ומתמה על רש"י.**

דהנה, בגדר דין תשביתו, כבר חקר המנ"ח [מצוה ט'], האם זה מצוה שיש בה מעשה, והיינו דהמצוה היא בקו"ע בשריפה, או לא, אלא שהמצוה מתקיימת בשוא"ת בעובדא שאין לו חמץ, כעין מצות שבתון שהוא קיום כל רגע שהוא שובת ממלאכה בשבת, וכתב דאיכא בזה כמה נפ"מ, ועיין בזה בהערה <sup>149</sup>, ונקט דנחלקו בזה רש"י ותוס', דרש"י [ד:'] למד ביטול מתשביתו, והק'

<sup>149</sup> ואלו הנפ"מ:

התוס' שאין ביטול לאחר זמן איסורו, ותשביתו הוא לאחר זמן איסורו, וביארו הרמב"ן [שם] ור"ן [שם] ומהר"ם חלוואה [ו:]: דרש"י למד דתביתו מחצות, היינו שיהא מושבת, ולעולם הוא משבית לפני כן, ופולגתתם תלוי הנ"ל, האם הוי מצוה בקו"ע או בשוא"ת, עכתו"ד.

ועל שי' רש"י הק' המנ"ח דמה שייך דין שריפה לר"י ולר"ע, הא המצוה הוא בזה שאין לו חמץ, ומ"ל שריפה או זורה לרוח, [ואין לומר דזה שיעור בכליון, שהרי לאחר זמנו מהני בכל דבר גם לר"י ור"ע], ועיין בהערה <sup>150</sup> שהבאנו את תירוצו של המנ"ח ובמה שיש לדחות דבריו, ועו"ק מה שהק' הפנ"י ריש מכילתין, דאיך יתכן דתשביתו מחייב שריפה לר"י ור"ע, הא זורה לרוח לא גרע מביטול.

**ביאור בשיטת רש"י והמאירי שיש ב' חלקים למצות תשביתו.**

והנראה בזה, דברש"י [שם] מבואר דפירושו של תשביתו היינו "בלב", וההוכחה לזה ד"תשביתו" פירושו "בלב" ואין פירושו "בידים" בשריפה, דא"כ הול"ל "תבערו", עיי"ש ברש"י, והק' עליו התוס' מר"ע דפירש בהדי' ד"תשביתו" הוא שריפה, ות' הרמב"ן [שם] דלרש"י משמע שניהם.

וע' מאירי ריש מכילתין, ובתוספת ביאור במגן אבות [בסוף הענין השמונה עשרה] דהוסיף בזה ד"כוונה ראשונה" של תורה בתשביתו, היינו בשריפה ובידים מדכתיב "מבתיכם" [וע"י ביטול לא הושבת מבתיכם], ו"כוונה שני" של תורה בתשביתו היינו בלב, מדלא כתיב תבערו, והיינו דהתורה רמזה בזה ששינתה לשונה מלשון תבערו דמזה מבואר דע"כ דאיכא אופן נוסף של תשביתו דמהני שלא לעבור בב"י אף דאינו עיקר כוונת התורה בתשביתו.

ולמדנו מהמאירי דשני דינים נאמרו בתשביתו, דבתשביתו איכא "מצוה כללית" לצאת מידי ב"י וב"י, אבל עיקר הקיום מצוה הוא "מצוה חיובית", ולא רק יציאה מידי ב"י וב"י, וזה דוקא בשריפה.

והדברים הללו מבוארים נמי ברש"י בקצרה [בסידור רש"י סי' שנ"ה] וז"ל "דנהי ודאי דבביטול בעלמא סגי לה, מיהו עיקר מצוותה בשריפה כר' יהודה", הרי דיש "מצוה כללית" ויש "עיקר המצוה".

ועיין עוד בזה בפנ"י בדף י"ב: שהביא כבר מהילקוט שמעוני שיש דרשה שממנו לומדים ב' אופנים בתשביתו, וזה א"ש טובא בשיטת רש"י.

[א] אי הוי קו"ע צריך לדאוג שיהיה לו חמץ כדי שיוכל לבערו, כמו שדואג שיהיה לו ד' כנפות, ואי הוי בשוא"ת א"צ, דבלאו הכי מקיים מצוותו, וכן נקט במקור חיים דצריך לקנות קציצת, [הקדמה לסי' תל"א אות ב' סוד"ה ונלע"ד].

[ב] נפ"מ בלקח חמץ של חבירו ומבערו אי הוי חוטף מצוה כמו בכיסוי הדם.

[ג] אם אכלו בפסח, הרי מקיים גם ביעור, אבל אי ביעור הוי בקו"ע הרי יש כאן מצהבב"ע ולא קיים, אבל אי מתקיימת מאליו אחרי שאין לו חמץ, הרי שוב לא אכפת לן מה שהגיע מצוותו ע"י עבירה.

[ד] מצוות צריכות כוונה הוא דוקא במצוה שיש בהמעשה לא במצוה שמתקיימת מאליו, דלא גרע מחבירו שחטף ואפי"ה הוא מקיים מצוותו, וכ"כ בפו"ר שא"צ כוונה כיון שזה מתקיימת מאליו בעובדא שיש לו בנים, ורק אי נימא שהביאה היא מצוה אז צריך כוונה, [ועיי"ש עוד נפ"מ לענין נשים, אלא שדחה מהשאגת אריה].

<sup>150</sup> ות' המנ"ח דע"כ דהדין שריפה נלמד מנותר, וזה שייך לדין "איסוה"נ" דחמץ ולא שייך לדין "תשביתו" דחמץ, דומי' דנותר, ומצד תשביתו מקיים ג"כ בזורה לרוח ומטיל לים, אבל יש דין נוסף דיליף מנותר מצד האיסוה"נ, וזה מחייב שריפה.

וגם המקו"ח [בסי' תל"א בפתיחה ס"ק ב' ד"ה לכן נראה] חידש כיסוד הנ"ל ליישב קושי' אלימא מהפנ"י [ריש מכילתין], דכבר הק' הפנ"י דאיך פירש"י דביטול הוא תשביתו, דאם בעי דוקא שריפה לדין תשביתו ולא מהני זורה לרוח לדין תשביתו, א"כ איך עדיפא ביטול מהשבתה בכל דבר, וזה תמיהא רבתי, ות' המקו"ח דשריפה אינו מדיני תשביתו, וזה דין נוסף מהאיסוה"נ, ולק"מ.

ולפי"ז חידש דאף לאחר שביטלו ואף בחמץ שאינו שלו, אכתי יש לו דין שריפה, דדין שריפה דאיסוה"נ נאמרה לכולם, ולא שייך דוקא לבעלים, וזהו הדין "דהכל מצווין עליו לבערו".

אולם דבריהם מרפסין איגרא, דשי' רש"י בפסחים [י"ב:] דדין שריפה לר"י הוא דוקא בתוך שעה שישית, ולפני תחילת שישית ולאחר סוף שישית השבתתו בכל דבר [ע' היטב ברש"י שם, וברא"ש בדף כ"ח], ודלא כתוס', [דתוס' הק' עליו מנותר דמשמע דדוקא לאחר שש שהוא אסור אז דומה לנותר], ולפי"ז, איך יתכן לומר בשי' רש"י שהדין שריפה שייך לאיסוה"נ כשהדין שריפה הוא דוקא בזמן שהוא מותר, וע"כ מוכרח דמדיני תשביתו הוא, והדרא שתי הקושיות [של המנ"ח ופנ"י] לדוכתייהו, [א] שאם תשביתו הוא בשוא"ת - וכדהוכיח הרמב"ן - א"כ מהו כל הדין שריפה, [ב] איך יתכן שתשביתו מחייב דוקא שריפה [לעומת זורה לרוח] כשרואים שגם ביטול הוא קיום דין תשביתו.

מצות תשבתו מתחלקת לתרתי, למעשה ולקיום.

ונראה דהכוונה בהנך תרי גווני הוא כך, דבאמת מצות תשבתו מתחלקת במעשה מצוה וקיום מצוה, דהמעשה מצוה הוא בקו"ע, "לבער" ו"להשבית", והקיום מצוה הוא בשוא"ת בעובדא דבמשך ימי החג ביתו מושבת ומבוער מחמץ, ודומה למצות פו"ר דהוכיחו האחרונים מהתוס' בב"ב ובגיטין דהקיום מצוה הוא בשוא"ת בעצם העובדא שיש לו בן ובת, והמעשה מצוה הוא בקו"ע בביאה, וכ"ה בתשבתו, ונמצא דשני צדדי המנ"ח נכונים, רק זה במעשה וזה בקיום, ודו"ק.

וביותר ביאור, הקיום מצוה הוא בזה שחמצו מושבת מלעבור בב"י, וזה קיום המצוה, וזה מתקיים בשוא"ת בעובדא שאינו עובר על ב"י וב"י, ולזה לא אכפת לן מה שחבירו חוטף לו מצוה ולא אכפת לן אי בא לידו בעבירה, ולא אכפת לן בלי כוונה, דסו"ס מקיים מצוותו, אבל אפשר לבא למצוה ע"י מעשה מצוה, והמעשה מצוה הוא בקום ועשה בידים, וזה "עיקר מצות תשבתו", שיבא לקיום מצוה ע"י "מעשה מצוה", ולמדנו מנותר הלכה בהלכות ה"מעשה מצוה", שיהא דוקא בשריפה, ופשוט א"כ דבביטול וכן בזורה לרוח, אף דאיכא לקיום מצוה בשוא"ת בזה שאין לו חמץ לב"י, דגם זה מרומז בכלל תשבתו [מדלא כתיב תבערו], אבל "מעשה מצוה" אין לו, וזהו כוונת רש"י והמאירי ד"עיקר מצוותה" ו"כוונה ראשונה" הוא ע"י מעשה מצוה, ולזה בעי דוקא שריפה ודו"ק.

ובזה א"ש שי' רש"י, דמצד א' המצוה הוא "שיהא מושבת" וכמוש"כ הרמב"ן, ולכן מהני ביטול לפני זמנו שיהיה קיום מצוה דתשבתו לאחר זמנו [ובזה יישב קושי' התוס' על רש"י], ומצד שני יש גם מעשה מצוה דשריפה בקו"ע לפני זמנו, וזה מביא לקיום מצוה דאח"כ, ומיושב קושי' המנ"ח והפנ"י.

ודוגמא לזה, דמשכחת לה קיום מצוה בב' אופנים, בלי מעשה מצוה ועם מעשה מצוה, מצאנו נמי בהדלקת נרות שבת ונפ"מ לענין ברכתה, וע' בזה בדברינו [שער ו ברכת המצוות סי' ב' ס"ק ה'] ודו"ק, ובעיקר הך מהלך בגדר מצות תשבתו דתרתיה אית ביה, עיין בהערה <sup>151</sup> דהוכחנו דגם

<sup>151</sup> גם מהמהרי"ק מוכרח כהנ"ל, דהנה, יעויין במהרי"ק [בשורש קע"ד] שהביא מנהג הריב"א שהיה משאיר כזית לשורפו לאחר חצות משום ברכה, [וע"ע במרדכי ריש פסחים [תקל"ג] ובבגדי ישע שם, ויש ב' גירסאות אי משום שריפה אי משום ברכה, עכ"פ מהמהרי"ק הביא דמשום ברכה עבד כן], והקשו עליו דלמה לי משום ברכה, תיפוק ליה משום דחביבה מצוה בשעתא וכשמבער לפני שביעית אין כאן מצוה בזמנה, וכן ה'ק' השואל למהרי"ק, והשיב לו מהמהרי"ק, דהמצוה בשעתא ממילא התקיימה, ורק הפסיד את הברכה, וז"ל, "פשיטא שאין עיקר המצוה אלא שלא יהא מצוי משבעה ולמעלה ומשום כך צריך שריפה לר"ע דאז אינו נמצא כלל וא"כ כשמבערו קודם שבעה לכשיבא שעת שבעה מקיים הוא עשה דתשבתו בשעתו כיון שהגיע שעת שביעי והרי אין לו חמץ, דאטו מי שאין לו חמץ כלל וכו' יצטרך לקנות חמץ כדי לשורפו ולקיים מצוה דתשבתו, אלא ודאי דבר פשוט שאין לך השבתה יותר גדול מזה וכו' וא"כ לא שייך כלל חביבה מצוה בשעתא", עכ"ל.

ומבואר בהדי' בדבריו כדברי המנ"ח מצוה ט' בשי' רש"י דהמצוה דתשבתו היא בשוא"ת ומתקיימת בעובדא שאין לו חמץ, ומי שלא היה לו חמץ מעולם או ששרפו אחר במקומו, הרי הוא זה שמקיים את המצוה ממילא בזה שאין לו חמץ, ולא שייך בזה חוטף מצוה, ולא שייך מצהבב"ע, ולפי"ז גם בשורף בשעה רביעית יש לו קיום מצוה בשעתא בשעה שביעית ממילא, ורק משום ברכה שרף בתחילת שביעית, כן מבואר במהרי"ק.

ולכא' דבריו צ"ע, דאם המצוה הוא בשוא"ת ולא שייך חוטף מצוה ומצהבב"ע ומצ"כ, שהרי המצוה מתקיימת מאליה, א"כ למה לו להמתין ולשורף בתחילת שביעית, היה לו לשורף בשעה חמישית ויברך בתחילת שביעית בשעת תחילת הקיום מצוה, ומוכרח מהכא כהיסוד שנתבאר לעיל [סי' א' וסי' ב'] בארוכה דברכה בעי מעשה מצוה, וקיום מצוה בלי מעשה מצוה אין בו ברכה, ולהכי הוצרך לשורף דוקא בשעה שביעית כדי לברך.

אולם סו"ס אחתי תמוה, דמה מהני מה ששורף בשעה שביעית, הא סו"ס המצוה היא בשוא"ת וכמוש"כ מהמהרי"ק, והרי גם אם ישרפנו אחר במקומו יהיה לו קיום מצוה, ומה שהוא שרפו "בידים" בשעה שביעית אינו מוסיף כלום, וכדביאר המנ"ח דלכן לא שייך חוטף מצוה לפי הך צד, דהמצוה מתקיימת ממילא בשוא"ת, ומה אהני לן שריפתו לענין ברכה, אם אין תורת מצוה במעשה שריפה.

ומוכרח כנתבאר לעיל ברא"ש, דב' הצדדים במנ"ח נכונים כהדדי, והיינו דאין המצוה בקו"ע גרידא וכמו שלמד המנ"ח בתוס', ואין המצוה בשוא"ת גרידא וכמו שלמד המנ"ח ברש"י, רק דמתחלקים למעשה מצוה ולקיום מצוה, וכנתבאר בפו"ר, דהמעשה מצוה בקו"ע והקיום מצוה בשוא"ת, ואף אם יחטפו לו את המצוה הרי הקיום מצוה אכתי אית ליה ורק דהפסיד את המעשה מצוה, ודו"ק.

ולמד מהמהרי"ק דלדעת הריב"א ילפינן מדרשה ד"אך חלק" דהמעשה מצוה צריך להיות לאחר חצות, ומה ששורפו לפני זמנו אין בו תורת מעשה מצוה, דזה קודם זמן המצוה, וקודם זמן המצוה לא חיילא תורת מעשה מצוה, והרי"ז כשרפו אחר שמקיים מצוה בלי מעשה מצוה וממילא דא"ל לברך, וזהו שהמתין לאחר חצות, דאז חיילא בשריפתו תורת מעשה מצוה ושפיר מברך. וגם הרא"ש מודה להנ"ל, רק דהרא"ש מיירי במצות ביעור דרבנן דאיכא מעשה מצוה לפני שש אף דהקיום מצוה הוא רק אח"כ, וברכת השחינוני הוא בחג בזמן הקיום מצוה בשוא"ת.

המהרי"ק למד בדרך הנ"ל, וע"ע בכל זה [שער ו ברכת המצוות סי' ו'] שהבאנו ראיות נוספות ליסוד זה.

### פרק ג

#### ביאור דין ברכת המצוות כשמתחלקים המעשה מצוה מהקיום מצוה.

ביאור בדברי הרא"ש בחידוש שיש ברכה בבדיקת חמץ.

והנה, עיין ברא"ש [פסחים ז']. שכ' לבאר את החידוש של ר"י שיש ברכה על בדיקת חמץ, דמ"ש משאר מצוות דרבנן דמברכים עליו, וביאר, "דקס"ד דאינו מצוה כ"כ שזה רק להוציא את החמץ מן הבית", והנצי"ב במרומי שדה שם הבין בכוונתו שקס"ד שזה כבדיקת תולעים שאינו מצוה כלל, רק מניעה מל"ת, וקמ"ל שעשאוהו למצוה, וכן מצאתי בפמ"ג, אמנם לשון הרא"ש "אינו מצוה כ"כ" משמע שיש כאן תורת מצוה, רק דלא סגי ה"ש מצוה" לענין ברכה, דלברכה בעי מצוה טפי, ודלא כהנצי"ב ופמ"ג דלדבריהם אינו מצוה כלל, ועיין בקרבן נתנאל שביאר באופ"א דכוונת הרא"ש שאינו מצוה מה"ת, וגם זה לא משמע בלשון הרא"ש.

והנראה בכוונתו עפ"י מה שנתבאר בשיטת רש"י דבתשבתו איכא תרתי, מעשה מצוה וקיום מצוה, ונתחדש עוד, דמתחלקין המעשה מצוה והקיום מצוה לשני זמנים, דבזמן המעשה מצוה דביעור אין שום קיום מצוה, והקיום מצוה חיילא רק אחרי זמן איסורו כשביתו כבר מושבת ומבוער מחמץ, והנה, כבר הבאנו להלן [שער ו ברכת המצוות סי' א'] להוכיח מהמג"א [תל"ב] דשליח מברך כיון שהוא עושה את המעשה מצוה, אף דהקיום מצוה שייך למשלח, וכן מבואר ברמב"ם [אישות ג'-כ"ג] דברכת אירוסין הוא ברכת המצוות השליח מברך, וכמו כן הבאנו מהעמק ברכה שהוכיח דבקיודשין לאחר ל' הברכה היום, והביאור בזה, דמה לי מה דמתחלקים המעשה מצוה והקיום מצוה בשני זמנים או בשני אנשים, הא תמיד הברכה היא כהמעשה מצוה, ודו"ק.

וכעין זה מצאנו בספירת העומר, דהנה, בתוס' במנחות [ס"ו. ד"ה זכר] הביא מהבה"ג שאם שכח יום א' מלספור, דשוב אינו מברך, דבעינן תמימות, וע' ברא"ש בסוף פסחים שהק' עליו, "דכל לילה מצוה בפנ"ע הוא", ומבואר מדברי הרא"ש שהבין שאין כוונת הבה"ג שיש באמת הרבה מצוות שיש ביניהם תנאי "דתמימות", אלא שהרא"ש הבין בשיטת הבה"ג שכולם "מצוה אחת", [וזהו שהק' עליו שכל לילה מצוה אחרת], ולכאן' תמוה, דאם כולם "מצוה אחת" א"כ איך שייך שבכל יום יהיה ברכה בפנ"ע, שו"ר בפמ"ג [תפ"ט א"א י"ג] שהק' כן ונשאר בצ"ע.

ועפ"י דברינו נראה לבאר, דהנה, במצוה שיש בו ב' פעולות נפרדות, נראה פשוט דתרוייהו מצטרפי למעשה חדא אריכתא, ויש במצוה "מעשה מצוה" חדא ופשוט, אבל נראה, דלו יצויר והיה זמן נפרד לכל פעולה, וזמנו של זה אינו כזמנו של זה, שוב אמרינן דבמצוה זו יש ב' מעשה מצוות, וקיום מצוה אחת חיילא מכוח שני מעשה מצוות, וזה עוד אופן שמתחלקים מעשה מצוה מקיום מצוה, ובכה"ג נראה דכיון דהברכה מתיחס למעשה מצוה, שוב נצטרך באופן זה לברך ב' ברכות המצוות, אף דרק מתקיים כאן מצוה אחת, ודו"ק, ולו יצויר דמילה היתה ביום השמיני ופריעה היתה ביום התשיעי, אף דמל ולא פרע כאילו לא מל, אפי"ה היו מתקנים בזה ב' ברכות נפרדות, ודו"ק.

וכל זה לא דומה לבדיקה וביעור שאין בהם ב' ברכות כיון שהם מצוה אחת אריכתא, אף שהם בב' זמנים, וע"כ דכל המציאות של בדיקה הוא לבדוק כדי לבער, וזו אתחלתא דביעור, ודו"ק.

ולפי"ז נראה דכיון דכל מעשה ספירה הוא ביומו, וזמנו של זה אינו כזמנו של זה, שוב דיינינן ליה כקיום מצוה אחת שיש בו הרבה מעשה מצוות, ומה"ט כל מעשה ספירה אית ליה ברכה ידידה, והיינו דאיכא כמה מעשה מצוה וקיום מצוה חדא, ואיכא בזה כמה ברכות המצוות.

ומעתה י"ל דזהו גופא מה שחידש ר' יהודה, דאף דבזמן הבדיקה וביעור "רק מוציא מן הבית", ואכתי אין שום "קיום מצוה", ואין כאן יותר מ"מעשה מצוה" בעלמא, אפי"ה איכא ברכה, וזהו כוונתו "שאינו מצוה כל כך", דאכתי לא חיילא כאן שום קיום מצוה מכוח הך מעשה מצוה, ורק תורת מעשה מצוה איכא ביה, והכא גרע משליח דמברך מחמת המעשה מצוה, דהתם בשעת

המעשה מצוה דשליח חיילא כבר אז קיום מצוה למשלח, אבל הכא אכתי לא חיילא הקיום מצוה כלל, ואינו אפילו זמנו של הקיום מצוה, וגרע גם מקידושין לאחר ל' דסו"ס גם עכשיו הוא זמן המצוה, וזו כוונתו "אינו מצוה כל כך", ודו"ק, וזה חידוש ר' יהודה, דאפי"ה מברכים כבר.

### פרק ד

#### ביאור בגדר ברכת שהחיינו במצוות.

**ברכת המצוות וברכת שהחיינו ב' הפכים, זה תלוי במעשה וזה תלוי בקיום.**

והנה, ייסדנו דינא דברכת המצוות כשמתחלקים המעשה מצוה והקיום מצוה אולם נראה דבנוגע לברכת שהחיינו הכל איפכא, דהנה בשליח ומשלח, מבואר במג"א [סי' תל"ב] דילפינן ממילה דכמו דהמזהל מברך, כמו כן בבדיקת חמץ השליח מברך, אולם התם במילה מבואר דלגבי ברכת שהחיינו, אדרבא האב מברך, וכן מפורש ברמב"ם [פ"י ברכות], דאף דבברכת המצוות כשעושה לאחרים הוא מברך, אבל בברכת שהחיינו אינו מברך בעושה לאחרים, וטעמא בעי.

ונקדים דבאמת יש לתמוה בעיקר דין ברכת שהחיינו על המצוות, דמצאנו בו מילתא דתמיהא, דהנה במצוות מילה כ' האבודרהם דלא מברכים שהחיינו, ופירש הטעם דכיון שיש צער לתינוק, להכי לא מברכים שהחיינו, וכעין זה כ' המאירי ומהר"ם חלוה [פסחים ז'] דלא מברכים שהחיינו בדיקת חמץ כיון שיש בו הפסד לממונו, וכעין זה כ' הבעל המאור [סוף פסחים] לענין שהחיינו בספירת העומר, דכיון דנתקנה זכר לחורבן אית ביה צער, הילכך אין בזה שהחיינו, וכעין זה מצאתי בדברי חמודות על הרא"ש חולין פ"ז [סי' ו' ס"ק כ"ג] לענין שחיטה, דבשחיטה הראשונה אינו מברך שהחיינו דשחיטה היא קילקול ברי', ויש לתמוה, דסו"ס מצוה חדשה נינהו, ומה איכפת לן בצער והפסד צדדי, ולמה לפוטרו מחמת זה מהשהחיינו.

והנראה בכל זה, דיש לחקור בעיקר הברכה דשהחיינו על המצוות, האם ברכה זו שייך לברכת המצוות, והיינו שבמצוה חדשה הבאה מזמן לזמן הוסיפו ברכה נוספת חוץ מהברכת המצוות, או דאינו כן, דבאמת הברכה לא מתיחסת כלל לגוף המצוה, רק לשמחה שיש לו מהמצוה החדשה, והמצוה היא "היכי תימצי" בעלמא לשמחה זו, ולפי הצד השני נמצא, דברכת שהחיינו על פרי חדש ובגד חדש ומצוה חדשה, כולוהו חדא נינהו.

ונראה להביא כמה הוכחות לצד השני שהברכה שייך לשמחה ולא למצוה עצמה, דהנה, כבר דנו התוס' בסוכה [מ"ו] על איזה מצוות מברכים שהחיינו, וכתבו דרק מברכים על מצוות שיש בהם שמחה והוכיחו כן משהחיינו על כלים חדשים, ומבואר בהדי' דחדא נינהו, והמצוה היא "היכי תימצי" לשמחה כמו בגד חדש.

**כמה הוכחות ששהחיינו תלוי בקיום ולא במעשה.**

ואחי הרה"ג ר' יהודה שליט"א הוכיח כן מהמהרש"א [סוכה מ"ו], דהמהרש"ל שם קאי בברכת שהחיינו במצוות וכתב, דלא מצאנו ברכת שהחיינו בלי שיהיה עמו ברכה אחרת כברכת המצוות וכברכת שעשה ניסים, ותמה המהרש"א משהחיינו במי שלא ראה את חבירו ל' יום שמברכים שהחיינו בלי שום ברכה אחרת, וקשה דהמהרש"ל קאי בשהחיינו במצוות והמהרש"א מקשה משהחיינו בדברי הרשות, וע"כ דמוכרח מהמהרש"א דחדא נינהו, ודו"ק.

וכן מוכרח ממה דחידש הב"ח [בסי' כ"ט] דאף דספק ברכות להקל בברכת המצוות ובברכת הנהנין, אבל בשהחיינו אינו כן, דסו"ס יכול לברך על שמחת לבו, ומבואר, דלא צריכים את גוף המצוה לברכה, והמצוה היא "היכי תימצי" בעלמא לשמחת לבו, ועי' פמ"ג [פתיחה להל' ברכת השחר] שהוכיח מהכא דכן הוא בכל ברכת השבח שבספק יכול לברך, ומבואר בהדי' דאינו ברכת המצוות רק ברכת השבח, וע"ע בישועות יעקב [תרנ"א ס"ק י'] דנקט נמי שאינו ברכת המצוות רק דחידש שהוא כברכת הנהנין, אולם בפרט זה פליג הפמ"ג וסובר דאינו כנהנין רק כברכת השבח.

וכן מבואר ממה דפסק הכתב סופר [בתשו' או"ח סי' כ"ה] דבשכח לברך שהחיינו דמברך גם לאחר העשייה, וכתב דאף דנחלקו הרמב"ם והא"ז אם הדין "עובר לעשייתו" מעכב בברכת המצוות, אבל הכא כו"ע מודי דמברך אח"כ, דסו"ס נמשך השמחת לבו גם אח"כ.

ובזה מיושב למה אין ברכת שהחיינו על מצות מילה מחמת צער ינוקא ועל בדיקת חמץ מחמת ההפסד ממון ועל ספירת העומר מחמת הצער של זכר לחורבן, דאף דלא חסר כלום במצוה, והרי הם מצוות חדשות ככל המצוות שמחייבות שהחיינו, אבל ס"ס כיון שהמחייב אינו המצוה עצמה, רק השמחה של חידוש שיש במצוה, א"כ גם צער צדדי מגוף המצוה יכול לפוטרו מברכה זו.

ועפ"ז אפשר לבאר נמי את החילוק בין ברכת המצוות לברכת שהחיינו במג"א לגבי המוהל והאב, דאף דלענין ברכת המצוות אזלינן בתר המעשה מצוה, אולם לענין ברכת שהחיינו אינו כן, דהכא אזלינן בתר האב דהכא אזלינן בתר קיום המצוה, וכן כ' המחצית השקל [בהל' ר"ה סי' תקפ"ה ס"ק ג'] דבזה חלוק ברכת המצוות מברכת שהחיינו, דאין שליח מברך שהחיינו דאזלינן בתר הקיום ואין זה קיום ידיה.

ונראה דביאור החילוק הוא, דכיון דאין הברכה על גוף המצוה עצמה, רק על השמחה של המצוה, שוב י"ל דהשמחה שייכת למי שקיים את המצוה ולא למי שעושה ולא מקיים, ולכן, אף דהמוהל עושה את המצוה אבל השהחיינו שייך לאב שהוא המקיים.

**מחלק בבדיקת חמץ ובספירת העומר בין השהחיינו לברכת המצוות.**

וכמו כן בבדיקת חמץ, דאף דברכת המצוות הוא בליל הבדיקה אבל ברכת השהחיינו הוא בליל החג, וביאר המגן האלף שהמצוה היא בזו שביתו נקי מחמץ בז' ימי החג, והיינו כהך צד במנ"ח שהמצוה אינה במעשה הביעור, רק בזה שביתו מושבת מחמץ ז' ימים, והשתא אין להקשות, דלמה מברכים ברכת המצוות בשעת הבדיקה אם כל המצוה היא רק בחג כשביתו מושבת מחמץ, דהחילוק ברור, דהמעשה המצוה הוא בשעת הבדיקה ואז מברכים את ברכת המצוות אף דאכתי אין כאן קיום מצוה, ודומה לשליח דמברך במעשה אף דלית ליה קיום, ובחג מברכים שהחיינו כיון שבחג איכא כבר קיום מצוה.

וכמו כן בספירת העומר, דאף שמברכים ברכת המצוות כבר בתחילת הספירה, היינו משום שאז איכא כבר התחלה למעשה המצוה, וזה סגי לברכת המצוות, אבל אכתי לא יברך ברכת שהחיינו, דכיון דאכתי אין כאן קיום מצוה עד שיהיה לו "מ"ט ימים ספורים", להכי לא הושלם השמחה, ולהכי רק מברך בחג השבועות.

**בדין עובר לעשייתו בברכת שהחיינו.**

אולם אכתי ק', דסו"ס למה בכל מצוה חדשה אנו מברכים את ברכת השהחיינו עובר לעשייתו, הא כיון דמבואר בפמ"ג דהוי ברכת השבח, והרי בברכת השבח מבואר בר"ן [פסחים ז'] דמברכים לאחריו, א"כ ה"ה דהכא יברך אחריו.

אולם באמת זו כבר קושי' מיניה וביה בפמ"ג [לעיל שם] שהביא מהא"ר [סי' מ"ו ס"ק ז'] דברכות השבח מברכים אח"כ, וראיה מט"ו ברכות השחר, והמקור מדברי הר"ן הנ"ל, אולם עיי"ש שהביא מהפ"ח [שם ס"ק ב'] דדן בזה, וחילק בין ברכת השחר לכל ברכת השבח, וכפשוטו צ"ל דה"ה שיהיה בזה נפ"מ לענין ברכת שהחיינו במצוות אי יברך אח"כ או לא, ודו"ק.

איברא שיש לחלק, וי"ל דכו"ע מודי דקבעו את ברכת שהחיינו במצוות לברך קודם אף דהוי ברכת השבח, דבכל ברכת השבח ביאר הר"ן "שאין ראוי לומר שכשיתקרב לראות ים הגדול יהא עוצם עיניו ומברך ורואה, אלא רואה ומברך", ומשמע שמעיקר הדין זמן הברכה היא לפני כן, אלא שאין ראוי להצריכו בעצימת עיניו וכדומה ולהכי דחו את הברכה לאח"כ, אכן הכא במצוות דבלאו הכי ממתינן לברך ברכת המצוות, ה"ה דתיקנו כבר שהחיינו ביחד, ורק במצוות שהקיום מצוה מתחלק מהמעשה מצוה, התם ע"כ צריכים לחלק את הברכות כיון דהמחייבים מתחלקים לתרי זמנים ולתרי גברי, ודלא ככל מצוה דהמעשה והקיום הם כהדדי.

ואכתי ק' דיברך ביום מ"ט, ונראה דמכאן הוכחה ליסוד של המשך חכמה פ' אמור שתספרו חמישים יום היינו שקדושת יו"ט דשבועות הוא בכלל הספירה, עיי"ש דברים עמוקים, [ועומק דבריו נתבארו להלן].

## פרק ה

עוד בענין שהחיינו בספירת העומר,  
ובגדר מצות ספירת העומר

בדברי הב"י דמצוות בלי מעשה ליכא בהו ברכה - והגדר בזה.

הבאנו את שיטת הארחות חיים, ויש עוד ב' מהלכים, א' בשבולי הלקט ומאירי בחג הפסח, דהכתוב תלאו בחג הפסח, [עיין להלן שער ו' - ברכת המצוות - סימן ז'], ומה עדיף מלולב שלא יוצא מהשהחיינו מהלילה אף דלולב שייכא טפי לימי הסוכות, ב' בר"ן [סוכה מ"ו] מבואר בשם יש מי שכתב שכיון שסופרים רק בלילה ולא ביום, לכן אין ברכה, וזו חידה סתומה, ומ"ש מחנוכה דרק מדליקים בלילה.

ונקדים בביאור הגדר בספירת העומר, ונתחיל בקושי' התוס' בכתובות [ע"ב] דמ"ש ספיה"ע וספירת נדה לענין ברכה, והנה, יעויין בב"י [סי' תל"ב] שכתב דמה דלא מברכים על ביטול חמץ, היינו משום שהוא בלב, ובדרך זו אזיל הנצי"ב [העמק דבר ויקרא, ט"ו - י"ג] ליישב בזה את קושי' התוס' הנ"ל, דספירת זבה ונדה הוא רק במחשבה וספיה"ע בפה, ובמצוות במחשבה אין ברכה כמו ביטול חמץ, וע' תשו' רעק"א מהדו"ק סי' כ"ט מדודו הגאון ר' וואלף איגר שכ' כעין זה, והסביר שקושי' התוס' היה שהיו צריכים לתקן להוציא בפה גם בספירת זבה ונדה כדי שיברך, דנקט שם דספירת העומר מה"ת מהני בלב ורק תיקנו בפה כדי שיברך, וכ' שם עוד דגם ספירת יובלות לא מצאנו בהם ברכה, וזה נמי מטעם הנ"ל דמהני במחשבה, ודו"ק.

אולם נראה דאין זה פשוט, דהנה, כבר הק' האחרונים על הב"י מהפרשת תרומה שמברכים על הפרשה בלב, [ובתשו' רעק"א [סי' כ"ט] מדודו הגאון ר' וואלף איגר הביא ליישב שצריך גם מעשה הפרשה, ולא מהני במחשבה גרידא, אולם כבר דחאו באו"ש [סוף הל' מילה] מדברי הרא"ש שמפורש שמברכים בקריאת שם במחשבה גרידא], ותי' רעק"א [בסוף תשו' ל'] דסו"ס בא לידי מעשה כשנותנו לכהן, וק' דזה א"ש לראשונים דנתינה והפרשה מצוה אחת הוא, אבל לראשונים דסברי דב' מצוות נינהו, הדרא קושי' לדוכתא.

והגר"ח שمولביץ תירץ דכוונת הב"י דאין "עשייה" כלל, דסגי בגילוי דעת בעלמא שאינו רוצה בחמץ ושזה כעפרא דארעא, ושוב לא נאמר חידוש התורה לאוקמי' ברשותו, וכמוש"כ הר"ן ריש פסחים, ונמצא דבביטול חמץ לא היה מצידו שום "עשייה" כלל, משא"כ בתרומה, אף דמהני במחשבה אבל סו"ס יש "עשייה" והוא פועל חלות תרומה בעשייה זו, ושפיר מברך, עכתו"ד.

ונראה להביא ב' ראיות ליסוד הנ"ל בביאור דברי הב"י, א' מצאנו גם בהפרשה עצמה שכשאין בו "עשייה", דאין בו ברכה, ודומה לביטול חמץ, דהנה, יעויין בתורת זרעים סוף פאה שהסתפק בדין קריאת שם בפאה, אי דומה לקריאת שם דתרו"מ שיש בו "עשייה" או שאין בו "עשייה", רק "עזיבה", וע"י עזיבה דבעלים ממילא חיילא בו שם פאה וממון עניים, וכתב דנפ"מ לשליחות, דלא שייך שליחות רק כשיש עשייה, אבל אם זה "עזיבה" ליכא שליחות, ועוד נפ"מ לענין ברכה, דברכה צריך מעשה מצוה, ואם ליכא עשייה, שוב אין מעשה מצוה, וליכא ברכה, והביא מהאבודרהם דאין ברכה מטעם הנ"ל, ומבואר כנ"ל, הרי לן "הפרשה" דאין לו תורת "עשייה", ודומה כבר לביטול חמץ, וחלוק מ"הפרשה" דתרו"מ.

ב' בדרך זה מיושב נמי קושי' הפמ"ג בפתיחה הכוללת לאו"ח בח"ג, דיעויין שם בס"ק ג' דחילק את המצוות לדיבור מעשה ומחשבה, וכתב, דבמצוות שמקיימים במחשבה אין בהם ברכה, ושם בס"ק ד' הקשה דלמ"ד הרהור כדיבור דמי, הרי מצוות דדיבור כהלל קריאת שמע ומגילה וכו' אפשר לקיים במחשבה ולמה מברכים, [ולכא' אין כוונתו לברכת כהנים [שהזכיר שם לעיל] דבזה יש דין בקול רם שיהיה כאדם האומר לחבירו], ולהנ"ל ניחא דהלל ומגילה וקריאת שמע וכדו', אף אם היו גם בהרהור הרי יש בהם "עשייה", ואינם דומין לביטול חמץ, ודו"ק.

הרי דמוכרח כהגרח"ש, דאינו תלוי על מחשבה ודיבור, אלא האם ישכאן עשייה או אי כאן עשייה, ודו"ק.

ומעתה נחזור לדברי הנצי"ב בספירת העומר ליישב קושי' התוס', דלפי חילוקו של הגר"ח שמולביץ יש לדון בדבריהם, דלכא' ספירה במחשבה הוא כמו הפרשת תרומה בלב, שיש בו



"עשייה" רק שהעשייה היא בלב, ולפי"ז לא תירצו כלום, [וע' במשנה למלך שמיטה ויובל [פ"י - ה"א] דנקט דבי"ד באמת בירכו ביובלות, ואכתי צ"ע, ומפשטות לשון הרמב"ם [שמיטה ויובל פ"י - ה"א] משמע דיש "מעשה" ספירה, וכן נקט הגר"ח [שם הל' ה'] דספירה וקידוש בי"ד מעכבי ליובל, ומבואר שזה דין ספירה].

בדברי המשך חכמה בגדר מצות ספירת העומר.

ונראה דצריכים להקדים כאן בדברי המשך חכמה פ' אמור [כ"ג - ט"ו] שבא ליישב את קושי' התוס' הנ"ל אלא דהוסיף כאן נקודה חשובה לענינו, עיי"ש ה', ונראה דמבואר מדבריו חידוש בהבנת עיקר מצות ספירה, דביאר למה א"צ מעשה ספירה בנדה לעומת עומר דבעי מעשה ספירה, וביאר שם דמעשה ספירה היינו לעשות שהימים עצמם יהיו מנויים וספורים, ולכן כשיש כבר סיבה בתוך הימים עצמם שיהיו ספורים, אז סגי בספירה ע"י ידיעה בעלמא, ולכן בנדה, שהימים כבר ספורים מצד עצמם, דימים אלו נקיים מדם לעומת הימים שקדמו להם, להכי לא בעי בהו מעשה ספירה כלל, וסגי בידיעה בעלמא, ולעומת זאת, בספיה"ע שהימים אינם ספורים מצד עצמם, בזה צריך "מעשה ספירה".

והוסיף בזה עוד נקודה נוספת, דבאמת פשטי' דקרא "דתספרו חמישים יום", וכבר הק' הראשונים [תוס' במנחות, והרא"ש בסוף פסחים], דלמה לא נאמר מ"ט יום, עיי"ש בדבריהם, וחידוש המשך חכמה, דבאמת גם יום החמישים הוא בכלל הספירה, רק דא"צ "מעשה ספירה", דיום זה כבר דומה לספירת נדה וזב, דהכא יום החמישים כבר ספור ועומד מצד עצמו מצד קדושתו.

ואמרו לי דכן מבואר נמי ברוקח, דבשבעות אנו מקיימים את ה"תספרו חמישים יום", ונראה עוד דכן מדויק בלשון הרמב"ם [תמידין ומוספין ריש פ"ח] ובלשון השו"ע [ריש סי' תצ"ד] וז"ל, "ביום חמישים לספירת העומר הוא חג השבועות", ומתבאר שיש חפצא של "יום החמישים לספירת העומר", וזה חג השבועות, ובאמת דהבה"ג הביא את הל' ספיה"ע בהל' שבועות, ונראה שזה מטעם הנ"ל, ועיין בהערה <sup>152</sup>.

ונראה עוד, דכן הביאור נמי בשיטת ר' ירוחם דספירת הימים וספירת השבועות הם שני מצוות, דשמעתי לדייק בשם הגאון ר' אלי' קושלבסקי זצ"ל שיש ספירה מהמקום שממנו יוצאים, ויש ספירה למקום שהולכים אליו, ולשון הפסוק בספירת השבועות הוא ספירה "ממחרת השבת שבע שבתות", ובספירת הימים כתיב "עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום", והיינו דספירת הימים הם עד שבועות, ואלו ב' ספירות ונות הלכך הוי להו כשני מצוות שונות.

ולדברינו א"ש טפי, דבאמת ספירת הימים הם חשבון אחר, שהם מגיעים עד שבועות ועד בכלל, לעומת ספירת השבועות שהם רק עד לפני שבועות, דכל ענינם הם רק ההתרחקות מפסח, וא"ש.

ונראה, דזהו נמי הביאור בשיטת הארחות חיים שהבאנו לעיל [פרק א'] דמברך שהחיינו בסוף הספירה, וביארנו דאז איכא שמחה של קיום המצוה, ואכתי ק', דמה זה שייך לשבועות, הא שבועות הוא אחרי הספירה, ולהנ"ל א"ש, דשבועות עצמה היא בכלל הספירה, ודו"ק.

למדנו מהמשך חכמה גדר מה דליכא ברכה בלי מעשה מצוה.

והוסיף המשך חכמה בנקודה שלישית, וז"ל, "ומסולק קושי' התוס' בפרק המדיר", וכוונתו, דא"צ ספירה בפ"ה ולכן אין ברכה, וכדברי רעק"א והנצי"ב.

אולם נראה דמתוך דבריו מבואר כאן עומק נוסף, דמבאר למה ספירה זו דומה ממש לביטול חמץ, וכהגדרה דלעיל, דלא רק דבתרויהו סגי במחשבה אלא דבתרויהו א"צ "עשייה" כלל, שהרי הימים מצד עצמם ספורים, ו"בידיעה" דידה באיזה יום עומדים איכא כבר ממילא ספירה דידה, ודו"ק.

<sup>152</sup> ומכל זה מוכרח דשבועות תלויה בסוף ימי העומר ולא בתאריך של ו' סיון, דאל"כ מה שייך להגדירו כיום חמישים בעומר, וחידוש זה דשבועות תלויה בימי העומר ולא בתאריך של ו' סיון מובאר בעוד מקומות, דיעויין בריב"ש [צ"ו] שהתורה תלה את שבועות ביום חמישים לעומר, ומבואר בגר"ז דכל יו"ט יכולה להתבטל כשקידשו עפ"י הראיה והוברר שקידשו בטעות, חוץ מחג השבועות לא תלוי בתאריך אלא ביום החמישים לעומר, וביאר דלכן כתוב בעצם היום הזה רק בשבועות, ועיין ברמב"ם [קידוש החודש פ"ג ה"ב] שיש חידוש שאפילו בשבועות יש יו"ט שני, ועיין בפירוש שם שפירש שכאן לא שייך התקנה של יו"ט שני שלא תלוי בו' סיון רק בחמישים בעומר, ואז כל השלוחים כבר הגיעו שכבר עבר רוב חודש של ניסן, ועיין שו"ת חת"ס או"ח [סוף סימן קמ"ה] שלכן יו"ט שני של שבועות חמור טפי שזה דין ודאי.

ויסוד זה מתבאר נמי מדברי המשך חכמה [פ' בא] בדין ושמרתם את המצות, דמבואר שאפיית מצה היתה צריכה ברכה לדעת הירושלמי ככל הכשר מצוה כבנין סוכה ועשיית ציצית, אלא דכיון דכתוב בתורה בלשון "ושמרתם" ולא בלשון עשייה [כסוכה וציצית], א"כ כל העשייה דנכלל בהכשר הוא רק עד כמה שעושה "אי עשייה" של חימוץ, אבל גוף האפייה לא נכללה במצוה, וא"כ אין כאן מעשה מצוה, וזה כעין ביטול ועזיבה דחסר בעיקר העשייה, ודו"ק.

הגדר בספירה להשוות את הימים לימים ספורים

ויסוד זה בספירה דאמרינן דע"י ספירת הימים מהני להשוותם לימים ספורים, יסוד זה למדנו מהארחות חיים, דהנה, יעויין בברכי יוסף או"ח סי' ח' בשו"ר ברכה שהביא יסוד מר' אשר ב"ר חיים בספר הפרדס בכת"י שמצא בא' הערים, ועיין בהערה <sup>153</sup> שהבאנו כל לשונו, והבאנו גם את לשונו של הברכי יוסף בכל מה שתמה עליו, עכ"פ תמצית דבריו דהדין בתוספתא "עשרה שעשו מצוה אחת א' מברך לכולן, עשרה שעשו י' מצוות כל א' מברך לעצמו", היינו כך, דעשרה שעשו מצוה אחת כגון עשרה שקורין הלל או עשרה שעשו מעקה אחת או עשרה שקובעין מזוזה אחת או כדומה לזה, א' מברך לכולם, ועשרה שעשו עשרה מצוות כגון שמניח כל אחד תפילין בראשו או שמתעטפין בציצית או שמנענעין הלולב, כל אחד מברך לעצמו, ובהמשך דבריו שם מבואר דנקט דספירת העומר היה צריך להיות כמו מעקה ולא כמו לולב ותפילין, והדין שם היה צריך להיות דא' מברך לכולם, ותמה עליו הברכי יוסף, דאדרבא, התם זה י' מצוות נפרדות, וכל א' עושה מצוה נפרדת לכולב תפילין.

ונראה דכתוב כאן יסוד גדול בגדר מצות ספירת העומר, ובזה מתיישבין היטב דברי ר' אשר ב"ר חיים, ויבואר בזה למה ספירת העומר באמת דומה למעקה אחת, והיינו משום שאין מצות ספירה מצוה דמתחיל ונגמר בקרקפתא דגברא, רק דחיילא ספירה בגוף ה"יום", שה"יום" נהיה ליום ספור ומנוי, והיינו ממש כדברינו לעיל בביאור דברי המשך חכמה.

<sup>153</sup> וז"ל, "ואחר זמן רב מידי עובדי באחת הערים מצאתי בספר הפרדס כת"י לרבינו אשר ב"ר חיים [הנזכר] שכתב בשער ט' וז"ל היכא דבירך ש"ץ לגמור ההלל אין הקהל צריכים לחזור ולברך, וראיה מתוספתא עשרה שעשו מצוה אחת א' מברך לכולן, עשרה שעשו י' מצוות כל א' מברך לעצמו, ופירוש התוספתא הכי הוי, עשרה שעשו מצוה אחת כגון עשרה שקורין הלל או עשרה שעשו מעקה אחת או עשרה שקובעין מזוזה אחת או כדומה לזה, א' מברך לכולם, ועשרה שעשו עשרה מצוות כגון שמניח כל אחד תפילין בראשו או שמתעטפין בציצית או שמנענעין הלולב, כל אחד מברך לעצמו.

וראיתי מי שטעה ופירשה עשרה שעשו מצוה אחת כגון אם עשרה מניחין תפילין, אחד מברך לכולם כיון שכולם עושים מצוה אחת יחד, וכן עשרה שמנענעין לולב יחד או שמתעטפין בציצית וכיוצא, ועשרה שעשו עשר מצוות כגון שכל א' וא' עושה מצוותו כלומר שזה מניח תפילין וזה מתעטף בציצית וזה מנענע את הלולב כל א' וא' לעצמו, וזה טעות גדול, דהאיק אפשר שאני מניח תפילין ואחר יברך עליה, וכן עשרה שעושים עשר מצוות שר"ל שזה מניח תפילין וזה מתעטף בציצית וזה קובע מזוזה וזה מנענע לולב.

ולפי"ז מברך כל א' פשיטא, והאיק יעלה בלב שום אדם שאם א' מניח תפילין וא' קובע מזוזה וא' מנענע לולב א' יברך לכולם, שיברך א' על תפילין ויפטור אחד שמנענע לולב.

הילכך י' שעושים כולן מצוה אחת שקורין הלל או קובעין מזוזה או תוקעין שופר אחד או מעקה א' שכולן עושים מצוה אחת, א' מברך לכולן, אבל עשרה שכל א' מניח תפילין לעצמו או שכל א' מתעטף בטליתו או שמנענע כל א' לולבו או שנוטלין ידיהן, אף שכולן עושים מצוה א' כל א' מברך לעצמו דמ"מ עשר מצוות הן.

ואם תאמר קשה ספירת העומר, שכולן עושים מצוה א' ודין היה לברך א' לכולן, י"ל דשאני ספירה שהכתוב אומר "וספרתם לכם" כלומר כל א' וא' חייב לספור ואין אחד יוצא בספירת חבירו, וא"ת יספור ש"ץ בברכה והקהל בלא ברכה ויצאו בברכת ש"ץ, י"ל לאו אורח ארעא לעשות תורה כשתי תורות שיספור הש"ץ בברכה והקהל בלא ברכה, א"נ י"ל דמשמע זה נהגו שמברכין הקהל תחילה ואח"כ ש"ץ כדי שלא יצאו הקהל בברכת הש"ץ, עוד קשי' לי ברהמ"ז בשנים שידעו לברך אין א' יוצא בברכת חבירו ואעפ"י שכולן אכלו יחד אא"כ הן ג' או יותר, י"ל דשאני אכילה דהכתוב אומר "וברכתם" ואמרו בירושלמי מי שאכל מברך, כלומר דגזה"כ הוא בשנים דחייבים לברך שניהם עכ"ל.

ותמה עליו הברכי יוסף א' בסוגי' דראוהו בי"ד [ר"ה כ"ט] מבואר דיכול א' להוציא חבירו בברכת המצוות, ופשוט, והסכימו כן כל הפוסקים שבכולם מתעטפים בציצית דא' מוציא כולם, ב' גם באופן שא' אינו מתעטף במצוה זו, יכול לברך לחבירו אף בבקי, וכמבואר ברא"ש שם בר"ה ג' מה הקשה מספירת העומר, הא לדידיה כל א' מקיים מצוה נפרדת, ולדידיה בכה"ג כל א' צריך לברך לעצמו, ודומה ללולב ולא למעקה, ד' מה שתיירץ דילפינן בספירת העומר דאין דין שומע כעונה, אינו מחזור, דהך ילפותא שיהא כל א' סופר לעצמו בא לאפוקי שלא יספור בי"ה, אבל כיון דקיי"ל דשומע כעונה שוב הו"ל ספירת עצמו, ולא איתמעט, ע"כ.

והנה מה שהקשה מספירת העומר היה אפשר ליישב דמירי בכולם יוצאים ידי ספירה מהש"ץ, ולכן חשיב כ"ספירה אחת", דספירה דידיה מהני לכולם, וזה כמעקה אחד, אמנם מהקושי' השניה שהק' [אחרי שחידש שאין שומע כעונה בספירה] דכולהו יספרו בלי ברכה וש"ץ יספור עם ברכה ויוציאם, מהכא כבר מוכרח שגם כשכולם סופרים לבד, אכתי דומה למעקה, וזה צ"ע.

ומו"ר הגרב"ד פוברסקי שליט"א הוכיח עוד כהך יסוד דבעינן שהימים יהיו ספורים ולא רק שהגברא יעשה מעשה ספירה, מהקס"ד דספירת העומר הוא דין בבי"ד, ואז פשוט שאינם מוציאים את כל כלל ישראל ידי חובת ספירתם, רק שהדין הוא בימים שיהיו ספורים ומנויים, וזה מעשה ביד, ודו"ק, וגם אחרי הגזה"כ דבעינן ספירת כל יחיד ויחיד, אבל אכתי נשאר הדין שהגברא יעשה שהיום יהיה ספור.

ומעתה נראה דכשעשרה סופרים ספירה אחת, הרי כולם פעלו בחפצא א' של זמן ועשאוהו "ליום מנוי", וזה כעשרה שבונים מעקה אחד, וזהו קושית רבינו אשר ב"ר חיים דיהני ע"ז שומע כעונה, מדין עשרה שעשו מצוה אחת, ודו"ק, ומיושב תמיהת הברכ"י.

ושמעתי עוד, דזהו נמי הביאור בהא דאמרו התוס' במנחות [ס"ה] דבעינן ספירה לפני הלילה דבעינן תמימות, והביאור, אין היום מחייב את הספירה, אלא דמתחייבים לעשות את כל ה"יממה" ל"יום ספור", וזה דוקא לפני היום, דאז מתחסר הספירה לכל היום, ונראה דגם לדין דסופרים בלילה עצמה ולא ביום, היינו לעשות ששני חלקי היממה, לילה ויום, דתרווייהו יהיו ספורים, ולכן סופרים דוקא בלילה.

ושמעתי עוד, דכבר תמה הנצי"ב [ע"ה] דלמה איכא חסרון תמימות לקבל יו"ט של שבועות לפני זמנו, הא מה זה שייך לספירה הקודמת, אלא הביאור, דכל היום האחרון גם נעשה ליום ספור, ובקיבל יו"ט של שבועות לפני הזמן, הרי מגרע בחלק האחרון של הך זמן.

ויש להעיר עוד מדברי הרמב"ן בקידושין [ל"ד] דספיה"ע לא חשיב כמ"ע שהזמן גרמא – ודלא כהרמב"ם וחינוך, וכבר עמד בזה בדברי יחזקאל [סימן מ"ה] וביאר דתלוי בקרבן הבאת העומר ולא ביום, אילו היתה הבאת העומר בזמן אחר היה זמן הספירה משתנה – אכן להנ"ל י"ל שהימים אינם בגדר זמן שמחייב שיספרו ספירה זו – אלא אדרבה – הימים הם בגדר החפץ שאותו סופרים – ורק כשיש זמן שמחייב מיקרי זמן גרמא ולא כשהזמן הוא החפץ שצריכים למצוה.

**ביאור בדברי הר"ן דברכת שהחיינו של מצוות צריך דוקא שהזמן הוא המחייב.**

ועפ"ז טען אחי הרה"ג ר' יהודה שליט"א, דיתכן דשיטת היש מי שכתב בר"ן הוא דשהחיינו של מצוות צריך דוקא שהזמן הוא המחייב, אבל אי הזמן אינו מחייב, אלא דהזמן הוא החפץ שצריכים כדי לקיים את המצוה, א"כ באמת היינו יכולים לקיים מצוות ספירת העומר כל השנה אי יכולנו לעשות את הימים לימים ספורים גם בשאר ימות השנה, דתמיד חשיב זמן המצוה, ולא מיקרי מצוה הבא מזמן לזמן.

וזה כוונת הר"ן, דכיון דרק סופרים בלילה ולא ביום, א"כ מוכרח שאין מצוה לספור ביום אלא המצוה היא לעשות את היום ליום ספור, א"כ שוב לא שייך ביה שהחיינו, ודו"ק.

**ביאור בראשונים שהשהחיינו של ליל פסח קאי על הספירה.**

וי"ל, דבזה יבואר נמי שיטת המאירי והשבולי הלקט, דמברכים כבר בלילה של פסח כיון דהכתוב תלאו לימי הספירה במחרת השבת, ונקדים, דהנה, מצאנו שיש ברכה של שהחיינו כבר בבנין הסוכה, וכמפורש בתוספתא מובא בסוכה [מ"ו], והיינו כשעומד לפניו החפץ של מצוה, דזהו גם שעת שמחה, ואין זה סתירה למה שנתבאר דרק בקיום המצוה איכא שהחיינו דבאמת איכא שמחה של המצוה מהקיום עצמו, ויש עוד שמחה כבר בזה שעומד לפניו החפץ של מצוה.

ובאמת דדין זה הוא ראיה נוספת דדין שהחיינו של כלים חדשים ושל מצוות הם דין א', דהנה, בעירובין [מ':] פירש"י שמברך על פרי חדש כשרואה אותו לראשונה, ועיי"ש ברא"ש שהוסיף שנהגו לקבוע את הברכה בשעת האכילה, ומביא לזה מקור, דכמו דאפשר לברך שהחיינו על בניית סוכה ועל עשיית לולב, ואעפ"כ אנו קובעים את הברכה בשעת נטילת הלולב ובשעת הכניסה ראשונה לסוכה בקידוש היום [עיין קרבן נתנאל דביאר כן את הרא"ש], כמו כן הכא בפרי חדש קבעינו כן, עיי"ש, וק', דמה שייך ברכת שהחיינו במצוות דעיקרה על המצוה ולכן דחינו לשעת המצוה ממש, אלא דע"כ דמוכרח מהכא דבניית סוכה לעומת מצוות ישיבתה הם שני אופנים ושני זמנים של שמחה, כמו ראיית הפרי לעומת אכילתה, ועיין ביפה עינים [סוכה מ"ו] דמבואר בתוך דבריו דהשמחה של בנין סוכה שייכת לשמחה של בונה בית חדש וקונה כלים חדשים.

עכ"פ זה ברור ששייך ברכה על החפץ של מצוה כמו בבנין סוכה וכמבואר בתוספתא, וגם בשו"ע [סי' רכ"ה סעיף ג'] כשהביא את שני השיטות [רש"י והרא"ש] וכ' שנהגו כהרא"ש, אבל הרמ"א הוסיף מהטור שמי שבירך על הראייה לא הפסיד, ומעתה נראה, דהימים הם החפץ של מצוה, שהגדר במצוה הוא שיעשה את הימים לימים ספורים, ומעתה י"ל דכשהימים עומדים לפניו הרי זה כבנין הסוכה, שעומד לפניו החפצא של מצוה, וכשסופר את הימים הרי זה כשיבה בסוכה, ושפיר שייך שהחיינו כבר לפני כן, ואף דתמיד דוחים את ההחיינו, אכן הכא ש"הזמן" של הנך ימים כלול בתוך "זמן הפסח", וכדהביא "ממחרת השבת", דתלאו בזמן זה, א"כ כבר ממילא הוא כלול בתוך הנך שהחיינו.

**הערה מהרז"ה ומהמהרש"ל על כל היסוד.**

ובעיקר מה דנתבאר הכא, דשהחיינו על המצוות שייכת לקיום מצוה ולא שייכת כלל לברכת המצוות, הרי אכתי צריך לעיין מדברי המהרש"ל [סוכה מ"ו] הובא לעיל, דהמהרש"א טען כנגדו דדומה לשאר שהחיינו של כלים חדשים, אבל יתכן דהמהרש"ל לחולק על כל היסוד, ויש לעיין נמי מהרז"ה [סוף פסחים] שהביא ב' תירוצים למה אין שהחיינו בספירת העומר, וכבר הבאנו את הטעם של צער מהחורבן, וזה משמע שהוא דין של שמחה וכדביארנו, אולם יש טעם נוסף דכל המצוה אינה אלא זכר, וכבר ביארנו להלן [שער ו' - ברכת המצוות סימן ד' ס"ק ו'] שזה טעם למה לא שייך הכא ברכת המצוות, ומבואר דברכת שהחיינו על המצוות מישך שייכי לברכת המצוות עצמו, ואכתי יש לעיין בכל זה.

## סימן ג'

## קונטרס

## בגדרי "לחם" בדיני התורה,

## ברכה, מצה, והפרשת חלה.

## [בגדר דין פת הבא בכיסנין ובגדר דין טרוקנין].

**פרק א בפלוגת הרמב"ם וטור בטרוקנין, וביסוד דין לחם בכל כה"ג דבעי קביעת סעודה לברהמ"ז.** > מבאר דבחלה מצה וברכת המוציא והמזון נאמר דין "לחם". > מביא מהראש יוסף והמנ"ח והעמק ברכה שדנו דפת הבא בכיסנין ובטרוקנין דברכתם מזונות ובקובע עליו ברכתו המוציא, האם דינם כלחם לכל הנך דינים, או לא, ומביא שהוכיחו מהרמב"ם דחשיב לחם. > מביא דבספק זו כבר נסתפק בה"י והכריע דהוי לחם, ומבואר דגם החלה בעי לחם כמו מצה וברכת המוציא, ומביא כן מהפרישה וגר"א, וכן מבואר בהד"ל בירושלמי בפלוגת ר"י ור"ל הטרוקנין. > מביא דעת הטור דבטרוקנין תמיד מברכין המוציא, ומביא מהראש יוסף שהוכיח דלדעת הטור בכל כה"ג דבעי קביעת סעודה אינו לחם כלל, וברהמ"ז כה"ג מזרבנן. > עפ"ז מתמה טובא בדעת הטור בפת הבא בכיסנין לענין חלה ומצה.

**פרק ב ביאור החילוק בין פת הבא בכיסנין לטרוקנין.** > מבאר דגם הטור מודה לרמב"ם דפת הבא בכיסנין הוא לחם גמור, ומחדש עוד, דהרמב"ם וב"י מודי לטור דטרוקנין אינו לחם גמור. > מביא מהב"י דטרוקנין מהני למצה משום שכן הוא דרך האפייה דעניים והוי בכל לחם עוני, ומוכיח דע"כ דאין בו דין לחם לכה"ל כולה, אולם דבריו תמוהין דאין תמיהה דנין לחם מגביר לגבירא, ועוד דאין נבאר דין חלה. > מתמה עוד בב"י דסותר משנתו בין טרוקנין לפת הבא בכיסנין אי הוי לחם או לא. > מביא את דברי הגר"א ל"ל ברמב"ם דתרווייהו שוין דבתרווייהו איכא ב' שמות, ומדייק דהרמב"ם מחלק ביניהם, ובפת כיסנין איכא כבר שם פת, משא"כ בטרוקנין בעינן שהקביעת סעודת תחיל ביה שם פת. > מביא מהפמ"ג וחמד משה שדייק שיהיה נפ"מ ביניהם לענין הקביעת סעודה אי בעי דוקא פת או לא. > מביא לשונות בראשונים לחלק בין הנך תרי דיני קביעות סעודה, אי נהפך מלחם למזונות או איפכא. > מיישב בזה את סתירת הב"י, ומבאר איך מהני הך סברא דעניים אופים בקרקע. > מביא מקור לעיקר חילוק זה ממה דפשיטא להו לתנאים דפת הבא בכיסנין הוא לחם לגבי חלה ולגבי מצה, ולגבי טרוקנין נחלקו אמוראי. > מיישב בזה את ש' הטור, ומבאר פלוגתתו עם הרמב"ם.

**פרק ג חידוש בגדר דין לחם לענין חלה. [בגדר טרוקנין, ובילפוטא בעיסת הכלבים].** > מתמה, דאין מתחייב בחלה בטרוקנין אם אינו לחם עד דאשווייה לחם ע"י אכילת קבע. > מבאר דבעיסת הכלבים נתחדש דין נוסף ב"שם לחם" שיהיה לחם כלפי אכילת אדם, וילפינן כן מחלה דכתיב "והיה באכלכם מלחם הארץ", ויליף כן לכל התורה. > מבאר דמדרשה הנ"ל ילפינן נמי לאידך גיסא, דיש חלות "שם לחם" שהוא לחם רק לענין אכילתו, ולחם כזה סגי גם לחיובא דחלה.

## פרק א

## בפלוגת הרמב"ם וטור בטרוקנין,

## וביסוד דין לחם בכל כה"ג דבעי קביעת סעודה לברהמ"ז.

מבאר דבחלה מצה וברכת המוציא והמזון נאמר דין "לחם".

בחייב חלה ובמצה ובברכת המוציא וברהמ"ז יש דין לחם, דבחלה כתיב מ"לחם הארץ", ובמצה כתיב "לחם עוני, ומה"ט מצאנו ריש חלה דבעי דוקא ה' מיני דגן בחלה ומצה כיון שרק בהם חשיב לחם, [ועי' בשנו"א בשם הירושלמי, דדרשינן בה' מינים "עד כאן גבולתו של לחם"], וכן מבואר נמי לענין ברכת המוציא וברהמ"ז דבעי ה' מינים כמבואר ברמב"ם ברכות [ריש פ"ג], ומצאנו עוד דיני לחם במשנה להלן [פ"א-מ"ח] לענין עיסת הכלבים דלא חשיב לחם לא לענין חלה ולא לענין מצה ולא לענין ברכת המוציא וברהמ"ז ועירוב, וכולהו תלויים בדין לחם, עיי"ש<sup>154</sup>.

וכן מבואר בהד"ל לענין מצה בסוגי' דברכות [ל"ז, ל"ח]. דדין ברכת המוציא ודין לחם עוני במצה תלויין זה בזה, דגם במצה בעינן דין לחם, וכנ"ל.

<sup>154</sup> [וכן מבואר שם בראשונים, דהנה, דין חלה מתוך דברי הר"ש ורא"ש [לגבי ראוי לרועים דמהני] שכתבו משום שהוא "לחם", [ומבואר דכלבים אינו לחם], וכן מפורש בר"מ בפ"ה המשנה וכן הוא ביראים, וביאר בתועפות ראם דדרשינן "באכלכם מלחם הארץ" והיינו דלחם הוא דוקא בעומד לאכילת אדם, והיינו "באכלכם", [ואף דמבואר בספרי דאינו בכלל "עריסותיכם" כיון דמיוחד לכלבים, הא כבר ביאר בזה הגר"ח [ה"ל חו"מ פ"ו ה"ה] דכל מה דאינו בכלל עריסותיכם הוא משום שלא עומד להיות לחם], וזהו נמי הטעם לכל הנך דינים דכולהו בעי דין "לחם", ואף שיש בה ברכת הנהנין דשפיר חשיב אוכל, אבל אין ברכתה המוציא דאינו לחם [עי' תפא"י].

וגם לגבי מצה פי' הרמב"ם בפ"ה המשנה דבעינן לחם כמו לחיוב חלה, וכן מפורש ברמ"א [תנ"ד סעיף ב'] וכן"ה במג"א פמ"ג חק יעקב וגר"א, [ומשמע שרק בעירב בה מורסן אינו לחם, עיי"ש במ"ב, אולם, עי' בגר"א ביו"ד [ס"י ש"ל] וכן במנחת ברוך [ס"י ע"ב] דמבואר דגם בלא עירב בה אינה לחם, ואף שהרמב"ם ביד החזקה לגבי מצה פי' דחסר בדין לשמה, הא כבר ביאר הגר"ח דאף דחסר בדין לחם אבל היכא דחזר והעמידו לאכילת הרועים דאז נהיה שוב ללחם, אבל אכתי לא יהני לענין מצה, כיון דבשעת עשייתה לא היה לשם מצה כיון דאז היה חסר בה דין לחם, ומה"ט הוסיף הרמב"ם טעמא דלשמה].

וכן הוא לשון הרמב"ם [חו"מ פ"ו-ה"ז], וז"ל, "זה הכלל, כל שמברכין עליו ברהמ"ז יוצא בה ידי"ח וכל שאין מברכין עליו ברהמ"ז אין יוצא בה ידי"ח", וכן הוא לשון החינוך [מצוה י'] "לאכול לחם מצה" ודייק המנ"ח דכוונתו לדין זה.

וכן מבואר לגבי עיסת מעשר שני [פסחים ל"ז] דלא חייבת בחלה וילפינן כן גם לגבי מצה מגזירה שוה ד"לחם", ומבואר דכל דיני לחם אית ביה.

מביא מהראש יוסף והמנ"ח והעמק ברכה שדנו דפת הבא בכיסנין ובטרוקנין דברכתם מזונות ובקובע עליו ברכת המוציא, האם דינם כלחם לכל הנך דינים, או לא, ומביא שהוכיחו מהרמב"ם דחשיב לחם.

והנה מצאנו דין לחם לענין ברכה דרק מברכין עליו ברכת המוציא בקובע עליו סעודה, ועי' בזה בברכות [מ"ב] לענין פת הבא בכיסנין, וכעין זה לעיל מיניה [ל"ז; ל"ח]. בטרוקנין והיינו כובא דארעא, דנאפה בקרקע וכמבואר ברמב"ם וכן הוא ברשב"א בדעת התוס' ובמאירי, [וזה דלא כרש"י, עיי"ש], ודן בעמק ברכה [עמוד נ"ט] האם יש להם דין לחם גמור ורק דהקילו לענין ברכה כיון דלא נאכלים כדרך לחם לשביעה, או דאדרבה, דאין בו דין לחם ורק החמירו לענין ברכה באוכלו כלחם לשביעה, והוכיח בעמק ברכה דכיון דמבואר דבכל כה"ג יוצאים ידי"ח מצה וכן חייבים בהם חלה, דמוכרח ע"כ דדין לחם גמור להם ורק דהקילו כאן בברכת המוציא וברכת המזון.

ובאמת דכבר קידמו בזה בראש יוסף בסוגי' דכובא דארעא בברכות [ל"ח] דדן שם בכל הנך דברים דברכתם מזונות ובקבע עליהם סעודה דינם בברכת המוציא וברהמ"ז, האם הברכת המזון בכה"ג הוא דין דרבנן או דין דאורייתא, ונפ"מ בספק בירך אי יחזור ויברך.

ושורש הספק הוא כנ"ל, דבכל הדברים האלו י"ל דמצד עצמם אינם לחם כלל, רק דכיון דנראים כלחם גזרו בהם רבנן אטו לחם גמור, וכיון דבלחם גמור חייבים מה"ת רק בקבע עליהם כדי שביעה, א"כ רק בכה"ג גזרו בכל הנך דברים לברך ברהמ"ז וברכת המוציא מדרבנן, ומאידך י"ל דמה"ת דינם כלחם גמור, ורק מדרבנן הקילו לא לדונם כלחם גמור כיון דסו"ס אין להם תואר לחם, וקולא זה אמרו רק באכילת ארעי לשם תענוג, והוכיח ממה דיוצאים בהם ידי"ח מצה.

וגם המנ"ח [מצוה י'] הוכיח ככל הנ"ל ברמב"ם בדין פת הבא בכיסנין, דהנה, ברמב"ם [פ"ו מחו"מ ה"ה] מבואר דיוצא ידי"ח במצה שנלושה במי פירות, ודייק כן הרמב"ם מהסוגי' בפסחים [ל"ו] דדוקא נילוושה בשמן יין ודבש אינו בכלל לחם עוני, הא מי פירות לא נתמעט, ועי' במג"א [סי' קס"ח ס"ק ט"ז] שהק' על הרמב"ם דאף אי לא נתמעטה מצד לחם עוני, הא לש"י הרמב"ם אינו בכלל לחם כלל, שהרי לדעת הרמב"ם נילוושה במי פירות היינו פת הבא בכיסנין, וברכתו מזונות, וזה נגד הכלל ברמב"ם דבעינן שיהיה בו דין לחם לענין ברכת המזון.

ומוכרח מכל זה כנכתבאר, דכל הנך דין הוא רק מדרבנן, אבל מה"ת הרי הוא לחם גמור, ולכן מהני למצה, ופשוט, ועיי"ש במנ"ח מה שהוסיף עוד בביאור הדברים.<sup>155</sup>

אלא דלא נתברר בדברי הראש יוסף ומנ"ח איך הקילו רבנן לענין ברהמ"ז דאורייתא, וכבר ביארו האחרונים בזה בב' אופנים.<sup>156</sup>

<sup>155</sup> דעיי"ש היטב דהוסיף בזה הסבר, וכנראה דלדידיה היה קשה בזה, דסו"ס אחרי דרבנן הפקיעו הימנו את הדין לחם לענין המוציא וברהמ"ז, דמעשה לא יהני כבר למצה עכ"פ מדרבנן, והיינו דנראה דנחלקו הראש יוסף והמנ"ח בגדר הקולא דרבנן, דהמנ"ח למד דהפקיעו את הדין לחם מדרבנן כיון דאינו ממש כתואר לחם, ולכן הק' ממצה, והראש יוסף למד דלא הפקיעו את הדין לחם, ורק הקילו מדרבנן לא להחמיר בה כלחם לחיוב המוציא וחויב ברהמ"ז, ולדידיה לא ק' דקולא זו אינו קולא אצל מצה לומר דלא יצא.

ובישוב הקושי' הוסיף בזה המנ"ח הסבר, דהרמב"ם למד דבאמת יש כאן קביעות מדרבנן, דהמצוה עצמה היא הקביעות, דכמו דמצאנו בלילה הראשונה של סוכות שכזית כבר חשיב כקביעות לענין ישיבת סוכה, דהמצוה קובעו, כמו כן הכא המצוה קובעו, ושוב חשיב כלחם גם מדרבנן, ושפיר מהני למצוות מצה, והוסיף בזה עוד, דבכה"ג כבר יברך עליהם המוציא גם בכזית, שהרי המצוה קובעו לאכילת לחם ולהכי שפיר מברך המוציא, עכתו"ד.

עכ"פ למדנו מדברי המנ"ח, דעיקר סברא דקביעות מהני לאשוויי כלחם, שהרי המנ"ח סבר שרבנן הפקיעו את התורה לחם מהך חפצא, ואכתי מהני קביעות עליו לאשוויי כלחם, ונראה דיסוד סברתו בזה הוא, דאף דלא חשיב כלחם מצד עצם החפצא אבל כלפי אכילת הגברא חשיב כלחם, דיש בו ענינו של לחם לענין זה שאכילתו כלחם, ושפיר חיילא בחפצא שם לחם כלפי אכילת הגברא.

<sup>156</sup> ועי' בזה בשו"ע הרב [סי' קס"ח ס"ק ח'] שג"כ נקט דהוי לחם גמור, וביאר נקודה זו, דע"כ דמוכרח דמה"ת תמיד סגי בברכה מעין שלש, ולהכי י"ל דבכה"ג הקילו והעמידוהו על עיקר דין תורה דסגי בברכה אחת, וכן מצאתי בהגהות רעק"א על

מביא דבספק זו כבר נסתפק הב"י והכריע דהוי לחם, ומבואר דגם החלה בעי לחם כמו מצה וברכת המוציא, ומביא כן מהפרישה וגר"א, וכן מבואר בהד"י בירושלמי בפלוגתת ר"י ור"ל הטרקנין.

ובאמת דיסוד הדברים מפורשים בבית יוסף [סי' קס"ח בדין פת הבא בכיסנין] ובכס"מ [ברמב"ם ברכות פ"ג-ה"ט] דדן דלרמב"ם דפת הבא בכיסנין היינו גילויש בשמן וחלב, דיש להסתפק האם מיירי בעיקרו מים או לא, דאי עיקרו מים הרי הוא לחם שהמשקין יתבטל במים, ואז הוא לחם גמור, ולמה לא יברך המוציא תמיד, ושוב הסיק שבאמת יש רק קצת מים והרי הוא לחם גמור, והוכיח כן מדחייב חלה במי פירות, ומי פירות לרמב"ם היינו פת כיסנין, ומוכרח דאף שהוא לחם גמור אכתי הקילו בברכה כיון שאינו אוכל כדרך שביעה רק כתענוג בעלמא, והיינו ממש כשני הצדדים דלעיל.

והנה הב"י הוכיח כן מחלה, ובאמת דהיה מקום לחלק בין חלות דין לחם לענין חלה, לחלות דין לחם לענין ברכה ומצה בענין זה, דהנך תלויים בלחם בשעת אכילה ובעי כדרך אכילה, וא"כ אף אי לא חשיב לחם גמור כלפי מה וברכה אכתי חשבה לחם גמור לענין חלה, אולם מדהשווה הב"י חזינן דגם לענין זה דומין.

וכן מפורש בפרישה ובגר"א, דעי' בפרישה [יו"ד סי' שכ"ט ס"ק י"ב] דביאר איך מחייבים מצה שגילויש בשמן דבש ומי פירות בחלה, הא לענין ברכה הרי הם כפת הבא בכיתנין דברכתם מזונות, "וקיי"ל דכל שאין מברכין עליו המוציא אינו חייב [בחלה], מ"מ הא גם זה מברך עליו המוציא בשקבע סעודתו עליו", ומבואר דגם בחלה בעינן תורת לחם כלפי ברכת המוציא.

וכן מפורש בביאור הגר"א [או"ח סי' קס"ח ס"ק ט"ו] כלפי לחם האפוי בארץ [טרקנין], והיינו כובא דארעא] דברכתו המוציא בקבע עליו, וז"ל "ולכן חייבת בחלה כיון דמברך המוציא בקבע, דחלה ויוצא בה ידי"ח בפסח והמוציא דין א' להם, וכמ"ש בירושלמי".

והיינו דמבואר בירושלמי דנחלקו ר"י ור"ל אי טרוקנין אית להו דין לחם או לא, ופלוגתתם הוא לגבי ברכת המוציא וחלה ומצה, וחזינן דברכת המוציא בלחם דבעי קביעות סעודה הוא לחם גמור, ולכן מהני לגבי חלה ומצה, וכולהו חדא נינהו.

מביא דעת הטור דבטרקנין תמיד מברכין המוציא, ומביא מהראש יוסף שהוכיח דלדעת הטור בכל כה"ג דבעי קביעת סעודה אינו לחם כלל, וברהמ"ז כה"ג מדרבנן.

אולם בדעת הטור כ' הראש יוסף והמנ"ח דע"כ דחולק, דהנה, הטור [קס"ח] פסק דטרקנין ברכתו המוציא וברהמ"ז גם בלי קביעת סעודה, וזה נגד הגמ' דאמר מר זוטרא דרק בקובע עליו סעודה ברכתו המוציא, [ועי' מג"א ס"ק מ"א דביאר את הטור דאינו חולק על הרמב"ם כלל עיי"ש], וכבר ביארו בב"ח ודרישה דהטור גרס כהרי"ף דכל הסוגי' לא קאי בטרקנין רק בטריתא, ושוב לק"מ, אולם, הב"י ביאר דאף אי גרס כהרמב"ם אכתי אית ליה מקור מהסוגי' דתמיד ברכתו המוציא.

דהנה, מר זוטרא אמר דרק בקובע עליו ברכתו המוציא, ומר בר רב אשי הוסיף דיוצא בה ידי"ח מצה, והרמב"ם למד דאין כאן מחלוקת ופסק כשניהם, אבל הטור למד דפליגי, דסברת הטור הוא דלא שייך שיצא ידי"ח מצה רק בלחם גמור ולא בלחם שברכתו המוציא רק בקובע עליו, וע"כ דמזה מוכרח דלמר בר רב אשי ע"כ דברכתו תמיד המוציא, וחולק על מר זוטרא, ומהכא הוכיח לפסוק דברכתו תמיד המוציא.

וביאר הראש יוסף דמזה מוכרח דע"כ דהטור חולק בעיקר היסוד, וכל הנך דברכתו המוציא רק באופן שקובע עליו, היינו משום שמצד עצמם אינם לחם, ורק אי קובע עליו החמירו מדרבנן, איפכא משיטת הרמב"ם, ולפי"ז מבואר דברהמ"ז כה"ג הוא רק מדרבנן, דמה"ת אינו לחם כלל, ודלא כהרמב"ם דהברהמ"ז לדידיה הוא מה"ת.<sup>157</sup>

השו"ע [ריש סי' קס"ח על האבן העזר], וכן כ' בעמק ברכה מעצמו, והביא דכן מפורש ברמב"ם ורמב"ן בספר המצוות [מצוה י"ט] דמנין הברכות הוא רק מדרבנן, ומה"ת יוצא בברכה מעין שלש.

אולם העמק ברכה הק' לשי' תוס' בברכות [י"ט] דסובר דגם מנין הברכות הוא מה"ת, דלדידיה אכתי ק' ויתריץ דצ"ל דרק בכדי שביעה חייבים מה"ת בברהמ"ז והכא בדלא קבע עליו אין כאן כדי שביעה, ושפיר י"ל דהקילו, וכן כ' רעק"א [שם], וכן כ' המנ"ח [מצוה י' ס"ק ה' ד"ה הכלל].

<sup>157</sup> ויש להק' מהירושלמי שהביא הגר"א דנחלקו ר"י ור"ל אי בטרקנין מברכין ברהמ"ז והמוציא ואי חייב בחלה ואי יוצא ידי"ח מצה, דר"י מחייב בכולם ור"ל פוטר בכולם, דמכאן למד הגר"א דגם בקובע עליו דינו כלחם גמור מה"ת, ולכן מהני לחיוב חלה ומצה, ומכאן ק' לטור, אולם עי' בב"י דמדבריו מבואר דהטור למד בירושלמי דלר"י תמיד מברך המוציא ולכן יוצא

עפי"ז מתמה טובא בדעת הטור בפת הבא בכיסנין לענין חלה ומצה.

אולם לפי"ז יש לתמוה טובא בפת הבא בכיסנין דהמנ"ח וראש יוסף ועמק ברכה מדמה להו אהדדי, דחד דינא להו, ולפי"ז לדעת הטור דבכל כה"ג שרק מברך המוציא בקובע עליו, דשוב לא יוצא בו ידי"ח במצה, וגם יהיה פטור מחלה<sup>158</sup>, וזה תמוה, שהרי מהכא הוכיח הב"י דפת הבא בכיסנין הוא לחם גמור, דמדמתחייב בחלה בנילושה במי פירות [כמבואר במשנה] דע"כ מוכרח שהוא לחם גמור, וא"כ איך סובר הטור שאין בו דין לחם.

וכן ק' לענין מצה, דכבר פסק הרמב"ם שיוצא בה ידי"ח מצה, והבאנו דמקורו בגמ' מהברייתא דרק נילושה בשמן וחלב מיקרי מצה עשירה, ומשמע שנילושה במי פירות יוצאים בה, וק' דלטור כולו פת כיסנין ניהו, ואינם בכלל לחם, [והכא אין פלוגתא כלל, דמברייתא דייקנן כן].

ובישוב שיטתו היה נראה דהטור אזיל לשיטתו, שהטור [ס' קס"ח] פסק כאידך ראשונים דפת כיסנין היינו שיש בו כיסין ממולאים, ולדידיה נילושה במי פירות אינו פת כיסנין, וא"ש, די"ל דלעולם פת כיסנין פטור מן החלה [בגילגול ע"מ לאפותו ממולא בכיסין] ואינו יוצא בה ידי"ח במצה, ואפי"ה בנילושה במי פירות שחייב בחלה ויוצא בה ידי"ח מצה, היינו משום שתמיד ברכתן המוציא, ואינם בכלל כיסנין.

אולם, זה חידוש גדול להלכה לומר דפת הבא בכיסנין פטור מחלה עכ"פ לדעת הטור, ויתירא מזו ק', שהרי הביאור הלכה [ס' קס"ח] הביא מהמאמר מרדכי שהסתפק דאולי כו"ע מודי לכל הנך גוונא בפת כיסנין, ורק דכל שי' הוסיף עוד גוונא, ולפי"ז יחזור הקושי דאיך סובר הטור דחייב בחלה בנילושה במי פירות ואיך יוצא בה ידי"ח מצה בזה, וצ"ע, ובהמשך יתיישב.

## פרק ב

### ביאור החילוק בין פת הבא בכיסנין לטרוקנין.

מבאר דגם הטור מודה לרמב"ם דפת הבא בכיסנין הוא לחם גמור, ומחדש עוד, דהרמב"ם וב"י מודי לטור דטרוקנין אינו לחם גמור.

לעיל הבאנו מסקנת הראש יוסף בשי' הטור, דס"ל דבכל הנך דרק מברכים המוציא בקביעות סעודה, דמצד עצמם אינם לחם, ורק מדרבנן עשאוהו כלחם באוכלם בקביעות, ולכן אין יוצאים בהם ידי"ח מצה.

והוכחנו מזה, דא"כ ה"ה בפת הבא בכיסנין הדין כן, וזה חידוש גם בדין חלה וגם בדין מצה דאין בהם הנך דינים, וגם יהיה מוכרח מזה דהטור חולק על הרמב"ם בנילושה במים שע"כ דינו בהמוציא גם בלי קבע עליו, ודלא כספיקת המאמר מרדכי, וכל זה חידוש.

אולם נראה לחדש, דאף דהראש יוסף ומנ"ח ועמק ברכה דנו על פת הבא בכיסנין וטרוקנין כהדדי, ונקטו דהטור ורמב"ם פליגי בתרומיהו, אכן נראה דאינו כן דאינם דומים, וכל פלוגתא הטור והרמב"ם הוא רק בטרוקנין, אבל בפת הבא בכיסנין מודה לרמב"ם דלחם גמור הוא ורק דהקילו כשלא אכל כדרך שביעה, וא"כ שפיר מהני לחיוב חלה ולצאת ידי"ח במצה, וליתא לכל החידוש הנ"ל, ולהלן נבאר את החילוק בזה.

ובהמשך נחדש עוד מלשונות הרמב"ם ומדברי הב"י עצמו נגד מה שחידשו האחרונים בטרוקנין, ויתחדש לפי"ז דביסוד הדברים גם הרמב"ם מודה לטור בטרוקנין דאינו לחם גמור, וכל מה דחידש הב"י שהוא פת גמור היינו דוקא בפת הבא בכיסנין, והא דבטרוקנין מהני לחיוב חלה ולצאת ידי"ח מצה הוא דין חדש בפנ"ע, ודלא כפת הבא בכיסנין שרק הוא חשיב לחם גמור.

מביא מהב"י דטרוקנין מהני למצה משום שכן הוא דרך האפייה דעניים והוי בכל לחם עוני, ומוכיח דע"כ דאין בו דין לחם לכה"ת כולה, אולם דבריו תמוהין דאיך משתנים דיני לחם מגברא לגברא, ועוד דאיך נבאר דין חלה.

ונקדים בדברי הב"י בסוגי' דטרוקנין, דהנה הבית יוסף [ס' קס"ח ד"ה טרוקנין] נמי נקט כהרמב"ם, וכן הביא מהרא"ש, [ועיי"ש שרצה לדחוק דגם הטור מודה בזה], אולם בהמשך הדברים שם הוסיף בזה הסבר דלא כהמנ"ח וכהראש יוסף, דביאר, דהא דיוצא בה ידי"ח במצות

ידי"ח מצה וחייב בחלה, ונראה דלר"ל גם מברך המוציא אבל זה רק בקובע עליו, והיינו כמר זוטרא בבבלי, וא"כ מוכרח דלדידיה באמת לא חשיב כלחם לכה"ת, והיינו כסברתם בטור.

<sup>158</sup> והיינו ממש כסברת ר"ל בירושלמי לענין טרוקנין, דפטור מחלה ואינו יוצא בה ידי"ח במצה.



מצה מה"ת אף דאין צורת פת עליו, הוא משום שבמצה כתיב "לחם עוני", "ולחם עוני הכי הוי שאין לעני תנור ואופהו בקרקע", ולהכי מהני כה"ג למצה אף דלא מהני לברכת המוציא רק בקבע עליו.<sup>159</sup>

ולמדנו מדברי הב"י שבאמת גם הרמב"ם מודה לטור שאין בו דין לחם, כיון דחסר בצורת לחם, והא דמהני לענין ברכה היינו מדרבנן וכדנקט הראש יוסף ומנ"ח בטור, ונמצא דבספק ברכה מ"ז יש להקל גם לדעת הרמב"ם, רק דסובר הרמב"ם דלענין מצה למדנו מגזה"כ דאהני לן "לחם" בסוג אפייה ד"לחם עוני", ושפיר חשיב "לחם" לענין זה.

הרי דפליגי בביאור חידושו של מר בר רב אשי, דז"ל מר בר רב אשי, "ואדם יוצא בה ידי"ח בפסח, מ"ט לחם עוני קרינן ביה", ולדרכו של הראש יוסף רק בא לומר דאחרי ששייך בו ברכת המוציא, דמזה מוכרח דעכ"פ מיקרי לחם, וממילא מהני למצה.

אולם הב"י דייק בלשונו של מר בר רב אשי שהוסיף "מ"ט לחם עוני קרינן ביה" וביאר דבא בזה להוסיף, דאף דברכתו המוציא רק בקבע עליו, וזה ע"כ רק סברא מדרבנן, ושורת הדין דלא יהני כלפי דיני לחם מה"ת, אולם אכתי מהני לענין מצה דאורייתא מטעם אחר, דאיתרבי בכלל "לחם עוני", דלעני איכא צורה שונה של אפייה, ודו"ק.

איברא דלפי"ז דברי הב"י תמוהין, דאיך שייך לומר שיש חלות דין חדש של לחם לענין מצה, וסגי באפייה אחרת כאפיית עני אף דנקטינן דבכל התורה אין דין אפייה ללחם באפייה כזו, דלא מצאנו דדיני אפייה דלחם אישתני מגברא לגברא, אטו נימא דגם בכל השנה עני מברך המוציא וברכת המזון בלחם כזו דסו"ס כלפיו זה חשיב לחם, וצ"ע, וע"כ דכוונתו כאן לסברא מסוימת בדיני מצה וכדיבואר.

עוד תמוה, דלפי"ז למה חייבים בחלה בטרקנין, דאי אינו לחם מה"ת, ורק מדרבנן ברכתו המוציא באופן שקובע עליו, הרי דמצד עצמו אין בו תורת לחם גם מדרבנן, דא"כ למה יתחייב בהפרשת חלה, ובירושלמי תלאן זה בזה, והב"י עצמו הביא שם להך ירושלמי, וצ"ע.

מתמה עוד בב"י דסותר משנתו בין טרוקנין לפת הבא בכיסנין אי הוי לחם או לא.

ויתירא מזה תמוה, שהרי הב"י עצמו בסוגי' דפת הבא בכיסנין חידש דלחם גמור הוא, וכ"כ בכס"מ שם ברמב"ם, והוסיף דע"כ דאף דברכתו המוציא, אבל הקילו לענין ברכה באופן שאינו אוכלו כצורת לחם ולכן רק בכדי שביעה חייב, וא"כ איך מפרש הב"י עצמו בדין טרוקנין דאינו לחם, רק דמהני לענין מצה כיון שסו"ס זה הוא דרכו של העני, וצ"ע דסותר דבריו.

מביא את דברי הגרא"ל ברמב"ם דתרווייהו שוין דבתרווייהו איכא ב' שמות, ומדייק דהרמב"ם מחלק ביניהם, ובפת כיסנין איכא כבר שם פת, משא"כ בטרקנין בעינן שהקביעת סעודת תחיל ביה שם פת.

והנראה בזה, דז"ל הרמב"ם בברכות [פ"ג-ה"ט], "עיסה שנאפת בקרקע [טרקנין] כמו שהערביים שוכני המדברות אופים הואיל ואין עליה צורת פת מברך עליה בתחילה בורא מיני מזונות, ואם קבע מזונו עליה מברך המוציא, וכן עיסה שלשה בדבש או בשמן או בחלב או בעירב בה מיני תבלין ואפאה והיא הנקראת פת הבאה בכיסנין אעפ"י שהוא פת מברך עליה בורא מיני מזונות, ואם קבע סעודתו עליה מברך המוציא", עכ"ל.

והנה, בחי' הגרא"ל מאלין [ח"א סי' ו'] דייק מהרמב"ם בפת הבא בכיסנין דכ' "אעפ"י שהוא פת" ומבואר שהוא פת גמור ואפי"ה מברך עליו בורא מיני מזונות, וכ' דהגדר בזה הוא, דלא פקע ממנו שם פת, רק דניתוסף בו שם מעשה קדירה, ותרי שמות עליו, שם פת ושם מעשה קדירה, ולכן ברכתו תלוי כפי אכילתו, ויוצא בה ידי"ח מצה כיון שסו"ס פת גמור הוא.

והוסיף דכיון דהרמב"ם הביאו ביחד בהדי דין טרוקנין, דמזה מוכרח דגם בטרקנין גדר הדין כן, ושני ההלכות חד דינא הוא, עיי"ש.

אולם נראה דיש לדייק ברמב"ם לאידך גיסא, דבטרקנין כתב "הואיל ואין עליה צורת פת מברך עליה מזונות", הרי דפשיטא ליה למה מברך מזונות, והחידוש הוא שבקביעות מברך עליו המוציא,

<sup>159</sup> ויש לדייק כדבריו מדברי הרמב"ם [פ"ג מהל' ברכות ה"ט], דז"ל, "עיסה שנאפת בקרקע כמו שהערביים שוכני המדברות אופים" הרי דהרמב"ם פירש שיש כזה סוג אפייה במי שאין לו תנור, דלהכי איתרבי בכלל "לחם עוני".

אולם בפת הבאה בכיסנין כתב איפכא, "אעפ"י שהוא פת מברך עליו מזונות", הרי זהכא הסברא הוא שהוא פת ולא יברך מזונות, והחידוש שאעפ"י כ מברך מזונות, הרי דשני הפכים נשנו כאן, ואיך "א"כ כללם הרמב"ם בהדי הדדי.

ונראה דכמו דחידש הגרא"ל דב' שמות חיילא בהו, כמו"כ נימא אנן דב' שמות חיילא בהו, רק דמשכחת לה "שם פת" דחיילא בה מצד עצם החפצא, דזה מציאותו, ומשכחת לה "שם פת" דחיילא ביה רק לענין זה שאם יאכלנו כדרך פת דאז יחול בו שם פת לענין אכילתו, וכן לענין שם מעשה קדירה משכחת לה הנך ב' גדרים.

ומעתה י"ל, דפת הבא בכיסנין הוא פת גמור מצד עצם החפצא, ורק שיש לו שם נוסף של מעשה קדירה דחיילא ביה לענין זה שאכילתו יכול לקובעו כמעשה קדירה, ובטרוקנין איכא שם מעשה קדירה מצד עצם החפצא, אבל יש בחפצא שם נוסף, שיש בה שם פת לענין זה שחיילא ביה שם פת ע"י אכילתו כפת, וזהו שכללם הרמב"ם כהדדי, דסו"ס איכא לתרווייהו שני שמות, ורק דחיילא בהו בב' אופנים הפוכים, וא"ש כל דברי הרמב"ם, ודו"ק.

מביא מהפמ"ג וחמד משה שדייקו שיהיה נפ"מ ביניהם לענין הקביעת סעודה אי בעי דוקא פת או לא.

ונראה עוד דאיכא נפ"מ לדינא בדיוק הנ"ל, דהרמב"ם כ' בפת הבאה בכיסנין "דקבע סעודתו עליה" ובטרוקנין כ' "דקבע מזונו עליה" וראיתי בפמ"ג [א"א סי' קס"ח ס"ק י"ג ד"ה עיין] שכתב דכוונתו דבטרוקנין בעינן שיקבע כולו על "מזונו" והיינו הטרוקנין עצמו, ורק בפת הבאה בכיסנין מהני בצירוף בשר ודגים, והביא כן מהחמד משה, וביאר, דטרוקנין חסר בכל הצורת לחם, ולכן לא מהני ביה שאר דברים להצטרף, משא"כ בפת הבאה בכיסנין.

ונראה דהיינו ממש כהחילוק הנ"ל, דהיכא דהקביעות בא כדי להחיל בו שם לחם, אז בעינן בו קביעות מהלחם עצמו, אבל היכא שיש בו כבר שם פת, ורק דבלי הקביעות הוא בא לאוכלו בתורת מעשה קדירה, אז אמרינן שגם סעודתו מצטרף לקביעות לענין זה שלא יוכל להפקיע שם פת.

מביא לשונות בראשונים לחלק בין הנך תרי דיני קביעות סעודה, אי נהפך מלחם למזונות או איפכא.

ובאמת דחילוק זה מדויק נמי בראשונים, דהראוני דמבאר מדברי הרשב"א [ברכות ל"ט] דבפת הבא בכיסנין דדינו כלחם וע"י אכילה שלא כדרך לחם נשתנה למזונות, דעיי"ש שבא להשיב על הר"י שסובר שבאכל ז' מינים פחות מכשיעור שמברך בורא נפשות ודחה הרשב"א שלא מצאנו שהשתנות השיעור ישנה הברכה, וכי תימא פת הבא בכיסנין, וע"ז כ' הרשב"א דשאני התם "דחשבין ליה כמשתנה ממינו" ולא רק כמשתנה השיעור, ומשמע שם שהשינוי הוא מפת למיני מזונות, עיי"ש.

ומאידך, לגבי טרוקנין מצאנו איפכא, דז"ל הר"ח שם "מר זוטרא קבע סעודתיה עליה ובירך עליה המוציא לחם מן הארץ: דלענין שוויה נהמא אי קבע סעודתו עליה בתחילה מברך המוציא ולבסוף ג' ברכות ויוצא בה ידי"ח בפסח, מ"ט לחם עוני קרינא ביה, ואי לא קבע סעודתה עלייהו בתחילה בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה א' מעין שלש", עכ"ל.

ומתבאר מתוך דבריו דאף דסובר כהרמב"ם דרק בקבע עליו מברך המוציא, ודלא כהטור, וזה מהני גם לענין מצה וכמבאר בדבריו, אכן אין הביאור כהראש יוסף דדינו כלחם גמור ורק הקילו לברכה, אלא אדרבה, מצד עצמו אינו לחם רק דאיכא מהלך של "שוויה נהמא" שנעשה לחם לענין ברכה ומצוה, וזה איפכא מפת הבא בכיסנין.

והראוני נמי כלשון זה במחזור ויטרי [סי' ע"ג, מובא בקובץ קמאי עמוד תרט"ז] וז"ל "דכיון דאחשבינהו בקביעות בעי ברכה כלחם ממש", וגם הכא מתבאר דע"י הקביעות חיילא ביה שם לחם.

מיישב בזה את סתירת הב"י, ומבאר איך מהני הך סברא דעניים אופים בקרקע.

ומעתה מיושב סתירת הב"י, דרק לגבי פת הבאה בכיסנין פירש שהוא פת גמור, ורק שהקילו כיון שאינו אוכלו כדרך לחם לשביעה, אבל לענין טרוקנין נקט לאידך גיסא שאינו לחם כלל, ורק דע"י קביעות יכול להשוותו ללחם, וא"כ שורת הדין דכזה לחם לא מיקרי לחם לענין מצה, שהרי מצד

החפצא אין שמו לחם, וכל הדין לחם דחיילא בחפצא הוא רק כלפי אכילתו, ומאן יימר דזה סגי לדין "לחם עוני", ועל זה כ' הב"י דכיון דכך אופים העניים, שוב י"ל דסגי בלחם כזה.

ואכתי ק' דאיך מהני לצאת ידי"ח לענין מצה אי לא קבע עליו, דאיך נשתנה דינו ללחם לענין אכילתו, ומהר"ח שהבאנו משמע ד"שוויה נהמא" מהני לדין ברכה ולדין מצה, וק' דסו"ס לא קבע עליו, וצ"ל דגם זה נתחדש בהך קרא דלחם עוני דכיון דאוכלו למצות אכילת "לחם עוני", וכך היא דרכם של עניים באפייה, שוב אמרין דחיילא ביה תורת לחם לענין אכילתו, וגם על זה שייך "אחשביה".<sup>160</sup>

ויתכן דאף דלענין מצות מצה נפסק בשו"ע דא"צ כוונת מצוה דבמידי דהנאה לא מעכב הכוונה, אבל הכא יצטרכו לאוכלו לשם מצוה דאל"כ לא יחול כאן כל הך "אחשביה", ויש לדון בזה.

ושוב אין להק' דאיך שייך שישתנה דיני לחם מגברא לגברא, וכי נימא דכלפי עניים לחם גמור הוא, ויברכו עליו ברכת המוציא כל ימות השנה דלדידהו לחם גמור הוא, וע"כ דאינו כן, רק דסברא הוא לגבי מצות מצה, דלכן איתרבי כזה לחם בכלל לחם עוני, ודו"ק.

מביא מקור לעיקר חילוק זה ממה דפשיטא להו לתנאים דפת הבא בכיסנין הוא לחם לגבי חלה ולגבי מצה, ולגבי טרוקנין נחלקו אמוראי.

ונראה שיש מקור לחילוק זה מסוגיות הש"ס דמחלקים בין פת הבא בכיסנין לטרוקנין, דהנה, בפת הבא בכיסנין מפורש במשנה בחלה שיש דין לחם לגבי חלה [לדעת הרמב"ם דנילושה במי פירות הוא פת הבא בכיסנין], וכן מפורש נמי לענין מצה, וכמבואר בפסחים [ל"ו] לענין נילושה בשמן וחלב דלא מיקרי לחם עוני, ודייק מהכא דמי פירות חשיב לחם עוני, ועכ"פ זה יש לדייק דכולהו חשיבי כלחם מדהוצרך התנא לדון בזה לענין לחם עוני, ומכאן דייק הרמב"ם [חו"מ פ"ו-ה"ה] דנילושה במי פירות יוצא בה ידי"ח במצה, עיי"ש בנושאי כלים, הרי דמפורש בתנאים שיש בו דין לחם לענין חלה ומצה.

ומאיידך, לגבי טרוקנין נחלקו ר"י ור"ל בירושלמי אי דינו כלחם לגבי חלה ומצה או לא, וכן מבואר בבבלי לשי' הרא"ה בסוגיין, דעיי"ש בדבריו [בד"ה אמר אביי ובד"ה אמר מר בר רב אשי], דאביי נקט שפטור מחלה, ומר בר רב אשי חידש שחייב במצה, וע"כ דגם חייב בו משום חלה, ומבואר דנחלקו בזה בב' הדינים.

והסברא כנ"ל, דפת הבא בכיסנין הוא לחם גמור, ורק הקילו בו בברכה, וטרוקנין אינו לחם, רק דע"י אכילתו הא דאשוויה נהמא, ונחלקו בזה אי מהני לגבי חלה ומצה בכה"ג.

מיישב בזה את שי' הטור, ומבאר פלוגתתו עם הרמב"ם.

ובזה מיושב שי' הטור, דכבר הבאנו דביארו האחרונים דהטור סובר שאין כאן דין לחם ורק ע"י אכילתו כדרך לחם החמירו בו, וממילא היה ק' דה"ה דבפת הבא בכיסנין דאינו לחם ולא יוצא בה ידי"ח במצה, אכן להנ"ל אינו כן, שהטור מודה להך חילוק שחילקנו ברמב"ם בין כיסנין לטרוקנין, והטור מודה נמי להך חידוש דמצי לאשוויה כנהמא לענין ברכה, וזה גם מה"ת, ויתחייב בברהמ"ז מה"ת, ודלא כחידוש בראש יוסף, ורק דפליג במצה.

והיינו דהך חידוש דמבואר בב"י דכיון שהוא לחם עוני לכן מהני מה דחשיב לחם כלפי אכילתו, בזה חולק הטור וסובר דלא מהני, ודו"ק.

ולהלן יבואר עוד בשורש פלוגתא זו דשורשו גם לגבי חלה, וכדיבואר.

<sup>160</sup> והיה אפשר לבאר את כוונת הר"ח עפ"י סברא שהבאנו לעיל מהמנ"ח דמדמה קביעת סעודה לאכילת מצוה, והביא מקור לזה ממה דמצאנו בלילה הראשונה של סוכות שגם כזית סגי ככביצה מחמת המצוה, וחזינו דע"י המצוה נהיה כאן קביעות, אולם ראיתי בקה"י [ברכות...] דדחה טענתו דלא מצאנו דמצוות חשיב כ"אכילה דרך שביעה" וזהו מה דבענין הכא, ורק מצאנו דמהני להשוותו כקבע במקום ארעי, דלענין סוכה סגי בזה, וע"כ צ"ל כדברינו הכא, דכיון דאית בה דין דע"י "אחשביה" שייך ביה שם חדש, ד"שוויה נהמא" הוא דין בהך חפצא, שוב י"ל דהך "אחשביה" משכחת לה גם ע"י אכילה לשם "לחם עוני".

## פרק ג

## חידוש בגדר דין לחם לענין חלה.

## [בגדר טרוקנין, ובילפותא בעיסת הכלבים].

מתמה, דאיך מתחייב בחלה בטרוקנין אם אינו לחם עד דאשווייה לחם ע"י אכילת קבע.

לעיל נתבאר בענין טרוקנין דדינו כלחם גם לענין מצה וגם לענין ברהמ"ז, והגדר בזה הוא דחיילא בחפצא שם לחם לענין אכילתו, ונתחדש בו דין "אשווייה נהמא" לגבי מצה ולגבי ברכה, ומעתה יש לעיין דמה הדין לענין חיוב חלה, ולכא' הכא הדין הוא דבעינן "לחם גמור" גם מצד עצם החפצא, ולא סגי בזה שיחול ביה שם לחם כלפי אכילת הגברא, והיינו דאף דנתבאר דגם לרמב"ם וגם לטור חיילא הכא דין "לחם" כלפי אכילת הגברא להתחייב בהמוציא וברהמ"ז, וגם נתבאר דלרמב"ם מהני בו דין "לחם" בכח"ג גם לענין מצה, אבל פשוט דלענין חלה אינו כן, ולא יהני בזה.

והסברא דחלוק דין לחם לגבי הפרשת חלה מברכת המוציא וברהמ"ז ומצה הוא, דהתם לא מתחייב בהפרשת חלה בשעת אכילתו וגם לא בשעת האפייה, אלא דכבר בשעת הגילגול מתחייב, והיינו שאם ע"י הגילגול הוא עומד לעשותו ללחם, אז מתחייב בחלה, ומה"ט אי מגלגל ע"מ לעשותו סופגנין, והיינו דאינו לחם, שוב לא מתחייב, כיון שאינו עומד בשעת גילגול להיות לחם, וא"כ הכא בחלה פשיטא דבעינן שיהיה לחם מצד החפצא עצמה, ולא מהני שיהיה בו תורת לחם כלפי אכילתו אם יקבע עליו, שהרי סו"ס בשעת הגילגול לא עומד להיות לחם, רק שהוא באכילתו יכול אח"כ להשוותו ללחם כלפי אכילתו אי יקבע עליו, אבל מצד האפייה עצמה אין כאן עשיית לחם.

ולפי"ז הסברא היא דבכה"ג צריכים לחלק בין מצה ברהמ"ז וחלה, דע"כ שאין כאן חיוב חלה, אולם מפורש בתחילת הסוג' בברכות שם דטרוקנין חייבת בחלה לפי גירסת הרא"ש וגר"א, וכן נפסק להלכה, [ואף לרא"ה דגרס דפטור מחלה מודה דלמר בר רב אשי שיוצא בה ידי"ח במצה דה"ה דחייב בו בחלה], וזו קושי' גדולה על הטור שהטור למד שאינו לחם, ורק עשאוהו כלחם לענין אכילתו או מדרבנן או דאורייתא, ויש ליישב<sup>161</sup>, ודו"ק, אולם ברמב"ם ור"ח וב"י ודאי קשה, דלדידהו נתבאר דנהיה לחם לענין אכילתו ויוצא בה ידי"ח מה"ת למצה, והגדר בזה הוא "דשוויא נהמא באכילתו", וק' דא"כ איך מתחייב בחלה בכח"ג.

ובאמת דגם מינה וביה ק' בב"י, שהרי הב"י למד דטרוקנין רק נהיה ללחם לענין מצה מחמת גזה"כ ד"לחם עוני" והוי כלחם כלפי מצוה זו, ולפי"ז ק' דאיך מהני להתחייב בחלה.

ובאמת דכל זה בכלל טענת העמק ברכה [שהבאנו בריש דברינו], דפשיטא ליה לעמק ברכה גם בטרוקנין וגם בפת הבא בכיסנין דע"כ דמיקרי לחם גמור, וראייתו, מדחייב בה בחלה וכן ממה דיוצא בה מצות מצה, והק' ממה דמברך ברכת המוציא וברהמ"ז רק בקבע עליהם, ות"י דהיינו ע"כ משום שהקילו רבנן בהנך כשאנו אוכלם דרך שביעה ולחם, והיינו כהראש יוסף ומנ"ח ברמב"ם, וזו קושי' גדולה על הטור וכן ק' גם על הרמב"ם ור"ח וב"י וכתבאר.

מבאר דבעיסת הכלבים נתחדש דין נוסף ב"שם לחם" שיהיה לחם כלפי אכילת אדם, וילפינן כן מחלה דכתיב "והיה באכלכם מלחם הארץ", ויליף כן לכל התורה.

ואשר מוכרח מכל זה שגם בחלה הדין לחם שלו תלוי כלפי אכילת הגברא, ונבאר את המהלך בזה, ונקדים בזה בדין עיסת הכלבים.

דהנה, בעיסת הכלבים דאינה ראויה לרועים [חלה פ"א-מ"ח] נחלקו בירושלמי אי מיירי בעירב בו מורסן או שהוא עיסה רגילה רק שעשאה לאכילת כלבים, עיי"ש בר"ש, ומבואר שם במשנה שאין בה דין לחם לכה"ת כולה, וגם מה דפטור מחלה הוא משום שאין בה דין לחם, דמבואר שם בר"ש ורא"ש דהיכא שהוא ראויה לכלבים מהני כיון שהוא לחם, ומדויק דבאינה ראויה לכלבים אינה

<sup>161</sup> והיינו די"ל דהטור למד דלא כהרא"ש ושאר ראשונים, רק כהרא"ה דלמד דרק בסוף הסוג' חידש מר בר רב אשי שיוצא בה ידי"ח מצה וע"כ שהוא לחם, וממילא שכבר חייב בחלה, והטור סובר דלשיטתו תמיד מברכים עליו המוציא גם בלי לקבוע עליו, וא"ש, וגם אי נימא דגרס כהרא"ש דכבר בתחילת הסוג' ידעינן שחייב בחלה, אכן י"ל דזה כמר בר רב אשי, ומר זוטרא דפליג במצה פליג נמי בחלה, וכבר מצנו פלוגתא כזו בירושלמי בין ר"י ור"ל.

לחם, וכן מפורש בר"מ בפ' המשנה [שם] וביראים מצוה [קמ"ח-קפ"ג], ומה שהביאו הראשונים ממיעוטא דעריסותיכם, כבר ביאר הגר"ח [חו"מ] דכל זה איכלל במיעוטא דלחם, עיי"ש.

והר"מ בפ' המשנה והיראים הביאו בזה דרשה דקרא "והיה באכלכם מלחם הארץ", וז"ל היראים "וצריכה עיסה שתעשה לצורך אכילת אדם דכתיב והיה באכלכם מלחם הארץ", ועי' בתועפות ראם שהביא כן גם מהסמ"ג, ועיי"ש עוד בתועפות ראם שהביא עוד דרשה מהראשונים שמיעטו מעריסותיכם, ודחה דבריהם וז"ל, "וכן ממה שאמרו במשנה שעיסת הכלבים אין מברכין עליו [המוציא] ואין מזמנין עליו משמע כדברי רבינו דלא מיקרי לחם אם אין רועים אוכלים ממנו, והיינו מדכתיב והיה באכלכם מלחם הארץ, פ' מה שנעשה לצורך אכילת אדם מיקרי לחם, ואי לא לא", עכ"ל.

ומתבאר מתוך דבריו דהך דין בלחם דבעי נעשה לאכילת אדם נלמד גם לכה"ת כולה, וחלה הוא בנין אב לכה"ת כולה בענין זה.

ויש לדייק כדבריו מהרמב"ם בפ' המשנה שם, דלעינן מצה כ' הרמב"ם דיליף לה מחלה, וק' דתיפוק ליה דגם במצה עצמה כתיב לחם עוני, ובלי ילפותא מחלה בעי לזה דיני לחם, ולהנ"ל ניחא, דהך דין נוסף בלחם יליף לה מחלה, וכמבואר בתועפות ראם, וא"ש.

מבאר דמדרשה הנ"ל ילפינן נמי לאידך גיסא, דיש חלות "שם לחם" שהוא לחם רק לענין אכילתו, ולחם כזה סגי גם לחיובא דחלה.

ומעתה י"ל דמלבד מה דנתחדש הכא דבלחם בעי דין לחם כלפי אכילת אדם, ולא סגי ב"לחם" מצד החפצא לחודיה, אלא דנתחדש בזה עוד שיש חלות דין לחם שכל ה"שם לחם" שלו הוא רק לענין "שוויה נהמא באכילתו", והיינו שיש בו "שם לחם" לענין "באכלכם", וגם לחם כזה מיקרי לחם לענין חיובא דחלה אף דלא עומד דוקא לאכילה כזו של "שוויה נהמא", אלא עצם זה שיש בו כזה "צד לחם" סגי להתחייב וזה איתרבי בקרא ד"ואכלכם", ומהכא גילוי קרא לכל דיני לחם, וי"ל דזהו נמי המקור לדין לחם כלפי מצה, ודו"ק.

ומעתה א"ש פלוגתת ר"י ור"ל בטרוקנין, די"ל דפליגי בזה ממש, שהרי פליגי גם בהמוציא וגם במצה וגם בחלה אי דינו כלחם לכל הנך דינים או לא, דר"י למד כדרשה הנ"ל ויליף מכאן לכה"ת כולה, ור"ל לא למד כן, וגם בבבלי פליגי בפלוגתא הנ"ל לפי הרא"ה בסוגיין, דלשיטתו מבואר דמר בר רב אשי חידש שיש כזה דין לחם לגבי מצה וה"ה לחלה, אבל לאביי אינו לחם לא למצה ולא לחלה, עיי"ש.

ונראה דזה גם פלוגתת הטור ורמב"ם, דהטור סובר כמר בר רב אשי, ולכן חייבים בחלה ומצה רק אחרי שברכתו תמיד המוציא, ולא דריש דרשה זו, ודלא בהרמב"ם, ודו"ק<sup>162</sup>, וא"ש.

וי"ל דשורש פלוגתתם הוא האם דיינינן ליה להך חלות "שם לחם" שחל מחמת ה"שוויה נהמא באכילתו", האם דיינינן ליה כחלות שם בגוף הלחם, או דרק חיילא שם לחם באכילה, ולצד השני לא סגי לענין חלה ומצה, ולא דרשינן "באכלכם מלחם הארץ" לענין זה, וי"ל דבזה גופא פליגי, וא"ש.

<sup>162</sup> וכבר נתבאר לעיל עפ"י הב"י דהטור למד כן גם בר"י בירושלמי, דר"י למד דברכתו תמיד המוציא ולכן חייב בחלה ויוצא בה למצה, ומה שאמר ר"ל שאין ברכתו המוציא ואינו חייב בחלה ואין בו מצות מצה, כוונתו דברכת המוציא רק אחרי שקובע עליו.

## סימן ד' קונטרס בגדרי "לחם" ואפייה בשמש, לגבי מצות מצווה.

**פרק א' בדין מצה ב"לחם" שברכתו המוציא דוקא בקביעת סעודה.** < ביאורו של הראש יוסף בפלוגת הרמב"ם והטור האם יוצאים ידי חובת מצה בכובא דארעא [והיינו שנאפה ע"ג קרקע]. < בסברת המנ"ח דקביעות מהני לאשוויי כלחם, ומה"ט חולק על הראש יוסף. < דרך חדשה דפליגי אי בעינן מצה שיש בו דין לחם מצד עצמו או דסגי אי יש לו דין לחם רק כלפי אכילתו. < שורש פלוגתא זו תלויה במקור לדין "לחם" הנאמר במצות, וגם תלוי האם בכלל היה דין לחם בהנך מצות שאפו כשיצאו ממצרים. <

**פרק ב מצה ע"ש הגאולה וע"ש העוני, ובגדר חיובא דלחם עוני.** < מבאר למה ליכא סתירה בטעמא דמצות מצה, האם שייך לעוני או לחירות. < מוכיח דעצם החפצא של מצה הוא באמת לחם של הגאולה, וכל ההתייחסות לעוני הוא רק דין נוסף במצה, והיינו שהעוני הוא רק פרט נוסף בחירות עצמו, ולא שהוא הגדרה במצה עצמה. <

**פרק ג גדרי "לחם" ודין "אפייה בחמה" במצות של יציאת מצרים.** [ובפלוגת הראשונים אי קיימו חובת מצה בהנך מצות]. < מביא כמה הוכחות שיש דין לחם במצה, ולחם האפוי בשמש אינו לחם, ומתמה מהמצות שאפו כשיצאו ממצרים. < בפלוגת הגר"ח והחזו"א בחידוש של ר"ת דגם לענין ברכת המוציא מהני בישול בבליה עבה. < מיישב עפ"י הנ"ל האיק אהני לן האפייה בשמש ביציאת מצרים. < מביא את חידושו של מרן הגר"ק שליט"א דהחמה בשעת יציאת מצרים היה בה דין תולדה דאש, ולכן חשיב אפייה, ומתמה בזה. < מוכיח דלחולקים על חידושו של ר"ת ע"כ שלא היה דין לחם בהנך מצות לחולקים על ר"ת, ולא היו מצות מצוה כלל < מבאר שהרשב"ם חידש דדין לחם עוני ודין לחם של חיפזון חלוקין ביסוד דינם, והדין "לחם" שבו רק שייך לדין "עוני" שבמצה ולא לדין "חירות" של המצה. < מביא מחלוקת ראשונים האם קיימו מצוות מצה במצות של יציאת מצרים או לא. < מבאר דפלוגת הרמב"ם וטור ביסוד דין לחם במצה תלויה בפלוגת הרשב"ם ור"ת. <

**פרק ד בפלוגת הרמב"ם ור"ן בב"י בפסח מצרים ובטעמא דלא הספיק בציקם להחמיץ.** [ובאפייה בחמה ואח"כ בתנור]. < פלוגת הרמב"ם ור"ן בביאור הפסוק - "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגת מצות כי לא חמץ, כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צידה לא עשו להם". < בפלוגת הראשונים בביאור לשון הפסוק - "עוגות מצות כי לא חמץ". < פלוגת הראשונים במה שאומרים בהגדה שאוכלים מצה "על שם שלא הספיק בציקם להחמיץ". < מחדש דלכו"ע היה כאן אפייה ע"י השמש בדרך, ואח"כ חזרו ואפו אותם בתנור בסוכות, ואפייה דשמש רק אהני לן שלא יחמיץ עד שיגיעו לסוכות לגילוי ממ"ה ואז אפאוהו בתנור, ואפייה דתנור אהני לן לעשותו ללחם שיתקיים בה דין מצה.

## פרק א' בדין מצה ב"לחם" שברכתו המוציא דוקא בקביעת סעודה.

**ביאורו של הראש יוסף בפלוגת הרמב"ם והטור האם יוצאים ידי חובת מצה בכובא דארעא [והיינו שנאפה ע"ג קרקע].**

הראש יוסף בסוגי' דכובא דארעא בברכות [ל"ח] דן בכל הנך דברים דברכתם מזונות ובקבע עליהם סעודה דינם בברכת המוציא וברהמ"ז, האם הברכת המזון בכה"ג הוא דין דרבנן או דין דאורייתא, ונפ"מ בספק בירך אי יחזור ויברך.

ושורש הספק הוא דבכל הדברים האלו י"ל דמצד עצמם אינם לחם כלל, רק דכיון דנראים כלחם גזרו בהם רבנן אטו לחם גמור, וכיון דבלחם גמור חייבים מה"ת רק בקבע עליהם כדי שביעה, א"כ רק בכה"ג גזרו בכל הנך דברים לברך ברהמ"ז וברכת המוציא מדרבנן, ומאידך י"ל דמה"ת דינם כלחם גמור, ורק מדרבנן הקילו לא לדונם כלחם גמור כיון דסו"ס אין להם תואר לחם, וקולא זו אמרו רק באכילת ארעי לשם תענוג.

אלא דלא נתברר בדבריו איך הקילו רבנן לענין ברהמ"ז דאורייתא, ועי' בזה בשו"ע הרב [סי' קס"ח ס"ק ח'] שג"כ נקט כהצד השני, וביאר נקודה זו, דע"כ דמוכרח דמה"ת תמיד סגי בברכה מעין שלש, ולהכי י"ל דבכה"ג הקילו והעמידוהו על עיקר דין תורה דסגי בברכה אחת.

וכ' הראש יוסף דנפ"מ לגבי מצה, דהנה, במצה מצאנו דבעינן לזה דין "לחם", וכמבואר שם בסוגי' בכובא דארעא, וכן מבואר במשנה בפ"ק דחלה לענין עיסת הכלבים וכדיבואר בהמשך, ויש לעיין האם מתקיים דין מצה ע"י לחם כזו שכל דינו כלחם הוא רק בקובע עליו, וביאר הראש יוסף, דאם כל דינו כלחם הוא רק מדרבנן, א"כ אינו יוצא בה ידי"ח במצה דהתם בעינן דין לחם מה"ת, אבל אי חשיב לחם מה"ת, ורק רבנן הקילו לא לדונם כלחם, א"כ לענין מצה לא שייך קולא זו ושפיר חשיב לחם.

ובזה ביאר את פלוגת הרמב"ם וטור, דשם בסוגי' דנו בכובא דארעא [והיינו שנאפה ע"ג קרקע], ואמר מר זוטרא דרך אי קבע עליהן סעודה אז מברך המוציא, והוסיף מר בר רב אשי דיוצאים בהם ידי"ח מצה, ונחלקו הרמב"ם וטור האם מר בר אשי חולק וסובר דדינא תמיד בהמוציא ולכן יוצא בהם ידי"ח מצה, וכן דעת הטור, או דגם הוא מודה דמברכים המוציא רק בקובע עליהם, ואפי"ה יוצאים בהם ידי"ח במצה, וכן דעת הרמב"ם, ותלוי בהנ"ל. דהטור למד דכל הדין הוא רק דין דרבנן ולהכי לא מהני למצה, והרמב"ם למד דכל הדין הוא דין תורה, ולכן מהני גם למצה.

**בסברת המנ"ח דקביעות מהני לאשוויי כלחם, ומה"ט חולק על הראש יוסף.**

וגם המנ"ח [מצוה י'] למד כן, רק דלדידיה היה ק' בשי' הרמב"ם, דאחרי דרבנן הפקיעו הימנו את הדין לחם לענין המוציא וברהמ"ז, דא"כ ה"ה דלא יהני כבר למצה עכ"פ מדרבנן, ונראה דנחלקו בגדר הקולא דרבנן, דהמנ"ח למד דהפקיעו את הדין לחם מדרבנן כיון דאינו ממש כתואר לחם, ולכן הק' ממצה, והראש יוסף למד דלא הפקיעו את הדין לחם, ורק הקילו מדרבנן לא להחמיר בה כלחם לחיוב המוציא וחיוב ברהמ"ז, וקולא זו אינו קולא אצל מצה לומר דלא יצא.

ובישוב הקושי' ביאר המנ"ח דהרמב"ם למד דהמצוה עצמה היא היא הקביעות, דכמו דמצאנו בלילה הראשונה של סוכות שכזית כבר חשיב כקביעות לענין ישיבת סוכה, דהמצוה קובעו, כמו כן הכא המצוה קובעו, ושוב חשיב כלחם גם מדרבנן, ושפיר מהני למצוות מצה, והוסיף בזה עוד, דבכה"ג כבר יברך עליהם המוציא גם בכזית, שהרי המצוה קובעו לאכילת לחם ולהכי שפיר מברך המוציא, עכתו"ד.

עכ"פ למדנו מדברי המנ"ח דבר חדש, דעיקר סברא דקביעות מהני לאשוויי כלחם, שהרי המנ"ח סבר שרבנן הפקיעו את התורה לחם מהך חפצא, ואכתי מהני קביעות עליו לאשוויי כלחם, וזה חידוש לומר שהחפצא משתנה על ידי האכילה של הגברא, ונראה דיסוד סברתו בזה הוא, דאף דלא חשיב כלחם מצד עצם החפצא אבל כלפי אכילת הגברא חשיב כלחם, דיש בו ענינו של לחם לענין זה שאכילתו כלחם, ושפיר חיילא בחפצא שם לחם כלפי אכילת הגברא באופן שיאכל בו אכילת קבע ככלא כילת לחם, ונתחדש שא"צ שהמצוה עצמה תהיה חפצא של לחם, אלא שתהיה בו ענינו של לחם כלפי זה שאפשר לעשות בה "אכילת לחם", ודו"ק.

**דרך חדשה דפליגי אי בעינן מצה שיש בו דין לחם מצד עצמו או דסגי אי יש לו דין לחם רק כלפי אכילתו.**

ונראה, דיש מקום לבאר פלוגתתם בדרך אחרת, דלעולם י"ל דלא פליגי אי הוי לחם או לא, דגם הרמב"ם מודה דאין בו דין לחם מה"ת, וכסברת הטור, דדבריהם בשי' הרמב"ם מחודשים, דלמה הקילו לברך מעין שלש, והוצרכו לחדש שזה מהני מה"ת, ואכתי קשה, דלא מוסבר כל הצורך למה הקילו אם מה"ת יש לזה דין לחם, וגם לא מובן למה לפי המנ"ח הפקיעו את כל הדין לחם מדרבנן, וסברת הטור בזה יותר פשוט, דבאמת מה"ת כבר אינו לחם, וי"ל א"כ שגם הרמב"ם מודה בזה.

וי"ל עוד, דכו"ע מודי דע"י הקביעות דינו כלחם "כלפי אכילתו" מה"ת, ומברכים בו ברהמ"ז מה"ת גם לדעת הטור, דכבר ביארנו דיסוד סברת המנ"ח הוא, דאף דאינו חפצא של לחם מצד עצם החפצא [עכ"פ מדרבנן], אבל כלפי אכילת הגברא שפיר חיילא בחפצא דין לחם גמור, דאכילתו כלחם, ואף אנו נאמר דאף אם מה"ת לא חשיב כלחם מצד עצם החפצא אבל כלפי אכילת הגברא חשיב כלחם מה"ת, דיש בו ענינו של לחם לענין זה שאכילתו כלחם, ושוב ליתא לחילוקו של הראש יוסף במי שנסתפק אי בירך או לא, דנקט דלטור זה רק מדרבנן ומדברנן מיקל בספק, ולרמב"ם זה ספק דאורייתא, דלהנ"ל כו"ע מודי שזה ספק דאורייתא.

וי"ל עוד דכו"ע מודי לסברת המנ"ח ברמב"ם דהמצוה עצמה חשיב כקביעות וכדהוכיח מלילה הראשונה של סוכות והתם כו"ע מודי בזה, ולכו"ע יברכו בכה"ג במצה ברכת המוציא, ומעתה י"ל דמהני סברא זו להשוותו כבר כלחם מה"ת גם לענין חיוב מצה אף שהוא דין דאורייתא, דמצה מה"ת כברהמ"ז מה"ת, וא"ש סברת הרמב"ם גם אם יודה לטור דאין דינו כלחם מה"ת בלי שיקבע עליו. וי"ל עוד, דגם הטור לא פליג בעיקר סברא זו, רק דשורש פלוגתתם הוא בנקודה אחת, והוא, האם מהני סברא זו דקביעות סעודה להופכו ללחם גם כלפי מצוות מצה או לא, דנראה דיסוד סברת המנ"ח היא, דאף דאינו חפצא של לחם מצד עצם החפצא, אבל כלפי אכילת הגברא שפיר חיילא בחפצא דין לחם גמור, כיון שיש בו ענינו של לחם לענין זה שאוכלו כלחם.

אלא דנראה, דגם מה"ת שייך לחלק בין דבר שיש בו דין לחם מצד עצמו לדבר שיש לו דין לחם רק כלפי אכילתו, דדעת הטור הוא דלמצה בעינן שיהיה בה דין לחם מצד עצמה, דעצם החפצא של מצה הוא זה שהיא "לחם", וזה מציאותו, ולכן לא מהני בה תורת לחם כזה שמצד עצם החפצא אינה לחם ורק חשיב לחם כלפי אכילתו, ולהכי חילק בין דין ברהמ"ז דאורי' דהתם מודה דרק תלוי כלפי אכילתו, למצה דאורי' דהתם בעי דין לחם מצד עצם החפצא. אולם לרמב"ם נתחדש דגם במצה אין הדין "לחם" הגדרה בעצם החפצא שמצד עצמה תהיה לחם, ולהכי סובר דסגי בזה שיחול בחפצא תורת לחם כלפי אכילת הגברא, ולדידיה שפיר יש לתלות דין לחם לברהמ"ז ולמצה אהדדי.

**שורש פלוגתא זו תלויה במקור לדין "לחם" הנאמר במצות, וגם תלוי האם בכלל היה דין לחם בהנך מצות שאפו כשיצאו ממצרים.**

אולם סברת הרמב"ם עפ"י המנ"ח תמוה מאד – לכא' רק כלפי הברכה שייך לדון כלפי הגברא, אכן כלפי הקיום מצוה כפשוטו היינו צריכים לדון מצד החפצא, והיינו שדיני המצוה מתחייבים שהחפצא עצמה צריכה להיות מצה, אטו שייך ד' מינים כלפי הנטילה ולא כלפי עצמם, וה"ה הכא, דווקא אחרי שיש כאן מציאות של מצה שוב יש לדון לקיים בה מצוה ע"י אכילתו, וצ"ע. אולם נראה דבאמת תחילת פלוגתא זו תלוי במקור לדין "לחם" הנאמר במצות, וגם תלוי האם בכלל היה דין לחם בהנך מצות שאפו כשיצאו ממצרים, שהרי על שם הנך מצות נקבע המצוה, ובמבואר בהגדה, והדברים יבוארו להלן סוף [פרק ג'], ועל פי זה יבואר עיקר סברת הרמב"ם למה סגי לן במצה כלפי אכילתו, ודו"ק.

### פרק ב

#### מצה ע"ש הגאולה וע"ש העוני,

#### ובגדר חיובא דלחם עוני.

מבאר למה ליכא סתירה בטעמא דמצות מצה, האם שייך לעוני או לחירות. "וויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות כי לא חמץ כי גורשו ממצרים", ומכאן למד בעל ההגדה ד"מצה זו שאנו אוכלים על שם שלא הספיק בציקם להחמיץ", הרי דהמצות נקבעו ע"ש הגאולה, וקשה, הרי מצאנו עוד בתורה דנקראים "לחם עוני" ע"ש העוני, ולמה לא אמרו את שני הטעמים כאחד.

ונראה דהדברים בדוקא, ובא לאפוקי מטעמא דעוני, דבאמת איכא נפ"מ לדינא מחמת הכרעה זו של בעל ההגדה, דעי' בתוס' פסחים [ק"ח: ד"ה מאי] דמבאר דדין הסיבה במצה הוא "משום שכתובה בתורה זכר לחירות שלא הספיק בציקם להחמיץ עד שנגאלו, ואע"ג דהויא לחם עוני, יש לאוכלה דרך חירות", עכ"ל, והיינו שהתוס' עמדו על סתירת הטעמים שיש במצה, האם שייך לעוני או לחירות, וחידש שעכ"פ כתוב בהגדה לחירות, "על שם שלא הספיק", ולכן בעי הסיבה, ולולי הכרעת בעל ההגדה לא היה פשוט לתוס' שצריכים הסיבה.

ונראה דסתירה זו נמצאת מפורש בקרא בפרשת ראה, דהתם כתיב "ז' ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, כי בחיפזון יצאת מארץ מצרים", והיינו דשני הטעמים הובאו כאחד, טעמא דעוני שהוא לחם שמזכיר את העוני שבמצרים [רש"י ספורנו ובאבן עזרא שם], וטעמא דחיפזון ביציאה, וכבר עמד בזה הרמב"ן [שם] ששני הענינים מוזכרים כאן, גם העוני במצרים וגם הגאולה, והביא את דברי בעל ההגדה "הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים", עיי"ש, וכן הוא באברבנאל [הגדה בהא לחמא עניא].

אולם נראה, דגם הכרעת בעל ההגדה כטעמא דגאולה מוכרחת מהך קרא, דבאמת תמוה טובא, דהפסוק בא לתלות את שני הצדדין זה בזה, דמצד א' הביאו טעמא דלחם עוני, ועל זה גופא נאמר טעמא ד"כי בחיפזון יצאת", והיינו שהטעם שאוכלים לחם עוני הוא בגלל החיפזון ביציאה, וזה לא מובן, דאיך תלויין זה בזה, וכן הק' האברבנאל [בהגדה שם] ובמהר"ל [בהגדה שם], ומכוח קוש' זו דחה המהר"ל את דברי כל הראשונים בביאורם בגדר לחם עוני.

אלא דכבר ביאר בזה הספורנו, דלחם עוני הוא לחם של "חיפזון" מחמת שוטרי בנ"י שלא נתנו להם זמן להחמיץ בציקם מחמת העבודה, והך חיפזון עצמו נהפך ל"חיפזון" בגאולה שלא החמיץ בציקם, וזה כענין "והפכתי אבלם לשמחה", עכתו"ד.



ולמדנו מדבריו יסוד גדול, שהטעם שאוכלים את ה"לחם עוני" הוא בגלל שזה מוסיף נקודה נוספת בגאולה, שחיפזון של העוני הוא שנהפך ליסוד ושורש הגאולה, ונמצא שהעוני מצד עצמו אינו טעם לאכילת המצה, רק עד כמה שהוא מוסיף בגאולה, ודו"ק. ונראה, דבזה מובן למה הכריע בעל ההגדה דאוכלים מצה בגלל החירות, ולמה לא נאמר דאוכלים מחמת העוני ג"כ, דסו"ס תרתי אית ביה, ומאי אולמיה האי מהאי, ולהנ"ל ניחא, דבאמת כן מפורש בקרא, דהעוני מצד עצמו אינו סיבה לאכול, רק מה דהעוני נהפך אח"כ לחירות היא הסיבה, וזהו שהכריע בעל ההגדה "על שם שלא הספיק", והיינו לצד החירות. ועי' היטב באברבנאל [שם בסוף דבריו] דנראה דג"כ מחלק כן, דאיכא "טעם" למצוה שזה "כי בחיפזון" ואלו גם דברי ר"ג, ואיכא "תכונה הנוספת" למצה שהיא ה"לחם עוני" דקרא, ואלו דברי בעל ההגדה ב"הא לחמא עניא", [ובהמשך ההגדה בדברי ר"ג חילק האברבנאל באופן אחר, עיי"ש].

ונראה דמה"ט הכריעו גם התוס' דאיכא הסיבה, דאף דהלחם הוא "לחם עוני", אבל כל מה דאנו אוכלים ע"ש העוני אינו מצד העוני עצמו, רק משום דהך "עוני" שיש בלחם [והוא תכונת ה"חיפזון" שבלחם] נהפך לחירות, ולכן שפיר יש להיסב.

מוכיח דעצם החפצא של מצה הוא באמת לחם של הגאולה, וכל ההתייחסות לעוני הוא רק דין נוסף במצה, והיינו שהעוני הוא רק פרט נוסף בחירות עצמו, ולא שהוא הגדרה במצה עצמה.

ונראה דדבר נוסף נתחדש כאן בהכרעת הבעל ההגדה, דלולי הכרעה זו היינו אומרים דעצם המציאות של מצה הוא לחם של גאולה ולחם של עוני כהדדי, ותרווייהו כהדדי מגדירים את עצם החפצא של מצה, אולם לאחר הכרעה זו ועפ"י ביאורו של הספורנו, הרי נמצא דעצם החפצא של מצה הוא באמת לחם של הגאולה, וכל ההתייחסות לעוני הוא רק דין נוסף במצה, והיינו שהעוני הוא רק פרט נוסף בחירות עצמו, ולא שהוא הגדרה במצה עצמה, וחידוש זה מפורש בכמה אחרונים.

דהנה יעויין בגרי"ז על הרמב"ם [חו"מ פ"ו - ה"ה] דדייק ברמב"ם דדין לחם עוני אינו דין בעיקר החפצא של מצה שיהיה לחם עוני ואל"כ חסר בעיקר החפצא של מצה, רק דדין נוסף הוא, וביסודו דין "איסור" הוא, ורק דבאיסור הזה נאמר עוד דלא יצא ידי"ח כשלא נעשה כלחם עוני, דעביד ביה שלא כדין, עכ"פ מוכרח מדבריו ברמב"ם שאין העוני הגדרה בגוף המצה, רק דין בעשייתה שמעכב בה.

והמהר"ל בגבורות ה' [פרק מ"ט] חידש בזה חידוש גדול, דגם במצה שאינו לחם עוני אכתי מקיים בו עיקר מצות מצה, רק דמצות "לחם עוני" לא קיים, ומבואר מדבריו דדין נוסף הוא בפנ"ע. ויתירא מזה חידוש בזכר יצחק [הובאו דבריו בקהלות יעקב קידושין סי' ל'], דהנה, ידוע דשני דינים נאמרו במצה, דין "בערב תאכלו מצות" שזה שייך גם בזמן הזה כשאין ק"פ, ודין "על מצות ומרורים יאכלוהו" שזה דין אכילת מצה רק מצד הק"פ, וזה שייך בפסח שני אף דהתם לא נאמר עיקר דין "בערב תאכלו", וחידוש הזכר יצחק דשאני דין מצה מצד דיני ק"פ מעיקר דין מצה ד"בערב תאכלו", דכמה דברים הפוסלים בעיקר דין מצה לא פוסלים במצה זו, וכ' עוד דאין בהנך מצות דין "לחם עוני".

הרי לנו דמכל האחרונים מוכרח, דעיקר החפצא של מצה הוא "לחם של חירות", והדין עוני שבו הוא רק דין נוסף שמתחס ומוסיף בתוך הגאולה עצמה, ד"הפכתי אבלם לשמחה", ודו"ק.

### פרק ג

#### גדרי "לחם" ודין "אפייה בחמה"

#### במצות של יציאת מצרים.

#### [ובפולגת הראשונים אי קיימו חובת מצה בהנך מצות].

מביא כמה הוכחות שיש דין לחם במצה, ולחם האפוי בשמש אינו לחם, ומתמה מהמצות שאפו כשיצאו ממצרים. "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות כי לא חמץ", ועי' ביונתן בן עוזיאל דמבואר שנאפו בשמש, ולא איתברר מהו המקור לזה בקרא, ויבואר בהמשך, ובהגדה של פסח מבואר דהמצות שאנו אוכלים הם ע"ש הנך מצות, דילפינן מכאן דטעמא דמצות משום שלא הספיק בציקם להתחמץ, והביאו הך קרא.

ויש לעיין, דלפי פירושו שנאפו בשמש צ"ע, דהנה, יש כמה דינים בתורה דבעי דין לחם, ועי' במשנה בחלה [פ"א - מ"ח] דעיסת הכלבים<sup>163</sup> אינה חייבת בחלה ולא עושים בה עירובי חצירות, וכן לא עבדינן ביה שיתופי מבואות ולא מברכים עליו המוציא [עי' ר"ש], ואין בו ברכת הזימון, ואינו יוצא בה ידי חובת מצה בפסח, והטעם לכולהו משום דאיכא בכולהו דין לחם, ועיסת הכלבים אינה לחם, ומבואר כאן דבמצה איכא דין לחם כמו בכל דיני התורה, דבמצה כתיב "לחם עוני", והא דטעמא דכולהו משום לחם מבואר שם בראשונים, וכמבואר בהערה<sup>164</sup>.

וגם לגבי מצה פ"ה הרמב"ם בפ"ה המשנה [שם] דבעינן לחם כמו לחיוב חלה ולכן לא יוצא ידי חובתו בעיסת הכלבים, וכן מפורש ברמ"א [תנ"ד סעיף ב'] וכו' במג"א פמ"ג חק יעקב וגר"א, ומשמע שרק בעירב בה מורסן אינו לחם, עיי"ש במ"ב, אולם, עי' בגר"א ביו"ד [סי' ש"ל] וכן במנחת ברוך [סי' ע"ב] דמבואר דגם בלא עירב בה אינה לחם, ואף שהרמב"ם ביד החזקה לגבי מצה פ"ה דחסר בדין לשמה, הא כבר ביאר הגר"ח דאף דחסר בדין לחם אבל היכא דחזר והעמידו לאכילת הרועים דאז נהיה שוב ללחם, אבל אכתי לא יהני לענין מצה, כיון דבשעת עשייתה לא היה לשם מצה כיון דאז היה חסר בה דין לחם, ומה"ט הוסיף הרמב"ם טעמא דלשמה. וכן מבואר בהדי' בסוגי' דברכות [ל"ז:; ל"ח:]. דדין ברכת המוציא ודין לחם עוני במצה תלויין זה בזה, דגם במצה בעינן דין לחם, וכנ"ל.

וכן הביא הגר"ח [חו"מ פ"ו - ה"ה] דמבואר דאית ביה דיני לחם [עי' פסחים ל"ז] לגבי עיסת מעשר שני דלא חייבת בחלה וילפינן כן גם לגבי מצה מגזירה שוה ד"לחם", ומבואר דכל דיני לחם אית ביה.

ומעתה יש לעיין, דמבואר בפסחים [ל"ז] דלכו"ע אין חיוב חלה באפאו בחמה דלכו"ע אינו לחם, ופ"ה רש"י "דאין לחם אלא האפוי בתנור", [ורק נחלקו ר"י ור"ל במעשה אילפס [מחבת] אי עביד מעשה תנור או לא, וכו"ע מודי דעביד מעשה תנור בהרתיה ובסוף הדביק], והביאו ברייתא דהך מחלוקת קאי גם לגבי מצה, ופ"ה רש"י דבעינן "לחם עוני", ואין זה בכלל "לחם", וכן מבואר בסוגי' שם לגבי לחמי תודה, דג"כ בעי דין "לחם", וקשה דא"כ הנך מצות שאפו בשמש ביציאת מצרים אינם מצות כלל, דחסר בתנאה ד"לחם", והוי כמו עיסת הכלבים דלא יוצאים בהם ידי חובה, ומבואר בהגדה דעל שם הנך מצות אנו מצווים ואוכלים מצה, ואיך יתכן שהנך מצות עצמם לא היו מצות לקיום המצוה.

בפולגת הגר"ח והחזו"א בחידוש של ר"ת דגם לענין ברכת המוציא מהני בישול בבליילה עבה. והנראה בזה עפ"י מה שמבואר בתוס' שם בשם ר"ת, דחידוש שם ר"ת דכל מה דמיירי בסוגי' לפוטרו מחלה אינה אלא בבליילה רכה, אבל בבליילה עבה יש חיוב חלה גם אם בישלו אח"כ כמבואר במשנה בחלה, וביאר ר"ת דכבר חייבים בחלה בגילגול העיסה, ולא מפרט ע"י בישול, וביאר הפמ"ג [או"ח קס"ח מ"ז ס"ק ט"ז] את שיטת הר"ת, דבאמת תרי מחייבים איכא בחלה, חדא מצד "עריסותיכם" וזה רק בבליילה עבה, וחדא מצד "לחם הארץ" וזה גם בבליילה רכה שאינו בכלל "עיסה", ומהני ביה אפיית תנור להשוותו ללחם, ורק בבליילה רכה פליגי באילפס, וכן הוא לענין חמה, דבבליילה עבה אין צורך שיהיה בה דין "לחם", דמתחייב מצד העיסה.

ושוב חידוש ר"ת חידוש נוסף, דגם לענין ברכת המוציא מהני בישול בבליילה עבה, וביארו המאירי והמהר"ם חלאווה דה"ה לענין מצה מהני, כיון דמיקרי "לחם עוני", וכן הוא במהרש"א שם, וביראים מבואר דגם לענין נט"י ועירוב וברכת המזון מהני, ולכא' פלא דאיך מהני, הא לכל הנך באמת בעי "לחם" וזה לא מיקרי "לחם", ורק לגבי חלה שייך לרבותו דליהוי בכלל עיסה.

<sup>163</sup> ונחלקו בירושלמי אי עשאוהו בשביל כלבים אף דראוי לאכילת אדם או דעירבו בה מורסן עד דלא ראוי לאדם רק לכלבים, עי' בר"ש.

<sup>164</sup> דהנה, דין חלה מתוך דברי הר"ש ורא"ש [לגבי ראוי לרועים דמהני] שכתבו משום שהוא "לחם", [ומבואר דבכלבים אינו לחם], וכן מפורש בר"מ בפ"ה המשנה וכן הוא ביראים, וביאר בתועפות ראם דדרשינן "באכלכם מלחם הארץ" והיינו דלחם הוא דוקא בעומד לאכילת אדם, והיינו "באכלכם", [ואף דמבואר בספרי דאינו בכלל "עריסותיכם" כיון דמיוחד לכלבים, הא כבר ביאר בזה הגר"ח [הל' חו"מ פ"ו ה"ה] דכל מה דאינו בכלל עריסותיכם הוא משום שלא עומד להיות לחם], וזהו נמי הטעם לכל הנך דינים דכולהו בעי דין "לחם", ואף שיש בה ברכת הנהנין דשפיר חשיב אוכל, אבל אין ברכתה המוציא דאינו לחם [עי' תפא"י].

וביאר בחזו"א [גליונות על הגר"ח חו"מ פ"ו ה"ה], דחידוש ר"ת בחידוש השני דבישול וטיגון בבלילה עבה עביד ביה אפייה, ושפיר הוי "לחם", ד"בישולו זוהי אפייתו", וזה חידוש דוקא בבלילה עבה, עכתו"ד.

[איברא, דלפ"ז שני החידושים של ר"ת לא שייכי אהדדי, דבחידוש הראשון רק חידוש דבלילה עבה מיקרי עיסה וחייבים עלה חלה אף שאח"כ לא נעשה בה מעשה לחם, ואין הבישול מגרע, דסו"ס ע"י העיסה עצמה מתחייבים, אבל בחידוש השני נתחדש, דאף אי לא חייבים מצד עיסה בבלילה עבה, אבל אכתי חייב מצד אפייה וחילא ביה דין לחם, דבבלילה עבה הבישול עצמו חשיב כאפייה].

אולם הגר"ח [שם] עצמו לא למד כן, דנקט דהנך תרי חידושים של ר"ת חדא נינהו, דיסוד החידוש בר"ת הוא דעצם המציאות של עיסה היא שעומדת להיות לחם בתנור, ולכן אית ליה דין לחם כבר משעת היותו עיסה, וזה רק בבלילה עבה, ואף דאין לה "צורת" לחם בעודה עיסה ולברכת המוציא בעי "צורת" לחם ג"כ, אבל לענין זה מהני כבר בישול, אבל עצם ה"מציאות" של לחם אית בה כבר משעת היותה עיסה, גם לענין חלה וגם לענין כה"ת כולה, ושני החידושים חדא נינהו.

**מיישב עפ"י הנ"ל האיך אהני לן האפייה בשמש ביציאת מצרים.**

ומעתה א"ש דהנך מצות שהוציאו ממצרים, אף שנאפו בשמש אבל סו"ס היו כבר בלילה עבה, ולכן לא אכפת לן מה דחמה אינה עושה לחם, דסו"ס היה בה דין לחם כבר ע"י הבלילה עבה, ושפיר חשיב מצה ולחם עוני וכמו שהוסיפו המאירי ומהר"ם חלאווה דגם לענין מצה אמר כן. אולם יש לדייק א"כ דמהפסוק מדויק כהחזו"א, דמבואר בלשון הקרא "ויאפו", והיינו דחשיב כאפייה, ובשלמא לחזו"א שפיר מיקרי אפייה, דבישולו זהו אפייתו, אבל לגר"ח אית ליה דין לחם גם בלי האפייה, ולדידיה קשה לישנא דקרא ד"ויאפו", דלא היה כאן אפייה.

[ובדרך מחודש י"ל, דיסוד דברי הגר"ח בנויים על זה דסתם עיסה לאפייה קיימא ולכן דינו כבר כלחם, כיון דרואים בה כבר את האפייה של אח"כ, ודנים בה שיש בה "אפייה בכוח", [וזה ביארנו במק"א], וא"כ י"ל שאין ה"ויאפו" של הפסוק קאי באפייה דשמש, רק ב"אפייה בכוח" שהיתה בה כבר במצרים בעצם העיסה.

וכפשוטו היה נראה דגם לגר"ח בעינן שיהיה בה "צורת" לחם לענין ברכת המוציא וכן לענין מצות לחם עוני, וצורת לחם היינו דוקא ע"י בישול וכדומה, וי"ל דהגר"ח מודה לחזו"א דאף דאין הבישול חשיב כאפייה אבל דינו כאפייה עכ"פ לענין זה שגומר בה את ה"צורת" לחם, וזהו לישנא דקרא ד"ויאפו", וזה חידוש].

**מביא את חידושו של מרן הגר"ח ק"שליט"א דהחמה בשעת יציאת מצרים היה בה דין תולדה דאש, ולכן חשיב אפייה, ומתמה בזה.**

אולם אכתי יש לעיין, דנחלקו הראשונים בחידושו של ר"ת, דעי' בשו"ע [או"ח סי' קס"ח סעיף י"ג] שהביא המחבר ב' דיעות אי מברכים המוציא גם באופן שהיתה בלילה עבה ושוב בישולה, ואף כשיש בה צורת לחם, והדיעה הראשונה שם הוא דכל דלא אפאה אח"כ בטלה הימנו תורת לחם, ואין בה המוציא, וגם לענין חלה חולק הרמב"ן בהל' חלה דגם בלילה עבה לא מהני אח"כ בישול, [ואפי' מחשבת בישול פוטרו], ופשוט דלפ"ז גם לענין מצה לא יהני דכל מה שחידשו המאירי והמהר"ם חלאווה הוא רק לפי מה שחידש ר"ת בברכת המוציא, ולדידהו הדרא קושי' לדוכתא, דאין כאן מצה ולחם עוני כלל בהנך מצות לפי מה שפירשו דנאפו בשמש.

והראוני דכבד עמד בקושי' זו בדרך אמונה למרן הגר"ח ק"שליט"א [בביאור ההלכה על הרמב"ם בכורים פ"ו ה"ב], וכתב דלדעת ר"ת א"ש ורק לחולקים הדרא קושי' לדוכתא, ויישב בזה את שיטתם עפ"י ג' גמרות, א] מבואר בשבת [ל"ט] דחמי טבריה מיקרי תולדה דאש לגבי בישול בשבת ולא תולדה דחמה, כיון דקעבר על פתחו של גהינום, ב] בגמ' בב"ב [פ"ד] שו"ט אי השמש הוא לבן [כמו באמצע היום] או אדום [כמו בנץ החמה ובשקיעת החמה], ובמסקנה נקטינן שזה אדום ורק דביום לא רואים את הצבע האמיתי ולכן נראה לבן, אבל בקס"ד נקטו שזה לבן רק דבנץ ובשקיעה השמש עובר דרך פתחו של גהינום או גן עדן [שני צדדים בסוגי' שם], ולכן זה אדום, ג] מבואר בגמ' בברכות [ט] דיציאת מצרים היה בנץ החמה.

וי"ל, דלפי"ז החמה בשעת יציאת מצרים היה בה דין תולדה דאש, ולכן חשיב אפייה, ולהלכה לא מהני אפייה בשמש גם בנץ החמה כיון דלמסקנת הסוגי' בב"ב הצבע האמיתי הוא אדום ואינו עובר על פתחו של גהינם, עכתו"ד.

אולם דבריו צ"ע, דמה שייך בישול לאפייה, דאף דדינו כאש לגבי בישול בשבת, אבל סו"ס אין כאן "תנור", וגם מעשה אילפס הוא אש ואפי"ה אינו אפייה לדעת ר"ל ומבואר בתוס' [שם] דיש ראשונים שפסקו כר"ל, אולם יתכן דאזיל כהראשונים שפסקו כר' יוחנן דאילפס מהני ומבואר בירושלמי בחלה [מובא שם בתוס'] דלדידיה איכא רק תנאי א', והיינו שלא יהיה בו מים, ומשמע א"כ שאין שום דין תנור, וא"כ ה"ה דחמי טבר'י וכל אש של גיהנום יהני לאפיית לחם, אולם אינו כן דעי' בלשון הלבוש [הל' חלה] דמבואר דגם לר"י בעי תנור רק דאילפס קעביד מעשה תנור, וא"כ שוב אין ראייה דחמה שעובר על פתחו של גיהנום דקעביד מעשה תנור, ואכתי צ"ע.

מוכיח דלחולקים על חידושו של ר"ת ע"כ שלא היה דין לחם בהנך מצות לחולקים על ר"ת, ולא היו מצות מצוה כלל וע"כ דמוכרחין אנו לומר דבאמת לא היה דין לחם בהנך מצות לחולקים על ר"ת, ולא היו מצות מצוה כלל, ונראה שיש מקור מפורש דלחולקים על ר"ת דבאמת לא היה בהם דין לחם, ונראה דברשב"ם מוכרח כן.

דהנה הלשון כאן בפסוק על הנך מצות הוא "עוגות מצות", וז"ל הרשב"ם, "עוגות, כי אין לחם אלא האפוי בתנור", ונראה דהרשב"ם דיקדק דבקרא כתיב לשון "עוגות מצות" לעומת הלשון "מצות לחם עוני" בפ' ראה, וכתוב כאן ברשב"ם שבאמת לא היה להם תורת "לחם" כלל, אלא "עוגות", והיינו טעמא שלא היה כאן אפיית תנור, וכוונתו כדפירש ביונתן בן עוזיאל שאפוהו בחמה, ולכן באמת לא היה בה דין לחם כלל, ולהכי קרייה רחמנא הכא בלשון "עוגות מצות", דבאמת לא היה במצה זו תורת "לחם", וזה בהדי' כהחולקים על ר"ת, דלר"ת ודאי דהיה לחם, ודו"ק.

וי"ל עוד, דזהו כל המקור לפירושו של יוב"ע שנאפה בשמש, שמזה שלא נקרא "לחם" רק "עוגות" מוכרח שלא היה בה אפיית תנור, וע"כ דנאפה בשמש.

[אולם יתכן שאין כאן ראייה ברורה דנקט כאן כהיונתן דנאפה בשמש, דיתכן דלמד כפירוש הרס"ג כאן דנעשית ע"ג גחלים, [וכנראה שעשו כן כיון דלא היה להם תנור בהליכתם אבל אכתי יכלו לאפות ע"ג גחלים בהליכתם], ומעתה י"ל דבאמת אזיל כר"ל דאין זה כתנור, ולהכי פירש שלא היה לחם, עכ"פ מוכרח עדיין דלא כר"ת ובאמת לא היה לחם, ולהכי קרי ליה עוגות].

ומעתה הדרא הקושי' ביתר שאת, דאיך אנו אוכלים את המצות ע"ש הנך מצות שאכלו אז, הרי המצה של אז לא היתה בה תורת מצה כלל, ואדרבה, נילף מהכא דמתקיים מצוות מצה גם בלי דיני לחם, ונפ"מ לענין דיהני ביה מעשה מחבת ושמש, ויצא ידי"ח גם בעיסת הכלבים.

מבאר שהרשב"ם חידש דדין לחם עוני ודין לחם של חיפזון חלוקין ביסוד דינם, והדין "לחם" שבו רק שייך לדין "עוני" שבמצה ולא לדין "חירות" של המצה.

והנראה בזה, דהבאנו לעיל [פרק ב'] דאיכא סתירה במצה אי הוי מצד עוני או מצד החירות, והבאנו דבעל ההגדה הכריע כטעמא דחירות, והתוס' הכריעו מתוך הכרעה זו דלכן איכא הסיבה במצה, והבאנו דעיקר החפצא של מצה היא המצה של יציאת מצרים, רק שניתוסף בזה דין שיתיחס נמי לעוני, "דנהפך האבל לשמחה", ובזה ביארנו כמה חידושים מהאחרונים בדין "לחם עוני" שבמצה, שאינו הגדרה בעיקר המצה.

עכ"פ נמצאנו למדים, דבמצה איכא באמת ב' דינים שונים דשייכי אהדדי, דין לחם עוני ודין לחם של חיפזון, ונראה דהרשב"ם בא לחדש שיש חילוק נוסף בין הנך ב' דינים, דבאמת הדין "לחם" שבו רק שייך לדין "עוני" שבמצה ולא לדין "חירות" של המצה, דבגאולה לא כתוב "לחם מצות" רק "עוגות מצות", ורק בעוני כתיב "לחם עוני", ואין הקשר בין הנך ב' דינים מחמת זה ששניהם "לחם של חיפזון", רק בגלל ששניהם "בצק של חיפזון", והיינו דשניהם באו מ"בצק" דלא החמיץ, רק דבעוני החיפזון נכנס לתוך "לחם", ובגאולה החיפזון נכנס לתוך "עוגות".

מביא מחלוקת ראשונים האם קיימו מצוות מצה במצות של יציאת מצרים או לא.

הרי לנו, דמה דאנו צריכים "לחם" אף דביציאת מצרים לא היה "לחם", היינו משום דע"י החיפזון של העוגות של הגאולה אנו צריכים להזכיר גם את הדין נוסף שזה החיפזון של הלחם של

העוני, והתם בעוני היה "לחם" ולכן בעינן לחם במצוות מצה, וא"ש, ונמצא דודאי דלא קיימו מצוות אכילת מצה בהנך מצות, דלא נתקיים בהם "תנאה" דלחם עוני.

אולם נראה, דלפי מה שהבאנו לעיל מר"ת דבלילה עבה נקרא לחם גם בלי אפייה, א"כ גם באפייה בשמש היה בה דין לחם, וא"כ פשוט דלדידיה שפיר קיימו מצוות מצה בהנך מצות, דשפיר נתקיים בהם דין לחם עוני.

והנה, בבעלי התוס' על הפסוק ד"ויאפו" כתוב "מפני חיוב מצה", ועי' ברמב"ן דעשאוהו למצה ולא החמיץ מחמת איסור אכילה ובל יראה, ולא הוסיף מחמת "חובת מצה", ונראה דאולי לשיטתייהו, דהתוס' ס"ל כר"ת דגם בחמה מיקרי לחם בבלילה עבה ולכן קיימו בהם מצות מצה, אבל הרמב"ן חולק על ר"ת [וכמבואר בהל' חלה לרמב"ן וכן הוא ברבינו דוד שם בסוגי' בפסחים, ואכמ"ל], ולדידיה ע"כ צ"ל כהרשב"ם, וע"כ דלא קיימו בהם חובת מצה.

[וצריכים להוסיף, שבאמת חובת מצה היתה בלילה ולא בעת יציאתם ביום, אבל צ"ל דכוונתו כהגר"א דכמו דלדידן איכא מצות מצה כל ז', גם בפסח מצרים היה עכ"פ יום א', ואכתי ק' איך קרי ליה "חובת מצה", והרי אין כאן רק מצוה קיומית, וצ"ע].

מבאר דפלוגת הרמב"ם וטור ביסוד דין לחם במצה תלויה בפלוגת הרשב"ם ור"ת.

ונראה דאפשר לתלות פלוגתא נוספת בפלוגתא הנ"ל של הר"ת והרשב"ם, דהנה, לעיל [פרק א'] הבאנו את פלוגת הרמב"ם וטור בלחם דדינו כלחם רק כשקובעים עליו סעודה, דנחלקו מה דינו לגבי מצה, ונראה דזה תלוי בפלוגת הר"ת והרשב"ם הכא, ויבואר.

ונקדים בזה ב' הקדמות, א] כבר נתבאר לעיל [פרק ב'] דאין הדין "לחם עוני" הגדרה בעצם המצה רק שהוא דין נוסף בקיומה, ולכן מצאנו אופנים שמקיים מצוות מצה גם בלי דין "לחם עוני", וביארנו, דטעמא דמילתא משום שכבר קבע בעל ההגדה שמצה על שם החירות, ועפ"ז הכריעו התוס' שיש בה דין הסיבה אף שזה נגד טעמא דעוני, וכל זה כמבואר בקרא דהעיקר הוא החירות וכל העוני הוא רק משום שבזה אנו רואים "שהפך אבלם לשמחה".

ב] כבר נתבאר לעיל [פרק א'] דשורש פלוגת הרמב"ם והטור אינו כראש יוסף וכהמנ"ח דפליגי אי דין ברכת המוציא בדברים שצריכים לקבוע עליהם הוי דין דאורי' או דרבנן, אלא דכו"ע מודי דדין דאורי' הוא, רק דגדר ההלכה היא דהנך דברים אינם "לחם" מצד עצם החפצא, וכל הדין "לחם" שלהם הוא רק כלפי אכילתו, דחיילא בחפצא דין לחם כלפי אכילת הגברא ולא כלפי החפצא עצמה, וכו"ע מודי דזה סגי לדין ברהמ"ז מה"ת, אבל נחלקו אי סגי לדין "לחם" כלפי מצות אכילת מצה.

ועפ"י הנ"ל נראה לומר, דפלוגתתם תולה בפלוגתת הרשב"ם ור"ת אי המצות של הגאולה היה בהם דין לחם או לא, דלר"ת דהיה בהם דין לחם ולכן יצאו בהם ידי חובת מצה [וכמפורש בבעלי התוס' עה"ת], א"כ י"ל דעיקר החפצא של מצה בעי דין לחם מצד עצמה, דכך היה במצה של הגאולה, ולכן לא סגי בדין "לחם כלפי אכילתו", אלא דהדין לחם הוא כלפי עיקר החפצא, וזה כהטור דבעי "לחם" מצד עצם החפצא ולא סגי בהנך דברכתם המוציא רק בקובע עליהם.

אולם לרשב"ם דלא היה דין לחם במצות של הגאולה, ולא יצאו ידי"ח מצה בהנך מצות [וכדדייקנו מהרמב"ן], לדידיה ע"כ כל הדין "לחם" שייך רק מצד העוני, וכנתבאר, ונמצא דבעיקר דין מצה שהיא מצה ע"ש החירות ליכא דין "לחם", ולדידיה ע"כ דכל הדין "לחם" במצה הוא רק קיום דין נוסף במצוות מצה.

והיינו, דכמו דלמדו האחרונים דכל הדין "עוני" שבמצה הוא דין צדדי, ואינו הגדרה בעיקר החפצא של מצה, דעיקר החפצא של מצה מוגדרת כפי החירות וכהכרעת הבעל הגדה, כמו"כ נימא לרשב"ם ד"לחם" שהוא דין ששייך לדין עוני שבמצה, דע"כ דגם היא אינה הגדרה בעצם המצה, וזהו שי' הרמב"ם דמהני "לחם כלפי אכילתו", ולא בעינן שהחפצא מצד עצמה יהיה בה דין לחם, וא"ש.

## פרק ד

## בפלוגת הרמב"ן ור"ן בב"י בפסח מצרים

ובטעמא דלא הספיק בציקם להחמיץ.

[ובאפייה בחמה ואח"כ בתנור].

פלוגת הרמב"ן ור"ן בביאור הפסוק - "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגת מצות כי לא חמץ, כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צידה לא עשו להם".

בפסוק בפ' בא נאמר "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגת מצות כי לא חמץ, כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צידה לא עשו להם".

ונחלקו הראשונים בביאור האי קרא, ושורש פלוגתתם מתחיל בפלוגתא בדין איסור ב"י בפסח מצרים, דדעת הר"ן [פסחים קט"ו] דהיה איסור אכילת חמץ אבל לא היה שם איסור ב"י, והרמב"ן [ע"ה] סובר שהיה להם איסור ב"י, ולכן לרמב"ן היה להם איסור להחמיץ את הבצק, ולר"ן לא היה איסור ויכלו לאפותו חמץ ולאוכלו למחר.

והנה הלישה היתה במצרים, ומבואר בראשונים [אבן עזרא רמב"ן וספורנו] שהאפייה היתה אח"כ בסוכות, ועי' בספורנו שביאר שזהו כוונת בעל ההגדה "שלא הספיק להחמיץ עד שנגלה עליהם ממ"ה", וזה בסוכות חוץ מגבול מצרים ששם באו ענני הכבוד.

ולכא' מפורש בקרא כהר"ן, דמבואר דהטעם דלא החמיץ הוא משום שגורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה, והיינו שאם לא כן היה באמת מחמיץ, וע"כ שלא היה להם שום ב"י, וזה קשה לדעת הרמב"ן, וביאר הרמב"ן דלשיטתו הכוונה היא, דזה רק נתינת טעם למה לא לשו ואפו במצרים, ולמה הוצרכו להמתין באפייה עד סוכות, ועל זה אמרו "כי גורשו ממצרים".

בפלוגת הראשונים בביאור לשון הפסוק - "עוגת מצות כי לא חמץ".

ונחלקו גם בביאור הלשון "עוגת מצות כי לא חמץ", דלדרכ הר"ן ביארו הרשב"ם וספורנו דהיינו "דלא הספיק להחמיץ", והיינו דלולי הגירושין ממצרים היה באמת מחמיץ, אבל לדרכו של הרמב"ן ביאר האור החיים, דהיינו משום איסור חמץ, וזהו הכוונה "כי לא חמץ".

והק' האו"ח דאיך באמת לא החמיץ הרי היה מרחק של ק"כ מיל עד סוכות, וביאר דמחמת שהיה להם איסור ב"י "היו מתעמלים" ועבדו בו כל הדרך, וזה הטעם שהיה הבצק "צרוות על שכמם" כדי שיוכלו לעבוד ולעמול בו שלא יחמיץ.

אולם לר"ן ק', דאיך באמת לא החמיץ, הרי לא הוצרכו לדאוג שלא יחמיץ, וראיתי בריטב"א [הגדה] דאזיל בדרכו של הר"ן ולמד דאח"כ דהחמיץ לפני האפייה אבל בשעת יציאת מצרים זה עדיין לא החמיץ, וזהו כוונת הפסוק שרק ביציאה עצמה לא החמיץ, אולם הספורנו למד דבאמת לא החמיץ עד האפייה בסוכות, וכן משמע מהר"ן עצמו, וצ"ל כמו שהביא רש"י שהיה כאן נס והגיעו לסוכות כשעה קלה, וי"ל כן גם לרמב"ן, דאף שעבדו בו אבל סו"ס אין זה פשוט שלא החמיץ בכזה מרחק של ק"כ מיל לעם שלם היוצאים ממצרים נשים וטף.

פלוגת הראשונים במה שאומרים בהגדה שאוכלים מצה "על שם שלא הספיק בציקם להחמיץ".

והק' הראשונים [בהגדה] דאיך אמרינן בהגדה שאוכלים מצה "על שם שלא הספיק בציקם להחמיץ", הא נצטוו במצה כבר במצרים לפני ה' יציאה, ותירצו [בשם ר' ישעיה] שהתורה ציוותה ע"ש העתיד, שידע שיהיה כן, וע"ש העתיד נצטוו.

אולם מהכא הביא הריטב"א [שם] ראיה ברורה לשיטתו [ולשי' הר"ן] שלא היה כאן איסור ב"י, דמפורש בהגדה "שלא הספיק בציקם להחמיץ", והוכיחו כן מקרא הנ"ל, ומשמע שאם הספיק היו מחמיצין, ולרמב"ן הרי אסור מצד ב"י, ואיך אמרינן לשון "לא הספיק" שמשמע דיכלו להחמיצו.

ונראה דלרמב"ן הביאור, דאח"כ דנצטוו בב"י, אבל לולי העמלות ועבודה בבצק ולולי הנס שהגיעו בזמן מועט, באמת לא היו יכולים לקיים מצוותם, שהם באמת רצו ללוש במצרים ולאפות שם, והגירושין ממצרים גרם שידחו את האפייה לאח"כ, ועל כרחם היו עוברים על ב"י, ונמצא שהנס שהגיעו לסוכות כשעה קלה והצליחו לעמול בה היה נס שאיפשר להם לקיים מצוותם, ולא לעבור, ועל שם נס זה ועמלות זה לא לעבור על איסור ב"י נצטוו במצות מצה, והיינו שהמצות נוצרו ע"י מסירת נפש לא לעבור על ב"י.

וזהו הלשון "עוגות מצות כי לא חמץ", שהם מצות שנוצרו מכוח העמלות והמסירות נפש והסייעתא דשמיא לא לעבור על ב"י.

מחדש דלכו"ע היה כאן אפייה ע"י השמש בדרך, ואח"כ חזרו ואפו אותם בתנור בסוכות, ואפייה דשמש רק אהני לן שלא יחמיץ עד שיגיעו לסוכות לגילוי ממ"ה ואז אפאוהו בתנור, ואפייה דתנור אהני לן לעשותו ללחם שיתקיים בה דין מצה.

והנה לעיל [פרק ג'] הבאנו מהתרגום יונתן בן עוזיאל שנאפה ע"י השמש, וזה ודאי דהריטב"א לא למד כן, וגם מכל דברי הראשונים שאפו אח"כ בסוכות גם לא נראה דהיה כאן אפייה ע"י השמש, ובאמת דפשטיה דקרא נראה לפי סדר הפסוקים דהאפייה באמת היתה בסוכות. ועוד, הרי הבאנו מהספורנו דמה שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים היינו בענני הכבוד וזה היה בסוכות, ואז לא היה שייך אפייה ע"י השמש דרך ענני הכבוד, וכבר שמעתי להק' כן על היונתן בן עוזיאל, ונראה דע"כ דנאפה ע"י השמש לפני שהגיעו לסוכות, וזה שוב נגד בעל ההגדה "עד שנגלה עליהם ממ"ה".

ואשר נראה בכל זה, דבאמת אין כאן שום מחלוקת, די"ל דלכו"ע היה כאן אפייה ע"י השמש בדרך, ואח"כ חזרו ואפו אותם בתנור בסוכות, ואפייה דשמש רק אהני לן שלא יחמיץ עד שיגיעו לסוכות לגילוי ממ"ה ואז אפאוהו בתנור, ואפייה דתנור אהני לן לעשותו ללחם שיתקיים בה דין מצה.

והיינו, דאפייה דקרא באמת קאי על אפיית תנור אח"כ לעשותו למצה, וע"ש הנך מצות אנו אוכלים, ויש לדייק כן מהלשון "ויאפו", דלכא"ו אין לשון זה שייך לאפייה בחמה, דאין חמה בכלל אפייה לרמב"ן ולכל החולקים על ר"ת, [ולהנך ראשונים גם החזו"א יודה דאינו בכלל אפייה, ופשוט], וי"ל דע"כ ד"ויאפו" היינו דאח"כ אפאוהו בתנור, והיינו כדי לקיים מצות מצה ושיהיה בה תורת "לחם" אפאוהו אח"כ, ואז נימא דגם לרשב"ם היה במצות תורת לחם אח"כ, והיו "עוגות" רק בזמן היציאה עצמה, ושפיר התקיים הדין לחם עוני גם בהנך מצות.

ולפי"ז אין פלוגתא בין הרמב"ן והתוס', דהרמב"ן קאי על מה דדאגו שלא יחמיץ וזה מחמת הבל יראה, והתוס' בא לפרש את הלשון "ויאפו", שזה מחמת חובת מצה.

וזהו מה שאנו אומרים בהגדה, דאף שהיו חייבים מצד בל יראה לאפותו מצה, אבל לא יכלו מחמת שגירשום עד סוכות, והיה נס שלא הספיק להחמיץ מחמת אפייה דשמש שהוא רק אפייה לענין זה, וזהו הלשון "כי לא חמץ", דכל התורה אפייה היתה רק לענין זה.

אולם אין זה פשוט, דכבר נחלקו ת"ק ור"י [פסחים שם] אי מהני תנור אחרי מעשה אילפס שיחול בו תורת לחם, ולכא"ו פלוגתא זו שייך גם באפייה דשמש, ויש לחלק, ואכמ"ל.

**סימן ה'**  
**בדיקת חמץ**  
**בתור בדיקת 'מצוה',**  
**ובתור 'מניעה מלאו' כעין בדיקת תולעים,**  
**ובגדר בדיקת סימני טהרה בבהמה וחיה.**

**ענף א' בדיקת חמץ בתור בדיקת 'מצוה', ובתור 'מניעה מלאו' כעין בדיקת תולעים** < כמה זמנים שונים לבדיקה. >  
 ביאור שיטת רש"י עפ"י המהרש"ל בטעמא דבדיקה, שתיקנו שלא לסמוך על הביטול. < מעשה אחד – שיש נפ"מ אי מוגדר בגדר מצוה או בגדר מניעה מלאו. > נפ"מ דאי הוי מצוה אז איכא ברכה. < נפ"מ שניה לגבי כוונת מצוה > נפ"מ לגבי מצוה בו יותר מבשלוחו < נפ"מ לגבי זריזין. > נפ"מ לגבי שהחיינו. < נפ"מ אי נחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממונו. >  
 < נפ"מ לגבי עוסק במצוה. > נפ"מ לגבי שלוחי מצוה אינם ניזקין. < נפ"מ בכל הנ"ל בין בדיקת חמץ לבדיקת תולעים ובין מעקה על הגג למעקה על בורות. > סברת רש"י דמחמת תשבתו ובל יראה קבעו את החשש אכילה לחפצא של מצוה ולא כמניעת מלאו בעלמא. < מיישב כמה קושיות בשיטת רש"י. > ביאור בפלוגתת הראשונים והפוסקים בבדיקה לפני ליל י"ד. < ביאור בראב"ד בכיכר בשמי קורה. > ישוב שיטת רש"י מכיכר בשמי קורה. < נפ"מ לגבי בדיקה בכיסים למי שאין לו בית / / סיכום הסוגים השונים של בדיקה בלי גדר מצוה וח' נפ"מ ביניהם.  
**ענף ב' תוספת ביאור בגדר בדיקת חמץ ובדיקת תולעים ובגדר הדין בדיקה של סימני חיה ובהמה.** < מתמה ברש"י ובתוס' דסו"ס צריכים להבין את הגדר של בדיקה דמשכחת לה תרי גווני, בתורת מצוה ובתורת מניעה מתקלה. > מביא פלוגתת הרמב"ם והרמב"ן אי איכא מצוה בבדיקת סימני חיה ובהמה – ומתמה על הרמב"ם בסתירות בגדר המצוה. < ב' סוגים של ספירה, ספירת העומר שהיא מעשה מצוה, וספירת ז' נקיים שאינה מעשה מצוה אלא ידיעה שנוצרה מכח הספירה >  
 < גוף המצוה היא ב' ידיעה' שנוצרה מכח הבדיקה של הסימנים - ודומה ל'ידיעה' שנוצרה מכח הספירה של ז' נקיים. >  
 בדיקת של שמא יבא לאוכלו אינה אלא כעין בדיקה של סימני טהרה שלא שייך בזה מעשה מצוה. < חילוק בין ניקור הגיד שאין בו חזקת אינו מנוקד לבדיקת חמץ והפרשת תרומה שיש חזקת אינו בדוק ויש חזקת טבל. > נפ"מ נוספת בכל האופנים שאין מצות בדיקה.

**ענף א**  
**בדיקת חמץ**  
**בתור בדיקת 'מצוה',**  
**ובתור 'מניעה מלאו' כעין בדיקת תולעים.**

כמה זמנים שונים לבדיקה.

יעויין בשו"ע [תל"ו סעיף א'] דיוצא שיירא חייב לבדוק ל' יום לפני החג, ולא יברך על הבדיקה, אבל לפני כן פטור, אלא דמי שיצא בשיירא לפני ל' יום, ויתכן שיחזור לפני החג ולא יוכל אז לבדוק, דאז חייב גם מתחילת השנה בבדיקה.

ועיין בביאור הלכה שהביא בזה ג' דיעות לענין הברכה, א] שיטת הגר"א דרק מברכים בליל י"ד, וכ"ה שיטת הרמ"א, ב] שיטת הפר"ח דמברכים תמיד, גם ביוצא מתחילת השנה, ג] שיטת הב"ח דמברכים ל' יום לפני החג, ומי שיוצא לפני כן בודק בלי ברכה, אף דחייב בבדיקה, ועיי"ש שהביא כן מהריטב"א דפליג בזה עם הרא"ה, דהריטב"א כהב"ח, והרא"ה כהפר"ח, ולכאז' ק' דאם חייבים בבדיקה א"כ למה לא יברך, דאיך מחלקים בין בדיקה לבדיקה, דמ"ש מכל חיוב דרבנן דחייבים לברך, וצ"ע.

ברמב"ם [חו"מ פ"ג ה"ה וה"ו] מבואר דלאחר המועד ג"כ בודקין, כיון שיש איסור של חמץ שעבר עליו הפסח, וחייב לבדוק ולהוציאו, אבל לא מברכים, וגם הכא צ"ע, דאי איכא מצוה א"כ למה לא מברכים, וצ"ע.

ביאור שיטת רש"י עפ"י המהרש"ל בטעמא דבדיקה, שתיקנו שלא לסמוך על הביטול.

רש"י כ' בריש מכילתין, דטעמא דבדיקה משום בל יראה, והק' עליו התוס' דממילא חייב בביטול, ולא סמכין על הבדיקה, וכדאמרינן הבדק צריך שיבטל, וא"כ כבר א"א לומר שהבדיקה היא מחמת בל יראה, וע"כ דמחמת שמא יבא לאוכלו בודקין, ונפ"מ בחמץ נוקשה שאין בו ב"י דלתוס' איכא ביה מצות בדיקה ולרש"י ליכא, וע"ע ברבינו דוד שהביא נפ"מ נוספת בחמץ שבסדיקי העריבה, ואין בו שיעור חמץ לענין ב"י, אבל לענין אכילה איכא איסור גם בחצי שיעור, דלרש"י ליכא בדיקה.



ובישוב שיטת רש"י ביאר המהרש"ל [י:], הביאו הגר"ש רוזובסקי זצ"ל, דעיקר התקנה היתה מחמת שמא יבא לאוכלו, דמשום אכילה גרידא לא רצו לתקן, ורק היכא דאיכא ב"י, אז תיקנו שלא לסמוך על הביטול, ולדון מדרבנן שיש כאן ב"י, והכל מחמת הב"י.

ויסוד זה מבואר נמי ברבינו דוד [י:]: דחידש דלפי ר"י איכא ג' בדיקות, בלילה בבקר ולפני הביעור, ויליף מג' קראי, תשביתו ב"י וב"י, וביאר רבינו דוד דגם אחרי ביטול ורק מדרבנן בודקין אכתי בודקין בג' בדיקות, דחכמים עקרו את הביטול, והיינו דמחמת החשש שמא יבא לאוכלו עקרו את הביטול, והדרא הבדיקה מחמת ב"י.

אולם מהלך זה צ"ע, דממנפ"ש, אי מדרבנן סגי בביטול א"כ מה מהני טעמא דשמא יבא לאוכלו לא לסמוך על הביטול, ואי טעמא דשמא יבא לאוכלו לא סגי בפנ"ע א"כ מה מצטרף אליה טעמא דב"י, ואיך מצטרפין הני ב' טעמי אהדדי.

עו"ק על רש"י מהסוגי' [ו:]: דבמוצא חמץ ביו"ט דאסור לטלטל מחמת מוקצה, [וכבר ביטל ולכן אין ב"י מה"ת, עיין רש"י], והדין הוא דכופה עליו את הכלי, וביאר רש"י דשמא יבא לאוכלו, ומבואר הכא דגם בלי החשש ב"י יש חיוב כפיית כלי מצד שמא יבא לאוכלו, הרי לנו דשמא יבא לאוכלו היא סיבה לחיבו, וא"כ מנלן דכל הבדיקה הוא מחמת ב"י אי כבר מצאנו חיוב מצד השמא יבא לאוכלו גרידא, [ודוחק לחלק בין תקנת בדיקה בחמץ לא ידוע לתקנת כפיית כלי בחמץ ידוע, דגם בדיקה מיירי במקומות המוחזקין לנו בחמץ].

מעשה אחד – שיש נפ"מ אי מוגדר בגדר מצוה או בגדר מניעה מלאו.

ונקדים בכל זה בהקדמה אחת, דהנה, במקור חיים [תחילת ההקדמה לסי' תל"א] כ' דהא דבודקין רק את המקומות שמכניסים בו חמץ, היינו כמו בתולעים שרק בודקין ירקות שמוחזקין בו בתולעים, עכתו"ד, אולם פשוט שכל זה לענין "שיעור החיוב", אבל "גוף החיוב" שונה.

והיינו כך, דבבדיקת תולעים ליכא שום מצוה, ואף דרמי עליו חיוב לבדוק, אכן כל זה הוא רק כדי שלא יעבור על האיסור אכילת תולעים, ומי שמחליט לא לאכול כלל שוה למי שיבדוק ויאכל, ששניהם מונעים את עצמם מאכילת איסור, זה ב"לא לאכול" וזה ב"לבדוק", שאין שום מעשה מצוה בעצם הבדיקה, וגם בבדיקת שעטנז ליכא שום מצוה, אולם בבדיקת חמץ אינו כן, דרמי עליו מצוה, דרבנן או דאורייתא, ובכל חלק וחלק של הבדיקה הוא מתעסק במצוה, אף שמצד המעשים הרי שני הבדיקות שוות, דבודקין במקומות מוחזקין.

ומצאנו בדומה לזה בחיי אדם [מזוזה ט"ו כ"ד] ובהעמק שאילה [קמ"ה י"ז] [מובא בדבר אברהם ח"א סי' ל"ז ס"ק ג'] דבבניית מעקה איכא עשה [ועשית מעקה לגגך] ול"ת [לא תשים דמים בביתך], ואיכא נפ"מ דרק על הגג איכא עשה, אבל בבורות איכא ל"ת גרידא, [וזה דלא כהחינוך ומעשה רב, עיי"ש בדבר אברהם שם], ואף דהמעשים שוין, אבל בגג עשאה התורה למצוה, ובבורות התורה רק קבעה כמניעה לאיסור, וה"ה בנד"ד הדבר כן, המעשים עצמן שוין, אולם יש ביניהם כמה וכמה נפ"מ, וכדיבואר.

נפ"מ דאי הוי מצוה אז איכא ברכה.

הנפ"מ הראשונה ביניהם היא בברכה, דהנה, אמרינן בגמ' [פסחים ז:]: דהבודק צריך שיברך, ודנו הראשונים דאיזה חידוש יש בזה, ומאי שנא מכל מצוה דרבנן דפשיטא שמברכים, ואמר בזה הנצי"ב [שם ד"ה הבודק] דקס"ד דבדיקה זו אין בה שום מצוה וכל כולה אינו אלא מניעה מאיסור, וא"כ לא שייך בזה ברכה, ודומה לבדיקת תולעים שאין בה ברכה, דמניעה מל"ת דומה לל"ת עצמה שאין בה ברכה, ונתחדש הכא שהבדיקה עצמה היא מצוה, ושיש בה ברכה, ודו"ק.

ובגוף הדבר דלא מצאנו ברכה על ל"ת, עיין בנו"ב [תנינא סי' ס'] שהוסיף מדברי הר"ן ורא"ש ריש כתובות דלכן אין מברכין על השחיטה שאסר לנו אבר מן החי, דלא מברכים על ל"ת.

נפ"מ שניה לגבי כוונת מצוה

עוד נפ"מ בדין מצ"כ, דהנה מבואר במ"ב [סי' ס'] דגם במצוה דרבנן איכא דין מצ"כ, וכן משמע מהשו"ע והגר"א [שם], ודלא כהמג"א דמחלק ביניהם, וע"ע בביאור הלכה שם, והנה, בבדיקת חמץ בודאי יהיה דין כוונה, אבל בבדיקת תולעים אינו כן, שאין כאן מעשה מצוה, וכל הדין מצ"כ הוא רק דין במעשה מצוה, וברור.

נפ"מ לגבי מצוה בו יותר מבשלוחו

עוד נפ"מ בדין מצוה בו יותר מבשלוחו, דמבואר במג"א [תל"ב ס"ק ה'] דאף דשייך שליחות בבדיקת חמץ, אבל מצוה בו יותר מבשלוחו, ויבדוק חדר א' בעצמו, ופשיטא דבבדיקת תולעים אינו כן, ואף דמצאנו מצוה בו יותר מבשלוחו גם בהכשר מצוה, [דקידושין לשיטת הרא"ש אינו אלא הכשר למצות פו"ר ואפי"ה איכא בזה דין מצוה בו יותר מבשלוחו], אכן הגדר בזה הוא, דע"י ההתעסקות בעצמו בהכשר מצוה, הרי הוא מכבד את המצוה עצמו, אבל במניעה מל"ת לא מתכבד בזה שום מצוה.

ומקור לחילוק זה מצאתי בפנ"י [קידושין ל"ד. על תוד"ה מעקה] דכתב דהנפ"מ בין העשה לל"ת במעקה הוא בדין מצוה בו יותר מבשלוחו, [ויישב בזה קושי' התוס' שהק' דמה החידוש שמעקה הוא מ"ע שלא הזמן גרמא, הא ממילא חייבת מצד הל"ת, ותירץ דנפ"מ לענין מצוה בה יותר מבשלוחה], ודו"ק.

נפ"מ לגבי זריזין.

עוד נפ"מ, בדין זריזין מקדימין למצוה, דהנה בדין זריזין רק חייבים להזדרז מהבוקר, ומה שבודקין כבר בלילה היינו מחמת אור הנר, וצריכים בתחילת הלילה כדי שלא ישכח, אבל גם מי שיבדוק בבקר כשלא הספיק בלילה, אכתי רמי עליו זריזין לעשות בצפרא, וכמבואר בחק יעקב [תל"ג סוס"ק ג'], ונראה דכל זה משום שבדיקה היא מצוה, אבל בבדיקת תולעים ליכא דין זריזין. ונוסיף בזה ביאור, דאם זריזין היה מעלה ומדה טובה בעלמא, להזדרז לכל דבר שבקדושה כמו אצל אברהם אבינו, א"כ היה מקום לומר דגם בבדיקת תולעים איכא דין זריזין, אכן מצאנו שזריזין הוא מעלה בגוף המצוה כמו הידור מצוה, שהרי יש נידון בגמ' בר"ה [ל"ב] האם עדיף הלל בשחרית מחמת זריזין או במוסף מחמת רוב עם הדרת מלך, ואי היה מעלה צדדית לא היה מקום להעדיפה על רוב עם, וע"כ שזה מעלה בגוף המצוה, וא"כ זה לא שייך בבדיקת תולעים.

נפ"מ לגבי שהחיינו.

עוד נפ"מ לענין ברכת שהחיינו, דרק מברכים על מצוה שבאה מזמן לזמן, ויש ראשונים שסוברים שגם על בדיקת חמץ איכא ברכת שהחיינו, עיין בזה בטור [ריש ס' תל"ב] ב' דיעות, ושי' הרא"ש שיוצא בשהחיינו של החג, ונראה דאף דדנו במצוה ראשונה, כגון כיסוי הדם הראשון והנחת תפילין הראשונה שהאדם עושה שיברך שהחיינו, אכן פשיטא דבבדיקת תולעים ליכא נידון כזה, דסו"ס אין כאן קיום מצוה חדשה.

נפ"מ אי ניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממונו.

עוד נפ"מ, בסוגי' בפסחים [ד':] מבואר, דמי ששכר בית בחזקת בדוק, ונמצא דלא היתה בדוקה, דאין כאן מקח טעות, דניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממונו, ונראה פשוט שאין ללמוד מכאן שמי שקנה ירקות בחזקת בדוקים מתולעים, ונמצאו שלא היו בדוקים, דגם כן אינו מקח טעות, דפשוט שיש מקח טעות בכה"ג, דרק על קיום מצוה אמרינן כן.

נפ"מ לגבי עוסק במצוה.

נראה פשוט שעני שמבקש צדקה באמצע הבדיקה דפטור דעוסק במצוה פטור מן המצוה, אבל באמצע בדיקת תולעים אינו פטור, ופשוט.

נפ"מ לגבי שלוחי מצוה אינם ניזקין.

בגמ' [ח']. מבואר דיכול להכניס ידו לחור דשלוחי מצוה אינם ניזקין, ורק דחיישינן שמא יהיה לו כוונה אחרת [למצא מחט], ושני כוונות מהני למצ"כ אבל לא מהני להיות נחשב כ"שלוחי מצוה", ונראה דכל זה הוא רק מחמת זה שיש מעשה מצוה וע"י המעשה מצוה הוא דנעשה ל"שלוחי מצוה", [ולזה נצרכת כוונה אחת לייחדו להיות "שלוחי מצוה"], אבל בבדיקת תולעים פשיטא דאינו כן.

נפ"מ בכל הנ"ל בין בדיקת חמץ לבדיקת תולעים ובין מעקה על הגג למעקה על בורות.

הרי לנו ח' נפ"מ בין בדיקת חמץ לבדיקת תולעים, א' ברכה, ב' מצ"כ, ג' מצוה בו יותר מבשלוחו, ד' זריזין, ה' שהחיינו, ו' מקח טעות, ז' עוסק במצוה, ח' שלוחי מצוה אינם ניזקין.

ונראה, דכמו דהנך ח' נפ"מ הם בין בדיקת חמץ לבדיקת תולעים, כמו כן הנך ח' נפ"מ הם נפ"מ בין מעקה על הגג למעקה על בורות, וכן מפורש בחיי אדם והעמק שאילה [הנ"ל] דחלוקין נינהו לענין ברכה, והביאור ע"כ כנ"ל, וה"ה לאידך נפ"מ, ופשוט.

**סברת רש"י דמחמת תשבתו ובל יראה קבעו את החשש אכילה לחפצא של מצוה ולא כמניעת מלאו בעלמא.**

ומעתה הדרינן לדברי רש"י, דהנה, הפנ"י [ז:]: תמה על התוס' דאם כל הבדיקה היא מחמת שמא יבא לאוכלו, א"כ אינו אלא מניעה מאיסור, והיכן מצאנו ברכה על זה, ובשלמא לרש"י איכא קיום של תשבתו ויש על זה ברכה, אבל לתוס' לא אשכחן בכה"ג ברכה.

ונראה דאדרבה, דאלו ממש דברי רבינו דוד והמהרש"ל ברש"י, דמצד עצם החשש של שמא יבא לאוכלו מודה רש"י שיש באמת סיבה לחיוב, אלא דבזה גרידא אכתי לא חשיב מצוה, והיה ממש כבדיקת תולעים, ורק ע"י זה שאמרו לא לסמוך על הביטול, אז מדרבנן חזר התשבתו, ולהכי הוא דהוי מצוה, דשוב אינו כבדיקת תולעים גרידא, ומובן היטב מהו הצירוף בין הנך ב' סברות, ודו"ק – ועיין להלן [ענף ב'] תוספת ביאור בכל הנ"ל.

**מיישב כמה קושיות בשיטת רש"י.**

ומעתה א"ש נמי מה ששאלנו על רש"י מכופה עליו את הכלי, שמבואר שם שיש דין לכסותו מחמת החשש שמא יבא לאוכלו, ומגלן דכל הבדיקה אינו מטעם זה, ולהנ"ל א"ש, דאה"נ, החשש שמא יבא לאוכלו באמת מחייבו בדיקה, וזהו הדין כופה עליו את הכלי, אכן אי מצד זה אכתי אין עליו תורת מצוה, וזה רק מצד מניעה מאיסור, ודומה לבדיקת תולעים, ודו"ק, ועיין בקובש"ע [שם על הרש"י] שבאמת ביאר כן, והיינו כנ"ל, דבאמת תרי דינים איכא כאן.

וזהו נמי שיטת הרמב"ם, דכבר ביארו האחרונים, עיין בנו"ב [תנינא או"ח ס"א] ובשו"ע הרב [תל"ה סעיף ד'] ובנצי"ב [פסחים ז.], דכמו דחלוק בדיקת תולעים שאין בו ברכה לבדיקת חמץ שיש בו ברכה, כמו כן מחלק הרמב"ם בין בדיקת ליל י"ד לבדיקת אחר המועד, והביאור כנ"ל, דלאחר המועד איכא רק חשש שמא יבא לאוכלו, ולפני המועד ובמועד איכא גם ב"י ותשבתו, ורק אז הוא דחיילא ביה דין בדיקת מצוה.

והוסיפו בזה השו"ע הרב [שם] והנו"ב [שם] כסברת המהרש"ל ורבינו דוד, דאף דליכא ב"י ותשבתו שהרי ביטל, אבל אחרי שחז"ל קבעו שאין כאן ביטול, שוב הדרא לדוכתא ב"י ותשבתו מדרבנן.

**ביאור בפלוגתת הראשונים והפוסקים בבדיקה לפני ליל י"ד.**

ונראה דבזה אפשר לבאר נמי את פלוגתת הראשונים והפוסקים בבדיקה לפני ליל י"ד, דאף דהכא ליכא לחלק בין חשש שמא יבא לאוכלו לב"י וב"י, דהא תמיד יהיה ב"י וב"י, אכן אכתי י"ל דלרא"ה ודעימיה דרק מברכים תוך ל' ולא לפני ל', לדידהו הביאור הוא דרק קבעו תורת בדיקת מצוה תוך ל' שאלו הימים שכבר קבעום לצורכי החג ללמוד הלכות, [וזה כמבואר בגמ' דמה"ט תמיד חייב תוך ל', ולפני ל' הוא רק חייב באופן שיש חשש שמא יחזור, ומבואר הטעם בגמ' דל' יום הם לצורכי החג, וז"ל רש"י בשבת [י"ט]: "כשמתחיל לדרוש בהלכות הפסח חלה אזהרת פסח עליו"].

וסוברים הנך ראשונים שהמצוה שיש בבדיקת חמץ היא מצוה שיש בה זמן, ולפני הזמן לא חיילא בה תורת מצוה אף דאית ביה טעמא דב"י, אבל בכה"ג לא ביטלו את הביטול להחזיר את הב"י, כיון שאין כאן זמן המצוה, ודומה לבדיקה לאחר המועד, זה שיטת הרא"ה ודעימיה.

והריטב"א חולק וסובר שאין בו זמן, ותמיד חיילא בה תורת בדיקת מצוה, ותמיד עקרו את הביטול להחזיר את הב"י, ודו"ק.

וזהו נמי סברת הרמ"א וט"ז למה מברכים רק בליל י"ד, דלדידהו רק בליל י"ד חשיב זמן המצוה, ותוך ל' זה בדיקה בעלמא בתורת צרכי החג, והיינו שיהיה הבית בדוק, ועיין היטב בט"ז שכתב בשם הכלבו "והא דלא מברך על הבדיקה [תוך ל' יום], דאין זה זמן ביעור ממש", ונראה דכוונתו כנ"ל, ועיין נמי בלשון המאירי שביאר "לפי שאין שעת המצווה אלא באור ליל י"ד", ודו"ק.

[אולם בגר"א מבואר בזה טעם אחר, דמבואר ברא"ש דלשון "ביעור" בברכת הבדיקה הוא משום שהוא מבטל מיד והוא גם מצניע החמץ לבערו למחרת, ולשון זה לא שייך תוך ל' יום אלא בליל

י"ד, איברא, דאינו ברור, דאף דבתוך ל' הוא לא מבטל עכשיו, אבל סו"ס הוא מצניעו ומוציאו מרשותו לקחתו איתו בשיירא, ומאן יימר דרק כשג"כ מבטל שייך לשון ביעור, ואי נימא כהגר"א, א"כ שוכר שבדוק ולא מבטל [וכמפורש בתוס' ד'. ודלא כהפנ"י שם ברש"י דגם בשוכר שייך ביטול בחמץ חבירו, ודלא כתוס' ופליגי לשיטתייהו בגדר דין ביטול], א"כ לא יברך כמו ביוצא בשיירא תוך ל' יום, וא"כ למה יבדוק, דיבדוק המשכיר עם ברכה].

ביאור הראב"ד בכיכר בשמי קורה.

והנה, מצאנו אופן נוסף דמתחלקין הנך תרי דיני בדיקה, בדיקה מתקלה ובדיקת מצוה, והוא בדברי הראב"ד בכיכר בשמי קורה, ונקדים בזה בספיקת המג"א בא' שבדק וביטל ובאמצע החג מצא חמץ דחייב לבערו, דיש לעיין דאיזה דין ביעור איכא הכא, שיש מקום לומר דכבר קיים דינו בבדיקה, וכלפי חמץ שמוצא אח"כ הדין ביטול במקומו קיים, וע"כ דביעור זה הוא רק ביעור מתקלה ולא שייך לבדיקת מצוה וב"י, דכבר קיים דינו.

וע' מג"א [סי' תל"ה ס"ק ב'] דמסתפק אם בכה"ג יש ברכה על ביעור חמץ, וביאר באבי עזרי [מהדו"ק חו"מ בפ"ב-ה"ג] דהצד דא"צ ברכה הוא משום שכבר אינו בדיקת מצוה מצד ב"י, רק בדקה דתקלה מצד שמא יבוא לאוכלו, וא"כ אין זה מצוה כלל, ולכן אינו מברך.

ואף דהמג"א הכריע [ריש סי' תמ"ו] דצריך ברכה, אבל באבי עזרי נקט דמסברא הדבר פשוט שלא שייך כאן ברכה, והוא מטעם הנ"ל, דכבר עשה מצוות חכמים ובדק וביטל, ומה שייך כאן עוד מצוה, וע"כ דאינה אלא בדיקה מתקלה.

ואם ננקוט באמת בבדיקה באמצע המועד [באופן שכבר בדק וביטל קודם המועד] אינה בדיקת מצוה ואין בה ברכה, אז יבואר לנו דברי הראב"ד [פ"ב חו"מ הי"ד] התמוהין, שכ' דספיקת הגמ' במצא כיכר בשמי קורה דהסתפקו בגמ' האם מחייבים אותו לעלות על סולם או דלא חיישינן שמא יפול ויבא לאוכלו, וכתב הראב"ד דספק זה מיירי דוקא במי שבדק וביטל באור לי"ד, ואח"כ לאחר זמן איסורו נמצא הכיכר בשמי קורה, ולכא' דבריו תמוהין, דכמו דיש ספק לאחר איסורו אי חיישינן לשמא יבוא לאוכלו בבור או בשמי קורה [האם הטריחוהו בסולם], כמו"כ יש להסתפק בזמן הבדיקה עצמה, האם יתחייב בסולם או לא.

וביאר בזה באבי עזרי עפ"י הנ"ל, דכיכר בשמי קורה הוא בכלל המקומות שאין מכניסים בהם חמץ ופשוט שא"צ לבדוק, אבל אם היה רואה שם חמץ בזמן הבדיקה, אז וודאי דהיה חייב להורידו דחמץ שרואהו ודאי גרע מכל המקומות שמכניסים בהם חמץ, וממילא פשוט שמצד מצוות בדיקה צריך סולם דיש כאן נידון של ב"י, ואף דמבטלו, הא סו"ס לא סמכו חכמים על הביטול וצריך בדיקה לענין ב"י, ופשוט שצריך סולם.

אולם אחרי שבדק והתחיל זמן איסורו, שוב סמכין על הביטול כלפי כל מה שימצא אח"כ, שהרי עשה כדינו, ואם מצא עכשיו חמץ במקום שאין מכניסין, אז כל הדין ביעור הוא רק מתקלה, ואין בו מצווה, והסתפק רבא בביעור זה האם ביעור זה מחשש שיאכלו מחייבו לעלות בסולם או לא, וכל זה עפ"י הך צד דלא מברך במג"א.

ישוב שיטת רש"י מכיכר בשמי קורה.

ובזה נוכל ליישב קושי' נוספת בשיטת רש"י, והוא דמפורש בסוגי' דכיכר בשמי קורה שיש חובת בדיקה מצד שמא יבוא לאוכלו, ומכאן הוכיחו התוס' נגד רש"י דהבדיקה היא מצד שמא יבא לאוכלו ולא מצד ב"י וב"י<sup>165</sup>.

ובישוב שי' רש"י תי' באבי עזרי די"ל דכיכר בשמי קורה אין זה בדיקת מצוה ורק חייב מצד בדיקת תקלה, ושם מודה רש"י שכל טעם התקלה הוא מחשש יבוא לאוכלו.

<sup>165</sup> והיה אפשר ליישב שי' רש"י דאף דתחילת החשש הוא משום שיבוא לאוכלו, אבל מחמת זה אינה בדיקת מצוה, רק דזה הוי סיבה להפקיע ביטול ולא לסמוך עליו, ושוב הדרא הב"י, וזהו כל הסוגי' בכיכר בשמי קורה, דהסתפקו האם הכיכר הוא במקום חשש שמא יבוא לאוכלו או לו.

אולם אין זה פשוט, דכל הנך ספיקות א"ש לתוס' דגוף הבדיקה הוא מחמת הך חשש, אבל לרש"י דהחשש הכללי דשמא יאכל הוא סיבה בעלמא שהעדיפו בדיקה על פני ביטול, ולא סמכין על הביטול, א"כ לדידיה אין צריך לדון בכל אופן ואופן אם יש שם חשש שיאכלו, אלא דכיון דבאופן כללי יש חשש אכילה בחמץ, מה"ט החזירו דין בדיקה לב"י, אבל הכללים של הבדיקה נמדדים לפי הלכות ב"י ולא לפי החשש של אכילה, ודו"ק, ולפי"ז הדרא קושי' התוס' על רש"י.

והיינו, דכמו דביארנו דבחמץ נוקשה ובכפיית כלי ובמחיצת י' ובפחות מכשיעור ולאחר המועד, דכולהו הדין בדיקה הוא מתקלה, כמו"כ יש לפרש כאן.

אולם תמוה, דסו"ס להיכן נעלם הדין בדיקת מצווה, והיינו דאם מצד ב"י יש בדיקת מצווה [וכנתבאר, דכלפי זה לא דנים בכל אופן ואופן], א"כ אכתי יתחייב לבערו מטעם זה, ומהו ספיקת רבא<sup>166</sup>.

ולהנ"ל בשיטת הראב"ד דמיירי בבדק וביטל כדין לפני המועד, ורק לאחר זמן איסורו מצא את הכיכר, והבאנו דבאופן זה ס"ל לראב"ד דכבר אין כאן בדיקת מצווה, ומעתה בזה יתיישב נמי שיטת רש"י, דלנתבאר מודה רש"י דבדיקת תקלה חייב מדין שמא יבוא לאוכלו, וזהו סוגי' דכיכר בשמי קרוה, ועפ"י הראב"ד ומג"א, עכתו"ד האבי עזרי.

נפ"מ לגבי בדיקה בכיסים למי שאין לו בית.

ויש נפ"מ נוספת בכל הנ"ל לגבי נפ"מ לגבי בדיקת כיסים למי שאין לו בית – והיינו דמפורש בפסוקים דמי שאין לו בית אף דבודק כיסים וכדומה אבל אינו מברך, והגדר נמי כנ"ל דהכא רק חששו לתקלה ולא עשאוהו למצווה, ופשוט שמי שיש לו בית ובודק שהכיסים הם חלק מהבדיקת מצווה שמתקיימת בבית, אכן למי שאין לו בית לא הוי בדיקת מצווה וכמו שאין ברכה ה"ה דליכא לכל הנך נפ"מ ודו"ק.

סיכום הסוגים השונים של בדיקה בלי גדרי מצווה וח' נפ"מ ביניהם.

ומעתה נראה דיהיה הרבה נפ"מ בין הבדיקה הרגילה של ליל י"ד לכל האופנים האחרים של בדיקה – וכדלהלן:

והיינו בכופה עליו את הכלי לרש"י, ובבדיקה לאחר המועד לרמב"ם, ובבדיקה לפני ל' לרא"ה, ובביעור במועד היכא דכבר בדק וביטל כדין באמצע המועד לראב"ד, ובבדיקה בכיסים למי שאין לו בית – דכל הנך אופנים של בדיקה וביעור חלוקין נינהו בכמה וכמה חילוקי דינים מהדין בדיקה הרגילה, ואיכא ביניהם ח' נפ"מ – וכדלהלן:

א [ברכה, ב] מצ"כ, ג [מצווה בו יותר מבשלוחו, ד] זריזין, ה [שהחיינו, ו] מקח טעות, ז [עוסק במצווה, ח] שלוחי מצווה אינם ניזקין, ודו"ק.

ועיין להלן [סוף ענף ב'] נפ"מ נוספת אי מעמידים בחזקת אינו בדוק.

### ענף ב'

#### תוספת ביאור בגדר בדיקת חמץ ובדיקת תולעים

#### ובגדר הדין בדיקה של סימני חיה ובהמה.

מתמה ברש"י ובתוס' דסו"ס צריכים להבין את הגדר של בדיקה דמשכחת לה תרי גווני, בתורת מצווה ובתורת מניעה מתקלה.

הרי נתבאר דמשכחת לה תרי גווני בדיקה, בדיקת מצווה [חמץ] ובדיקת תקלה [תולעים], ואיכא ביניהם ח' נפ"מ, עוד נתבאר דבחמץ עצמו איכא תרי גווני בדיקה, ותלוי מתי קבעו את הבדיקה למצווה ומתי קבעו למניעה מתקלה, וזה החילוק בבדיקה לאחר המועד דאינו אלא תקלה, וזה נמי הביאור בג' זמנים ובג' שיטות לפני המועד אי איכא ברכה ומתי איכא ברכה.

ונראה דלפי רש"י והרמב"ם מתפרשים הג' זמנים השונים לפני המועד כך, שעיקר הנידון הוא דבאיזה אופן הפקיעו את הביטול לחייבו בבדיקה ואז הדרא התשביתו ואז הוי בגדר מצות עשה מדרבנן ויש ברכה וכל גדרי מצווה, ובאיזה אופנים לא הפקיעו את הביטול – ורק הטילו עליו חיוב בדיקה מחובת תקלה.

אולם כאמור דברי רש"י עדיין צ"ב – א [דלמה רש"י הביא את הלאו של בל יראה ולא הביא את העשה של תשביתו, הא הכל תלוי בעשה והרי הלאו דומה ללאוין של תולעים – וצ"ע – ויבואר, ב] עוד קשה דסו"ס עיקר המהלך תמוה – דמה זה שמפקיעים ביטול כדי לתקנו בגדר מצווה, וצ"ע.

<sup>166</sup> והיה אפ"ל דמיירי בחמץ נוקשה או בלי השיעור, ודוחק, ולא משמע כן וגם לא משמע דמיירי לאחר המועד, ואדרבא, מה"ט נראה דתוס' הק' דווקא מהכא, דלכא' יש לעיין דאיכא גוונא טובא דמוכרח דהבדיקה משום שמא יבוא לאוכלו, וכדהביאם רבינו דוד, ובפרט דחמץ נוקשה תוס' בעצמו הביא בסוף התוס', ולהנ"ל ניחא דכולהו בדיקת תקלה, דלית בהו ב"י, אבל הכא מוכרח דרק חייב מצד שמא יבוא לאוכלו, ואין מחייב של מצווה מצד ב"י, ולהכי הק' דווקא מכאן, עכ"פ שי' רש"י צ"ע.

בשיטת התוס' יותר צ"ב – הרי לדידיה לא הפקיעו את הביטול, וגם בחמץ נוקשה דליכא בל יראה אכתי איכא בדיקה – וא"כ לדידיה קשה דמה שייך בזה ב' סוגים של בדיקה – האי לכא' צריכים גדר מוקדם לכל דין האם שייך ביה גדר של איסור או מצוה, אבל שיהיה שייך בהם שני הגדרים כהדדי צ"ב, ועוד דשני הגדרים משתנים בג' אופני בדיקה לפני הפסח, דלפעמים הוי מצוה ולפעמים הוי מניעה מתקלה – אטו כך היה שייך בכל מצוה מדרבנן, לפעמים בגדר מניעה ולפעמים איפכא.

ואף דמצאנו בחז"ל ב' גדרים של מצוה, וכגון במצוות ותקנות של זכר מקדש כדמצאנו בכורך או ספירת העומר של השבועות לדעת ר' ירוחם דלא הוי בגדר מצוה רק בגדר 'תקנה' ולכן ליכא ברכה לעומת לולב כל ז' דאף דתחילת הדין מצד תקנה של זכר למקדש – אבל בסוף קבעוהו בגדר מצוה מד"ס – ועיין בכל זה בהערה <sup>167</sup> הרחבה בזה, אכן סו"ס הכא מצאנו במעשה אחד ב' גדרים הפוכים, וצ"ב.

מביא פלוגת הרמב"ם והרמב"ן אי איכא מצוה בבדיקת סימני חיה ובהמה – ומתמה על הרמב"ם בסתירות בגדר המצוה.

ונקדים לבאר דין נוסף של בדיקה שהיא מצוה מה"ת ומהכא נלמד גדרים חדשים בהלכות בדיקה שנוגע להגדרה של מצוות בדיקת חמץ – הנה מצאנו הלכה של בדיקת סימני טהרה לבמה וחיה ודגים טהורים וזה מצוה מה"ת, ועיין ריב"ש [סימן קצ"ב] דלא מהני רוב וס"ס שהכל צריך להתברר על פי הסימנים הללו.

וכפשוטו היה נראה דנחלקו הרמב"ם והרמב"ן אי הוי מצוות עשה לבדוק או דהוי איסור עשה בזה שאוכל בלי בדיקה, דהנה, לשון הרמב"ם בספר המצוות [מצוה קמ"ט] "שצונו לבדוק בסימני בהמה וחיה והוא שיהיו מעלים גרה ושוסעים שסע ואז יהיה מותר לאכלן, והיותנו מצווין לבדוק אותן באלו הסימנים הוא מצוות עשה, והוא אמרו ית' [שמיני י"א] זאת החיה אשר תאכלו. ולשון ספרא [רפ"ג] אותה תאכלו אותה באכילה ואין בהמה טמאה באכילה. כלומר הבהמה שיהיו בה אלו הסימנים מותר לאכלה, ויורה זה שהבהמה שאין בה אלו הסימנים אינה מותרת באכילה. וזה לאו שבא מכלל עשה שהוא עשה, כמו שהוא שורש אצלנו – וכו' הנה כבר התבאר שאמרו אותה תאכלו מצוות עשה. והענין במצוה זו מה שזכרתי לך והוא שאנו מצווין לבדוק אלו הסימנים בכל בהמה וחיה ואז מותר לאכלן, והדין הזה הוא המצוה", וע"ע שיש עוד ג' מצוות של בדיקה בסימנים של עוף ושל חגבים ושל דגים – ד' מצוות נפרדות של בדיקה.

<sup>167</sup> דהנה, יעויין ברמב"ם [בפרק ז' מהל' לולב הל' ט"ו], וז"ל "משחרב ביהמ"ק התקינו שיהיה לולב ניטל בכל מקום כל שבעת ימי החג זכר למקדש, וכל יום מברך עליו אשר קדשנו במצוותיו וציונו על נטילת לולב מפני שהיא מצוה מדברי סופרים", וצ"ע, הרי כבר כתב בתחילת דבריו שהיה "תקנה זכר למקדש", ולמה הוסיף לבאר שיש ברכה כיון שיש "מצוה מד"ס", וצ"ע. ונראה שהביאור בה עפ"י מה שמבואר בספר עמק סוכות בסוכה [מ"ו] שפי' את שי' רנב"י [שם] דס"ל דאין ללמוד לולב בשאר הימים שיהיה בו ברכה מחנוכה אף דתרווייהו מד"ס, והיינו טעמא דלולב הוא רק "זכר למקדש", והביא בזה את דברי הערוך המובאים בחק יעקב [סימן תע"ה ס"ק י"ב] דאין מברכים על מצוות כורך כיון דאינו אלא "זכר למקדש", עיי"ש, וכן מבואר ברמב"ם עצמו בהל' חמץ ומצה [פ"ח - ה"ח] כ' "וחזור וכורך מצה ומרור ומטבל בחרוסת ואוכלן בלא ברכה זכר למקדש", ומשמע כהערוך הנ"ל ד"זכר למקדש" הוא הסיבה שאין בו ברכה.

וזה תמוה דהא סו"ס מחוייב בה מצד לא תסור ולמה אין ברכה, ומוכרח שאף שיש מחייב מצד לא תסור אבל בעינין מציאות וחפצא של מצוה, וזכר למקדש חסר בחפצא דמצוה לגבי ברכת המצוות ודמי בזה למנהג.

והן הן דברי הרמב"ם דכיון שזה "תקנה זכר למקדש", היה אפ"ל שזה סיבה שאין ברכה, ולכן הוסיף הרמב"ם שיש כאן "מצוה מד"ס", ושפיר שייך ברכה, ודווקא בלולב עשאוהו למצוה מד"ס, ואינו זכר בעלמא ודו"ק, [וזה כעין חילוקו של הגרי"ז בהלכות חמץ ומצה [א' - ט'] בין שעה חמישית שזה "חמץ מד"ס" ויש מלקות, לשעה רביעית שאינו אלא הרחקה ואינו "חמץ מד"ס", ואין בו מלקות].

וכעין זה מצאנו נמי ברבינו ירוחם [מובא בבית הלוי ח"א סי' ל"ט] בדין ספירת העומר, דהמצוה לספור ימים הוא מה"ת והמצוה לספור שבועות הוא רק מדרבנן זכר למקדש, ולכן אין ברכה בפנ"ע על השבועות, והסברא כנ"ל, שזה רק "זכר" ואין בו תורת מעשה מצוה.

ועפ"י מה שנתבאר, ששייך לחלק בין מצוות שונות מדרבנן, נוכל לבאר נמי את דברי רבינו דוד, דרבינו דוד [פסחים ז'] פ"א את דברי ר' יהודה שחידש שמברכים בבדיקת חמץ והחידוש בזה שמברכים אף שזה רק מדרבנן, והק' במצפה איתן מר' יהודה בשבת שפי' כן בחנוכה שג"כ מברכים, ול"ל תרוייהו, ועפ"י הנ"ל יש ליישב ובהקדמה אחת, דשיטת רבינו דוד ריש פסחים הוא כהר"ן דבדיקה בלי ביטול הוא מה"ת, ורבנן רק חידשו דגם אחרי הביטול אכתי צריך לבדוק, ומעתה י"ל דהתם פשיטא דעשאוהו כדין בדיקה מה"ת, שהרי עיקרו מה"ת, ועשאוהו למעשה בדיקה למעשה מצוה, אבל בחנוכה שאין עיקרו מה"ת אפשר שלא עשו כן, ושפיר הוצרך ר' יהודה לחדש הך דחנוכה גם אחרי שכבר חידש הך דבדיקה, ודו"ק

אולם עיין בהשגות הרמב"ן לספר המצוות [שורש ו'] שדחה דלא מונים אותם כמצוות כיון שאינן אלא איסור עשה ולא מונים איסור עשה, ועיין במ"מ [ריש מאכלות אסורות] שגם הרמב"ם מודה לרמב"ן "ביאור ענין מצות אלו בספר המצוות שהוא שאנו רשאים לאכול הטהורין ולא הטמאים כמו שאמרו בתו"כ אותה תאכלו ולא בהמה טמאה - וידוע שלא הבא מכלל עשה עשה, וכן מבואר בגמ' באלו טריפות [ס"ו:] גבי דגים ברייתא שם. והרי זה כאילו באו מצוות עשה על מניעת האסורות בענין הצווי כמניעה ממלאכה בימים המקודשים, וזה ברור וכבר האריך רבינו יותר פרק שני".

אולם בכס"מ נראה דסובר דאינו איסור עשה אלא מ"ע – דהנה במנין המצוות הביא הרמב"ם הנך ד' מצוות בקצרה - קמט, קנ, קנא, קנב לבדוק בסימני בעלי חיים, ולעיל מינה הביא הרמב"ם בקצרה - קמו, קמז, קמח שחיטה וכיסוי הדם ושילוח הקן – והראב"ד השיג במצוה זו של שחיטה דלמה מנאה הרמב"ם במנים המצוות, הרי אינה מצוה כיון שאינו מצווה לשחוט אלא אם רוצה לאכול, ודחה הכס"מ [שם] דאדרבה, דסו"ס כשרוצה לאכול הוי מצוה, ושוב דחה כן הראב"ד בסימנים מהאי טעמא, דדומה לשחיטה, והכס"מ שוב דחה דאדרבה, שחיטה ובדיקה תרומיהו מצווה למי שרוצה לאכול, ומרהיטת הדברים היה משמע דבתרומיהו איכא גדר אחד, וכן נראה מהרדב"ז [שו"ת חלק ח' סימן א'] "וכוננת המצוה שאם רוצה לאכול שיבדוק הסימנים, ואם לא עשה כן ואכל בהמה או חיה טמאה עובר בלאו ועשה, ואף על גב דנראה מלשונו שהמצוה לידע ולהכיר הסימנים אעפ"י שאינו רוצה לאכול, מכל מקום אין זו סברא כלל, אלא הרי זה דומה למצות השחיטה הסמוכה לה".

וכפשוטו היה צריך להיות דאיכא הרבה נפ"מ בין הרמב"ן ומ"מ ברמב"ם דאינו אלא בדיקת תקלה לכס"מ ורדכ"ז דס"ל דהוי בדיקה של מ"ע – ויתחדש כמה חידושים, דלפי הרמב"ם איכא דין מצוה בו יותר מבשלוחו וזריזין ועוסק במצוה פטור מן המצוה, ויתחדש דמיש רוצה לאכול באמצע היום דגים, דמדין זריזין ומצוה בו יותר הוא יבדוק בעצמו בתחילת הבקר וכשעני יבקש צדקה יהיה פטור מחמת עוסק במצוה, וכל זה 'דבר זר' ומשונה מאד, ולא שמענו כן – ויתירא מכל זה דלמה לא תיקנו ברכה על בדיקה זו – וצ"ע.

עוד נראה שיש לדייק בשינוי לשון הרמב"ם בגדר המצוה אי הוי בגדר מצות 'בדיקה' של הסימנים או מצות 'ידיעה' של הסימנים.

והיינו דבמנין המצוות ובספר המצוות כתב שהמצוה היא 'לבדוק' – וכן כתב בסימנים ביד החזקה [לפני פרק א' דמאכלות אסורות], מצות בדיקה ואיסור אכילה – "[א] לבדוק בסימני בהמה וחיה להבדיל בין טמאה לטהורה. [ב] לבדוק בסימני העוף להבדיל בין הטמא לטהור. [ג] לבדוק בסימני חגבים להבדיל בין טמא לטהור. [ד] לבדוק בסימני דגים להבדיל בין טמא לטהור. [ה] שלא לאכול בהמה וחיה טמאה. [ו] שלא לאכול עוף טמא. [ז] שלא לאכול דגים טמאים. [ח] שלא לאכול שרץ העוף. [ט] שלא לאכול שרץ הארץ. [י] שלא לאכול רמש הארץ.

אולם מיד בתחילת מאכלות אסורות [הלכה א'] כתב הלשון "מצות עשה לידע הסימנים" שמבדילין בהן בין בהמה וחיה ועוף ודגים וחגבים שמותר לאכלן ובין שאין מותר לאכלן שנאמר 'והבדלתם' בין הבהמה הטהורה לטמאה ובין העוף הטמא לטהור, ונאמר להבדיל בין הטמא ובין הטהור ובין החיה הנאכלת ובין החיה אשר לא תאכל" – ומחמת הלשון 'ידיעה', היה קס"ד ברדב"ז – מובא לעיל – דאיכא מצוה של ידיעה גם למי שאינו אוכל עכשיו – וצ"ע בכל הנ"ל.

ב' סוגים של ספירה, ספירת העומר שהיא מעשה מצוה, וספירת ז' נקיים שאינה מעשה מצוה אלא ידיעה שנוצרה מכח הספירה

ונראה דצריכים להקדים כאן בדברי המשך חכמה פ' אמור [כ"ג - ט"ו] שבא ליישב את קושי' התוס' בהמדיר [כתובות ע"ב] דלמה ליכא ברכה בספירה של ז' נקיים, דמאי שנא מספירת העומר – והקדים להקשות עוד דלמה א"צ מעשה ספירה בנדה לעומת עומר דבעי מעשה ספירה, וביאר שם דמעשה ספירה היינו לעשות שהימים עצמם יהיו מנויים וספורים, ולכן כשיש כבר סיבה בתוך הימים עצמם שיהיו ספורים, אז סגי בספירה ע"י ידיעה בעלמא, ולכן בנדה, שהימים כבר ספורים מצד עצמם, דימים אלו נקיים מדם לעומת הימים שקדמו להם, להכי לא בעי בהו מעשה ספירה כלל, וסגי בידיעה בעלמא, ולעומת זאת, בספירה ע"י שהימים אינם ספורים מצד עצמם, בזה

צריך "מעשה ספירה" - ועיין בהערה <sup>168</sup> שהוספנו עוד להוכיח כעיקר הדבר יסוד שהספירה פועלת בימים להשוותם לימים ספורים.

והוסיף בזה עוד נקודה נוספת, דבאמת פשטי דקרא "תספרו חמישים יום", וכבר הק' הראשונים [תוס' במנחות, והרא"ש בסוף פסחים], דלמה לא נאמר מ"ט יום, עיי"ש בדבריהם, וחידוש המשך חכמה, דבאמת גם יום החמישים הוא בכלל הספירה, רק דא"צ "מעשה ספירה", דיום זה כבר דומה לספירת נדה וזב, דהכא יום החמישים כבר ספור ועומד מצד עצמו מצד קדושתו.

ואמרו לי דכן מבואר נמי ברוקח, דבשבעות אנו מקיימים את ה"תספרו חמישים יום", ונראה עוד דכן מדויק בלשון הרמב"ם [תמידין ומוספין ריש פ"ח] ובלשון השו"ע [ריש סי' תצ"ד] וז"ל, "ביום חמישים לספירת העומר הוא חג השבועות", ומתבאר שיש חפצא של "יום החמישים לספירת העומר", וזה חג השבועות, ובאמת דהבה"ג הביא את הל' ספיה"ע בהל' שבועות, ונראה שזה מטעם הנ"ל, ועיין בהערה <sup>169</sup>.

<sup>168</sup> דנראה דכן הביאור נמי בשיטת ר' ירוחם דספירת הימים וספירת השבועות הם שני מצוות, דשמעתי לדייק בשם הגאון ר' אלי' קושלבסקי זצ"ל שיש ספירה מהמקום שממנו יוצאים, ויש ספירה למקום שהולכים אליו, ולשון הפסוק בספירת השבועות הוא ספירה "ממחרת השבת שבע שבתות", ובספירת הימים כתיב "עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום", והיינו דספירת הימים הם עד שבועות, ואלו ב' ספירות שונות הלכך הוי להו כשני מצוות שונות.

ולדברינו א"ש טפי, דבאמת ספירת הימים הם חשבון אחר, שהם מגיעים עד שבועות ועד בכלל, לעומת ספירת השבועות שהם רק עד לפני שבועות, דכל ענינם הם רק ההתרחקות מפסח, וא"ש.

ונראה, דזהו נמי הביאור בשיטת הארחות חיים שמברך שהחיינו בסוף הספירה, וביארנו במק"א דאז איכא שמחה של קיום המצוה, ואכתי ק', דמה זה שייך לשבועות, הא שבועות הוא אחרי הספירה, ולהנ"ל א"ש, דשבועות עצמה היא בכלל הספירה, ודו"ק.

ויסוד זה בספירה דאמרין דע"י ספירת הימים מהני להשוותם לימים ספורים, יסוד זה למדנו מהארחות חיים, דהנה, יעויין בברכי יוסף [או"ח סי' ח'] בשיורי ברכה שהביא יסוד מר' אשר ב"ר חיים בספר הפרדס בכת"י שמצא בא' הערים, ותמצית דבריו דהדין בתוספתא "עשרה שעשו מצוה אחת א' מברך לכולן, עשרה שעשו י' מצוות כל א' מברך לעצמו", היינו כך, דעשרה שעשו מצוה אחת כגון עשרה שקורין הלל או עשרה שעשו מעקה אחת או עשרה שקובעין מזוזה אחת או כדומה לזה, א' מברך לכולם, ועשרה שעשו עשרה מצוות כגון שמניח כל אחד תפילין בראשו או שמתעטפין בציצית או שמנענעין הלולב, כל אחד מברך לעצמו, ובהמשך דבריו שם מבואר דנקט דספירת העומר היה צריך להיות כמו מעקה ולא כמו לולב ותפילין, והדין שם היה צריך להיות דא' מברך לכולם, ותמה עליו הברכי יוסף, דאדרבא, התם זה י' מצוות נפרדות, וכל א' עושה מצוה נפרדת כלולב תפילין.

ונראה דכתוב כאן יסוד גדול בגדר מצות ספירת העומר, ובזה מתיישבין היטב דברי ר' אשר ב"ר חיים, ויבואר בזה למה ספירת העומר באמת דומה למעקה אחת, והיינו משום שאין מצות ספירה מצוה דמתחיל ונגמר בקרקפתא דגברא, רק דחיילא ספירה בגוף ה"יום", שה"יום" נהיה ליום ספור ומנוי, והיינו ממש כדברינו לעיל בביאור דברי המשך חכמה.

ומ"ר הגאון הרב ר' ברוך דוב פוברסקי שליט"א הוכיח עוד כהך יסוד דבעינן שהימים יהיו ספורים ולא רק שהגברא יעשה מעשה ספירה, מהקס"ד דספירת העומר הוא דין בבי"ד, ואז פשוט שאינם מוציאים את כל כלל ישראל ידי חובת ספירתם, רק שהדין הוא בימים שיהיו ספורים ומנויים, וזה מעשה ב"ד, ודו"ק, וגם אחרי הגזה"כ דבעינן ספירת כל יחיד ויחיד, אבל אכתי נשאר הדין שהגברא יעשה שהיום יהיה ספור.

ומעתה נראה דכשעשרה סופרים ספירה אחת, הרי כולם פעלו בחפצא א' של זמן ועשאוהו "ליום מנוי", וזה כעשרה שבונים מעקה אחד, וזהו קושית רבינו אשר ב"ר חיים דיהני ע"ז שומע כעונה, מדין עשרה שעשו מצוה אחת, ודו"ק, ומיושב תמיהת הברכ"י.

ושמעתי עוד, דזהו נמי הביאור בהא דאמרו התוס' במנחות [ס"ה] דבעינן ספירה לפני הלילה דבעינן תמימות, והביאור, אין היום מחייב את הספירה, אלא דמתחייבים לעשות את כל ה"יממה" ל"יום ספור", וזה דוקא לפני היום, דאז מתיחס הספירה לכל היום, ונראה דגם לדין דסופרים בלילה עצמה ולא ביום, היינו לעשות ששני חלקי היממה, לילה ויום, דתרווייהו יהיו ספורים, ולכן סופרים דוקא בלילה.

ושמעתי עוד, דכבר תמה הנצי"ב [ע"ה"ת] דלמה איכא חסרון תמימות לקבל יו"ט של שבועות לפני זמנו, הא מה זה שייך לספירה הקודמת, אלא הביאור, דכל היום האחרון גם נעשה ליום ספור, ובקיבל יו"ט של שבועות לפני הזמן, הרי מגרע בחלק האחרון של הד' זמן.

<sup>169</sup> ומכל זה מוכרח דשבועות תלויה בסוף ימי העומר ולא בתאריך של י' סיון, דאל"כ מה שייך להגדירו כיום חמישים בעומר, וחידושו זה דשבועות תלויה בימי העומר ולא בתאריך של י' סיון מובאר בעוד מקומות, דיעויין בריב"ש [צ"ו] שהתורה תלה את שבועות ביום חמישים לעומר, ומבואר בגרי"ז דכל יו"ט יכולה להתבטל כשקידשו עפ"י הראיה והוברר שקידשו בטעות, חוץ מחג השבועות לא תלוי בתאריך אלא ביום החמישים לעומר, וביאר דלכן כתוב בעצם היום הזה רק בשבועות, ועיין ברמב"ם [קידוש החודש פ"ג ה"ב] שיש חידוש שאפילו בשבועות יש יו"ט שני, ועיין בפירוש שם שפירש שכאן לא שייך התקנה של יו"ט שני שלא תלוי בו' סיון רק בחמישים בעומר, ואז כל השלוחים כבר הגיעו שכבר עבר רוב חודש של ניסן, ועיין שו"ת חת"ס או"ח [סוף סימן קמ"ה] שלכן יו"ט שני של שבועות חמור טפי שזה דין ודאי.



והוסיף המשך חכמה בנקודה שלישית, וז"ל, "ומסולק קושי' התוס' בפרק המדיר", וכוונתו, דא"צ ספירה בפ' ולכן אין ברכה, וכדברי רעק"א והנצי"ב.

אולם נראה דמתוך דבריו מבואר כאן עומק נוסף, דמבואר למה ספירה זו דומה ממש לביטול חמץ – הרי לא כל מצוה בלב ליכא ברכה, דגם בתרומה משכחת לה בלב ואיכא בזה ברכה, ואכמ"ל, וע"כ דדווקא בסוג מצוה בלב כעין ביטול חמץ – דהכא נקט הב"י דליכא ברכה כיון שאינו אלא בלב – ונראה דלא רק דבתרומהו סגי במחשבה אלא דבתרומהו א"צ "עשייה" כלל, שהרי הימים מצד עצמם ספורים, ו"בידיעה" דידה באיזה יום עומדים איכא כבר ממילא ספירה דידה, ודו"ק – [לעומת הפרשת תרומה בלב דאף דהוי במחשבה אבל אכתי חשיב מעשה].

ויסוד זה מתבאר נמי מדברי המשך חכמה [פ' בא] בדין ושמרתם את המצות, דמבואר שאפיית מצה היתה צריכה ברכה לדעת הירושלמי ככל הכשר מצוה כבנין סוכה ועשיית ציצית, אלא דכיון דכתוב בתורה בלשון "ושמרתם" ולא בלשון עשייה [כסוכה וציצית], א"כ כל העשייה דנכלל בהכשר הוא רק עד כמה שעושה "אי עשייה" של חימוץ, אבל גוף האפייה לא נכללה במצוה, וא"כ אין כאן מעשה מצוה, וזה כעין ביטול ועזיבה דחסר בעיקר העשייה, ודו"ק.

גוף המצוה היא ב' ידיעה' שנוצרה מכח הבדיקה של הסימנים - ודומה ל' ידיעה' שנוצרה מכח הספירה של ז' נקיים. ונראה שהגדר בהך מצוה של ספירה בז' נקיים – היינו שהספירה היא היכי תימצי ליצור ידיעה בשעה שהוא עובר דרך הימים הללו – הימים של ז' נקיים עוברים על פי ידיעתו מכח הספירה, אבל הספירה עצמה לא פועלת שום מצב ושום דין ולכן אין בספירה שום תוכן ולא שייך להגדיר אותה לא כקיום מצוה ולא כמעשה מצוה – הקיום מצוה קיים מעצמו בעובדא הפשוטה שיש לו ידיעה בימים הללו מכח הספירה – עד כדי כך שידעה שיש ביום החמישים יום מיוחד היא היא גוף מצוה בלי שום עשייה.

ונראה דכך גם הגדר במצות בדיקת סימני טהרה בחיה ועוף, הרי מצד אחד כתוב ברמב"ם לבדוק ומאידך כתוב שזהו מצוה של ידיעה – ונראה דהן הן הדברים, שבפועל צריכים מעשה ועשייה של בדיקה אבל אין שום תוכן למעשה הזה אלא שכל הדין בזה הוא שאכילתו תהיה אכילה על פי ידיעה מכח בדיקה – ולא סגי לן במה שאכילתו היא אכילה של בהמה המותרת, אלא דבעינן שאכילתו תהיה על פי ידיעה מסוימת – וזה הקיום המצוה – ועיין בהערה <sup>170</sup> שיש סמך לזה מהפסוקים.

למדנו א"כ שמצוה זו היא כעין ספירה של ז' נקיים שהקיום מצוה קיים בעובדא הפשוטה שיש לו ידיעה בימים הללו מכח הספירה, וכמו כן הכא הקיום מצוה קיים מעצמו בעובדא הפשוטה שיש לו ידיעה באכילתו מכח הבדיקה.

וממילא שמי שיוצר את הידיעה הזו בבדיקה – המעשה והעשייה הזו אין בה כלום ואין בה שום תוכן – ואינו מעשה מצוה כמו שהספירה אינה מעשה מצוה – ולא שנא אחרים שבדקו לו או הוא שבדק – הא סו"ס העובדא הפשוטה שידעתו קיימת אצלו ואין הבדל מי יצר לו ידיעה זו ולכן לא שייך בזה ברכה ולא מצוה בו יותר מבשלוחו ולא זריזין בפעולה של הבדיקה שאין ה כלום מלבד הידיעה שנתורה ממילא אח"כ הודיעה הזו לא שייכת לבדיקה ידיעה יותר מבדיקת אחרים ואין משמעות לבדיקה בזריזין יותר מידעה של בזריזין, ולא נראה שיש דין עוסק במצוה בפעולות הללו.

דרך משל – ע"א נאמן באיסורים אינו מצוה אלא דין נאמנות – אכן לו יצויר והיה מצוה לאכול על פי הידיעה של ע"א – אז גם מי שמדביק מדבקות של ה'כשרות' כדי ליצור ידיעה זו אכתי אין בו שום עסק של מצוה.

בדיקת של שמא יבא לאוכלו אינה אלא כעין בדיקה של סימני טהרה שלא שייך בזה מעשה מצוה. ומעתה נראה לחדש – דאף אי חז"ל היו מתקנים תקנה מיוחדת של 'מצוה' בבדיקה של תולעים – אכן פשוט שלא היה על זה ברכה ולא מצוה בו יותר מבשלוחו – שהרי כל התוכן של הבדיקה לא

<sup>170</sup> לשון הפסוק שהביא הרמב"ם הוא 'והבדלתם' – וכבר אמרו חז"ל – אם אין 'דעת' הבדלה מנין, הפסוק השני שהביא הרמב"ם הוא הפסוק של 'זאת הבהמה' – והיינו סוג ידיעה שנוצרה מכח זה שהוא יכול להצביע באצבע – אכן כל הפסוקים מורים על סוג של ידיעה.

יהיה יותר מהבדיקה הזו של סימנים, והיינו שגדר התקנה יהיה דלא סגי מה שאין עבירה אלא דתיקנו שאכילתו תהיה אכילה על פי ידיעה שנוצרה מכח בדיקה – ודו"ק.  
ונראה שזו תחילת סברת רש"י – רש"י לומד שגם אי היתה תקנה של בדיקה מחמת שמא יבא לאוכלו – אכן הכוונה בזה היא כך, שבאמת התוס' הקשו דמאי שנא חשש זה של שמא יבא לאוכלו יותר מכל מאכלות אסורות, ותירצו דלא בדילי אינשי מיניה כיון שמותר באכילה כל השנה – והיינו שהאדם הוא במצב תמידי של 'הולך ואוכל' בביתו בדברים המותרים לו וחז"ל קבעו שהמצב הזה של 'הולך ואוכל' תהיה על פי ידיעת של בדיקה שאין באכילתו אכילת איסור – וידיעה זו ב'הולך ואוכל' שלו דומה ממש לידיעה מכח בדיקה באכילת תולעים [אילו היתה מצוה] או באכילת בהמות ודגים – בכולהו המצוה היא סוג מצוה שלא שייך בה ברכה וזריזין וכדומה – ודו"ק.

והתשובה של רש"י לקושי' זו היא שמצאנו בחמץ דבר נוסף שלא קיים בכל מאכלות אסורות – והוא – שהדין של כל יראה ותשביתו חידשו שיש דין של 'ריחוק' מחמץ – וצריכים ליצור 'רשות נקי' מחמץ – אין 'ריחוק' ממאכלות אסורות ואין שום משמעות ליצירת 'רשות נקי' ממאכלות אסורות.

והיינו שכמו שיש ב' סוגים של ספירה, ספירת ז' נקיים שאין בה יותר מה'ידיעה' שנוצרה מכח הספירה, לעומת ספירת העומר ששם הספירה יוצרת מציאות של 'ימים ספורים' – כמו כן יש בדיקה שיוצרת 'רשות נקי' ומצב ומציאות של 'ריחוק' מחמץ – ותרווייהו מצוה שיש עליהם ברכה וזריזין ומצוה בו יותר מבשלוחו וכדומה.

ועל זה אומר רש"י שגם אי איכא ביטול וליכא לאו של כל יראה אחרי ביטול, אכן מלבד עצם הלאו והעשה – הרי התורה חידשה שיש 'ענין' ו'מושג' של ריחוק מחמץ ויש כזו 'מציאות' של ריחוק מחמץ וכל זה נתחדש בלאו של כל יראה – והיינו שהתורה חידשה שיש 'מצב מסוים' של ריחוק ועל המצב הזה חידשה התורה שאין 'להפר' את המצב הזה של ריחוק וזה התוכן של האזהרה של כל יראה, והתורה חידשה שיש לקיים את המצב הזה, וזה התוכן של המצוה של תשביתו.

וא"כ גם אחרי שיש ביטול וליכא לאו ועשה בפועל – אכן ה'מושג' של ריחוק קיים – ובמצות בדיקת חמץ חידשו חז"ל שיש מושג של ריחוק ומושג של בית נקי – אף שהוא ביטול – ולפי זה א"צ לחדש שלפי האמת הפקיעו מדרבנן את הביטול ולפי האמת חוזר העשה והלאו מדרבנן, אלא שכלפי חובת בדיקה ובתור גדר החיוב חידשו חז"ל שהמושג של כל יראה ותשביתו קיימים, וכעת יש תוכן למעשה בדיקה שלו, ומהאי טעמא סובר רש"י שכל חמץ שאין בו דין כל יראה ליכא ביה חובת בדיקה – שזו היתה הצורה והגדר של חובת בדיקה – בגדרי הך ריחוק שממילא קיים בדאורייתא בדיני כל יראה.

ואז יש לומר שלא חידשו כן לאחר המועד דממילא אין מושג של ריחוק וכל יראה, ואז גם אי נימא שהבדיקה היתה בגדר מצוה אבל אין כאן מצוה יותר מבדיקה של סימני טהרה, ודו"ק.  
ובשיטת התוס' יש לומר שחז"ל חידשו מעצמם את המושג של בית נקי מחמץ דלא ככל מאכלות אסורות – וזה גם בלי הדין כל יראה, וזה משום שכאן יש חשש שמא יבא לאוכלו – כיון שאנשים לא בדילי מיניה, וזה לא קיים בכל מאכלות אסורות, הלכך הכא שייך שיהיה מושג של רשות נקי מחמץ מה שלא שייך בתולעים ובחיות ובהמות טמאות, לכן שייך גם בסוג חמץ שאין בו כל יראה, ודו"ק.

חילוק בין ניקור הגיד שאין בו חזקת אינו מנוקד לבדיקת חמץ והפרשת תרומה שיש חזקת אינו בדוק ויש חזקת טבל. ונוסיף עוד בנפ"מ נוספת – הרי מבואר במג"א דמה דצריך לישאל בחמץ ובשחיטה הוא משום שיש חזקת אבר מן החי בשחיטה וחזקת חמץ בבית ולא מוציאים את הבית חזקתה בלי לישאל – עיין בזה בהערה <sup>171</sup>, וכמו"כ מבואר בשער המלך [פ"ב מחו"מ ה"ה] דהכא בחמץ איכא חזקת איסור ולכן לא אמרינן ספק דרבנן לקולא.

<sup>171</sup> דיעוויין בפסחים [ד:]: שהקשו בגמ' דמה נפ"מ בספק זו, דלמה לא נישיליה, ודייק מכאן הר"ן דגם אם חזקתו בדוק עדיין צריך לשאול, ולא סמכינן על הך חזקה שעושה כמצוות חכמים היכא דאפשר לברר, וא"כ ה"ה דא' שרואה שחיטה אכתי צריך לבדוק את השוחט אם הוא מומחה או לא אף דרוב מומחין אצל שחיטה.

והנה, ע"א לא נאמן להתיר נגד חזקת איסור, ורק כשבידו להתיר נאמן, והא דנאמן בבדיקת חמץ הוא משום שבידו לבדוק, כן מבואר בתוס' בסוף הסוגי', ולכן כתב הרמ"א [יו"ד סי' קכ"ז] דבטבל בניקור אין ע"א נאמן עד שיהיה בידו לתקנו.

והקשה הט"ז, דבשלמא בטבל דכולו אסור, התם שפיר איכא חזקת איסור בכולו וצריך שיהיה בידו, אבל בניקור אינו כן דדומה לב' חתיכות א' חלב וא' שומן, ואומר על א' שהוא כשר, וה"ה בניקור שאומר שנפרד החלב, ולא שייך בזה חזקת איסור, ופשוט.

ובש"ש [ש"ו פ"ה] דחה והוכיח כהרמ"א מסוגיין, דאף דלא שייך "חזקת איסור" על כולו, אבל שייך "חזקת אינו מנוקר" על כולו, וראיה מבית כלפי חמץ שאמרו הב"י והמג"א דצריך לישאל כי כיוון דיש חזקת חמץ, והרי גם הכא אין הבית עצמו נאסר בחמץ, רק שיש בתוכו חמץ ודומה לירך שיש בה גיד, וע"כ דאף דאין לומר שהבית עצמו יש בו חזקת "חמץ" אבל אפ"ל שהוא בחזקת "אינו בדוק", וכמו"כ י"ל דהבשר הוא בחזקת "שאינו מנוקר".

ותמה הגר"ש רוזובסקי [פסחים הערות על סדר הדף עמוד קי"א], דבאמת גם בחמץ לא היתה שייכת חזקה כזו, רק דכיוון דהטילו חכמים על הבית מצוות בדיקה, הרי דעד שלא יודעים שנבדק הרי הוא כולו בחזקת בדוק, אבל בבדיקת תולעים שאינה מצווה, ורק בודק שלא להכשל, הכא אין דין בדיקה על כולו, ורק שעליו להיזהר מהאיסור, ואין על כולו דין בדיקה, ולכן אין חזקת אינו בדוק, ודברי הט"ז נכונים, עכ"ל<sup>172</sup>.

ונראה לחדש יותר – והיינו דאף אי בתולעים ונקור הגיד היה מצוה אכן המצוה לא היתה שהבשר והירקות יהיו בלי תולעים ובלי גיד אלא דאכילתו תהיה אכילה על פי ידיעה זו – ואין שום מצב ומציאות חיובי של בשר בלי גיד וירק בלי תולעת שיחול על זה דין מסויים ושיהיה בזה דין חזקת אינו בדוק.

**נפ"מ נוספת בכל האופנים שאין מצות בדיקה.**

והנה לעיל [סוף סימן א'] סיכמנו את הח' נפ"מ שיש בין בדיקת חמץ של מצוה לבדיקת חמץ מצד תקלה, ואחרי מה שנתבאר הכא נמצא דאיכא כבר נפ"מ נוספת ביניהם, והוא – דדווקא בבדיקת מצוה איכא להעמיד בחזקת אינו בדוק משא"כ בבדיקה מתקלה.

אולם עיין בריטב"א דאין לדמות את החזקות אהדדי, וי"ל דבשחיטה א"צ לברר והכא צריכים לברר. והקשה המג"א [סי' תל"ז ס"ק ד'] דלמה בי"ח טריפות א"צ בדיקה וסמכין אחזקה, ות"י דשם היה "חזקת שלימה" בבהמה וממילא דסמכין עליו, אבל הכא אדרבה, הבית היה בחזקת חמץ וע"י חזקה דמשכיר אנו באים להוציאו מחזקתו ובכח"ג צריך לברר.

והוסיף דה"ה דבשוחט צריך לברר, וכמוש"כ הר"ן, דגם התם הבהמה היתה בחזקת איסור אבר מן החי וחזקת אינו זבוח, ובאים להוציאו ולהתירו.

<sup>172</sup> ויש להעיר מדברי התוס' רי"ד [פסחים ד']: דכתב בהדי' דבחמץ איכא חזקת "אינו בדוק" וזה כעדות נגד חזקת איסור, וכן כתב בניקור שיש בו חזקת אינו מנוקר, וזה בהדי' כהש"ש, וצ"ע.

עפ"י העיר הגר"ש רוזובסקי זצ"ל עוד, דהרי ברמ"א ביו"ד [קכ"ז - ג'] מבואר דקטן נאמן בכל איסורים דרבנן כשאין חזקת איסור כמו חמץ, והק' המג"א [סוף ס' תל"ז] שיש חזקת איסור בבדיקה.

ועפ"י הנ"ל יישב דאין חזקת חמץ, אלא שיש חזקת אינו בדוק, ולפי"ז כשיבוא ע"א אינו צריך להעיד נגד החזקה לומר דנתקיימה מצוות בדיקה, דיכול לומר בפשיטות דאין חמץ בבית וכבר ממילא הוא דפקע מהבית מצות בדיקה, וזה כבר לא חשיב כעדות נגד החזקה, שהע"א אומר שכבר אין את הסיבה שמחייבת מצוות בדיקה.

אולם בסוגיין דמצריכים בירורא דע"א מחמת החזקת אינו בדוק ולא אמרינן דהחזקת בדוק מגלה שאין חמץ וא"צ את הבדיקה כלל, התם שאני דהחזקת בדוק רק אומרת שהתקיימה המצווה דהכל חברים, ואינה עדות על המצב של חמץ, רק ע"ז שקיים את המצווה, וזה כבר נגד החזקה, ודו"ק.

## סימן ו'

## קונטרס

## בגדרי בל יראה,

## ובחילוק בין גדר השהייה בב"י ובמשקולות ובכלאים,

## ובין לאו שא"ב מעשה בכולהו.

**פרק א ביאור הגדרים והחילוקים בין ב"י וב"י, ושהיית משקולות בביתו, וקיום כלאים, האם ומתי לוקין בעשאו ע"י מעשה.** < ביאור עומק דברי האו"ש לחלק בין משקולות שהאיסור הוא בגוף השהייה, לעומת חמץ שהאיסור הוא בגוף הבעלות, ונפ"מ אי שייך ע"י מעשה להשוותו ללאו שיש בו מעשה. < מתמה בכל הנ"ל שהרי גם בחמץ האיסור הוא השהייה, שהרי רבים סוברים שרק בתוך ביתו עובר על ב"י וב"י, ומדייק בדברי האור שמח שנתעורר בכל זה וחילק דב' סוגים של שהיית נינהו, דבחמץ נתחדשה "שהייה בתורת שלו". < האור שמח הביא את הדין קיום כלאים ע"י מעשה, ומביא שיש מחלוקת במקיים כלאים באיזה מעשה לוקה, עכ"פ מהתם מוכרח דאיכא מלקות גם במשהו אצלו דבר שאינו שלו, וצ"ע. < מחלק בין משקולות לכלאים, דבכלאים השהייה היא שהייה שהוא נותן קיום לכלאים, והיינו "שהייה של עשייה", לעומת משקולות דבעצם העובדא שיש משקולות איכא שהייה שהוא נותן קיום לכלאים, והיינו "שהייה של עשייה", לעומת הראשונים באיזה מעשה מהני לקיום כלאים, ולמה לא מהני לכו"ע בקנה שדה של כלאים. < בזה מבואר נמי סברת האור שמח בחמץ, ד"שהייה בתורת שלו", היינו עשייה של "החזקת החמץ", ולעשייה זו שפיר מצטרף מעשה. <

**פרק ב יסוד האיסור בב"י וב"י, ע"י "החזקת" החמץ ולא "בעובדא" שהחמץ נמצא אצלו.** < מבאר דיסוד הדין בב"י הוא "החזקת החמץ", ולא בעובדא שיש לו חמץ, ומבאר בזה את שיטת רש"י והרמב"ן והרמב"ם בגדר ביטול חמץ ד"משווהו כעפר", דיסוד דבריהם הוא דהאיסור בב"י וב"י הוא ב"החזקת החמץ", ולא בעובדא שהחמץ ברשותו. < מבאר בזה מה ההבדל בין חמץ ידוע לחמץ אינו ידוע לענין ביטול [שיטת הרמב"ם]. < מביא מקורות נוספים להך גדר שבב"י וב"י יסוד האיסור הוא ב"החזקת החמץ", ולא בעובדא שהחמץ אצלו, דנפ"מ בחמץ שקיבל עליו אחריות, ונפ"מ בחמץ שאנוס מלבערו. < מבאר בזה גם את הדין דחמץ שאינו מצוי אין בו דין ב"י, ומבאר בזה עוד דינא דחמץ שנפלה עליו מפולת וייחד לו בית ויוצא בשיירא. < מבאר דיסוד הדין דמשהו ע"מ לבערו לא עבר על ב"י דלא מיקרי שהוא "מחזיק את החמץ", ומבאר בזה את דברי התוס' ר"פ והמקו"ח דבעינן דווקא "מתעסק בביעורו", ודברי השל"ה ויד אפרים. < ביאור עומק דברי האו"ש לחלק בין משקולות שהאיסור הוא בעובדא ומציאות של השהייה, לעומת חמץ שהאיסור הוא בזה שהוא "עושה את השהייה", ונפ"מ אי שייך ע"י מעשה להשוותו ללאו שיש בו מעשה. <

**פרק ג נפ"מ לדינא בדין קיום כלאים לשהיית משקולות, דכלאים דומה לחמץ.** < סיכום הדברים בפרק הקודם בגדרי הלאוין בב"י ובמשקולות ובכלאים. < מבאר דכל הלאו של ב"י הוא בזה שהוא לא משבית ולא מקיים את התשביתו, ומוסיף ביאור על כל האי יסוד עפ"י חידושו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דשני דינים נאמרו בב"י, דמלבד עיקר הלאו איכא נמי "עשה" דנמצא בתוך הלאו, ותרתי נינהו. < מעורר דלפ"ז מבואר מה שמצאנו דבכלאים איכא נמי דין דבמחזור אחריו ומתעסק בו לא מיקרי מקיים כלאים, ומחדש חידושי דינים בכלאים דבבדק ולא מצא כלאים, וכן בכלאים לא ידועים וכן במעוכב ע"י איסור דרבנן ליכא עבירה של מקיים כלאים. <

**פרק ד מחדש דבחמץ ובכלאים רק מחוייב לבזבז חומש [כדין עשה] כדי לא לעבור על הלאו, ודלא כמשקולות דמחוייב בכל ממונו, ודן בכל זה בדין עוסק במצווה.** < יש לדון בדין בב"י באופן שלא בדק ולא ביטל בערב פסח, ובפסח הוא רק יכול לבדוק ע"י פועלים, דכמה ממון הוא מחוייב לבזבז, כל ממונו כדין לאו או חומש כדין עשה. < מביא משנה דרק מחוייב בעקירת הכלאים עד שליש, ומתמה בזה. < מחדש עפ"י כל הנ"ל דבכלאים איכא עשה מכח הלאו כמו בב"י בחמץ, ובזה משערינן חומש כמ"ע, אבל במשקולות אינו כן, ומשערינן בכל ממונו כלאו. < דן בדין עוסק במצווה אי חשיב כמשהו חמץ לענין ב"י ואי חשיב כמקיים כלאים.

## פרק א

## ביאור הגדרים והחילוקים בין ב"י וב"י,

## ושהיית משקולות בביתו, וקיום כלאים,

## האם ומתי לוקין בעשאו ע"י מעשה.

**ביאור עומק דברי האו"ש לחלק בין משקולות שהאיסור הוא בגוף השהייה, לעומת חמץ שהאיסור הוא בגוף הבעלות, ונפ"מ אי שייך ע"י מעשה להשוותו ללאו שיש בו מעשה.**

הקשה האו"ש [גניבה ריש פ"ז] דבלאו דמשקולות כתב הרמב"ם דליכא מלקות כיוון שזה לאו שאין בו מעשה דעובר בעובדא שיש לו משקולות פגומין ברשותו, אכן לא הוסיף הרמב"ם דאם חקק בהם ע"י מעשה או שקנה אותם דאז איכא מלקות, ומשמע דגם ע"י מעשה לא חשיב לאו שיש בו מעשה, וק' מהרמב"ם [חו"מ פ"א ה"ג] דכתב בהדי' דאף דב"י וב"י הוי לאו שאין בו מעשה אכן אכתי איכא מלקות בקנה חמץ או שמחמץ עיסה.

ותירץ דהכא האיסור הוא כסייג שלא ישקול בו ומה"ט אסור גם להחזיק של אחרים, ולכן מה שקנאו לא מצטרף לגוף האיסור, ורק ע"י מעשה שמצטרף לאיסור חשיב לאו שיש בו מעשה, אבל בחמץ אינו כן, דהתם עצם הבעלות בו היא היא האיסור, וממילא דהקנייה מצטרפת לגוף האיסור, דהקנייה היא היא הבעלות והוא האיסור עצמו.

אולם נראה דצריכים להוסיף בזה, דא"כ למה לוקה במחמץ עיסה, הרי לא יוצר כאן בעלות, דבעלות בעיסה היא בעלותו בחמץ ולא נתחדש בבעלותו כלום, ולמה הכא חשיב ע"י מעשה, אלא הביאור פשוט, דבעלות על חמץ מורכבת משני צדדים, מבעלות ומחמץ, וממילא דיצירת בעלות על חמץ נעשית בשני אופנים, או שמחיל בעלות על החמץ או שמכניס חמץ לתוך הבעלות, וזה או ע"י קנייה או ע"י זה שהוא מחמץ את העיסה, הלכך הנך תרי מעשים שפיר מצטרפין ללא להשוותו ללא שיש בו מעשה.

וכל זה בחמץ, אבל במשקולות אינו כן, דהתם השהייה עצמה היא היא האיסור, לא הבעלות, הלכך אין בקנייה כלום ודו"ק, כן נראה הפשטות בדברי האו"ש.

אולם הדברים אינם מובנים, דכיוון שיש איסור בשהיית המשקולות, א"כ אף ד"המעשה קנין" לא מצטרף לזה, אכן אכתי נחייבו במלקות ע"י מעשה הכנסה לרשותו, דע"י הך מעשה נוצרה השהייה, ועוד, דבפוגם משקולות ודאי דילקה, דכמו דבמכניס חמץ "לתוך הבעלות" איכא מעשה שמצטרף ללא, כמו כן במכניס משקולות פגומין "לתוך השהייה" איכא מעשה שמצטרף ללא, ומאי שנא.

והתשובה לזה כתוב בהדי' באו"ש, שכתב "האיסור הוא על השהייה בלבד הבאה אחרי המעשה, ולא מצטרף המעשה אל האיסור", עכ"ל.

הרי לנו דעצם מהותה של "שהייה" היא שלא מצטרף אליה מעשה, דתמיד השהייה באה אחרי המעשה שהביא את השהייה.

מתמה בכל הנ"ל שהרי גם בחמץ האיסור הוא השהייה, שהרי רבים סוברים שרק בתוך ביתו עובר על ב"י וב"י, ומדייק בדברי האור שמח שנתעורר בכל זה וחילק דב' סוגים של שהיית ניהו, דבחמץ נתחדשה "שהייה בתורת שלו". איברא דדבריו תמוהין דגם בחמץ האיסור הוא בגוף השהייה, דהנה, כבר פליגי הגר"ז [מובא בביאור הלכה סוף סי' ת"מ] והחזו"א [סי' קי"ח ס"ק ד' בסוגריים] בחמץ שלו שאינו בביתו והיינו דמונה ברשות אחרים שלא מדעתם<sup>173</sup>, או ברשה"ר באופן דלא חשיב כמבוער, האם עובר בזה בב"י או לא, והיינו דאולי לא סגי בבעלותו, אלא דבעינן שהייה בביתו.

והפשטות בדעת הרמב"ן עה"ת הוא דאינו עובר אם אינו בביתו, וכן מפורש ברבינו דוד ומהר"ם חלאווה ומאירי [ד'. בסוג' דמשכיר ושוכר] דלכן המשכיר לא עובר בב"י אף שזה חמץ שלו, אכן התוס' ותוס' ר"פ [שם] פליגי ונקטו דעובר גם בכה"ג, [ולכן הצריכו התוס' ביטול למשכיר].

והפרי יצחק [ח"ב סי' ט"ז] הביא מהכס"מ שדייק ברמב"ם דעובר בחמץ שהפקידו רק משום דחשיב בביתו<sup>174</sup>, והביא נמי כסברת הגר"ז מהמקו"ח בעכו"ם שגזול חמץ של ישראל בפסח דהגוי לא קנה אבל ישראל לא עובר על ב"י כיוון דאינו בביתו, ולעומת זאת הביא מהחת"ס ונו"ב בגוי שקנה חמץ מישראל בפסח<sup>175</sup>, דדנו מצד "עשאו הכתוב כאילו ברשותו" האם נאמרה גם בכה"ג [או לא כיוון שבמכרן לגוי יש כבר סיבה נוספת שלא יהיה שלו], ומדלא פטרו כפשוטו משום שאינו בביתו וברשותו של ישראל דכנראה דפשיטא להו דא"צ ביתו ורשותו<sup>176</sup>.

הרי לנו דרבים סוברים דהבעלות אינה אלא תנאי, ועיקר האיסור הוא שהיית החמץ בביתו, רק דבמשקולות האיסור הוא גם בשהיית משקולות שאינם שלו, והכא רק בחמץ ידידה נאסר שהייה, וממילא דמעשה שבאה ליצור את הבעלות לא מצטרף לאיסור, ודומה למעשה פגימה במשקולות שרק יוצר את החפץ שאסור בשהייה, דהכא הבעלות אינה חלק מגוף האיסור אלא שהוא תנאי בעלמא בחפץ שנאסר בשהייה.

ובישוב הקוש' נראה דכד נעיינ בדבריו הק' יבואר שהאור שמח נתעורר בכל זה, דכתב בהדי' שגם האיסור בחמץ הוא גוף השהייה, אכן חילק דע"כ דב' סוגים של שהיית ניהו, דכתב שם בתוך דבריו דבמשקולות השהייה עצמה היא האיסור, משא"כ בחמץ "הלאו שלא ישהה בתורת שלו", והיינו דגם הכא הלאו הוא בשהייה ולא בגוף הבעלות, אלא דגדר השהייה הוא שהוא

<sup>173</sup> דאי מונה מדעתו ובתורת שמירה אז הוא משאיל לו מקום והוי כביתו וכמבואר ברא"ש ולא פליגי בזה.

<sup>174</sup> והיינו ע"י השאלת מקום, וכנראה דדייק כן מדיליף הרמב"ם דין זה מ"בתיכם", אלמא דחשיב כ"בתיכם" ורק אז עובר.

<sup>175</sup> וכנראה דכוונתם עפ"י התוס' בכתובות ל"ג: דשייך הקנאה לגוי באיסוה"נ.

<sup>176</sup> ובאמת דשיטת הגר"א [סימן תמ"ג ס"ק י"א] ופנ"י [ה':] דלשיטת רש"י א"צ שלו בכלל, וכל המיעוט על אינו שלו והריבוי בקבלת אחריות אינו אלא לגבי חמץ של הקדש או של נכרי, וע"כ דעצם השהייה נאסרה, אלא דהחולקים סוברים דדווקא חמץ ידידה נאסר בשהייה, אכן גוף האיסור הוא השהייה, ודו"ק.

"שהייה בתורת שלו", לא שהשהייה הוא על חמץ שלו, אלא "שהייה בתורת שלו", והיינו סוג אחר של שהייה, ובעזה"ל נבאר את הדברים.

האור שמח הביא את הדין קיום כלאים ע"י מעשה, ומביא שיש מחלוקת במקיים כלאים באיזה מעשה לוקה, עכ"פ מהתם מוכרח דאיכא מלקות גם במעשה אצלו דבר שאינו שלו, וצ"ע.

והנה האור שמח מסיים שם את הדברים וז"ל, "ועיין בתוס' בע"ז [דף ס"ד] ד"ה רע"ק אומר אף המקיים כלאים ובכס"מ ריש כלאים, ואכמ"ל ודו"ק", עכ"ל, ומתוך דבריו הקצרים למדנו שבאמת יש כאן "אריכות דברים", [אלא שכתב שאין כאן מקומם], ובעזה"ל נראה דכך נעוץ בדברים יבואר היטב מה שורש הנך ב' סוגים של שהייה במשקולות וחמץ, ודו"ק.

דהנה, מצאנו איסור נוסף של שהייה, והוא לר"ע דאסור לקיים כלאים, ועובר על הלאו בזה שהוא רואה את הכלאים ואינו עוקרם, ודעת ר"ע דלוקה במקיים כלאים, וכתבו התוס' בע"ז [שם] דבמקיים כלאים דלר"ע לוקה, היינו דווקא ע"י מעשה דאל"כ הוי ליה לאו שאין בו מעשה, והוסיפו התוס' דזה דווקא במעשה בגוף האיסור כמו בעשיית גדר מסביב הכלאים לשומרם, אבל במעשים אחרים ליכא מלקות, וזה כיסודו של האו"ש דבעינן מעשים בגוף האיסור ולא מסביב לאיסור.

עוד הביא האו"ש מהכס"מ [ריש כלאים] דבעינן מעשה מחפה או מנכש, עיי"ש, ונראה דבא בזה לאפוקי משיטת התוס', דהכס"מ סובר דבעינן דווקא מעשה שמוסיף בגידול, ולא רק שמירה בעלמא, ולדעתו רק מעשה שמוסיף גידול הוא מעשה בגוף האיסור, והיינו נמי כיסוד הנ"ל דבעינן מעשים ששייכים לאיסור עצמו ולא רק כהיכי תמצא לפני האיסור, וזה רק במעשה גידול.

וכן מפורש בשער המלך [ריש כלאים] שהביא את הכס"מ הנ"ל וביאר, דרק במקיים ע"י מעשה כעין מנכש חייב, "דעביד מעשה בגופן של זרעים גופייהו, אמנם היכא דלא קעביד מעשה בגופן של זרעים, אפילו עשה גדר סביב, אפי"ה לא מחייב משום מקיים, והטעם בזה משום דבעינן דומי' דלא תזרע", וכן נראה מדברי הר"ח בריש מו"ק [ב':] בדין מקיים כלאים דכתב דמייירי "בעבדה הוא וצמחה, ונתקיים הכלאים בעבודתו, שגורם לו הצמחה והפרחת פרי", ועיין היטב בכס"מ שהביא דין זה בשם "יש מי שאומר", ויתכן מאד דזו שיטת הר"ח הנ"ל, ועיין בהערה <sup>177</sup>, עכ"פ מבואר דפליגי בגדר המעשה דבעינן במקיים כלאים <sup>178</sup>.

עכ"פ כד נעוץ בדברים נראה דדברי האו"ש נסתרין מדין זה, שהרי מעתה מבואר דבמקיים כלאים מצאנו מעשה שהייה גם באינו שלו [וכדמפורש בסוגי' בע"ז שם] כמו במשקולות, ואפי"ה מצטרף אליו מעשה להשוותו ללאו שיש בו מעשה, והדרא קושי' לדוכתא, דאיך נחלק בין חמץ למשקולות דרק בשהייה בתורת שלו המעשה מצטרף, הא מצאנו בכלאים דגם בלי ה"בתורת שלו" איכא מעשה שמצטרף, ופשוט לי שזו היה כוונתו במראה מקום זה, והדברים קשים וצ"ע.

עוד יש לעיין דלכאור' בכלאים הצירוף של המעשה הוא יותר מחודש, שהרי הכא יש כבר איסור כל רגע ורגע, ורק שמוסיף עליו מעשה, משא"כ במשקולות וחמץ הוא מתחיל כל האיסור ע"י המעשה פגימה ומעשה חימוץ ומעשה קנייה, וא"כ ק"ו היא, דאי גם בכה"ג מהני להחשב כמעשה בכלאים, א"כ כש"כ דיהני בכה"ג במשקולות, וצ"ע.

עוד יש להעיר, דמשכחת לה אופן נוסף של מקיים כלאים שלא הזכירו כלל, והיינו בקונה שדה, דמעתה נעשה למקיים כלאים, ועיין בהערה <sup>179</sup> אריכות דברים בדין זה, וקשה דלמה לא הזכירו הראשונים אופן זה כמו שהזכיר הרמב"ם אופן זה בחמץ, וצ"ע.

<sup>177</sup> ועיין מה שכתבנו עוד בזרעא קיימא [קונטרס י"א פרק ב' ס"ק ו'] בביאור הך שיטה בכס"מ להוכיח דאזיל כהר"ח הנ"ל בביאור הסוגי' בריש מו"ק, עיי"ש, ובעיקר סברתם למה בעינן דומי' דזרע, עיין בזה [שם פרק ג' ס"ק ה'].

<sup>178</sup> וצ"ב שורש פלוגתא הכס"מ ור"ח עם התוס' הנ"ל, האם "בעינן דומי' דלא תזרע" או לא, ויבואר בעזה"ל. והנה, הרמב"ם לא הביא כלל דין מקיים ע"י מעשה דלוקה אף דהביא כן בחמץ, אולם זה לא קשה מיד, דהרמב"ם לא פוסק כר"ע, אלא כרבנן דאיכא מקיים בלי מלקות, ואית דסברי דלרבנן דר"ע האיסור הוא רק מדרבנן, והארכנו בשיטות הראשונים בזה בזרעא קיימא [קונטרס י"א פרק ה'].

<sup>179</sup> והיינו דבאמת הגם דלוקה במקיים כלאים גם בשדה חבירו, אכן איכא חילוק בין שדה לשדה חבירו, דפשיטא דברואה כלאים בשדה חבירו דלא מיקרי בזה מקיים כלאים, דמה כלאים אלו שייכי אליו, ורק בבעלים הוא עובר [אף דרק לוקה בעושה מעשה], אכן בעושה מעשה כגדר קטנה, הכא כבר פשיטא דמיקרי מקיים כלאים גם בעושה כן בשדה חבירו, וזו סברא פשוטה, ועיין בבית הלוי [ח"א סי' ל"ה ס"ק ב'] שהוכיח דין זה ליישב סתירת הרש"י, דהנה, שיטת רש"י במכות כ"ב ובמו"ק ב': דלוקה גם בלי מעשה, ועיין בתוס' במכות ד': שהביא ג"כ את שיטת הערוך דלמד כן, אולם רש"י בע"ז [שם] כתב דמקיים כלאים ע"י

מחלק בין משקולות לכלאים, דבכלאים השהייה היא שהייה שהוא נותן קיום לכלאים, והיינו "שהייה של עשייה", לעומת משקולות דבעצם העובדא שיש משקולות איכא שהייה איסור, ולהכי חלוקין ניהו בעשאן ע"י מעשה. ואשר מוכרח מכל זה היא, דשאני משקולות מכלאים בעצם יסוד דינם, דבמשקולות, האיסור הוא בגוף ה"עובדא" ובעצם ה"מציאות" שנמצאות משקולות ברשותו, אולם בכלאים אינו כן, דהתם יסוד האיסור אינו בגוף ה"עובדא" ובעצם ה"מציאות" שכלאים נמצאים ברשותו, אלא האיסור הוא בזה שהוא "מקיימו" בזה שהוא אינו עוקרו, והיינו דאף דאין שום עשייה ומעשה "חיובי" מצידו, אכן אכתי דיינינן ליה דבזה שאינו עוקרם הוא "נותן קיום לכלאים", והיינו שזה "שהייה של עשייה" למרות שאין כאן פעולה, ודו"ק.

ועיקר חידוש זה למדנו ממה דבעינן ניהותא של המקיים, וכמבואר ברא"ש ור"ש סיריליאו ריש פ"ח דכלאים, [וכן מבואר בכמה מקומות במסכת כלאים, ועיין בהערה <sup>180</sup>, ועיין בלשון הר"ש סיריליאו ריש פ"ח דכלאים דכתב במקיים כלאים "שרוצה בקיומו", וכן הוא המשמעות ברמב"ן ריש ב"ב דכתב לשון זה ד"רוצה בקיומו" עיין שם היטב, ועיין בהערה <sup>181</sup> בביאור הדברים],

גדר קטנה, וכשיטת התוס' [שם] ובמכות [ד:'], וסותר משנתו, ותירץ הבית הלוי דהתם בע"ז מיירי בשדה של אחרים [עכו"ם], ובזה לא מיקרי מקיים כלל בזה שרואה ואינו עוקר, ורק בעושה מעשה מיקרי מקיים ומעתה יש לעיין, דמי שקנה שדה שיש בו כלאים, הרי כעת הוא מקיים כלאים גם בלי לעשות גדר קטנה, דלפני הקנייה אין לו שייכות לכלאים, ונמצא דע"י הקנייה הוא נעשה למקיים כלאים, ומעתה קשה, דכמו דכתב הרמב"ם דבחמץ איכא לאו דב"י ע"י מעשה קנין א"כ ה"ה דהראשונים יכלו לומר דבקנה שדה כלאים דג"כ לוקה לר"ע, ולמה לא הביאו הראשונים גוונא זו, וצ"ע.

ובעיקר דין זה דנתי דלכא' דין זה הוא דין פשוט. אולם שוב התבוננתי דצריכים לעיין בזה מדברי הירושלמי [כלאים פ"ב ה"ג] שהביא מעשה באחד שלקח שדה שיש בו כלאים מן הגוי, דצריך לעקור את כל הכלאים, ומבואר שם בביאור הגר"א דהא דצריך לעקור אינו אלא משום מראית העין, דצריך לעקור דאל"כ יאמרו שהוא זרען, עיי"ש היטב בדבריו, והיה קשה לי דשיטת הירושלמי [ריש פ"ח דכלאים] דאיכא איסור תורה במקיים כלאים גם לדעת רבנן, [ורבנן ור"ע רק פליגי לענין מלקות בעשאן שלא ע"י מעשה], עיי"ש בר"ש סיריליאו, ובאמת דלשון הר"ש סיריליאו בירושלמי הנ"ל [פ"ב ה"ג] הוא "ואיכא משום מקיים כלאים" ופשוט שכוונתו שיש בזה איסור מה"ת, ואזיל לשיטתו [בריש פ"ח] דגם לרבנן אסור מה"ת, [דכפשוטו אזלינן כרבנן דר"ע], אולם דעת הגר"א בזה צ"ע, דלמה ס"ל דליכא איסור תורה בזה.

איברא דנראה דהגר"א אזיל לשיטתו, דהנה, רבים סוברים דכל האיסור מקיים כלאים לרבנן דר"ע [לדעת הבבלי] הוא רק מדרבנן מפני מראית העין, וכן מבואר בתוס' בב"ק [פ"א] והגרעק"א [גליון הרמב"ם ריש כלאים] למד כן נמי ברמב"ם, וכן הוא בישועות מלכו [כלאים פ"א ה"ג] ובתורת זרעים [עמוד מ"ד], אכן הגר"א [יו"ד רצ"ז ס"ק ז' וז' וז"ז] וז"ז [יו"ד ס"י רצ"ז] והרדב"ז [כלאים פ"א ה"ג] והשער המלך [שם בד"ה עוד ראיתי] בשם ספר בני דוד, כולו נקטו דאיכא איסור תורה גם לרבנן דר"ע גם בדעת הבבלי.

ואף דמבואר בבבלי בע"ז [ס"ד] דמותר, היינו משום דבשדה עכו"ם איכא מיעוט בדין מקיים כלאים לשיטת רבנן דר"ע, וכבר תמהו המקד"ד [ריש סי' ס"א] והחזו"א [כלאים סי' ב' ס"ק י"א] דמהכי תיתי דנחלקו רבנן ור"ע במיעוט דשדה עכו"ם במקיים כלאים, ועיין מה ששישנו בזה בזרעא קיימא [קונטרס י"א פרק ה' ס"ק ה'], עכ"פ לפי"ז יבואר שיטת הגר"א. דהנה, הגר"א פירש בירושלמי [פ"ב ה"ג] דמיירי בקנה גינה מהעכו"ם, אכן מיירי שהגינה של העכו"ם והירקות של ישראל, עיי"ש, וממילא א"ש, דלפי"ז אכתי איכא מיעוט דשדה עכו"ם כיוון דמין א' עדיין נמצא בשדה עכו"ם, ולהכי אינו אסור אלא משום מראית העין. ומעתה הדרינן לנ"ד דמה הדין בקונה שדה מעכו"ם, דכפשוטו היה נראה מלשון הדרך אמונה [פ"ב סוס"ק ל"ט] דליכא איסור תורה בזה, ואפילו מדרבנן אין איסור אם מיד הוא יעקור את הכלאים, ולמד כן מהירושלמי הנ"ל, וזה לשיטתו דנקט לעיל [פ"א ס"ק ט"ז] בפשיטות כהחזו"א דאיסור מקיים כלאים הוא רק מדרבנן, אולם קשה, דאף דבבלי מבואר כן אכן בירושלמי מבואר דגם לרבנן דר"ע אסור מה"ת, ואיך למד כן בירושלמי.

אולם נראה פשוט, דלדעת הר"ש סיריליאו הנ"ל פשיטא דלהנחת את הכלאים אסור מה"ת, וא"כ פשיטא דה"ה שיש איסור דאורי' בעצם הקנייה, וכן לגר"א אם היה קונה את כל השדה. וכל דברינו הכא בשיטת רבנן, אכן זה פשוט דכו"ע מודי דלדעת ר"ע ודאי דאיכא איסור תורה בגוף הקנייה, ולהכי יש לדון על הקנייה שיהיה בה משום מלקות, ודו"ק.

<sup>180</sup> דלכא' זה מבואר במשנה [כלאים פ"ה מ"ו] ד"הרואה ירק בכרם, ואמר כשאגיע לו אלקטנו מותר, כשאחזור אלקטנו אם הוסיף מאתיים אסור", ולמה אי אמר כשאגיע מותר, הא סו"ס הוא מקיים כלאים עכשיו, אלא ע"כ משום דכל שמחזר אחריו לא מקרי מקיים, דאינו רוצה בקיומו.

והנה, אף שהמשנה קאי לענין זה דלא קידש הכרם, ונאמר דין דבעינן ניהותא דבעלים כדי שיחול האיסור קידוש, אולם הא מיהת שמעינן דמותר לעשות כן וקשה דלמה מותר, הא איכא בזה איסור מקיים כלאים [וזה דין גם בכלאי זרעים ודלא כקידוש הכרם שהוא רק דין בכרם], וע"כ דלא קעבר על איסור מקיים כלאים כיוון דאין כאן "רוצה בקיומו", ואדרבא, עצם זה דבעינן ניהותא לקידוש הכרם, היינו משום דרק נאסר ע"י זה שהוא מקיימו, ורק מיקרי מקיימו ברוצה בקיומו, וכן המשמעות הפשוטה ברמב"ם כלאים [פ"ה ה"ח] עיי"ש.

ועיין בתוס' [ריש ב"ב] ובפירוש הרא"ש [כלאים פ"ה משנה ז'] דהמקור לזה הוא "דדומי' דלא תזרע כרמך בעינן דניחא ליה", והיינו כנ"ל, דגם זריעה בכוונה וגם מקיים בכוונה אוסרים את הכרם.

אולם אין הדברים פשוטים, ועיין בספר זרעא קיימא [קונטרס ט' פרק ג'] דהוכחנו דאינו כן. <sup>181</sup> ואף דהרמב"ן כתב כן לענין קידוש הכרם, הא כבר הארכנו [זרעא קיימא קונטרס ט' פרק ג'] להוכיח דבקידוש לא בעינן קיום ממש, ו"הניחם ולא עקרם" וגם "מתיאש מלעקרו", תרומתו מיקרי ניהותא ומקיים לענין קידוש, לא כן לגבי "איסור מקיים" דהכא בעינן "רצה בקיומו", וזו כוונת הרמב"ן שם דכתב לגבי ניהותא דקידוש "שאין זרוע ובא נאסר אלא ברוצה

והיינו משום שהוא חשיב כ"מקיים" את הכלאים, ורק ע"י ניהותא אמרינן דמה שהוא לא עוקר חשיב כמקיים את הכלאים.

ומעתה פשוט, דאחרי דבמשקולות האיסור הוא בגוף ה"עובדא" ובעצם ה"מציאות" שנמצאות משקולות ברשותו, לזה א"ש למה לא מהני בזה שום מעשה, שהרי מעשים שלו רק מצטרפין ל"עשייה דידה", ולא מצטרפין לעובדות ולמציאויות, והן הן דברי האור שמח שהזכרנו לעיל, וכלשונו, ד"האיסור הוא על השהייה בלבד הבאה אחרי המעשה, ולא מצטרף המעשה אל האיסור", וכוונתו בזה דה"עובדא של שהייה" הוא תמיד "אחרי המעשה" שהביא את העובדא, ודו"ק.

אולם בכלאים אינו כן, דהתם יסוד האיסור אינו בגוף ה"עובדא" שכלאים נמצאים ברשותו, אלא האיסור הוא בזה שהוא "מקיימו" בזה שהוא אינו עוקרו, דדיינינן ליה דבזה שאינו עוקרם שהוא "נותן קיום לכלאים", וזה "שהייה של עשייה", ולעשייה זו שפיר מצטרף מעשה, ודו"ק.

בזה מבואר פלוגתת הראשונים באיזה מעשה מהני לקיום כלאים, ולמה לא מהני לכו"ע בקנה שדה של כלאים. ואחרי דנתבאר דע"כ דבכלאים האיסור הוא בזה שהוא "מקיים" את הכלאים, ולא בעובדא שיש כלאים ברשותו, בזה יש ליישב למה נחלקו הראשונים באיזה אופן מיקרי מקיים כלאים, ולמה לא מיקרי מקיים כלאים בקונה את השדה, ועיין בזה בהערה <sup>182</sup>.

בזה מבואר נמי סברת האור שמח בחמץ, ד"שהייה בתורת שלו", היינו עשייה של "החזקת החמץ", ולעשייה זו שפיר מצטרף מעשה.

הרי לנו דלמדנו מכלאים דמצאנו תרי סוגים שונים של שהייה, "עובדא של שהייה", ו"עשייה של שהייה", ונפ"מ לגבי הצטרפות המעשה, ונראה דזה נמי הביאור בסברת האור שמח לגבי חמץ, דכבר ביארנו דע"כ כוונתו בחילוק בין משקולות לחמץ היא, דבאמת גם בחמץ הלאו הוא ב"שהייה" ולא בגוף הבעלות, אלא דגדר השהייה הוא שהוא "שהייה בתורת שלו", והיינו שזה סוג אחר של שהייה.

ונראה דהביאור בזה הוא כך, דבמשקולות האיסור הוא ב"עובדא של שהייה", ולזה לא מצטרף מעשה, ונכתבאר, אבל בחמץ איכא "עשייה של שהייה", דכמו דבכלאים מה שאינו עוקרם הוא "עשייה של קיום", כמו כן בחמץ בזה שאינו משביתם הוא "מחזיק בהם", ואיכא "עשייה של

קיומו או נתייבש", ומה שחילקם לשנים היינו דבא לרבות דא"צ קיום ממש "רוצה בקיומו" דהכא סגי בנתייבש לענין קידוש הכרם.

ובאמת דאיכא גם אופנים מסויימים של מקיים כלאים שבלי מעשה של גילוי לא ידעינן שרוצה בקיומו ואין איסור, והיינו כגון בנתערב מין אחר בתבואתו בטעות וכן בכלאים של אחרים, דמבואר ברמב"ם [כלאים פ"ב ה"ז] דמי שגדלו אצלו כלאים בטעות, שנתערב מין אחר במין שזרע, שאם הוא פחות מא' מכ"ד א"צ לעקור דאין מראית העין אבל אם הוא מתחיל לעקור את המין שנתערב שם, אז הוא צריך כבר לעקור את הכל, דאז הוא מגלה שרוצה בקיומן, וביאר המקד"ד [עמוד 454] דרק אז הוא דהוי בכלל "מקיים כלאים", דאז כבר רוצה בקיומן. וכעין זה מבואר נמי ברש"י בע"ז [ס"ד] דמייירי במקיים כלאים דלוקה וכתב דבעי מעשה דגדר קטנה, וקשה משיטת רש"י במכות [כ"א:] ובמו"ק [ב':] דמהני בלי מעשה כלל, ולקי, וכן היא שיטת הערוך [בתוס' ריש מכות], וביאר בזה הבית הלוי [ח"א סי' ל"ה ס"ק ב'] דהתם בע"ז מייירי בשל אחרים, ובשל אחרים ליכא קיום כלל בזה שהוא מניחם ולא עקרם, ולהכי בעינן מעשה כדי שיחשב כמקיים.

<sup>182</sup> דהנה, מעתה יש לחקור בזה עוד, האם האיסור הוא בזה שהוא נותן "גידול וצמיחה" לכלאים בזה שאינו עוקרם או דכבר עובר בזה שהוא נותן "חיות וקיום נוספים" לכלאים בזה שאינו עוקרם גם בלי תוספת גידול וצמיחה, ונפ"מ במקיים ע"י מעשה, ובזה יבואר פלוגתת התוס' והר"ח וכו"מ. דהנה, זה פשוט שאם האיסור מקיים היה בעצם העובדא שהכלאים "קיימים ברשותו", דאז פשיטא דליכא שום מעשה דיהני להצטרף לגוף האיסור, דשום מעשה לא מתייחס ל"עובדא", ונכתבאר במשקולות, אכן אחרי שיש "מעשה של קיום", אז תלוי בחקירה הנ"ל, והיינו שאם הוא נותן "גידול וצמיחה" לכלאים בזה שאינו עוקרם אז בעינן מעשה דמתייחס דווקא להמשך הצמחתם וגידולם, וזה שיטת הר"ח וכו"מ דבעינן מעשה של הצמחת והפרכת פרי, וזה כדכתב השער המלך דבעינן דומי' דזריעה שיש בזה הצמחת פרי, אכן אם הוא רק נותן "חיות וקיום נוספים" לכלאים בזה שאינו עוקרם אז סגי בזה הכלאים ממשיכים להתקיים, וזה שיטת התוס' דסגי בגדר קטנה של שמירה לקיומן. ובזה מיושב מה שהקשינו דלמה לא איירי בקנין שדה של כלאים, דמעשה פשיטא דלקנות כלאים אינו כלום, דהכא לכו"ע אין המעשה מתייחס למעשה קיומן של הכלאים, ודו"ק.

שוב מצאתי באחרונים שכבר קדמוני בעיקר ההערה מהקנין שדה של כלאים, וכבר אמרו גם את הסברות הנ"ל, דראיתי במעדני ארץ [כלאים עמוד רכ"ד] שהגרי"ל אויערבאך [אביו של הגרש"ז] הביא מתשובות בית שלמה [יו"ד סי' קע"ו] דבאמת לקי בקונה שדה כלאים כמו בחמץ, והוא דחה כדברינו דבעינן מעשה שמתייחס לקיום הכלאים, ודלא כחמץ דסגי במעשה דמצטרפת להחזקת החמץ, וזה גם ע"י קנייה, עוד ראיתי בזה במעדני ארץ [כלאים עמוד נ"ה] ששמע הגרש"ז מהגרש"ז זלזניק דבעינן מעשה בדרך זריעה, דעשיית גדר הוא ה"דרך זריעה" שיש בקיום כלאים [אף דזריעה עצמה ליכא דרך זריעה של עשיית גדר], ודו"ק, והיינו כדברינו הנ"ל, וע"ע במגיה [שם] שהביא מהמהרש"ם [ח"א סי' קנ"ט] דחולק ונקט דלוקה, וכדעת הבית שלמה הנ"ל.



החזקה", וזו כוונתו דהכא איכא "שהייה בתורת שלו", והיינו דלא רק שהם נמצאים אצלו אלא שהוא "מחזיק בהם" שהוא משהה אותם בתורת שלו, וכל ענינה של הבעלות הוא רק שמחמת זה הוא כבר "מחזיקם", ודו"ק.

ובתוספת ביאור נביא משל, דהנה, לכל אדם יש כלים בביתו ויש גם אבק ועפר בביתו, אכן חלוקין נינהו, דהאבק "נמצא בביתו" והכלים הוא "מחזיק בביתו", זה עובדא וזה עשייה, וזה הבדל בין משקולות דלא בעינן שלו כלל, ועצם ההמצאות שלהם הוא האיסור, אבל בחמץ הוא מחזיק בהם, וזה רק בתורת שלו, ודו"ק. ועיקר חידוש זה בחמץ נוכיח להלן [פרק הבא].

## פרק ב

### יסוד האיסור בב"י וב"י,

#### ע"י "החזקה" החמץ ולא ב"עובדא" שהחמץ נמצא אצלו.

מבאר דיסוד הדין בב"י הוא "החזקה החמץ", ולא בעובדא שיש לו חמץ, ומבאר בזה את שיטת רש"י והרמב"ן והרמב"ם בגדר ביטול חמץ ד"משווהו כעפר", דיסוד דבריהם הוא דהאיסור בב"י וב"י הוא ב"החזקה החמץ", ולא בעובדא שהחמץ ברשותו.

הרי נתבאר דיסוד האיסור בחמץ אינו בעובדא שהחמץ נמצא אצלו, אלא דבזה שהחמץ נמצא אצלו הרי הוא חשיב "כמחזיק את החמץ", דאחרי שהתורה אמרה תשביתו והוא לא משבית, בזה הוא חשיב כמחזיק את החמץ.

ויסוד זה כבר נתבאר ע"י מרנן הגרא"מ שך זצ"ל והגר"ש רוזובסקי זצ"ל והגר"ד פוברסקי זצ"ל, וכולם הוכיחו סברא זו מדברי הרמב"ם וכס"מ וכל א' הביא על זה מקור אחר. דהנה, מרנן הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [פסחים סוף סי' א'] הוכיח כן מעצם דין ביטול בשיטת רש"י והרמב"ם ורמב"ן, דלשיטתם הוא משווה את החמץ לעפר, וכבר תמהו בזה הראשונים [וכמבואר להלן בהערה], דמה הגדר בזה, וביאר בזה הגר"ש רוזובסקי זצ"ל זצ"ל, דאין הלאו דב"י בעצם העובדא שיש לו חמץ ברשותו, אלא דכל הלאו הוא בזה שהוא "מחזיק את החמץ", והביטול הוא להשוותו לעפרא לגבי החזקה, והיינו, דכמו דביארנו במשל [לעיל] דחלוקין נינהו אבק מכלים, דהאבק "נמצא בביתו" והכלים הוא "מחזיק בביתו", כמו כן משתנה החמץ ע"י ביטול לדבר שאין לו בו צורך, וכאבק דמי לענין זה שאינו מחזיקו.

ועיין בהערה <sup>183</sup> שהרחבנו והוספנו ביאור בדבריו הקצרים בענין זה, ויישבנו בזה כמה סתירות בדברי רש"י והרמב"ם והרמב"ן.

<sup>183</sup> דהנה, בגדר הדין ביטול חמץ נחלקו רש"י ותוס', דתוס' [ד':] כתבו דמדין הפקר אתינן עלה, וממילא דלא קעבר על ב"י כיוון שאינו שלו, ורש"י [שם] כתב דכלל תשביתו היא, דבתשביתו איכלל נמי השבתה בלב, ולא רק השבתה בשריפה, ולא איתברר כוונת רש"י בזה, והעיר הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דמצאנו סתירה בדברי רש"י בגדר הדברים איך מהני לצאת מלאו דב"י ע"י ביטול, דבדף ו': [ד"ה ודעתו עליוה] כתב רש"י "אבל משבטלה אינו עובר [בב"י וב"י] דלא כתב [התורה] אלא תשביתו", ומשמע דכיוון דקיים חיוב לבטל שוב לא קעבר, דכך אמרה תורה, אכן מאידך משמע ברש"י לעיל מינה [דף ד': ד"ה לעשות לו מזוזה] דמטעם אחר היא, דכתב "מסיח דעתיה מיניה ומשויה ליה כעפרא", ולכא' כוונתו דזה גופא ילפינן מתשביתו דמצי משווה לעפרא. וקשה דאי נתחדש דחשיב כעפרא, א"כ שוב פשיטא למה לא קעבר בב"י, ולמה לי טעמא "דלא כתב [התורה] אלא תשביתו" הא כעפרא חשיבא, ושיטתו צ"ע.

והנה, ברמב"ן מבואר ע"ד רש"י דיליף ליה מתשביתו, וכתב "שהביטול מועיל להוציא מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראו לאכילה", ועיי"ש עוד דזה הביאור בתשביתו, דהיינו "תשביתו אותו משאור, ולא יראה שאור, אלא שיהא בעיניך כשרוף ותהא רואה אותו כעפר ואפר", והיינו כרש"י [ד']. ותמהו עליו הראשונים, דהמהר"ם חלאווה [ו'] הקשה דא"כ יהיה מותר בהנאה דכבר אינו בתורת חמץ לגבי האיסורים, [ובאוכלו אין להתיר דאז הוא חוזר בו מהביטול דאינו אוכל עפר ומדאכלה מחשיבו יותר מעפר, ובזה חלוק הנאה מאכילה דמעפר נהנים, והנאתו אינו הוכחה שכבר לא מחשיבו כעפר], ומ"ש דלגבי איסור ב"י אינו בכלל חמץ, ולגבי הנאה חשיב בכלל חמץ, עוד הק' הריטב"א [שם] דאיך מבטלו מתורת לחם, הא אין זה תלוי בדיבורו כלל, דמה שייך לקבוע שאינו בתורת לחם ע"י דיבור בעלמא, וצ"ע.

עוד יש לתמוה בגוף דברי הרמב"ן, דמצד א' כתב הרמב"ן דלא כהתוס' שהוא הפקר ושהוא יוצא מרשותו, [ואדרבא הרמב"ן מסתפק אי מהני הפקר להיתירא] ולהכי דן בזה מצד דמשווהו כעפר, אכן מאידך כתב הרמב"ן "ויצא לבטלו שלא יהיה בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי", והיינו דהוי כהפקר וכאינו שלו וכאינו ברשותו, וצ"ע.

ואשר מוכרח מכל הנ"ל, דודאי דאין הלאו דב"י בעצם העובדא שיש לו חמץ ברשותו, אלא דכל הלאו הוא בזה שהוא "מחזיק את החמץ", והביטול הוא להשוותו לעפרא לגבי החזקה, והיינו, דכמו דביארנו במשל [לעיל] דחלוקין נינהו אבק מכלים, דהאבק "נמצא בביתו" והכלים הוא "מחזיק בביתו", כמו כן משתנה החמץ ע"י ביטול לדבר שאין לו בו צורך, וכאבק דמי לענין זה שאינו מחזיקו.

עוד ביארנו בהערה [שם] דמיושבת בזה קושי' הריטב"א [דאיך מהני ע"י דיבור לקבוע דין כזה], ומיושבת נמי קושי' המהר"ם חלאווה [דלמה אסור ליהנות מחמץ שביטלו אי הוי כעפר לדיני חמץ], [והגר"ש רוזובסקי זצ"ל עצמו לא למד כן אלא ברמב"ם, אבל המהלך ברמב"ן למד שהוא ממש כעפר, עיי"ש לעיל מיניה].

וע"ע באמרות אברהם פסחים [סימן ט"ו פרק ג'] שהרחבנו בביאור שיטת הרמב"ן בדין ביטול, ויסוד הדברים מבואר עפ"י הנ"ל דהאיסור ב"י הוא בעצם החזקת החמץ ולא העובדא שיש לו חמץ.

**מבאר בזה מה ההבדל בין חמץ ידוע לחמץ אינו ידוע לענין ביטול [שיטת הרמב"ם].**

וביסוד זה הוסיף הגר"ש רוזובסקי זצ"ל לבאר הא דלא מהני ביטול בחמץ ידוע לגי' ישנה ברמב"ם, דביטול הוא השבתה בלב שהוא כבר לא "מחזיק" את החמץ, אבל העובדא שיכול לבערו ולהשביתו ואינו מבערו, זה כבר סתירה לליבו, וזה כבר חשיב כמחזיק, ורק באינו ידוע אפשר להשבית ולדון שאינו מחזיק.

ובזה ביאר עוד את סברת הכס"מ [פ"ב חו"מ ה"ב], שהק' שדין זה של הרמב"ם הוא נגד המשנה שיושב לפני רבו ונזכר שיש לו חמץ שיכול לבטלו, וזה מיירי בחמץ ידוע, ות' הכס"מ דכיוון שהוא טרוד שוב הו"ל כאינו ידוע, ודבריו תמוהין, וביאר הגר"ש רוזובסקי זצ"ל דבחמץ ידוע החיסרון הוא דכיוון דבידו לבער ואינו מבער הרי"ז כמחזיק ממש, וזה סתירה לביטולו שאומר שכבר אינו מחזיקו, ורק באינו ידוע אפשר לומר שאינו מחזיק ע"י הביטול, אבל כשהוא טרוד ואינו יכול לבער, אז מה שאינו מבער כבר אינו סתירה, ודו"ק.

**מביא מקורות נוספים להך גדר שבב"י וב"י יסוד האיסור הוא ב"החזקת החמץ", ולא בעובדא שהחמץ אצלו, דנפ"מ בחמץ שקיבל עליו אחריות, ונפ"מ בחמץ שאנוס מלבערו.**

ומצאנו עוד הוכחה לזה ממרן בעל האבי עזרי זצ"ל, דהנה, מבואר בסוגי' בפסחים [ה':] דחמץ שקיבל עליו אחריות הוי ליה כדידיה לעבור עליו בב"י, דדבר הגורם לממון כממון דמי, אכן למסקנה ילפינן ליה מקראי, וכפשוטו דהגדר בזה הוא נמי כנ"ל, דכדידיה הוא ע"י הדין גורם

---

וממילא דליתא לקושיות הראשונים, שהם הבינו ברמב"ן שהוא משהו את הלחם לעפר לגבי דיני חמץ, ושפיר הקשו דמ"ש איסור הנאה מב"י ואיך עושה כן בפיו, אולם להנ"ל א"ש דאין זה חלות בגוף הלחם עצמו להשוותו לעפר מצד עצמו כלפי דיני חמץ, אלא דאינו אלא לענין החזקתו, וזה כוונתו ד"יצא לבטלו שלא יהיה בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי", והיינו דאף דלעיל מיניה כתב דחשיב כעפר והכא כתב שאינו ברשותו, ולהנ"ל היינו הך, דכבר אינו "מחזיקם ברשותו" אלא כאבק דמי.

וזה נמי מדויק היטב בדברי הרמב"ם [חו"מ פ"ב ה"ב] דכתב "ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, הוא שיבטלו בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל", והיינו דמצד א' כתב "ויחשוב אותו כעפר" ומאידך כתב "וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל", [או 'עפר' או 'אינו ברשותו'], והתשובה היא תרומיהו כהדי דרק לענין החזקתו ברשותו הרי הוא כעפר, וכהמשך לשונו, "שכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל", וא"ש.

וזה נמי הישוב בסתירת רש"י, דמצד א' מבואר "שהתורה לא כתב אלא תשביתו", ומאידך הוי כעפר ממש, ולהנ"ל מיושב, דודאי דלא נקבע דינו כעפר, אלא דאינו מחזיק בו כעפר, וכל זה רק שייך אחרי שהתורה גילתה דגם "אי החזקה" במחשבתו ובלבו דגם זה בכלל "אי החזקה", וא"צ ש"בפועל" יפסיק להחזיק בו ויוציאו מרשותו, ודו"ק.

ונראה להוסיף עוד בזה, דלהלן [סימן ד'] ביארנו דב"י דחמץ דומה לקיום כלאים ולא לשהיית משקולות, וביארנו כן בעומק דברי האור שמח. ונראה דהדברים מדוקדקים היטב בלשונות הרמב"ן, דהנה, האי לשון "רוצה בקיומן" שהבאנו מהר"ש סירליאו [כלאים ריש פ"ח] והרמב"ן [ריש ב"ב] דבזה מוגדר ה"שהייה של עשייה" בכלאים, הך לשון עצמו מצאנו נמי ברמב"ן בריש פסחים דכתב "דהתורה עשאן כאילו ברשותו לעבור עליו בשני לאוין כיוון שדעתו עליו והוא רוצה בקיומו", רק דבזה חלוקין, דבכלאים יש כאן "מעשה קיום" ע"י ה"רוצה בקיומו", ובחמץ איכא "מעשה החזקה" ע"י ה"רוצה בקיומו", דמקיימם אצלו.

והרמב"ן ביאר כן בעצם המהלך של ביטול, דע"י הביטול כבר חסר ב"רוצה בקיומן", והדברים מפורשים ברמב"ן, דהנה הבאנו מהרמב"ן דכתב שתי סברות בביטול, א' דמחשיבו כעפר, ב' שהרי הוא כאינו ברשותו, וביארנו דחדא נינהו, דאינו מחזיקם כעפר, דבדברי הרמב"ן שמחשיבו כעפר, כתב הרמב"ן "תשביתו אותו משאור, ולא יראה שאור, אלא שיהא בעיניך כשורף ותהא רואה אותו כעפר ואפר", אולם מיד מוסיף בזה הרמב"ן, "ולא תהא רוצה בקיומו", וכן בהמשך דברי הרמב"ן דכתב דמוציאו מרשותו, כתב הרמב"ן, "ויצא לבטלו שלא יהיה בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי שוב אינו רוצה בה", וגם הכא ממשיך הרמב"ן, "ואינו רוצה בקיומו".

הרי דהוסיף תנאי בשתי הנך סברות, דכל הגדר בביטול שרצונו להחשיבו או כעפר או כאינו ברשותו, דאין הכוונה בזה שהיא קביעות בעצם החפץ, אלא דכל זה למטרה ולענין אחד, והוא שכבר "אינו רוצה בקיומו", דכבר אינו מחזיקו אצלו כחמץ אלא כעפר, והיינו שהעובדא שהחמץ קיים אצלו לא משתנה, דבמציאות אין כאן.

לממון, אולם בשיטת הרמב"ם מוכרח דאינו כן, שהרי גם באנס שיוציא ממנו ממון [על החמץ] שלא כדין ובלי התחייבות, גם בזה אמרינן דעובר על איסור חמץ, וע"כ דאינו משום דהוי כדידיה. והביאור ע"כ הוא כנ"ל, וכן ביאר מרן הגרא"מ שך זצ"ל [אבי עזרי' הל' חמץ ומצה] דהאיסור הוא ההחזקה, אלא דבחמץ שאינו שלו אינו "מחזיק" בחפץ, רק דזה "נמצא" אצלו, והכא ע"י זה שיתחייב לשלם לאנס אם החפץ יאבד, בזה הוא כבר מחזיק בחפץ, וזה האיסור ב"י וב"י. ולעיל [פרק א'] כבר נתבאר דסברא זו היא כבר סברת האור שמח לחלק בין משקולות דחייב גם על אינו שלו דהתם לא בעינן שום "החזקה", והעובדא דהמשקולות אצלו היא האיסור, משא"כ בחמץ דבעינן שלו, דאין זו הלכה בעלמא דרק עובר על חמץ ידידיה, אלא דבעינן חמץ ידידיה משום שרק בזה אמרינן שהוא מחזיק בחמץ, ולכן היכא דמחזיק בשל אחרים מסיבה אחרת הכא כבר לא בעינן שלו.

ועיקר יסוד זה הוכיח נמי מרן הגרי"ד פוברסקי זצ"ל מדברי הכס"מ [פ"ג חו"מ ה"ח] שמבאר איך אמרו חכמים לא לבער ביו"ט מחמת איסור מוקצה, הא איך מבטלים דין דאורי' מחמת איסור דרבנן, ופי' הכס"מ דאחרי דאמרו חכמים דאסור, כבר אינו עובר בב"י "דלא אמרה תורה בל יראה ובל ימצא אלא כשברשותו היה לבערו ואינו מבערו אבל אם הוא אנוס לא, וזה אנוס היא", ודבריו צ"ב דמנלן זאת, וע"כ דמבואר הכא כנ"ל דאף דהעובדא דיש חמץ ברשותו לא משתנה בזה שהוא אנוס, אבל הוא כבר לא חשיב כמקיים וכמחזיק חמץ.

מבאר בזה גם את הדין דחמץ שאינו מצוי אין בו דין ב"י, ומבאר בזה עוד דינא דחמץ שנפלה עליו מפולת וייחד לו בית ויוצא בשיירא.

ונראה להוסיף בזה עוד, דהנה, מצאנו בראשונים בכמה דוכתי דילפינן הלכות מהגז"כ ד"מצוי בידך", דנאמר בזה היתר בחמץ אינו ידוע, ובייחד לו בית, וביוצא בשיירא ובנפלה עליו מפולת וכדיבואר, ונראה דגם זה מתבאר על פי כל הנ"ל, ואדרבא, יתכן דזה כל המקור ליסוד זה.

דהנה מבואר בתוס' בפסחים [ריש כל שעה] דאף דיש ריבוי לחמץ מוטמן [ה':] אבל כשאנו יודע היכן הוא אינו מצוי, ולא איתרבי בכלל לא ימצא, ונחלקו המהרש"ל והפר"ח אי מיירי שאינו ידוע היכן הוא אבל הוא ידוע שיש לו, או דמיירי גם בלא ידוע שיש לו, וצ"ב שורש פלוגתא זו, ונראה דכל הך נידון - גם לרבות מוטמן וגם לא לרבותו באופן שאינו מצוי וגם בפלוגתתם מה מיקרי אינו ידוע - כל החילוקים הללו אינם חילוקים ב"עובדא" שיש חמץ ברשותו, רק דבזה הגברא משתנה שהוא כבר לא מחזיק ולא מקיים את החמץ, וזה כל הנידון שם.

ע"ד זה מצאנו עוד, דבפסחים [ו']. מבואר דחמץ שקע"א חייב, אבל בייחד לו בית לעכו"ם פטור, והק' הגמ' דשכירות לא קני' לענין ע"ז, ות' דהכא אפקי' רחמנא בלשון לא ימצא ואין זה "מצוי בידו", ועי' תוס' רי"ד דהכוונה היא דבהך חידוש דחמץ שקע"א חייב, הכא יש פטור מצד דרשה ד"לא ימצא", דכיוון דהמקום שכור לעכו"ם אין החמץ "מצוי בידו" אף דקע"א, אבל בחמץ של ישראל שנמצא במקום ששכור לישראל אחר לא אמרינן דחמץ זה אינו ברשותו ועובר עליו, ודו"ק

אולם רבינו דוד בפסחים [ד.] בסוגי' דשוכר חולק, וז"ל, "שהשוכר הזה כבר נקנה לו הבית לשכירות וכו' והבית הוא ברשותו לענין חמץ כדאמרינן לקמן דאע"ג דשכירות לא קני', שאני הכא דאפוקי רחמנא בלשון לא ימצא, ומאחר שהחמץ הוא ברשותו של שוכר אין המשכיר עובר בב"י וכו'", והיינו דבדין "מצוי בידו" נתחדש חידוש כללי, דכמו דמבואר שם שאינו עובר בחמץ שקע"א אם החמץ נמצא במקום מושכר, כמו"כ כל חמצו של ישראל שנמצא בביתו, והשכיר את הבית לאחר, דיינינן ליה כביתו של אחר להיפטר דלענין חמץ אמרינן שכירות קני'.

והנה, בחמץ שנפלה עליו מפולת אמרינן בפסחים [ל"א] דהרי הוא כמבוער, והדין הוא דרק בעי ביטול מדרבנן וכמבואר בר"ן וברש"י שם, [וכל מה דבעי ביטול הוא שמא יפקח עליו הגל] ודין זה דדינו כמבוער מה"ת ילפינן במכילתא, הביאו הר"ן שם דמיקרי "אינו יכול לבערו".

ובדין יוצא בשיירא מבואר בפסחים [ו'] שא"צ לבער עיי"ש ברש"י שרק כשחוזר יעבור בב"י, ומבואר דבלי ביטול נמי לא עובר בב"י, ונחלקו המהרש"א והמהרש"ל בטעמו של רש"י, והמהרש"א למד דדומה לנפלה עליו מפולת וכן הביא מהר"ן בסוגיין בדף ו' שכתב כן בהדי', ועיין עוד בזה בפר"ח [תל"ח] בדין כיכר בשמי קורה שיש צד שלא צריכים ביעור מטעמא הנ"ל, וע"ע בפר"ח [תל"ג] בשיטת רש"י ור"ן בנפלה עליו מפולת.

ועי' ברעק"א [תשו' קע"ו] דג"כ נקט דבחמץ ידוע והלך למדינת הים דאינו עובר בב"י מה"ת, והוא מטעם הנ"ל, וכ"ה בשו"ע הרב [סי' תל"ו - ו'], והביא שם הטעם, דבחמץ בעינן "מצוי בידך" ואין זה "מצוי בידך" כיוון שאינו בביתו, ודו"ק.

ונראה דבדין זה דיוצא בשיירא רואים כרבינו דוד ודעי' ודלא כהתוס' רי"ד, דלמדנו מכאן "דמצוי בידו" הוא תנאי נוסף בכל ב"י וב"י, דלא סגי במה שיש לו חמץ, אלא שאם אינו "מצוי בידו" דייחד לו בית, או דהשכיר ביתו לאחר או דהלך למדינת הים ויצא ובשיירא, דכל כה"ג מיקרי אינו מצוי בידו, ודלא כהתוס' רי"ד דלמד דזה דין מסויים בחידוש דחמץ שקיבל עליו אחריות.

ונראה דלפי כל הנך ראשונים, הך דין "דמצוי בידו" אינו תנאי בעלמא, אלא דהכא נתחדש הך גדר דבעינן שיחזיק את החמץ, ולכן רק בחמץ שמצוי בידו אמרינן דמקיימו ומחזיקו.<sup>184</sup>

מבאר דיסוד הדין דמשה ע"מ לבערו לא עבר על ב"י דלא מיקרי שהוא "מחזיק את החמץ", ומבאר בזה את דברי התוס' ר"פ והמקו"ח דבעינן דווקא "מתעסק בביעורו", ודברי השל"ה ויד אפרים.

ונראה בזה עוד, דהנה, מצאנו חידוש בתוס' בדין "משה חמץ ע"מ לבערו", דעיין בתוס' [בסוף כ"ט]: דמבואר דבמשה חמץ ובסוף מבערו לא עבר עבירה דהוי ניתק לעשה דתשבתו, ועי' שאגת ארי' [סי' פ"א ד"ה ועוד בלאו הכי] דהאריך לתמוה, דלא מצאנו בשום ניתק לעשה דבאמת הותר ע"י הניתק לעשה, ורק מצאנו דנפטר ממלקות, וכ' המקו"ח [תל"א-ה'] דהכא באמת אין כוונת התוס' לניתק לעשה, דשאני הכא דמשכחת לה קיום העשה לפני הלאו, ולכן רצון התורה בעשה ולא עובר בכלל, ודלא כשאר לאוין ועשה שהעשה רק משכחת לה כשכבר עבר, ועיי"ש שהוסיף דמהני גם למאן דתמיד מחייב מלקות בלאו הניתק לעשה.<sup>185</sup>

אמנם גדר הדברים לא נתברר, ונראה לבאר בזה מהלך אחר, ונקדים בזה עוד, דהנה, במקו"ח [שם] הביא מהשאגת ארי' שהבין דכל שביער בסוף לא עבר למפרע, והק' כמה קושיות, ותי' המקו"ח דרק בעוסק בביעורו מהני להיפטר, ופשוט דאזלי לשיטתייהו, דהשאגת ארי' למד דזה שייך לדין הכללי דניתק לעשה, וא"כ ל"ל עוסק בביעורו, אבל לפי המקו"ח שזה דין חדש, שוב י"ל דשאני וצריך כבר שיהיה עוסק בביעורו.

והשאגת ארי' [לעיל שם סוף ס' פ'] הק' על התוס' [ו']: דמה אכפת לן שישהה כשימצא הגלוסקא יפה, הא בסוף יבערנו דלא איירי ברשיעי, [דאי ברשיעי הרי לא יעשה כתקנה לבטל קודם] וא"כ למפרע לא יעבור, ולפי המקו"ח א"ש, דבעינן עוסק בביעורו, ועי' בתוס' ר"פ [ד':] דמפורש בדבריו דבעינן "מחזר אחריו לשורפו", והיינו כדברי המקור חיים הנ"ל.

ונראה דהביאור בזה הוא כנ"ל, דיסוד האיסור בב"י אינו בעובדא שיש ברשותו חמץ, אלא דבזה שיש לו חמץ ברשותו הרי הוא כמחזיק ומקיים את החמץ, אמנם כשכל החזקתו היא באופן שהולך לאבדו, וכבר קעסיק בזה, שוב אין זו החזקת חמץ, אלא אדרבא, הוא מחזיק בו לאבדו, ופשוט.

וע"ד זה נראה לבאר מה שהביא המג"א [תמ"ו-ב'] מהשל"ה דהגם דתשבתו הוא שריפה, אבל כשמטלטלו כדי לשורפו כבר אמרינן דעשה דתשבתו ידחה ל"ת שיהיה בזמן הטילטול [ומיירי באיסור טילטול מד"ס ותשבתו מד"ס], והק' המג"א דאינו בעידנא, ותי' ביד אפרים [שם בשו"ע] דטילטול לשורפו הוא תחילת המ"ע דתשבתו, ואינו הכשר בעלמא, ונראה דההסבר הוא כנ"ל דמחזר עליו לשורפו.<sup>186</sup>

<sup>184</sup> ונראה דזה מוכרח מיניה וביה, דהבאנו מהר"ן ומהרש"א דמדמינן מפולת ליוצא בשיירא, וקשה, דמפולת מבואר במכילתא "דאינו יכול לבערו", וביוצא בשיירא הרי יכול לבערו ע"י שליח, ולהנ"ל ניחא, דעיקר הפטור "דאינו יכול לבערו" הוא משום שלא מיקרי מחזיקו, דבלאו הכי אינו יכול לבערו, וזו נמי יסוד דין יוצא בשיירא, שאינו מחזיקו כיוון דרחוק הימנו.

<sup>185</sup> ובעיקר הביאור בתוס' דאינו מצד לאו הניתק לעשה כפשוטו, וכסברת המקו"ח, נראה דמטעם אחר מוכרח כן, שהרי האו"ש [פ"ג חו"מ ה"ה] הק' דכלל לאו הניתק לעשה, העשה בא לתקן שלא יהיה לו את המכוון והתועלת ממה שעבר על הלאו, דכשגירש אנוסתו צריך כבר להחזירה וכשגזל צריך להשיב, וכשכילה שדהו ולא השאיר פאה צריך לתת בתלוש, אבל כאן, הרי מה שצריך להשבית אינו שייך לב"י שכבר עבר, דשייך לב"י של רגע זה, שברגע זה צריך להשבית ושללא יראה, ומה זה שייך לניתק לעשה, ובזה ביאר שי' הרמב"ם דאינו לאו הניתק לעשה.

ונראה דגם התוס' מודה לזה, וההסבר בתוס' הוא כדברינו ועפ"י המקו"ח, דכאן חסר בעיקר הב"י עד כמה שמחזיקו להשבית, דהב"י נוצר על ידי זה שלא משביתו.

<sup>186</sup> ונראה דביד אפרים ושל"ה כתוב חידוש נוסף שיש כבר התחלה של המ"ע דתשבתו, ואין זה מוכרח, דגם אם נאמר שתשבתו הוא מה שמגדיר את הלאו, שבמה שאינו משביתו מחזיקו, ולכן כשמחזר אחריו להשבית גם אינו מחזיקו, אבל אכתי אינה ראייה שיש כבר תחילת המ"ע לעניין הלא תשבתו, וי"ל א"כ דאף דהמג"א חולק שם, אבל מודה לעצם היסוד כלפי הלאו.

והנה, המג"א שם כ' דהכופה עליו את הכלי לא קעבר אב"י כיוון דהו"ל משה ע"מ לבערו, ולכא' הכא אינו אפי' עוסק בלבערו, ונראה דהביאור במג"א דהכפיית כלי עצמה היא מעשה ייחוד שמייחדו לשריפה של אח"כ, דאינו משום הרחקה בעלמא דשמא יבוא לאוכלו, אלא שזה גם להעמידו לביעורו, ולהכי מהני.

ביאור עומק דברי האו"ש לחלק בין משקולות שהאיסור הוא בעובדא ומציאות של השהייה, לעומת חמץ שהאיסור הוא בזה שהוא "עושה את השהייה", ונפ"מ אי שייך ע"י מעשה להשוותו ללאו שיש בו מעשה.

ומעתה נחזור על הדברים שנתבארו לעיל [פרק א'] בדברי האור שמח בחילוק בין לאו דמשקולות ללאו של ב"י, דהק' דבלאו דמשקולות כתב הרמב"ם דליכא מלקות כיוון שזה לאו שאין בו מעשה דעובר בזה שיש לו משקולות פגומין ברשותו, ואין בזה שום מעשה, אכן לא הוסיף הרמב"ם דאם חקק בהם ע"י מעשה או שקנה אותם דאז איכא מלקות, ומשמע דגם ע"י מעשה לא חשיב לאו שיש בו מעשה, וק' מהרמב"ם [חו"מ פ"א ה"ג] דכתב בהדי' דאף דב"י וב"י הוי לאו שאין בו מעשה אכן אכתי איכא מלקות בקנה חמץ או שמחמץ עיסה, ועיי"ש היטב בתירוץ של האור שמח, מה דמחלק בין חמץ למשקולות, ונתבאר דאין כוונתו כפשוטו לחלק דבמשקולות האיסור הוא ה"שהייה" ובחמץ האיסור הוא ה"בעלות עצמו", דאין זה נכון דגם בחמץ האיסור הוא השהייה, וכדהוכחנו שם.

ושם הוכחנו דכוונתו דגם בחמץ האיסור הוא גוף השהייה, אכן חילק דע"כ דב' סוגים של שהיית נינהו, והביאור בזה הוא עפ"י מה שנתבאר כאן בביאור האיסור של ב"י וב"י, דבמשקולות האיסור הוא בגוף ה"עובדא" ובעצם ה"מציאות" שנמצאות משקולות ברשותו, ולזה א"ש למה לא מהני בזה שום מעשה, שהרי מעשים שלו רק מצטרפין ל"עשייה ידיה", ולא מצטרפין לעובדות ולמציאויות, והן הן דברי האור שמח, וכלשונו, ד"האיסור הוא על השהייה בלבד הבאה אחרי המעשה, ולא מצטרף המעשה אל האיסור", וכוונתו בזה דה"עובדא של שהייה" הוא תמיד "אחרי המעשה" שהביא את העובדא, ודו"ק.

אולם בחמץ אינו כן, דהתם יסוד האיסור אינו בגוף ה"עובדא" שחמץ נמצא ברשותו, אלא האיסור הוא בזה שהוא "מחזיקו" בזה שהוא אינו משביתו דדיינין ליה דבזה שאינו משביתם שבוה הוא מחזיק בהם, וזה "שהייה של עשייה", ולעשייה זו שפיר מצטרף מעשה, וכל זה אנו רואים בזה שהאיסור הוא "שהייה בתורת שלו", שזה כבר מיקרי "החזקה", ולא "עובדא" בעלמא של שהייה, ודו"ק.

## פרק ג

## נפ"מ לדינא

בדין קיום כלאים לשהיית משקולות,  
דכלאים דומה לחמץ.

סיכום הדברים בפרק הקודם בגדרי הלאוין בב"י ובמשקולות ובכלאים.

הרי לנו מדברי האור שמח למדנו, א' יש ב' סוגים של שהייה, שהייה בעובדא שהחפץ נמצא אצלו, וזה יסוד הלאו במשקולות, ומאידך יש גם שהייה שהוא "מחזיקם" בביתו, וזה יסוד הלאו בחמץ, או ששהייה שהוא "מקיימם" בשדה וזה יסוד הלאו בכלאים, ב' למדנו עוד, דכיוון דבכלאים ובחמץ השהייה היא שהייה של עשייה, שוב איכא נפ"מ דבהם שייך לצרף מעשה לגוף האיסור ולהשוותו ללאו שיש בו מעשה, אכן במשקולות ליתא לחומרא זו, דל"עובדא" ומציאות של שהייה לא מצטרפים מעשים.

ג' עוד למדנו דכיוון דנתבאר דבחמץ הלאו הוא לאו של עשייה, שהוא מחזיק בחמץ, א"כ משכחת לה אופנים שאין כאן החזקה אף דהעובדא היא שיש אצלו חמץ, ונביא בקצרה את החמש אופנים שאין כאן החזקה אף שהחמץ בביתו, ואינו עובר בב"י כיוון שאינו מחזיק, א' בחמץ שאינו מצוי, ב' בחמץ שהוא נאנס מדרבנן לא להשביתו, ג' חמץ שביטלו כבר לא עובר על ב"י כיוון שהוא לא מחזיקו, והרי הוא אצלו כעפר, ד' חמץ שכבר השבית אלא דמתברר דאעפ"כ אכתי נשאר חמץ בביתו, דזה כבר לא מיקרי שהחזיק את החמץ הזה כיוון שקיים השבתה, ה' חמץ שמשהה ע"מ לבערו, הרי עצם זה שמחזר אחריו לבערו מיקרי שאינו מחזיק בחמץ<sup>187</sup>. מבאר דכל הלאו של ב"י הוא בזה שהוא לא משבית ולא מקיים את התשביתו, ומוסיף ביאור על כל האי יסוד עפ"י חידושו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דשני דינים נאמרו בב"י, דמלבד עיקר הלאו איכא נמי "עשה" דנמצא בתוך הלאו, ותרתי נינהו.

וכל הך יסוד דבחמץ הלאו הוא בהחזקת החמץ, ורק חשיב כמחזיק עד כמה שהוא אינו משבית, כל זה מבואר עפ"י מה שביארנו באמרות אברהם פסחים [סימן ג' פרק ג'] בהרחבה דבאמת התשביתו והלאו של ב"י חדא נינהו, דהתשביתו מגדיר את הב"י לומר שהוא רק חשיב כמחזיק עד כמה שהוא לא מקיים את התשביתו, ודו"ק.

ונראה להוסיף ביאור בכל הנ"ל, דעיקר האי יסוד דמשכחת לה דהלאו תלוי בעשה של תשביתו, והוא רק חשיב כמחזיק עד כמה שהוא לא "משבית" ולא מקיים תשביתו, נראה דיסוד זה מתבאר טפי בדברי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [ספר הזיכרון אש תמיד] דיצא לחדש דשני דינים נאמרו בב"י, דמלבד עיקר הלאו איכא נמי "עשה" דנמצא בתוך הלאו, ותרתי נינהו.

דהביא כמה סתירות וקושיות בדין ב"י, א' מצאנו סתירות ברמב"ם האם ב"י הוא רק בז' ימים או גם בז' שעות, ב' למה לא כתב הרמב"ם דגם בשש שעות לוקה בקנה חמץ, ג' רש"י [דף ד': ודף י"ב:] סותר משנתו בדין משהה ע"מ לבערו, וע"כ משום דחלוק ו' שעות מז' ימי החג בזה, וצ"ע החילוק, ד' רש"י [צ"ה] בדין לאו הניתק לעשה בחמץ לא הביא כלל את העשה של תשביתו.

והגר"נ פרצוביץ זצ"ל הביא על זה את לשונו של היונתן בן עוזיאל והרמב"ם בפירוש המשנה דמבואר בדבריהם דהב"י עצמו מחייב תשביתו לפני הז' ימים [בתוך ה' שעות], וזה חשיב כ"עשה" בתוך ה"לאו" לענין זה דהלאו חשיב כבר כניתק לעשה, הרי דתרתי אית ביה, לאו ועשה, וזה מלבד העשה של תשביתו עצמו.

ויסוד זה הוכיח נמי הגר"י פערלא דאיך ב"י וב"י חשיב לאו הניתק לעשה לראשונים שהלאו הוא רק בז' ימי החג והעשה הוא רק בז' שעות, וע"כ דהעשה הוא בלאו עצמו והוא מנתק ללאו.

ונראה דמה"ט א"ש טפי למה כל הלאו מוגדר כפי העשה, דרק עד כמה שהוא נחשב כ"אינו משבית", כלפי זה הוא חשיב כמחזיק, דהתשביתו הוא בלאו עצמו, וזו כל הגדר בלאו.

<sup>187</sup> ובנוסף לזה ביארנו עוד ג' דינים, א' מה דמהני גורם לממון לחייבו אף אי אינו כדון, ב' מה שמצאנו דלא מהני ביטול בחמץ ידוע, ג' מה דמהני ביטול לחמץ ידוע כשהוא טרוד.

מעורר דלפי"ז מבואר מה שמצאנו דבכלאים איכא נמי דין דבמחזור אחריו ומתעסק בו לא מיקרי מקיים כלאים, ומחדש חידושי דינים בכלאים דבבדק ולא מצא כלאים, וכן בכלאים לא ידועים וכן במעוכב ע"י איסור דרבנן ליכא עבירה של מקיים כלאים.

ומעתה נראה לחדש דבזה מבואר נמי מה שמצאנו דבכלאים איכא הלכות כעין ב"י בחמץ, אבל במשקולות לא יהיו דינים הללו.

דנראה, דגם במקיים כלאים שהלאו אינו בעובדא שיש כלאים ברשותו, אלא שדינו כמקיים כלאים ע"י זה שאינו עוקרם, דנראה דגם הכא איכא עשה בתוך הלאו, דהלאו מחייבו בעקירה, [וחיוב זה הוא כעשה, וכדיבואר], ובזה שאינו עוקרו בזה הוא חשיב כ"מקיים" ועובר על הלאו, ודו"ק, דאף דבחמץ כתוב "תשביתו", הא כבר הבאנו דיש שסוברים שזה רק בו' שעות ואין זה ענין כלל לב"י שיש שסוברים שהוא רק בז' ימים, וע"כ דאיכא עשה בלאו מצד עצמו בלי שייכות לעשה של תשביתו, וה"ה דבכלאים י"ל כן, אולם במשקולות דכל האיסור הוא רק ב"עובדא" שיש משקולות ברשותו, הכא לא נאמר עשה בתוך הלאו להוציא, אלא דזה צריך לעשות מעצמו, ודו"ק.

והנה, בדין "משהה ע"מ לבערו" דהבאנו מהתוס' ר"פ לעיל [ד':] דבעינן "מחזור אחריו לבערו" וכן הבאנו נמי מהמקו"ח דבעינן מתעסק בביעורו, ובזה הוא כבר לא עובר על ב"י, [כיוון דהלאו מוגדר עפ"י העשה], ודין זה מצאנו נמי בכלאים, דכבר הבאנו דבכלאים בעינן רוצה בקיומו, ובאמת דרוצה בקיומו אין הכוונה שהוא ממש רוצה אלא דכל שמתעצל ואינו מפריד את הכלאים חשיב רוצה בקיומו, ולכן במחיצת הכרם שנפלה כתבו התוס' דסגי בזה שמתעסק כל שעה לגודרה, וכ"כ הר"ש [כלאים פ"ה מ"ו], ומה"ט מבואר נמי במשנה [כלאים שם] ד"הרואה ירק בכרם, ואמר כשאגיע לו אלקטנו מותר, כשאחזור אלקטנו אם הוסיף מאתיים אסור", ולמה אי אמר כשאגיע מותר, הא סו"ס הוא מקיים כלאים עכשיו, אלא ע"כ משום דכל שמחזור אחריו לא מקרי מקיים, דאינו רוצה בקיומו, ועיין חזו"א [כלאים סי' ד' ס"ק י'] דמירי "שהתעכב כדרך המתעכבים מלעשות דבר שחפץ בו אבל לא הסיח דעתו ממנו", [דעיי"ש שהוכיח דלא מירי באונס], והוסיף בדרך אמונה [כלאים פרק ה' ס"ק קמ"ב] דפשיטא דא"צ לרוץ, וזה ע"ד מה שמבואר הכא בחמץ, דכל כה"ג לא מיקרי מחזיק את החמץ ומקיים את הכלאים<sup>188</sup>.

הרי לנו דגם בחמץ וגם בכלאים הדין מפורש דכל שעוסק בביעורו שוב א"צ לרוץ, וכבר לא עובר כל רגע ורגע, אולם נראה פשוט דאין הדין כן במשקולות, דאי נודע לו שיש לו משקולות בתוך ביתו, הרי דמחייב לרוץ להוציאם, דאל"כ עובר בכל רגע ורגע, ופשוט.

ומעתה נראה לחדש חידושי דינים נוספים בין משקולות לכלאים וחמץ, דה"ה דאם אמרו לו שיש כלאים בשדהו ושיש לו משקולות בביתו, ובדק ולא מצא, דאז נראה דבכלאים הוא לא עבר למפרע כמו בחמץ, דהעשה מונח בלאו, והעשה רק מחייבו לבדוק ותו לא, אבל במשקולות ודאי דעבר בשוגג או באונס, ודומה בזה לתולעים.

ותהיה בזה נפ"מ נוספת, דהיכא דמדרבנן איכא איסור להפריד את הכלאים, [וכגון בשבת שיש היכי תמצא של בניית מחיצה בין הכלאים אלא שיש בזה איסור דרבנן], דנראה דהדין דרבנן דוחה את הדאורי' כיוון דלא מקרי בזה שהוא מקיים את הכלאים, והיינו כסברת הכס"מ בחמץ דרק מטעם זה יכולים רבנן לדחות את הדאורי', אולם במשקולות אינם יכולים לאוסרו, דבזה נמצא דרבנן מבטלים אותו מדין תורה ועובר בזה על איסור תורה.

ובאמת דהנך דינים פשוטים לדינא, דסו"ס בכלאים בעינן רוצה בקיומו, שהרי בעינן ניהותא וכל כה"ג לית ליה ניהותא, אכן לדברינו אין זו הלכה בעלמא, אלא דרק בזה חשיב כ"מקיים", והיינו דמישך שייכי להך דין שנתחדש בחמץ.

<sup>188</sup> ואף דלולא דברינו גם פשיטא כן, דסו"ס בקיום כלאים יש דין שיהא לו ניהותא ורצונו בקיומו, וסו"ס אינו רוצה בקיומו, אכן לדברינו הביאור בזה הוא דחסר בכל ה"מעשה קיום", ויש בזה נפ"מ, שהרי מבואר במשנה [פ"ז מ"ז] בכלאים דרוח שעלעלה את הגפנים ע"ג התבואה, ויכול לגדור ביניהם או לחתוך את התבואה או הגפנים, ואירע אונס, דלא נאסר, ויש מחלוקת בשתי הלישנות בר"ש האם האונס היה בגדר וזה סגי, או דמחייבין ליה לחתוך ורק אם גם בחיתוך היה אנס אז מיקרי אונס ולא נאסר, וכבר העיר במקד"ד [סי' ס"א ס"ק א' עמוד 455] דלמה מיקרי אונס אי יכול לחתוך, ומה אכפת לן מה שאינו יכול לגדור, ונראה דלדברינו א"ש, דסו"ס מה שהוא רוצה להתעסק בדרך א' ובזה הוא אונס, הרי בזה לא שייך לדון כ"מקיים", ודו"ק.

והרווחנו בזה דנראה דעפ"י דברינו הכא נוכל לבאר דין תמוה בהלכות כלאים, ויתחדש חידוש בהלכות ב"י וב"י.

### פרק ד

#### מחדש דבחמץ ובכלאים רק מחוייב לבזבז חומש

[כדין עשה] כדי לא לעבור על הלאו,

ודלא כמשקולות דמחוייב בכל ממונו,

ודן בכל זה בדין עוסק במצווה.

יש לדון בדין בב"י באופן שלא בדק ולא ביטל בערב פסח, ובפסח הוא רק יכול לבדוק ע"י פועלים, דכמה ממון הוא מחוייב לבזבז, כל ממונו כדין לאו או חומש כדין עשה.

והנה, נתעוררתי בשאילה בדין ב"י, דמה הדין בב"י באופן שלא בדק ולא ביטל בערב פסח, ובפסח הוא רק יכול לבדוק ע"י פועלים, דכמה ממון הוא מחוייב לבזבז, כל ממונו כדין לאו או חומש כדין עשה.

ושורש שאילה זו הוא עפ"י מה שכבר ביארנו דכל הלאו דב"י מוגבל לפי הגבלותיו של העשה, דמי שהוא אנוס על העשה או שקיים את העשה או שהוא מתעסק וחוזר אחרי העשה, דבכל כה"ג הוא לא עובר על הלאו, וא"כ י"ל דאף אם הוא מחוייב בעשה, אבל כיוון שהעשה רק מחייבו בחומש ולא בכל ממונו [או"ח סי' תרנ"ו], א"כ באופן שיצטרך לתת כל ממונו יהיה פטור מהעשה וממילא הוא כבר לא עובר על הלאו, דכבר לא חשיב בזה שהוא מחזיק את החמץ.

ומאידיך י"ל, דכל מה דשיעור העשה הוא שיעור חומש, היינו רק עד כמה שהעשה עצמו מחייבו בעשה, אבל עד כמה שהלאו מחייבו בעשה, אז כבר מחוייב בעשה עד שיעור החיוב של כל ממונו. ובספק זה מצאנו דברים מפורשים בפמ"ג [סי' תרנ"ו] דבאמת פטור, דרק מחוייב עד חומש כדין עשה, אכן כל זה הוא לשיטתו דאין החילוק בין חומש לכל ממונו בעשה ולא אלא בין קו"ע לשוא"ת, ולכן לדידה כל לאו שאין בו מעשה חשיב כעשה לענין השיעור חומש, אכן רעק"א [יו"ד סי' קנ"ז] כבר הביא מהריב"ש דמוכרח דגם בלאו בשוא"ת צריכים לתת כל ממונו, ומעתה הדרא הספק למקומו.

ונראה לפשוט ספק זה ממשנה תמוהה במסכת כלאים, דגם הכא היה מקום לדון, דרק בדאיכא נחותא בכלאים אמרינן דחשיב מקיים כלאים, ויש לדון דלמשל, מה יהיה במחיצת הכרם שנפרצה דאמרו לו גדור, דכמה ממון צריך לשלם, ומה יהיה אם המחירים ירדו בעוד שבוע האם המתנתו מיקרי שמתייאש מלגדור וחשיב מקיים, או דכפשוטו אמרינן דהשווי של לאו הוא כל ממונו, ועד שלא ישלם כל ממונו לא חשיב כאנוס, ושפיר חשיב מקיים כלאים.

מביא משנה דרק מחוייב בעקירת הכלאים עד שליש, ומתמה בזה.

ומצאנו בענין זה משנה מפורשת, דהנה, בפרק ז' בכלאים במשנה ו' מבואר דאנוס שזרע כלאים והחזירו לבעלים במועד דהתירו לבעלים לקוצרו במועד כדי שלא יהיה נראה כמקיים כלאים, כ"כ הרא"ש והרע"ב, ומשמע שאין כאן מקיים כלאים מה"ת, וביאר ב"משנה ראשונה" דכיוון דנמנע מחמת המועד אינו בכלל "מקיים כלאים", דהוי כמו כשאגיענו אלקטנו, אולם נראה פשוט, דאחרי דהתירו לו חכמים א"כ כבר הוי מקיים כלאים מה"ת אם אינו עוקרו, ועיין בחזו"א [סי' ד' ס"ק י"ד] דדייק מהגר"א דבאמת איכא מקיים כלאים מה"ת.

עוד מבואר במשנה שחייב להוסיף בדמי הפועלים עד שליש יותר ממה דתמיד משלמים [ועיין בזה פלוגתא בירושלמי], והגדר בשיעור שליש ביאר הר"ש שמצווה עד שליש כמבואר בב"ק דבמצווה עד שליש, וכן הוא בשנו"א "משום מצות עשה שלא יהיה נראה כמקיים כלאים".

ויש לתמוה בכל זה, [א] הרי בב"ק [שם] מיירי לענין הידור מצווה, [וכבר תמה בזה בדרך אמונה [הל' כלאים פרק ה' הלכה י"ב בביאור הלכה], וכעת צ"ע.

[ב] עוד יש לתמוה דבמצווה עצמה השיעור הוא חומש מנכסיו, ולא שליש יותר מהשווי הרגיל של דבר זה, וצ"ע, והיה מקום לחלק דחומש הוא השיעור שחייבים כדי לא לבטל מצווה, אבל חוץ



משיעור זה גם היכא דהמצווה הוא הרבה פחות מזה, איכא דין אחר, דלא חייבוהו יותר משליש מהמחיר הרגיל של המצווה, ודו"ק, ועיין בהערה <sup>189</sup>, ואכתי צ"ע.

ג] בעיקר יש לתמוה דלמה מיקרי "עשה", הא הכא הוי לאו, ובלאו נותנים כל ממונו, וכן הק' החזו"א [סי' ד' ס"ק י"ד], אלא דלפי הפמ"ג [מובא לעיל ס"ק א'] א"ש דהכא זה שוא"ת, אכן הק' החזו"א דלפי רעק"א [מובא שם לעיל] גם בשוא"ת הדין כן, ורצה לחדש דכיוון שזה מצב שהוא לא רוצה את הכלאים, א"כ הוי אנוס, ואין כאן מקיים כלאים, וכ"כ המקד"ד [עמוד 455], אולם כבר תמה החלקת יואב [סוף חלק א' בענין אונס בענף ז'] דסו"ס כיוון דבלאו הכי חייב בכל ממונו בל"ת גם בשוא"ת, הרי דשוב אינו אנוס, וזו הסברה הפשוטה, וצ"ע.

ד] עוד קשה דאף אי ניישב דאין כאן לאו, אכן למה משערינן בעשה, הא אין כאן עשה כלל, ועיין במקד"ד [שם] שהוכיח מהכא שבכלאים יש דין נוסף, דחוץ מהאיסורים יש גם מ"ע, ועיין בהערה <sup>190</sup> בביאור הדברים, אולם נראה לומר בזה באופן אחר.

מחדש עפ"י כל הנ"ל דבכלאים איכא עשה מכא הלאו כמו בב"י בחמץ, ובה משערינן חומש כמ"ע, אבל במשקולות אינו כן, ומשערינן בכל ממונו כלאו.

ועפ"י כל הנ"ל נראה דבישוב האי משנה י"ל דבכלאים איכא נמי עשה מכא הלאו וכמו שנתחדש בב"י בחמץ, והיינו דבכל לאו שהגדר בלאו הוא שנתחדש שהגברא חשיב כמקיים [כלאים] או כמחזיק [חמץ] בזה שהוא לא משביתו ולא עוקרו, הגדר בזה הוא דבלאו עצמו כתוב "עשה", וזה המחייב.

ומעתה י"ל דכמו דמצאנו דדינו כ"עשה" לענין ניתק לעשה, [והיינו באופן דמשה ע"מ לבערו או ע"מ לעוקרו, ומתעסק בזה וחוזר אחריו לבערו דאינו עובר], ה"ה דדינו כעשה לענין זה דמשערינן בחומש כמ"ע, ואי לא מחוייב מצד העשה ביותר מחומש, אז אינו מחוייב מצד הלאו ג"כ, וכבר לא מיקרי מחזיק ומקיים.

והיינו דכמו דפשיטא ליה לחזו"א דלפי הפמ"ג באמת השיעור בדין מקיים כלאים כעשה, דסו"ס הוי שוא"ת, וכל לאו בשוא"ת דינו כעשה, ואז א"ש המשנה, ורק לשיטת רעק"א הוקשתה לו לחזו"א משנה זו, כמו כן נחדש אנן דעכ"פ בכלאים דינו כעשה, דבכלאים איכא גדר מחודש ללאו, ודו"ק, ויתחדש דה"ה דהדין כן לענין חמץ, [והיינו דבהנך תרי גווני גם החולקים על הפמ"ג יוכלו להודות לו].

אולם לפי"ז פשוט דלענין משקולות אינו כן, דהכא באמת יצטרך לשלם כל ממונו, דהכא הלאו הוא לאו בלי הגבלה לעשה, דעצם העובדא שיש משקולות אצלו היא האיסור, ופשוט, ורק לפי הפמ"ג סגי בחומש, ודו"ק.

דן בדין עוסק במצווה אי חשיב כמשהה חמץ לענין ב"י ואי חשיב כמקיים כלאים.

ועפ"י כל הנ"ל אפשר לדון בדבר חדש לגבי עוסק במצווה פטור מן המצווה, דהנה, הפמ"ג [בפתיחה כוללת דיני אונן] דן דמה הדין במי שעוסק במצווה בערב פסח [וכגון שהוא אונן שפטור מחמת עוסק במצווה פטור מן המצווה], האם עובר על ב"י בכה"ג או לא, והיינו דהאם חשיב כמשהה חמץ לענין ב"י או לא, ונראה דכמו כן יש לדון האם חשיב כמקיים כלאים או כמשהה משקולות.

והפמ"ג חידש דפטור ואינו עובר בב"י, וסברתו בזה דהדין עוסק במצווה אינו תלוי בגדרי מצות עשה או לאו, אלא דתלוי האם חשיב קום ועשה או שוא"ת, דהתורה פטרה את האדם מכל חיוב

<sup>189</sup> אכן עיין בחלקת יואב [סוף חלק א' בענין אונס בענף ז'] שחידש דכל הדין חומש מנכסיו הוא רק היכא שזה יותר מהמחיר של המצווה, דבמחיר של המצווה עצמה באמת חייב כל ממונו כמו בל"ת, וזה חידוש, ועיי"ש איך שהוכיח דבר זה, וזו הדיקדוק בלשון "המבזבז", עכ"פ לדבריו לא יתכן חילוק זה, אולם זה למדנו עכ"פ מדבריו שיש סברה דבאופן זה שייכא שיעור אחר, ודו"ק.

<sup>190</sup> והיינו דחידוש שיש מ"ע "למיעוטי תיפלה", וזה מ"ע על כל כלל ישראל לאו דווקא על הבעלים, דרק מקיים הוא איסור תלוי בבעלים, אבל הכא ממילא ליכא דין מקיים, וע"כ דמשום מ"ע אתינן עלה, ובמצווה זו חייבים כל ישראל. והוכיח כן מהסוגי' בע"ז [ס"ד] דמייירי בכלאים של עכו"ם, ואינו כלאי הכרם שיהיה חשש איסור הנאה ואפי"ה יש לו מצווה לעוקרו, וע"כ שיש מצווה למיעוטי תיפלה אפילו בשל אחרים, והמצווה היא "שלא יהיו כלאים בא"י" אף שאין משהו שעובר על מקיים כלאים, דמייירי בשל עכו"ם.

והוסיף שם שכל דין זה הוא רק באנס או בעכו"ם שזרעו בכוונה, אבל בעלו מאליהן אין עליהן שם כלאים כלל, וליכא בהם דין "למיעוטי תיפלה".

וציווי בכל מעשה שנצטווה בה אם הוא עוסק במצווה אחרת, ולכן אינו מחוייב לבער חמץ, וממילא דאינו עובר על ב"י, ולפום סברתו צ"ל דה"ה דכמו כן לא חשיב כמקיים כלאים ולא חשיב כמשהה משקולות.

איברא דיש מקום לומר דגם אם הכל תלוי בגדרי עשה ול"ת [ודלא כהפמ"ג] דאכתי הדין כן, דכבר מצאנו בצדקה באו"ש [יו"ט פ"ג ה"ח] ובקוה"ע [סי' ח' ס"ק ט'] דהוכיחו דעוסק במצווה פוטרו גם מהלאו דלא תאמץ ולא תקפוץ כיוון שהלאו תלוי בעשה, ואחרי שפטור מהעשה שוב נפטר נמי מהלאו, ויש מקום לומר דאחרי שראינו שמי שקיים את העשה של תשביתו או מי שנפטר מהעשה [ע"י אונס], דשוב לא עובר על הלאו, כמו כן י"ל דמי שיש לו פטור מצד עוסק במצווה דג"כ נפטר לגמרי.

אולם אכתי יש לחלק, דבצדקה כל מטרת הלאו אינו אלא לשמור על העשה ולחזקו, משא"כ הכא דהעיקר הוא הלאו, אלא שיש גדרים והגבלות בלאו, דמוגבל לפי העשה, אכן בעוסק במצווה הלאו יחייבו בעשה ולא יחול כל הפטור גם בעשה, ויש בזה ב' צדדים, ודו"ק.

ומעתה נראה דכל הספק בזה הוא בב"י וב"י, אבל בכלאים ומשקולות דליכא עשה לכאו' פשיטא דמחוייב בלאו, איברא דלפי מה שנתחדש דגם בכלאים איכא תורת עשה ללאו, דבלאו נאמר דיעקור כדי שלא יחשב כמקיים, ואיכא לזה תורת עשה לענין השיעור של כל ממונו וחומשו, א"כ כמו כן יש לדון שתהיה לו תורת עשה לענין זה שיוכל להפטר מדין עוסק במצווה פטור מן המצווה [לפי הצד דגם בחמץ פטור בכה"ג], אולם לפי חידוש זה אכתי תהיה נפ"מ בין משקולות לכלאים וב"י, דבמשקולות באמת ליכא פטור, ודו"ק [ודלא כהפמ"ג דפוטרו בכולהו, ודו"ק].

## סימן ז'

## קונטרס בשמעתתא

## ד"מנויין" בקרבן פסח,

## ובדין "שה לבית אבות לאו דאורייתא".

**פרק א' יסוד דין מינוי ודין בעלים בקרבן פסח ובשאר קרבנות, וביאור דברי הגרי"ז.** < יסוד דין בעלים בכל הקרבנות שמתחלק הדין ממון מהדין בעלים במתכפר, ויסוד דין מנוי בק"פ דבעי גם ממונות [הגר"ח והגרי"ז]. > דן בראיותיו של הגרי"ז ומביא לזה עוד מקורות. < מביא כמה תמיהות על היסוד של הגרי"ז דמוכרח דלא ביענן גברי ממונות ובעלות. > מביא דאיכא ב' חילוקים בין ק"פ לשאר קרבנות, א' בכל קרבן לא משתנה השם בעלים בקרבן משא"כ בק"פ דנמנין ומושכין לאחר שהקדיש ב' בק"פ א"צ הפרשה לחובתו, ומביא את פלוגתא התנאים בהחליפו לגמרי את בני החבורה ראשונה, ודברי זעירי ורב הונא בירושלמי דבני חבורה ראשונה חזא נינהו. > גדר חדש בעיקר השם בעלים של קרבן פסח, דמצאנו בעלות כללית בקרבן ציבור וכן בממונות בבניה עיר או בממון שבט וחלוק ביסודו ממון שותפות, וגם בקרבן פסח נתחדש בעלות חדשה של 'בית'. > ביאור בדברי ר"ה בירושלמי דשייך תנאי שלא יצטרפו אחרים, וביאור גדר הדין דשחיטת ק"פ הוא דוקא בבעלים, ודלא כשאר קרבנות דא"צ בהם דוקא בעלים, דמדיני המנוי הוא. > מבאר דהדין ממון בק"פ הוא בעלות כללית של "בית", דלכולהו איכא זכויות בהן בעלות, וזה חידוש בק"פ, ומבאר בזה את דברי התוה"ר בקידושין [מ"ב] דלהשתתף בק"פ לאחר ההקדש הוא מעשה קדשים, ומבאר בזה את דברי ה"פ"ת הבית" התמוהין, דאולי א"צ מעשה קנין במינוי. > מבאר דאיכא נפ"מ בין כל ישראל יוצאין בסוכה אחת לכל ישראל יוצאין בקרבן פסח א', דנפ"מ אם נצטרך שו"פ לכל א' כדי שיהיה "לכם". >

**פרק ב' בגדר הדין מנוי בקטנים ועבדים, ובגדר הדין שה לבית אבות לאו דאורייתא.** < מביא את סתירת הסוגיות בדין קטן האם הוי מנוי או לא ונחלקו בזה הראשונים, ומביא את קושי הגר"ח על התוס'. > עוד כמה תמיהות בשיטת התוס', ומביא שהתוס' עצמו למד שיש כאן דין של כאילו מנוי. > מתמה דמדיני קטנים מבואר דהדין מנוי לא בעי ממונות, נגד הגרי"ז. < כמה תמיהות בעיקר הדין מינוי בעבד כנעני, ובהוכחת החזו"א דלא ביענן ממונות במינוי ק"פ נגד הגרי"ז. > סיכום הקושיות על הגרי"ז. < ישוב השיטות בדין מנוי בקטן, וחידוש דין כלפי יוחלט השור. > חידוש ביסוד דין מנוי דעבד כנעני לק"פ, וביאור קושי הגמ' [פ"ח] ד"מה שקנה עבד קנה רבו", דהכונה עפ"י הגרי"ז דבעי ממונות, ותמיד מהני בלי ממונות אגב ממונא דאדון, [וביאור בספיקת הירושלמי בעבד שהקדיש ק"פ לרבן]. > עפ"י הנ"ל מבאר את הירושלמי דעבד שהפריש קרבן ונשתחרר, דהקרבן דחוי [למ"ד בע"ח נדחין]. > ביאור חדש בשה לבית אבות לאו דאורייתא, דאכתי דינו כחלק מהבית אף בלי להיות מנוי, ומיישב בזה את שי' התוס' [פסחים פ"ח] מכל מה שהקשו עליו. < ישוב סתירת הרמב"ם בדין "שה לבית אבות", וביאור בדברי הרמב"ם בחבורה שכולם קטנים. > בשי' ר' יהודה דקטן דהגיע לצרור וזורקו שוחטין עליו. >

**פרק ג' הערות וביאורים בסוגי' בנדרים [ל"ו] ובדרכו של הגר"ח בסוגי' זו, ובביאור דברי התוס' בקידושין [מ"ב]. ובגיטין [ס"ד:] התמוהין.** < ביאור בהוכחת הגמ' בנדרים [ל"ו] דמהני להפריש ולמנות חבירו שלא מדעתו על פסחו ממה דשוחט על בניו הקטנים, ומיישב את קושי הקרן אורה דשאני קטנים דמהני בע"כ. > מביא את קושי האחרונים למה לא ילפינן מדין מינוי דעבד כנעני, ומבאר את הדברים עפ"י מה שנתחדש לעיל בדין מנוי דעבד כנעני. < שי' ר"ז ד"שה לבית אבות לאו דאורייתא", ומביא מהתוס' שיישבו את הסתירה בדברי ר"ז לדברי ר"ז בפסחים. > ביאורו של הגרי"ז בדרכו של הגר"ח בסוגי' בנדרים [ל"ו]. < סיכום ב' הדרכים בראשונים בדין "שה לבית אבות לאו דאורייתא". > ביאור בדברי התוס' בקידושין [מ"ב]. [ובגיטין [ס"ד:] התמוהין דחידשו דקטן כגדול לענין מינוי ק"פ אף דבכה"ל לאו בר דעת הוא.

## פרק א'

## יסוד דין מינוי ודין בעלים בקרבן פסח ובשאר קרבנות,

## וביאור דברי הגרי"ז.

**יסוד דין בעלים בכל הקרבנות שמתחלק הדין ממון מהדין בעלים במתכפר, ויסוד דין מנוי בק"פ דבעי גם ממונות [הגר"ח והגרי"ז].**

בק"פ יש דין בעלים בקרבן כדין בעלים שבשאר הקרבנות, וחזן מזה איכא נמי דין מנוי, וע' בגר"ח בהל' ק"פ [פ"ב ה"ו ד"ה והנה כבר] דאף דבשאר הקרבנות אין פסול מחשבה שלא לשם בעלים אלא בזריקה, אכן בק"פ איכא נמי מחשבה שלא לשם אוכליו גם בשחיטה, והיינו שיש אוכליו ויש בעלים ויש ב' סוגים של מחשבות הפוסלות, ועל כרחך דמלבד הדין "מתכפר" ודין "בעלים" בקרבן פסח שבזה קרבן פסח הוא כשאר קרבנות, בנוסף לזה איכא נמי דין מנוי לאכילה, אלא דשני הדינים תלויים זב"ז, והיינו שנעשה בעלים לכפרה על ידי זה שנעשה מנוי לאכילה, וביסודו תרתי נינהו, אלא דתלויין זה בזה, עכתו"ד בקצרה.

והגרי"ז בהל' ק"פ [בד"ה זבחים נ"ו] ביאר בזה עוד, דבכל קרבן יש ב' בעלויות, בעלות בעיקר הדין קרבן והיינו להיות המתכפר של הקרבן שהקרבן עולה לו לחובתו, בין בחטאת בין בעולה בין בשלמים, ומלבד זה איכא בעלות בממונות של הקרבן שהוא בעלים על גוף הבהמה ועל הבשר ולכן יש לו זכות אכילה בבשר של הקרבן לאחר הקרבה, אלא שמצאנו ששני הבעלויות מתחלקות, דיעויין בב"ק [י"ג:] דמבואר דהבעלים של הבשר הוא הניזק, דיוחלט השור, אבל

ה"מתכפר" הוא המזיק שהרי הוא הקדישו, ונפ"מ לגבי לחמי תודה דתלויים במתכפר, וע"ד זה מבואר נמי בקצוה"ח [סימן ת"ו] דגם לר"י הגלילי שיכול למכור את הקרבן לחבירו דקק"ל ממון בעלים אבל אינו בעלים על הקרבן עצמו שיתכפר ויעלה עבורו לחובתו, שהוא רק קנה את הזכות בבשר, שהרי לא שייך להחליף את הבעלים על עיקר הקרבן כמו שלא שייך להחליף את שמו של הקרבן עצמו, דכמו דעולה לא משתנה להיות חטאת, כמו כן שלמים של ראובן לא משתנה להיות שלמים של שמעון, אבל הבעלות על הבשר משתנה.

וחידוש הגרי"ז דכל זה בשאר קרבנות אבל בק"פ הממונות והמתכפר תלויים זב"ז, דלהיות מתכפר צריך להיות מנוי, ומנוי תלוי בממונות של הבשר שיהיה שייך לו גוף הבשר מצד הלכות ממונות, וזהו הנפ"מ בדין נוסף דמנוי בק"פ, דצריך גם ממון.

והגרי"ז הביא על זה ג' ראיות:

א] במכילתא ילפינן מקרא דמשכו וקחו דין משיכה בבהמה דקה, ומבואר דמנוי צריך מעשה קנין, דבעי ממונות.

ב] רש"י בזבחים [נ"ו:] ביאר דין מנוי וכתב, "שנמנה בדמי לקיחתו", והיינו דגם הכא מבואר שאית ליה ממונא בבשר.

ג] בקידושין [מ"ב] ילפינן מקרא ד"ויקחו להם איש שה לבית אבות", ד"איש זוכה ואין הקטן זוכה", דהיינו דנאמרה זכייה בהך קרא [למעט הקטן] ומבואר דבעי בזה זכייה ממונית.

והראיה השלישית תמוה, דלשון "זוכה" בסוגי' זו, הכוונה לזכין ושליחות דמהכא ילפינן דאין הקטן יכול להיות שליח לאחרים, והיינו דמיירי בשליח של בני החבורה לעשות אותם מנויים על קרבן, ונאמר בפסוק שהשליחות צריך איש ולא קטן, אבל לא כתוב האך עושים מנויים על הקרבן דדלימא לא בעינן ממונות וסגי בבעלות של כל הקרבנות בלי ממונות אלא שעל השליחות הזו לא מהני קטן ככל שליחות.

וע' רש"י ותוס' פסחים [צא: ד"ה איש זוכה] וברש"י גיטין [כג. ד"ה ולא בני דיעה] דזהו המקור דאין קטן נעשה שליח, והרי גם אם דין מנוי לא היה זכות ממון אכתי בעי למעט קטן שאינו שליח על הדין מנוי, ומהו הראיה מהמיעוט שזה זכות ממון.

דן בראיותיו של הגרי"ז ומביא לזה עוד מקורות.

אכן נראה דכוונת הגרי"ז דברש"י בקידושין [שם] מדוקדק שהשליחות לאחרים היתה "להיות זוכה להם במקחו", וכ"ה ברש"י בפסחים [שם] "אם לקח מקח לצורך אחרים", הרי דמיירי בלוקח "מקח", ומבואר כנ"ל.

אלא שבאמת יש הוכחה יותר ברורה ליסוד הגרי"ז מהתוס' [שם ד"ה איש זוכה] שהקשה על עיקר המיעוט דקטן בשליחות למנוי בק"פ, וז"ל, "ול"ל קרא הא קי"ל דאין יד לקטן" ומבואר דלעשות מנוי בק"פ צריך יד לקנות כבכל הקנינים, וזהו שהקשו דלמה למעט משליחות על מנוי אם אינו יכול לעשות מנוי.

ועל קושיה זו תי' התוס' בפסחים [צ"א] דדעת אחרת מקנה מהני בקטן, והיינו דגם הכא מוכרח דאתינן עלה בדיני ממונות, ולהכי מהני דעת אחרת ככל גדרי הקנינים.

ואיכא ראייה מפורשת ליסוד זה מהפסקי התוס' בריש האיש מקדש וז"ל "זכייה וקנינא בעי בהמנאת פסח ולא סגיא בדיבור בעלמא", הרי דכתב כן בהדי', וברור דהמקור להך פסקי התוס' היא מקוש' התוס' הנ"ל.

וע"ע רש"י גיטין [כ"ה ד"ה על מי שיעלה מכס] "ואני מקנה לו חלקו בשעת שחיטה", ומשמע דמדין קנינים אתינן עלה ופשוט, וכ"ה לשון המשנה שם "מזכה אחיו עימו", והיינו שזוכין עמו בממונות בקרבן.

מביא כמה תמיהות על היסוד של הגרי"ז דמוכרח דלא ביענן גדרי ממונות ובעלות.

אולם בהמשך קונטרס זה נתקשינו בחמש קושיות ותמיהות ביסודו של הגרי"ז, ונבארם א' א':

א] מבואר בפסחים [פ"ח] שגם לעבד איכא דין מנוי בק"פ, וק' דהא מה שקנה עבד קנה רבו, ומכאן הוכיח החזו"א שא"צ ממונות במנוי ק"פ, וק' על הגרי"ז, אלא דמיניה וביה מבואר שיש בזה נפ"מ בין עבד בק"פ של עצמו לעבד בק"פ של רבו, והחזו"א נתקשה בכל הנ"ל, עכ"פ זה מוכרח שא"צ ממונות וכדהוכיח שם.

ב] בברייתא בפסחים [פ"ח] מבואר ששייך מינוי בע"כ של הקטן, ואי בעי קנינים וממונות, הא לא שייך ביה קנין, ואף דעת אחרת מקנה לא מהני בע"כ, דרק בניחותא של הקטן והקטן עושה מעשה קנין מהני דעת אחרת מקנה אבל לא משכחת לה בע"כ של הקטן.

ג] בר"ן ובתוס' בנדרים [ל"ו] מבואר דקטנים לאו בני מנוי נינהו, וזה ק', שהרי לגרי"ז דמנוי אינו אלא קנין ממון, הא משכחת לה בדעת אחרת מקנה בניחותא דקטן, ואף דרק בצרור וזורקו מהני דעת אחרת וקטנים אוכלים לפני צרור וזורקו [ורק לר"י בעינן צרור וזורקו], אכן הראשונים נקטו דכל קטנים לאו בני מנוי נינהו גם בצרור וזורקו.

ד] מבואר בתוס' הרא"ש בקידושין [מ"ב] דמי שממנה את כל משפחתו על הפסח בשליחותם מיקרי שליחות ב"מעשה חולין" אף דאיכא תוצאות בקרבן, והיינו כהגרי"ז שיסוד דין מנוי הוא קנין ממון פשוט, וזה מעשה חולין, אבל מי שעושה כן לאחר שכבר הוקדש הבהמה, הכא כבר חשיב שליחות ב"מעשה הקדש", וזה כבר ק' על הגרי"ז, דסו"ס עיקר המנוי אינו אלא קנין פשוט, ומה אכפת לן מה שזה נעשה בבהמה שיש בה קדושה, ומה שיש לו קרבן הוא תוצאה בעלמא, הרי פשיטא שהמוכר קק"ל לר"י הגלילי אינו מעשה הקדש אף שהתוצאה היא אכילת בשר הקדש דסו"ס גוף המעשה הוא מעשה חולין.

ה] מאי שנא מה שבכל ישראל יושבים בסוכה אחת דאמרינן דע"כ שאין כאן ממונות לכל א' וא', ומאידך, מבואר בקידושין [מ"ב] דכל ישראל יוצאים בקרבן פסח א', ולגרי"ז ק' דבעינן ממונות לכל א' וא'.

ומכל הנ"ל הוכחנו שאין דברי הגרי"ז כפשוטם, וע"כ דלא קונים ממונות בבהמה ככל חבורת שותפין בבהמה, אלא דאיכא דין מיוחד של ממונא דמנוי, וכדיבואר.

מביא דאיכא ב' חילוקים בין ק"פ לשאר קרבנות, א] בכל קרבן לא משתנה השם בעלים בקרבן משא"כ בק"פ דנמנין ומושכין לאחר שהקדש ב] בק"פ א"צ הפרשה לחובתו, ומביא את פלוגתא התנאים בהחליפו לגמרי את בני החבורה ראשונה, ודברי זעירי ורב הונא בירושלמי דבני חבורה ראשונה ושניה חדא נינהו.

והנה, מצאנו ב' חילוקים בין ק"פ לשאר קרבנות, דהנה, הדין בעלים בכל הקרבנות נקבע בשעת הקדש משא"כ בק"פ דגם לאחר הקדש יכולים להצטרף לקרבן ושמו עליו, והיינו, דאף לר"י הגלילי דקדשים קלים ממון בעלים ויכול למכור שלמים לאחר שהקדש, אלא דכבר הבאנו מהקצה"ח [סי' ת"ו] דהמכירה חיילא דוקא לענין אכילת הבשר, דזה נמכר ללוקח אבל המוכר הוא המתכפר.

אולם בק"פ אינו כן, דנמנין ומושכין ידיהם עד השחיטה [משנה פסחים פ"ט]. ומבואר דמצטרף להיות מתכפר בקרבן גם לאחר ההקדש, וצ"ע, דמה דלא משתנה ה"מתכפר" של הקרבן לאחר ההקדש היינו משום שזהו עיקר שמו של ההקדש, שהוא שלמים של ראובן, וכמו ד"השם שלמים" לא משתנה ה"ה דה"שם בעלים" לא משתנה, וכדהבאנו מהקצה"ח [שם], וא"כ צ"ב דמאי שנא ק"פ בזה, והאיך יתכן שמשתנה שמו של בעל הקרבן, הא להיכן נעלמה סברא זו של הקצה"ח שבעל הקרבן והקרבן עצמו חדא נינהו בעיקר שמו, וצ"ע.

ומצאנו חילוק נוסף ביניהם לענין הפרשה לחובתו, דיעויין במקדש דוד [ריש ק"פ בקונטרס מעניני קדשים סי' ה'] שהעיר, דיולדת א"י להפריש קרבן לפני הלידה דאינה הפרשה לחובתה, ולעומת זאת בק"פ כ' הרמב"ם [בפ"ד מהל' ק"פ] דאם הפריש פסחו עד שלא נתגיר ונתגיר ה"ז מקריבו לשם ק"פ דאין בע"ח נדחה, וק' דלא היה שם הפרשה לחובתו, ומבואר דכמו דאפשר לצרף בעלים חדש לקרבן לאחר ההקדשה, כמו"כ אפשר להקדש לפני שהבעלים נתחייב, אף דאכתי ליכא חיובא דבעלים בהך הקדש.

עוד יש להעיר דשי' ר' יהודה דרק החבורה הראשונה מיקרי "בני חבורה" ולא מי שיצטרף אח"כ אחרי שהקדישוהו, ואף דנמנין על הקרבן ומנויין נינהו ואוכלין, אבל אינם "בני החבורה" ולכן הדין הוא דאף דמושכין את ידיהן ונמנין אחרים, אבל בעינן שישאר א' מבני החבורה הראשונה דרק הראשונים הם "בני החבורה" והאחרונים רק "הצטרפו" להם, ור' יוסי חולק דמושכין הראשונים ידיהן לגמרי, וכל זה מבואר בבב"י בפסחים [צ"ט] וברש"י שם, וז"ל רש"י שם "דהא

ודאי דאותן שנים שהביאו מן השוק אינם חשובין כ"בני החבורה" הואיל ולא היו בשעת לקיחתן", ודו"ק<sup>191</sup>.

והנה, בירושלמי [פ"ח – ה"ד] אמר ר' הונא ד"הפריש פסחו ואמר ע"מ שלא ימנה אחר עימי אין אחר נמנה עימו, הפריש סתם [בלי תנאי] כל מה שיבואו מנויו הם", ועיי"ש שזעירי הבין בדעת ר"ה "אין תימר [אם תאמר] כל מה שיבואו מנויו הן, הן בני חבורה ראשונה הן בני חבורה אחרונה", והיינו דבזעירי מבואר דלא יתכן לחלק כר' יהודה בין בני חבורה ראשונה לשניה, דלדידה כולהו כראשונה דמי.

וצ"ב דאיזה סברא איכא בזה, הרי עיקר הסברא ששייך להוסיף מנויים חדשים לאחר ההקדש הוא חידוש, וכדתמהנו לעיל, דלא מצאנו כן בשאר הקרבנות ומובנים דברי ר"י שאין לך בו אלא חידושו וא"א להפוך אותם לגמרי להיות בני החבורה אלא דמצטרפין לחבורה ולכן בעינן שישארו מהראשונים, והכא מצאנו בזעירי דמילתא דפשיטא שאין לחלק ביניהם וסברא פשוטה שמתחלף השם של בעל הקרבן, וצ"ב, וכבר עמדו בזה, ועיין בהערה<sup>192</sup>.

והנה בתחילת דברי ר"ה כתוב, ששייך תנאי בזמן ההקדש שלא יוסיף מנויים, ושוב לא יוכל להוסיף, וצ"ב דמה התוכן של הך תנאי ואיך שייך להתנות, ועם מי הוא מתנה, ולמה לא נימא שכשימנה עוד מנוי יתבטל כל הקדושה דבטל התנאי בטל המעשה.

גדר חדש בעיקר השם בעלים של קרבן פסח, דמצאנו בעלות כללית בקרבן ציבור וכן בממונות בבניה עיר או בממון שבט וחלוק ביסודו מממון שותפות, וגם בקרבן פסח נתחדש בעלות חדשה של 'בית'.

ונראה לחדש גדר חדש בעיקר הבעלות של קרבן פסח, ונקדים בהקדמה אחת:

יש קרבן 'שותפות' ויש קרבן 'ציבור', ושותפות הוא הרכב של כמה בעלויות כהדדי, שהבעלויות הפרטיות מרכיבות ביחד בעלות כללית של השותפות, לעומת קרבן ציבור שיש בעלות אחת כללית של הציבור ותו לא, אלא שהבעלות הזו מתייחסת לכלל הציבור כהדדי.

וכעין זה מצאנו נמי בממונות, שיש בעלות כללית של תפוסת הבעלים או ממון שבט או ממונות של בני העיר, דבכולהו נתחדש "בעלות כללית".

ומבואר בראב"ד [מובא ברשב"א] בב"ב [מ"ג] דבני העיר אינם "בעלי דברים" בממונא דבני העיר ורק חשיבי כנוגעים, ונפ"מ לגבי תחילתו בפסול, ודלא כשותפין שהם בעלי דברים, וביארו האחרונים [אה"ז שכנים] דתמיד בשותפין הבעלות מורכבת מכל הבעלויות ביחד וכשמסתלק שותף א' שאר השותפין צריכין לקנות הימנו חלקו, [דלא מהני סילוק], אבל בבני העיר אינו כן, דהתם איכא בעלות כללית של כאו"א מבני העיר, ולכל א' וא' איכא זכויות בהך בעלות, ואין ה"בעלות הכללית" מורכבת מבעלויות פרטיות של כאו"א, דבעלות כללית היא, ולהכי כשמסתלק א' ממילא השאר זוכים בחלקו, ולכן אינו אלא נוגע ולא בעל דבר, דאין זה בעלות ידידה, רק דאית ליה זכויות בגוי'.

ומהאי טעמא אין להקשות האיך מהני קרבן שהפרישו לציבור ואח"כ מת אחד ועוד אחד נכנס לקרבן ושוב הקריבו, אטו נימא שלא מהני כיון שלא משתנה שמו של בעל הקרבן וכטענת הקצוה"ח, דפשיטא דזו טעות שהרי זה קרבן של הציבור וטציבור אינו הרבה יחידים אלא שמו ציבור והיחידים מתייחסים לציבור ולכן שינוי ביחידים אינו שינוי בציבור ולכן אינו שינוי בבעלים של הקרבן.

וגם לא שייך לומר שמי שהפריש פאה ושוב ירד אחד מנכסיו שלא יטול כיון שכבר זכו בו העניים לפני שהוא נהיה עני, שהגוף של 'ממון עניים' זכה בממון ואין התייחסות לעני פרטי בזה, וכשם שיכולים לצאת מהבעלות כמו כן אפשר להכנס שהבעלות היא כללית ולא של שום יחיד.

<sup>191</sup> ולענין הלכה ראיתי בליקוטי הלכות לח"ח שם שפסק כר' יהודה, והביא כן מהאו"ז הל' פסחים סי' רי"ח, והק' על הרמב"ם למה השמיטו, ונראה דאולי הרמב"ם פוסק כר' יוסי, דכבר מצאנו ברש"י [פ"ט. ד"ה דאע"ג] דלמד סתם סוגיין ומשנה כר' יוסי.

<sup>192</sup> דיעויין במקד"ד [שם] דלר"ה הרי הקדושה לכל מי שיתמנה עליו אח"כ, וממילא לר"ה המינוי הוא למפרע מזמן ההקדש ולכן כולהו חשיבי כבני חבורה ראשונה עיי"ש, וכן מבואר בקרבן עדה שם.

אלא דתמה בזה המקד"ד, דאין מפרישין על חבירו ק"פ שלא מדעתו [נדרים ל"ו], ותל' דצ"ל דאמרינן דמדניחא ליה אח"כ להימנות אמרינן דתמיד רצה להימנות, ודעתו ב"בכוח" בזמן ההפרשה אהני לן למינוי אז, אולם הק' דזה תלוי בפלגתא אביי ורבא ביאוש שלא מדעת, וקיי"ל כאביי דלא הוי יאוש, והניח בצ"ע.

גם מצאנו במכירי כהונה שע"י היסח הדעת של הכהנים זוכה בו אחד וכבר ידוע מהקה"י לבאר שאין זה זכייה ע"י היסח הדעת אלא ששבט הכהונה הצטמצם לכהן אחד ע"י ההיסח הדעת של כולם, וממילא שהוא הבעלים.

ואף שמצאנו כמה אופנים של ממון כללית, תפוסת הבית ובני העיר ושבט כהונה ושותפות, אכן יש חילוק ביניהם, וכל בעלות ובעלות מוגדרת כדין שלה וכפי מה שהגדירה התורה, דאף ששותפות יש בה גם ענינו של בעלות כללית [ולכן עיסה שיש בה שותף עכו"ם פטור לגמרי – הוכחת ר' ראובן ריש ב"ב] אבל אכתי בעינן הקנאה מהשותף הקודם לחדש, ודלא כבני העיר דלא בעי קנין ומהני סילוק [כן דייק באהא"ז שם ברמב"ם], ובתפוסת הבית מצאנו מחלוקת ראשונים אם 'פשוט' מוכר חלקו אף דפשיטא שבשבט כהונה ובבני העיר שאינו מוכר, וגם פשוט שבשותפות מצי למכור חלקו, ומצאנו פטור של ממון שאין לו תובעים בשבט כהונה ולא בשום בעלות כללית אחרת, ועיין בדברינו בפרק יש נוחלין שהארכנו בכל הגדרים הנ"ל ובחילוקי דינים, ובדברי הגר"ח [בכורות] שמחלק בין תפוסת הבית לאנשי משמר, והעולה מכל הנ"ל, שכל דין של בעלות כללית מתאים לגדרים של הבעלות המסוימת ההיא בלי שייכות לחברתא. ומעתה נראה דגם בלי לחדש חידושים הרי מבואר בהדי' בקרא ובמשנה שהבעלות של החבורה בקרבן פסח אינה בעלות פשוטה של איש פרטי.

דלשון הפסוק דולקח איש "שה לבית" ומבואר בזה דהקרבן הוא קרבן של "הבית", וכן כשמושכין את ידיהן מהקרבן נאמר בקרא "ואם ימעט הבית", והיינו שזה קרבן של הבית, ו"הבית" נתמעט, ולא נתברר דמהו הבית ומה הלשון 'בית' שייך לכאן, וגם בלשון חז"ל נקראים 'חבורה' ולא איקרי שותפין, וגם בלשון התנא [פ"ט] מבואר ד"נמנין ומושכין את ידיהם עד השחיטה", וקשה האידך שייך לשון 'מושכין ידיהם' בממונות, הרי ממון מושכין מרשותו של האדם ולא מושכים את האדם מרשותו של הממונות, ורק בממון של ציבור שייך למשוך את האדם מהציבור, ולמה לא כתוב "מקנים וקונים" ומהו הלשון "נמנין ומושכין ידיהם", ומכל זה מבואר שאינו ממון פרטי כפשוטו.

ונראה דכמו דב"קרבן ציבור" אין זה צירוף של יחידים, ואינו כקרבן של הרבה שותפין, דהכא שמו של הקרבן הוא על ה"ציבור", רק שכל היחידים ביחד הם הציבור, כמו"כ הכא, שמו של הקרבן אינו על השותפין שנשתתפו לחבורה אחד, אלא שמו של הקרבן הוא על "הבית", רק שבני החבורה והמנויים הם "הבית", ונראה דמה"ט יתכן מצב שבתחילת ההקדש היה "בית" של עשרה ואח"כ "הבית" התרחבה לעשרים, דאין כאן שינוי בעצם שמו של הקרבן, דעדיין מיקרי קרבן של "הבית", וזהו הדין נמנין ומושכין עד השחיטה, שמושכין את ידיהם ממנו <sup>193</sup>.

ונראה דמה"ט נמי שייך הקדש לפני שנתחייב ודלא כשאר קרבנות דבעי הפרשה לחובתו, דשם, כיון שהקרבן הוא על פלוני, ועל פלוני ליכא חובה להך קרבן, שוב לא שייך שיחול שם של הקרבן עליו, אבל בק"פ הקרבן תמיד הופרש על "הבית", ולא הופרש על פלוני המחוייב בק"פ, ולהכי שייך להצטרף לבית, וכמו"כ שייך להתחייב לאחר שהקדיש, דאז יצטרף ל"בית" ואז כשמתחייב יושלם השם "בית", והגדר בזה, שיש לדון בבני העיר לפני בניית העיר אלא שנשתתפו ע"ד לבנות עיר וכבר קנו נכסים לעיר בממון שמיועד לעיר, ויש לדון ולהסתפק האם יש גדרים של בעלות בני העיר [ויכולים להסתלק בלי מעשה קנין] או שזו בעלות של שותפות בהך ממון וצריכים קנינים וכן נפ"מ האם מיקרי נוגעים או בע"ד], שיש מקום לומר שחל בעלות של העיר ביחס לבני העיר העתידיים.

וה"ה הכא בקרבן פסח יש לדון ששייך בעלות של 'בית' וחל 'שם בית' עכשיו בקרבן ביחס למנויים שיהיו בו אח"כ, אף לפני שיהיה מנוי בבית, שהשם בית נקבע כלפי המנויים העתידיים,

<sup>193</sup> והעירוני מדברי התרגום יונתן שכתב על החבורה של ק"פ שזה בעשרה, ואף דאין הלכה דבעי עשרה אבל לפי הנ"ל כוונתו שעשרה היינו ציבור, והבית בק"פ הוא כעין ציבור, שזה בעלות וממון כללית, והציבור מתמעט ומתרחב יותר ופחות מעשרה, ובאמת דגם מבואר כן בגמרא שכך היה במציאות שהיו עשרה על כל קרבן, עיין בזה בפסחים [ס"ד:] - "תנו רבנן: פעם אחת ביקש אגריפס המלך ליתן עניו באוכלוסי ישראל. אמר ליה לכהן גדול, תן ענייך בפסחים, נטל כוליא מכל אחד ונמצאו שם ששים ריבוא זוגי כליות, כפלים כיוצאי מצרים חוץ מטמא ושהיה בדרך רחוקה. ואין לך כל פסח ופסח שלא נמנו עליו יותר מעשרה בני אדם, והיו קוראין אותו פסח מעובין".

ואף דכעת הקרבן לא ראוי להקרבה, [ולמ"ד בע"ח נדחין הקרבן נדחה כשמפרישו בגיותו], אבל אכתי לא חסר בעיקר ה"שם קרבן", דקרבת על הבית הוא, ורק דהבית יושלם כשיהיו בו מנויים. ומעתה מובנים דברי ר"ה וזעירי, דאין לחלק בין בני חבורה ראשונה לשניה, שהביאור בזה הוא שהמינוי הוא באמת מהשתא ולא למפרע וכדנקטו האחרונים, אלא שכיון שתמיד יש לו סתם דעת מלכתחילה לצרף אחרים, להכי אמרינן דאחרי דנתחדש דלכתחילה חיילא דין "בית" בעיקר הקדושה בקרבן פסח, א"כ כמו דבעלותו של הראשונים רק אהני להן להיות מה"בית" א"כ שוב כשמצטרפים שנים ומצטרפי להך "בית" ממש, הרי הן מנויין כמותם, ולא שייך לחלק בין מי שהצטרף קודם למי שיצטרף אחר"כ, דכולהו מהך "בית" נינהו, ואלו דברי זעירי, דלפי ר"ה הן בני חבורה ראשונה הן בני חבורה שניה, ושוב א"צ לומר דהיה דעת מעיקרא בכוח, אלא דמעכשיו מצטרפין, ואפי"ה אין חילוק בין ראשונים לאחרונים.<sup>194</sup>

ביאור בדברי ר"ה בירושלמי דשייך תנאי שלא יצטרפו אחרים, וביאור גדר הדין דשחיטת ק"פ הוא דוקא בבעלים, ודלא כשאר קרבנות דא"צ בהם דוקא בעלים, דמדיני המנוי הוא.

והנה הבאנו דבתחילת דברי ר"ה כתוב, ששייך תנאי בזמן ההקדש שלא יוסיף מנויים, ושוב לא יוכל להוסיף, וצ"ב תוכן של הך תנאי שאיך שייך להתנות, ועם מי מתנה, ולמה לא נימא שכשימנה עוד מנוי יתבטל כל הקדושה דבטל התנאי בטל המעשה.

והנראה בזה, דהנה מצאנו בסוגי' בקידושין [מ"א] דיש דין שליחות בשחיטת ק"פ, ופליגי הראשונים ואחרונים אי בכל הקרבנות איכא להאי דינא דלכתחילה הבעלים ישחטו, או דדין מסויים הוא בקרבן פסח, עיין בהערה<sup>195</sup>, ונאמרו כמה סברות בזה לחלק בין מק"פ לשאר קרבנות, וביאר בזה הפנ"י בקידושין [שם], דאינו שליחות בעיקר השחיטה, דבזה באמת ליכא סברא לחלק בין ק"פ לשאר הקרבנות, רק דכיון דנמנין ומושכין את ידיהן עד השחיטה, א"כ גמר המינוי הוא בשחיטה, וגמר המינוי בעי דעת כמו דמינוי עצמו צריך דעת, עיי"ש.

ולדברינו הגדר בזה הוא, דכמו דלהצטרף ל"בית" [אשר זהו דין מינוי] צריך דעת מינוי, כמו"כ יש דין דעת לקבוע שאלו שייכים ל"בית" ותו לא, וזה נעשה בשחיטה, וס"ל לר"ה דגם בזמן ההקדש יכול לקבוע כן, דמדיני הבעלים בק"פ הוא, וזהו הגדר בתנאי זו, ודו"ק.

מבאר דהדין ממון בק"פ הוא בעלות כללית של"בית", דלכולהו איכא זכויות בהך בעלות, וזה חידוש בק"פ, ומבאר בזה את דברי התוה"ר בקידושין [מ"ב] דלהשתתף בק"פ לאחר ההקדש הוא מעשה קדשים, ומבאר בזה את דברי ה"פתח הבית" התמוהין, דאולי א"צ מעשה קנין במינוי.

והנה בתוס' הרא"ש בקידושין [מ"ב] מבואר שיש חילוק בין מינוי לפני ההקדש שזו 'מעשה חולין' כוונתו כהגרי"ז דמנוי הוא קנין ממוני ולכן זה מעשה חולין, למנוי אחרי ההקדש שזה מעשה קדשים, [ונפ"מ לילפותא משליחות על מנוי אי מיקרי שליחות בקדשים או שליחות חולין, ועיין בהערה<sup>196</sup> שהבאנו את הדברים, ולכא' צ"ב, שהרי גם לאחר שהוקדש הרי רק קונה בו חלק ממון פשוט, וכדיבארנו לעיל דמנוי הוא בעלות ממוני ע"י משיכה, וזה 'מעשה חולין', ומה אכפת

<sup>194</sup> ובהמשך הירושלמי תלו עוד בפלוגתא ר"ה וזעירי בהקדש ומשך ידו ומנה אחר עיי"ש, שנחלקו בפני משה וקרבת עדה, ולדרכינו נצטרך ללמוד שם כהפני משה, ואכמ"ל, ודו"ק היטב.

ויש להעיר בזה עוד, דהנה, בהמשך הירושלמי שם תלו עוד אי הוי הקדש יחיד או הקדש שותפות ונפ"מ לתמורה, ולפי גירסת הקרבן עדה מבואר דלדעת ר"ה הוי קרבן שותפות וזה א"ש גם לדברינו.

ותירא מזו, דבירושלמי לא מבואר דנמנה אחר עימו והק"ע הוסיף דמיירי שנמנה אחר עימו, דאי מיירי ביחיד, איך אפשר לקורא קרבן שותפות, ולדברינו יתכן דגם אם לא נמנה אחר אינו קרבן יחיד לענין תמורה, דהקרבן שייך ל"בית" ורק שהוא כל הבית, ודו"ק.

<sup>195</sup> דעי' ברש"י [פסחים ז'] שלמד שכל שחיטת קדשים בעי שליחות וכן מוכרח מהתוס' קידושין [שם] שהק' מפרו של אהרן, ועי' בתוס' הרא"ש שתי' על קושי' התוס' דרק בפסחים בעי שחיטת בעלים ושליחות, ודלא כתוס' ורש"י, וכהתוה"ר מדוייק נמי בריטב"א [שם].

וע"ע בנידון זה באחרונים, במנ"ח [סוף מצוה ה'], ובמקנה ובפנ"י בקידושין [שם], ובמנחת ברוך [סי' י"ד] ובאו"ש [אישות ג'–י"ז] ובחת"ס [בתשו' רצ"ו] שכולם האריכו בענין זה, ואכמ"ל.

<sup>196</sup> דהנה, בקידושין [מ"ב] הק' דלר' יונתן צריך מקור דמשכחת לה שליחות בקדשים [ולא רק בחולין] דלית ליה קרא ד"ושחטו אותו וכו'", ויליף לה מקרא ד"ויקחו איש שה לבית אבות", ופירש"י דא' לוקח בשביל כל המשפחה, והק' בתוה"ר, "וא"ת ואכתי בקדשים מנלן דילמא בשה חולין מיירי", וכוונתו בקושי' כמבואר מהגרי"ז דמנוי הוא קנין ממוני וזה מעשה חולין, ותיירץ, "וי"ל דכיון דנמנין ומושכין עד שישחוט מסתמא בכל ענין איירי אע"פ שהוא כבר קדוש", עכ"ל.

ותוכן קושי' התוס' הרא"ש הוא דאף דלוקח בשביל ק"פ, הא סו"ס אין זה אלא מקח ממוני ותו לא, וזה מעשה חולין, ותי' דמיירי דלוקח לאחר שכבר הוקדש, ושוב הוי מעשה הקדש.



לן שהחפץ שנעשה בו הקנין הוא הקדש דסו"ס עצם המעשה והשליחות "חולין" הוא, ומה דנהיה עי"ז לבעלים בקרבן לענין הכפרה אין זה אלא תוצאה מהקנין, שכל מי שהוא מנוי בבשר ממילא הוא דנהיה מתכפר בקרבן, וצ"ע.

ועצם חידוש זה שיש מקום לחלק בגדרים של מנוי לפני ההקדש ולאחריו מבואר נמי בדברי ה"פתח הבית" [בח' סוגיות ריש ברירה ענף א' – מובא בספר זרע אברהם] שמסתפק האם בעי קנין כשמצטרף לק"פ אחרי שכבר הוקדש כמו דבעינן לפני ההקדש או דלאחר ההקדש סגי כבר בדיבור בעלמא, והיינו נמי כחילוקו של התוס' הרא"ש, וגם עליו צ"ב מכל מה שהוכחנו לעיל דמינוי צריך בעלות ממונית בקרבן, וצ"ע.

והנראה בזה דכמו דנתבאר דלענין הכפרה אין כל א' וא' בעלים בקרבן, אלא שה"בית" הוא הבעלים אלא דכולהו שייכי ל"בית" כמו בק"צ, כמו כן נראה דה"ה דחלק הממוני בבשר הוא באופן זה, דאין כאן בעלויות פרטיות לכל א' וא' מבני החבורה, רק בעלות א' ל"בית", דכבר הבאנו דמצאנו בבני העיר ותפוסת הבית וממון שבט גדר חדש של בעלות, דנתחדש בכולהו "בעלות כללית", וזה גם בממונות.

ונראה פשוט, דקבוצת אנשים יחד לא יכולים ליצור "בעלות כללית", דאדרבה, דינם כשותפין<sup>197</sup>, ובעלות של שותפים מורכבת מבעלויות פרטיות שמורכבות ביחד לבעלות אחת, ורק בעיר, שיש כבר חפצא ומציאות של "עיר" שיש צורך בבעלות של בני העיר מצד היותם עיר ביחד, בזה שייך שהבעלות תהיה שייך ל"עיר" ולבני העיר תהיה זכויות בהך בעלות, ונראה דאף דק"פ הוא בהמה של כמה יחידים אעפ"כ נתחדש סוג בעלות כזאת גם בממונות והתורה חידשה כאן פרשה מיוחדת של בעלות שמתאימה לדין מנויים של ק"פ, והגדר בזה פשוט וגם מוכרח, דכיון דיש כבר "בית" בעיקר שם בעלים ב"מתכפר" של הק"פ, שהרי על ה"בית" הוקרב הק"פ, וה"בית" הוא ה"מתכפר" בהך קרבן, וה"לשם בעלים" בהך הקרבה הוא "לשם הבית", וכנתבאר לעיל, שוב מוכרחים לומר שהממונות בק"פ יהיה שייך להך "בית", ולכולם יהיה זכות בהך בעלות, שהרי אם נתחדש דין מנוי בבעלים של ק"פ, ובדין הזה נתחדש שיהיה להם ממונות, א"כ ע"כ שהממונות מקבילה לבעלות של הקרבן עצמו, שאם נאמר שבעלות של הקרבן היא בעלות כללית ובעלות של הממונות היא בעלות של שותפות, א"כ אין בעליו של הקרבן בעלים על הממונות, שהרי ראובן שמעון ולוי בתורת 'בית' הם הבעלים של הקרבן עצמו ואין בעלות זו מקבילה לבעלות של ראובן שמעון ולוי בתורת שותפין, ותרתי נינהו.

וע"כ שאם מצאנו דין של מושכין ונמנין אחרי ההקדש ובוזה נתחדש בעלות כללית בשם של הקרבן, וזה הבית, וגם מצאנו בדין מנויים שבעל הקרבן צריך ממונות, הרי א"כ מפורש שבפרשה הזו נתחדש שדיני הקרבן מחילים חלות בעלות בממונות שהיא בעלות כללית לבני החבורה ומדיני הקרבן וההקדש הוא דחיילא ונתחדשה בעלות זו.

ונראה דזהו יסוד דינא ד"מושכין ידיהן", דלא "מקנים" זה לזה את חלקם, אלא ד"נמשכין הימנו" וממילא דחלקם שייך לאחרים כמו בבני העיר דמהני בהו סילוק, וכן כשמשותף לבית, גם הכא לא אזיל בדרכי הקנינים הרגילים, רק דמצטרף ל"בית" וממילא זוכה בזכויות של ה"בית" בהך קרבן פסח כדרך שבני העיר מצטרפין לעיר, ושוב ממילא זוכין בזכויות בהך בעלות.

ומעתה פשוט, דכל זה שייך רק לאחר ההקדש, אבל לפני ההקדש דבהמת חולין הוא, אף דקני ליה בשביל ק"פ, אבל כיון שלא חל דין ק"פ בבהמת חולין, א"כ אכתי לא חיילא תורת "בית" בבהמה, וכיון שאין כאן "בית", שוב הו"ל כיחידים שמשותפים בממון חולין, ואין זה אלא בעלות של שותפין.

ולפי"ז כשקונים בהמת חולין עבור פסח, לעת עתה הבעלות היא בעלות משותפות כשאר שותפין, וע"י ההקדש חיילא תורת "בית", ובוזה אישתני נמי הדיני ממון והבעלות הממונית, דכעת קנוי הבהמה ל"בית" ולא ל"שותפות", ודומה למאה איש שקנו ס"ת בשותפות, ודעתם היתה שאח"כ יבנו עיר והס"ת יהיה שייך לעיר, דהתם יש לדון האם ישתנה הבעלות ממילא להיות של העיר או לא, אבל הכא מדני קרבן פסח הוא דהדין "מנוי" נגרר אחרי הדין "בעלים" בגוף הקרבן,

<sup>197</sup> ומה שידוע היום שיש 'חברה בע"מ' שהחברה פושטת את הרגל והבעלים לא איבדו ממזונם לא קיים בדיני התורה.

ואישתני הדין "בעלים" בממונא דבשר מבעלות של שותפין לבעלות של "בית", וכל זה מדיני הקרבן ומדיני הדין מנוי בקרבן הוא דחיילו, ודו"ק.

ובזה א"ש דברי התוס' הרא"ש, דחלוקין ניהו ה"מעשה מינוי" לפני ההקדש מלאחרי ההקדש, דלאחרי ההקדש חשיב ה"מעשה מינוי" כ"מעשה הקדש", דלאחר ההקדש הרי כל המעשה הוא רק מעשה להצטרף ל"בית" שהוא ה"מתכפר" בקרבן, וממילא הוא דשייך כבר לממונות של הבשר, משא"כ בקנין לפני ההקדש, שאינו אלא "מעשה חולין", דאכתי לא חיילא הכא תורת "בית", ואין כאן אלא מעשה פשוט של קנין ממון.

ונראה דבזה יש ליישב את דברי ה"פתח הבית" שהבאנו שמחלק בין לפני ההקדש לאחרי ההקדש דיתכן דמהני דיבור בעלמא להצטרף לאחר ההקדש, וכפשוטו צ"ב מכל מה שהוכחנו לעיל דמינוי צריך בעלות ממונית בקרבן, וצ"ע.

ולהנ"ל מיושב היטב, דאחרי ההקדש, איכא כבר "בית" ורק מצטרף לבית, בזה י"ל דא"צ לזה מעשה קנין דהקנין יהיה לו ממילא אחרי שהוא חלק מהבית, וכל מה דבעי משיכה בהתחלה [ודכהוכיח הגר"ז מהמכילתא] הוא רק ליצור ממונות המשותפת, שמזה אח"כ נהיה "בית" דידהו [וכמו שפשוט שלהיות בעלים בנכסי העיר א"צ מעשה קנין, ומה שמצטרף לעיר סגי, ורק כשהעיר קונים את החפץ בהתחלה הוא דצריכים מעשה קנין, ופשוט, ובעיקר דברי הפתח הבית עי' להלן בשי' ר' יהודה].

מבאר דאיכא נפ"מ בין כל ישראל יוצאין בסוכה אחת לכל ישראל יוצאין בקרבן פסח א', דנפ"מ אם נצטרך שו"פ לכל א' כדי שיהיה "לכם".

והנה בסוכה [כ"ז:], שי' ר"א דבעינן "לכם" בסוכה, ושי' חכמים דא"צ, וראיה לחכמים ממה דכל ישראל יוצאין בסוכה אחת, ומבאר רש"י וז"ל "וא"א שיהא לכולן דלא מטי שוה פרוטה לכל חד אלא עי' שאלה", ומבאר דפחמש"פ לא חשיב "לכם", ושאלוני ידידי הגר"ד פריימן שליט"א, דלר' יהונתן בקידושין [מ"ב] דכל ישראל יוצאין בקרבן פסח א' הא אין לכא"א ממונות ובעלות בקרבן, דאין לכא"א שו"פ, ולדין מנוי צריך בעלות בקרבן.

ובעיקר הקושי' היה אפשר לחלק דלענין "לכם" הוא דבעינן שו"פ, לא כן לענין סתם בעלות, וכעין זה מצאנו באיסורא"נ דלא מיקרי "לכם" - לחד מ"ד משום דבעי היתר אכילה [שראוי לכם בכל דרכי הנאתו - רש"י] ולחד מ"ד דאין בו דין ממון [דלא שו"פ - רש"י] עי' בכל זה בסוכה [ל"ה], - אף דמפורש באחרונים דאיסורא"נ חשיבי "שלו" ורק דלא חשיבי "ברשותו" [קצה"ח, נתה"מ ובית הלוי ועוד], וה"ה בנד"ד.

איברא, דלדברינו הנ"ל י"ל באופ"א, והוא, דדוקא בבעלות משותפת אמרינן דכשאין לכא"א פרוטה אז הוא דאינו שלו, אבל בבעלות דבני העיר, דזה בעלות כללי דלכא"א איכא זכויות בבעלות הכללי, בכה"ג לא אכפת לן מה שיש פחמש"פ לכא"א, דהכא לא מודדין כלל בכא"א אלא שמודדין ביחס לבעלות עצמה שהרי הבעלות היא בעלות כללית, ובבעלות הכללית איכא שו"פ, ואף דבשותפות איכא בעלות משותפת בין כולם ובזה איכא שו"פ, אולם כיון שיסוד הך בעלות מיהוא ע"י צירופן של הבעלויות הפרטיות של כאו"א דאיצטרפי אהדדי, א"כ אין הבעלות המשותפת מתחילה כשאין לכל שותף בעלות דשו"פ, כן נראה לחלק.

ולפי"ז נראה דאם בסוכה היינו דנים מצד הבעלות הכללי דכל כלל ישראל, היה באמת "לכם", אבל כיון שמצות סוכה היא מצוה נפרדת לכא"א, וכל א' עושה ישיבה נפרדת בסוכה בלי שייכות לחבירו, שוב צריך לכם בכל א' וא' בפנ"ע, ולא מהני מה שיש בעלות כללית לכלל ישראל, דזה לא מהני ליחיד, וע"כ מדין שותפות אתינן עלה ובזה איכא חיסרון דבפחמש"פ, אבן בקרבן פסח, דלכתחילה הדין הקרבה הוא ל"בית", ולא לכל א' בפנ"ע, וכך מתקיים מצות ההקרבה בזה שהוא חלק מהבית שעליו הוקרב הקרבן, בכה"ג שפיר אתינן עלה מצד הבעלות הכללית ובזה איכא כבר פרוטה [שו"ר באו"ש הלכות ס"ת דלא כדברינו, עיי"ש דברים עמוקים, ושו"ר בענין זה בעמק ברכה סוכה אות כ"א, עייש"ה].

## פרק ב'

בגדר הדין מנוי בקטנים ועבדים,  
ובגדר הדין שה לבית אבות לאו דאורייתא.

מביא את סתירת הסוגיות בדין קטן האם הוא מנוי או לא ונחלקו בזה הראשונים, ומביא את קושי הגר"ח על התוס'. במשנה בפסחים [פ"ז] מבואר דיתום ששחטו עליו ב' אפטרופוסין רצה מזה אוכל רצה מזה אוכל, והק' בגמ' [פ"ח] "דש"מ דיש ברירה", ופרש"י דאמרינן שהוברר שבזה נתרצה בשעת שחיטה אילו היו מודיעין לו, וכוונתו, דא"א להמנות אחרי השחיטה ומה שיש לו דעת אח"כ לא מהני, וע"כ צ"ל דמתגלה ומתברר שכך רצה בהתחלה, וזה ברירה.

ותי' ר' זירא "שה לבית מ"מ", ופירש"י "איש בעה"ב יקחנו לכל בני ביתו וא"צ דעתו", והיינו דאין דעת הקטן צריך לפעול, ודעת האפטרופוס ואב אהני ליה, וע"ע בהערה<sup>198</sup> במה שהרחבנו בזה בחילוקי דינים של אמה וקטנים ועבדים המבוארים שם סוגי'.

הרי לנו ששיטת רש"י דילפינן מגזזה"כ שיש דין מנוי בקטן, וזה למדנו מר' זירא, וכן הוא שיטת הרמב"ם, וכמבואר בחידושי הגר"ח בהל' ק"פ [פ"ה – פ"ז] דסוגי' זו היא המקור לרמב"ם [שם] דקטן שהגדיל בין שני הפסחים דמביא קרבן בשני, וכשהביאו עליו בראשון א"צ להביא בשני, והק' הכס"מ דאיך מהני לו ק"פ שהביאו עליו בראשון, הא לאו בני חיובא ופטורא נינהו, והיינו דלאו בני מצוות לומר שפטורים במה שהקריבו כשהיו קטנים, ותי' המהר"י קורקוס "דכיון דרחמנא רבי' לקטן שישחטו עליו וממנין אותו, נפטר הוא בכך מן השני", והיינו דאף דלאו בני מצוות נינהו, אבל הק"פ עלה להם, דמנויין עליו, וזה כמבואר בסוגיין דאיתרבי מקרא ד" שה לבית", הרי דלמד הרמב"ם את הסוגי' כרש"י, דמדאורי' איתרבי בהך קרא מינוי בקטן.

אולם רוב ראשונים חולקים, דיעויין בסוגי' בנדרים [ל"ו] דר"ז עצמו הסיק ד"שה לבית אבות לאו דאורייתא", ולמדו שם כל הראשונים [ר"ן רא"ש ותוס'] שאין לו דין מנוי, וגם התוס' בסוגיין הקשה כן וביאר דאדרבא דזו כוונת ר"ז לומר שה לבית מ"מ, והיינו ד"שה לבית אבות לאו דאורייתא", ולכן א"צ שיהיה מנוי וליכא חסרון של ברירה.

ובדעת רש"י והרמב"ם תמוהין דברי ר"ז שסותר משנתו, ועיין להלן [פרק ב'] שהבאנו מהגר"ח מהלך בזה בביאור דרכם בסוגי' דנדרים [ל"ו], עוד תמוה דהאיך מתיישב הקושי' מברירה, ועיין בזה בהערה<sup>199</sup>.

<sup>198</sup> דהנה, בסוגי' שם הביאו ראיה מהבריי' "ת"ר – שה לבית – מלמד שאדם מביא ושוחט ע"י [בשביל – רש"י] בנו ובתו הקטנים וע"י עבדו ושפחתו הכנענים בין מדעתו [בסתמא – רש"י] בין שלא מדעתו [כשמיהו – רש"י], ע"פ הסוגי' בהמשך]. אבל אינו שוחט ע"י בנו ובתו הגדולים וע"י עבדו ושפחתו העברים ועל יד אשתו אלא מדעתו" ע"כ, והיינו, דהחידוש דר"ז דאב דממנה בניו הקטנים בע"כ מפורש כבר בבריי'.

והנה מה דחילקו בין קטנים לאמה, דבקטנים מהני בעל כרחא ובאמה מהני דוקא מדעתה, אף דאמה נמי קטנה היא, פירש"י בזה דבקטנים ידיה עליו לחנכם, משא"כ אמה, וע"ד זה מבואר נמי במאירי דקטנים ידיה לגמרי ברשותו נינהו משא"כ אמה, וכמו"כ יש לחלק בין עבד כנעני לע"ע, דעבד כנעני "על כרחם ימשכו אחריו דסמוכין עליו", משא"כ בע"ע, ומי שלגמרי ברשותו מהני דעת הבעלים לצרפם אף בע"כ.

עכ"פ למדנו כמה חידושים כאן בגזזה"כ של שה לבית, ונבארם אחד אחד:

א] במי שתלוי בחינוך שלו כקטן או במי שסמוך עליו לגמרי כעבד כנעני, אלו מצטרפין ע"י דעת הבעל הבית להיות כחלק מביתו גם באופן שהקטן והעבד מוחין, אף דלא מצאנו כוונת' בשאר קנינים.

ב] מי שאינו תלוי בו כאמה, יכול לצרפה בדעת בעל הבית כשלא תמחה, [ונראה דה"ה בשאר קטנים אף אם אינם עובדים אצלו, דשפיר מצרף את בן חברו לפסח כשהלה אינו מוחה], ואין הכוונה דדעת האמה מהני, שהרי לאו בני דעת נינהו וכדתמהנו לעיל, אלא דדעת בעל הבית מהני בתנאי שהיא לא תמחה, ודו"ק.

ג] גם כשאין דעת בעל הבית מהני כגון בגדולים, אכתי איכא קולא וא"צ הך דין דעת כשאר קנינים, ובזה נתחדש דמהני "סתם דעת" והיינו בע"ע ואשה, דבהנך מהני מה שסתם דעתם הוא להיות עם הבעל והאדון, דדעת כזו סגי להצטרף לבית, וממילא הוא דקני, ודו"ק.

<sup>199</sup> והיינו דעיקר שיטתם תמוה, שהרי הגמרא הקשה דממה שהקטן יכול להחליט על איזה קרבן הוא רוצה, מזה מוכרח שיש ברירה, שהרי הוא מחליט לאחר שחיטה, ותירצה הגמר דמגזזה"כ מהני, הא אי בגזזה"כ רק נתחדש שהוא ממנה בע"כ וכנ"ל, א"כ סו"ס מה תירצה הגמרא מהראיה של ברירה, הא פשיטא שאין שניהם ממנים אותו בע"כ שהרי א"א להימנות על ב' פסחים, וע"כ שרק על הפסח שיתברר בסוף שהוא רוצה בו הוא נמנה ושוב איכא איה לדין ברירה.

ועיין בזה בשפת אמת דמהני בזה סילוק של הקטן [או העבד], וזה לא איכלל דיני ברירה, ונראה דכוונתו לדברי רעק, א ריש כתובות דע"מ שירצה אבא מיקרי ברירה אבל ע"מ שלא ימחה אבא לא מיקרי ברירה כיון שרק תלייה במקרה עתידי [מי תצא מהבית ראשון או איזה צד של העיר יבא החכם] נקרא ברירה אבל אי המעשה נעשה בכל הצדדים ורק שיש אפשרות של ביטול

והנה שיטת התוס' דכוונת ר"ז לומר דליכא חסרון של ברירה כיון שאין דין מגוי כלל, ולכא' כן צריכים לפרש גם לדברי התוס' ור"ן ורא"ש נדרים שם, אלא דתמה בזה הגר"ח [על הרמב"ם שם] דאין לפרש כן, שהרי מפורש במשנה דבב' אפוטופוסין, רצה מזה אוכל רצה מזה אוכל, ועל זה קאי ר"ז, ולפי התוס' אוכל גם ממי שלא שחט עליו, ואין לו שייכות לאפוטופוסין הללו דווקא, וצ"ע, [וצ"ל דקושי' זו קאי על כל הראשונים].

[ולא הכי למד הגר"ח כרש"י והרמב"ם, וכדלעיל, דודאי ד"שה לבית" הוא דרשה מה"ת דמכאן איתרבי קטנים למינוי, וכמבואר נמי במהר"י קורקוס, וסוגי' דנדרים סבר דשפיר נעשו למנויין, וכל הסוגי' לענין חיובא קאי, עיי"ש באריכות הגר"ח, והניח את שי' התוס' בצ"ע].

והגר"ח הק' עוד, דעל כרחק ד"שה לבית" הוא דרשה דאורי' כלפי עבד כנעני, דגם בעבד כנעני מבואר שכשיש לו ב' אדונים דמצי אוכל באיזה שירצה, וק' דאין ברירה [בב' שותפין ולא הקפידו], ואין לחלק בין עבד לקטן, וא"כ גם בקטן זה דרשה מה"ת ועיין בהערה <sup>200</sup> מה שיש ליישב בזה, אולם הקושי' על התוס' יותר פשוטה, וכן הק' בתוס' הרשב"א שם, דהבירי' מביא דרשה דשה לבית על קטנים ועבדים כהדדי, וע"כ דתרויהו דאורי', וצ"ע שי' התוס' [וכן כל הראשונ' דאזלי בדרכו].

ועיין בהערה <sup>201</sup> שביארנו שכל המשך התוס' כלפי חינוך הוא רק מדרבנן, עיין מה שהבאנו מהשלמי נדרים, ועפ"י דרכו יישבנו את קושי' הגר"ח למה רק אוכל מק"פ אחד, ויש לדחות.

עוד כמה תמיהות בשיטת התוס', ומביא שהתוס' עצמו למד שיש כאן דין של כאילו מגוי.

הרי לנו ששיטת התוס' קשה וכדתמה הגר"ח, דלמה אינו אוכל אצל אחרים ול"ל לאכול אצל כל אפוטופוס, ועו"ק מעבד וכדהקשו הראשונים דרואים שזו דרשה מה"ת, ובאמת דכן הפשטות בסוגי' שיש כאן דרשה מה"ת, ודוחק גדול לדחות את הפשטות בגמרא.

עו"ק, דמבואר בתוס' דאף חשיב שלא למנויין, אכתי יכול להאכיל את הקטן דאין כאן לא תאכילום, והק' הגאון ר' אליעזר משה בהגהותיו, דאיכא חובת גברא על המנויין לאכול את כל כזית מהק"פ, מדאמרין בדף פ"ה דאתי עשה דאכילת מצה ודוחה ל"ת דשבירת עצם ולא סגי בכזית, [וע"ע באפיקי ים סוף ח"א בזה], ואם כן איך מאכיל לקטן הרי הוא מבטל מצוותן.

עוד תמוה, דבסוכה [מ"ב] אמרו שאין שוחטין על הקטן אלא כשיכול לאכול כזית צלי, והוא מהתוספתא ריש חגיגה, ופירש"י, "ממנין אותו על בני החבורה, ואי לא לא, דכתיב איש לפי אכלו, הראוי לאכילה", וצ"ב, הא מסקינן דשה לבית אבות לאו דאורי', וכתב הר"ן והתוס' דאין דין מינוי כלל בקטנים דאינם בני מינוי, וא"כ מ"ל מה ששוחט להם או לא, הא בלאו הכי לא מצטרפין לקרבן להיות מנויין, וצ"ע ג.

ואשר מוכרח מכל הנ"ל דגם התוס' מודים שיש כאן דין דאורייתא בקטנים אף אי אין להם דין מנוי, והדברים מפורשים בתוס' עצמו, דיעויין להלן [פסחים פ"ט] במשנה דדהריני שוחט על מי שיעלה ראשון לירושלים, וביארו בגמ' דמיירי דהאב ממנה אותם מעיקרא, "דאמנינהו מעיקרא",

אז מהני להתברר למפר שצד אחד התבטל, ומעתה פשוט, דשני האפוטופוסים ממנים אבל כשהקטן מחליט להיכן הוא הולך אז הוא מסתלק מהשני, ואז מתברר שהמינוי של השני מעולם לא היה מינוי, וכל זה למסקנה שיש מינוי בע"כ של הקטן וא"צ דעת חיובי למינוי, דאי בעי דעת חיובי למינוי אז המינוי בשעת שחיטה תולה בדעת העתיד, וזה ממש ברירה.

<sup>200</sup> ויש לדחות דעבד תלוי בדעת רבו, כיון דקנוי לו, ואין קושי' מברירה גם בלי קרא ד"שה לבית", וכן דחה באבי עזרי [רביעאה ק"פ ז' – ז'].

<sup>201</sup> וליישוב קושי' הגר"ח הראשונה, דלמה אוכל דווקא אצל האפוטופוס, היה אפ"ל עפ"י מה שיש לתמוה בתוס', שהק' שם דאיך מאכילין לקטן נבילות כשמאכילו שלא למנויין, ותי' דאיכא משום חינוך ואין זה דומה לנבילות, והק' השלמי נדרים [להלן שם ל"ז] דזה סותר לתוס' בנדרים שכ' כהר"ן דאין דין שלא למנויין כלל בקטן דלאו בר מנוי, ועוד הק' דאיך מהני חינוך דרבנן לדחות איסור דאורי' דאין מאכילין [וקושי' זו הק' נמי רעק"א בדו"ח בחגיגה במערכה ח', והק' עוד דאיזה חינוך איכא לאכול שלא למנויין], ותי' השלמי נדרים ששה לבית אבות לאו דאורי' אבל מדרבנן יש דין מנוי בדעת הקטן אף דמה"ת לא מהני דעתו, והכא באפוטופוס דאין ברירה הק' התוס' דאין מינוי מדרבנן, ותי' דחינוך מהני, ואהני חינוך דרבנן לדחות איסור שלא למנויין מדרבנן, [ובאמת דבתוס' הרשב"א מפורש דקושי' התוס' הוא רק באפוטופוס, ולא בכל קטן שאוכל שלא למנויין, וע"כ כהנ"ל], עכ"ד.

ומעתה י"ל דרק כשיש אפוטופוס שעליו לחנכו [וכמבואר בשלמי נדרים שם וכן בתוס' הרשב"א] התם אוכל הקטן, וא"ש למה מבואר במשנה דרק אוכל מהאפוטופוסים ולא מק"פ אחר, שהדין חינוך הוא רק אצלו.

אולם זה תמוה דחינוך יתיר אותו לאכול דווקא מהק"פ של מי שמוטל עליו לחנכו, דאיזה קשר יש לקטן בקרבן, דהאפוטופוס מנוי בקרבן והקטן לא מנוי ולא שייכי אהדדי, וע"כ דעצם זה שיש חינוך באכילה ידידה לא דומה לנבילות, ולמה ליה לאכול בהדי האפוטופוס.

והק' בתוס' דזו סתירה, דר' יוחנן בנדרים [ל"ו] אוקמי' בלי מינוי, ושם בפסחים אוקמיה במינוי, ופירשו בתוס' דאין זה מינוי, ורק דכוונת הגמ' להוכיח דאין צריך מינוי, דשה לבית אבות לאו דאורייתא, ואם אין צריך מינוי אז חשיב כאילו שהיה כבר מינוי שהרי א"צ מינוי, וזו כוונתם "דאמנינהו מעיקרא", עכתו"ד.

הרי לנו שיש כאן איזשהו קיום דין, ודנים את מה שאין צריך מינוי כאילו שיש כאן מינוי, אולם עצם הדברים קשים עד מאד, דאיך יתכן לפרש כן, דאיך אפשר לומר שכוונת הגמ' דחשיב כמינוי בזה שא"צ מינוי, דאו שהוא מנוי או שאינו מנוי, וצע"ג.

מתמה דמדיני קטנים מבואר דהדין מנוי לא בעי ממונות, נגד הגרי"ז.

עכ"פ למדנו שיש כאן ב' שיטות, שיש שסוברים שהדין מנוי הוא מה"ת, ויש שסוברים שאין דין מנוי מה"ת, ולתרווייהו קשה, דלפי רש"י והרמב"ם מפורש דבקטנים שייך מינוי גם בעל כרחם, ותמוה, דכבר ייסד לנו הגרי"ז דמינוי צריך בעלות ממונית בקרבן, ואיך הקטן קונה בע"כ, ואין לומר דקונה מצד דעת אחרת מקנה, דפשוט דזה לא מהני באופן שקטן מוחה, ועוד, דלא משמע שהקטן צריך לעשות מעשה קנין בבהמה [ואין לומר דאחרים עושים קנין עבורו שהרי אחרים אינם יכולים לזכות עבורו דאין זכין לקטן] וכן באמה קשה כנ"ל, וע"ע בהערה <sup>202</sup> על אמה.

ומאיידך, לפי הראשונים אין לו דין מינוי, עיין ברא"ש בנדרים שם דלאו בני דעת נינהו, ולכן "שה לבית אבות לאו דאורייתא", וקשה שלפי הגרי"ז שכל הדין מינוי הוא אך ורק דין ממונות, אטו לא מצאנו דין דעת אחרת מקנה ולמה אינו מנוי ע"י דעת אחרת דמהני מה"ת לרוב ראשונים, וצ"ע.

כמה תמיהות בעיקר הדין מינוי בעבד כנעני, ובהוכחת החזו"א דלא בעינן ממונות במינוי ק"פ נגד הגרי"ז.

עוד יש לתמוה כעין זה בעבד כנעני, דכיון דנתבאר דבעינן ממונות בקרבן להיות מנוי, א"כ איך מהני מינוי בעבד כנעני, הא מה שקנה עבד קנה רבו והיינו דהכא גרע מקטן, דבקטן כל החיסרון הוא דאין לו יד ואין לא דעת קנין, ואף אי יתחדש בקטן גזה"כ מיוחדת דמהני דעת האב לצרפו לבית, ושוב ממילא קונה ממונות בלי דעת, כמו דזוכה בירושה שהוא גם קנין דממילא, ואף דגם בעבד נצטרך לומר כן מדמהני בעל כרחו דעבד וע"כ דאינה הקנאה רגילה, אבל זה אכתי לא סגי, דגם אחרי שיזכה העבד בחלקו ממילא, אכתי ק' דנימא דרבו יזכה הימנו בחלקו אחרי שהוא זכה בזה, דמה שקנה עבד קנה רבו.

והיה אפ"ל דרבו מקנה לו ע"מ שאין לרבו רשות בו, אולם זה אינו, דכבר מבואר בריטב"א בקידושין [כ"ג] דאף דאחרים מקנין לו באופן זה, אבל רבו אינו מקנה לא כן, והביאור, דהוי כקונה מיד ימינו ליד שמאלו, ופשוט.

והיה אפ"ל דמקנה לו רבו ע"י אחרים ומדין זכין לאדם, ובכה"ג מסתפק הריטב"א דיקנה בע"מ שאין לרבו בו רשות, אולם גם זה אינו, שהרי מיירי בעל כרחו דעבד, ואין זכין לאדם בע"כ.

ותירא מכל זה, הא להלן [פ"ח] מבואר במשנה דמי ששלח עבדו להפריש קרבן ושכח העבד אם אמר לו טלה או גדי, דיטחוט שניהם ויאמר אם טלה יהא טלה לרבו וגדי לעצמו, וכן איפכא, והק' הגמ', והא מה שקנה עבד קנה רבו, ות"י אביי שהולך לרועה הרגיל בו רבו דניחא ליה בתקנתא ברבו ומקני ליה ע"מ שאין לרבו בו רשות.

והנה, בגמ' לא מבואר למה צריך שהעבד יהא בעלים, ומה אכפת לן בזה שקנה עבד קנה רבו, אבל הא מיהת פשוט, שאם תמיד בעינן להיות בעלים למנוי בקרבן, ובכל מינוי בעבד נצטרך לומר שהקנו לו ע"מ שאין לרבו רשות בו, א"כ מה הקשו דוקא כאן, [ולמה לא הקשו לעיל מיניה בדף פ"ז ופ"ח על עיקר דין דעבד אוכל ונמנה בק"פ] הא ממילא בעינן לומר שיש הקנאה ע"מ שאין לרבו רשות, וע"כ דמוכרח מכל זה דבעיקר דין מנוי בעבד בק"פ ע"כ דלא מיירי במקנה לו ע"מ שאין לרבו רשות, וק' טובא, דהא בעינן ממונות בקרבן ומה שקנה עבד קנה רבו, וזה פירכא גדולה על יסודו של הגרי"ז, ועי' בחזו"א [פסחים סי' קכ"ד ריש פרק האשה, פ"ח:] דבאמת הוכיח מהכא דלא כהגרי"ז, דבאמת ליכא דין ממונות במינוי דק"פ.

<sup>202</sup> ובאמה ק' עוד, דאמה קונה רק מדעתה ושלא מדעתה אינה קונה, וק' דאמה היא קטנה, וקטנים לאו בני דעת נינהו, ואיך מהני דעת האמה לקנות, ומ"ל מדעתה ומ"ל שלא מדעתה, וכמו"כ ק' איך קונה ע"כ בע"כ.

וכן ק' בע"ע ואשה דמהני מדעתן, דמשמע דמהני כיון שסתם דעתן בשל האדון ובעלה, וכן נ' מרש"י ריש פירקין, וק' דאיך מהני דעת כזה לקנינים אם לא ידעו שצריכים לקנות.

אולם מאידך נראה דאדרבה, דמהסוגי הנ"ל [במי ששלח עבדו ושכח] מוכרח מיניה וביה כהגרי"ז דבעינן ממון בק"פ לדין מנוי, דנראה להוכיח דע"כ דזהו גופא קושי' הגמ' דמה שקנה עבד קנה רבו, דהנה, מצאנו כבר מבוכה באחרונים בביאור סוגי' זו, דלמנ"ח [מצווה ה'] היה פשוט דא"צ ממון בכל דין מינוי בק"פ, והחזו"א [בפסחים, שם] הוכיח כן וכנ"ל, דלמה רק הקשו בסוגי' זו דמה שקנה עבד קנה רבו, ולא הק' כן בעיקר הסוגי' דמינוי ע"כ לעיל מיניה [בעמ' א'], ומוכח דלדין מינוי אין צריך ממון.

ומעתה ק', דלמה בעינן ממון לעבד בהך דשלח עבדו, וביארו בזה, דעל כרחך דהכא מה דבעי ממון לעבד הוא משום דמיירי לפני שהקדישו, ואינו יכול להקדיש בהמת האדון [ועל זה הקשה מה שקנה עבדו קנה רבו].

אולם תרוייהו [המנ"ח והחזו"א] הקשו על זה דודאי דיכול להקדיש כאן, דפשוט שהאדון רוצה שיקדיש והרי הוא שלוחו לענין זה <sup>203</sup>, והחזו"א הקשה עוד, דהרועה יכול להקדיש בעבור העבד בלי להקנות לו ע"מ שאין לרבו רשות, והניח בצ"ע.

סיכום הקושיות על הגרי"ז.

הרי דקשה לנו ביסוד דברי הגרי"ז כמה קושיות:

א] מה שייך מינוי בעבד כנעני, ב] לכל הראשונים שסוברים שאין דין מנוי בקטן קשה דלמה ליכא מנוי בקטן דמה לי מה שאין לו דעת הא מהני להקנות לקטן מדין דעת אחרת מקנה, ג] לאידך גיסא קשה דלשיטת הרמב"ם ורש"י דס"ל שהוא מנוי מה"ת מגזה"כ קשה דהאיך מהני להיות מנוי בע"כ של הבן הא לא מצאנו דעת אחרת מקנה כשהלה מוחה, וצ"ע.

ישוב השיטות בדין מנוי בקטן, וחיידוש דין כלפי יוחלט השור.

ונראה דעפ"י דברינו הנ"ל שיש דין מחודש של ממון כללית בקרבן ומצטרפין ונמשכין מהממון ואינו ככל הקנינים, א"כ מובן למה לא מהני דעת אחרת מקנה, דדווקא במהלך של מקנה וקונה נתחדש דין דעת אחרת מקנה אבל הכא אינו מהלך כזה כלל אלא מהלך של "מצטרפין ונמשכין" ויש בזה דין דעת מסויים מגזה"כ מפרשת מנויים דבעינן לזה דעת חלות מנוי של צירוף ומאן יימר דמהני בזה דין דעת אחרת מקנה.

אלא שצריכים להוסיף דלכא' אם הקטן קונה חלק בקרבן בתורת בהמת חולין ושוב מקדישים כל בני החבורה את הקרבן, דנראה דהכא הקטן כבר הצטרף מה"ת מדין דעת אחרת מקנה ולמה לא מיקרי מנוי דבשלמא לאחר ההקדש שיש כאן מעשה קדשים ודעת מיוחדת מגזה"כ של מנוי, דבזה א"ש למה לא מהני דעת אחרת מקנה אבל לפני ההקדש למה לא מהני.

ונראה פשוט שאחרי שנתבאר שהדין בעלות ע"כ הוא דין בעלות מיוחדת מפרשת מנוי ויש בזה דין דעת מיוחדת מגזה"כ, א"כ ע"כ שבכל הקדש של ק"פ הוא מקדיש ומחיל את כל דיני הקרבן וממילא דמונח בזה גם החלת החלות בעלות החדשה של מנויים שגם היא מדיני הקרבן ומפרשת ק"פ, ונמצא דמונח בזה שמוסרים את בעלותם המשותפת לבעלות של ה'בית', וכל זה מונח ממילא במעשה הקדש של כל קרבן פסח, ואי נימא דקטן מופקע מדעת מנוי א"כ אף אי מופלא סמוך לאיש כלפי המעשה הקדש אכן כלפי יצירת הבעלות הזו הוא מופקע ולכן לא מצטרף, ודו"ק, וע"ע בהערה <sup>204</sup>.

<sup>203</sup> והמנ"ח הק' מצד זכין, והחזו"א הק' דזה נכלל בשליחות הראשון שיעשה את הכל כדי שיהיה לרבו קרבן פסח, והמנ"ח רצה להוכיח מכאן כהמהרי"ט דאין שליחות על הקדש דהוי מילי, אכן כבר נדחו דברי המהרי"ט - עי' בזה ברעק"א ריש השולח מה שהביא מהבית מאיר בהפדת נדרים ע"י שליח, וכן הביא רעק"א סוגי' מפורשת בתמורה דמהני הקדש ע"י שליח.

<sup>204</sup> והנה הבאנו לעיל מהתוס' [פסחים צ"א] שתי' התוס' בפסחים [צ"א] דדעת אחרת מקנה מהני בקטן ולכן שפיר מצי ממנה האחרים על הקרבן, והבאנו דגם מהכא מוכרח דאיתנן עלה בדיני ממונות, ולהכי מהני דעת אחרת ככל גדרי הקנינים, אולם יש להעיר שמה ש' התוס' דקרא מיירי בדעת אחרת מקנה, ובזה נתמעט הקטן, צ"ל דמיירי שהקטן זכה להם בהמת חולין ולא זכה לעצמו, והם הקדישוהו וקרבן דידהו הוא, ורק בגוונא זו מהני דעת אחרת מקנה, דכבר ביארנו דכל המהלך החדש של צירוף לבית הוא רק לאחר ההקדש, וא"כ אחרי שהוא קדוש באמת אינו יכול לקנות בדעת אחרת בשבילם, דאז צריכים דוקא להצטרף לבית, ובזה אין קטן עושה לעצמו וכש"כ לאחרים, ובזה לא מהני דעת אחרת מקנה, ודו"ק.

[ואף דלעיל הבאנו מהתוס' הרא"ש דקרא מיירי בבהמת הקדש, ולכן ילפינן מהתם שליחות דהקדש, אבל מפורש בדבריו דקרא מיירי גם בבהמת חולין וגם בבהמת הקדש, עיי"ש, ולענין שליחות בהקדש ילפינן באופן דהיה כבר קדוש, ומיעוט דקטן מיירי באופן שהיה חולין].

כל זה בשיטת התוס' אכן גם לאידך גיסא מובנת נמי שיטת הרמב"ם ורש"י דמהני מגזה"כ בע"כ, דפשיטא דלא חידשה התורה קנין חדש בע"כ של הקטן אלא דבממון כללי שפיר שייך דין כזה, דגם בעיר היה מקום להבין שאף אי ננקוט שהקטן אינו בן עיר בעצמו אבל הקטן מצטרף לעיר בע"כ ע"י החלטת אביו כיון שהוא טפל אליו, וזה הדין והגזה"כ בקרבן פסח שהקטנים טפלים לאביהם, ואף דבלי מנוי של האב לא נמנה ממילא, דאינם טפלים אליו ממילא לכל סעודה וסעודה, ולכן בעינן החלטת ודעת האב למנותו אבל שפיר מהני בע"כ כיון שאינו מעשה זכייה אלא מעשה של צירוף לקרבן.

עפ"י כל הנ"ל נראה לומר שאף שהיה מקום להגיע למסקנה מתוך דברי הגרי"ז שכמו שבשלמים שהזיקו אמרינן יוחלט השור והניזק נהיה לבעל הבשר אף שהמזיק עדיין בעל הקרבן, אבל בק"פ שבעל הקרבן תלוי בבעל הבשר אז פשיטא שהניזק יהפוך גם להיות מנוי בקרבן, אכן לאחר הדברים הנ"ל היה נראה שאינו כן שאין כאן מהלך פשוטה של ממונות והקנאות, ואינו מוכרח שבעלות שנצורה דרך יוחלט השור מהני למנוי, ודו"ק, שאם דעת אחרת מקנה לא מהני א"כ יתכן נמי שיוחלט שור גם לא יהני.

חידוש ביסוד דין מנוי דעבד כנעני לק"פ, וביאור קוש'י הגמ' [פ"ח] ד"מה שקנה עבד קנה רבו", דהכוונה עפ"י הגרי"ז דבעי ממונות, ותמיד מהני בלי ממונות אגב ממונא דאדון, [וביאור בספיקת הירושלמי בעבד שהקדיש ק"פ לרבו].

ועפ"י דברינו יתיישב נמי כל הסוגי' של עבד כנעני, דאדרבא דמוכרח מסוגי' זו דבדין מנוי בק"פ בעינן ממונא וכיסודו של הגרי"ז, וזהו שהק' דמה שקנה עבד קנה רבו <sup>205</sup>, אלא דלפי"ז הדרא קוש'י המנ"ח והחזו"א, דאיך מהני כל מנוי דעבד בק"פ, ולמה הקשו דוקא כאן, וע"כ דנתחדש תורת מנוי מחודש בעבד כנעני מגזה"כ ד"שה לבית", ונבאר את הדברים:

ונקדים, דהנה, בירושלמי [פ"ח – ה"א] הסתפקו אם עבד מקדיש שלא מדעת רבו אף דתמיד אין מפרישין שלא מדעת חבירו, ולא נתברר מהו שורש הספק.

וראיתי באו"ש ק"פ [פ"ג – ה"ב] שכ' בזה"ל, "אולי עבד דאיהו בעי' למעבד פסח דפסח ראשון בעבדים חובה, 'איהו גריר בתר רבו' ואוכל ממה שרבו אוכל כיון דאית ביה בהאי פסח לאכול, מצי מפריש גם על רבו בלא שוי' שליח" עכ"ל, ואכתי לא נתברר כל הצורך דמה ענינו של ה'אגב גרירא' של עבד לרבו.

ובביאור הדברים היה נראה דאי היינו לומדים את דברי הגרי"ז כפשוטם שהממונות של הדין מינוי הוא דין פשוט של ממונות דאז פשוט דליכא שום מהלך להבין דין מנוי דעבד, אכן אחרי מה שנתבאר שכל הדין ממונות הוא דין מחודש ויש כאן בעלות כללית בדין קרבן וכן בממונות, וכל המהלך של הדין מנוי בקרבן היינו 'להצטרף' אליו ולהיות 'מנוי' בקרבן וממילא דאיכא בזה זכויות, א"כ מובן נמי ששייך אופנים מחודשים של מנוי בקרבן, ודרגות שונות של מנוי וצירוף לקרבן, דכמו שמצאנו דפליגי אי בעינן תמיד שישארו מבני החבורה ראשונה על הקרבן, והיינו שהם ה'עיקר' בבית והאחרים 'מצטרפים' – והרי פשוט דלא שייך דרגות כאלו בממונות דמי שיש לו כזית בשר הוא מנוי ותו לא – וע"ד זה נתבאר נמי בקטן דמגזה"כ למדו שמצטרף לבית בע"כ ע"י אביו, כמו כן יש מנוי מחודש בעבד שנחתחדש בגזה"כ של "שה לבית", שיש לו צירוף מיוחד לבית אף דתמיד אמרינן מה שקנה עבד קנה רבו.

והגדר בזה הוא, דכיון שהוא קנוי לאדונו וטפל אליו, שוב חיילא ליה דין מנוי מחודש אגב המנוי דאדון, דכמו דבבעלות וזכויות של בני העיר יש מקום להבין שהעבד מקבל זכויות בשימושים של העיר אף שאינו בן עיר, ורק מצד היותו טפל לאדון שהוא בן עיר מקבל זכויות כאלו, כמו כן בקרבן פסח הדין מנוי הוא כן, דאף דאין לו בבשר שום בעלות ממונית, אכן כיון דלאדון יש דין מנוי בק"פ ויש לו זכות ממון, שוב איתרבי העבד להצטרף לבית בדין מנוי אגב מנוי דרבו, ודין מנוי דידיה חיילא בעיקר מנוי דאדון, וזה עומק סברת האו"ש בביאור הירושלמי.

ופשוט א"כ דכל זה בקרבן שיש לרבו בו דין מנוי, אבל בקרבן אחר, כההיא דשולח עבדו ושכח, דהרב והעבד מנויים על ב' קרבנות נפרדות, בכה"ג שפיר הק' הגמ' דלא שייך דין מנוי לעבד,

<sup>205</sup> ושו"ר באו"ש פ"ג ה"ב שג"כ נקט דהחיסרון הוא בדין מנוי, דדחה דע"כ אין החסרון במעשה הקדש דשפיר חשיב שלוחו בזה וע"ד המנ"ח וחזו"א הנ"ל, אכן לא הבנתי סברתו בביאור גדר החסרון במנוי, עיי"ש בדבריו.

דכיון דהכא העבד הוא מנוי לבד בלי האדון, שוב לא שייך לגביה כל הדין מנוי כיון דאין לא חלק ממוני בבשר, וכל הדין מנוי של עבד הוא מנוי מחודש בתוך מנוי דרבו.

ופשוט שעיקר הך חידוש ששייך מנוי אגב המנוי דאדון, כל זה הוא דוקא לדברינן דדין בעלות ממונית הוא ה"צירוף לבית" וזהו הדין מנוי, דאז שייך לומר דאגב האדון הרי הוא מנוי, אבל אם היה דין בעלות בשותפות, דכל א' הוא מנוי ע"י בעלותו בבעלות המשותפת שוב לא שייכי עבד ואדון אהדדי, ומי שהוא בעלים הוא מנוי ותו לא.

ובזה מבוארים דברי האור שמח והירושלמי שלכן לא צריכים דעת האדון בהפרשה על ידיה עבד, ועיין בהערה <sup>206</sup>.

עפ"י הנ"ל מבאר את הירושלמי דעבד שהפריש קרבן ונשתחרר, דהקרבן דחוי [למ"ד בע"ח נדחין]. [והנה, אמרינן בירושלמי [פ"ח-ה"ב], "א"ר יוחנן הפריש פסחו עד שלא נתגייר ונתגייר, עד שלא נשתחרר ונשתחרר, עד שלא הביא ב' שערות והביא ב' שערות, צריך להמנות על פסח אחר" ועי' קרבן העדה דסברת ר"י דבע"ח נדחין, והמקור לדבריו הוא מהרמב"ם שפסק [בהל' ק"פ פ"ד-ה"ט] דבכל כה"ג שפיר מקריב, כיון דבע"ח אינן נדחין, עיי"ש בכס"מ.

ובכתבי הגרי"ז [סוף ח"ג בענין קטן במנוי בק"פ] כ' דמכאן מוכרח דמה דאין עושים חבורת קטנים אינו משום גזירה בעלמא, דא"כ לא היה שייך בזה דין דחוי, וע"כ דמה"ל ליכא חבורת קטנים, וכל הדין מנוי בקטנים הוא דוקא להצטרף בהדי גדולים.

והדברים מוסברים עפ"י דברינן להלן דלמסקנה ד"שה לבית אבות לאו דאורייתא" ואין מנוי לקטן אף דאכתי מצטרפי לקרבן, דהגדר בזה הוא, דאף דדין מנוי אין להם דמנוי צריך דעת, אפי"ה איתרבי קטנים להיות כלולים ב"בית", ועיי"ש שביארנו את כל החילוקים בין מנוי ב"בית" לקטן שרק כלול ב"בית" בלי להיות מנוי, וזהו נמי הביאור הכא, דבאופן דליכא מנויין כלל בבית, דכולם קטנים, אז הקרבן דחוי, ורק כשנתגדל נהיה מנוי, הילכך שפיר תלוי בדין בע"ח נדחין.

אולם אכתי קשה מעבדים, דהא ע"כ עבדים מנויין נינהו, דחייבים בק"פ כנשים, ואיזה דין אית להו, ויתירא מזו, דמפורש בסוגי' [פ"ח:] דיכולים להפריש ק"פ לעצמם כשקנו בהמה ע"מ שאין לרבה בהם רשות, ומקריבים אותו, וע"כ שאין כאן דיחוי כלל.

והנראה בזה, דהכא מיירי בבהמה של רבם, ובשליחותו מקדישים אותו לקרבן פסח ורבה מנוי בק"פ אחר והקרבן הזה הוא רק להם, וכיון דלהיות מנוי צריך קנין ממוני בבהמה, שוב הו"ל קרבן בלי מנויין, דמה שקנה עבד קנה רבו, הילכך הקרבן דחוי, ולר' יוחנן דבע"ח נדחין שוב אינו קרב, ושאני בזה סוגי' דהתם [פ"ח:] דמיירי בבהמה דידהו, ויש להוסיף, דאף דעבדים בק"פ חובה, ונמנים אגב רבם, היינו דוקא בק"פ ידיה שיש לו מנוי בק"פ.

וע' מנ"ח [מצווה ה'] דכ' בהדי' דיכול רבם להפריש להם ק"פ מבהמה אחרת שאינו מנוי בו, ונראה דמכאן מוכרח דלא כדבריו].

ביאור חדש בשם לבית אבות לאו דאורייתא, דאכתי דינו כחלק מהבית אף בלי להיות מנוי, ומיישב בזה את שי' התוס' [פסחים פ"ח] מכל מה שהקשו עליו.

והשתא דאתינן להכי נבאר נמי דינא ד"שה לבית אבות לאו דאורייתא" ודין קטן בקרבן לשיטת הראשונים שלמדו שאינו מנוי, ליישב בזה את כל הקושיות שהקשו על שיטת התוס'.

ונאמר בזה דבר חדש, דהנה עיקר הסברא ד"שה לבית אבות לאו דאורייתא" ואין מינוי מה"ל כלל, סברא זו צ"ע, דמקרא מלא דיבר הכתוב, "שה לבית אבות שה לבית" ופשיטא דקטנים הם ה"בית אבות" והם ה"בית", ואיך יתכן לומר דאינם מנויים ואין הקרבן שלהם.

ועוד דכבר הבאנו מהתוס' עצמו להלן [פ"ט] שכתב שכוונת הגמרא "דאמיניהו מעיקרא", היינו דאף דלא בעי מינוי אבל הרי זה כאלו הוא מנוי, וקשה שאיזה דין נאמר בזה, ומה שייך בזה כאלו

<sup>206</sup> והיינו דדין "דעת" בהפרשה הוא הלכה בדין מנוי [וכמבואר בשו"ט דנדרים [ל"ו] בשם לבית אבות וכדיבואר להלן] ואינו דין דעת הרגיל בקנינים, [וכנתבאר לעיל ס"ק ו' בארוכה], ובעבד נתחדש דין מנוי בהדי רבו שמצטרף למינוי דרבו ואין לו מנוי בפני עצמו בחבורה רק אגב מינוי דרבו, ויתכן א"כ דכשמקדיש בהמת רבו לרבו, אז מהני ההקדש מדין זכין וכתבאר לעיל במנ"ח [לולי המהרי"ט], אלא דחסר בזה דעת רבו למינוי, ולזה לא מהני זכין [דזהו עיקר הך דין דאין מפריש ק"פ על חבירו שלא מדעתו], אולם אכתי יש לצדד דיהי דעת העבד במינוי ידיה עבור רבו כיון דדין מינוי דעבד בהדי מנוי דרבו הוא, וחלק מהך מינוי הוא, ואולי דדעתו מהני, אכן מאידך י"ל דכיון דכל הדין מנוי דעבד רק מתחיל אחרי שרבו כבר מנוי, [דמנוי דעבד הוא אגב מנוי דאדון], שוב י"ל דלא מהני דעת ידיה ולא אמרינן דסו"ס איכא דעת במנוי, וזהו ספיקת הירושלמי, [ויתכן דלזה התכוון האו"ש].



מנוי, דאי מנוי היינו זכות ממונית א"כ מי שאין לו זכות זו אינו בעלים, הא מיהת מפורש בתוס' דלא למד כהגר"ח שאין כאן שום דין מה"ת, דמוכרח שיש כאן איזושהו קיום דין, ולכן דנים את מה שאין צריך מינוי כאילו שיש כאן מינוי, ואף דעצם הדברים קשים עד מאד, אכן לדברינו נראה שיש פתח גדול להבין את הדברים.

והביאור בזה עפ"י מה שנתבאר לעיל בשיטת הרמב"ם ורש"י דמה דמהני דעת האב לקטנים בע"כ למנותם דאין זה ככל הקנינים, רק דבעינן דעת שיצטרף לבית, ושוב ממילא אית ליה זכות ממון בממון הבית, ובקטנים דלאו בני דעת, מהני דעת אביהם במקומן, והראשונים למדו דזו נמי הקס"ד בסוגי' שם בנדרים דלמדו דשה לבית אבות דאורייתא, אלא שלמדו דכוונת ר"ז בנדרים [ל"ו] לחדש דאינו כן אלא ד"שה לבית אבות לאו דאורייתא", והיינו דלא נהיה מנוי בבית בזה שמצטרפין אותו גרידא, דבעיקר דין מנוי נאמר דין דעת, ולכן צריך דעת להימנות להיות מנוי בבית וכיון שכן אין הקטנים יכולים להימנות כלל, [ושפיר למדו מזה דלכן גם חבירו אינו נמנה שלא מדעתו], ואלו דברי ר"ז בנדרים.

ולמדו הנך ראשונים דר"ז בפסחים הוסיף, דאף על פי כן, הואיל ונאמר "שה לבית מ"מ", הרי ע"כ נתחדש דין צירוף לבית בקטן בלי להיות מנוי, והרי הוא חלק מהבית ואין לו זכות ממון בבשר כשאר המנויין דאינו מנוי, אבל אכתי חשיב חלק מהבית, ולענין זה ודאי אין צריך דעתו ולענין זה ודאי מהני דעת האב, דכמו דלקס"ד דע"י שמצטרפין לבית נהיה מנוי ממילא ומהני לזה דעת האב לצרפו לבית, ה"ה דלמסקנה מהני דעת האב לצרפו לבית בלי להיות מנוי, וזה חידוש דין בקטנים דלאו בני מנוי, דבגדולים דבני מנוי נינהו הרי"ז כאכילה שלא למנוייו, ורק בקטנים דלאו בני מנוי, שייך לצרפם לבית בלי להיות מנוי בדדידהו לא כתיב דין מנוי.

והן הן דברי התוס' [פ"ט] דאם אין צריך מינוי הרי זה כאילו שהיה מינוי, דרק בקטנים דלא בני מינוי נינהו איתרבי צירוף לבית בלי להיות מנוי, ונמצא כאילו נמנו דמי, ודו"ק, וע"ע בהערה <sup>207</sup>. איברא, דבעיקר הדבר דמצטרפי להיות חלק מהבית בלי להיות מנוי בבית, צ"ב, דכלפי איזה דינים נאמרו, וכלפי איזה דינים אינו ככל המנויים, ונראה דאיכא בזה תרי נפ"מ:

א] לגבי הקרבת הקרבן יש דין מנוי שהקרבן עולה רק למנוייו, ולכן אף אי חשיב כחלק מהבית אבל אין לו הקרבה, ולכן לא הוקרב עבורו קרבן, וחולק על הרמב"ם שחידש שקטן שהגדיל מהני ליה הקרבתו בקטנותו להפטר מפסח שני.

ב] אכן מאידך גיסא היה קשה דהאיך קטן אוכל בלי להיות מנוי, דאיך מבטלים מצות אכילה לתת לקטן, וכדהקשה הגאון ר' אליעזר משה, ולפי הנ"ל מיושב, דנראה דמצוות אכילה אינו על כל מנוי ומנוי בפנ"ע, דאוכלים ביחד, ועל כרחך שהמצווה רמי על הבית כולו שיאכלנו [מלבד כזית שכל מנוי חייב לאכול בפני עצמו] וחיובא דבית הוא, וכיון דאכילתו בכלל "אכילת בית" הוא, שוב אין כאן ביטול מצוה, ודו"ק.

ומעתה א"ש מה דבעינן שהקטן יוכל לאכול כזית לשחוט עליו, [וכמבואר בסוכה מ"ב:] דאל"כ אין כאן "איש לפי אכלו", ולא מצטרף לבית כלל, דאף דאינו מנוי אבל להיות חלק מהבית צריך להיות בר אכילה, ואם אינו מצורף לבית אין להאכילו דמפסיד מצות אכילה.

ומעתה מתיישבין שי' התוס' מקושיות הגר"ח, דז"ל התוס' "שה לבית מ"מ, פי' משום דשה לבית לאו דאורייתא", וכוונתו דדרשינן דאיתרבי מ"מ לבית בדעת האב כיון דאין צריך מינוי מה"ת, ותוס' באו לאפוקי שלא נתחדש דיש לו מינוי, אבל לדברינו אין כוונת התוס' דאין כזו דרשה ד"שה לבית", דודאי דדרשינן כן וכפשטי' דהש"ס, רק דלא חל בו דין מנוי.

[ובביאור המשך התוס' שיש חינוך ובעי טעמא דחינוך, עיין לעיל בהערה שהבאנו מהשלמי נדרים דכל זה מחמת הדין מינוי מדרבנן שזה מבלד הדין צירוף לבית מה"ת, עיי"ש].

ומעתה א"ש מה שהקשה הגר"ח דלמה אינו אוכל מק"פ אחר, ורק מק"פ דאפטרופסין, וניחא, דבק"פ דאחרים אינם יכולים להאכילו, דמבטלין מצוה דידהו, וכקושי' הגאון ר' אליעזר משה, ורק

<sup>207</sup> ומש"כ רש"י בדברי ר"ז בפסחים "דבעה"ב לוקח בשביל בני ביתו", זה דין דממילא, דכיון שהם חלק מביתו ומוטלים עליו לחינוך כמוש"כ רש"י, א"כ ממילא בקנייתו מצטרפן לקרבנו.

ובהך דשוחט על מי שיעלה ראשון דהוכיחו בנדרים דלא היו מנויים מדקאי אבישרא ומזכה להו, היינו דמלשון מזכה להו משמע דאין להם זכות ממון רק על ידו, ועל כרחך דאינם מנויים, אבל הרי הם חלק מהבית ממילא, דאב ממילא מצטרף בניו לקרבנו.

בקרבת דידהו מהני מצד צירוף לבית, ודו"ק, הרי לנו שקושית הגאון ר' אליעזר משה וקושית הגר"ח מיישבות זא"ז.

וא"ש נמי קושי הגר"ח מעבדים, דדרשה "דשה לבית" בבבלי' בא לחדש יסוד א' דאין דין מינוי מורכב מבעלויות נפרדות שיוצרות שותפות בקרבן, אלא דיש בעלות כללית של "בית" שכל א' הוא מנוי בו ויש לו זכותיות בו, וזהו דרשה ד"שה לבית", ומזה מסתעף כמה חידושים, א' קטן יכול להיות שייך לבית בלי להיות מנוי, דאינו במצות מנוי, ב' בעבד שייך להיות מנוי אגב האדון וכתבאר לעיל ג' באשה ובניו הגדולים שייך "סתם דעת" ליצור דין מנוי, מה דלא מהני בשאר קנינים.

ישוב סתירת הרמב"ם בדין "שה לבית אבות", וביאור בדברי הרמב"ם בחבורה שכולם קטנים. והשתא דאיתנן להא מתיישב נמי שי' הרמב"ם, דהנה, הרמב"ם פסק דאיכא מנוי לקטן, מדפסק דמהני בקטן שהגדיל כשהקריבו עבורו ק"פ להיפטר מפסח שני, וע"כ שהוא מנוי עליו וכמוש"כ המהר"י קורקוס, ומאידך גיסא פסק הרמב"ם דאין אדם מפריש ק"פ על חבריו שלא מדעתו, ומכאן הוכיח הגר"ח דלרמב"ם שה לבית אבות לאו דאורייתא, דאי דאורייתא א"כ נילף מיניה דמפריש על חבריו, וע"כ כמסקנה דנדרים, והק' דלפי"ז הרמב"ם סותר משנתו [ועיין להלן שהבאנו בזה את דרכו של הגר"ח שתי' דגם אי שה לבית אבות לאו דאורייתא אכתי חשיב כמנוי, ועיי"ש מה שהקשינו עליו].

ולהנ"ל ניחא, שיש מקום לחדש דאין הכוונה במהר"י קורקוס שהוא ממש ממונה, רק כעין סוגי' דפסחים [צ"ט] דאמרו ד"אמנינהו מעיקרא", והכוונה דחשיב כאילו שהוא ממונה כיון שהוא בכלל הבית, וכדביארנו שם בתוס', אלא דיתחדש דלפי הרמב"ם דסגי להיות חלק מהבית כדי שהקרבן יקרב עליו, ולא בעינו חלות דין מנוי שהקרבן הוקרב עבור הבית.

אלא דלפי"ז קשה דלענין מה נתחדש הדין מנוי, דאי סגי להיות כאילו ממונה א"כ לגבי מה מצאנו את הדין נוסף של מנוי ממש, ונראה פשוט שהתשובה לזה נמצאת ברמב"ם נוסף, וז"ל הרמב"ם, "ושוחטין על הקטנים שיהיו מכלל בני החבורה לא שתהיה חבורה כולה קטנים שאינם בני דעת". ודברי הרמב"ם צ"ב דמ"ל מה דאינם בני דעת, ועי' כס"מ שמבאר דאין הקדשם הקדש והק' דבעונת הנדרים הקדשן הקדש, ותי' דאה"נ ואז מהני, עכתו"ד.

ודוחק לומר דקטנים לאו דווקא, ועו"ק, דאם החסרון הוא משום שאין הקדשן הקדש, א"כ אין זה הלכה בהלכות חבורה דק"פ אלא דהוי חסרון בעיקר ההקדש, וצ"ע, דלא משמע כן ברמב"ם, ועוד ק' דגדול יכול להקדישו לחבורת קטנים שהם יהיו המנויים, וצ"ע.

ונראה דכוונת הרמב"ם הוא דאף אם מיששו אחר יקדישו, הא מינוי צריך דעת לפי מה דמסקינן ד"שה לבית אבות לאו דאורייתא", ומה"ט קטן אינו בר מינוי, וכל מה דשוחטין עליהם הוא משום שהם בכלל הבית ומצטרפין ל"בית" כשיש כבר בית וכתבאר, ומעתה בקרבן שכולו קטנים ואינם בני דעת להיות מנויים, הרי בכה"ג ליכא "בית" כלל שיצטרפו אליו, וזהו תחילת הרמב"ם שיכולים להיות "מכלל בני החבורה", והיינו שמצטרפין ל"בית" אחרי שי' "בית", ודו"ק. וע"ע בהערה <sup>208</sup> שהבאנו מהלך נוסף ברמב"ם מהאור שמח.

<sup>208</sup> ובעיקר שי' הרמב"ם ראיתי באו"ש [ק"פ, פ"ה-ה"ז] שביאר באופ"א, דשי' הרמב"ם דשה לבית אבות דאורייתא, וכפשוטו הסוגיא בפסחים פ"ט דמינהו מעיקרא [וכגיטין כ"ה] [ולא כמו שנדחקו התוס' דהוי כאילו מנינהו כיון דא"צ מינוי], אולם לפי"ז ק' דאיך פסק הרמב"ם דאין אדם מפריש פסח על חבריו שלא מדעתו, הא נילף מקטנים וכדילפינן במחוסרי כפרה מקטנים ומכח קושי' זו הסיקה הסוגיא בנדרים ל"ו דשה לבית אבות לאו דאורייתא, [ומכאן הוכיח הגר"ח דהרמב"ם פוסק דשה לבית אבות לאו דאורייתא] ותי' האו"ש דסוגיא דגיטין ופסחים חולקים וס"ל דאין לדמות קטנים לגדולים בפסח, ורק במחוסרי כפרה יש לדמותם.

וביאר בזה דבקטנים החיוב הקרבה בקטנותם הוא חיובא דאב דרמי עליו להביא ולהקריב, וממילא פשוט דיהני דעת האב במקום הקטן כיון דחיובא אאב רמי ואין זה שלא מדעתו, ואין ללמד מכאן דמפריש על חבריו שלא מדעתו, אבל במחוסרי כפרה הבן הוא הזב והוא המצורע והוא מצד עצמו צריך קרבן ואי מהני הפרשת האב בשבילו מוכרח דמהני שלא מדעתו וא"כ ה"ה בגדול יהני.

[וכתב שם האו"ש דתי' זו מבואר בירושלמי ריש האשה לחלק בין מחוסרי כפרה לק"פ, וכנראה דכוונתו לירושלמי שם "פסח לכשיגדל ראוי הוא להתכפר בו, חטאת לכשיגדיל אינו ראוי להתכפר בה", אבל שם מבואר ממש להיפך, וכ"ה ברידב"ו שם, ואולי דשינה הגירסא וצ"ע].

איברא דהק' על עצמו דזה נגד הרמב"ם מינה וביה, דלפי"ז איך סובר הרמב"ם דקרבן שהקריב בקטנותו מהני לפוטרו מפסח שני, הא שני של חיוב הם, ולכן הפרשה לקטן חשיב מדעתו והפרשה לגדול חשיב שלא מדעתו.

בש"י ר' יהודה דקטן דהגיע לצרור וזורקו שוחטין עליו.

גרסינן בסוכה מ"ב "היה יכול לאכול כזית צלי שוחטין עליו את הפסח שנאמר איש לפי אוכלו, ר' יהודה אומר עד שיכול לברר אכילה, כיצד נותנין לו צרור וזורקו אגוז ומוטלו", ופירש"י "ממנין אותו על בני החבורה ואי לא דכתיב איש לפי אוכלו תכסו, הראוי לאכילה", וכבר הוכחנו לעיל מכאן דע"כ הקטן מצטרף לבית גם לפי מה דמסקינן שה לבית אבות לאו דאוריין, דאל"כ מה שייך דינים כלל שיהיה בר אכילה, וע"כ מוכרח דאף אם אינו בר מינוי, אבל שפיר שייך לבית. אולם ש"י ר' יהודה לא נתברר דלמה בעינן גם שיבחין בין צרור לאגוז, וראיתי באו"ש ק"פ [פ"ב ה"ג] שמבאר בזה דע"כ מיירי שיש גדולים שנמנו כבר שהרי אין עושים חבורה שכולם קטנים, ודעת אחרת מקנה מהני מה"ת לקטן לקנות דוקא כשהגיע לצרור וזורקו, הא פחות מזה אינו קונה אף בדעת אחרת [כמבואר בגיטין ס"ה ובתוס' שם].

ומעתה י"ל דלרבנן א"צ שיהיה בר קנין ובר מינוי כלל דקטנים אוכלין אף בלי להיות מנויין, אבל לר' יהודה משכחת ליה גוונא דצריכים שיהיו מנויין, דלר' יהודה אין שוחטין על היחיד וכשיש גדול א' וכולהו קטנים צריך שיהיו מנוים ביחד איתו, וזה רק שייך אם יכול להקנות להם חלק בדעת אחרת מקנה, דאז זכו בממונא דבהמה ואז הו"ל מנויין, ומחמת גוונא זו תקנו דלעולם אין לשחוט עליהם בלא הגיעו לצרור וזורקו, אבל לרבנן שוחטין על היחיד בדיעבד, לא חיישינן לזה.

### פרק ג'

#### הערות וביאורים בסוגי' בנדרים [ל"ו] ובדרכו של הגר"ח בסוגי' זו, ובביאור דברי התוס' בקידושין [מ"ב]. ובגיטין [ס"ד:] התמוהין.

ביאור בהוכחת הגמ' בנדרים [ל"ו] דמהני להפריש ולמנות חבירו שלא מדעתו על פסחו ממה דשוחט על בניו הקטנים, ומיישב את קושי' הקרן אורה דשאני קטנים דמהני בע"כ.

בנדרים [ל"ה:] למד ר' יוחנן דאפשר להפריש קרבן דמחוסרי כפרה [זב זבה מצורע ויולדת] ולהקריבו שלא מדעת הבעלים, דילפינן דא"צ דעת בעלים ממה דיכול האב להביא על בניו ובתו הקטנים, אף דתמיד חשיב שלא מדעתו, ולהלן [שם ל"ו] הק' עליו דכיון דדנים אפשר משאי אפשר, א"כ ה"ה בק"פ שאדם מפריש על בניו ובנותיו הקטנים ושוחט עליהם דה"ה דיהני גם על חבירו שלא מדעתו, ומפורש אמר ר' אלעזר ד"המפריש פסח על חבירו לא עשה כלום".

והקרן אורה העיר שם, דבקטן מהני אף כשמוחה וע"כ דקטן שאני דאיתרבי בגזה"כ מיוחד, ואטו גם בגדול נימא דמהני בע"כ, והא אפי' באשתו וע"כ ובניו ובנותיו הגדולים לא אמרינן כן, וצ"ע ג.

ונראה דהביאור בזה הוא, דמגזה"כ ד"שה לבית" דאיתרבי קטן, בזה ילפינן, דאין מנוי כשאר קנינים רק יסודו ל"צרף לבית" וממילא הוא דקונה חלק בממון הבית, ולמדנו מהך קרא דמהני דעת בעה"ב לצרף אחרים לבית, אלא דאעפ"כ אכתי פשוט מסברא דדעת האחרים מהני למחות שלא להצטרף, ושאינו בזה מי שתלוי בו כבניו וכעבד כנעני, דהתם איכא כבר סברא נוספת דבטלה דעתם ואין מחאתם מחאה.

ומעתה י"ל דביסוד הדין כולו שווין דדעת הבעלים מהני במקום דעתו, ויסוד זה למד ר' יוחנן מקטן, דכמו בקטן דלאו בר דעת וא"א שדעתו יצרפן, ואכתי מהני דעת בעה"ב, א"כ ה"ה בגדולים נימא כן, ומה דבקטנים מהני גם בעל כרחם, זה כבר לא שייך ללמד, דזה כבר סברא נוספת בקטן עצמו דבטלה דעתו כיון דלגמרי תלוי בו, וע"כ בהערה <sup>209</sup> מה שהרחבנו בזה עוד.

ותי' דבפסח שני, אין חיובו בפסח ראשון מחייבו בפסח שני, וע"כ דהפסח השני הוא המחייב, אלא שנאמר דין שאם היה לו הקרבה בראשון מעיקרא לא חיילא ביה חיובא דשני, והיינו דהקרבה בראשון היא סיבה שלא יחול עליו חיובא דשני, ולכן הקרבה בקטנותו מהני לכשיגדיל לפוטרו בפסח שני שאינו פוטר את החיוב רק דעל ידו לא חיילא חיובא מעיקרא ולזה לא אכפת לן מה דחיובו רמי אאב בראשון ועליו בשני, שלא באים לפטור, ורק במחוסרי כפרה באים לפטור את חיובא דקטנות עצמו שיהיה פטור לכשיגדיל.

ולדברי האו"ש דש"י הרמב"ם דשה לבית אבות דאוריין צריך ביאור למה לא מהני חבורת קטנים דאינם בני דעת, ומה אכפת לן בזה, ואין לפרש כדברינו דלדברינו אינם חבורת מינוי, וראיתי באו"ש [ק"פ פ"ב – ה"ג] שכבר ביאר הלכה דחבורת דקטנים באופ"א דכיון דלאו בני דעת אינם יודעים להזהר בקדושת הקרבן, עיי"ש, אכן דבריו צ"ע מהירושלמי [פ"ח – ה"ב] דיש דין דהוי קטן שהפריש ק"פ, וע"כ שזה דין דאוריין, וכבר הבאנו [לעיל] מהגר"ז שהוכיח מכאן שזה מה"ת, וצ"ע.

<sup>209</sup> ופשוט, דלפי"ז דילפינן גם לאחרים גדולים מקטנים, דה"ה דילפינן בניו ובנותיו הגדולים ואשתו וע"כ דמהני מצד דעת הבעלים כמו דמהני לאחרים, דלא גרע, ורק לפי מה דמסקינן דלא ילפינן אחרים מקטנים, שוב צ"ל דבגדולים ובאשתו ובע"כ

מביא את קושי' האחרונים למה לא ילפינו מדין מינוי דעבד כנעני, ומבאר את הדברים עפ"י מה שנתחדש לעיל בדין מנוי דעבד כנעני.

איברא, דאכתי תמוה, דכל מה דחידש ר' יוחנן הוא רק דילפינו מקטנים דדנים אפשר משא"א, אבל מה דדנים אפשר מאפשר זה כבר לכו"ע, וא"כ לכו"ע ק' דלמה לא ילפינו מעבד כנעני דמהני דעת בעה"ב למנותו אף דבר דעת הוא וה"ה דיהני על חבירו, וצ"ע.

[ואין להקשות מאשתו ובניו הגדולים די"ל דשם סתם דעתן מהני, וכנתבאר, ובחבירו ליכא סתם דעת כמותם, אבל מעבד כנעני דמהני גם כשמוחה שפיר יש ללמד, ואף דבחבירו לא יהני כשמוחה, זה לק"מ, וכדחילקנו כבר בקטנים].

שו"מ דבאבי עזרי [מהדור' רביעאה ק"פ פרק ז' ה"ז] הק' קושי' זו, ות' דע"כ דעבד כנעני הוא דין אחר, דכיון דעבדו הוא, אמרינן דדעתו תלוי בדעת האדון, ואין ללמד מכאן למפריש על חבירו, עכתו"ד, ושו"ר כעין זה בחזו"א [ס' קכ"ד פרק האשה ס"ק ו' ד"ה נדרים ל"ה].

ולדבריהם יתחדש חידוש גדול, דגם בקרבנות דבעינן דעת בעלים בקרבן חטאת, דיהני בזה דעת האדון להפריש ולהקריב שלא מדעת עבדו, וזה חידוש.

והנראה בזה, דלפי מה שנתבאר בעיקר דין מנוי בעבדים דיש בזה גדר חדש במינוי, שוב לא שייך ללמד מהכא להפריש קרבן על חבירו שלא מדעתו ממה דמצאנו מנוי דעבד כנעני שלא מדעתו, דכיון דכל המנוי הוא "מנוי מחודש" אגב האדון מחמת זה דקנוי לו, שוב אין זה שייך באחרים, אבל בקטן שאינו קנוי לאביו, מנוי ידיה אינו "מנוי מחודש" והרי"ז כמנוי דגדולים ומהני דעת האב כיון דאין לקטן דעת, ושוב לר' יוחנן דיינינן אפשר משא"א דתמיד יהני דעת דבעל הקרבן במקום חבירו, ודו"ק.

שי' ר"ז ד"שה לבית אבות לאו דאורייתא", ומביא מהתוס' שיישבו את הסתירה בדברי ר"ז לדברי ר"ז בפסחים. והנה, על קושי' הגמ', דנלמד דמפריש קרבן על חבירו שלא מדעתו ממה דמפריש לבניו ובנותיו, ת' בזה ר' זירא ד"שה לבית אבות לאו דאורייתא", וביאר הר"ן וז"ל "דמה"ת אין הקטנים צריכים להמנות בשם עם בני החבורה אלא אוכלין ממנו אעפ"י שלא נמנו עליו, דאע"ג דאין הפסח נאכל אלא למנויו, ה"מ בראוין להימנות אבל הקטנים דלאו בני לית לן בה", וכ"ה בתוס' שם.

והיינו דהשו"ט הוא בדין מנוי, האם צריך מנוי או א"צ מנוי, וכן יש לדייק מהרא"ש דבקס"ד כ' דסברי "שהן צריכים פסח כדכתיב שה לבית אבות ואין להם דעת להימנות וכו' אלא שהמנאת אביהם בלא דעתם הוי' המנאה" ולמסקנה הדרא דא"צ ק"פ ואין להם מינוי וממילא א"ש דלא ילפינו למפריש ק"פ על חבירו, כיון דהתם יש לו מצווה וצריך להיות מנוי ומנוי שלא מדעתו לא מהני, ורק בקטנים דאינם מנויים כלל, דא"צ להיות מנויים, להכי מהני שלא מדעתם.

ולפי"ז הק' התוס' בפסחים [פ"ח] סתירה בר"ז, דבנדרים מסיק דשה לבית אבות לאו דאורייתא ובפסחים ת' דנעשה מנוי ע"י האפטרופס וע"י אביו מגזה"כ דשה לבית, ות' התוס' דאדרבה זה כוונתו [שם בפסחים] ד"שה לבית מ"מ", דא"צ מנוי כלל, ולכן שפיר אוכל מכל אפטרופוס שירצה, ומכאן הסקנו לעיל דכל הראשונים בנדרים למדו כהתוס' בפסחים, וקושיות הגר"ח על התוס' קשים גם עליהם, והדברים מתפרשים כדרכינו לעיל בתוס'.

ביאורו של הגר"ז בדרכו של הגר"ח בסוגי' בנדרים [ל"ו].

איברא, דדעת ר"ז ק' גם לרש"י ולרמב"ם ולמהר"י קורקוס, ועיי"ש בחידושי הגר"ח שהקשה דלדידהו שיש דין מנוי בקטן וכדילפינו מהסוגי' בפסחים [פ"ח] מגזה"כ דשה לבית, הרי שיטתם נסתרת מהסוגי' בנדרים שהסיקו בהדי' ד"שה לבית אבות לאו דאורייתא", וזה הרי המקור של התוס', וחידוש הגר"ח דע"כ צ"ל [מחמת כל הקושיות שהקשה על שיטת התוס'] דפשיטא דאף ד"שה לבית אבות לאו דאורייתא", אבל אין הכוונה שאין כאן מינוי דפשיטא שיש כאן מינוי, אלא דכוונת הסוגי' אך ורק לענין חיובא דקטן דכלפי חיובו אינו דאורייתא ועל זה נאמר דינא ד"שה לבית אבות לאו דאורייתא", עיי"ש בכל דבריו.

מהני מצד סתם דעתן, וכנתבאר לעיל ודו"ק, ומה"ט נמי לא הוכיחו מבניו ובתו הגדולים למפריש על חבירו, וזה כבר דנים אפשר מאפשר, וע"כ כהנ"ל דשם סתם דעתן מהני, וחשיב מדעת.

ומש"כ הקרן אורה דבזב נמי מהני בע"כ, אין זה מוכרח, ושו"מ בחזו"א פסחים קכ"ד [ס"ק ו' ד"ה נדרים ל"ה] שכל דלא מהני בע"כ, ומש"כ שם עוד דבאמה העברי' שהיא קטנה דמהני דעתה גם אינו מוכרח, ויש להעיר קצת דלמה לא הקשו על ר' יוחנן מאמה, דשם רק מהני בלי מחאה וזה יותר דומה למפריש על חבירו.

אולם גוף דבריו נסתרים מהמשך הסוגי' בנדרים שם, דהגמ' הוכיחה כר"ז ממי ששחט על מי שיעלה ראשון לירושלים והראשון זוכה ומזכה אחיו עימו, ומיירי לאחר שחיטה ואין מנוי לאחר שחיטה, ומוכרח דשה לבית אבות לאו דאורי', ומכאן מוכרח נמי דא"צ מנוי להך מ"ד, וזה קושי' עצומה על הגר"ח, וכבר הק' כן באבי עזרי [מהדו"ק פ"ו מק"פ סוף ה"א].

ומצאתי דכבר עמד הגרי"ז [כתבי הגרי"ז בענינים סוף ח"ג בענין מינוי קטן לק"פ] בקושי' זו, ותי' בדרך מחודש, והוא עפ"י מה שיש להסתפק בגדר הדין אב לבנו בק"פ, האם אמרינן שכמו שיכול למנותו על הק"פ מגזה"כ דשה לבית אבות, כמו"כ יכול למשוך ידיו מהקרבן, או דוקא למינוי איתרבי.

והגרי"ז תלה ספק זה בנידון אי שיה לבית אבות דאורי' או לא, דלדרכו של הגר"ח [וכן נקט נמי הגרי"ז שם] לכו"ע איכא מינוי גמור בקטן, [ודבריהם מיוסדים על המהר"י קורקוס שכ' בהדי' שיש מינוי בקטן אף דמהרמב"ם מוכרח דשלבאל"ד], וכל הנפ"מ הוא, דאי שיה לבית אבות דאורי', א"כ הרי הוא בר חיובא בקרבן, ונמצא שיש עליו תורת מביא ותורת מקריב בקרבן, וצריך דעת של המקריב, [וזהו באמת הראיה בגמ' הכא שאם מהני דעת אביו בלי דעת הקטן דה"ה דיהני להפריש קרבן על חבירו שלא מדעתו], ואי שיה לבית אבות לאו דאורי', אין לו תורת מביא ותורת מקריב בקרבן, רק דאית להו קיומא דפסח, וא"צ דעתו כלל, דאין לו דין מביא ומקריב, [כן הבנתי מדברי הגרי"ז שם, וכן נראה לבאר בעומק כוונת הגר"ח, עייש"ה, ומשו"ה אין ללמוד למפריש על חבירו שלא מדעתו, דהתם אית ליה דין מקריב].

ומעתה, אם הבן הוא גם מביא וגם מקריב, א"כ רואים ע"כ שאביו הוא בעלים על כל הדין הקרבה דבן, ובזה איכלל גם למנותו וגם למשוך ידיו, אבל למ"ד דשה לבית אבות לאו דאורי', ע"כ דאינו מביא ואינו מקריב, ואביו לא איתרבי אלא לדין מינוי, וא"כ אין ראייה לרבותו גם למשוך ידיו.

ומעתה י"ל, דזהו הוכחת הגמ' מהריני שוחט על א', דלעולם י"ל דאמנינהו מעיקרא, וכדפירשו בגיטין [כ"ה] ובפסחים [צ"ט], אבל אח"כ כשאמר הריני שוחט על מי שיעלה ראשון, הרי בזה ע"כ משך את ידיהם מהקרבן, ואף דכוונתו לזירוזי בעלמא אבל דברים שבלב אינם דברים, ומוכרח מבריי' זו דא"א למשוך את הקטן מהקרבן, וזה ע"כ למ"ד דשה לבית אבות לאו דאורי', ונמצא שבאמת שהסוגי' בגיטין ובפסחים אזלי שפיר כהסוגי' דנדרים, ובאמת מיירי שהיה מינוי ורק באו להוכיח דשה לבית אבות לאו דאורי' ממה דמהני מה שמשך את ידיהם, עכתו"ד הגרי"ז שם.

איברא דיש לעיין בדבריו, דלפי"ז מוכרח דלמ"ד שיה לבית אבות לאו דאורי' דהוא בעלים על המינוי שלהם, והוא הבעלים גם על ההקרבה, ולא רק דממנה אותם, ושוב ק' דא"כ מהו ההוכחה דמפריש על חבירו שלא מדעתו, הא הכא שאני דהאב הוא הממנה והאב הוא הבעלים על ההקרבה, ולהכי כבר סגי בדעתו, וא"צ לדעת הקטנים, ורק אי נימא דההקרבה זידהו, והם הבעלים בהקרבתם, אז י"ל דחזינן דא"צ דעת המקריב.

ולעיל [סוף פרק ב'] בהערה הבאנו סברא זו מהאו"ש, דהאו"ש מבאר בזה את שי' הרמב"ם, וכן למד נמי בסוגי' דפסחים וגיטין דנחלקו על הסוגי' דנדרים [וכן נקט בירושלמי], דס"ל דשה לבית אבות דאורי', ואפי"ה לא ילפינן מכאן למפריש על של חבירו, דלשיטתם, בשה לבית אבות דאורי' אמרינן שהאב הוא הבעלים על הדין מינוי ועל הדין הקרבה זידהו, ואין זה ראייה למפריש על של חבירו, וכל זה דלא כסוגי' דנדרים, עיי"ש.

שו"ר בהדי' כדברינו בחזו"א [פסחים קכ"ד ס"ק ו' ד"ה נדרים ל"ה], דע"כ לא שייך לומר דהאב יכול למשוך את ידיהם למ"ד דשה לבית אבות דאורי', דזה רק שייך אם נאמר שהוא הבעלים בהקרבה, ואם נימא שהוא הבעלים בהקרבה, שוב לא שייך ללמוד דמפריש על חבירו שלא מדעתו, עיי"ש.

**סיכום ב' הדרכים בראשונים בדין "שה לבית אבות לאו דאורייתא".**

הרי לנו דלשני הדרכים תמוהין דברי ר"ז, והיינו דלתוס' דכ' דאין מינוי מה"ת בקטנים ק' ב' קושיות הגר"ח, א] דלמה אוכל דווקא אצל האפוטרופוסין, ב] מאי שנא מעבד שזה דרשה גמורה, ולרש"י ולרמב"ם ולמהר"י קורקוס ק' דמדבריהם נראה כהגר"ח דיש מנוי בקטן מה"ת, לדידהו ק'.

מהמשך הסוגי' שם בנדרים, וע"כ צ"ל בכל הנ"ל כדברינו לעיל [פרק ב'] שיש דין צירוף לבית בלי להיות מנוי ודו"ק.

ביאור בדברי התוס' בקידושין [מ"ב.] ובגיטין [ס"ד:] התמוהין דחידשו דקטן כגדול לענין מינוי ק"פ אף דבכה"ת לאו בר דעת הוא.

והנה, בסוגי' דקידושין [מ"ב.] מביא הגמ' דנתמעט קטן מלהיות שליח לקנות ק"פ לכל הבית בשליחותם ולזכותם, ויליף ליה להך מיעוט מקרא ד"איש זוכה", והק' בתוס' דבלאו הכי אין לו "יד" אף לקנות לעצמו, וא"כ פשוט דאינו יכול לקנות לכל הבית בתורת שליח, ול"ל האי מיעוטא, ות' בתוס' זו"ל, "דלגבי פסח איצטריך [למיעוטי משליחות] דס"ד דהואיל ושייך לאכילת פסחים וצריך להמנות עליו [והיינו דלמ"ד "שה לבית אבות דאורי'"] צריך האב למנות בנוי הקטנים על הקרבן [דכתיב "שה לבית" אפי' קטן, אימא אף לאחרים זכי, קמ"ל"], וכ"ה בתוס' בגיטין [סוף ס"ד:] זו"ל "דס"ד שיוכל להמנות [אחרים על הפסח] משום דשה לבית אבות דאורי' והוי לגבי פסח כמו גדול" עכ"ל, [ולעיל הבאנו מתוס' פסחים צ"א שיישבו קושי' זו גם למ"ד דשה לבית אבות לאו דאורי'].

ונראה דמבואר בתוס' דלמ"ד שה לבית אבות דאורי' דלפי האמת יכול קטן למנות עצמו על הפסח, ויש לו יד לזה, שהרי רק נתמעט מקרא ד"איש זוכה וכו'", והמיעוט מהאי קרא הוא רק מיעוט משליחות [וכדהבאנו לעיל דמהאי קרא באמת ממעטינן קטן משליחות], וא"כ לעצמו דינו כגדול גם למסקנה.

ולכא' תמוה, הא מינוי דקטנים למ"ד שה לבית אבות דאורי' מהני אפי' בע"כ של הקטנים, וכמבואר בהד' בפסחים [פ"ח], והיינו דאיתרבי מינוי בקטן ע"י אביו שלא מדעתו, וק', דא"כ היכן מצאנו ריבוי בדעת הקטן שיהא בר דעת לדין מינוי, והרי הכא בתוס' מיירי לענין זה שהקטן ימנה את עצמו בדעת עצמו ובא גם למנות אחרים עמו, ומבואר בתוס' דילפינן מ"שה לבית אבות" דדעת הקטן הוא דעת [אף דבכל הקנינים לאו בר דעת הוא], וק' דהיכן מרומז בדין זה דדעתו חשיב דעת אם הך קרא מיירי בדעת האב בעל כרחו דקטן, וצע"ג.

ונראה להקדים בדברי הקוה"ע [סי' ס"ו ס"ק ו'] דחידש דבדין קטנים לאו בני דעת איכא תרי גווני, א] פחות מפעוטות דאז דינם כשוטה שבמציאות לאו בני דעת נינהו, ב] יותר מפעוטות דבמציאות חשיבי בני דעת, ורק נתמעטו מקנינים וקידושין וכדו' מגזה"כ, אבל לא חסר להם דעת במציאות.

והביא על זה את דברי רש"י בכתו' [ע"ג] דממעטין קטן דאינו מקדש אשה מגזה"כ דאיש כתי' בפרשה, ובירושלמי מע"ש [ד-ג] ממעטין קטן דאין מתנתו מתנה, והק' דלמה לי מיעוט, הא לאו בני דעת נינהו, ות' דמיירי באופן שבמציאות דעתו חשיב כדעת, והיינו בפעוטות, והכא נתמעטו כ"לאו בני דעת" מגזה"כ לקנינים וקידושין, [ועיי"ש שהוכיח דפעוטות אינו דין דרבנן בעלמא, אלא דמצאנו חילוק מה"ת בין פחות ליותר מפעוטות בדין חליצה], עכתו"ד.

ומעתה י"ל, דלא איכלל "דעת מינוי" בהך גזה"כ של קידושין וקנינים, דכיון דבחלות דין מינוי מצאנו שריבתה תורה קטן כגדול, דנתחייב להמנות, שוב י"ל דבעיקר הך חלות דינו לגמרי כגדול, והיינו דעכ"פ בפעוטות לא יתמעטו מגזה"כ להיות כ"לאו בני דעת", ושוב יוכל בדעתו לעשות חלות דין מנוי.

איברא דזה תמוה, דכיון דחלות דין מנוי הוא קנין ממוני בבשר השה [וכיסודו של הגרי"ז וכן מוכרח מוכרח מיניה וביה בתוס' שהק' דאין יד לקטן] א"כ כיון דבהלכות חו"מ נתמעט מקנינים, שוב לא שייך בו מינוי, דמינוי רק בא אחרי דקנה בגדרי חו"מ, וצ"ע.

ונראה דלדברינו א"ש טובא, דהכא אין הקנין נעשה במהלך הרגיל של קנינים בגדרי חו"מ, וכבר הבאנו מהפתח הבית דאולי דא"צ לזה מעשה קנין כלל, והביאור בזה דעצם הבשר נקנה לו ממילא בלי קנין אחרי שהצטרף ל"בית", וכל מה דצריך דעת הוא להצטרף ל"בית" כדי שיהיה לו זכויות בממונא ד"בית", ופשוט דקטן שיצטרף לעיר שיוזכה ממילא בזכויות דבני העיר בס"ת [וכגון שירש את אביו בביתו בעיר ובה נהיה לבן עיר, ואביו כבר נסתלק מזכותו בס"ת ולא שייך ירושה בזכות זה, ואפי"ה בנו יזכה בו ממילא] וה"ה כאן דאחרי שיצטרף ל"בית" ממילא יזכה בזכויות של ה"בית", והדעת הוא דעת להצטרף ל"בית", ואינו דעת רגילה של קנינים.

אלא דקושי' התוס' היתה דכמו דאין לו יד לקנות בדעתו בקנינים רגילים, כמו"כ אין לו דעת לקנות בזה שמצטרף לבית, ותירצו, דבדעת לצירוף ל"בית" דק"פ שזה דעת מינוי לא נתמעט מגזה"כ ד"לאו בר דעת" דכל הקנינים, דכיון דנתרבה בעיקר פרשת מינוי, גלי לן קרא דבדין זה קטן כגדול [כלשון התוס'] ולהכי מהני דעתו [ויש להעיר דכל זה לאחר ההקדש, דלפני ההקדש אינו אלא קנינים רגילים, ודו"ק, ובלאו הכי כבר הבאנו דנקט התוס' הרא"ש דקרא מיירי נמי בגוונא זו, וכדהבאנו לעיל].

## סימן ח'

## בדין

## שליחות בשחיטת קרבן

## ושחיטת פסח.

**פרק א' שיטות הראשונים ואחרונים בזה.** < בביאור החילוק בין שליחות בכל ההקרבה לשליחות בשחיטה. > בפלוגתת הראשונים והאחרונים אי הוי מצווה בכל הקרבנות או רק בקדשים, ושחיטת הרמב"ם בשחיטת חגיגה. < בראיית האחרונים שאינו לעיכובא ואינו אלא למצווה. > הוכחה דלכו"ע השחיטת בעלים מעכבת בפסח, ורק בשאר קרבנות אינו לעיכובא. < **פרק ב' בביאור החילוק בין ק"פ לשאר קרבנות, ובדין זכין בשחיטת ק"פ.** > בביאור החילוק בין פסח לקדשים גם לרמב"ם וגם לרש"י עפ"י דברי האו"ש שמחלק בין הגדר של השחיטה בקרבן פסח לגדר של השחיטה בשאר הקרבנות. < ביאור נוסף עפ"י דרכו של הפנ"י במצווה זו. > בקושי הראשונים בזכין בק"פ.

## פרק א'

## שיטות הראשונים ואחרונים בזה.

**בביאור החילוק בין שליחות בכל ההקרבה לשליחות בשחיטה.**

הסוגי' בקידושין [מ"א:] באה ללמוד את המקור לשליחות בשחיטת הקרבן, והנה, בכל קרבן איכא ד' עבודות הדם, שחיטה קבלה הולכה זריקה, וכולם על ידי הכהן ורק שחיטה כשירה גם בזר, ויש להעיר שיש לעשייתו של הכהן תורת שליחות שהרי להלן פרכינן בהמשך הסוגי' מה לקדשים שרוב מעשיהם ע"י שליח, ופירש"י שבכל העבודות הכהנים הם שלוחים, הרי שיש בזה שליחות, וא"כ למה לא למדו שליחות של השחיטה ממה דהכהנים הם שלוחים בכל הד' עבודות, וע"כ שזה סוג אחר של שליחות, דמצד אחד א"א ללמוד הימנו אבל מאידך אפשר לפרוך הימנו.

והביאור בזה כמבואר בסוגי' בקידושין [כ"ג] דכהנים שלוחי דרחמנא, וביאר הרשב"א בנדרים [ל"ה] שהתורה ממנה אותם להיות "שליח ידיה", והיינו שבאמת הם שלוחים שלנו ורק שהתורה ממנה אותם, וא"כ פשוט למה א"א ללמוד משם שליחות, אבל סו"ס אפשר לפרוך משם שענינו של שליחות מצאנו בקדשים.

**בפלוגתת הראשונים והאחרונים אי הוי מצווה בכל הקרבנות או רק בקדשים, ושחיטת הרמב"ם בשחיטת חגיגה.** ויש לעיין דבאיזה שליחות מיירי הכא, ועי' רש"י "דשלוחו של אדם כמותו לשחיטת קדשים", ודייק הפנ"י דמבואר שיש מצווה בכל קרבן שהשחיטה תעשה ע"י הבעלים, ומצווה זו מתקיימת בשליחות, אולם המקנה [ריש ד"ה חבורה שאבד פסחה] הביא את קושי' הפנים מאירות דאיך עכו"ם נודרים נדרים ונדבות, הא אין להם שליחות, ומה"ט רצה ללמוד דרך בקרבן פסח איכא מצווה בשחיטת בעלים.

וכן נקט הפנ"י [בד"ה ברש"י], וכן מבואר בדרוש לציון מבן המחבר [נו"ב] נספח לדרוש חמישי [ד"ה ולפי"ז יש להקשות].

עוד הק' מהגמ' בחולין דקס"ד שיש לקטן מחשבה הנכרת מתוך מעשיו וזה מהני לשחיטת קדשים, וק' דאינו בר שליחות, ועי' טיב גיטין בתשו' דע"כ דכל הדין הוא רק בקרבן פסח.

אולם המנ"ח [סוף מצווה ה'] הביא גמ' מפורשת בפסחים [ז'] דמיירי בברכה של שחיטת "פסח וקדשים", דרמי על הבעלים ומברך לשחוט, ומשמע שהמצווה היא בכל הקרבנות, אולם עי' ברמב"ם [ברכות פרק י"א - י"ב] שהביא גמ' זו בשינוי קצת, ולשונו בזה "שחט פסחו וחגיגתו", ומבואר דדווקא בחגיגת י"ד הדין כן, ואינו דין בכל הקדשים, והיינו כהאחרונים, ודלא כהמנ"ח.

עכ"פ מבואר ברמב"ם שיש היקש בין פסח לחגיגה בדין זה דשחיטת בעלים, [ואף דבכל הדינים ליכא היקש ביניהם] [דלא קיי"ל כבן תימא] וע"כ צ"ל דשחיטה שאני, ובאמת דמצאתי שבשחיטה איכא היקש ביניהם, שהרי פסח לאחר התמיד הוא דין בשחיטה [וכמבואר בשאגת אריה], והמשנה למלך [פ"ו כלי המקדש] והמקדש דוד דייקו מרש"י בפסחים דה"ה בחגיגה הדין כן שהוקרב לאחר התמיד, וכן מצאתי נמי בספר גור אריה יהודה בשם ר' מנחם זעמבא שדייק כן בתוס' רי"ד בפסחים, וי"ל א"כ דה"ה דלגבי דין שחיטת בעלים איכא היקש].

הרי לנו מחלוקת רמב"ם ורש"י אי המצווה של שחיטת בעלים היא בכל הקרבנות, ומחלוקת זו היא מחלוקת בין התוס' והרא"ש בסוגיין שהרי התוס' הקשו מכל הקרבנות, והתוס' הרא"ש תירץ "דבשאר הקרבנות לא בעינן דעת בעלים וכו' אבל הפסח דכתיב ביה ושחטו אותו כל קהל



וכו' והצריך לכולם לשחוט, וכששחטו א' חשיב שכולם שחטו וכו', ומבואר דכל המצווה היא רק בק"פ, והיינו כהרמב"ם, ועי' הערה <sup>210</sup>.

ורש"י אזיל לשיטתו שם בפסחים [בשחט פסח וקדשים] שהביא שהמקור למצווה זו היא ממה שנאמר "וסמך ושחט", ופסוק זה קאי בכל הקרבנות, ולשיטתו קאי, והרמב"ם ע"כ למד דכל המצווה נאמרה בקרא דושחטו אותו כל קהל עדת ישראל, וכן למד המקנה שם, וכן מבואר מלשון התוס' הרא"ש "הפסח דכתיב ביה ושחטו אותו כל קהל וכו' והצריך לכולם לשחוט", ופסוק זה קאי בקרבן פסח בלבד, ועי' מה שהבאנו בהערה <sup>211</sup> מה שיש להעיר בסוגי' בשיטת הרמב"ם ודעימיה.

ועי' בריטב"א שג"כ כתב "מנלן דמשוויה שליח לשחיטת פסחו", וכן יש לדייק מהר"ח ב"ר שמואל שכתב "וכי תימא נילף פסח מהנך, מה וכו'", ומבואר דאזלי כהרמב"ם ותוס' הרא"ש. בראיית האחרונים שאינו לעיכובא ואינו אלא למצווה.

והנה, לרש"י ולתוס' קשה מעכו"ם וקטנים דלאו בני שליחות, ותירצו האחרונים עי' במנחת ברוך [סי' י"ד] או"ש אישות [ג' - י"ז], דכל זה למצווה אבל קרבן שלא נעשה בה שחיטת בעלים כשירה, וכן נקט החת"ס [תשו' רצ"ו], וכן מצאתי במהר"ם מרוטנבורג [ח"ג סי' כ"ט] שכל הדין אינו אלא למצווה ולא לעיכובא.

והעיר האו"ש [שם] שיש ב' מיני שליחות, שליחות על המעשה כשליחות בכל המצוות, ושליחות על חלות דבעינן כחות מהמשלח, ועיין בזה בדברינו באמרות אברהם האיש מקדש [סימן ב'], ולכא' יהיה נפ"מ בהך שליחות, דאי הוי לעיכובא א"כ בעינן שליחות על החלות, ועי' הערה <sup>212</sup>, ואי לא הוי לעיכובא א"כ אינה אלא שליחות על המעשה, ומבואר בסוגי' שרצו ללמוד שליחות דקדשים מכל שליחות, וחזינן דיליף שליחות מעשה משליחות חלות, ומבואר דיסוד דינא דשליחות הוא מה שמעמידו במקומו, וילפינן כן לכל דין ודין, והדין מתפרש כפי ענינו אם במעשה אם בחלות, ועיין בזה בדברינו באמרות אברהם האיש מקדש [סימן ד'].

ובאמת ברש"י מדויק שאינו אלא למצווה, דבתרומה כתב רש"י "מנלן דשליח תורם" והיינו דמנלן שיש לו כח לתרום ושתרומתו תרומה, ובקרבן פסח דיקדק רש"י "מנלן דשלוחו של אדם כמותו בשחיטת קדשים", הרי דלא למדו ששליח שוחט, דפשיטא דשוחט שהרי אינו לעיכובא, אבל הוצרכו ללמוד דמהני למשלח.

[אגב: לפי האמת היה נראה דשחיטת קרבן פסח הוא תמיד שליחות מעשה בין אם זה מעכב או לא, דשליחות חלות היינו בחלות האדם שהוא פועל את החלות ולזה בעינן בשליחות שהוא ימסור כחותיו לשליח, אבל שליחות מעשה הוא לא פועל כלום, ורק דבעינן מעשה ידיה ולזה סגי לן בהתייחסות המעשה אליו, ונראה דגם אם השחיטת בעלים מעכבת אבל אין זה חלות ידיה ואין כאן כחות של בעל הקרבן בהפעלת השחיטה, ולא שייך בזה מסירת כחות, ותמיד יחשב כשליחות מעשה].

הוכחה דלכו"ע השחיטת בעלים מעכבת בפסח, ורק בשאר קרבנות אינו לעיכובא.

והנה, אף דהוכחנו דלרש"י דאינו אלא למצווה, דאל"כ קשה מעכו"ם וקטן, אכן יש לכא' ראייה מתוס' שלא למד כן, שהרי הגמ' הביאה ראייה מחבורה שאבדה פסחה, ואי נימא שאינו אלא למצווה, א"כ י"ל שלא קיימו את המצווה ומנלן שהיתה שליחות ושקיימו את המצווה, הא בלאו הכי כשירה בלי שחיטת בעלים, ועי' הערה <sup>213</sup> שהבאנו דרכים שונים בזה, והבאנו דעכ"פ התוס' וכו'.

<sup>210</sup> וכבר העיר האו"ש ריש מקוואות [י"א] בדברי התוס' הזה ובסוגי' במנחות, ועיי"ש מה שהוכיח מהסוגי' שם, ויש עוד להעיר בזה, ואכמ"ל, [ועיין כתבים תשנ"ה].

<sup>211</sup> ואגב יש להקשות כאן דמבואר בסוגי' שהגמ' ידעה שיש מצות שחיטת קדשים ואכתי לא ידעה את המקור שיש שליחות בהך מצווה, וקשה לרמב"ם, דבשלמא לרש"י שהמצווה נלמדת מוסמך ושחט, א"כ התם לא כתיב שליחות, אבל לפי הרמב"ם ותוס' הרא"ש קשה, שהרי כל המצווה רק כתוב בקרא ד"ושחטו" והתם מפורש כבר דמהני ע"י שליח, וצ"ע.

<sup>212</sup> ויש להעיר שלא מהני שליחות על החלות הכא כיון שזה כמו חליצה שצריך בעלים והיא חלות התורה דלא מהני ביה שליחות, וצ"ע.

<sup>213</sup> ועי' במקנה [סוד"ה מנין ששלוחו, "ולפי"ז צ"ל"] דנקט דהשליחות שם היתה על המינויים וזה שפיר מעכבת, ולא מהשחיטה, אולם ברש"י והריטב"א מפורש דמנלן קאי על השחיטה, ועי' באו"ש [מקוואות] שהוכיח ממה שלא ביטל הבעלים את השליחות בזה שהתחיל חבורה לבד, ולמה אין בזה גילוי דעת שלא רוצה להפסיד את המצווה של שחיטת בעלים, ולכן כדאי לו לבטל שליחותם, וע"כ דע"י שליחות מתקיימת מצות שחיטה, וזהו ראיית הגמ', [ועיין בכתבים תשנ"ה מה שהוספנו בזה].

לא למדו כן ולמדו את הראיה מחבורה שאבד פסחה כפשוטו ודלא כהאו"ש, ולדידיה הדרא קושי' לדוכתא, דמנלן דקיימו את המצווה.  
וע"כ דמוכרח מזה, דבאמת לתוס' שחיטת בעלים מעכבת, אלא דא"כ חזרה הקושי' לשיטת התוס', דאי הוי לעיכובא, א"כ איך מהני בעכו"ם וקטן, וע"כ דצ"ל חידוש גדול, דרק בפסח השחיטה היא לעיכובא, ולא בשאר קרבנות דבדידהו אינו אלא למצווה, וזה חידוש.  
וסמוכין לזה ממה שאמרו בפסחים [ז':] לגבי שחיטת בעלים את הלשון "פסח וקדשים" – וקשה שהרי פסח בכלל קדשים, וע"כ שיש ביניהם חילוק, ונראה דבפסח זה לעיכובא ובשאר קדשים זה למצווה, וזהו דחילקו ביניהם.  
אולם חילוק זה אומר דרשני, דמנלן לחלק כן בין פסח לשאר הקרבנות, וזה יבואר בהמשך דברינו.

### פרק ב'

#### בביאור החילוק בין ק"פ לשאר קרבנות, ובדין זכין בשחיטת ק"פ.

**בביאור החילוק בין פסח לקדשים גם לרמב"ם וגם לרש"י עפ"י דברי האו"ש שמחלק בין הגדר של השחיטה בקרבן פסח לגדר של השחיטה בשאר הקרבנות.**  
יש לעיין, דמבואר ברמב"ם ותוס' הרא"ש שיש חילוק בין פסח לשאר קדשים שרק בפסח יש מצות שחיטה בבעלים, וקשה דמ"ש פסח משאר קדשים בזה.  
עו"ק, דהוכחנו דגם לרש"י ותוס' דהמצווה היא בכל הקרבנות, אמנם מלשון הגמ' בפסחים [ז'] מבואר שיש נפ"מ ביניהם, והוכחנו דלתוס' דוקא בפסח זה לעיכובא ולא כן בשאר קרבנות, וע"כ צ"ל דיש בזה מצווה אחרת, וקשה, דמה החילוק ביניהם.  
והנראה בזה, ונקדים ביסוד מהאו"ש, דיעויין ברמב"ם דפסק דאף דמבואר דבכל הקרבנות אין מחשבת לשם חולין פוסלת בו, אבל בק"פ מחשבה זו פוסלת בה, וקשה דמה החילוק, ועי' באו"ש פסוה"מ [ט"ו - י"א] שביאר בזה עפ"י ב' הקדמות:  
א [המחשבה הפסולת ד'לשם חולין' שייך רק בשחיטה, שמחשבת זריקה לשם חולין אינה מחשבה כלל, שאין זריקה כזו, וע"כ דרק בשחיטה איכא מחשבה כזו.  
ב] שאני שחיטת ק"פ מכל השחיתות, שהרי בכל קרבן עיקר השחיטה היא לעבודת גבוה, והכא השחיטה שאני דעיקרה אינה אלא לאכילה וכמבואר בלשון המשנה בפסחים [פ"ז] "דלא באה אלא לאכילה", ולכן נתחדש בפסח דבנטמא הבשר לא זורקים הדם, וגם שחטו שלא לאוכליו פסול. ועפ"י"ז ביאר דשחיטת ק"פ יותר דומה לשחיטת חולין משאר שחיתות הקרבנות, וממילא פוסל בהם מחשבה זו, שהרי כל מה שלא פוסל בכולהו מחשבה זו היא משום דמינה מחריב בה דלאו מינה לאו מחריב בה, אבל הכא בפסח חשיב נמי כמינה, עכתו"ד.  
ונראה להוסיף בביאור הדברים, שהרי מבואר ברש"י בזבחים [י"ג:] דשחיטה דומה לקמיצה שמחלק את חלק הגבוה מחלק הבעלים, וגם הכא הוא מחלק את הדם מהבשר, והדם הוא החלק של גבוה, ומבואר מזה דשחיטה אית בה תרת, א [מתרת את הבהמה מידי איסור נבילה, ב] התחלה של עבודת הדם לחלקו לגבוה, ובאמת דזהו הדין דסכין מקדש דם, דכבר ביאר החזו"א במנחות דהיינו בשחיטה, ולא שהסכין עצמו מקדש כשאר כלי שרת שבכל העבודות הכלי שרת עצמו מקדש לדם.

ונראה, דבקרבן פסח, שני חלקי השחיטה שייכי לעיקר ההקרבה, אבל בשאר הקרבנות עיקר השחיטה ביחס להקרבה הוא רק החלק שדומה לקמיצה שבהם מתחילים את העבודות בחלק הגבוה [דם וקמיצה], והשחיטה המתרת מידי נבילה אינה חלק עיקרי בהקרבה, הילכך דנים את

ולפי"ז ביאר האו"ש דלכן לא הביאו משנה דלעיל מינה דשלח את עבדו לשחוט לו ק"פ, דהתם באמת לא מוכרח שקיים מצווה, אולם מעתה יש להוכיח מהתוס' [ריש מ"ב] דנקטו דגם ממשנה זו אפשר ללמוד שיש שליחות, וק' דמי אמר שקיימו את המצווה, ועי' נמי במהרש"א שהקשה דלמה לא הביאו משנה זו, וע"ע בריטב"א בזה שרצה ללמוד משם, עכ"פ לכולהו הדרא קושי' לדוכתא דמהו ההוכחה שקיימו את המצווה.

המחשבה לחולין כמחשבה על שחיטה אחרת, ולכן חשיב לאו מינה, דכמו דלשם חולין לא שייך לזריקה, כמו כן לא שייך לחלק הזה שבשחיטה, דרק להיתר נבילה שייכא מחשבה זו. ואחרי דברי האו"ש אפשר לבאר את יסוד מצות שחיטת בעלים המיוחדת בק"פ, די"ל דכיון שהשחיטה משתנה ועיקרה של השחיטה היא השחיטה המתרת לאכילה א"כ שפיר י"ל דאית ביה מצווה לבעלים אף דשאר שחיטות אין להם מצווה לבעלים, דתרי שחיטות נינהו ואינם דומים זה לזה, ובשאר הקרבנות דאין השחיטה שייכת לאכילה, וכל התורת שחיטה ידידה היא שחיטה רק כלפי העמדת הדם כחלק גבוה, הרי א"כ שחיטה זו דומה לזריקה, ואין בה מצווה בבעלים כמו שאין בזריקה מצווה בבעלים, ודו"ק.

ונראה דזהו יסוד שיטת הרמב"ם שיש מצווה רק בפסח ולא בקדשים, ונראה דזהו נמי החילוק לרש"י ותוס' בין מצות שחיטה בכל הקרבנות שאינה אלא למצווה, לעומת פסח שהיא לעיכובא, שהרי יש בשחיטה זו חלות דין נוסף, ושאינו מכל שחיטה בכל קרבן שרק נעשה בדם, ובשחיטה זו יש מצווה אחרת שאינה אלא למצווה ולא לעיכובא, ודו"ק, ועי' בהערה מה שהוספנו <sup>214</sup> לדון בזה. ביאור נוסף עפ"י דרכו של הפנ"י במצווה זו.

ובאופן אחר למדתי מדברי הפנ"י שבא לחלוק על רש"י ולמד שהמצווה של שחיטת בעלים היא רק בפסח, ותלה החילוק בזה דמצאנו שנמנין ומושכין את ידיהם עד השחיטה, עוד מבואר בדבריו שאין גוף השחיטה מצווה, וגם בעומד על השוחט בשעת השחיטה מתקיימת מצווה זו, עכתו"ד. ונראה לבאר את הדברים, דבאמת מבואר שהשחיטה היא גמר המינוי, וכמו שיש מצווה להימנות על הקרבן שנא' "ולקח הוא ושכיניו", כמו כן יש מצווה בשחיטה שבזה הוא גומר את הדין מנוי, והיינו דאין המצווה בשחיטה עצמה, אלא בגמר המנוי שיש בשחיטה, ובזה מבואר למה מתקיימת המצווה בזה שעומד ע"ג השוחט, שאין המצווה במעשה השחיטה אלא בדין מנוי דחילא ע"י השחיטה, וע"ע בדברינו באמרות אברהם האיש מקדש [סימן ט"ז פרק א'] מה שכתבנו בזה. ונראה, דאף דהפנ"י בא לאפוקי מרש"י שלמד שהמצווה היא בכל הקדשים, אכן י"ל דרש"י מודה שחוקן מהמצווה של שחיטת כל הקדשים, בנוסף לזה איכא מצווה לעיכובא, והיינו מצד הדין מינוי שבשחיטה, וי"ל דרש"י למד שמצווה זו היא לעיכובא, ודו"ק.

בקושי' הראשונים בזכין בק"פ.

הק' הריטב"א והתוס' הרא"ש דליכא ראייה לשליחות, דילמא מדין זכין מהני, והתוס' הרא"ש תירץ דאינו זכות כיון דניחא ליה לעשות בעצמו, והריטב"א דחה תירוצו זה, ותירץ, "דילמא גזה"כ שיעשנו בגופו אבל לא ע"י אחרים שיזכו לו", והנה, אין כוונתו דהוי כמצווה שבגופו כמו תפילין דא"כ גם שליחות לא היה מהני, וא"כ לא איתברר כוונתו.

והנראה בזה, דהנה, כבר ייסד הגר"ח [ברכת שמואל קידושין סי' י'] דזכייה אינה כשליחות, דזכייה רק מהני בדברים שצריכים להעשות ע"י כח בעלים, ולא בדברים שצריכים להעשות ע"י הבעלים, והגר"ח למד דקידושין צריכה להעשות גם ע"י הבעלים ולכן חידש שלא שייך זכייה בקידושין.

ועי' בברכ"ש [שם סי' י"ט] שמשמע שאם תרומה היתה מצווה אגברא, והיה שייך בה שליחות על המעשה, ולא רק שליח על החלות, דאז לא היה מהני ביה זכייה, והיינו כנ"ל.

והיסוד בזה הוא דבזכין אינו בא בכחות המשלח כמו בשליחות, אלא דבא בכחות עצמו, ובכח קנין ידידה הוא קונה עבור חברו, ולכן אין זה מהני אלא לחלות שתלוי בכחות ידידה גרידא, אבל לא ל"מעשה מצווה" והתם בעינן שליחות דוקא, דזה בעי שיעשה לבד, ועיין בארוכה בדברינו באמרות אברהם האיש מקדש [סימן י"ט פרק א'] בזה.

<sup>214</sup> והיה אפשר להוסיף בזה, דהנה בק"פ איכא מצווה דאכילה דרמי אקרקפתא דגברא, ודלא כשר הקרבנות, דהתם לא רק דלבעלים ליכא מצות אכילה אגברא [כן דייק הגר"ח מהרמב"ם ריש פ"י מפסולי המוקדשים], אלא אפי' מצות אכילת הכהנים אינו אלא מצווה בבשר דיהא נאכל [ר"ן נדרים ד:]; ולכן אין בה דין מצ"כ ואין בה דין כזית [בית הלוי ח"א סי' ב' וה"ג סי' נ"א ס"ק ג'], משא"כ בקרבן פסח, וממילא י"ל דכמו שיש מצווה אגברא באכילה ה"ה שיש מצווה של הבעלים בשחיטה. אולם זה אינו, שהרי להלן מבואר שגם לרבי יהונתן דאכילת פסחים לא מעכבא, דאפי"ה איכא מצות שחיטה אבעלים, וע"כ דלא שייך למצות אכילה של הגברא.

ונראה דזהו כוונת הריטב"א, ששחיטה היא מעשה מצווה, ואינה חלות גירושין וקידושין ששייך בהם זכין, ולכן אמרינן "דילמא גזה"כ שיעשנו בגופו אבל לא ע"י אחרים שיזכו לו", והיינו דעל מעשים ליכא זכין.

אולם התוס' הרא"ש למד דמהני זכין אלא דאינו זכות, וכן סבר נמי הריטב"א בקושי', וקשה דלפי הך צד מהו המצווה.

ונראה עפ"י מה שמדויק בתוס' הרא"ש בגדר המצווה, וז"ל "דבשאר הקרבנות לא בעינן דעת בעלים וכו' אבל הפסח דכתיב ביה ושחטו אותו כל קהל וכו' והצריך לכולם לשחוט", ומבואר דענינו של המצווה היא שהשחיטה תהא "מדעת בעלים", ולא איתברר גדר הדברים.

ונראה דגם בתוס' הרא"ש וגם בריטב"א כשדיברו על זכין בשחיטה, הם דיברו דוקא בקרבן פסח, עיי"ש, ונראה שלמדו ע"ד מה שביארנו עפ"י הפנ"י, שאין המצווה שייכת לגוף השחיטה אלא שהיא שייכת לדין מינוי לקרבן ע"י השחיטה, וזהו המצווה בבעלים, וכבר ביאר הפנ"י דלפי"ז לא בעינן ממש שישחט בעצמו אלא שיעמוד בשחיטה סגי, עיי"ש, וי"ל א"כ דזהו כוונת התוס' הרא"ש שיש בו "דעת בעלים" שאינה מצווה במעשה אלא בדעת מינוי שבשחיטה, וכיון שאינו ענין של מעשה שוב מהני ביה זכין, וזהו סברת התוס' הרא"ש, וזהו נמי סברת הריטב"א בקושי'.

ומעתה י"ל דהריטב"א בתירוץ חזר בו ולמד עפ"י הדרך הראשון שביארנו לפי האו"ש, שבאמת שאני גוף השחיטת פסח משאר השחיתות, ולעולם י"ל דהמצווה היא בשחיטה עצמה, ובזה כבר לא מהני זכין, ודו"ק.

## סימן ט'

## קונטרס

## בדין לישא ודין נתינת מים,

## בדין לשמה באפיית מצה ובחיובא דחלה.

**פרק א' במחלוקת הראשונים ביסוד דין נתינת מים בחיוב חלה** אי דינו כהבאת שליש או לא, ובדין נתינת מים לגבי שימור לשם מצה. פלוגת הגר"ח ומהשנה ברורה בטעמא דלשמה בנתינת מים. מביא מחלוקת הראשונים בהילכתא דנתינת מים, אי עושה בה הפרשה מה"ת או לא. מביא דגם אי ההפרשה היא מה"ת, אבל אכתי נחלקו אי הוי כהבאת שליש בתבואה לגבי תרו"מ או לא, ומביא את דברי הגר"ח בזה. דן בנתינת מים במצה האם יש בה דין שימור לשם מצה או לא, ומביא בזה פלוגתא בין המ"ב לגר"ח האם מדמינן לנתינת מים בחלה או לא, ומבאר דהגר"ח אזיל בזה לשיטתו בדמיון להבאת שליש. נפ"מ למעשה בפלוגת הראשונים בחלה האם נתינת מים בעי גס התחילת עירוב. נפ"מ בהנ"ל בין המ"ב והגר"ח בלשמה בנתינת מים א בעי תחילת העירוב, ומבאר דיסוד פלוגתתם הוא האם דין לשמה הוא דין במעשה לישא או דין בחפצא של העיסה.

**פרק ב' עוד בהנ"ל, ובדין נתינת מים לגבי שיעור ה' רבעים ולגבי פטור עכו"ם והקדש.** בפלוגת הראשונים ביסוד דינא דנתינת מים, ומעורר שיש מקום ללמוד דלא כהגר"ח בביאור פלוגתתם, וכן מדויק בלשונות של הראשונים. מקשה להנך דלמדו דנתינת מים דומה להבאת שליש, דלמה אין בו פטור דעכו"ם והקדש והפקר, ומעורר דלפ"ז הרשב"א סותר משנתו אי נתינת מים הוי כהבאת שליש או לא. מביא את יסוד הגר"ח בעיקר חיובא דחלה, דהנך תרי קראי דעריסותיכם ולחם הארץ ינם ב' מחייבים אלא דהעיקר הוא חיובא דלחם הארץ, וחיובא ד"עריסותיכם" מיתלי תלי בחיובא ד"לחם הארץ", ואינו דין ומחייב בפנ"ע, ותלוי בדין לחם העתיד להיות בה. מבאר עפ"ז את שורש פלוגת הראשונים בדין נתינת מים אי דינו כהבאת שליש או לא. מבאר עפ"ז את החילוק בין פטור עכו"ם והקדש בהבאת שליש לפטור עכו"ם והקדש בנתינת מים, וחילוק זה הוא גם לראשונים דהשוו נתינת מים להבאת שליש, ומיישב בזה את סתירת הרשב"א. מוסיף בזה לבאר דבאמת גם בעכו"ם אזלינן בתר נתינת המים, ודומה ממש להבאת שליש, רק דמהני אח"כ גילגול דישאל להפקיע את השם לחם עכו"ם, וכדחזינן בלחם חו"ל. מתמה עוד ברשב"א, דמצד א' הרשב"א מדמה שיעור דה' רבעים לפטור עכו"ם דבתרווייהו אזלינן בתר מעיקרא, ומאידך סובר דחלוקין נינהו, דהרשב"א סובר דלענין עכו"ם אזלינן רק בתר גילגול, ולענין ה' רבעים מפורש בדבריו דאזלינן בתר נתינת מים. מבאר עפ"י הנ"ל למה חלוקין מיעוטא דעכו"ם והקדש דבעינן לזה גילגול משיעור ה' רבעים דסגי כבר בנתינת מים. דן בדברי הגר"ח לענין שימור לשם מצה בנתינת מים, דיתכן דתלוי בעיסה ולא באתחלתא דלחם, ונסתרו דברי הגר"ח.

**פרק ג' ביאור דברי הגר"ח בדין לשמה במצה בעיסת הכלבים, וחיידוש בזה לענין לשמה במצה בנתינת מים.** מביא את כל הדינים בעיסת הכלבים, ומבאר דילפינן להו גם מגז"כ דעירוסותיכם וגם מגז"כ דלחם, ללמד דחסר בתורת אחתחלתא דלחם דחיילא בתחילת העיסה. מביא את קושיית הגר"ח על הרמב"ם דביאר דינא דעיסת הכלבים במצה מדין לשמה. מביא את דברי הגר"ח ליישב דדין שלא לשמה בעיסת הכלבים תלוי בדין הפקעה מתורת לחם בחלה. מבאר את דברי הגר"ח בתרי אנפי, או דחסר בכוונה עצמה או דחסר בחפצא שתחול בו הלשמה. מבאר דלמדנו ג' חיידושים מהגר"ח, והכא המקור לחידוש הגר"ח בלשמה בנתינת מים. מכאן מקור לדבר הגר"ח ללמוד דין לשמה בנתינת מים מהדין נתינת מים בחלה. פלוגת המ"ב והגר"ח תלוי בפלוגת הרמב"ם ורש"י.

## פרק א'

## במחלוקת הראשונים

## ביסוד דין נתינת מים בחיוב חלה

## אי דינו כהבאת שליש או לא,

## ובדין נתינת מים לגבי שימור לשם מצה.

**פלוגת הגר"ח ומהשנה ברורה בטעמא דלשמה בנתינת מים.**

בדין שימור לשם מצה דחייבים משעת לישא ואילך, עי' במ"ב [סי' ת"ס ס"ק ד'] דדן לחייב שימור לשם מצה כבר בנתינת מים לפני הלישה שהרי נחלקו הראשונים האם נתינת מים כלישה בשבת, והביא על זה פלוגת הפוסקים בשו"ע [סימן שכ"ד] בזה האם באמת דין נתינת מים בכלל לישא לענין מלאכת לישא בשבת או לא, ונטה להחמיר שלא יתנו הקטנים מים ע"ג קמח, עיי"ש.

אולם הגר"ח היה דן בספק זה מצד אחר, ולדידיה ספק זה מיישך שייכי לדין חיוב חלה בנתינת מים, ותלוי בב' הפירושים בירושלמי – ונבאר את דבריו:

**מביא מחלוקת הראשונים בהילכתא דנתינת מים, אי עושה בה הפרשה מה"ת או לא.**

ונקדים במשנה בחלה [ריש פ"ג] דמבואר דאף דרך בגילגול חייבים בהפרשת חלה, ועד אז מותר באכילת עראי, אבל בנתינת מים כבר שייך הפרשת חלה, וכבר אז איכא איסור אכילת קבע, עיין בר"ש בשם הירושלמי, וילפינן כן מגז"כ ד"ראשית עירסותיכם".

ועי' בתורת הארץ [פ"ד ס"ק ע"ח] שהביא מחלוקת ראשונים האם איכא כבר זיקת חלה מה"ת משעת נתינת מים, וכן נראה ממה דילפינן כן מ"ראשית עירסותיכם" דמבואר מזה דכבר בראשית

העיסה דהיינו בנתינת מים אית ביה הפרשה, או דרך חיילא חלה מדרבנן ו"ראשית עריסותיכם" היא אסמכתא בעלמא, והר"ש [במשנה שם ובמשנה ב'] הביא ב' תירוצים, ומבואר שם דנחלקו ב' התירוצים בהנך ב' צדדים, ועיי"ש עוד דדייק מתוס' [נדה ו': גיטין ס"א ובמהר"ם שיף שם] דסובר שהכל רק מדרבנן, ומאידך הביא מהרשב"א וריטב"א [גיטין ס"א] דסוברים דאית ביה זיקת חלה מה"ת.

והביא שם עוד דמהרמב"ן וריטב"א [קידושין ס"ו] מבואר דדמי נתינת מים בחלה להבאת שליש בתרו"מ, דכמו דמותר באכילת ארעי לאחר הבאת שליש ואכתי שייך בו הפרשה מה"ת בהקדמו בשבליים, כמו"כ בנתינת מים חיילא כבר הפרשה אף דאכתי מותר באכילת ארעי, והכל מה"ת. מביא דגם אי ההפרשה היא מה"ת, אבל אכתי נחלקו אי הוי כהבאת שליש כתבואה לגבי תרו"מ או לא, ומביא את דברי הגר"ח בזה.

אולם יש להעיר שגם בשיטות שסוברים שחל חלה מה"ת, אכתי איכא ב' שיטות בראשונים בגדר הדברים, דהנה, הגר"ח [הל' ביכורים פ"ח - ה"ו] ביאר דאין לדמות נתינת מים להבאת שליש, דאף דאיכא חלות חלה מה"ת כבר בנתינת מים כמו ששייך חלות דין תרומה מהבאת שליש, אבל אכתי אין לדמותם וחלוקים נינהו ביסוד דינם, דבהבאת שליש איכא כבר "דגנך" וזהו החפצא שמתחייבת בתרו"מ, אבל אכתי ליכא חיובא עד גמר מלאכה שזה "דיגונך" והיינו מירוח, אבל סו"ס הדין הבאת שליש הוא חלק מהמחייב כיון דעל ידו איכא כבר חפצא המתחייבת בהפרשה, ורק בעינן למחייב נוסף שהוא הגמר מלאכה במירוח, משא"כ הכא בחלה שהחפצא המתחייבת היא העיסה, ובנתינת מים אכתי ליכא עיסה כלל, ונמצא דכל המחייב הוא רק בגילגול, וע"כ דבנתינת מים נתחדש הלכה מסויימת בחלות דין חלה מקרא ד"ראשית עריסותיכם" אף לפני המחייב, עכתו"ד.

ודבריו הם דלא כנתבאר ברמב"ן וריטב"א דמדמה להו בהדי' להבאת שליש, אלא דדברי הגר"ח מפורשים ברא"ש [ריש פ"ג דחלה], דהנה מבואר בירושלמי דטעמא דמילתא דלאחר נתינת מים אסור לאוכלו אכילת קבע הוא משום ד"שמא יערים", והקשה הרא"ש דלמה לי הך טעמא ד"שמא יערים", הא כיון דכבר יכול להפריש חלה מה"ת כבר אסור באכילת קבע, ול"ל טעמא ד"שמא יערים", ותירץ הרא"ש דאף דיכול להפריש אבל אינו כהבאת שליש דאסור באכילת קבע, "דאין שם עיסה עליה", ולהכי בעי טעמא ד"שמא יערים".

וכבר הק' עליו במהרי"ט אלגאזי [חלה אות ט', א'] דמאי שנא הבאת שליש מנתינת מים, הא חדא נינהו, והביא שכן הק' נמי הרשב"א [פסקי חלה שער רביעי סוף פ"ק], וביאר הגרי"ז [מנחות ס"ז] דכוונת הרא"ש ע"ד הגר"ח הנ"ל, וכן הביא הגר"ש רוזובסקי [זכרון שמואל סי' ט' ס"ק ח'] בשם אחר הגאון ר' יוסף, והרשב"א ומהרי"ט אלגאזי אזלו בזה כאידך ראשונים דמדמינן להו אהדדי<sup>215</sup>.

דן בנתינת מים במצה האם יש בה דין שימור לשם מצה או לא, ומביא בזה פלוגתא בין המ"ב לגר"ח האם מדמינן לנתינת מים בחלה או לא, ומבאר דהגר"ח אזיל בזה לשיטתו בדמיון להבאת שליש.

הזרינן לדין לשמה במצה – כבר הבאנו דחייבים משעת לישא ואילך, והבאנו מהמ"ב דדן לחייב שימור לשם מצה כבר בנתינת מים לפני הלישה ממה דפליגי הראשונים האם נתינת מים כלישה בשבת, אלא שהבאנו שהגר"ח היה דן בספק זה מצד אחר, דראיתי מביאים שהגר"ח היה נוהג לשלוח בניו לאפיית מצות, ופעם א' שאלו בנו הגאון ר' משה האם צריכים לדקדק בשימור לשם מצה כבר מנתינת המים או רק מהלישה עצמה, והשיב הגר"ח דשפיר בעינן בנתינת מים לשמה כיון דאפשר כבר להפריש חלה מזמן נתינת המים, ולאחר שיצא הגר"מ החזיקו הגר"ח ואמר לו שנית, שהדבר תלוי בב' הפירושים בירושלמי, ולאחר זמן אמר לו הגר"ח דנתכוין לירושלמי הנ"ל בדרשה ד"ראשית עריסותיכם", ועיין בהערה<sup>216</sup>.

<sup>215</sup> ויש להעיר, דנתחדש הכא ברא"ש דשייך קריאת שם וחלות חלה גם לפני האיסור טבל באכילת קבע, וע"כ דלא שייכי אהדדי, ונראה דגם בתרומה הוא כן, דהנה, מצאתי בירושלמי ריש פ"ט דתרומות דכמו דלא חיילא שם תרומה בגדולי תרומה אלא מהבאת שליש ואילך, כמו כן ילפינן מהכא דליכא קריאת שם לפני הבאת שליש, כן מבואר שם בבואר הגר"א, ויש לעיין דכבר מפורש במשניות ריש מעשרות דחייבים במעשר משעת הבאת שליש, ולמה אמרו דילפינן כן מהמשנה בגידולי תרומה, אלא דהתם במעשרות אמרינן כן לענין החיוב הפרשה לענין אכילת קבע, ובירושלמי אמרינן כן לענין החלות קריאת שם, ומבואר דתרתני נינהו, ודו"ק, וא"כ ה"ה דבחלה תרתני נינהו.

<sup>216</sup> והעירני ידידי הרה"ג ר' יוסף שלמה כהן שליט"א מלשונות של המנ"ח דמשמע דתמיד מיירי בנתינת מים עיי"ש"ה.

והכוונה הוא להגך ב' פירושים שזה המחלוקת הראשונים הנ"ל האם זה כבר חפצא של עיסה או לא, ופשוט.

והיה אפשר לחלק, דהכא הרי מפורש בחלה שזה גזה"כ מיוחד מדין "ראשית עירוסתים", ומנלן דמדמינן להו אהדדי, והיינו דהכא נתחדש בגזה"כ מיוחד דכבר בתחילת העיסה חיילא דין הפרשה ואיסור אכילת קבע, ומאן יימר דדין לשמה במצה מתחילה בתחילת העיסה, ויתירא מזו, הרי ע"כ דאין כאן עיסה גמורה שהרי עדיין ליכא איסור אכילת ארעי, ומנלן דמצה תליא בדין תחילת העיסה ולא בדין עיסה גמורה, וצ"ע.

ונראה דהגר"ח אזיל בזה לשיטתו, דהנה, כבר הבאנו דהגר"ח דס"ל כפשוטו כסברת הרא"ש דאין לדמות נתינת מים להבאת שליש, דתרתני ניהו, וביאר הגר"ח דהבאת שליש היינו רק אחרי שיש כאן את החפצא המתחייבת, והמירוח הוא רק לגמר החיוב, אבל כבר הושלמה ה"חפצא שמתחייבת" בהבאת שליש, ומירוח לא ב להוסיף ולגמור את החלות שם תבואה, וסובר הגר"ח דפשיטא דכל זה ליתא בנתינת מים דפשיטא דאכתי אין כאן תורת עיסה בנתינת מים, והרי העיסה היא החפצא המתחייבת, ופשיטא א"כ דאין לדמותו להבאת שליש, עכתו"ד.

ולפי"ז ע"כ דהראשונים שסוברים דמדמינן נתינת מים להבאת שליש ע"כ חולקים וסברי ד'תערובת מים וקמח' הוא העיסה עצמה, וזה החפצא המתחייבת, והא דליכא איסור אכילת ארעי היינו משום שעדיין לא נגמרה המחייב לגמרי כמו במירוח, ולמדנו מדבריהם דגדר הגזה"כ ד"ראשית עירוסתים" הוא דגלי קרא דמדמינן נתינת מים להבאת שליש לענין זה שהושלם כבר החפצא המתחייבת, וע"כ דזו עיסה, והגילגול לא מוסיף כלום בעצם השם עיסה כמו שמירוח לא מוסיף כלום בעצם השם תבואה, ואינם אלא גמר החיוב ותו לא, וממילא דגם במצה איכא כבר שם עיסה גמורה בהבאת מים, והגילגול הוא רק גמר החיוב, ואין לומר שזה דין מיוחד מגזה"כ בחלה, דאינו כן דהכא גלי קרא דדמי להבאת שליש ונפ"מ דכבר אסרוהו באכיל קבע כהבאת שליש, הרי שזה דין כללי, וממילא דגם לענין מצה נקטינן שזה עיסה גמורה, ודו"ק.

נפ"מ למעשה בפלוגתת הראשונים בחלה האם נתינת מים בעי גם התחילת עירוב.

ונראה דאיכא נפ"מ למעשה בין המ"ב לגר"ח, דהנה, בלשון הרמב"ם [ביכורים פ"ח] בעיקר דין גילגול הוסיף שם הרמב"ם "ויתערב הקמח במים", ולעיל מיניה [הל' ב'] בדין נתינת מים כתב הרמב"ם ג"כ הך לשון "שיתערב הקמח במים", ותמה בזה הכס"מ, דנתינת מים הוא ע"כ לפני הגילגול, והכא משמע דחדא ניהו, דאין כאן ב' זמנים שונים, ועיי"ש מה שתירץ, והנצי"ב [העמק נצי"ב ספרי שלח עמוד כ"ח] כתב דבנתינת מים צריכים לגרוס ברמב"ם "ויתערב הקמח במים", וכן העתיק בשו"ע [שם סעיף ב'].

וביאר הנצי"ב, "שכשהוא נותן מים בקמח צריך לגלגל קצת ולערבם יחד, אבל עדיין ניכר המים וקלוש מאד עד גמר הלישה שמתערב הקמח במים ואין ניכר כלל", עכ"ל, ויש משמעות כדבריו גם במהר"י קורקוס.

והנה, דוקא לענין חלה מצאנו להך תנאי דעירוב קצת, [אבל לענין מלאכת לישה בשבת לא הוזכר תנאי זה], והסברא בזה כהגר"ח, דאיכא למימר דהרמב"ם באמת למד כהראשונים דמדמינן להבאת שליש, וע"כ דאיתרבי בכלל עיסה, ולהכי סובר הרמב"ם דבעינן תחילת העירוב, דלולא זה כו"ע מודי דלא חיילא תורת עיסה בנתינת מים בעצמו, דזו באמת טענת הגר"ח דפשיטא ליה דלא חיילא תורת עיסה בנתינת מים, ולמדנו הכא דגם החולקים מודים, אלא דלמדו דביחד עם תחילת העירוב כבר מהני, ודו"ק.

הרי לנו נפ"מ לדינא בפלוגתת הראשונים בנתינת מים האם דינו כהבאת שליש או לא, דנפ"מ אי בעינן נמי תחילת העירוב, דלפי הרא"ש דלאו מצד הבאת שליש אתינן עלה, א"כ י"ל דאין כאן אפילו תחילת עיסה, ולא בעי תחילת העירוב להחיל שם עיסה עליו, ורק לראשונים דמדמי להבאת שליש וע"כ שיש כאן עיסה, לדידהו י"ל דצריך תחילת העירוב.

נפ"מ בהנ"ל בין המ"ב והגר"ח בלשמה בנתינת מים א בעי תחילת העירוב, ומבאר דיסוד פלוגתתם הוא האם דין לשמה הוא דין במעשה לישה או דין בחפצא של העיסה

אכן כל זה בחיוב חלה לענין החלות 'שם עיסה', לא כן לענין מעשה מלאכת לישה דבזה לא צריכים תחילת המעשה עירוב, ומעתה נראה דיהיה נפ"מ בזה לענין שימור דלישה מחימוץ, דלמ"ב ליתא לתנאי זה וחייבים בשימור לשמה ואסור ע"י קטנים כבר בגוף הנתינת מים עצמה

דרך דיינין מצד המעשה, ולפי הגר"ח דמדמינן לחלה אפשר דמהני ע"י קטנים אם תחילת העירוב יעשה הגדול, ודו"ק.

ויש לעיין, דלכא' ב' הנך פלוגתות בראשונים לא תלויות זו בזו, והיינו דלעולם י"ל דנתינת מים חשיבא כלישה בשבת ולא חשיבא כלישה בחלה, וכן איפכא, דדינו כגילגול בחלה ואינו כלישה בשבת, דבשבת אנו דנים מצד הגברא האם הוא מעשה מלאכה או לא, ובחלה הכל תלוי בחפצא האם חיילא הכא חלות חפצא דעיסה או לא, ומתחלקים זה מזה, וכדביארנו בהערה <sup>217</sup>, ויש בזה קצת הוכחה לדברי הנצי"ב, עיי"ש.

עכ"פ נראה דשורש פלוגתת הגר"ח והמ"ב הוא האם הדין לשמה בלישה במצות תלוי בחפצא דעיסה דחיילא מכוח הלישה, או תלוי במעשה לישא עצמו, ועיין בהערה <sup>218</sup>, ודו"ק.

ובעיקר פלוגתתם האם זה דין במעשה או דין בחפצא של עיסה, י"ל דפליגי האם זה דין כוונה בעלמא בגברא כעין מצוות צריכות כוונה דאז שפיטא דדנים מצד המעשה, או שהוא חלות לשמה בחפצא כשאר דיני חלות לשמה, וכבר חקר בזה הגר"ב דבברכ"ש [גיטין].

אולם להלן [סוף פרק הבא] יבואר עוד בשורש פלוגתת הראשונים אי נתינת מים כהבאת שליש או לא, ויבואר בזה דלא כהגר"ח דאף אי נתינת מים דומה להבאת שליש, אכן פשיטא דלא הוי עיסה ממש, ולא יתכן לחייבו בדין לשמה במצה מצד פרשה זו, ורק מצד סברת המ"ב יש מקום לחייבו, עיי"ש.

### פרק ב'

#### עוד בהנ"ל,

#### ובדין נתינת מים לגבי שיעור ה' רבעים

#### ולגבי פטור עכו"ם והקדש.

בפלוגתת הראשונים ביסוד דינא דנתינת מים, ומעורר שיש מקום ללמוד דלא כהגר"ח בביאור פלוגתתם, וכן מדוייק בלשונו של הראשונים.

הנה, לעיל הבאנו פלוגתת הראשונים האם מדמינן נתינת מים להבאת שליש או לא, דלרא"ש אינו כהבאת שליש, ולרמב"ן וריטב"א ורשב"א דינו כהבאת שליש, והבאנו בזה כמה נפ"מ, דנפ"מ האם שייך לאסור אכילת קבע מטעם זה דכבר איכלל בכלל עיסה, או דאינו עיסה כלל ובעינן לטעמא ד"שמא יערים", עוד הבאנו דנפ"מ לגבי שימור לשם מצה משעת נתינת המים לדרכו של הגר"ח, עוד הבאנו נפ"מ האם בעינן תחילת העירוב או לא, ודו"ק.

וכל זה לנתבאר עפ"י הגר"ח דלמ"ד דמדמינן להבאת שליש דע"כ דחשיב כעיסה ממש, דומי' דהבאת שליש, איברא דנראה להוכיח דאינו כן, דלדרכו של הגר"ח לא נתברר שורש פלוגתתם, והגר"ח באמת נתקשה טובא בסברת השיטות דמדמינן להו אהדדי, דסו"ס אין כאן חפצא של עיסה בנתינת מים עצמו, ומה"ט נקט הגר"ח מסברא כהרא"ש, ותמוה סברת דחשיב כעיסה, וצ"ע.

וכפשוטו היה נראה דבאמת אינו בכלל עיסה, ואף דמדמינן להבאת שליש אבל אכתי אינו בכלל עיסה, דכן מדוייק בר"ש, שהרי הר"ש כתב דיליף מ"ראשית עריסותיכם" דמשעת נתינת מים קרינא ביה עריסותיכם, והרא"ש דנקט כהגר"ח וכו' דאין שם עיסה עליה, ובדברי הר"ש לא

<sup>217</sup> ונבאר את הדברים, דבשבת אנו דנים האם ע"י מעשיו חיילא כאן שם עיסה דשוב הוו מעשיו בכלל לישא, ואף אי עדיין לא חיילא שם עיסה בנתינת מים עצמו, אבל אכתי מיקרי מלאכת לישא כיון שמעשה זה הוא הכנה למעשה שלאחריו שעל ידו חיילא כאן עיסה, [והיינו דאחרי שיהיה עיסה בלישה עצמה או איגלאי דגם המעשה נתינת מים גרמה לתורת עיסה], וממילא דחיילא במעשה זה תורת מלאכה גם באופן שלא לשו בסוף כיון דסו"ס מעשה זה מכינה את המעשה ואתחלתא דהך מעשה הוא, הלכך שם מלאכה עליו, ודו"ק, וכל זה בשבת, אבל לענין חלה אינו כן, דרק כשחל תורת עיסה עליו בפועל אז הוא דחייב בחלה אף דכבר איכא מעשה מלאכת לישא מצד הגברא.

וי"ל גם לאידך גיסא, דצריכים לומר דאף דכבר חיילא תורת עיסה בנתינת מים, אמנם י"ל דאכתי לא חשיב מלאכת לישא, דמלאכת לישא היינו דוקא בהושלמה ונגמר העיסה, דלישה עצמה מוסיפה תוספת שלימות מעבר לנתינת מים, ואף דשמו עיסה אכתי יש להוסיף עוד בהנך מעשים.

אולם י"ל עוד, דלדברי הנצי"ב בביאור דברי הרמב"ם י"ל דכו"ע מודי דבנתינת המים עצמו אכתי לא חיילא תורת עיסה בלי תחילת העירוב קמח ומים, וממילא י"ל דכו"ע מודי דתחילת העירוב קמח ומים הוי בכלל לישא בשבת, וכל פלוגתתם הוא אך ורק בנתינת מים בלי תחילת העירוב, ודו"ק.

<sup>218</sup> ואכתי יש לעיין בשיטת המ"ב דמאן יימר דלישה בשבת שייך לתורת עיסה ולמצה, הא ענינו של מלאכת לישא היא אך ורק דיבוק החלקים כהדי בלי שייכות לעיסה, משא"כ במצה שתלוי בעשייה דלחם שבוה בעינן עיסה, וצ"ע, ויש ליישב.



כתוב שהוא חולק וסובר "שיש כאן עיסה", אלא דכתב "דקרינא ביה עריסותיכם", ומשמע שזה לא גילוי בעיקר השם עיסה, והיינו די"ל דכו"ע מודי דאינו בכלל עיסה ופלוגתתם בנקודה אחרת, ובעזה"ל יבוארו הדברים.

מקשה להנך דלמדו דנתינת מים דומה להבאת שליש, דלמה אין בו פטור דעכו"ם והקדש והפקר, ומעורר דלפי"ז הרשב"א סותר משנתו אי נתינת מים הוי כהבאת שליש או לא.

ונראה להוכיח עוד דע"כ דאינו אינו דין הבאת שליש ממש, דהנה, הקדש פטור בתרו"מ גם במירוח וגם בהבאת שליש ולהכי איכא ב' משניות נפרדות בפטור זה [עי' פאה פ"ד-מ"ח דקאי בהבאת שליש וחלה פ"ג-מ"ד דקאי במירוח, ובירושלמי בחלה שם ביארו כן], וגם הרמב"ם חילקם לשני הלכות [בהל' מעשר סוף פ"ב בהבאת שליש ובסוף פ"ג במירוח], ויש לעיין דלמה לא נאמר ב' פטורים גם בחלה, חד בנתינת מים וחד בגילגול, דרק למדנו פטור הקדש בחלה במשנה [פ"ג-מ"ג], ואין על זה ב' משניות, והמשמעות שם הוא דתלוי רק בגילגול, ולא בנתינת מים, וכן הק' הגרי"ז [מנחות ס"ז] ובתורת הארץ [פ"ד אות ע"ט], וכן תמה גם הגר"ש ריזובסקי [זכרון שמואל סי' ט' ס"ק י'].

ובאמת דכעין זה כבר תמה הגר"ח הנ"ל לענין פטור הפקר, וע"ז חידש הגר"ח דשאני נתינת מים מהבאת שליש דנתינת מים לא שייכא למחייב דחלה, רק דגזה"כ דחיילא על ידו הפרשה, ורק בהבאת שליש דאיכא לפנינו "דגנך" וזהו המתחייב, שוב שייכא ביה פטורא דהפקר, וכתבו הגרי"ז והגר"ש דלפי"ז מתיישב נמי למה אין פטור הקדש בנתינת מים, אולם כל זה להגר"ח דאזיל בזה כהרא"ש, אבל לאידך ראשונים דסברי דנתינת מים דומה להבאת שליש לגבי איסור אכילת קבע אכתי לא מיושב, ולדידהו הדרא קושי' לדוכתא, דלמה לא נפטרנו גם בפטור הקדש.

וכעין זה קשה נמי לענין פטור עכו"ם דג"כ מצאנו בו ב' פטורים, חד בהבאת שליש וחד במירוח, ועיין בהערה <sup>219</sup> שאין זה פשוט [דפטרינן מצד הבאת שליש], אבל עכ"פ כן נקטו גדולי האחרונים, ואי נקוט כדבריהם שוב קשה דמאי שנא חלה, דלמה ליכא פטור כזה בנתינת מים ע"י עכו"ם, ולמה רק פטרינן גילגול עכו"ם, ובתורת הארץ [שם אות פ"ה] הביא דבהדי' מבואר בפסקי הרשב"א דנתינת מים ע"י עכו"ם אינו פטור ורק גילגול עכו"ם פטור, והכא כבר אין לומר כהגר"ח הנ"ל, שהרי הבאנו מהרשב"א עצמו דכתב בהדי' לדמות נתינת מים להבאת שליש, ואיך סובר הרשב"א הכא דחלוקין לענין פטור עכו"ם, וצ"ע.

מביא את יסוד הגר"ח בעיקר חיובא דחלה, דהנך תרי קראי דעריסותיכם ולחם הארץ ינם ב' מחייבים אלא דהעיקר הוא חיובא דלחם הארץ, וחיובא ד"עריסותיכם" מיתלי תלי בחיובא ד"לחם הארץ", ואינו דין ומחייב בפנ"ע, ותלוי בדין לחם העתיד להיות בה.

ואשר נראה בכל זה, ונקדים ביסוד גדול מהגר"ח בחיובא דחלה.

הגר"ח [ביכורים פ"ו ה"ט ד"ה ובעיקר פלוגתא] ייסד יסוד חדש בעיקר חיובא דחלה, ובתוך דבריו ביאר את הגדר בהנך תרי קראי דעריסותיכם ולחם הארץ, ובדבריו מתחדש דרך חדש בכל הנ"ל.

והגר"ח שם קאי התם לבאר איך מהני גילגול במחשבת פטור בשעת האפייה, וכגון בגילגול במחשבה ע"מ לחלקה אח"כ באפייה לפטורה, דקשה דמה שייכי אהדדי, והיינו דמה שייכי גילגול לאפייה דאח"כ, וז"ל הגר"ח, "דהוא דין מסויים בחיובא דחלה, וזה שסופה להיות פחות מכשיעור ולהיות פטורה מחיובא דחלה בשעת אפייה, שאז הוא חלות הדין לחם, זה גופא פוטרתה השתא מחיוב חלה, ומשום דדין לחם הוא יסוד דין המחייב בחלה, וכדכתיב בקרא "מלחם הארץ", וע"כ חיוב חלה משעת עיסה מיתלי תלי בדין לחם העתיד להיות בה אח"כ, וע"כ כל שעומדת מעיקרא בשעת עיסה להיות פטורה מחיוב חלה בשעת חלות הדין לחם הוי זה דבר הפוטרה מחיוב חלה וכדתנן דעיסה שתחילתה סופגנין וסופה סופגנין פטורה מן החלה, דהיינו שעשה את העיסה מתחילתה ע"מ לעשותה סופגנין, ופטורה מן החלה שאינה עיסה העומדת להיות לחם", עכ"ל.

<sup>219</sup> ואף דהגר"ש [זכרון שמואל סי' ט' ס"ק ט'] הוכיח מסוג' דגיטין [מ"ז] דתלוי באין קנין ויש קנין לעכו"ם להפקיע מידי תרו"מ, ומשמע דמצד עצם ההבאת שליש ע"י עכו"ם אין פטור, אבל ראיתי בתורת הארץ [פ"ד אות פ'] דביאר דודאי דהפטור הוא מצד הבאת שליש בעכו"ם, רק דבשאין קנין לעכו"ם שוב לא חשיב כהבאת שליש דעכו"ם, ודו"ק, ומרהיט דברי הגר"ח [תרומות פ"א - הכ"ב ד"ה ונראה] מבואר נמי דנקט שזה דין פטור עכו"ם בהבאת שליש וכעין מירוח עכו"ם, ודלא כהגר"ש, וכן הוכיח נמי החזו"א ריש שביעית עיי"ש, ושם [סי' ב' ס"ק ב' סוד"ה איברא] מדמה לגילגול לר"ע דמחייב בקרימה בתנור.

ולמדנו מדבריו כמה חידושים, א] יסוד המחייב בחלה הוא בלחם, וזה ילפינו מקרא ד"לחם הארץ", ב] שעת החלות דין לחם היא בשעת האפייה והקרימה בתנור, וא"כ עיקר החיוב תלוי בשעת האפייה, ג] ומעתה ק' דמהו דין גילגול דנאמר בקרא ד"עריסותיכם", ומוכרח שכל חיובא ד"עריסותיכם" מיתלי תלי בחיובא ד"לחם הארץ", ואינו דין ומחייב בפנ"ע, ותלוי בדין לחם העתיד להיות בה, והיינו דדנים את דיני העיסה כפי הלחם העתיד להיות בה, דעיסה שלא עומדת להיות לחם אינה חייבת בחלה.

ויסוד זה הוכיח מעיקר דין מחשבת פטור בשעת גילגול, דמה אכפת לן מה דחישב בה לפוטרה אח"כ באפייה, שאם הם ב' מחייבים נפרדים, א"כ הגילגול היה בחיוב ומה לי מה שחשב אז לפוטרה במחייב דאפייה, הא האפייה היא כבר מחייב בפנ"ע, וע"כ דאינו כן, והשני המחייבים תלויים זה בזה דהעיקר הוא הלחם והאפייה.

ונראה דהדברים מפורשים בר"ש כת"י [פ"א-מ"ה] בדין מחשבת סופגנין דפוטרת, וביאר הר"ש, "ושמא היינו טעמא דעריסותיכם דאמר רחמנא משמע בסתם עיסה העשויה ללחם, וקרא אחרינא מוכיח עליו דכתיב והיה באכלכם מלחם הארץ", וק', דלפי האחרונים דשני מחייבים ניהו, א"כ קרא ד"עריסותיכם" וקרא ד"לחם" תרתי ניהו, ולמה ילפינו ממחייב דעיסה למחייב של לחם, וע"כ כהגר"ח, דעיקר המחייב דעיסה הוא מצד הלחם שעתיד להיות בה, וזהו גופא מה דגלי לן קרא.

מבאר עפ"י את שורש פלוגת הראשונים בדין נתינת מים אי דינו כהבאת שליש או לא.

עכ"פ למדנו מהגר"ח דאין ב' מחייבים נפרדים בחלה, חד מצד "עיסה" וחד מצד "לחם", רק דכל המחייב הוא רק מצד הלחם שבו, רק דבקרא ד"עריסותיכם" נתחדש דדיינינו ליה ללחם העתיד להיות כבר מתחילת העיסה, דעיסה עומדת להיות לחם.

ובהקדמה זו אפשר לבאר את שורש פלוגת הראשונים אי מדמינו נתינת מים להבאת שליש או לא, דלכא' מסברא צריכים לדמותם, דאי מצאנו דבשניהם אפשר להפריש ואסור באכילת קבע, א"כ ע"כ דשוין, רק דבזה טען הגר"ח דע"כ דאין לדמותם, דבהבאת שליש איכא לחפצא של "דגנך" שזהו החפצא שמתחייבת בתרומה, משא"כ הכא בחלה ליכא חפצא של "עיסה", ואלו ממש כדברי הרא"ש "דאין שם עיסה עליה", אולם מאידך אומר הר"ש דסו"ס ילפינו מגזה"כ "דקרינא ביה עריסותיכם", וצ"ב דבמה נחלקו.

ועפ"י הנ"ל הדברים מבוארים, דהר"ש לא אמר "שיש עליה שם עיסה", רק "דקרינא ביה עריסותיכם", והיינו דפשוט דכו"ע מודי לרא"ש וכטענת הגר"ח דאין בזה שם עיסה, דפשוט ד"תערובת קמח ומים" אינה עיסה, רק דאכתי אפשר לדון בו "דין עריסותיכם", והיינו דכמו ד"עריסותיכם" אינו מחייב מצד עצמו רק מצד הלחם שעתיד להיות בה, הרי דנתחדש מהלך של "אתחלתא דלחם" בעיקר המחייב של חלה, כמו כן נתחדש עוד דכיון דנתינת מים הוא אתחלתא דעיסה, ועיסה היא אתחלתא דלחם, א"כ י"ל דכבר בנתינת מים איתרבי בכלל "עריסותיכם" לענין זה דחיילא ביה שם אתחלתא דאתחלתא, והיינו דנתחדש דדיינינו בה מצד הלחם שעתיד להיות בה, וזהו כוונת הר"ש "דקרינא ביה עריסותיכם" ולא טען "שיש עליה שם עיסה", דרק "אתחלתא דלחם" אית ביה מצד זה שיש כבר אתחלתא דעיסה, ודו"ק.

ועל זה טוען הרא"ש "שאין בה שם עיסה", והיינו שכיון שאינה עיסה אכתי לא שייך לדון בה מצד הלחם שעתיד להיות, דרק לאחר גילגול מיקרי עיסה, ורק אז יש בה "אתחלתא דלחם", דרק אז עומד ממש לאפייה, [והא דאכתי מותר באכילת ארעי היינו משום דעדיין לא נגמר כל החיוב עד הגילגול כמו דבשליש אכתי בעינן מירוח].

ולשיטת הרא"ש כיון שאינה בכלל עיסה לכן אינה אפי' בכלל "עריסותיכם", ורק לר"ש איכלל ב"עריסותיכם", ועי' ברא"ש בפירושו [בהמשך במשנה] שכתב שזה בכלל "ראשית עריסותיכם", והיינו לפני "עריסותיכם", ודלא כהר"ש כהר"ש שכ' שזה בכלל "עריסותיכם".

ומעתה א"ש, דגם להנך דמדמינו להבאת שליש, אין זה מצד העיסה עצמה, וכטענת הגר"ח, רק דאחרי חידוש הגר"ח דדיינינו בעיסה מצד הלחם שעתיד להיות, אז יש כבר מקום לומר שגם בנתינת מים איכא כבר "לאתחלתא דלחם", ושוב הדרא להיות כהבאת שליש, דכמו דבהבאת

שליש איכא כבר להך חפצא שמתחייב, כמו כן בנתינת מים חיילא כבר תורת "אתחלתא דלחם", שהוא החפצא שמתחייב בחלה.

מבאר עפ"י זאת החילוק בין פטור עכו"ם והקדש בהבאת שליש לפטור עכו"ם והקדש בנתינת מים, וחילוק זה הוא גם לראשונים דהשוו נתינת מים להבאת שליש, ומיישב בזה את סתירת הרשב"א.

ומעתה יבואר נמי למה חלוקין הבאת שליש ונתינת מים בפטור הקדש ועכו"ם, דהאחרונים ביארו למה חלוקין הבאת שליש מנתינת מים לפי שיטות הראשונים דסברי דנתינת מים אינו כהבאת שליש לענין ההפרשה ולענין אכילת קבע, דלהכי פשיטא דחלוקין נמי לענין פטור עכו"ם והקדש, אבל לדברינו הדברים מבוארים גם לראשונים דמדמי נתינת מים להבאת שליש לענין ההפרשה ולענין אכילת קבע, ואכתי חלוקין נינהו לענין הפטור עכו"ם והקדש.

ונקדים ביסוד נוסף ומהלך חדש שנתחדש עפ"י דברי הגר"ח הנ"ל לבאר למה גילגול עכו"ם והקדש פוטר גם באפייה דישראל והדיוט "דבשעת חובתה היתה פטורה", דאין זה משום שגילגול עכו"ם והקדש הוא "פוטר" וכמו שלמדו כל האחרונים, אלא דע"י הגילגול כבר חיילא שם "לחם עכו"ם" ושם "לחם הקדש" בעיסה, שכבר בעיסה דיינינן ליה ללחם שעתיד להיות בה, וזהו כבר "אתחלתא דלחם", דשם הלחם איקבע בהתחלתו, ונמצא דגם באפייה אכתי חשיב כ"לחם עכו"ם", דלא פקע שמו מיניה, ורק לר"ע נתחדש בגזה"כ דאפשר להפקיע שמו באפייה מלחם עכו"ם ללחם ישראל, ואנן מודי ליה בלחם חו"ל מגזה"כ ד"לחם הארץ", דמהני קרימת פנים בתנור בא"י, ויסוד זה הוכחנו בארוכה באמרות אברהם זרעא קיימא חלה מכמה מקומות, ויישבנו בזה כמה וכמה קושיות וסוגיות.

ומעתה י"ל דאף לראשונים דנתינת מים הוא כהבאת שליש, אבל כבר נתבאר דאין זה מחמת השם עיסה מצד עצמה, שהרי אין שם עיסה כלל בנתינת מים, וכל דינו הוא רק מחמת הלחם שעתיד להיות בו, וי"ל דאתחלתא דלחם קובע שמו של הלחם, אבל אתחלתא דאתחלתא לא קובע שמו, דגילגול הוא הוא האתחלתא עצמו של הלחם שיש כאן עיסה, אבל נתינת מים הוא אתחלתא דעיסה ורק בזה הוא דחשיב כאתחלתא דלחם, וזה קליש טפי להחיל שם על הלחם, ועיין בהערה תוספת ביאור בזה.<sup>220</sup>

מוסיף בזה לבאר דבאמת גם בעכו"ם אזלינן בתר נתינת המים, ודומה ממש להבאת שליש, רק דמהני אח"כ גילגול דישראל להפקיע את השם לחם עכו"ם, וכדחזינן בלחם חו"ל.

ובאמת די"ל בזה עוד ויתחדש בזה חידוש דין, דיש מקום לומר דנתינת מים דומה להבאת שליש ממש גם לענין פטור עכו"ם והקדש, רק דיתחייב אח"כ בגילגול ישראל, ורק בגילגול עכו"ם לא מתחייב אח"כ ע"י אפיית ישראל, ונבאר את הדברים.

והביאור בזה, דבאמת, כמו דחיילא תורת לחם לענין הפרשה בנתינת המים, כמו כן חיילא שם לחם עכו"ם והקדש בנתינת מים, אבל כיון דאינה עיסה ממש, א"כ כשיגלגלו ישראל יפקיע הימנו שם עיסת עכו"ם, והיינו דכמו דמצאנו בחו"ל דאף דחיילא שם "לחם חו"ל" בגילגול בחו"ל, אבל שוב ילפינן מגזה"כ ד"לחם הארץ" דפקע שמו בקרימת תנור בא"י, כן ביארנו באמרות אברהם זרעא קיימא חלה - ושם ביארנו דזה כבר המקור לר"ע בלחם עכו"ם דמהני גילגול עכו"ם וקרימה בתנור ע"י ישראל להתחייב שמו דגלי קרא דאפשר להפקיע שמו, וחכמים פליגי בחידוש זה, ומעתה י"ל דעד כאן לא פליגי אלא בין גילגול לאפייה, אכן כו"ע מודי ליסוד זה לגבי קביעת שמו בנתינת מים, דהכא אף בלי גזה"כ יכול להפקיע הימנו ששמו אח"כ, דלא אלימא התורת לחם בנתינת מים לענין זה שלא יהני בה הפקעת שמו, דסו"ס גמר האתחלתא דלחם הושלמה בגילגול בזמן החלות שם עיסה, ודו"ק.

<sup>220</sup> והיינו, דעד כאן לא נחלקו הרשב"א והראשונים עם הרא"ש דדיינינן כבר בנתינת מים את הלחם שעתיד להיות אלא כלפי עצם ההפרשה וכלפי איסור אכילת קבע, אבל לגבי קביעת שם עכו"ם והקדש בלחם, לגבי זה מודי לרא"ש דאין כאן דין לחם לענין זה, דרק בשעת עיסה וגילגול עומד להיות לחם עד כדי כך שאפשר כבר לקבוע את כל שמו של הלחם, ובתוספת ביאור י"ל, דזה דנקבע כל השם לחם ב"אתחלתא דלחם" הוא חידוש, שהרי במציאות אין כאן יותר מעיסה, וחידוש זה ילפינן מגזה"כ ד"עריסותכם ולא עיסת הקדש ועכו"ם", דבעיסה כבר נקבע שם של הלחם, וי"ל דרק באופן זה שנהיתה כבר לעיסה איתרבי, כיון דאז כבר עומד להיות לחם ומחוסר רק אפייה, ואף דב"ראשית עריסותיכם" איתרבי תורת לחם לענין הפרשה בנתינת המים דגם אז עומד קצת להיות לחם, אבל אכתי לא עומד להיות לחם לענין קביעת שמו לפטור.

והיינו דאף דהרשב"א חולק על הרא"ש ויחידש שכבר חיילא תורת לחם בעיסה כבר בנתינת מים, אבל לזה מודה להרא"ש דקליש התורת לחם שבנתינת מים לענין זה דיכול אח"כ להפקיע שמו להשוותו כלחם ישראל.

ויתחדש לפי"ז, דכמו דלא מהני הפרשת חלה לאחר גילגול בחו"ל אף דנכנס לא"י לפני הקרימת תנור בא"י, ורק לאחר אפייה יתחייב, [עי' בזה בחזו"א שביעית סי' ב' ס"ק ב' ד"ה והא דפירות] ופשוט, כמו כן נימא אנן דלאחר נתינת מים ע"י עכו"ם אינו יכול להפריש ממנו חלה עד שיגלגלו ישראל, דלפני גילגול הרי זה "לחם פטור", וגרע מכל נתינת מים דמהני ביה הפרשה לפני גילגול, [אולם העירוני דאף לדרך הראשון הדין כן, דאף אי אין שום קביעת שם בלחם בשעת הנתינת מים, אבל פשוט שאין נתינת מים דעכו"ם יכול להחיל כאן חלות לחם שבפרשת חלה, דלא עדיף מגילגול דקובע עיקר שמו של הלחם].

מתמה עוד ברשב"א, דמצד א' הרשב"א מדמה שיעור דה' רבעים לפטור עכו"ם דבתרווייהו אזלינן בתר מעיקרא, ומאידיך סובר דחלוקין נינהו, דהרשב"א סובר דלענין עכו"ם אזלינן רק בתר גילגול, ולענין ה' רבעים מפורש בדבריו דאזלינן בתר נתינת מים.

ונראה להוכיח את כל דברינו בגדר הבאת שליש בשיטת הרשב"א עפ"י סתירה אחרת בדברי הרשב"א, דבאמת יש לתמוה, דהבאנו באמרות אברהם זרעא קיימא חלה מתשו' הרשב"א [תס"א] שכתב דשיעור ה' רבעים אזלינן בתר מעיקרא, ולכן בעיסה שלא היתה בה ה' רבעים בגילגול ותפחה לשיעור ה' רבעים באפייה, דפטור, והרשב"א מדמה לגילגול עכו"ם ואפאה ישראל דפטור, והיינו דחזינן בעכו"ם דאזלינן בתר מעיקרא, ולהכי לא מהני אפייה דישראל, וה"ה דלא מהני תפחה לשיעור באפייה, דסו"ס בשעת גילגול לא היה בה כשיעור, וכבר הארכנו לבאר דבריו בזה.

ומדמיון זה היה משמע, דכמו דבפטור עכו"ם אזלינן בתר מעיקרא מזמן הגילגול ולא מזמן הנתינת מים וכדהבאנו מפסקי הרשב"א, כמו כן אזלינן בתר מעיקרא בשיעור ה' רבעים מזמן הגילגול ולא מזמן הנתינת מים, ויתחדש לפי"ז, דאי תפחה בין הנתינת מים לגילגול והיינו כגון דטימטמה דאכתי לא חשיב גילגול לגבי חיטין [והוא רק גילגול לגבי שעורין וכמבואר בריש פ"ג דחלה] ואז המתין עד תפחה ושוב גילגלה, דאז מודי הרא"ש והרשב"א דאזלינן בתר גילגול ואז היה בה שיעור.

אולם מדברי הרשב"א מבואר דאינו כן, וז"ל "ובחלה נמי ראשית עריסותיכם כתיב, דהיינו משתטיל מים לעיסה, הא אין בה שיעור בראשית דהיינו חמישה רבעים פטורה", ומפורש דאזלינן בתר נתינת מים, ובאמת דכן מוכרח מכל דבריו שהוכיח מלשונות במשנה דתמיד מודדים בקמח ולא במה שתפחה אח"כ, ומכאן מוכרח דהרשב"א בא גם לאפוקי תפחה קודם גילגול, דרק בשעת הנתינת מים אפשר למדוד בקמח, וכן מבואר נמי מדברי הרשב"א להלן [תס"ה] דהכל תלוי בקמח.

ועי' להלן בסוף דברינו דהוכחנו שם מבלילה רכה דשיעור ה' רבעים הוא ע"כ משעת נתינת מים, ולא משעת גילגול.

ומעתה קשה, דמצד א' הרשב"א מדמה פטור עכו"ם לחיסרון שיעור דבתרווייהו אזלינן בתר מעיקרא, ומאידיך הרשב"א מחלק ביניהם לענין שעת המעיקרא, דבעכו"ם מבואר ברשב"א [פסקי חלה] דאזלינן רק בתר גילגול, ובחיסרון שיעור מבואר בתשו' הרשב"א דאזלינן בתר נתינת מים, וצ"ע.

מבאר עפ"י הנ"ל למה חלוקין מיעוטא דעכו"ם והקדש דבענין לזה גילגול משיעור ה' רבעים דסגי כבר בנתינת מים. ועפ"י דברינו דלעיל א"ש הכל, ויבואר למה לענין פטור עכו"ם אזלינן בתר גילגול ולענין שיעור ה' רבעים אזלינן בתר נתינת מים, אף דהרשב"א מדמה להו אהדדי דבתרווייהו אזלינן בתר מעיקרא, והרי למד מעכו"ם לה' רבעים דאזלינן בתר מעיקרא אף דתרי דינים שונים נינהו.

והביאור בזה, שכוונת הרשב"א הוא ללמוד ממיעוטא דעכו"ם את יסוד דינא דחיובא דחלה, דאין בחיובא דחלה ב' מחייבים שונים, מחייב דעיסה ומחייב דלחם, רק דלחם של אח"כ נמצא כבר בתחילתו בעיסה, ותמיד הלחם שבו הוא המחייב, וביאר הרשב"א דיסוד זה למדנו ממה דיכול כבר לקבוע את שם הלחם מעיקרא בעיסה לפוטרו בתורת לחם עכו"ם, וע"ז אמר הרשב"א דגם לענין

שיעור ה' רבעים אזלינן בתר תחילת הלחם, והשיעור הוא מתחילתו, ובאמרות אברהם זרעא קיימא חלה הרחבנו בביאור זה בדברי הרשב"א.

אולם אף דילפינן להו זה מזה אכתי מתחלקין ותרתני נינהו, והיינו דלענין קביעת השם לחם שבעיסה, לזה בעינן עיסה גמורה לאחר גילגול דכבר עומד ממש לאפייה, ואז איכא כבר תורת לחם בעיסה לענין קביעת שמו, אבל בנתינת מים אינו קובע שמו, דאף דאיכא כבר בנתינת מים תורת לחם לענין הפרשה ולענין אכילת קבע, אבל לענין קביעת שמו כ"לחם פטור" לא סגי לזה נתינת מים, אבל אם יש הלכה דמשערינן לשיעור הלחם בתר מעיקרא, בזה שפיר אזלינן בתר מעיקרא ממש, והיינו משעת הנתינת מים.<sup>221</sup>

ולדרך השני דחידשנו דבאמת חיילא תורת לחם עכו"ם כבר בנתינת מים, אלא דע"י גילגול אפשר להפקיע שמו, לדרך זו א"ש הדמיון בין שיעור ה' רבעים לפטור עכו"ם כפשוטו, דבאמת בתרווייהו אזלינן בתר מעיקרא והיינו הנתינת מים, רק דבעכו"ם אכתי מהני גילגול ישראל לחיבו כיון דמפקיע שמו הימנו, אבל בשיעור ה' רבעים ליכא שום קביעת שם, דאינו אלא שיעור בעלמא ולהכי לא יתחייב בתפח עד הגילגול, ודו"ק.

דן בדברי הגר"ח לענין שימור לשם מצה בנתינת מים, דיתכן דתלוי בעיסה ולא באתחלתא דלחם, ונסתרו דברי הגר"ח. ועפ"י כל הנ"ל נסתרו דברי הגר"ח בדין שימור לשם מצה בנתינת מים, דכבר הבאנו לעיל [פרק הקודם] מהגר"ח דחידש דהדין שימור לשם מצה בזמן הנתינת מים תלוי בפלוגתת הראשונים בגדר האיסור אכילת קבע מזמן נתינת מים, האם דינו כהבאת שליש או לא, וביארנו, דהגר"ח לשיטתו, דסובר כפשוטו כסברת הרא"ש דאין לדמות נתינת מים להבאת שליש, כיון דהבאת שליש הוא רק אחרי שיש כאן את החפצא המתחייבת, והמירוח הוא רק לגמר החיוב, אבל כבר הושלמה ה"חפצא שמתחייבת" בהבאת שליש, ולכא' כל זה ליתא בנתינת מים דפשיטא דאכתי אין כאן תורת עיסה בנתינת מים והרי עיסה היא החפצא המתחייבת, עכתו"ד.

ולפי"ז ע"כ דהראשונים שסוברים דמדמינן נתינת מים להבאת שליש ע"כ חולקים וסברי ד'תערובת מים וקמח' הוא העיסה עצמה, וזה החפצא המתחייבת, וע"כ דלמדנו מדבריהם דגדר הגזה"כ ד"ראשית עריסותיכם" הוא דגלי קרא דמדמינן נתינת מים להבאת שליש לענין זה שהושלם כבר החפצא המתחייבת, וע"כ דזו עיסה, וממילא דגם במצה איכא כבר עיסה, כן נתבאר לעיל בדברי הגר"ח, ודו"ק.

אולם כל זה כפי הבנת הגר"ח, אכן לדברינו דחיילא הכא תורת אתחלתא דלחם עוד לפני העיסה, וע"כ דאכתי לא חיילא תורת עיסה דא"כ למה ליכא פטור עכו"ם והקדש, דמאי שנא מהבאת שליש בעכו"ם הוקדש, וע"כ דכל זה בנוי על החידוש דבחיוב הפרשת חלה נתחדש דהדין אתחלתא דלחם סגי לענין חלה, וכל החידוש של נתינת מים הוא דין בהלכות אתחלתא דלחם, ומאן יימר דגם במצה נאמר דין זה דאתחלתא דלחם וכפשוטו הכל תלוי בדין עיסה, ולא באתחלתא דלחם ובאתחלתא דאתחלתא, ודו"ק, ודברי הגר"ח לדמותם וצ"ע.

ועייין להלן [פרק הבא] דנתבאר מדברי הגר"ח בעיסת הכלבים דדין זה דאתחלתא דלחם וגם החידוש דאיכא גם אתחלתא דאתחלתא, כל זה נתחדש בחלה ויליף למצה, וגם נתבאר שם דזה יסוד הדין לשמה, והיינו דחיילא דין שלמה בתורת אתחלתא דלחם שבמצה, וזהו המחייב של לשמה בנתינת מים.

<sup>221</sup> ואין להקשות דא"כ הו"ל ללמוד הך דין "מעיקרא" בשיעור ה' רבעים מדין הפרשה ומאיסור אכילת קבע בנתינת מים, דתרווייהו דומין ממש, אולם זו טעות, שהרי בדין זה אכתי לא חזינן דחיובא דעיסה מצד הלחם שבו הוא, ואכתי י"ל דעיסה ולחם תרתני נינהו ואז כבר אין סיבה לומר שהשיעור ה' רבעים יהיה כהעיסה, שהרי הלחם הוא מחייב חדש בפנ"ע, וכשאין שיעור בעיסה ויש שיעור בלחם אכתי יתחייב, ולזה הביא דין פטור עכו"ם דמהתם רואים שיש כבר חיובא דלחם בעיסה, וחדא נינהו, ודו"ק.

## פרק ג'

ביאור דברי הגר"ח בדין לשמה במצה בעיסת הכלבים,  
וחידוש בזה לענין לשמה במצה בנתינת מים.

מביא את כל הדינים בעיסת הכלבים, ומבאר דיילפינן להו גם מגזה"כ דעירוסיכם וגם מגזה"כ דלחם, ללמד דחסר בתורת אחתחלתא דלחם דחיילא בתחילת העיסה.

למדנו במשנה [חלה פ"א-מ"ח] דינא דעיסת הכלבים דאינה ראויה לרועים ונחלקו בירושלמי אי מיירי בעירב בו מורסן או שהיא עיסה רגילה רק שעשאה לאכילת כלבים, עיי"ש בר"ש, ומבואר שם במשנה שאין בה דין לחם לכה"ת כולה, גם לענין ברכת המוציא וברכת המזון, וגם מה דפטור מחלה הוא משום שאין בה דין לחם, ועיין בר"ש וברא"ש שכתבו דהיכא שהיא ראויה לרועים דמהני כיון שהוא לחם, ומדויק דבאינה ראויה לרועים דאינה לחם, וכן מפורש בר"מ בפ"י המשנה [שם] וביראים מצוה [קמ"ח-קפ"ג], ומה שהביאו הראשונים ממיעוטא דעירוסיכם, כבר ביאר הגר"ח [חו"מ] דכל זה איכלל במיעוטא דלחם, עיי"ש.

והרמב"ם בפ"י המשנה והיראים הביאו בזה את הדרשה דקרא "והיה באכלכם מלחם הארץ", וז"ל היראים "וצריכה עיסה שתעשה לצורך אכילת אדם דכתיב והיה באכלכם מלחם הארץ", ועי' בתועפות ראם שהביא כן גם מהסמ"ג, ועיי"ש עוד בתועפות ראם שהביא עוד דרשה מהראשונים שמיעטו מעירוסיכם, ודחה דבריהם וז"ל, "וכן ממה שאמרו במשנה שעיסת הכלבים אין מברכין עליו [המוציא] ואין מזמנין עליו משמע כדברי רבינו דלא מיקרי לחם אם אין רועים אוכלים ממנו, והיינו מדכתיב והיה באכלכם מלחם הארץ, פ"י מה שנעשה לצורך אכילת אדם מיקרי לחם, ואי לא לא", עכ"ל, הרי דהוכיח דכל הנדון הכא הוא מצד דיני 'לחם' ותו לא, ולהכי ילפינן דוקא מקרא ד"באכלכם מלחם" ולא מקרא ד"עירוסיכם" שהביאו כל הראשונים.

ובישוב קושית התועפות ראם נראה לומר דלעולם תרי קראי איכא ובעינן לתרווייהו, דמקרא דלחם למדנו דתלוי "באכלכם" אכן מזה משמע דבשעת אפייה ולחם ממש בעינן עומד לאכילת אדם ולא אכפת לן בזמן תחילת העיסה, אכן מקרא דעירוסיכם יליף דכבר מתחילת העיסה בעינן עומד לאכילת אדם, ואכתי בעינן קרא דלחם ללמד דהגדר בזה הוא דבתחילת העיסה לא חסר בתורת עיסה מצד עצמו, אלא דבתחילת העיסה חסר בתורת 'לחם' שבו, והיינו דתמיד חיילא תורת 'אתחלתא דלחם' בעיסה, וכבר באתחלתא זו בעינן שזה עומד לאכילת אדם, ודו"ק, ונראה דהכא מבואר שוב עיקר האי יסוד דבעינן אתחלתא דלחם בעיסה וזה המחייב בחלה.

עכ"פ מתבאר הכא דהך דין בלחם דבעי נעשה לאכילת אדם נלמד גם לכה"ת כולה, וחלה הוא בנין אב לכה"ת כולה בענין זה.

ויש לדייק כדבריו מהרמב"ם בפ"י המשנה שם, דלעינן מצה כ' הרמב"ם דיליף לה מחלה, וק' דתפוק ליה דגם במצה עצמה כתיב לחם עוני, וגם בלי הילפותא מחלה בעי לזה דיני לחם, ולפי הנ"ל ניחא, דהך דין נוסף בלחם יליף לה מחלה, וכמבואר בתועפות ראם, וא"ש.

מביא את קושית הגר"ח על הרמב"ם דביאר דינא דעיסת הכלבים במצה מדין לשמה.

והנה הרמב"ם בהלכות חו"מ [פ"ו ה"ה] כתב דטעמא דלא יוצא ידי"ח במצה הוא משום דבמצה איכא דין משומרת לשם מצה, ובעיסת הכלבים חסר בדין זה, והקשה הגר"ח דלמה לי טעמא זו, הא תפוק ליה מצד זה שחסר לו בדין לחם, וכאידיך הלכות במשנה, וצידד לומר דאולי לא נאמר כאן דין "לחם", וראיה לזה ממה דפטור גם לעירובין, ואולי דכולהו דינים דרבנן נינהו, ובחלה המיעוט דעירוסיכם הוא גז"כ בעלמא, וא"כ במצה שהוא דין דאורייתא בעינן טעם בפני עצמו, אולם הקשה שהרי הרמב"ם בפירוש המשנה כתב דמצה יליף מחלה, ולמה לי טעם חדש, וכן מבואר בפסחים [ל"ז] דמצה יליף מחלה לגבי פטור מעשר שני, ולמה לא נילף נמי לענין עיסת הכלבים, ונראה להוסיף בזה עוד, דאי דין בפני עצמו הוא דלא שייך לחלה ולא שייך להלכות לחם, א"כ למה כתוב במשנה הכא בהדי' כולהו, הא בכולהו חסר בתורת לחם ובמצה זה הלכה אחרת מצד 'לשמה', והו"ל להביאו במשנה בפסחים [ל"ה] בהדי' הדין לחמי תודה דלא יצא ידי"ח כיון דחסר בדין לשמה, וצ"ע.

וביאר בזה הגר"ח דלעולם י"ל דנאמר כאן הלכה בהלכות לחם, אלא דכל זה תלוי בכוונתו, דאי כוונתו לכלבים שוב חסר בהלכות לחם, ולפי"ז היכא דיחזור בו ויחליט אח"כ דרוצה להעמידו

לאכילת אדם יהני, אכן כל זה בכל הדינים כעירוב וברכה וזימון, אבל בחלה לא יהני חזרתו אח"כ כיון שבשעת חובתו היתה פטורה, ובמצה דליתא דהך דין בעינן לבא לדין לשמה לומר דלא יצא בה ידי"ח, דסו"ס בתחילת העשייה היה חסר בדין לשמה, [ולכא' כוונתו דחזר בו לפני אפייה, אבל חזרתו לאחר אפייה לא מהני גם בכולהו, דאל"כ הרי לענין ברכה תמיד מיירי דחזר בו לענין אכילה].

אולם הקשה הגר"ח דאי נימא כן נמצא דדין מצה לא שייך לאידך דינים ודין בפני עצמו, ומה דשוין בזה דלתרווייהו איכא חסרון בתורת לחם ובזה מצה דומה לחלה, הא כל זה אהני לן רק עד שיחזור בו, אבל אח"כ מדין שלמה הוא דמופקע ותו לא, ונמצא דעיקר ההפקעה ממצוותו הוא מצד הדין לשמה, ודו"ק, ונראה להוסיף, דעיקר הקושי' בזה הוא דמה שייטא להכא, דמקומו של דין זה הוא במשנה בפסחים בדיני לשמה, ודו"ק.

מביא את דברי הגר"ח ליישב דדין שלא לשמה בעיסת הכלבים תלוי בדין הפקעה מתורת לחם בחלה. וביאר בזה הגר"ח דהדין לשמה במצה הוא דין דחיילא בעיקר המצה, דחוץ ממה דבעינן שימור מחמץ איכא דין נוסף דחיילא בעיקר המצה שתהא משומרת לשם מצה, ולעולם ילפינן מחלה למצה דחסר בתורת לחם שבמצה בעיסת הכלבים, אלא דרק אחרי דלמדנו מחלה דחסר בעיקר התורת לחם שבמצה, שוב אנו אומרים שחסר בלשמה, ונמצא דדין זה של לשמה במצה תלוי בדין חלה, וא"ש למה הביאוהו במשנה זו, וא"ש נמי איך דברי הרמב"ם בפירוש המשנה מתאימים לדבריו ביד החזקה, דבפירוש המשנה כתב דיליף מחלה למצה, ובהלכות כתב דחסר בלשמה, ומעתה א"ש דתרווייהו משלימים זה את זה, ודו"ק.

מביא את דברי הגר"ח בתרי אנפי, או דחסר בכוונה עצמה או דחסר בחפצא שתחול בו הלשמה. אולם עלינו לבאר את עומק כוונת הגר"ח דאיך באמת שני הדינים האלו תלויים זה בזה, וכד נעיין בדברים נראה שיש מקום לבאר את הדברים בתרי אנפי.

א] י"ל דתוכן המחשבה של לשמה במצה אינו לכוין לשם מצת מצווה רק לכוין 'לשם מצה' בעלמא, הלכך רק אחרי שעיסת הכלבים חסר בתורת מצה מהילפוטא מחלה שוב אמרינן דחסר נמי בדין לשמה דאין כאן כוונה 'לשם מצה', וא"ש דשני הדינים תלויים זה בזה.  
ב] לעולם י"ל דלא חסר כלל בתוכן של הכוונה בלשם מצה, ולעולם איכא הכא כוונה, אלא שיש דין ב'לשמה' שה'לשמה' צריך לחול בחפצא, וחסר כאן בחפצא שבה אמורה הכוונה לשמה לחול, והיינו דיליף מחלה דאין זה חפצא של לחם, ושוב ליכא חלות דין לחם במצה ושוב אין מקום לחלות דין לשמה, ודו"ק.

וראיתי בהררי קדם שהבין כדרך הראשון, דהוציא מתוך דברי הגר"ח הכא דא"צ לכוין לשם מצת מצוה וכמבואר ברש"י, אלא דסגי בכוונה לשם מצה בלבד, אכן העירני בזה ידידי הגאון הרב ר' אריאב עוזר שליט"א דמכל האריכות בדברי הגר"ח לחדש דדין לשמה חיילא בחפצא, מכל זה מוכרח דעיקר כוונתו כדרך השני לומר דחסר בחפצא ולכן כבר אין כאן חפצא של לחם כדי שיחול בו התורת לשמה.

ולדרך הראשון תמוה דאי סגי בכוונה לשם מצה בלבד א"כ מה החסרון בכוונה לשם לחמי תודה ורקיני נזיר דמבואר בסוגי' בפסחים [ל"ח] דחסר בכוונה לשמה, וביאר שם רש"י דחסר בכוונה לשם מצת מצווה, אכן אי סגי בכוונה לשם מצה הרי סו"ס יש כאן מצה ויש כאן כוונה, וצ"ע, ועיין בהערה <sup>222</sup>.

אולם גם לדרך השני צריכים לעיין דלמה לא חסר באמת בתוכן של הכוונה, דאף דלמדנו דחסר בחפצא שבה תחול הכוונה לשמה וזה יליף מחלה, הא דל מהכא חסרון זו הרי סו"ס באמת אין לו כוונה למצת מצווה, ומאי שנא מכוונה ללחמי תודה דתרווייהו אינם בכלל מצת מצווה.  
ואמר לי ידידי הגאון הרב ר' אריאב עוזר שליט"א דכנראה דהגר"ח למד דסגי בזה שהוא חושב על מצה של פסח, והיינו שמשומרת מצד איסור חמץ בפסח, והרי בעיסת הכלבים איכא איסור

<sup>222</sup> ואין לומר דחסר בתורת לחם ומצה בלחמי תודה שהרי כל מה דפטור מחלה הוא משום דמיקרי קודש וכמבואר ברמב"ם, וכן מבואר בר"ש [פ"א מ"ו], ומלבד כל זה הרי במצה של לחמי תודה דפטור מצד שלא לשמה הרי מיירי שעדיין אינו קדוש, דאל"כ פטור מחלה ויליף ממילא למצה וכמבואר כל זה בתוס' בפסחים [שם], עכ"פ באופן זה באמת חייב בחלה ומבואר דלא חסר בתורת לחם, [אלא דבר"ש פוטר מצד מחשבת הקדש], עיי"ש.

הנאה בפסח ושפיר שייך ביה שמירה מצד איסור חמץ בפסח משא"כ ברקיקי נזיר, ודו"ק, ועיין עוד בהערה <sup>223</sup> בזה.

ונראה להוכיח כדרך השני, דבשני כוונות משמע ברמב"ם דלא מהני, דהרמב"ם דכתב דכוונה לשם לחמי תודה לא מהני כיון דבעינן כוונה 'לשם מצה בלבד', ומצד שני מבואר ברמב"ם בפירוש המשנה דכוונה לכלבים ולאכילת אדם דאינו בכלל עיסת הכלבים, ומשמע דגם לענין מצה הדין כן, ולכאן אי חסר ככוונה שוב ליכא לחלק בין שני הכוונות, וע"כ דמצד הכוונה לא חסר כלום, ורק דהמחשבה לשם כלבים מפקיע הימנו את השם 'לחם', דאין מקום לחלות דין לשמה, וממילא דדווקא באופן שיש רק מחשבה אחת לשם כלבים הוא דמפקיע הימנו את השם לחם, אבל היכא דאיכא שני מחשבות אז אהני לן המחשבה לאכילת אדם להפקיע את השם לחם.

מבאר דלמדנו ג' חידושים מהגר"ח, והכא המקור לחידוש הגר"ח בלשמה בנתינת מים.

ולמדנו מדברי הגר"ח הכא ג' חידושים:

א] עיסת הכלבים חסר לו בתורת לחם שבשעת העיסה, ומבואר דאיכא חלות דין אתחלתא דלחם כבר תחילת העיסה, וזה כנתבאר בכמה דוכתי בדברינו באמרות אברהם זרעא קיימא חלה.

ב] עוד מבואר הכא דגם במצה איכא דין 'אתחלתא דלחם', ודין זה חל כבר בעיסה של מצה, ודין זה יליף מחלה.

ג] עוד מבואר בגר"ח דהחפצא שבה חל הדין כוונה לשמה מצה הוא התורת לחם שבה, והיינו דהיה מקום לומר דהלשמה חיילא בקמח או במים או בעיסה, וא"כ לא אכפת לן מה דליכא תורת לחם בעיסת הכלבים לגבי החלות דין לשמה, ומהגר"ח למדנו דהך "אתחלתא דלחם" בעיסה של החלה היא היא המקום חלות של הלשמה, וממילא דאי ליכא 'אתחלתא דלחם' בהך עיסה שוב ליכא חלות לשמה, ורק מחמת זה חשיבי עיסת הכלבים כאינה משומרת לשם מצה, ודו"ק.

מכאן מקור לדבר הגר"ח ללמוד דין לשמה בנתינת מים מהדין נתינת מים בחלה.

ונראה דמהכא איכא כבר מקור לחידושו של הגר"ח דבנתינת מים במצה איכא כבר חיוב לשמה, עוד לפני הלישה, והביאור, דבנתינת מים כבר חיילא התורת 'אתחלתא דלחם' בחלה ומהכא למדנו כבר למצה, דכל דיני התורת 'אתחלתא דלחם' דאיכא בחלה למדנו למצה וכמבואר בדין עיסת הכלבים, ודו"ק, וה"ה דנתינת מים שזה אתחלתא דאתחלתא לכל הדינים נמי יליף למצה, והיינו דגם כלפי הדין הפרשה והדין איסור אכילת קבע וגם כלפי השיעור של ה' רבעים דאזלינן בתר מעיקרא, בכולהו אזלינן בתר הך אתחלתא דחיילא בנתינת מים, ורק כלפי הפוסט דעכו"ם והקדש אזלינן בתר גילגול, ונתבאר כבר הטעם לזה לעיל, עכ"פ כלפי כל הדינים אזלינן בתר הנתינת מים.

וכי תימא דהך חידוש נוסף באתחלתא דלחם דנתינת מים חשיבא כאתחלתא דאתחלתא לכל הדינים הוא כבר דין מסויים בחלה דווקא, וזה כבר לא יליף למצה, ונראה דזה אינו, שהרי על נחזור לדברי הגר"ח דכתב דאי מדמינן נתינת מים להבאת שליש, א"כ נאמר בזה דכבר הושלם החפצא שמתחייבת, והיינו שיש כאן עיסה, אלא דביארנו דהנך ראשונים למדו שהחפצא המתחייבת בחלה היא האתחלתא דלחם, והך אתחלתא דלחם כבר קיימת לגמרי בנתינת מים, ורק דעיסה אין כאן, ודו"ק.

הרי לנו דדברי הגר"ח בעל פה בדין לשמה בנתינת מים בנויים על כמה יסודות מדברי הגר"ח בספרו, א] מכל מה דנתחדש בעיסת הכלבים לגבי הדין אתחלתא דלחם במצה, ב] גם כלפי הדין לשמה בזה, ג] ממה דנתחדש דכל החפצא בשלמותה נמצא בהבאת שליש, וממילא דגם באתחלתא דלחם אמרינן כן בנתינת מים.

פלוגתת המ"ב והגר"ח תלוי בפלוגתת הרמב"ם ורש"י.

והנה לעיל הבאנו את פלוגתת המ"ב והגר"ח האם הדין לשמה הוא כוונה בגברא או שהוא חלות לשמה בחפצא של המצה, וביארנו דאיכא נפ"מ האם בעינן נמי תחילת עירוב הקמח ומים, עיי"ש, ונראה דפלוגתת הגר"ח ומ"ב תלויה בפלוגתת הרמב"ם ורש"י, דהנה, הבאנו מהרמב"ם דבעינן

<sup>223</sup> והיה אפשר לחדש דרך כוונה לחלות תודה מיקרי כוונה אחרת כיון שהוא חושב על מצה שיש לו דינים אחרים, משא"כ עיסת הכלבים, אכן קשה שהרי בקדשים אמרינן דמינה מחריב [מחשבת קודש] דלאו מינה לא מחריב [מחשבת חולין], ומבואר דעצם זה שאין דינים בחולין לא אכפת לן, ורק מצד לאו מינה אכפת לן, וזה לא שייך במצה, שהרי הכא מצה עצמה הוא גם חולין ואין לדון בו מצד לאו מינה, ודו"ק.



כוונה למצה בלבד ולא לכוונה אחרת, אכן ברש"י [פסחים ל"ח:] מבואר דמהני גם בשני כוונות, וכבר תמהו על רש"י ומהתוס' במנחות [מ"ב], וביארנו לעיל [שער ג' סימן א פרק א] בארוכה דחלוק כוונה מחלות לשמה, הרי דזה שורש פלוגתתם. ונראה דיתכן דכל דברי הגר"ח הם דווקא בשיטת הרמב"ם דלמד שזה חלות במצה עצמה, דלכן למד הרמב"ם דבעינן שיחול דין לחם בעיסה כדי שתחול בו חלות לשמה, אבל לרש"י יתכן דא"צ לכל זה, והמ"ב הבין כדרך השני, וכנתבאר בשיטת רש"י, ואכמ"ל.

## סימן י

## שיטת הרא"ש בגדר מצות

## סיפור יציאת מצרים שהיא מצוה בלב,

## ובשיטת רש"י שהסיפור תלוי במצה ומרור,

## ובחילוקים בין זכירה כל יום לסיפור בליל ט"ו.

**פרק א האם הוי מצוה של אמירה עכ"פ מדרבנן או מצוה בלב - או מצוה שאין לה קצבה.** < מחלק בין המהר"ל לרא"ש, ומתמה בהוכחת הרא"ש מכל המצוות האחרות שלא צריכות זכר מפורש בפיו - דאין זה ענין להכא. < מתמה במהר"ל מספירת העומר שצריכים להבין ויש ברכה. < מתמה מהג' חילוקים שהעמיד הגר"ח בין סיפור לזכר יציאת מצרים. < מתמה בעיקר דבריו במה דנקט דרך עונה לבן אי שואלו. < מתמה עוד לשיטות שיוצאים ע"י קריאת שמע וע"י קידוש. < הוכחות מהמנ"ח דעיקר מצות סיפור יציאת מצרים מתקיימת גם בלי הדינים הנוספים לומר לאחרים - ומתמה דגם בזה הוא שונה מהדין של כל השנה. < חידוש מהמנ"ח שהנפ"מ לגבי שבועה לבטל את המצוה. >

**פרק ב ביאור שיטת הרמב"ם בגדר זכירת יציאת מצרים, בתור חלק מקריאת שמע וביאור בשיטת רש"י בגדר סיפור יציאת מצרים, ששייכת למצוות של הלילה.** < פלוגתא דרבנן או חיוב לומר שלושה דברים - פסח מצה ומרור הוא מצד ההגדה או מצד המצוות הללו. < דברי הצ"ח והאור שמח - למה לא הביא הרמב"ם מצוה זו של כל השנה במנין המצוות. < דרכו של הגר"ח בשיטת הרמב"ם שהזכרת יציאת מצרים כל השנה - היא מצוה בתור חלק מקבלת עול מלכות שמים בקריאת שמע. < למדנו מרש"י - שגדר החיוב בסיפור הוא לגרום שהמצוות של הלילה יביאו אותו לזכירה זו - ולא יהיה סיפור בעלמא - וזה יסוד המה נשתנה - וזה יסוד לימוד ההלכות - וזה יסוד הדין של לחם שעונים עליו דברים הרבה. < מקור לרש"י מדברי המרדכי בעקירת השולחן דווקא בשעת מצה ומרור. < מקורות לומר שמצות מצה ומצות ספור יציאת מצרים מיתלי תלי זב"ז. < דברי החינוך שהעיקר הוא ה'התעוררות'. < גדר חדש בדיון שכל מי שלא אמר ג' דברים הללו לא יצא ידי חובתו < שיטת רש"י ששתי המצוות הללו - זכירה של כל השנה וסיפור של ליל הסדר - מסתעפות ממצוות אחרות, ממצוות הלילה וממצוות קריאת שמע. < לפי"ז אין למנות מצות זכירה ומצות סיפור למצוות נפרדות. < מיישב למה רש"י למד ששני הפסוקים - זכור ולמען תזכור - קאי על שניהם. < ישוב לקושי הגר"ח שהחילוק בין זכירה לסיפור הוא דלאיזה מצוות הם שייכות ומסתעפות. >

**פרק ג ביאור חדש בדברי הרא"ש וביאור הראשונים שאין לו קצבה ודן אי אכא דין דרבנן להרחיב ולפרט בנוסח מסויים.** < חוזר על כמה קושיות בדברי הרא"ש. < מבאר דברי הרא"ש מתבססים על דברי רש"י - שהאמירה היא סביב המצוות הללו של מצה ומרור. < דרכו של הרב פערלא דבעינן שאלה לעיכובא במצוה זו. < עיקר התקנה של השאלות ותשובות היא ריה לשיטת רש"י והרא"ש. < באופן אחר יש לפרש שהשאלות לא מעכבות. < מבאר - דגם אי בעי דיבור - אכן עיקר דינא דליכא ברכות במצוות שבלב מיתלי תלי בגדר המצווה אי איכא בה עשייה או לא. < סתירת הפמ"ג - אי הגדה בפיו או בלב. < כוונת המהר"ל שהעיקר הוא בלב - ואינו סתירה לספירת העומר. < דברי המהר"ל בברכת התורה - ושיטת השו"ע הרב שצריכים להבין בתורה שבעל פה. < במה שיש לדון שיש חיוב דרבנן להאריך בכל נוסח ההגדה. < דעת הראשונים שאין לו קצבה - וקשה דמדרבנן יש לו קצבה. >

**פרק ד ביאור השיטות שיוצאים ידי חובה בקידוש ובקריאת שמע, שהעיקר הוא הזכירה בלב** < ביאור השיטות שיוצא בקידוש ובקריאת שמע. < דעת המאירי דמהני מצד קריאת שמע - ומוכרח כהמנ"ח. < ביאור השיטות דאין לו קצבה. >

## פרק א

## האם הוי מצוה של אמירה עכ"פ מדרבנן

## או מצוה בלב - או מצוה שאין לה קצבה.

מחלק בין המהר"ל לרא"ש, ומתמה בהוכחת הרא"ש מכל המצוות האחרות שלא צריכות זכר מפורש בפיו - דאין זה ענין להכא.

הקשו הראשונים דלמה לא מברכים ברכת המצוות על מצות סיפור יציאת מצרים - ורבו השיטות בישוב קושי' זו - הבאנו דבריהם להלן [סימן יא].

אולם כעת נבאר את שיטת הרא"ש והמהר"ל שסוברים שא"צ ברכה על מצוה מהסוג הזה - ודלא כהרבה ראשונים שביארו שבאמת יש ברכה - ודעתם בזה דליכא ברכה כיון שזו מצוה ששייכת ללב.

ונתחיל בשיטת המהר"ל [גבורות ה' פרק סב] שכתב שעיקר המצוה היא בלב וליכא ברכות על מצוות שעיקרם בלב - וז"ל: "ואם תאמר למה אין מברכין על הגדה שהרי מצוה לספר ביציאת מצרים והיה לנו לברך על המצוה זאת, ויראה כיון דעיקר הדבר הוא מחשבת הלב דצריך להבין מה שאמר ואם לא כן לא הוי מידי, וכיון שהעיקר הוא בלב לא שייך ברכה אלא במצוה שעיקר שלה במעשה, ומברך אשר קדשנו כי המעשה הוא עיקר - ולפיכך אין מברכין על הגדה".

והמהר"ל הקשה מתלמוד תורה ומקרא מגילה והלל - וז"ל: "ובתלמוד תורה אנו מברכין לעסוק בדברי תורה שכל עסק שיש בו בתלמוד תורה הוא המצוה אף על גב שאינו מבין מה שאמר רק שגורס כך ואינו מבין הוי נמי מצוה לכן הברכה לעסוק בדברי תורה, וכן אנו מברכין על מקרא מגילה ולקרא את הלל - שהקריאה הוא עיקר בין שביין או שלא יבין, שכך תקנו חכמים לקרא את הלל ולקרא את המגילה ואפילו אינו מבין ולפיכך שם יש ברכה".

ע"ד זו - ובנוסח אחר קצת - מצאנו נמי ברא"ש בתשובה [כלל כד ס"ק ב] שהביא שיש הרבה מצוות שהם זכר ליציאת מצרים וכגון פדיון הבן וכל המועדים - שבכולם עושים מעשה ועל ידם יש זכר ליציאת מצרים, אכן בכל הנך מצוות א"צ לומר בפה מפורש את הזכירה ליציאת מצרים

וזה מתקיים ממילא במה שהם זכר ליציאת מצרים - וחידוש שה"ה בהגדה הדין כן - שא"צ לומר מפורש את היציאת מצרים כמו כל המצוות הללו - ולכן ליכא ברכה.

וז"ל: "וששאלת למה אין מברכין על ספור ההגדה - הרבה דברים צוה הקדוש ברוך הוא לעשות זכר ליציאת מצרים ואין אנו מברכין עליהן, כגון הפרשת בכורות וכל המועדים. שאין צריך להזכיר בהפרשת בכורות שאנו עושין אותו זכר ליציאת מצרים, אלא שצוה הקדוש ברוך הוא לעשות המעשה ומתוך כך אנו זוכרין יציאת מצרים - ולא דוקא הגדה בפה, אלא אם ישאל מפרשין לו וזהו ההגדה לבד שזוכרין יציאת מצרים", עכ"ל.

וכפשוטו כוונתו כנ"ל שזו מצוה בלב - ואין ברכה על מצוה בלב כמו שמצאנו בביטול חמץ ועוד - עיין בזה בדברינו בענין ברכת המצוות [שער ו סימן ב], והמהר"ל הוסיף עוד דגם מצוה בפה שעיקרה בלב לא בעי ברכה.

אלא שיש להקשות בעיקר דברי הרא"ש - שמקודם הוא מביא שמצאנו מצוות של כל השנה שיש בהם גם קיום צדדי וקיום נוסף של זכר ליציאת מצרים - מלבד עיקר המצוה - ולכן לא צריכים בהם אמירה מפורשת של הזכירה של היציאה - והוא בא לדמות דבר זה לסיפור ההגדה - וקשה מאד - שהרי בסיפור יציאת מצרים זה כל המצוה - ואי לא יזכיר את היציאת מצרים הרי מה עשה והיכן מצוותו - ולא דמי לפדיון הבן ששם המצוה היא הפדיון - והזכר הוא דבר צדדי שלכן לא צריכים להזכירו - וצ"ע.

מתמה במהר"ל מספירת העומר שצריכים להבין ויש ברכה.

ולדרכו של המהר"ל לא קשה קושי זה - אלא שקשה עליו לאידך גיסא שחידש שמצוה בפה שעיקרו בלב ליכא בזה ברכה - ויש להקשות עליו מספירת העומר שדעת המג"א [סימן תפט ס"ק ב] שצריכים להבין - וז"ל: "ופשוט דמותר לספור בכל לשון ודוקא בלשון שמבין ואם אינו מבין לשון הקודש וספר בלשון הקודש לא יצא - דהא לא ידע מאי קאמר ואין זה ספירה", עכ"ל - אטו נימא דנחלקו המג"א האם שייכת ספירה בלי הבנה או לא, וצ"ע.

מתמה מהג' חילוקים שהעמיד הגר"ח בין סיפור לזכר יציאת מצרים.

עו"ק על הרא"ש שמבואר בדבריו שא"צ אמירה כלל - שהרי ידועים דברי הגר"ח [על הש"ס] שהקשה שמה שונה המצוה של זכירת יציאת מצרים בכל יום ממצות סיפור יציאת מצרים בפסח - וביאר שיש ג' חילוקים ביניהם, א] בסיפור בליל הסדר יש דין דווקא לומר לבנו - וכדיליף מוהגדת לבנו - והדרך בזה הוא דווקא בדרך שאלה ותשובה, ב] עוד נאמר בדין זה של סיפור שיתחיל בגנות ויסיים בשבח, ג] יש דין נוסף בסיפור יציאת מצרים שכל מי שלא אמר שלשה דברים אלו - פסח מצה ומרור - לא יצא ידי חובתו - והיינו לבאר טעמי המצוות, וכל הנך ג' דינים לא קיימים בכל השנה.

והגר"ח [שם] דייק מלשון הרמב"ם [פרק ז] שהאריך בדיני הסיפור וכל הנך ג' דברים מפורשים בדברי הרמב"ם - וסיים שם הרמב"ם - "ודברים האלו כולן נקראין הגדה", ומבואר שכל הנך תלת הם תנאים בהלכות הגדה וסיפור יציאת מצרים - ודו"ק.

עוד הוסיף הגר"ח - מובא בספר הזיכרון 'אש תמיד' - שמדויק בדברי הרמב"ם [שם] שכתב "לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן וכו' אומר לו - בני - כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים - 'ובלילה הזה' פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות" - ואמר הגר"ח - שאחד החילוקים בין מצות הסיפור בלילה הזה למצות זכירה בשאר הימים - מלבד כל החילוקים האחרים - הוא שממצות הסיפור לומר שהיציאה היתה בלילה הזה - ודו"ק.

ומכל זה יש לתמוה על הרא"ש שכתב שיוצא ידי מצוה זו בליבו - בלי לומר כלום במפורש - וצ"ע כנ"ל.

מתמה בעיקר דבריו במה דנקט דרך עונה לבן אי שואלו.

ובאמת שיש התייחסות של הרא"ש לחלק מהנידון הזה - שהרי בנוגע לשאלה ותשובה - וכן בנוגע לדין שיאמר לבן שלו - מבאר הרא"ש "לאו דוקא הגדה בפה, אלא אם ישאל מפרשין לו וזהו ההגדה לבד שזוכרין יציאת מצרים" - והיינו שיש הלכה שאם הוא ישאל אומרים לו - אבל אין זה עיקר צורת המצוה - ומשמע שאם הוא לא שואל א"צ לומר לו כלום.

אלא שדבריו תמוהין מאד - שהרי כתוב בהדי' "והגדת לבנך" ואיך אפשר לומר שא"צ לומר כלום בפיו - והרי לא תלוי אי הבן ישאל או לא שהרי כנגד ד' בנים דיברה תורה - ובשאינו יודע לשאול נאמר "את פתח לו" - הרי בהדי' דבעי תשובה גם בלי שאלה של הבן.

ועיין בתשב"ץ [מאמר חמץ] שכשהקשה קושי' זו של הרא"ש - דלמה ליכא ברכה - הרי בתוך הקושי' הוסיף - "למה אין מברכין על ההגדה - והיא מצוה קבועה - שאפי' אם אין לו בן הוא שואל לעצמו ואומר מה נשתנה" - הרי דבזה בא לשלול מדברי הרא"ש דמפורש הדין שגם בלי ששואלו בנו הדין הוא שצריך לומר לו.

ועוד קשה דלפי הרא"ש היכן נעלם דין מתחיל בגנות ומסיים בשבח, וכבר שאלנו דלהיכן נעלם דין של כל שלא אמר הנך ג' דברים - וצ"ע.

מתמה עוד לשיטות שיוצאים ע"י קריאת שמע וע"י קידוש.

וכעין זה יש להקשות נמי בשיטת השבלי הלקט [סדר פסח סימן ריח - ברוך המקום ברוך הוא] שכתב וז"ל: "ומצות הגדה היא מצות עשה והיתה טעונה ברכה - אלא שנפטרת בקריאת שמע והרי קריאת שמע טעונה ברכה לפניה ולאחריה".

הרי לנו שהגר"ח בא לבאר מאי שנא זכירת יציאת מצרים של כל השנה בקריאת שמע לסיפור יציאת מצרים של ליל הפסח - ומה ניתוסף בחיוב זה, והשבולי הלקט אומר - דאדרבה - דבאמת יוצאים ידי חובה במצוה זו של כל השנה גם בלילה הזה - וצ"ע - דלהיכן נעלמו כל החילוקי דינים - הג' דברים - המתחיל בגנות וכו', השאלה והתשובה לבנו - וצ"ע.

וכעין זה קשה נמי באבודרהם [סדר ההגדה ופירושה] - וז"ל: "והקשה הריא"ף למה אין מברכין על קריאתה כמו שמברכין על קריאת מגילה והלא מצות עשה היא שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא וכו' - ותירץ כי במה שאומר בתחילה בקידוש זכר ליציאת מצרים יצא", עכ"ל - וכ"ה בפר"ח [סימן תעג סעיף ב] - וכן הוא רבינו פרץ [מובא ברבינו ירוחם].

ומדברי כולם מבואר שאמירת זכר ליציאת מצרים בקידוש סגי לקיום המצוה של "והגדת לבנך ביום ההוא" - וגם הכא קשה - דלהיכן נעלמו כל החילוקי דינים - ועוד דאיך קרי ליה והגדת לבנך כשהדבור של קידוש אינו לבנו - ולא מיקרי הגדה לבנו אף אי בנו ישמע את הדיבור של קידוש - וצ"ע.

הוכחות מהמג"ח דעיקר מצות סיפור יציאת מצרים מתקיימת גם בלי הדינים הנוספים לומר לאחרים - ומתמה דגם בזה הוא שונה מהדין של כל השנה.

והנה - יעויין במג"ח [מצוה כא] שהקשה את קושי' הגר"ח "דמאי מעליותא דליל זה מכל הלילות הא מצוה להזכיר יציאת מצרים בכל יום ובכל לילה" - ודן בזה בכמה צדדים:

א] אולי בכל השנה מהני בהרהור, ובליל הסדר בעינן בפה, אלא שהביא מהשאג"א [הלכות יציאת מצרים] שגם בכל יום אינו יוצא ידי"ח בהרהור.

ב] עוד דן בזה דאולי בכל יום די בהזכרת יציאת מצרים לחוד בלא סיפור - וכאן צריך סיפור הנסים ונפלאות שעשה עמנו השי"ת, אולם הביא מהפר"ח הנ"ל שבהזכרת יציאת מצרים בקידוש יצא.

ג] שוב הקשה מכל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו - ודחה דהיינו למצוה מן המובחר כראוי - אבל גם בלי הזכרת הג' דברים יצא ידי חובתו מה"ת.

ד] שוב דן שיש לומר שתמיד המצוה להזכיר בפני עצמו ולא להגיד לבנו - וכאן המצוה דווקא לספר לבנו, אכן תמה בזה - שהרי סו"ס אם אין עמו אחר - אז המצוה להזכיר בעצמו שוה לשאר הלילות.

ה] שוב דן בזה שבאמת יש ב' פסוקים ברמב"ם [ריש פרק ז' דחמץ ומצה] במצות סיפור יציאת מצרים - פסוק דזכור את היום הזה - שזה מחייבו לומר לעצמו כשאין אחרים, ופסוק דוהגדת לבנך כשיש אחרים שאז צריך לומר להם - ויש כאן ב' דינים וב' פסוקים - ובודאי שיוצאים ידי חובה בלי שיש עמו אחרים כשאומר לעצמו.

אלא שתמה - דא"כ למה הביא הרמב"ם את הפסוק הזה דזכור - דמשמע שהדין כשאין אחרים עמו הוא דין מיוחד בליל הסדר, הא תיפוק ליה דחייב כמו בכל הלילות מפסוק דלמען תזכור שזה המקור בש"ס לדין הזכרת יציאת מצרים בכל השנה.

הרי לנו שבאמת נדחו דברי הגר"ח - שהרי הנך דינים של מתחיל בגנות - ואמירת ג' דברים - אינם מעיקר הדין אלא תוספת חיוב - ויוצאים בלעד - ומאידך הדין לומר לבנו מדין והגדת הוא רק כשבנו עמו, אבל כשאין בנו עמו אכתי חייב מדיני סיפור של ליל ט"ו - שוב הדרא הקושי' דבאופן זה ליכא שום מחייב מיוחד של סיפור יציאת מצרים - והרי עיקר החיוב בזה דומה ממש לדין של כל יום - וצ"ע.

ויש להוסיף בהערת המנ"ח על הפר"ח - דנראה דכוונת הפר"ח שיוצאים ידי חובה בקידוש, וקשה דהא כשיש לו בן לכאול אינו יוצא בזה - ומה שבנו שומע את אמירת הקידוש אינו כלום - שהרי סו"ס הוא לא סיפר לו כלום.

אכן נראה דכוונת הפר"ח ע"ד השני דינים שהזכיר המנ"ח - והיינו דעכ"פ הדין הראשון דיליף מקרא דזכור את היום הזה שמקיימים בלי באופן שאין בנו עמו מתקיימת בקידוש גם באופן שבנו עמו, ולכן הברכה מתייחסת לחלק הזה של הקיום מצוה - ומה שמוטל עליו עדיין להרחיב את המצוה באמירה לבנו הוא חיוב נוסף בעיקר המצוה, וכוונת הפר"ח שיצא ידי חובת עיקר המצוה - וזה סגי לן שהברכה שבקידוש אהני לעיקר המצוה לדון ולומר שכבר התחילה המצוה להתקיים כלפי הדין הראשון של עיקר הסיפור לעצמו - ודו"ק.

עכ"פ עיקר קושי' הגר"ח אכתי קשה על הרמב"ם - דאיזה חיוב נוסף יש בליל הסדר בדין סיפור - אי מצאנו שיוצאים עיקר המצוה בקידוש - וכן באומר לעצמו - כמו שיוצא לגמרי את כל חיובו באופן שאין אחרים עמו.

חידוש מהמנ"ח שהנפ"מ לגבי שבועה לבטל את המצוה.

מכח כל הקושיות חידוש המנ"ח שיש נפ"מ צדדית, דהנה הדין של זכירת יציאת מצרים כל לילה לא דרשינן ליה אלא מריבויא דלשון 'כל' - וא"כ לא הוי אלא מדרשא - והדין בזה הוא שאף שלא חל שבועה כנגד מצוה של תורה אבל שפיר חל שבועה על דין שלמדנו מדרשה - וממילא - שאם נשבע שלא יזכור או שיזכור יציאת מצרים בלילות השנה - שפיר חל השבועה, אבל אי נשבע בליל ט"ו - דאז הוי עשה מפורשת במנין התרי"ג - א"כ אין חל שבועה - אלא בכולל - אבל בשאר לילות - כיון דהוי מריבויא דלשון 'כל' הוי כמו חצי שיעור ושפיר חל השבועה וכמבואר ברמב"ם [פ"ה מהלכות שבועות] ובתוס' בסוגיא דכולל - עכתו"ד.

לדבריו נמצא שביסוד הדברים הכל מצוה אחת - וכל הנפ"מ אינו אלא הוי מצוה מפורשת או לא - וזה חידוש גדול - ודו"ק - ועיין להלן [סוף פרק ד] דהבאנו שכן מוכרח בשיטת המאירי - אולם נראה לבאר את הדברים באופן אחר - וכדיבאר.

### פרק ב

#### ביאור שיטת הרמב"ם בגדר זכירת יציאת מצרים,

#### בתור חלק מקריאת שמע

#### וביאור בשיטת רש"י בגדר סיפור יציאת מצרים,

#### ששייכת למצוות של הלילה.

פלוגתא דרבוותא אי חיוב לומר שלושה דברים - פסח מצה ומרור הוא מצד ההגדה או מצד המצוות הללו.

ובביאור הענין נחזור לשאלה ששאלנו - שקשה מהרא"ש מהדין שכל מי שלא אמר ג' דברים - פסח מצה ומרור - לא יצא ידי חובתו - ואף שהבאנו מהמנ"ח שכל זה אינו אלא למצוה מן המובחר - אכן נראה שזה לא תירוץ על הרא"ש, דבשלמא אי עיקר הדין הוא דין בדיבור אז שפיר י,ל שיש מצוה מן המבחר להוסיף הנך ג' דברים, אכן אי עיקר המצוה אינו אלא בלב - ועוד שדומה לפדיונה בן שהיציאת מצרים באה כדבר נוסף אגב עיקר המצוה - א"כ מה שייך להרחיב מצוה זו - אטו יכולנו לומר שגם בפדיון הבן יש דינים נוספים למצוה מן המובחר בזכירה של יציאת מצרים שבאה כתוצאה מעיקר המצוה של פדיון - וצ"ע.

ונראה שהישוב הפשוט לשיטת הרא"ש בזה מיתלתי תלי בפלוגתא דרבוותא בגדר החיוב לומר הנך שלושה דברים - שנחלקו אי הדין הזה דלא יצא ידי חובתו הוא דין מדיני המצוות עצמם - והיינו שמפרטי המצוה של פסח מצה ומרור שיבאר טעמם של הנך מצוות ובה קיים את המצוות הללו בשלמותם - או לא - שהדין לבאר טעמם אינו דין מצד המצוות הללו - אלא שהדין לבאר טעמם

הוא פרט והלכה במצות סיפור יציאת מצרים - והכוונה בזה דלא יצא ידי חובת סיפור בשלמותה בלי להזכיר את הג' דברים הללו - עכ"פ מדרבנן.

וכבר חקר בספק זה בבנין ציון [שו"ת ח"א סימן ל] וכתב - שיהיה נפ"מ בפסח שני שיש פסח ומצה וליכא מצות סיפור - ובזה יהיה מחלוקת אי צריכים לומר ולבאר את הג' דברים הללו או לא.

ומצאנו דנחלקו בזה רבוותא - דהנה יעויין ברמב"ם [פרק ז הלכה ה] שהביא "כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בליל חמשה עשר לא יצא ידי חובתו וכו' - ומסיים הרמב"ם - ודברים האלו כולן נקראין הגדה", עכ"ל - והבאנו שכבר דייק הגר"ח [על הש"ס] שיש ג' חילוקין בין זכירה בכל השנה לסיפור בליל הסדר - עיין בזה לעיל - ואי מהדינים הוא הדין הזה להזכיר ג' דברים הללו ולבאר טעמם, ומוכרח מכל לשון הרמב"ם שזה מדיני סיפור ההגדה.

וכן נראה מהמאירי [פסחים קטז]. שכתב "ר"ג אומר כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו - ר"ל שלא הפליג בסיפור זה בכדי הראוי אא"כ פירש טעמן של שלש אלו". אולם מדברי המהרש"א [שם] יש לדייק לאידך גיסא שזה מדיני המצוות הללו - שהקשה שם "לא מצינו בשאר מצות דבעיא שיאמר בהן על שם מה - דסגי להו בברכה על המצוה - אבל טעם הענין הוא וכו'" וכל הנידון בזה הוא רק לפי הצד שזה מדיני מצוה ואל מדיני סיפור.

ועיין בערול"נ [סוכה כח]. שהאריך בזה - ודייק מהתוס' דלא יצא ידי חובת פסח ומצה ולא קאי על מצות סיפור - שהרי התוס' בפסחים [שם] כתבו דאתא מואמרתם זבח פסח - דע"י אמירה נעשה פסח - ואיתקש מצה ומרור לפסח - ומוכרח כנ"ל שזה מדיני הפסח עצמו ולכן צריכים היקש ללמוד למצה ומרור - והיינו כהמהרש"א.

ובאמת שכן מפורש ברמב"ן במלחמות [ריש ברכות] שכתב "ושנינו כיוצא בה כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ולא שיהא צריך לחזור ולאכול פסח מצה ומרור", ומפורש כנ"ל.

אלא שהערול"נ חולק וכתב וז"ל: "שלולא דברי הראשונים היה אומר שאין הפירוש - שאם לא אמר טעם פסח מצה ומרור לא יצא ידי מצות הללו - אלא לא יצא ידי ספור יציאת מצרים - שהרי ספור יציאת מצרים בליל פסח הוא מ"ע מלבד עשה של הזכרת יציאת מצרים שהיא בכל לילה - שבכל ימות השנה לא צריך בכל לילה רק להזכיר יציאת מצרים בק"ש אבל בליל פסח צריך להאריך בספור, אכן כדי שנדע כמה הוא שיעור לכל הפחות למען יצא ידי עשה של והגדת לבנך על זה קאמר ר"ג שכדי לצאת ידי חובת מצות ספור צריך להזכיר ג' טעמים של פסח מצה ומרור", עכ"ל.

ובישוב דעת הרא"ש שכל המצוה היא בלב נצטרך לומר שהוא למד בגדר הנך ג' דברים ע"ד הרמב"ן והתוס' - שזה דין בג' מצוות ולא דין בסיפור - וא"ש.

דברי הצ"ח והאור שמח - למה לא הביא הרמב"ם מצוה זו של כל השנה במנין המצוות.

אולם נראה לבאר דרך שלישית בעיקר חקירה זו בישוב כל הקושיות בשיטת הרא"ש - ובישוב עיקר הקושי של המנ"ח והגר"ח.

ונקדים בקושי אחרת - דלמה לא מנה הרמב"ם את המצוה של כל יום בתור מצוה בפני עצמו במנין המצוות - ואין לומר ע"ד המנ"ח דלעיל שאינו אלא ריבוי - שהרי כל זה בלילה - אבל ביום אינו ריבוי - דיליף מקרא מפורש דלמען תזכור - וצ"ע.

וביאר הצ"ח [ברכות יב:] עפ"י דברי רש"י בחומש דעיקר הפסוק של למען תזכור קאי בתור נתינת טעם למצות פסח ומצה שהמצוות הללו ניתנו לנו כדי שנזכור את יציאת מצרים - ונמצא שגם המצוה של כל יום אינו אלא נתינת טעם במצוות הללו של פסח ומצה - אלא שהעיר דסו"ס אין זה סיבה לא למנותו לגמרי במנין המצוות - ועיין בהערה <sup>224</sup>.

ע"ד זו - ובאופן אחר מצאנו באור שמח [קריאת שמע פ"א ה"ג] - שחידש חידוש גדול שבאמת הזכרת יציאת מצרים כל השנה היא מצוה דרבנן - אלא שיש לה גדרים של מצוה דאורייתא - דמחמירים בספקו וכדומה.

<sup>224</sup> ועיי"ש מה שהביא מהרמב"ם בשרשים לגבי טעמי המצוות שאינם נמנים כמצוות - אלא שדחה שיש לחלק.

וגם האור שמח ייסד את הדברים על דברי רש"י הנ"ל בחומש דעיקר הפסוק של למען תזכור קאי על הזכרון דרך המצוות של הלילה הזו.

אלא שביאר שיש מצוות דרבנן שיש להם גדרים דאורייתא - והיינו דבאופן שהדין דרבנן בא להשלים את רצון התורה - אז יש גדרים דאורייתא למצוה זו.

ופירש - דלו יצויר ורבנן היו מחייבים שכל יום יזכיר את עמלק, הרי בזה היו משלימים את רצון התורה - שאף שחייב התורה הוא להזכירו פעם בשנה, אכן כל זה הוא כדי שתמיד יזכור אותם כל השנה, וה"ה הכא רצון התורה הוא שמכח המצוות בליל ט"ו הוא יזכור את יציאת מצרים כל השנה - ובאו רבנן והשלימו את הדין דאורייתא - שבמצוה זו של זכירת יציאת מצרים כל יום הוא ישלים את רצון התורה מכח המצוה של ליל ט"ו - לזכור כל השנה.

ובזה יישב את שיטת הרמב"ם - דלא מנה מצוה זו כיון שבאמת הוא מצוה דרבנן - ומה שאמרו בכל מקום שהוא מה"ת, היינו שיש לו גדרים דאורייתא - וכנ"ל.

דרכו של הגר"ח בשיטת הרמב"ם שהזכרת יציאת מצרים כל השנה - היא מצוה בתור חלק מקבלת עול מלכות שמים בקריאת שמע.

אולם הישוב היותר מחוור בשיטת הרמב"ם ראיתי בשם מרן הגר"ח זצ"ל - מובא באסופות הגר"ח וברשימות שיעורים [ברכות יב:] להגר"ד סולובייצק זצ"ל - שתירץ באופן זה.

שבאמת הרמב"ם סובר שמצות זכירת יציאת מצרים אינה חובה וקיום מצוה בפני עצמה - אלא דהוי קיום במצות קבלת עול מלכות שמים דקריאת שמע, שיש דין מסוים שיקבל עול מלכות שמים ע"י זכירת יציאת מצרים - ולפי"ז מבואר הא דהשמיט הרמב"ם את מצות זכירת יציאת מצרים ממנין המצוות שלו, והוא משום דסובר דמצות זכירת יציאת מצרים נכללת במצות קבלת עול דקריאת שמע - ומשום כך הרמב"ם הביאה דוקא בהלכות קריאת שמע, דזכירת יציאת מצרים מהווה קיום במצות קריאת שמע עצמה.

וביאר [שם] דיסוד לחידוש זה יש להביא מהגמ' בר"ה [לב.] "מנין שאומרים מלכיות, תניא רבי אומר אני ה' אלוקיכם וכו' זו מלכיות" - ומבואר דאמירת "אני ה' אלוקיכם" מהווה קבלת עול מלכות שמים - וכעין זה י"ל דאמירת "אני ה' אלוקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלוקים אני ה' אלוקיכם" שבסוף פרשת ויאמר ג"כ מהווה קבלת עול מלכות שמים.

והוסיף שיש לתלות עיקר חידוש זה בפלוגתת הראשונים, דיעויין בברכות [יג:] "דמהדר רבי אשמעתא דאית בה יציאת מצרים וכו' כדי להזכיר יציאת מצרים - בזמנה" - ופרש"י [ד"ה בזמנה] "בזמן ק"ש", ולכאור' מוכח דס"ל דזכירת יציאת מצרים הוי קיום במצות קריאת שמע עצמה ולכן הקפיד רבי להזכיר יציאת מצרים בזמן קריאת שמע.

ומבואר כדברי הגר"ח אליבא דהרמב"ם דמה"ת זכירת יציאת מצרים מהוי קיום במצות קריאת שמע ותלויה בזמן קריאת שמע.

אמנם בשיטת"ק [שם ד"ה חוזר וגומרה] כתב וז"ל "דאע"ג דאפשר כוליה יומא מכל מקום כיון שקבעוה בקריאת שמע היה רוצה לאומרה תכף שהיה קורא קריאת שמע", עכ"ל, ומבואר דס"ל דבדיעבד מקיים זכירת יציאת מצרים כל היום דהוי קיום מצוה בפני עצמה, ורבי היה מהדר לכתחילה להזכירה בזמן קריאת שמע מדרבנן, עכתו"ד [שם].

ועיין במרומי שדה בסוטה [לב.] שג"כ כתב כהגר"ח שזכירת יציאת מצרים היא חלק מעיקר מצות קריאת שמע, ולכן אל הביאו הרמב"ם, והוסיף עוד דלכן המשנה בסוטה שם לא הביאו בתור הדברים הנאמרים בלשון הקודש ובשאר לשונות - שהרי היא חלק ממצות קריאת שמע.

למדנו מרש"י - שגדר החיוב בסיפור הוא לגרום שהמצוות של הלילה יביאו אותו לזכירה זו - ולא יהיה סיפור בעלמא - וזה יסוד המה נשתנה - וזה יסוד לימוד ההלכות - וזה יסוד הדין של לחם שעונים עליו דברים הרבה.

אחרי דברי הגר"ח בביאור שיטת הרמב"ם, ואחרי דברי האחרונים עפ"י פירוש רש"י בפסוק של למען תזכור - נראה לומר שלמדנו יסוד גדול מדברי רש"י הנ"ל, והוא - שבדבריו כתוב גדר למצות סיפור יציאת מצרים של ליל ט"ו.

והיינו שלמדנו הכא דחיובא "דלמען תזכור" - אינו דין בעלמא והלכה נפרדת בפני עצמה לספר - אלא שהדין בזה הוא שיגרום שהמצוות הללו של הלילה הזה יביאו אותו לזכירת יציאת מצרים - וזה תוכן דברי הפסוק דלמען תזכור - שזה לא כתוב בלשון חיוב מפורש אלא בתור טעמא דמצוות

הללו, וכמו שדייק הצ"ח, ונראה שזה לא 'פחות חיוב' אלא 'גדר בחיוב' - שגדר החיוב הוא לגרום שהמצוות של הלילה יביאו אותו לזכירה זו - ולא יהיה סיפור בעלמא.

ונראה עוד - דעיקר השאלות של מה נשתנה הם לעורר אותנו שהמצוות הללו משנים את הלילה הזו מכל הלילות - לעשותו ללילה בפני עצמה - כדי שהמצוות והשינויים הללו יביאו אותנו לזכירה של יציאת מצרים - וזה כל הסיבה שעושים שינויים כדי שהבן ישאל - שזה כל גדר המצווה.

ונראה עוד שזה התוכן של הדין שיכול מראש חודש - תלמוד לומר וכו' לא אמרתי אלא כשיש מצה ומרור מונחים לפניך - והיינו שזה לא 'זמן' חדש לחיוב אלא 'אופן' חדש של הזכרה - והיינו שדרך המצוות הללו הוא צריך להגיע לזכירה זו.

ונראה עוד שזה גם היסוד של 'לחם שעונים עליו דברים הרבה' - והיינו - שהדין עניינה וסיפור מסתעפת מכח האכילת מצה.

ונראה עוד דגם באופן שהוא אנוס מלקיים את המצוות הללו, אכן סו"ס הלילה הזה מחייבת את המצוות הללו - ובזה הלילה עצמה שונה מכל הלילות, ומכח השינוי הזה שיש בלילה הזה הוא מספר את היציאת מצרים.

ונראה עוד - שמה שמבואר בתוספתא ובפוסקים שגם לימוד ההלכות מצטרפים למצוה זו של סיפור יציאת מצרים הוא ג"כ ע"ד הנ"ל, שעיקר המצוה בזה היא שהמצוות הללו בכל האופנים שהם - והיינו קיום המצוות, וחיוב המצוות והלכותיהם של המצוות - וגם גוף הלילה עצמו שמחייבת את המצוות - ע"י כולם יגיע להתעוררות בנס של יציאת מצרים.

מקור לרש"י מדברי המרדכי בעקירת השולחן דווקא בשעת מצה ומרור.

והנה יעויין במרדכי [קטז.] בדיני הסדר שכתב - "ולפי שלפעמים אין תינוקות בשעת אכילת מצה ומרור שישאלו או שאין התינוקות פקחין לשאול - לכך תיקנו לעקור השולחן בעוד שבני הסעודה מסובין להתמיה התינוקות", עכ"ל ותמה השל"ה בביאורו [שם] דהא כיון דעיקר שאלת הבן אינה באה אלא משום סיפור יציאת מצרים - א"כ ודאי שאין מקום לשאלת הבן אלא קודם שמתחילים לספר ביציאת מצרים ולא בשעת אכילת מצה ומרור אחר שכבר גמר סיפור יציאת מצרים - ונדחק מאוד בביאור דברי המרדכי.

ובביאורו של הרב פערלא על ספר המצוות לרס"ג [עשין עשה לג עמוד קפ"ז תחילת טור ג] כתב בזה שהדבר ברור דס"ל להמרדכי כדעת רש"י שכל סיפור יציאת מצרים שקודם אכילת מצה ומרור מדרבנן הוא - ומדאורייתא ליכא מצוה אלא בשעת אכילת מצה ומרור כשישאל הבן טעם אכילתם יותר מכל השנה - וא"כ ודאי שפיר הוקשה לו דיותר הוה ליה לתקן עקירת השולחן בשעת אכילה דקיום מעשים אלו הוא עיקר הזכירה ואז הוא שראוי לתקן השינוי כדי שיכיר התינוק וישאל ויתחייב להשיב לו לקיים מצות והגדת לבנך.

מקורות לומר שמצוות מצה ומצוות ספור יציאת מצרים מיתלי תלי זב"ז.

גדולה מכל זה מצאתי בביאורו של הרב פערלא [שם עמוד קפ"ז טור א] שהביא שמבואר להדיא בסוגיא דגמרא פרק ערבי פסחים [קט"ז:] דלמ"ד מצה בזה"ז דרבנן הכי נמי מצות ספור יציאת מצרים בזה"ז דרבנן - וביאר דטעמא משום דדרשינן במכילתא מדכתיב והגדת לבנך וגו' בעבור זה וגו' לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך - והילכך למ"ד מצה בזה"ז לאו מדאורייתא הוא גם סיפור יציאת מצרים דרבנן - דהא הו"ל שעה שאין מצה ומרור מונחים לפניך - דהא מן התורה ליכא חובת מצה האידנא להך מ"ד - והביא שכן כתב בתשובות בשמים ראש [סי' קע"ג] - וביאר דלמדנו מהכא דמצות סיפור יציאת מצרים תלויה באכילת מצה - וכתב שכן מתבאר מדברי הרשב"ץ בפי' ההגדה - וכתב שכן משמע מלשון המכילתא [פרשת בא פי"ז] "בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך על שולחנך" - וכתב שכן הגירסא במדרש שכל טוב.

וביאר שלכן הרמב"ן [מנין המצוות - הוספות עשין ט"ו] ראייה לברכת התורה - דאע"ג דאין ברכת התורה בלא למוד תורה - מכל מקום שפיר נמנה מצוה בפ"ע - ומדמה לסיפור יציאת מצרים - דאע"פ שאין סיפור יציאת מצרים בלא אכילת מצה - מכל מקום נמנה סיפור יציאת מצרים בפ"ע ומצה בפ"ע - ותיקן את הגירסא ברמב"ן שתלה פסח והגדה ביחד ותיקן שכוונתו למצה והגדה.

אלא שבהמשך הדברים הקשה דעיקר הדין הוא דבר חדש מאוד לומר שכשאין לו מצה פטור מלספור יציאת מצרים - וז"ל: "ולא מישתמיט חד מן הפוסקים להשמיענו חידוש כזה - ובודאי מאי



דאמרינן בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך היינו רק לומר בשעה שחייבה תורה להיות מונחים לפניך, אבל איה"נ דאע"פ שע"פ איזו סיבה אינם לפניו לא מיפטר על כל פנים מיהא מספור יציאת מצרים - וכ"כ בתרומת הדשן [סי' קל"ז].

ונראה שהביאור כדברינו לעיל שהמצוות הללו אמורות להביאו לידי זכירה, ולא דווקא המצוות בפועל אלא החיוב של המצוות - והיינו החיוב שהמצוות הללו אמורים להיות על שלוחנו עכשיו - לאפוקי ממ"ד דבזה"ז הם לא צריכים להיות על שלוחנו עכשיו - ודו"ק, אבל בנאנס לא פקע עיקר החיוב מעליו.

אלא דשו"ר בהמשך דבריו [שם עמוד קפ"ז טור ד'] שהביא לדייק מהבה"ג ומתשובת רב נטרונאי גאון שבאמת המצה מעכבת את עיקר המצוה, וקס"ד דגם ד' כוסות מעכבת וקמ"ל דלא מעכב - ועיין בהערה <sup>225</sup> שהבאנו דבריו - וביאר דלמד כן מהמכילתא הנ"ל "אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך על שולחנך" וס"ל שהדברים כפשוטן וכמשמען - דלא מיחייב בספור יציאת מצרים אלא על מצות ומרורים כשמונחים לפניו על שולחנו מוכנים לאכילתו - כמשמעות לישנא דקרא דכתיב - בעבור "זה" - "שמראה עליהם באצבע" - וע"ע בהערה <sup>226</sup>.

והוסיף דמה"ט דרשינן נמי בפסחים [לו.] לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה - משום דכשאין לחם מצה לפניו על השולחן אין אומרים הגדה - ומזה סבירא ליה להבה"ג דמדנקט במכילתא שם רק מצה ומרור משמע דדוקא מצה ומרור מעכבין אבל יין ובשר אין מעכבין.

דברי החינוך שהעיקר הוא ה'התעוררות'.

ונוסיף עוד - שמבואר בחינוך [מצוה כא] שכתב "שחייב להוציא הדברים בפיו כדי שיתעורר לבו בדבר - כי בדבור יתעורר הלב" - ומבואר בחינוך שכל הסיפור והדיבור אינו אלא היכי תימצי להתעוררות הלב - ונראה שהן הן הדברים ד- באמת הדיבור עצמו אינו כלום - שבאמת הליהל עצמה והמצוות של הלילה אמורים להביא את ההתעוררות - והדיבור אינו אלא היכי תימצי בעלמא שיגיע להתעוררות דרך המצוות הללו.

גדר חדש בדין שכל מי שלא אמר ג' דברים הללו לא יצא ידי חובתו

ובזה הגענו לגדר חדש בכל מי שלא אמר ג' דברים הללו לא יצא ידי חובתו - ויליף ליה מהפסוק 'ואמרתם זבח פסח', ונראה שאחרי שעיקר מצות סיפור הוא שדרך המצוות הללו יגיע להתעוררות לענין של יציאת מצרים - א"כ לומדים מהפסוק הזה תוספת חיוב בזה - שצריכים לבאר את השייכות המסויימת שיש בין המצוות הללו ליציאה ולעבדות - והיינו דלא רק שהמצוות יעוררו אותנו בענין היציאה שמחמתם ועל ידם הוא יגיע לסיפור, אלא שיפרט איך כל מצוה שייכת לעבדות ולחירות שביציאת מצרים.

וזו דרך שלישית בעיקר מצוה זו, דלעיל הבאנו לחקור אי הוי דין בסיפור או דין במצוות, דמצד אחד אינה הלכה בעלמא בדיני הסיפור שיוסיף בעניני טעמי המצוות הללו, ומאידך אין כאן השלמה בעיקר המצוות לבאר טעמם, אלא שבהך פרט שממילא יש במצוה שרכה מגיעים להתעוררות של הסיפור, בזה נאמרה הלכה לפרט את הקשר הזה - ודו"ק.

<sup>225</sup> עיי"ש שהביא מהבה"ג בהלכות פסח וז"ל: "מי שאין לו יין בלילי פסחים ולא בשר - חייב לומר הלכות הפסח ואומר הללו-ה" - וביאר שכוונתו דאע"פ שאין לו יין לארבע כוסות שתקנו חכמים וכן אין לו בשר שאמרו חכמים שצריך להביא לפניו שני מיני בשר צלי זכר לפסח ומבושל זכר לחגיגה וזהו שאנו אומרים פסח שהיו אבותינו אוכלים על שום מה וכו' ואמרו סו"פ ערבי פסחים [קטז:] מצה צריך להגביה מרור צריך להגביה בשר אין צריך להגביה שמא יאמרו וכו' עיי"ש - ולזה כתב הבה"ג דאע"פ שאין לו ארבעה כוסות שתקנו לומר עליהם סיפור יציאת מצרים וגם אין לו בשר זכר לפסח והוא מעיקר הסיפור - כדתנן ר"ג אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו פסח מצה ומרור פסח על שום שפסח וכו' מ"מ אין זה מעכב מצות סיפור יציאת מצרים וההלל.

ודייק - דמדנקט רק יין ובשר היה נראה דסבירא ליה דדוקא יין ובשר שעיקרן אינו אלא מדבריהם בעלמא - אבל מצה דאורייתא ומרור דעכ"פ עיקרו דאורייתא - אעפ"י שבזמן הזה אינו אלא מדבריהם - אכתי מעכבים סיפור יציאת מצרים - וכל שאין לו מצה ומרור שוב אינו חייב ג"כ בסיפור יציאת מצרים - עוד הביא מהלכות פסוקות להגאונים ז"ל [סי' קס"ה] בתשובת רב נטרונאי גאון - שהשואלים רצו לומר דגם יין מעכב בסיפור יציאת מצרים והוא ז"ל השיב להם דאין יין מעכב וסודר הגדה והלל על המצה ע"ש ומשמע מדבריו דמצה מיהת מעכבת עיי"ש היטב - והובא ג"כ בקיצור בטור או"ח [סי' תפג] ובשאר ראשונים.

<sup>226</sup> הוסיף שפשוט שכשיניחם לפניו כשעדיין לא מטא זמן חיוביהו פשיטא דלאו כלום הוא - וכמו שכתוב בתרומת הדשן - מ"מ תרתי בעינן שיהיו מונחים לפניו וגם יתחייב בהן דאל"כ אין זה חשיב מצה ולא מרור אלא פת וירק בעלמא.

שיטת רש"י ששתי המצוות הללו - זכירה של כל השנה וסיפור של ליל הסדר - מסתעפות ממצוות אחרות, ממצוות הלילה וממצוות קריאת שמע.

ומעתה נראה שע"פ מה שנתבאר לעיל בדברי הגר"ח בביאור שיטת הרמב"ם בגדר עיקר מצות זכירת יציאת מצרים של כל השנה - שהיא המשך וחלק של מצות קריאת שמע - והבאנו לדייק שכן הוא שיטת רש"י בברכות, ונראה שיש להוסיף עוד שנמצא בשיטת רש"י - ששתי המצוות הללו - זכירה של כל השנה וסיפור של ליל הסדר - מסתעפות ומוסיפות על מצוות אחרות, שבליל הסדר מצות סיפור מסתעפת ומוסיפה על כל מצוות הלילה ובכל השנה הזכירה מסתעפת ומוסיפה ממצוות קריאת שמע.

והיינו שבקבלת עול מלכות שמים של קריאת שמע ניתוסף הך זכירה בתור חלק ממנה - ובתור להוסיף בעיקר הקבלה שבאים להזכיר שגם ענינו של יציאת מצרים שייכת לקבלה זו - ומוסיפה בה, ובקיום ובחיוב של המצוות פסח מצה וברור באים להזכיר שגם ענינו של יציאת מצרים שייכת למצוות הללו - ובכך מוסיפים במצוות הללו.

לפי"ז אין למנות מצות זכירה ומצות סיפור למצוות נפרדות.

לפי"ז היה נראה שאין למנות מצות זכירה ומצות סיפור למצוות נפרדות - היינו דכמו שפירש הגר"ח בזכירה כן אנו אומרים בסיפור - עכ"פ בשיטת רש"י.

ושו"ר בביאורו של הרב פערלא על ספר המצוות לרס"ג [עשין עשה לג עמוד קפ"ז טור א'] שהביא שהרס"ג לא מנה מצות סיפור יציאת מצרים במנין העשין - והוא דבר מתמיה טובא לכאורה דהא הו"ל עשה המפורשת בקרא דכתיב והגדת לבנך ביום ההוא - והביא כן עוד מהבעל הלכות גדולות והר"א הזקן והר"ש אבן גבירול ז"ל שכולם לא מנו עשה זו במנין העשין שלהם - ועיין בהערה <sup>227</sup>, והביא שגם הרא"ם ז"ל ביראים השמיט מצות עשה זו ולא מנאה במנין המצוות. ונראה שלדרכו של הגר"ח בזכירת יציאת מצרים שזה פרט במצות קריאת שמע - ולפי מה שהוספנו ברש"י בגדר סיפור יציאת מצרים שזה פרט במצוות הללו של הלילה הזה - שוב א"ש כפשוטו ממש.

ושו"ר שבביאורו של הרב פערלא הלך בזה בב' דרכים, ובדרך השניה [שם עמוד קפ"ז טור ד'] למד כדרך הזו בביאור שיטות הראשונים הללו - והוסיף שהבה"ג אזיל לשיטתו וכמו שהבאנו לעיל שדייק מדבריו דס"ל דבאמת מצה מעכבת את מצות הסיפור.

מיישב למה רש"י למד ששני הפסוקים - זכור ולמען תזכור - קאי על שניהם.

והנה מהפסוק זכור את היום הזה [סוף פרשת בא] למד הרמב"ם וכן הוא במכילתא את הדין של סיפור יציאת מצרים בליל הסדר.

אולם יעויין ברש"י בחומש [שם] שכתב "למד שמזכירין יציאת מצרים בכל יום", ותמה בזה המנ"ח שזה צ"ע שהרי חז"ל למדו מקרא דלמען תזכור בפרשת ראה - ולא מהפסוק הזה - ותמה בזה על רש"י וכתב שבודאי היה לחז"ל קבלה בידם - וא"כ למה מביא רש"י דרשה זו על כל יום כיון דבמכילתא מבואר דקרא זה לא קאי אלא על ליל ט"ו - וצ"ע, והביא מהמזרחי על רש"י שכתב שרש"י למד זה ממלת 'זכור' שהוא לשון הווה - והיינו שתהיה זוכר זה תמיד - אלא שהקשה דסו"ס קשה שהרי בש"ס דילן לא יליף על הזכרה בכל יום רק מלמען תזכור - וצ"ע.

ונראה ששתי המצוות חדא נינהו - ובא זה וגלי על זה - שלמען תזכור מפרש ששניהם מסתעפות ממצוות אחרות - וזכור את היום הזה מפרש ששניהם הם מצוות הזכרה וזכירה - ולמדנו משני הפסוקים כהדדי שיש מצות הזכרה בפה - מכח מצוות אחרות - ודו"ק.

וע"ד האור שמח יש להוסיף - שמלמען תזכור למדנו שרצון התורה שיזכור כל השנה מכח המצוות הללו, אלא שהאור שמח למד שמכח זה חדשו חז"ל דין דרבנן - לזכור בפה כל יום - כדי לקיים את רצון התורה בזה, ויש לומר שרש"י למד - שמכח סברא זו ידעו חז"ל ללמוד שהמחייב של למען תזכור מחייבו גם בכל השנה מה"ת - ושני המצוות ביחד, קריאת שמע ומצוות הלילה - יוצרות זכירה של כל השנה על ענינו של יציאת מצרים, וממילא דכהדדי הם גם נכללות בעיקר המצוה של זכור את היום הזה.

<sup>227</sup> והוסיף שאף שהרשב"ץ ז"ל [בזה"ר עשין ס'] ל"ב רצה לפרש בכוונת הרשב"ג שם דכוונתו למנות עשה זו - עיין שם בדבריו - מכל מקום לא משמע הכי כלל מלשון הרשב"ג - והוסיף שכבר דחה פירושו זה בנתיב מצותיך [קי"ט].

ישוב לקושי' הגר"ח שהחילוק בין זכירה לסיפור הוא דלאיזה מצוות הם שייכות ומסתעפות. ויש כאן ישוב חדש לעיקר קושי' המנ"ח והגר"ח - דבאמת הנך מצוות שוות בעיקר יסוד דינם - ותרווייהו כתובים בפסוק של למען תזכור - אלא שכל החילוק ביניהם הם לאיזה מצוות הם ששייכות ומאיזה הם מסתעפות - ודו"ק.

### פרק ג

#### ביאור חדש בדברי הרא"ש

#### וביאור בראשונים שאין לו קצבה

#### ודן אי איכא דין דרבנן להרחיב ולפרט בנוסח מסויים.

חזור על כמה קושיות בדברי הרא"ש.

ונראה שכל המבואר לעיל מתבאר בדברי הרא"ש - דלעיל [פרק א] הבאנו משמו שהביא - שיש הרבה מצוות שהם זכר ליציאת מצרים וכגון פדיון הבן וכל המועדים - שבכולם עושים מעשה ועל ידם יש זכר ליציאת מצרים, אכן בכל הנך מצוות א"צ לומר בפה מפורש את הזכירה ליציאת מצרים וזה מתקיים ממילא במה שהם זכר ליציאת מצרים - וחידש שה"ה בהגדה הדין כן - שא"צ לומר מפורש את היציאת מצרים כמו כל המצוות הללו - ולכן ליכא ברכה.

והקשינו שאיך הוא מביא מה שמצאנו מצוות של כל השנה שיש בהם גם קיום צדדי וקיום נוסף של זכר ליציאת מצרים - מלבד עיקר המצוה - ולכן לא צריכים בהם אמירה מפורשת של הזכירה של היציאה - שהרי אין לדמות דבר זה לסיפור ההגדה - שהרי בסיפור יציאת מצרים זה כל המצוה - ואי לא יזכיר את היציאת מצרים הרי מה עשה והיכן מצוותו - ולא דמי לפדיון הבן ששם המצוה היא הפדיון - והזכר הוא דבר צדדי שלכן לא צריכים להזכירו - וצ"ע.

עוד הקשינו על הרא"ש מכל החילוקים בין ספור לזכירה משנה הגר"ח - ואל"כ מה החילוק בין הנך תרי מצוות.

עוד הקשינו שאיך כתוב הרא"ש שא"צ לומר מפורש שכל הלכה בזה היא שאם הבן ישאל אומרים לו - ומשמע שאם הוא לא שואל א"צ לומר לו כלום - ודבריו תמוהין - שהרי כתוב בהד"ל "והגדת לבנך" ואיך אפשר לומר שא"צ לומר כלום בפיו - ועוד דלא תלוי אי הבן ישאל או לא שהרי כנגד ד' בנים דיברה תורה - ובשאינו יודע לשאול נאמר "את פתח לו" - הרי בהד"ל דבעי תשובה גם בלי שאלה של הבן.

מבאר דברי הרא"ש מתבססים על דברי רש"י - שהאמירה היא סביב המצוות הללו של מצה ומרור.

ונראה שדברי הרא"ש מתבססים על דברי רש"י - והיינו שהאמירה היא סביב המצוות הללו של מצה ומרור שהפסוק של למען תזכור קאי על מצה ומרור שמכחו באים לסיפור.

וממילא שנראה שדברי הרא"ש א"ש כפשוטם - שבאמת דומה ממש לפדיון הבן וכדומה - שיש כאן מצוה שמסתעפת ממצוה אחרת, וכוונתו לומר שאף אי בפועל צריכים לומר בפיו - וכלשון הפסוק "והגדת", אכן סו"ס אין כאן מצות אמירה - אלא שהמצוה בזה היא שמכח מצוה א' יגיעו לידי 'זכירה' - וכמו שבפדיון הבן ושאר המצוות כעין זה א"צ אמירה - א"כ אף דהכא באמת בעי אמירה - אכן האמירה אינה אלא בתור היכי תימצי לקשר בין הזכירה של יציאת מצרים בלבו למעשה מצוה שלו - וזה לא מיקרי מצוה בפה אלא מצה בלב - שכאן העיקר הוא ההתעוררות בלב שקשורה למעשיו.

וזה מה שהביא הרא"ש ממה שהעמידו את החיוב אמירה דווקא באופן שהוא יענה על שאלות הבנים אחרי שהם שואלים את השאלות הללו - והיינו שבא לומר שהשאלות הם סביב המצוות כדי לגרום שדווקא מכח המצוות יגיעו לידי זכירה - ואף שמודה הרא"ש שבאופן שהבן לא שואל אכתי איכא הלכה של 'את פתח לו', אכן סו"ס אין זה סתירה לעיקר הגדר בזה, שאין עיקר כוונת הרא"ש שבפועל א"צ לדבר - אלא כוונתו שאין זה בגדר מצות דיבור - וראיה לזה שהרי גם כשיש דיבור הדיבור בא כתשובה לשאלה - והיינו שכחו לקשר בין הזכירה בלב למעשה מצוה שעליה שואלים, והדבר הזה מתקיים נמי באת פתח לו - דסו"ס תמיד גדר הדבר הוא כנ"ל - ולכן אינו מצות הפה אלא מצות הלב.

דרכו של הרב פערלא דבעינן שאלה לעיכובא במצוה זו.

והנה בביאור הרב פערלא [שם] הבין את שיטת הרא"ש כפשוטו ממש - שבאמת ליכא שום מצוה בסיפור יציאת מצרים אלא ע"פ שאלת הבן - וכדכתיב והיה כי ישאלך בנך - ולמד את הדברים כפשוטם, וחידש בזה כמה חידושים:

א] מה שאמרו חכם בנו שואלו וכו' ואם לאו הוא שואל את עצמו - מדרבנן בעלמא הוא, אבל מדאורייתא ליכא חיובא אלא להשיב על שאלת הבן.

ב] גם מה שאמרו אם אין דעת בבן אביו מלמדו - דגם זה אינו אלא מדרבנן.

ג] מה שאמרו במכילתא ובירושלמי ובסדר הגדה - שאינו יודע לשאול את פתח לו - שנאמר והגדת לבנך - אין זה אלא אסמכתא בעלמא ומדרבנן.

ד] גם מה שהביא הרמב"ם [בסה"מ עשין קנ"ז] מהמכילתא - דתניא מכלל שנאמר כי ישאלך בנך יכול אם ישאלך בנך אתה מגיד לו כו' ת"ל והגדת לבנך אף על פי שאינו שואלך - צ"ל להרא"ש דגם זה אסמכתא בעלמא היא ומדרבנן - אבל מדאורייתא אין לנו אלא קרא כדכתיב כי ישאלך בנך.

עיקר התקנה של השאלות ותשובות היא ריה לשיטת רש"י והרא"ש.

עוד הוסיף שם - שכדברי הרא"ש ורש"י היה נראה ממה שתיקנו כמה שינויים בליל פסח כדי שיכירו תינוקות וישאלו - וכן מאי דתנן וכאן הבן שואל אביו ואם אין דעת בבן אביו מלמדו מה נשתנה וכו' - וכן מדתניא התם חכם בנו שואלו ואם אינו חכם אשתו שואלתו - ואם לאו הוא שואל לעצמו - ואפילו שני ת"ח שיודעין הלכות הפסח שואלין זה לזה מה נשתנה וכו' - וכן אמרו שם פטרנן מלומר מה נשתנה עיין שם.

והקשה דאם איתא דמצות סיפור יציאת מצרים היא מדאורייתא גם בלא שום שאלה כלל - הדבר תמוה דלמה לי כל זה - ומנ"ל חיובא לשאול מה נשתנה - ואמאי לא עסקו בסיפור יציאת מצרים בלא שאלה כלל כשלא שאל הבן.

ומכאן הוכיח שודאי דעיקר המצוה דאורייתא אינו אלא להשיב על שאלת הבן בלבד - אלא דמדרבנן איכא חיובא לספר יציאת מצרים גם כדליכא שאלה - אבל מכל מקום כעין דאורייתא הוא דתיקנו שיהא הסיפור דוקא ע"י שאלה ותשובה - ולזה הוא שתיקנו כל השינויים כדי שיכירם הבן וישאל - דעל ידי זה תהיה המצוה מדאורייתא.

באופן אחר יש לפרש שהשאלות לא מעכבות.

אולם יש לדחות ולפרש כדברינו לעיל - שבאמת השאלות לא מעכבות - ודינא דשאינו ידוע לשאול הוא מעיקר הדין וכפשוטו דקרא דוהגדת - אלא שתחילת הדין בזה הוא שהמצוות יגרמו לזכירה - ויתעורר בענין היציאה בתור חלק מהמצוות ומחמתם ומחמת חיובם, ולכן באמת הוסיפו בדין שכל מי שלא אמר ג' דברים הללו - שהרי יש דין לפרש איך כל מצוה מעוררת את היציאת מצרים בדרך שלה.

ונראה שזו עיקר דינא דשאלה ותשובה - שהשאלות מתייחסות ישירות למצוות - דבמה נשתנה הלילה הזה בכל המצוות הללו - וזו הדרך הכי נכונה לקשר בין הזכירה למצוות - ודו"ק.

מבאר - דגם אי בעי דיבור - אכן עיקר דינא דליכא ברכות במצוות שבלב מיתלי תלי בגדר המצווה אי איכא בה עשייה או לא.

ונוסיף בזה ביאור - דהנה - כבר הארכנו בעניני ברכות [שער ו פרק ב] בשיטת הב"י בביטול חמץ דליכא ברכה כיון שזה בלב - והבאנו להקשות מתרומה בלב - ונתבאר שם שאין עיקר החילוק אי הוי בלב או בפה אלא אי איכא ביה עשייה או דליכא ביה עשייה.

ולמשל - לגבי הפרשת פאה הבאנו שגם אי הוי בפה - אכן אי הוי בגדר 'עזיבה' אינה כלום, וע"ד זה הבאנו מהמשך חכמה שביאר שחלוק ספירת העומר מספירת ז' נקיים בנדה מטעם הנ"ל - עיי"ש בארוכה - שאין עיקר החילוק תלוי אי הוי בלב או בפה אלא אי הוי בגדר עשייה או לא - שסירת ז' נקיים היא ספירה שלא פועלת ולא מתייחסת לימים כלל וכל כולה אינו אלא חשבון לעצמו - ולכן אין בו עשייה - וביארנו [שם] שזה גם הגדר בביטול חמץ - שכל כולה אינו אלא 'היסח הדעת' שהחמץ חשוב אצלו כעפרא דארעא, ודו"ק.

וממילא נראה דגם אי בעי דיבור בסיפור ההגדה - אכן סו"ס עיקר הקיום הוא 'ההתעוררות הלב' שמגיע מהמצוות - והדיבור אינו אלא לקשר בין שניהם - ונמצא שדיבור זה אינו בגדר דיבור של עשייה - אלא בתור 'היכי תימצ' בעלמא להגיע להתעוררות מכח המעשים - ולכן אין בו ברכה.

סתירת הפמ"ג - אי הגדה בפיו או בלב.

ויש מקום לבאר בזה את שיטת הפמ"ג, דהנה - בפמ"ג [משבצות זהב סימן תעד] כתב לדמות לביטול חמץ ומשמע דס"ל דמהני בלב - והיינו כהרא"ש.

וז"ל הפמ"ג: "הא דאין מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו על ד' כוסות ועל הגדה, עיין בפוסקים תירוצים על זה, עיין אליה רבה [סימן תע"ג ס"ק ל"ד], ובמקום אחר [סימן תלב משבצות זהב ס"ק א] כתבנו למאן דאמר [ברכות כ:]: הרהור כדיבור דמי הוה כביטול חמץ".

אולם מאידך גיסא - עיין בדברי הפמ"ג [או"ח פתיחה לקריאת שמע] שכתב וז"ל: "דוודאי נוסח הגדה הכל דברי חז"ל, ומן התורה כי אמר ה' הוציאנו ממצרים יצא, ושלושה דברים פסח מצה ומרור דצריך למימרנהו הכל מדרבנן, וכדבעינן למימר שם אי"ה וכו' - ונאמר עוד דסובר הרמב"ם ז"ל כי למען תזכור יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך זכירה בלב סגי ודי בכך, ובלייל פסח צריך שיגיד בפה כדכתיב והגדת לבנך כו', וסתם הגדה נמי בפה", עכ"ל.

הרי למדנו מדבריו שיש ג' חלוקות:

א] בכל השנה סגי בלב - ולעיל [פרק א] הבאנו מהשאג"א ומנ"ח דגם בכל השנה בעי דיבור.

ב] בלייל הסדר חייב בפה אבל אין לזה שיעור - וסגי בדיבור קצר.

ג] מדרבנן תיקנו נוסח ארוך בלייל הסדר.

וכפשוטו נראה דדבריו סותרים לדבריו דלעיל שכתב דלמ"ד הרהור כדיבור דמהני בלב - ולכן ליכא ברכה - והרי הכא נקט דסתם הגדה בפה מדכתיב והגדת לבנך.

ואולי יש מקום ליישב ולומר דמה דנקט דלמ"ד הרהור כדיבור דמהני בלב - נקט כן לרווחא דמילתא לומר בזה דאז פשיטא דא"צ ברכה דפשיטא דדמי לביטול חמץ - אכן באמת גם אי בעי דיבור וכמשמעות הפסוק - אבל סו"ס הדיבור הוא בגדר הרהור - ואכתי דומה ביסוד דינו לביטול חמץ.

אלא דסו"ס הפשטות בלשונו אינו כן - ואדרבה כפשוטו משמע איפכא - שהוא בא לתלות תירץ זה בפלוגתא אי הוי כדיבור או לא - וצ"ע סתירת דבריו.

כוונת המהר"ל שהעיקר הוא בלב - ואינו סתירה לספירת העומר.

והנה הבאנו לעיל שלדרכו של המהר"ל המצוה היא בפה - אלא שבמצוה בפה שעיקרו בלב ליכא בזה ברכה - והקשינו עליו מספירת העומר שדעת המג"א [סימן תפט ס"ק ב] שצריכים להבין - "דאי לא ידע מאי קאמר אין זה ספירה", והקשינו - דאטו נימא דנחלקו המג"א והמהר"ל האם שייכת ספירה בלי הבנה או לא, וצ"ע.

ונראה שהמהר"ל הלך נמי בדרך זו של הרא"ש - שדווקא כאן שעיקרו של הדיבור הוא לקשר בין הזכירה למצוה - שוב דומה להפרשת פאה דג"כ הוי בפה אבל אינה בגדר עשייה - וגם הכא הפה הוא היכי תימצ' בעלמא - וכולם דומים לביטול חמץ.

דברי המהר"ל בברכת התורה - ושיטת השו"ע הרב שצריכים להבין בתורה שבעל פה.

והנה המהר"ל - אחרי שביאר דליכא ברכה סיפור יציאת מצרים כין שעיקר המצוה היא בלב וליכא ברכות על מצוות שעיקרם בלב - שוב הקשה מתלמוד תורה שאנו מברכין לעסוק בדברי תורה - ותירץ "שכל עסק שיש בו בתלמוד תורה הוא המצוה אף על גב שאינו מבין מה שאמר רק שגורס כך ואינו מבין הוי נמי מצוה - לכן הברכה לעסוק בדברי תורה", עכ"ל.

וכשהרציתי את חידוש המהר"ל לפני הגאון רבי חיים צימבליסט שליט"א - שאלוני - דלשיטת השו"ע הרב שצריכים להבין בתורה שבעל פה ואל"כ ליכא בזה מצוה - א"כ הכא לא יתחייב בברכה ויהיה מוכרח שהמהר"ל בסיפור יציאת מצרים חולק על החידוש של השו"ע הרב - וא"כ גם השו"ע הרב יחלוק הכא בטעמא דליכא ברכה בסיפור יציאת מצרים.

אולם נראה עפ"י דברינו דלעיל שאין הכרח - ונקדים בדברי הבנין עולם [שו"ת סימן ו] להגרי"א חבר - שכתב שדברי הגר"א שיש ברכת המצוות על לימוד התורה במחשבה ובלב אינו סתירה להא דליכא ברכה בביטול חמץ כיון שהוא בלב.

וז"ל: "דשאני התם גבי ביטול חמץ דעיקר מצותו הוא רק מחשבת לבו שיבטלנו בדעתו לעשותו הפקר כעפר ממש, והדבור של כל חמירא אינו אלא לגלות מחשבת לבו, ומן התורה אין חיוב אלא להשבית בלבו לבטל משא"כ בת"א אין עיקרו הרהור לבד ועיקר מצותו להתבונן במחשבתו היטיב ולהעמיק בה להתבונן לידע להבין ולהורות - וגם עיקר מצותה בדיבור - חיים הם למוצאיהם בפה כדאי בפ' כיצד מעברין [נ"ג:] בעובדא דברורי' בההוא תלמיד דהוה גריס בלחישא כו' ובספרי איתא ושננתם לבניך שיהיו ד"ת שנונים בפיו כו' ולכן שייך בה ברכה גם בהרהור", עכ"ל.

וכתוב כאן ב' סברות:

א] עיקר החילוק אינו אי בפועל הוי מחשבה או בפועל הוי בדיבור - אלא כדברינו אי הוי בגדר עשייה או לא - ולכן גם המחשבה של תורה הוא בגדר מעשה ובגדר עשייה "להתבונן היטיב ולהעמיק לידע להבין ולהורות" - ובזה חלוק מביטול.

ב] גם בלי כל זה מוסיף הבנין עולם - הרי מצאנו בדברי תורה "שעיקר מצותה בדיבור - חיים הם למוצאיהם בפה" - ונראה שעיקר כוונת המהר"ל לאפוקי שבסיפור יציאת מצרים העיקר הוא הלב - בלי עשייה - ודיבור הוא היכי תימצי - אכן בתורה העיקר הוא הפה - וכנ"ל.

ואף שמפורש בדברי המהר"ל שא"צ להבין את הדברי תורה, אכן גם השו"ע הרב שלמד שצריכים להבין דין יכול לפרש כהמהר"ל בסיפור יציאת מצרים.

במה שיש לדון שיש חיוב דרבנן להאריך בכל נוסח ההגדה.

ונראה שיש להוכיח כדרכינו ברא"ש שאין כוונתו כפשוטו לבא ולומר שאין דין דיבור והכל בלבו ולכן ליכא ברכה - דהנה יש לדון אי איכא חיוב מדרבנן להאריך בהגדה בנוסח קבוע או לא - דהנה בפמ"ג [או"ח פתיחה לקריאת שמע] מוכרח שיש חיוב - וכלשונו "דוודאי נוסח הגדה הכל דברי חז"ל, ומן התורה כי אמר ה' הוציאנו ממצרים יצא, ושלושה דברים פסח מצה ומרור דצריך למימרנהו הכל מדרבנן".

ועיקר חידוש זה מפורש בהדי' בלשון השו"ע הרב [סימן תעג סעיף מג] שנוסח ההגדה מ'עבדים היינו' עד 'גאל ישראל' "תיקנו חכמים חובה על הכל" - והיינו שיש חיוב אמירה בנוסח מסויים - וכן יש לדייק מדברי המנ"ח [מצוה כ"א ס"ק יא] שדן אי ההגדה צריכה להיות בלשון קודש או בכל לשון, ודימה לכל המצוות שדנו בהם אי בעי לשון הקודש - ועיין מנהגי החת"ס [סימן י ס"ק יד טו] שנהג לומר בלשון הקודש ואח"כ לתרגם.

וצ"ל דכל הדין של לשון הקודש כלול במה שחידש הפמ"ג שיש דין דרבנן וכמדויק בג' דברים הללו, והדין דרבנן מחייב נוסח מסויים ולשון הקודש.

ויש להקשות על הרא"ש - דלמה ליכא ברכה - הא עכ"פ מדרבנן איכא נוסח קבוע וארוך - ומדרבנן יש דין דיבור מפורש וארוך - ומאי שנא מקריאת המגילה.

ונראה דלדברינו א"ש - שגם הגדר של דרבנן היינו כהדאורייתא - שכל כולה אינה אלא בתור היכי תימצי לקשר אתה מצוות עם הזכירה בלב - אכן אי נלמד שדברי הרא"ש כפשוטם - וכדרכו של הרב פערלא שא"צ דיבור כלל - א"כ אכתי קשה דעכ"פ איכא דין דרבנן דבעי דיבור - ומאי גרע הדין דרבנן מקריאת המגילה - וע"כ כדברינו לעיל.

דעת הראשונים שאין לו קצבה - וקשה דמדרבנן יש לו קצבה.

והנה יש ראשונים דס"ל דליכא ברכה כיון שמצוה זו אין לה קצבה - עיין בזה באבודרהם [סדר ההגדה] בשם הרשב"א, וכתב "שאפילו בדיבור בעלמא שידבר בענין יציאת מצרים יצא - אלא כל המרבה הרי זה משובח" - וכ"ה בארחות חיים לר"א מלוניל [הלכות ליל מהפסח ס"ק יח] - וכ"ה בכלבו [סימן נ] - ויש לדון בזה דסו"ס מצד החיוב דרבנן איכא מחייב של נוסח מסויים - ויש לו קצבה - ולא סגי בדיבור בעלמא.

ונראה שכוונתם נמי כנ"ל - דמה שאין לדבר קצבה היינו בתור ראייה שאינו מהלכות דיבור ואמירה כברכת המזון וקריאת שמע - אלא ההתעוררות מכח המעשים - ולכן גם מדרבנן לא השתנה עיקר גדר זה.

ויתכן עוד באופן אחר - שעיקר מה שתיקנו נוסח אינו אלא בתור 'תקנה' צדדית כדי שלא יתרשלו במצוה זו - אכן אינו בגדר מצוה מדברי סופרים - וכן המשמעות בסדר היום [סדר ההגדה] - עיין

בהערה <sup>228</sup> שהבאנו לשונו - וממילא דמצד המצוה א"צ נוסח ארוך וקבוע ויצא ידי מצוה בדיבור בעלמא גם מדרבנן אלא שעבר על התקנה - ודו"ק - אכן מספיקת המנ"ח שמא לא מועיל אלא בלשה"ק לא משמע כן.

### פרק ד

#### ביאור השיטות שיוצאים ידי חובה

#### בקידוש ובקריאת שמע,

#### שהעיקר הוא הזכירה בלב.

**ביאור השיטות שיוצא בקידוש ובקריאת שמע - שהעיקר הוא הזכירה.**  
והנה - הבאנו לעיל מהרי"ף ור"פ שיוצא ידי חובת סיפור יציאת מצרים בנוסח של זכר ליציאת מצרים בקידוש, וקשה שהרי נוסח של זכר ליציאת מצרים בקידוש הוא דין מצד הלכות קידוש כמו בכל יו"ט ושבת, ומה זה שייך למצות סיפור.  
ונראה שזה מתבאר עפ"י דברי הרא"ש הנ"ל - שהרא"ש מדמה זכר ליציאת מצרים בפדיון הבן ושאר מצוות להכא - וכנ"ל, והקשינו דאך מדמינן למצוות שיש בהם קיום צדדי של זכר ליציאת מצרים - הא הכא בסיפור ההגדה זה כל המצוה - וביארנו שהכוונה בזה ע"ד רש"י שסיפור תלוי במצוות הללו של פסח ומצה - ודומה ממש לפדיון הבן.  
והוספנו לבאר עפ"י מה שמבואר בחינוך [מצוה כא] שכתב "שחייב להוציא הדברים בפיו כדי שיתעורר לבו בדבר - כי בדבור יתעורר הלב" - ומבואר שאינו אלא היכי תימצי להתעוררות הלב - והדיבור בא לקשר את הזכירה בלב למעשים הללו - וע"ד רש"י.  
ומעתה יש לומר דקידוש הוא אחד מהד' כוסות - וכבר הבאנו לעיל דהיה קס"ד בבה"ג ובתשובת רב נטרונאי שד' כוסות מעכבות בסיפור, ונראה דאף אי לא מעכבות, אכן ודאי דשייכי למצוות הללו וא"ש למה הוא יכול לספר ולהתעורר דרך הקידוש - וא"ש.  
אולם נראה להוסיף עוד בדרך יותר פשוטה - שדברי החינוך מצד עצמם סגי לן לבאר את עיקר סברת הרא"ש - גם בלי לפרש את דברי הרא"ש עפ"י שיטת רש"י - וגם בלי לפרש שהמצוה הזו דומה לפדיון הבן שהזכירה באה אגב מצוות הלילה - כעין פדיון הבן.  
והיינו שיש לומר שיסוד המצוה היא הזכירה עצמה - דהך התעוררות וזכירה בלב שהיא התוצאה של האמירה - הזכירה וההתעוררות עצמה היא גופא דמצוה והיא חפצא דמצוה - ואין זה בגדר עשייה אלא מצב של התעוררות בלב האדם - ולכן אין בה ברכה.  
והיסוד בזה כנתבאר לעיל שמבואר בתוספתא ובפוסקים שגם לימוד ההלכות מצטרפים למצוה זו של סיפור יציאת מצרים - וביארנו שעיקר המצוה בזה היא שהמצוות הללו בכל האופנים שהם - והיינו קיום המצוות, וחייב המצוות והלכותיהם של המצוות - וגם גוף הלילה עצמו שמחייבת את המצוות - ע"י כולם יגיע להתעוררות בנס של יציאת מצרים.  
אולם י"ל כפשוטו - שהמצוה עצמה היא ההתעוררות וזכירת היציאה בלב - וממילא שכל דבר שמעוררו ומזכירו בזה מהני - וראיה מפורשת לזה ממה שהביא הגרי"ז [קונטרס חנוכה ומגילה להגר"ח טורצין זצ"ל - עניני מגילה סימן ג] מהמבואר בספרא [בחוקותי פרשתא א / ג] דלא סגי בלב אלא דבעי שיאמר בפיו - וכתב על זה הראב"ד - "שתהיה שונה בפיה הלכות מגילה", והנה - עיקר המצוה בעמלק עיקרו הזכירה בלב - לעורר שנאתו על עמלק - וכלשון הרמב"ם [מלכים פרק ה] "ומצות עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו, כדי לעורר איבתו, שנאמר זכור את אשר עשה לך עמלק, מפי השמועה למדו זכור בפה לא תשכח בלב, שאסור לשכוח איבתו

<sup>228</sup> סדר היום [סדר ההגדה וכוונתה] - "אח"כ יסדר ההגדה לענין תקון ההגדה הוא מפני שחייבין אנחנו לספר ביציאת מצרים בלילה הזה ואין כל העם יודעים לסדר ענין כדי לספר ואף על פי שידעו לפעמים יתירשלו ולא יספרו ובפרט אם יאכלו ואם ישתו ותחטפם שינה ולא יגידו דבר לכן תקנו אלו הדברים בקיצור מספרים ביציאת מצרים כדי שיזכו כלם לספר בענין יציאת מצרים בין גדולים בין קטנים ותקנו אותה קודם סעודה מן הטעם שכתבתי - וקראו אותה הגדה כשמה שמגיד ומספר בה קצת מן הענינים שהיו ביציאת מצרים כדי לצאת ידי חובתנו מן הפסוק שנאמר והגדת לבך וגו' שאעפ"י שלא יהי' דעת בבן לשאול אנו מגידים הענין מעצמנו", עכ"ל.

ושנאתו" - וא"כ מה שייך לזה לימוד ההלכות - וע"כ שאינו אל בחרו היכי תימצי לעורר שנאתו ואת הזכירה בלב - וה"ה הכא שזה עיקר המצוה - הזכירה בלב וההתעוררות בענין יציאת מצרים. ונראה דהן הן דברי הרי"ף ור"פ דהכא למדנו שמקיימים את המצוה ע"י מצוות אחרות שמעוררות את ענינו של זכירת יציאת מצרים - אף שהם מצד עצמם לא שייכים לעיקר מצות סיפור - וכגון קידוש היום - ומוכרח כנ"ל - שכל דיבור שיביאו לזכירה בלב סגי.

**דעת המאירי דמהני מצד קריאת שמע - ומוכרח כהמנ"ח.**

ואכתי יש להעיר על שיטת המאירי ושבולי הלקט - מובא לעיל - שיוצאים בזכר ליציאת מצרים שמזכירים בקריאת שמע - ושאלנו דמה שייך להכא מצוה זו של כל השנה - וצ"ל כנ"ל - שמצות סיפור היינו ההתעוררות עצמה והזכירה בלב - ולא גרע מזכירת יציאת מצרים מקידוש - דאף דעיקר מצוה זכירה היא באמירה עצמה - אכן סו"ס ההתעוררות שבאה מכחה היא היא מצות סיפור בלילה הזה.

אלא דא"כ קשה קושי' המנ"ח והגר"ח - דמה ההבדל בין המצוה של כל השנה למצוה בלילה הזה - ויש לומר לאידך גיסא - דאדרבה - המצוה של כל השנה היינו דיבור כפשוטו - והכא מצוה היא הזכירה בלב - ויש כאן ב' מצוות שונות - והנפ"מ שהמצוה של ליל הסדר מתקיימת גם בהלכות ובאופנים נוספים שיבואו אותו לזכירה בלב - וזה איפכא מהפמ"ג שבכל השנה סגי בלב ובפסח בעי בפיו.

וכפשוטו היה נראה בשיטתם כדעת המנ"ח - מובא לעיל [סוף פרק א] - דלדבריו נמצא שביסוד הדברים הכל מצוה אחת - וכל הנפ"מ אינו אלא אי הוי מצוה מפורשת או דיליף מדרשה - ונפ"מ לגבי שבועה לבטל את המצוה - ודו"ק.

**ביאור השיטות דאין לו קצבה.**

ונראה שזה גם הביאור הפשוט בשיטות שאין ברכה כיון שזה מצוה שאין לו קצבה - ונראה שכוונתם נמי כנ"ל - דמה שאין לדבר קצבה היינו בתור ראיה שאינו מהלכות דיבור ואמירה כברכת המזון וקריאת שמע - אלא עצם ההתעוררות והזכירה בלב היא היא גופא דמצוה - ולכן אחרי שרבנן הוסיפו נוסח שיש לו קצבה - אכן סו"ס גם מדרבנן לא השתנה עיקר גדר זה.



## סימן יא סיפור יציאת מצרים, בתור הלל על יציאת מצרים ובגדר הברכה במצות סיפור ובקריאת ההלל.

פרק א מביא את כל השיטות למה ליכא ברכה על הסיפור, ומתמה בשיטות שיוצאים ידי חובה בקידוש או בערבית או בברכת אשר גאלנו - ולכן פטורים מברכת המצוות על ההגדה. < הקדמה - כמה שיטות למה לא מברכים על ההגדה. < חידושים בברכה וחידושים בגדר המצוה. < דרכו של הרי"ף שיוצאים בקידוש - ולכן פטורים מברכה. < דברי השבלי הלקט והמאירי. < ישוב לזה דמהני קידוש וקריאת שמע לסיפור יציאת מצרים. < דרכו של השבלי הלקט שיוצאים בברכת 'אשר גאלנו'. < במה שיש לתמוה בדרך זו מהדין עובר לעשייתו - ועוד. < מתמה בדברי הבשמים ראש שסותר משנתו אי בעי ברכה או לא. <

פרק ב יסוד הגרי"ז שברכת ההלל אינה על המצוה אלא על גוף ההלל וגם סיפור יציאת מצרים הוא בגדר הלל, וברכתה ברכת ההלל. < יסוד הגרי"ז שברכת ההלל אינה על המצוה אלא על גוף ההלל. < כמה מקורות שסיפור יציאת מצרים הוא סוג בפני עצמו של הלל. < ביאור דברי הבשמים ראש שמצד אחד בא לבאר דליכא ברכת המצוות אכן מאידך בא לבאר שיש ברכת ההלל. < ביאור דברי השבלי הלקט שאיחרו את ברכת אשר גאלנו - כיון שזו ברכת ההלל - ולא ברכת המצוות - ולכן צריכים שיתקיים בה הדין של 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח'.

## פרק א מביא את כל השיטות למה ליכא ברכה על הסיפור, ומתמה בשיטות שיוצאים ידי חובה בקידוש או בערבית או בברכת אשר גאלנו - ולכן פטורים מברכת המצוות על ההגדה.

הקדמה - כמה שיטות למה לא מברכים על ההגדה.  
מצאנו מחלוקת גדולה בדין ברכת המצוות על מצות סיפור יציאת מצרים - ויש בזה כמה שיטות, ולהלן דבריהם בקצרה - ובהמשך הדברים יבוארו בארוכה:  
א] יש סוברים שצריכים ברכה ככל המצוות [י"א במאירי בברכות].  
ב] יש סוברים שא"צ ברכה כלל - כיון שהי דבר שאין לו קצבה [רשב"א אבודרהם ר"א מלוניל], וכן נראה נמי מהתשב"ץ [מאמר חמץ] - עיין בהערה <sup>229</sup> הבאנו לשונו.  
ג] יש סוברים שא"צ ברכה כיון שזו מצוה בלב [מהר"ל / שו"ת הרא"ש / פמ"ג] - ושיטתם מתחלקת לתרתי - וכדיבואר.  
ד] יש סוברים שצריכים ברכה אבל יש כבר ברכה אחרת שעל ידה יוצאים ידי חובה - והיינו ברכת גאל ישראל בערבית אחרי הזכרת יציאת מצרים בקריאת שמע [י"א במאירי שם / שבלי הלקט].  
ה] יש סוברים שצריכים ברכה אבל יש כבר ברכה אחרת שעל ידה יוצאים ידי חובה - והיינו ברכת אשר גאלנו וגאל את אבותינו - בסוף ההגדה [שבלי הלקט].  
ו] לא מברכים כיון שבמה שהוא אומר בתחילה בקידוש זכר ליציאת מצרים יצא [אבודרהם בשם הרי"ף, רבינו ירוחם בשם ר"פ].  
ז] יש סוברים שמצד זה שהוא שבח וקילוס א"צ ברכה ואעפ"כ מהני הברכה של אשר גאלנו [בשמים ראש סימן קצו].  
חידושים בברכה וחידושים בגדר המצוה.  
ונראה ששורש פלוגתתם ושיטתם עומד סביב מחלוקת שונות וחידושים שונים בגדר מצוה זו של סיפור יציאת מצרים - וכן בסוג וגדר הברכה שנצרכת לסיפור יציאת מצרים - ונבאר את הדברים בעזה"ת.

<sup>229</sup> וז"ל התשב"ץ: "מה שאין מברכין על ההגדה והיא מצוה קבועה שאפי' אם אין לו בן הוא שואל לעצמו ואומר מה נשתנה - לפי שאינה אלא קריאה בעלמא - ודומה לברכת המזון שהיא מצוה עשה מן התורה ואין מברכין עליה אקב"ו לברך על המזון. וכן ברכת התורה לפני שזמנה אותה הרמב"ן ז"ל למצוה - ואעפ"י שאנו מברכין על התורה ועל ההפטרה ועל קריאת מגילה ועל ק"ש. שאני התם לפי שהקריאה היא מסודרת אין להוסיף ואין לגרוע. אבל ההגדה וברכת המזון וברכת התורה לפני שאין מסודרין ויש להוסיף ולגרוע לא שייך ביה ברכה", עכ"ל.

דהנה - החידושים באמת מתחלקים לב' סוגים שונים, שבמהר"ל וברא"ש ובפמ"ג מצאנו חידוש בגדר המצוה שמקיימים בלב או שצריכים גם את הלב, וזה חידוש בגדר המצוה של סיפור, ובאבודרהם בשם הרי"ף, וברבינו ירוחם בשם ר"פ מתחדש עוד דיוצאים ידי חובת סיפור בזכר יציאת מצרים בקידוש, ובשבולי הלקט יש אומרים שיוצאים ביציאת מצרים בקריאת שמע - והרי גם בשיטתם נתחדש חידוש בגדר המצוה - וכל החידושים הללו נתבארו לעיל [סימן י] בעזה"ת - עיי"ש היטב.

אולם יש חידושים נוספים בגדר הברכה של הסיפור - והיינו במה שברכת אשר גאלנו יכולה להיות ברכה למצוה זו, וגם מה שברכת הקידוש וגם ברכת גאל ישראל במעריב מהני לחיוב ברכה זו - וכל הנך חידושים הם חידושים בגדר הברכה - ובעזה"ת יבוארו החידושים הכא - ויבואר בזה גדר הברכה של הסיפור.

דרכו של הרי"ף שיוצאים בקידוש - ולכן פטורים מברכה.

ונתחיל בדברי האבודרהם [סדר ההגדה ופירושה] - וז"ל: "והקשה הריא"ף למה אין מברכין על קריאתה כמו שמברכין על קריאת מגילה והלא מצות עשה היא שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא וכו' - ותירץ כי במה שאומר בתחילה בקידוש זכר ליציאת מצרים יצא", עכ"ל - וכ"ה בפר"ח [סימן תע"ס ע"פ ב] - וכן הוא רבינו פרץ - מובא ברבינו ירוחם.

והנה הא דקידוש עצמו א"צ ברכה אף שגם הוא מצוה - וצ"ל - שכוין שיש ברכה במצוה שוב א"צ ברכה על ברכה - כמו שלא מברכים על ברכת המזון אף שהוא מצוה - ועיין מה שהבאנו להלן מהבשמים ראש [סימן קצו] לגבי ברכה על ברכת המזון - ולכן הקידוש לא צריך ברכה כיון שהוא עצמו במטבע של ברכה.

אכן מצות סיפור יציאת מצרים מצד עצמה אינה ברכה, ומצד עצמה היא צריכה ברכה, וא"כ קשה דאיך מקיימים מצות סיפור באופן שלא יוכל לברך את הברכת המצוות שבה - הרי אסור לקיים מצוה בלי הברכה שבה וכדשנינו אלם לא יתרום, ועיין בתשובת אבני מילואים לגבי טבילת כלים באופן שאסור לברך שלא טובלים כן - והאיך מותר לעשות מצות סיפור בלי ברכה - וממנפ"ש - או שיתחיל לספר לפני קידוש ויברך בסיפור זה - או שכוין לא לצאת ידי חובת סיפור כשאומר 'זכר ליציאת מצרים' - כמו שעושים בלולב שנטלו בכוונה לא לצאת כדי לא להפסיד את הדין עובר לעשייתן בברכה.

והיינו - דאף שהקידוש עצמו הוא ברכה ולכן הוא סוג מצוה שלא צריכה ברכה - אכן מצות יציאת מצרים אינה ברכה - והיא עצמה צריכה ברכה - ואיך נפטר מחיוב ברכה בזה שהוא יוצא בה ידי חובה אגב ברכה אחרת - הא הוי ליה לקיים מצוה זו באופן שיוכל לברך עליו - וכנתבאר. עו"ק דמה שייך מצות זכר ליציאת מצרים בקידוש שזה מצוה שיש בכל קידוש של יו"ט - למצות סיפור יציאת מצרים - הא תרתי נינהו.

דברי השבלי הלקט והמאירי.

והנה - יעויין בשבלי הלקט [סדר פסח סימן ריח - ברוך המקום ברוך הוא] שכתב ב' טעמים למה אין ברכה - ומבואר שלמד שיש חיוב ברכה אלא שיוצאים ידי חובה בברכה אחרת. וז"ל: "ומצות הגדה היא מצות עשה והיתה טעונה ברכה - אלא שנפטרת בקריאת שמע והרי קריאת שמע טעונה ברכה לפנייה ולאחריה ומתוך חיבתה רמזו עליה אלו ארבעה ברכות [ברוך המקום ברוך הוא וכו'] - ואין טעוניה הזכרה ומלכות".

ועיקר טעם זה מצאנו גם במאירי [ברכות שם] - וז"ל: "והזכרת יציאת מצרים בלילי הפסח בהגדה יש מי שמזהיר שלא לברך עליה לפנייה ואף על פי שיש ברכה לאחריה שהרי אפשר לו לסמוך על אמת ואמונה שכבר ברך וחתם בה גאל ישראל ואף על פי שאין הטעם ברור מ"מ המנהג כך הוא - אלא שיש חולקים ומברכים".

והטעם בזה הוא פלא:

א] מה ענין זכירת יציאת מצרים של כל השנה לסיפור של הלילה הזה.

ב] ברכת גאל ישראל בערבית אינה ברכה על המצוה, אלא שהיא חלק מהתפלה.

ג] הרי יש הפסק בין הברכה למצוה.

ד] בשבלי הלקט יש תוספת דברים שבאמת א"צ שם ומלכות וסגי במה שאומר ברוך המקום ברוך הוא, וקשה דמאי שנא מכל המצוות.

עיקר מהלך זה הוא פלא גדול - וכל זה נכלל בהערת המאירי שכתב "ואף על פי שאין הטעם ברור מ"מ המנהג כך הוא".

ישוב לזה דמהני קידוש וקריאת שמע לסיפור יציאת מצרים.

והישוב בשיטת הרי"ף ור"פ והשבולי הלקט - לזה דמהני קידוש וקריאת שמע לצאת ידי חובת סיפור יציאת מצרים - כבר נתבאר לעיל [סימן י] שסיפור יציאת מצרים א"צ דיבור - ועיקר המצוה היא ההתעוררות וזכירת הלב ביציאת מצרים - והבאנו מהרא"ש דמזמה למצוות אחרות שמזכירים יציאת מצרים, וביארנו שזה גם הביאור בקידוש וקריאת שמע.

אולם אף שמתיישב איך יוצאים ידי חובה - אכן סו"ס לא נתבאר איך קידוש וברכת גאל ישראל חשיב כברכת המצוות על מצוה זו - הא הברכות הללו אינם ברכת המצוות.

דרכו של השבולי הלקט שיוצאים בברכת 'אשר גאלנו'.

והנה - בתירוץ השני תירץ השבולי הלקט שיוצאים בברכת 'אשר גאלנו' - וז"ל: "או יש לומר מה שאומרים בסוף אשר גאלנו היא ברכת ההגדה שהרי יש בה הזכרת מצה ומרור ופסח ובזמן הבית היה מקדימין ואומרין והגיענו הלילה הזה לאכול בו פסח מצה ומרורים והרי יש בה תשובה לכל השאלות ועל כן פותחין בה בברוך וחותרין בברוך לפי שהיא מטבע ארוך".

ויש לדייק מלשונו שמה שמזכירין את המצוות פסח מצה ומרור הוא חלק מההגדה ולכן כתב שגם הם כלולים בברכה.

אולם הקשה על עצמו - "ולמה קבעוה בסוף ההגדה" ותירץ "לפי שרוצים לדרוש כמה דרשות בענין ההגדה ואם היה מברך תחלה אשר גאלנו לא היה חוזר למפרע ודורש אל השעבוד" - ומשמע שהדין של מתחיל בגנות ומסיים בשבח היתה בטילה אילו היה מתחיל בברכה זו.

וכן מבואר בהמשך דבריו [אחרי הלל] שהוא כותב "ואחרי שקראו את ההלל עד חלמיש למעיינו מים מתחילין ואומרים בא"י אמ"ה אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים כו' לפי שצריך לחתום הגאולה כדאמרין מתחיל בגנות ומסיים בשבח היא הגאולה כמו ששנינו וחותרין בגאולה ר' טרפון מוסיף אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים כו' ר' עקיבה מוסיף וכו'" - הרי לנו שברכה זו נקבעה בתור "מסיים בשבח" - וזו כוונתו הכא דגם אילו היה מספר על הגנות והשעבוד - אכן אכתי היה בטל בזה הדין דמתחיל בגנות ומסיים בשבח.

במה שיש לתמוה בדרך זו מהדין עובר לעשייתו - ועוד.

אולם סו"ס עיקר הדבר צ"ב:

א [הרי הנידון הכא הוא מצד ברכת המצוות, והדין בברכת המצוות הוא להיות עובר לעשייתו - ובפסחים ז] מבואר שבכל הברכות מתקיימת ההלכה של עובר לעשייתו חוץ מטבילה - ובירושלמי איתא "חוץ מקידושי ביאה" - [הובא בר"ן - ועיין במרומי שדה] - ולדידהו קשה - דגם הברכה בסיפור יציאת מצרים אינו עובר לעשייתו.

ב [למה תיקנו מטבע בברכה שנקבע בתור "מסיים בשבח" בברכת המצוות הזו - ובזה נעקר הדין של עובר לעשייתו - יותר היה להם לתקן לשון רגיל שמתאים לנוסח של ברכת המצוות כדי שיוכל להיות עובר לעשייתו - שו"ר שכבר תמה כן החת"ס על הגדה של פסח [ח"ב דף קס"ח] - ותירוצו צ"ע.

ג [ברכת המצוות היא דין בפני עצמו שהמצוה צריכה ברכה, והדין מתחיל בגנות ומסיים בשבח הוא פרט בהלכות הגדה וסיפור - ואיך הדין מתחיל בגנות ומסיים בשבח נכנס לברכה של המצוה - וצ"ע].

מתמה בדברי הבשמים ראש שסותר משנתו אי בעי ברכה או לא.

מצאנו שיטה מחודשת בדין ברכה בסיפור יציאת מצרים - דיעויין בבשמים ראש [סימן קצו - מיוחס להרא"ש] שכתב שמצד אחד א"צ ברכה כיון שהמצוה היא 'קילוסים ושבחות' ולא יעלה על הדעת לברך ברכות המצוות על ברכות ותשבחות כמו שלא מברכים על ברכת המזון, ושוב הוסיף שסומכים על הברכה של אשר גאלנו שהיא ברכה גמורה - ועיין בהערה <sup>230</sup> שהבאנו לשונו - והרבה יש לתמוה בדבריו - וכדלהלן:

<sup>230</sup> וז"ל הבשמים ראש: "מה ששאלתני - מדוע אין מברכים על סיפור ההגדה בליל הפסח - כדרך שמברכים על שאר המצוות - לא יעלה על הדעת לברך על הברכות ועל השבחות, כמו שאין מברכים שציונו לברך ברכת המזון, וההגדה כולה קילוסין ושבחות, וברכת אשר גאלנו ברכה גמורה היא, שסומכין עליה - אפילו להלל, דבעלמא מברכים אשר קדשנו במצוותיו וציונו -

[א] הבשמים ראש סותר את עצמו מיניה וביה - דמצד אחד מבואר שהוא פטור ומאידך מבואר שיוצא בברכה זו של אשר גאלנו, וצ"ע.  
 [ב] עיקר מה שפירש שאין ברכה על שבח וקילוס כמו בברכת המזון, הרי בהלל עצמו יש ברכה ומאי שנא שבח וקילוס דהגדה מכל הלל, וצ"ע.  
 [ג] מיניה וביה בתוך דבריו כתוב דמהני ברכת אשר גאלנו אפילו להלל של ליל הסדר - אף שברכת ההלל הוא אשר קידשנו במצוותיו וציוונו כיון שהוא מדברי קבלה - ולכאן' כוונתו לפסוק כשיר היה לכם כליל התקדש החג - עכ"פ כתוב כאן שאם מהני הברכה להלל שודאי חייב ברה כש"כ דמהני לזה - וצ"ב כל השו"ט בזה.

## פרק ב

### יסוד הגרי"ז

#### שברכת ההלל אינה על המצוה

#### אלא על גוף ההלל

#### וגם סיפור יציאת מצרים הוא בגדר הלל,

#### וברכתה ברכת ההלל.

יסוד הגרי"ז שברכת ההלל אינה על המצוה אלא על גוף ההלל.  
 ואשר נראה בזה - ונקדים במה שביארנו להלן [שער ה סימן ה] בדין ברכה על הלל, ונתבאר בשם הגרי"ז שכמו שבברכת התורה נתחדש שהברכה אינה על המצוה אלא על התורה עצמה - כמו כן בהלל הברכה היא על גוף ההלל ולא על מצות הלל.  
 עוד נתבאר שבתורה מצאנו שיש תורה שבכתב ותורה שבע"פ - ומאידך יש גם מדרש וגמרא - ומבואר בסוגי' שהם סוגים שונים של תורה לגבי ברכת התורה, וביארנו שאף שמצד המצוה שבהם אין לחלק ביניהם אכן מצד החפצא של תורה שבהם לגבי הברכה שפיר יש לחלק ביניהם - וזו ראייה ליסוד הנ"ל.  
 והוספנו עוד דע"ד זו מצאנו נמי בהלל, שיש סוגים שונים של הלל, ויש ביניהם חילוקים גם לענין הברכה שלהם - וכדלהלן:  
 [א] יש חלוקה בין הלל של שירה בליל הסדר להלל של קריאה בכל הימים [רב האי גאון] לגבי הברכה, [וכבר חילקו ביניהם לגבי הלכות אחרות, וכגון הפסק - נשים - לילה - עמידה - האם צריכים לגמרו - אי הוי מדרבנן או מדברי קבלה - אי איכא סברא שצריך להיות על היין].  
 [ב] יש חלוקה בין הלל אחרי הנס בתור 'כי גמל עלי' להלל לפני הנס בתור מהולל אקרא ה' שמתקיים בזה שבח קודם בקשה, ונפ"מ לגבי מחרף ומגדף באומרו כל יום - ויש נפ"מ בברכות דכנראה שברכת ברוך שאמר מהני לכתחילה להלל בתור שבח קודם לבקשה - וביארנו שבשירת הים נתקיימו ב' הדינים הללו של הלל.  
 [ג] יש חלוקה בין ההלל של פסוקי דזמרה להלל על נס - ויש נפ"מ באיזה ברכות מברכים עליהם - וברוך שאמר הוא ברכה על ההלל של פסוקי דזמרה.  
 [ד] הלל של פורים בתור "קריאותא זו הילולא" הוא סוג חדש של הלל עם הלכות אחרות - שהרי כל ההלל שבו מיתלי תלי בקיום הלכות מגילה - וזה גם לקולא וגם לחומרה - והארכנו בזה להלן [שער ט פורים כלל יב] - ונתבאר שאין ברכה מיוחדת על ההלל שיש במגילה.  
 [ה] גם ברכת הגומל יש לו דין מסויים של הלל - ולכן בעי עמידה - ועיין מה שכתבנו בזה להלן [שער ט שם] - וברכה זו א"צ ברכה מדין הלל טעון ברכה כיון שהיא עצמה ברכה.  
 כמה מקורות שסיפור יציאת מצרים הוא סוג בפני עצמו של הלל.  
 ומעתה נראה לחדש - שגם סיפור יציאת מצרים הוא סוג בפני עצמו של הלל - ויש להביא כמה מקורות לזה:

[א] ז"ל החינוך [מצוה כא] "מצוה לספר בענין יציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן כל אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח השם יתברך על כל הנסים שעשה לנו שם, שנאמר [שמות י"ג, ח']

לפי שכתובה בין הכתובים לדברי קבלה, ואומרו בלשון זה דווקא, ובה תתיישב לך מעט גם השאלה השניה מדוע אין מברכים על מצוות ד' כוסות, שכולם קבועים על הברכות הנאמרים וכו', עכ"ל.

והגדת לבנך" ומפורש בלשונו שכתב "ולהלל ולשבח השם יתברך" שזה כלול בתוך הדין והגדת לבנך.

ב] בשבולי הלקט [סימן ריח] איירי בדין אמירת הלל בהגדה של פסח וז"ל: "ומתחילין את ההלל ואומר אותו בשמחה ושמחה על שם השיר יהיה לכם כליל התקדש חג" - הרי שהביא את הפסוק של "השיר יהיה לכם" שזה המקור לחפצא של 'הלל של שירה' בליל הסדר, אכן בעוד ב' מקומות הביא את הפסוק הזה גם לגבי עיקר אמירת ההגדה - שהרי לעיל מיניה [שם] - בתחילת ההגדה - הוא כותב וז"ל: "מוזגין כוס שני ונוטל כל אחד ואחד כוסו בימינו והקערה או הסל בשמאלו שבהם כל הדברים הראוין להיות שם כמו שהזכרנו למעלה ומגביהין את הקערה ואומרים פה אחד בהלל ובשיר ובנחת - הא לחמא עניא כו' שכן מצינו באבותינו במצרים שאמרו שירה והלל על אכילת מצה שנאמר השיר יהיה לכם כליל התקדש חג ושמחת לבב" - וכן להלן [שם] בהמשך ההגדה הוא כותב "לפי שצריך לומר פסח שהיו אבותינו אוכלין בזמן שבית המקדש קיים שהיו אוכלין פסחים בלילה הזה בהלל ובשמחה כמה דתימר השיר יהיה לכם כליל התקדש חג ושמחת לבב" - הרי לנו דגם עיקר אמירת ההגדה יש בה דין הלל של שירה - ולא רק ההלל שבהגדה.

ג] גדולה מכל זה מצאנו בדברי השבולי הלקט [שם] - בהמשך דבריו - שכתב "באגדה - מנין כשקוראין באגדה נוטל כל אחד ואחד כוסו בידו לפי מה שמצינו באגדה מנין שאין אומרים שירה אלא על היין שנאמר ותאמר אליהם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלקים ואנשים אם אנשים משמח דשתו ליה אלקים במה משמח הוי אומר בשירה" - הרי לנו שנאמרה הלכה של אין אומרים שירה אלא על היין באמירת ההגדה ולכן מחזיקים את הכוס של יין בזמן אמירת ההגדה.

ד] ברש"י בפסחים [לן] כתוב לגבי הא דמיקרי לחם עוני - והיינו שהוא לחם שעונין עליו דברים הרבה - וכתב רש"י - "שעונין עליו דברים - שגומרים עליו את ההלל, ואומרים עליו הגדה" - והיינו הגדה והלל - הרי שמבואר שההלל הוא סוג הלל שהוא עצמו חלק מגוף ההגדה עצמה, ולכן כמו שההגדה עצמה מתייחסת ללחם עוני כמו כן ההלל עצמו נמי מתייחס למצה - ואחרי דברי השבולי הלקט שהביא את הפסוק של השיר יהיה לכם - גם על ההגדה וגם על ההלל א"ש כפשוטו שגם ההגדה מדין הלל הוא ולכן שניהם משתלבים כהדדי להיות דבר אחד - והיינו נמי כמדויק בלשון החינוך - ובאמת שמיניה וביה בתוך דבריו של השבולי הלקט - מובא לעיל - מדויק חידוש זה שכתוב שם "שאמרו שירה והלל על אכילת מצה" - והיינו כנ"ל.

ה] עיין ברש"י [שופטים פרק ו פסוק יג] לגבי גדעון - שרש"י פירש את הפסוק "ואיה כל נפלאותיו אשר ספרו לנו אבותינו" - וז"ל רש"י "פסח היה - אמר לו אמש הקרני אבא את ההלל ושמעתיו שהיה אומר בצאת ישראל ממצרים ועתה נטשנו" - הרי שאביו הקרא לפניו את ההלל, ומבואר שזה חלק מההגדה לבנך - והיינו כרש"י בפסחים הנ"ל - והגדר כנ"ל.

ו] ז"ל התוס' בסוכה [ל"ח ד"ה מי שהיה עבד]: - "משמע כאן דאשה פטורה מהלל דסוכות וכן דעצרת, וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא היא, אף על גב דבהלל דלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים דמחייבי בד' כוסות, ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה, שאני הלל דפסח דעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס אבל כאן לא על הנס אמור", עכ"ל.

למדנו בקושי' התוס' שההלל של ההגדה שייכא להגדה עצמה ושניהם כהדדי שייכי לכוסות, וממילא שכמו שההגדה היא על היציאת מצרים, כמו כן ההלל, ואינו כמו הלל של יו"ט רגיל - והיינו ממש כדהבאנו מרש"י ומהשבולי הלקט.

ביאור דברי הבשמים ראש שמצד אחד בא לבאר דליכא ברכת המצות אכן מאידך בא לבאר שיש ברכת ההלל. עפ"י כל הנ"ל נראה לבאר את דברי השבולי הלקט והבשמים ראש - שבאו להשלים זה את זה - והיינו ששאלנו בדברי הבשמים ראש - שמצד אחד מבואר שא"צ ברכה כיון שהמצוה היא 'שבח וקילוס' ודומה לברכות ותשבחות וברכת המזון שאין בהם ברכה - ומאידך הוסיף שיש ברכה - והיינו הברכה של 'אשר גאלנו' - ומלבד מה דסותר משנתו אי בעי ברכה - הרי קשה מההלל עצמו שיש ברכה ומאי שנא שבח וקילוס דהגדה מכל הלל, ובפרט למה נתבאר הכא שסיפור עצמו הוא בגדר הלל - ויתירא מזו קשה שהרי אשר גאלנו אינה ברכת המצות.

ונראה דאדרבה - דהן הן עיקר דבריו - דבתחילת דבריו בא לומר דליכא ברכת המצות על הלל - והיינו כיסוד הגרי"ז שאינה ברכת המצות אלא ברכת ההלל, וזו כוונתו לומר דבזה דומה לברכת

המזון דליכא ברכת המצוות בכל ברכות ותשבחות - כולל הלל - אלא דשוב ממשיך דסו"ס איכא ברכה על הלל מצד זה שהלל עצמו טעון ברכה - ועל זה תירץ דאיכא ברכה דאשר גאלנו - והקשינו שאינו ברכת המצוות - והתשובה - דאדרבה - דזו כוונתו שזה ידע מעיקרא שיש ברכה כזו - וגם ידע שברכה זו אינה ברכת המצוות - אלא דאחרי דנתבאר דממילא א"צ ברכת המצוות - שוב ביאר שלכן מהני ברכה זו דאשר גאלנו דאיכא בזה קיום של הלל טעון ברכה.

ביאור דברי השבולי הלקט שאיחרו את ברכת אשר גאלנו - כיון שזו ברכת ההלל - ולא ברכת המצוות - ולכן צריכים שיתקיים בה הדין של 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח'.

ואי קשי' לך - הרי למה המתינו ואיחרו ברכה זו עד סוף ההגדה - והרי בהלל רגיל הברכה היא בתחילת ההלל - והתשובה לזה נמצאת בשבולי הלקט דמחמת הדין של מתחיל בגנות ומסיים בשבח היו צריכים לאחר ברכה זו.

והיינו כך - הקשינו על השבולי הלקט - ג' קושיות:

א] בדין בברכת המצוות בעינן עובר לעשייתן - ובפסחים [ז] מבואר שבכל הברכות מתקיימת ההלכה של עובר לעשייתן חוץ מטבילה - ולדידיה קשה - דגם הברכה בסיפור יציאת מצרים אינו עובר לעשייתן.

ב] למה תיקנו מטבע בברכה שנקבע בתור "מסיים בשבח" בברכת המצוות הזו - ובזה נעקר הדין של עובר לעשייתן - יותר היה להם לתקן לשון רגיל שמתאים לנוסח של ברכת המצוות כדי שיוכל להיות עובר לעשייתן.

ג] ברכת המצוות היא דין בפני עצמו שהמצוה צריכה ברכה, והדין מתחיל בגנות ומסיים בשבח הוא פרט בהלכות הגדה וסיפור - ואיך הדין מתחיל בגנות ומסיים בשבח נכנס לברכה של המצוה, וצ"ע.

ואחרי כל הנ"ל א"ש טובא - דכוונת השבולי הלקט היא לשיטתו שזו ברכת ההלל - שהרי לשיטתו כל ההגדה היא בגדר הלל - והלל זה מחייב ברכת ההלל - ואין בה ברכת המצוות - והיינו כנתבאר כבר בבשמים ראש - ולכן לא קשה מהדין עובר לעשייתן, שהרי עובר לעשייתן הוא דין בברכת המצוות וזה אינו ברכת המצוות - וזו ראייה ברורה ליסוד הגרי"ז שברכת ההלל אינה ברכת המצוות ולכן אין בה דין של עובר לעשייתן - וכדמצינו בברכת ההגדה - אלא שבא לבאר את הפרט הזה דסו"ס למה קבעו ברכה זו אח"כ ולא מקודם ככל ברכת ההלל - ובזה תירץ שצריכים שיתקיים בזה דין מתחיל בגנות ומסיים בשבח.

אלא שהקשינו - שברכת המצוות היא דין בפני עצמו שהמצוה צריכה ברכה, והדין מתחיל בגנות ומסיים בשבח הוא פרט בהלכות הגדה וסיפור - ואיך הדין מתחיל בגנות ומסיים בשבח נכנס לברכה של המצוה, והתשובה - דהן הן הדברים - דמצד ברכת המצוות אה"נ דליכא בזה דין מתחיל בגנות ומסיים בשבח - אכן בדין שהלל טעון ברכה נאמר שהברכה מצטרפת לסיפור ברמה כזו שצריכים שיתקיים בה דיני הגדה.

ובאמת שכן מפורש בלשונו - שברכת אשר גאלנו "היא ברכת ההגדה" והיינו שאינה ברכת המצוות על ההגדה אלא "ברכת ההגדה" - והוא מבאר "שהרי יש בה הזכרת מצה ומרור ופסח ובזמן הבית היה מקדימין ואומרין והגיענו הלילה הזה לאכול בו פסח מצה ומרורים והרי יש בה תשובה לכל השאלות" - הרי זה שיש בה את הקיום של כל דיני ההגדה מגדיר אותה כברכת ההגדה - ומפורש שבדין זה של ברכה נאמרה ההלכה שיתקיים בה דיני ההגדה - וזה כולל נמי את הדין של מתחיל בגנות ומסיים בשבח - ודו"ק.

מבאר למה מהני הברכה של קידוש והברכה של גאל ישראל.

בדרך זו מתיישב נמי השיטות שסוברות דמהני הברכה של קידוש והברכה של גאל ישראל לצאת ידי חובת הברכה של הסיפור - ושאלנו שהרי אין כאן ברכת המצוות - ולפי הנ"ל דהלל טעון ברכה ולא מצד ברכת המצוות אתינן עלה, א"כ - אחרי שכבר נתבאר לעיל [סימן ט] איך יוצאים ידי חובת סיפור בקידוש ובקריאת שמע, א"כ שוב פשוט - דהיכא דסיפור זה - שדינו כהלל - התקיים בתור חלק מברכה של קידוש או גאל ישראל של מעריב - שוב ברור למה לא בעי בזה ברכת המצוות - כיון דבהלל סגי לן בברכה על גוף ההלל, וכל שיש ברכה בהלל סגי לן לקיום דין זה - ולזה אהני לן הברכה בקידוש ובקריאת שמע.



\*

\*

\*

**שער ד**

\*

\*

\*

\*

\*

**ראש השנה**

**סוכות**

\*

\*

\*

\*



## סימן א'

## דין מעילה בשופר של עולה,

## ובדין מצוה הבאה בעבירה בשופר וסוכה.

מתמה בדברי הרמב"ם בשופר של עולה. < הוכחות של הגר"ח שמעילה שייכא להלכות ממון וגזילה. > הוכחה מפורשת מהתוס' באלו נערות, והוכחות נוספות זלה. < ביסוד החמד"ש והגרש"ק בגדר הדין מצוה הבאה בעבירה. > חילוק בין קרקע הסוכה לדפנות לגביה דין מצוה הבאה בעבירה. < ביאורו של הגר"ד בדברי הרמב"ם בדין שופר הגזול, ובדין גזל כזית פת לאכילה ראשונה בליל החג. > סיכום ב' יסודות. < דרכו של הקה"י בביאור הרמב"ם בשופר של עולה לגבי איסורי הנאה ולגבי מעילה.

## מתמה בדברי הרמב"ם בשופר של עולה.

יעויין בדברי הרמב"ם [הלכות שופר פרק א' הלכה ג'] שכתב בזה"ל - "שופר הגזול שתקע בו יצא, שאין המצוה אלא בשמיעת הקול אעפ"י שלא נגע בו ולא הגביהו השומע יצא ואין בקול דין גזל, וכן שופר של עולה לא יתקע בו ואם תקע יצא, שאין בקול דין מעילה, ואם תאמר והלא נהנה בשמיעת הקול, מצות לא ליהנות ניתנו".

וכבר הקשו המפרשים מדוע הוצרך לשני טעמים, שאין בקול דין מעילה וגם שמצוות לאו להנות ניתנו, והרי בגמרא ר"ה [כ"ח] הוזכר רק הטעם השני, ואדברא שם מבואר שיש מעילה בתקיעת שופר – ובביאור שיטתו צריכים להקדים בב' הקדמות.

הוכחות של הגר"ח שמעילה שייכא להלכות ממון וגזילה.

מתחילה נקדים ביסוד מפורסם מהגר"ח [הל' מעילה פרק ח' ה"א]:

הגר"ח הוכיח מכמה מקומות שיסוד איסור מעילה משום גזל אתינן עלה, וחלוק מכל איסורי הנאה, א] מהא דשיעור מעילה בפרוטה, ב] מהא דצירף את המעילה לזמן מרובה [כריתות י"ח מעילה י"ח], שאם נהנה בחצי פרוטה עתה וחצי פרוטה לאחר זמן רב - מצטרף לחיוב, ג] מהא דאכילתו ואכילת חברו מצטרפים [מעילה י"ח] - אשר כל זה הוא משום דדין גזילה ביה, ולהכי מצטרף בכל גווני ושיעורו פרוטה כדין גזל, מה שאין הדין כן בשאר איסורי הנאה.

ועיקר הראיה היא מכח קושי' של התוס' [ב"מ פ"ז] שהקשה דלמה צריך קרא ד"רעך" למעט שפועל העושה בשל הקדש אינו אוכל מהפירות, הלא פשיטא דלא הותרו איסורין לאכילת פועל, וכדאמרינן [שם צ"ב] דפועל נזיר אסור לאכול מהכרם.

וביאר בזה הגר"ח דהא דהותר לפועל לאכול מפירות בעל הבית, הוא זכות ממון של הפועל, וא"כ ודאי אין הגדר שהתורה התירה לו איסור גזל אלא שכך דינו וזכותו הממונית לאכול ואין כאן גזל מעיקרא, והואיל ואיסור מעילה יסודו משום גזל, הוה אמינא שרשאי הפועל לאכול משל הקדש ואין כאן מעילה כל עיקר דכך היא זכותו מעיקרא, קמ"ל קרא שדוקא ב"רעך" יש זכות זו לפועל ולא בהקדש, הרי מפורש דמגדרי איסור גזילה קאתינן עלה.

ועל פי זה תירץ הגר"ח הא דמשמע מדברי הרמב"ם [מעילה פרק ז' ה"א] שבמעילה שייך לומר ש"זה נהנה וזה מתחייב" בשולח שליח ונהנה השליח איפכא מסברת הגמרא בהאיש מקדש שבשליחות של דבר עבירה לא מצאנו שזה נהנה וזה מתחייב וכגון בחלבים ועריות. דהנה אמרינן בגמרא דבמעילה יש שליחות לדבר עבירה שאם שלח שליח למעול - המשלח מעל, והתוס' בקדושין [מ"ג] הקשו הלא אמרינן דלא מצינו בכל התורה זה נהנה וזה מתחייב [גם בגווני דיש שליחות לדבר עבירה], ועיי"ש מה שהסתפקו בזה, דיתכן לחלק בין הנהנה במעילה לכל נהנה, אכן ברמב"ם משמע בהדי' שפשוט לו שאף בהנאה המשלח חייב, וצ"ב.

וביאר בזה הגר"ח שהואיל ויסוד המעילה הוא משום גזלת ההקדש ולא משום איסור הנאה, לא שייכת הסברא דלא מצינו זה נהנה וזה מתחייב, שהרי לא על ההנאה באו לחייבו אלא על מעשה הגזלה, וכלפי זה שפיר יש שליח לדבר עבירה לחייב את המשלח.

הרי להדיא שאין גדרו איסור הנאה מהחפץ אלא גזלת הקדש, ועיין נמי בברכ"ש בקידושין [סוף בסימן כ'] שג"כ הבין כן בדעת התוס'.

הוכחה מפורשת מהתוס' באלו נערות, והוכחות נוספות לזה.

ובשיעורי אבי עזרי [כתובות כ"א] הביא שהדברים כבר מפורשים בתוס' [כתובות ל':] שחילקו בין תשלומי תרומה לתשלומי מעילה, וז"ל: "וי"ל דשאני שוגג דתרומה משום דתשלומין ידידיה

כפרה ולא ממונא כדאמרינן במסכת תרומות [פ"ו מ"א] דאם רצה כהן למחול אינו יכול למחול משום דלא הוי ממון אלא כפרה ואפילו אוכל תרומת עצמו דלא גזל מידי משלם כפרה לעצמו וחומש לכהן ולכך לא שייך קים ליה בדבריה מיניה לפוטרו מכפרה אבל קרן וחומש של הקדש אינו משום כפרה אלא משלם ממון שגזל הקדש, ותדע דבתרומה חייב משום כפרה הוא ולא משום כיון דגלי גלי דהא לרבא דלא פטר במיתה מטעם דקים ליה בדבריה מיניה מאי טעמא לא מיפטר אוכל תרומת חמץ בפסח אלא ודאי משום כפרה הוא".

הרי דברים מפורשים שמעילה דין גזל הוא ולא מצד כפרה כמו תשלומי תרומה ולכן חלוקין נינהו לגבי קלב"מ שרק פטור ממונות ולא פטור כפרה.

עוד יש להוכיח שהרמב"ם סובר דשאני מעילה שמצד גזילה אתינן עלה, וגם האיסור עצמו הוא משום גזל ההקדש, דהנה תמה המשנל"מ [פ"ה מיסוה"ת] על דברי הרמב"ם [ריש הל' מעילה] שהנהנה מן ההקדש לוקה, והלא בכל איסורים שבתורה שיטת הרמב"ם [הלכות מאכ"א פרק ח' הט"ז] שאין לוקים אלא על אכילה ולא על הנאה, ולהנ"ל א"ש, דשאני איסור מעילה דמדין גזל הוא ולא איסור הנאה מהחפץ כבשאר איסורים, הלכך אין הבדל אם אכל או נהנה, שהרי בשניהם הוא גוזל את ההקדש, ואין זה ענין לאיסורי הנאה.

והנה בסוגי' בב"ק [כ"א] הוכיחו דיני זה נהנה וזה לא חסר מדיני מעילה - וכבר תמהו דמה הראיה מדין מעילה שהוא איסור הנאה, לדין תשלומי 'נהנה' לחברו - ומוכח שיסוד חיוב מעילה הוא על לקיחת ממון וגזילת ההקדש, וכל שאילו בהדיוט כי האי גוונא פטור, בהקדש לא מעל, והוכחה זו הביאו הרבה אחרונים - עיין בזה בברכ"ש [שם] ובקוה"ע [סימן נ"ב ס"ק י"ג] ובשערי יושר [ש"ג בכ"ג], ובאור שמח שבת [פ"א ה"ח] ובגר"ח [על הש"ס], ועי' נמי בגליונות החזו"א שם. ועיין בהערה <sup>231</sup> מה שהבאנו מדברי הגרש"ש"ק שמחלק בזה בין תשלומי מעילה ואיסורי מעילה, והיינו דאף דנקט כעיקר יסודו של הגר"ח - אכן בזה חילק בין האיסור של מעילה לחיוב תשלומין של מעילה, שלעולם האיסור לא שייכא להלכות גזילה ורק החיוב ממון שייך להלכות גזילה, אולם הגר"ח לא חילק ביניהם מוכרח בזה כהגר"ח עיי"ש.

**ביסוד החמדת"ש והגרש"ש"ק בגדר הדין מצוה הבאה בעבירה.**

יש יסוד נוסף שצריכים להקדים - למדנו בתחילת דברי הרמב"ם חידוש - שכתב "שופר הגזול שתקע בו יצא, שאין המצוה אלא בשמיעת הקול אעפ"י שלא נגע בו ולא הגביהו השומע יצא ואין בקול דין גזל".

ובביאור דבריו נקדים ביסוד גדול בדין מצוה הבאה בעבירה:

<sup>231</sup> דהנה בשערי יושר [ש"ג פכ"ג] מצאנו דנקט כיסודו של הגר"ח אלא שחילק בין האיסור של מעילה לחיוב תשלומין של מעילה, שלעולם האיסור לא שייכא להלכות גזילה ורק החיוב ממון שייך להלכות גזילה, אולם הגר"ח לא חילק ביניהם וכדלעיל שהשיעור הוא שו"פ גם כלפי האיסור, וכן מבואר ממה שהיינו מתירים פועל לאכול ומהדין שליח על הנאה של מעילה, והיינו שלשיטת הגר"ח האיסור הוא נמי מחמת הממונות וברור.

ומקורו של הגרש"ש"ק הוא מדברי התוס' במעילה [כא]: שמתבע של הקדש שנתערב במטבעות חולין בטלה מדאורייתא ברוב, וכתב שכבר מבואר בברייתא בנדרים [נ"ח]. ששייך ביטול בהקדש [אי לאו משום דבר שיש לו מתירין דמדברנן לא בטל], והרי אם יסוד דין מעילה משום גזל ממון הקדש הוא, הלא אמרינן בביצה [ל"ח] דממונא לא בטיל, שממון של אדם שנתערב בממון חברו, עדיין של בעליו הוא.

ומחמת קושיא זו אמר הגרש"ש"ק לחלק בין איסור מעילה לחיוב תשלומין של מעילה, והיינו שהתשלומין הם תשלומין של גזילה אבל האיסור הוא איסור שיסודו באיסור הנאה שחל על החפץ, בדומה לשאר איסורי הנאה שבתורה, ועל כן מצד איסור מעילה שפיר שייכא תורת ביטול של איסורין בחפץ של הקדש שנתערב, ואמנם הבעלות של ההקדש לא פקעה מאותה פרוטה דממונא לא בטיל, וחייב להחזיר להקדש פרוטה אחת כמו בממון הדיוט שנתערב, ואולם איסור מעילה פקע ע"י דין ביטול.

אולם כאמור מוכרחים דברי הגר"ח שאין חילוק בין הממון לאיסור, וע"כ שצריכים ליישב את הקושי' של הגרש"ש"ק באופנים אחרים, והקושי' מתיישבת באופנים אחרים:

א [עיין בפרי יצחק [ח"א סימן ט"ו] שפירש דהא דממונא לא בטיל הכוונה רק שיש חוב ממון על זה שנתערב אצלו הממון, דסוף סוף נתברר ממנו בממון חברו, אבל במטבע המסויימת שנתערבה שפיר פקעה הבעלות של בעליה ממנה, הלכך שפיר שייך ביטול בהקדש, דפקעה קדושה מעל אותה מטבע, ואמנם חייב להחזיר להקדש דמיה, כדין ממון חברו, ולפי"ז אין ראייה מכאן שאיסור מעילה יסודו כאיסורי הנאה, דלעולם אימא לך דמשום גזל הוא ואעפ"י כקדושת המטבע המסויימת בטלה כשם שבממון הדיוט פוקעת הבעלות מהמטבע מסוימת, וצ"ל שהגרש"ש"ק חולק בזה ונקט שאף הבעלות המסויימת לא בטלה, דאין תורת ביטול אלא באיסורים].

ב [עיין בחזו"א [או"ח כ"ד לדף כ"ו: אות ח'] שכתב דלעולם הקדש לא בטיל אפילו באלף כדין ממון חברו אלא כוונת הברייתא בנדרים והתוס' במעילה היא שאם יהנה מפרוטה אחת שבתערובת שרי מדאורייתא דזיל בתר רובא, אמנם אם נהנה מהתערובת כולה שפיר מעל.

והוא - דיעויין בדברי הירושלמי בשבת דמבואר דהקורע על מתו בשבת קיים מצוותו ולא אמרינן בזה מצהבב"ע ולא דומה למצה גזולה, ומבאר הירושלמי "התם גופא עבירה [מצה גזולה], ברם, הכא הוא עבר עבירה [קריעה]", והוסיפו בירושלמי לדמות קריעה על המת למוציא מצה מרשה"ר לרשה"י ומקיים מצות אכילת מצה, דגם בזה פשיטא דל"א מצהבב"ע.

וביאר בזה בחמד"ש [סי' ל'] דכוונת הירושלמי לחדש דבדין מצהבב"ע בעינן שיחול העבירה בחפצא דמצוה, ורק גזילה חיילא בחפצא, לא כן הוצאה וקריעה בשבת<sup>232</sup>, אלא שיש לעיין, דמה הנפ"מ אי חיילא בחפצא או לא, הא סו"ס העבירה הביאה את המצווה, וע"כ צ"ל כמוש"כ בשערי יושר [שער ג' פרק י"ט] דדין "פסול" הוא, וזה ילפינן "מגזול דומי' דפסח" שהוא "פסול", ושוב א"ש מה דבעינן שיחול בחפצא, וכעין יסוד זה יש לדון בדיחוי אצל מצוות, עיין בזה בדברינו באמרות אברהם זרעא קיימא ביכורים בציונים והערות [פרק ב' משנה ט' ענף א'] בחילוק בין כיסוי הדם ללולב אף דבשניהם יש דיחוי.

חילוק בין קרקע הסוכה לדפנות לגביה דין מצוה הבאה בעבירה.

עפ"י יסוד זה יתבאר גדרים במהות הסוכה - מה נקרא חפצא של מצוה בסוכה ומה נקרא החפצא של סוכה שאינה חפצא של מצוה.

ונקדים בזה בדברי הגר"ח על הרמב"ם שיצא לחדש דאף שהקשה הרא"ש על הרמב"ם בדין עצי סוכה דמצאנו שכל דיני הסוכה מתייחסים רק לסכך [מחובר מק"ט פסולת גורן ויקב] שע"ש הסכך קרויה סוכה והיא החפצא של סוכה וקשה א"כ דלמה ס"ל להרמב"ם שהדין עצי סוכה הוקצו למצוותן כולל גם דפנות וביאר בזה הגר"ח שהסוכה צל שהיא החפצא של סוכה היינו סכך ותו לא, אלא שהתורה אמרה לעשות סוכה מצווה מהסוכה צל, ויליף מהלכה למשה מסיני דבעינן דפנות, ולכן נכללים הדפנות בכלל הסוכה מצוה אף דלא נכללים בכלל החפצא דסוכה צל, והדין הוקצה למצוותו מנתייחס לכלל הסוכה מצווה, והיינו לכל מה שכלול בחפצא שמצוה של סוכה ולא לחפצא דסוכה עצמה ולכן דווקא הכא נאמרה הלכתא דפנות.

אלא שתמה בזה באבי עזרי דמצאנו הלכה אחת של קרקע בסוכה - שיש דין גזילה בסוכה היכא דקרקע הסוכה נגזלת, [והיינו למ"ד דקרקע נגזלת], וקשה דמאי שנא הלכה זו שזה כבר כולל קרקע, ועיין בהערה<sup>233</sup>, וזה הרי פשוט שהדין עצי סוכה לא קאי בקרקע, <sup>234</sup> וייסד בזה באבי עזרי דהתם אדרבה, דמדליכא דין קרקע בסוכה ע"כ מוכרח דדין גזילה בסוכה לא שייכת לסוכה עצמה, אלא שיש חלוקה שלישית והיא המצות ישיבה של הגברא, וזה בעי קרקע וזה לא שייך בלי קרקע, ומצוותו מיקרי ישיבה גזולה על ידי קרקע גזולה.

ובזה הוסיף באבי עזרי ליישב את קושי' התוס' שהקשו שלמה לי מיעוט גזילה בסוכה הא תיפוק ליה מדין מצווה הבאה בעבירה, וביאר בזה שעפ"י הנ"ל מיושב, והיינו שכל הדין של מצוה הבאה בעבירה רק שייכא בחפצא דמצוה עצמה, והיינו שרק מה שכלול בחפצא דמצוה הוא דנפסל בזה שיש בה עבירה, והיינו דפנות ולא קרקע שקרקע שייכא למצוה של הגברא, ולא לחפץ של מצוה, ויתחדש א"כ דבגד גזול שקרע בו על המת שפיר מיקרי מצהבב"ע, וכן הביא מהרמב"ן, וא"ש.

וממילא מיושב דרק בגזל דופן וסכך איכא דין מצהבב"ע ושפיר איצטריכא ליה פסוק של גזולה למעט סוכה שהקרקע בלבד גזולה, והיינו שהגברא עובר על גזילה במעשה ישיבה אבל ליכא פסול מצוה הבאה בעבירה כיון שהקרקע אינה חלק מהחפצא דמצוה של הסוכה, וכן"ל.

ובעיקר דרכו של האבי עזרי עיין להלן [שער ד סימן ג] מה שיצאנו לדון בדבריו - דלא יתכן לומר שבסוכה ליכא דין קרקע כלל - ועי"ש שלמדנו באופן אחר.

<sup>232</sup> והחמד"ש הוכיח דגם הבבלי ס"ל כן, דבסוכה [ל"א] מבואר דלמ"ד דקרקע אינו נגזלת יוצא ידי"ח בסוכה גזולה, וק' דסו"ס איכא משום מצהבב"ע, ועי"ש בריטב"א שהק' כן ותירץ דגם ע"ז מהני מה שקרקע אינו נגזלת, וביאר החמד"ש דקרקע הגברא עובר בלא תגזול, ולא חיילא העבירה בחפצא הואיל וקרקע אינה נגזלת, ולא חיילא ביה קניני גזילה ואין בו דין והשיב, וממילא לא שייך כאן מצהבב"ע.

<sup>233</sup> ועיין באגרות משה [או"ח ח"א סימן קפ"א] מה שיישב בזה וחדש בזה חידוש גדול שכל מעמיד בסוגה נכלל בפסול גזול וקרקע הוא מעמיד וה"ה למסמרים שמעמידים את הדפנות.

<sup>234</sup> ואף דבאהא"ז מבואר שאה"נ וגם הקרקע כלול בדין זה לפי הרמב"ם, שוב הראוני כן באבני נזר או"ח [סימן תנ"ט ס"ק ט"ו], אולם באבי עזרי נקט בפשיטות שאינו כן, וכן היה נראה מהגר"ח שרק דפנות דאיתרבי מהלכתא כלול בדין זה.

ביאורו של הגר"ד בדברי הרמב"ם בדין שופר הגזול, ובדין גזל כזית פת לאכילה ראשונה בליל החג.

ע"ד כל הנ"ל מצאנו בחו"ש מרן הגר"ד [ח"ג] שביאר את הרמב"ם שאין דין מצהבב"ע בשופר גזול כיון שהמצוה הוא הקול, וביאר שאין מצוה לשמוע שופר אלא לשמוע קול שופר והיינו שה'קול' דומה לאתרוג ולולב, והשופר נצרך רק להגדיר את הקול שיהיה קול שופר, וממילא שהחפצא דמצווה [שזה מקביל לאתרוג ולולב] היינו הקול עצמו, ולכן גזול בשופר דומה לגזול בקרקע של סוכה ששניהם לא כלולים בחפצא דמצוה.

ועפ"י זה הוסיף הגר"ד שיהיה נפ"מ בגזל כזית פת לאכילה ראשונה בליל החג, דאי הוי מצות אכילה כעין אכילת כזית מצה א"כ חשיב הפת כחפצא של מצוה, ולכן מיקרי מצוה הבאה בעבירה כמו מצה גזולה, אבל אי הוי מצות ישיבה אלא שיש בזה חובה בלילה הראשונה והפת אינה אלא היכי תימצא לזה, א"כ לא מיקרי בזה חפצא דמצוה, ודומה לקרקע הסוכה ולשופר דליכא בהו פסול מצוה הבאה בעבירה, עכתו"ד.

ובעיקר דברי הגר"ד דיש חפצא של קול שופר - והיא החפצא דמצוה - עיין מה שנתבאר בזה להלן [שער ד' סימן ב].

סיכום ב' יסודות.

למדנו ב' יסודות א] בגדר איסור מעילה למדנו שיסודו משום גזל, ב] הדין מצוה הבאה בעבירה מתייחס לחפצא של מצוה, והקול הוא החפצא של מצוה ולא השופר עצמו.

דרכו של הקה"י בביאור הרמב"ם בשופר של עולה לגבי איסורי הנאה ולגבי מעילה.

עפ"י הנך יסודות ביאר בקהלות יעקב [נדרים ס' מ"ד] את דברי הרמב"ם הללו שכתב "שופר של עולה לא יתקע בו ואם תקע יצא, שאין בקול דין מעילה, ואם תאמר והלא נהנה בשמיעת הקול, מצות לא ליהנות ניתנו".

והבאנו להקשות דמדוע הוצרך לשני טעמים, שאין בקול דין מעילה וגם שמצוות לאו ליהנות ניתנו, והרי בגמרא ר"ה [כ"ח] הוזכר רק הטעם השני, ואדרבא שם מבואר שיש מעילה בתקיעת שופר. וביאר שבאמת יש ב' דינים, א] האיסור מעילה שיסודו משום גזל וכןתבאר, ב] בנוסף לזה יש גם איסור הנאה דרבנן - שרבנן אסרו בקול מראה וריח אף שאין בהם מעילה, וכמבואר בפסחים [כ"ו].

עוד הוסיף בזה דחלוקין נינהו הנך תרי דינים כלפי התקיעה והשמיעה, שזה פשוט שהשימוש בשופר לתקוע הוי גזל ולכן אית ביה משום מעילה, אבל הואיל והמצוה היא רק בשמיעת הקול ובקול אין גזל שהרי פשוט שאין חבירו יכול לעכבו מלשמוע את הקול של השופר שלו, ואם אין בזה גזילה גם אין כאן מעילה, ומה"ט נקטינן בעלמא "אין בקול דין מעילה", ולכן אף שמבואר בגמרא שיש מעילה אכן זה רק בתקיעה, אבל סו"ס יצא ידי המצוה בשמיעה, אעפ"י שמעל במעשה התקיעה שהרי המצוה היא השמיעה ולא התקיעה וליכא מצוה הבאה בעבירה בשמיעה, והיינו כמבואר לפני כן ברמב"ם לגבי הדין שופר הגזול שאין דין מצווה הבאה בעבירה כמו בלולב שהרי בלולב, הלולב עצמו הוא החפצא של מצוה וכאן החפצא של מצוה היא הקול - לא השופר - וכנ"ל בשם הגר"ד - וממילא דליכא דין מעילה במצוה שהמעילה היא תקיעה של השופר ולא בקול.

ושוב מוסיף הרמב"ם לבאר דהלא סוף סוף יש איסור הנאה מהקדש מדרבנן אף בגוונא דליכא גזילה וכדהבאנו מפסחים [שם] גבי קול מראה וריח דאיסורא איכא, וא"כ נהי דליכא גזילה בקול אבל יש כאן איסור הנאה, ובזה תירץ הרמב"ם שמצוות לאו ליהנות ניתנו ואין זו הנאה שנאסרה. אולם בטעם זה לבד לא סגי, כי לענין מעילה שענינה משום גזל, בזה לא יהני טעמא דמצות לאו ליהנות נינהו, דסו"ס מה שמשמש בדבר שיש בו הנאת הגוף או שימוש של מצוה, סוף סוף גזילה איכא בכך שמשמש בדבר של הקדש, ולכן הוצרך הרמב"ם לטעם שהמצוה היא בשמיעת הקול ואין בקול משום גזילה.

נמצא ששני הטעמים נצרכים ומשלימים זל"ז, מצד לתא דגזל שיש במעילה, שייך רק הטעם דאין בקול משום גזל, ומצד האיסור הנאה דרבנן שהוא כחפצא דאיסורי הנאה, בזה שפיר שייך הטעם דמצוות לאו ליהנות ניתנו.

## סימן ב'

גדר מצות תקיעת שופר,

יום תרועה "יהיה לכם",

ובדיני עמידה בה ובברכותיה,

ובגדר שליחות בתקיעה <sup>235</sup>.

**פרק א בדין עמידה ובברכותיה.** < תמיהא למה חלוק דין עמידה בברכת שופר משאר הברכות דמצוותן בעמידה, ומביא מחלוק' במקור לדין עמידה בשופר ומקשה על הנך דלא ילפי מגז"ש דלכם. > מביא לחדש דשאני דיני "קריאה" מדיני "עמידה" לענין סמיכה, ומוכיח כן מפסקי המחבר בדיני סמיכה, ונפ"מ בזה מהיכן ילפינן לעיקר דין עמידה בשופר. > מביא קושי' הפמ"ג בסתירת הגהות הסמ"ק, ומחלק בשופר בין השמיעה שהיא המצוה לתקיעה שאינה מהמצוה, ורק בתקיעה נאמרה עמידה, ומיישב בזה הקושי' במחבר ורמ"א למה ליכא דין עמידה בברכה. > מיישב למה השמיטו הראשונים דין עמידה מגז"ש דלכם בשופר, וישוב סתירת הסמ"ק בזה. >

**פרק ב גדר התקיעה להעמיד לשומעים 'חפצא של קול שופר', ובגדר "תרועה יהיה לכם", ובזה מהני שליחות.** < התקיעה מעמידה את החפצא דקול שופר - שהיא החפצא שבה מקיימים את המצוה - כעין אתרוג ולולב. > ברכה על הכשר מצוה של תקיעה. < עמידה בבעל תוקע דומה לתנאים בכשרותו של השופר. > מביא שיטות שיש שליחות בתקיעה - ומתמה בזה דהוי מצוה שבגופו - ומתמה עוד דלמה לא מקיימים מצות תקיעה ושמיעה בב' תקיעות שונות. < מבאר שיטת המצוה דתקיעה - היינו העמדת קול שופר - ולכן מהני שליחות בתקיעת שופר ולכן ליכא בזה חסרון של מצוה שבגופו. > מבאר עוד למה לא מהני בב' תקיעות שונות - שהמצוה היא "יהיה לכם" - שיתייחס להם קול שופר דרך שמיעה ותקיעה. < במה שיש לדון אי אחרי שמעמ' בלי לקיים מצות תקיעה - האם עדיין יש מצות תקיעה בפני עצמה. >

**פרק ג שיטת ר"ת דמברכים רק על התקיעה דדמי לקביעת מזוזה.** < דברי ר"ת דמברכים רק על התקיעה - ובמה שיש לתמוה בזה. > מביא את דרכו של הברכי' יוסף דקביעת המזוזה היא המעשה מצוה אף שהקיום הוא בדירין. < מבאר דלר"ת דומה למזוזה דהוי הכשר שכתוב בתורה בלי שיהיה אחריו מעשה מצוה - ומבאר עוד דלר"ת התקיעה היא המעשה מצוה והשמיעה היא הקיום מצוה. > מבאר שאין לומר דלר"ת יש גם תקיעה וגם שמיעה במצוה. < חידוש דין שהשומעים א"צ לצאת ידי הברכה של התקיעה. >

**פרק ד ביאור דברי הר"ן שיש לדמות תקיעת שופר לקריאת המגילה, שבשופר המצוה היא "יהיה לכם" - שיתייחס להם קול שופר דרך שמיעה ותקיעה, וכן הגדר בחפצא של הפרסומא ניסא דמגילה.** < במה שיש לתמוה על הר"ן שביא להשוות שופר למגילה מצד הקריאה התקיעה והשמיעה. > ביאור שיטת הר"ן בתקיעה - שיסוד המצוה היא העמדת חפצא של קול שופר. < מתמה טובא בשיטת הבה"ג במגילה דאיכא שמיעה לנשים וקריאה לאנשים. > מבאר בשיטת הר"ן דמגילה דומה לשופר - והיינו שהפרסומא ניסא של מגילה חיילא ע"י חפצא של קריאת המגילה - והמצוה היא שהחפצא הזו יעמוד להם - דרך השמיעה ודרך הקריאה. > תוספת דברים.

## פרק א

## בדין עמידה ובברכותיה.

**תמיהא למה חלוק דין עמידה בברכת שופר משאר הברכות דמצוותן בעמידה, ומביא מחלוק' במקור לדין עמידה בשופר ומקשה על הנך דלא ילפי מגז"ש דלכם.**

**בדיני עמידה במצוות, מצאנו בשו"ע בהל' ציצית [סי' ח'] ובהל' ספירת העומר [סי' תפ"ט] שיש חיוב עמידה בשעת המצוה, והביא את הדין עמידה גם בברכה דהנך מצוות, וברמ"א בהל' לולב [סי' תרנ"א] ובהל' מילה [יו"ד סי' רס"ה] מבואר שיש דין עמידה, וגם הרמ"א הביא שגם בברכה דהנך מצוות יש דין עמידה, ושאני מכולהו שופר שהשו"ע והרמ"א [סי' תקפ"ה] לא הביאו לדין עמידה בברכה, ורק הביאוהו בעיקר המצוה.**

ואף דביד אפרים שם וכן במ"ב הביאוהו לדין עמידה גם בברכה, אכן אין מזה ראיה דכבר נחלקו הפוסקים בדין עמידה בברכות המצוות - וכבר הארכנו בזה להלן [שער ו סימן כג / וסימן כד] - ששיטת המג"א שכל ברכת המצוות בעמידה, גם כשהמצוה עצמה בשיבה, וכן דעת המ"ב להלכה, ופשוט שלשיטתם מוכרחין לנקוט דגם בשופר הוא כן - ושפיר אזלי לשיטתיהו בזה, אבל אם נאמר בדעת המחבר כהחולקים [פנ"י ועוד], שהברכה תלויה במצוה, ורק במצוה שצרכה עמידה ברכתה צריכה עמידה - א"כ יהיה קשה דלמה הביאו לעמידה בברכה בכולם, חוץ משופר, וצ"ע - וכפשוטו היה משמע מהמחבר והרמ"א דאזלי בשיטתיהו דתלוי במצוה אי יש בה או אין בה עמידה - שהרי הוא כותב בכל מקום שהוא מביא דין עמידה במצוה - שגם בברכה יש דין עמידה, ומשמע דתלוי זב"ז - ושוב קשה דלמה השמיט בשופר דין עמידה בברכה.

**והנה בשו"ע [סי' תקפ"ה] דמבואר דבשופר נאמר דין עמידה, התם הביא הגר"א את המקור מדברי הרא"ש סוף ערבי פסחים דבספירת העומר צריך עמידה, וכוונתו כמוש"כ הטור שם דילפינן בגז"ש מעומר לכל מצוות שכתוב בהם "לכם", וכ"ה במג"א שם דמה"ט יוצא בדיעבד בישיבה כמו דיוצא בדיעבד בספירת העומר בישיבה, ובאמת דכל המצוות דילפינן בגז"ש נפסקו**

<sup>235</sup> חלק מסימן זה נמצא גם להלן [שער ו סימן כז] - והכא הוספנו הוספות חשובות שנוגעות לעיקר הגדר בתקיעה לעומת השמיעה.

בש"ע, וברמ"א, דבציצית לולב ומילה ג"כ כתוב לכם, וכולהו נפסקו בש"ע ורמ"א, וגם דין עמידה דעומר מפורש, [וכדהבאנו לכולהו לעיל]<sup>236</sup>.

**ויש** לעיין דאף דמהטור והגר"א והמג"א הנ"ל מבואר דשופר הוא בכלל הך גז"ש, אולם בכמה מקומות מצאנו שהושמט שופר, דיעויין במחזור ויטרי [סי' שע"ו] שכ' "ומצאתי - כל מצוה שכתב בהו לכם מברכין מעומד כגון לולב ציצית ומילה, בלולב כתיב ולקחתם לכם בציצית כתיב והיה לכם לציצית במילה כתיב הימול לכם, וכולהו ילפי מעומר דכתי' וספרתם לכם מה להלן מעומד וכו'", הרי דהשמיט שופר, וכעין זה יש להוכיח משבלי הלקט, דבסימן רל"ד הביא עיקר הדין דעומדים בספירה ובהל' לולב בסי' שס"ו הביא דבלולב עומדים והמקור דילפינן לכם לכם מגזירה שוה, ואילו בתקיעת שופר בסי' רפ"ט הביא ילפותא אחרת לדין עמידה, דגמרינן מחצוצרות שהם בעמידה, ואיתקש חצוצרות לשופר, וצ"ב דלמה איצטריך להך היקש, הא תיפוק ליה דבכלל הגז"ש דלכם הוא, וכמוש"כ בלולב.

**וכעין** זה יש להוכיח בהגהות הסמ"ק [סימן קמ"ה] דכתב דבספירת העומר בעינן מעומד, וילפינן לכל מצוות דכתיב בהו לכם, והביא שם ציצית לולב ומילה, והשמיט שופר, וכן הוא בברכי יוסף [סי' ח] שהביא מהפסיקתא, שהיא המקור להנך דינים דילפינן בגז"ש, והושמט שופר, וכ"ה בכל בו הל' ציצית [סי' כ"ב] שהביא ספירת העומר וציצית ולולב ומילה, והשמיט שופר.

**והיה** אפ"ל דא"צ לגז"ש דלכם בשופר דעדיף לן לילף מהיקשא דחצוצרות, דבגז"ש דלכם יצא בדעבד וכדהבאנו לעיל בספירת העומר, משא"כ בהיקש בחצוצרות, אכן ראיתי דבא"ר הסתפק בזה לחלק בין הטעמים והכריע דגם לטעמא דחצוצרות אינו לעיכובא, והדרא קושי' לדוכתא.

מביא לחדש דשאני דיני "קימה" מדיני "עמידה" לענין סמיכה, ומוכיח כן מפסקי המחבר בדיני סמיכה, ונפ"מ בזה מהיכן ילפינן לעיקר דין עמידה בשופר.

**והנראה** בזה דיעויין במג"א [סי' קמ"א] שהק' דאי סמיכה לאו כעמידה דמי, א"כ האיך מהני עמידה לפני ת"ח ע"י סמיכה, דבגמ' בשבועות [ל'] מבואר דהדיין דצריך לישב וצריך לעמוד לפני אשת חבר, דיוצא ידי שניהם בסמיכה, וכ' המג"א דשאני עמידה לפני ת"ח דסגי "בקימה" בעלמא, ומצאתי בחי' הפלאה על השו"ע חו"מ [סי' י"ז ס"ק א'] שמוסיף לבאר בזה, דחלוק עמידה מקימה וכת' "מפני שיבה תקום" וע"י סמיכה חשיב "קימה" אף דלא חשיב "עמידה", והוסיף דזהו כוונת המג"א, וכן מצאתי בחת"ס כתו' [כ"א]: שנקט כן גם בלי המג"א, וכעין זה ראיתי גם בספר משכן העדות [שער ב' פרק ד] שביאר כן בכוונת המג"א, והוסיף לחדש, דלפי"ז בדין קריעה דבעי עמידה וילפינן "מויקם דוד ויקרע", דבזה יהיה סגי ב"קימה", ומהני בעמידה ע"י סמיכה.

**ולפי** דבריהם יש מקום לחדש חידוש גדול, דבספירת העומר דילפינן מ"בקמה אל תקרי בקמה אלא בקומה", דיתקיים דין "קימה" גם ע"י סמיכה, וא"כ ה"ה דכל הנך דילפינן מספירת העומר יהיה הדין כן.

**אולם** במג"א עצמו מוכרח דאינו כן, שהרי המג"א כ' דבשופר אין לסמוך אף דלדידיה ילפינן דין עמידה דשופר מעומר, ומוכרח דהמג"א לא חידש יסוד בהלכות "קימה" ועל כרחך דאין כוונתו כהאחרונים, וכוונתו ע"כ כמוש"כ בעצמו [סוף סי' תכ"ב] דבתלמיד חכם שאני דסגי סמיכה ל"כיבוד", דא"צ מעשה "עמידה", רק "מעשה כיבוד", וסגי לזה סמיכה, וכוונתו נראה "דקימה" של "כיבוד" אינה בעמידה ממש, ורק הכא סגי בסמיכה.

**עכ"פ** לדעת ההפלאה והחת"ס ומשכן העדות דנקטו דהמג"א חידש כלל בהלכות קימה, וחידש המשכן העדות דה"ה בקריעה, לדבריהם יצא חידוש גדול דסמיכה מהני בכל הנך דינים דכתיב בהם בקמה, וילפינן מספירת העומר דכולהו סגי בקימה וא"צ עמידה ויהני בהם סמיכה.

**ויש** להביא סמוכין לחידוש זה מתוך פסקי המחבר, דעיקר איסור סמיכה לא כתב המחבר בשום מקום שהביא חיוב עמידה, חוץ מקריאת התורה [סימן קמ"א] ובתפילה [סימן צ"ד סעיף ח'], והנה בהל' קריאת התורה פליגי המג"א ולבוש אי הך איסור סמיכה הוא דין נוסף מדין "אימה" בקריאת התורה דומי' דמתן תורה [מג"א] או שהוא מדין סמיכה כשיבה, שחסר בעיקר דין עמידה [לבוש]

<sup>236</sup> וע' בכס"מ תמידין ומוספין [ז' - כ"ג] שהביא מהרי"ץ גיאות שדין עמידה זו קבלה בידינו מרבנותינו, ואסמכוהו אקרא, אולם ע' פמ"ג הל' ציצית דמשמע שהוא דין דאורייתא, אכן לכו"ע אינו לעיכובא כמוש"כ הרמב"ם שם וכן נפסק במג"א [סי' תפ"ט].

ונפ"מ בסמיכה קצת, עיי"ש - ועיין [שער ח כלל ז] שהארכנו טובא בפלוגתא זו - ופלוגתא כעין זה מצאנו נמי בהלכות תפילה, עיי"ש במג"א, ולפי הלבוש צ"ב, דלמה לא כתב המחבר דין זה בכל המקומות שצריך עמידה, דבשלמא למג"א שזה דין חדש מצד אימה, הרי"ז דין מיוחד בהנך תרתי, אבל לפי הלבוש שהזכיר את הדין הכללי של סמיכה לאו כעמידה, א"כ היה לו להביאו בכולה דוכתא, וזו טענה אלימתא.

**ולדרך** הנ"ל א"ש, דכולהו מדין "קימה" נינהו ומהני בסמיכה, ורק בקריאת התורה דילפינן ממתן תורה שהיה חיוב "עמידה" מהדין "ואתה פה עמוד עמדי" וכמבואר במגילה [כ"א], וכן בתפילה דכתב המרדכי בפ"ק דברכות דאסור לסמוך דכתי' ביה "לעמוד לשרת" והיינו דומי' דעבודה, ובעבודה דין "עמידה" הוא, ולא מהני בסמיכה וכמבואר בהדי' בזבחים [י"ט:], להכי הביאום רק הכא, לא כן באידך מקומות.

**ומעתה** א"ש למה הושמטו שופר בגז"ש שהביאו כל הראשונים, דאף דבכלל הגז"ש הוא, הא איכא בהו נמי היקש לחצוצרות והתם נאמר דין "עמידה" וכלשון השבלי הלקט [ולא הובא מקור לעמידה דחצוצרות], וא"כ שוב א"צ גז"ש, דמהדין "לכם" איכא ילפותא רק על "קימה" ובשופר נתחדש יותר, דיש דין עמידה, ונפ"מ לסמיכה.

**מביא קושי' הפמ"ג** בסתירת הגהות הסמ"ק, ומחלק בשופר בין השמיעה שהיא המצוה לתקיעה שאינה מהמצוה, ורק בתקיעה נאמרה עמידה, ומיישב בזה הקושי' במחבר ורמ"א למה ליכא דין עמידה בברכה.

**והנה**, אף דיישבנו את שיטות הראשונים דהשמיטו דין עמידה דשופר בגז"ש "דלכם", אולם אכתי צ"ע שי' הסמ"ק, דהנה יעויין בהגהות הסמ"ק [סי' צ"ב] שהביא בתוך הך גז"ש גם דין עמידה בתקיעה, והוא בעצמו להלן [סי' קמ"ה] השמיטו, וזה צ"ב, וכבר העיר בזה הפמ"ג בהל' ציצית [סי' ח], וצע"ג.

**וליישב** שי' הסמ"ק נראה ליישב את עיקר הקושי' באופן אחר, ונקדים בביאור עיקר הדין עמידה בתקיעת שופר, דכבר דנו במצות שופר, האם המצוה היא בשמיעה או בתקיעה, וכבר הוכיחו שהמצוה בשמיעה, ועי' בזה ברמב"ם בריש הל' שופר ובלח"מ שם מה שהביא מתשו' הרמב"ם דתלוי בשמיעה ולא בתקיעה, דאין התקיעה חלק נוסף במצוה רק השמיעה לחודי', וכן הוא לשון הטור [סי' תקפ"ה] דמה"ט מברכים לשמוע קול שופר, ועי' כפות תמרים [ר"ה כ"ט] שתמה למה אין חש"ו יכולים לתקוע, ולמה צריכים כוונה להוציא, הא המצוה נעשית לגמרי ע"י הגדול השומע בעצמו, ועי' מה שהאריך בזה, ובאהא"ז הל' שופר ביאר דמשמעות הקרא ד"יום תרועה יהיה לכם" משמע שהתרועה והתקיעה יהיו בעד השומעים, וזהו ה"יהיה לכם", ומה"ט בעי גדול ומה"ט בעי כוונת התוקע, ליחס את התקיעה ולהעמידה לשומעים שיתקיים דין "לכם", אבל המצוה היא בשמיעה - זה מצד אחד - ולהלן [פרק ב ופרק ד] יבואר עוד בזה.

**אולם**, מאידך גיסא מצאנו דהדין "לכם" דממנה ילפינן דין עמידה, דהך דין עמידה שייך לתקיעה ולא לשמיעה, דעל זה קאי קרא, ועי' בזה ביד אפרים שם שהביא מהכנסת הגדולה דרך התוקע צריך לעמוד ולא השומעים, [ואף דלהלכה הביא המג"א ומ"ב לרדב"ז שהמצוה גם בשומעים, אבל כבר תמה בזה המג"א דמנלן זאת], ומבואר א"כ שזה מהלכות "תקיעה" דבעי עמידה, ולא שייך העמידה לעצם המצוה, שהמצוה היא בשמיעה, ובזה אין דין עמידה, ומבואר א"כ דהעמידה אינה מדיני ה"מצוה", רק מדיני ה"תקיעה".

**והנה**, הארכנו להלן [שער ו סי' כ"ג ס"ק א] דהרבה ראשונים [רא"ש, סמ"ק, שבלי הלקט, בעל העיטור ומחזור ויטרי] הביאו לעיקר דרשת "לכם" דבעינן עמידה בברכה של המצוה ולא במצוה עצמה, וזה פלא, הרי הברכה היא רק מדרבנן, ואיך שייך בה הך דרשה וגז"ש, ועוד, דאף אם היתה דאורייתא, האיך ילפינן דיני הברכה מהגז"ש שנאמרה במצוה עצמה, וביארנו שם עפ"י מה שהוכחנו בארוכה להלן [שער ו ברכת המצוות סי' ח] דהברכה מצטרפת לגוף המצוה, והיא חלק ממנה, ולכן, גם כשהחיוב עמידה נאמר במצוה עצמה, אבל כיון שהברכה היא חלק מהמעשה מצוה, שוב שייכא ממילא הך דין עמידה גם בברכה עצמה, ופשוט.

**ומענה** ברור, דכיון דהברכה היא על השמיעה, דהשמיעה היא המצוה ועליו מברכים, והדין עמידה הוא בתקיעה ולא בשמיעה, א"כ אף דהברכה היא חלק מהמצוה, אפי"ה לא תהיה בה עמידה, שהרי העמידה שייכת לתקיעה, והתקיעה עצמה אינה מצוה ולא שייכא אליו הברכה.<sup>237</sup>

**ולפי"ז** פשוט למה לא הביאו השו"ע ורמ"א לדין עמידה בברכה, אף דהביאו כן בציצית ועומר ולולב ומילה, דשאני בזה שופר וכנ"ל.

מיישב למה השמיטו הראשונים דין עמידה מגז"ש דלכם בשופר, וישוב סתירת הסמ"ק בזה.

**ועפי"ז** יש ליישב נמי את דברי הראשונים, המחזור ויטרי שבלי הלקט והגהות הסמ"ק והכל בו, והברכי יוסף בשם הפסיקתא, דכולהו הביאו לגז"ש והשמיטו שופר, ודלא כהטור והגר"א ומג"א בהל' שופר דכללו שופר בהדי כולהו, ולעיל ביארנו דמודי דשופר בכלל, רק דילפינן מחצוצרות והתם יש חומרא לענין סמיכה, והשתא י"ל באופ"א, דבשופר באמת אין ילפותא כלל מ"לכם", שהם למדו שהגז"ש נתקבלה לכל "מצוות" שנאמרה בהם לכם, וילפינן שתהא "המצוה" בעמידה, וכיון שאין התקיעה חלק מהמצוה, ורק בתקיעה נאמרה "לכם", שוב אינו בכלל הגז"ש כלל, ופשוט, וע"כ שהדין עמידה נלמד מחצוצרות, ודו"ק.<sup>238</sup>

**ובישוב** קושי' הפמ"ג בסתירת הגהות הסמ"ק נראה דצריכים להוסיף בזה עוד, דהנה הסמ"ק בסי' קמ"ה מיירי בעמידה בברכת ספירת העומר, ושם הוסיף הגהות הסמ"ק את כל הני דילפינן מ"לכם" והשמיט שם שופר, ובסי' צ"ב בהל' שופר הביא גז"ש ד"לכם" על שופר, והביאור לפי הנ"ל פשוט, והדברים מדוקדקין, דהסמ"ק והגהות הסמ"ק למדו שגם שופר בכלל הגז"ש, וכשי' הטור והגר"א, רק דהיכא דמיירי בברכה והיינו בסי' קמ"ה בברכה דספירת העומר, דווקא שם הושמט שופר, שהרי בשופר אין הגז"ש כולל את הברכה, וכמו שדייקנו נמי מהשמטת השו"ע ורמ"א, ומאידך, בסי' צ"ב מיירי הסמ"ק בתקיעת שופר עצמו, ושם א"ש למה הביא את הגז"ש על שופר, ודו"ק, ומיניה וביה הדברים מדוקדקים, דמפורש שם בתוך דבריו שאין העמידה בשמיעה ורק בתקיעה, וא"ש.

## פרק ב

### גדר התקיעה

### להעמיד לשומעים 'חפצא של קול שופר',

### ובגדר "תרועה יהיה לכם",

### ובזה מהני שליחות.

התקיעה מעמידה את החפצא דקול שופר - שהיא החפצא שבה מקיימים את המצוה - כעין אתרוג ולולב. הנה לעיל הבאנו מהכפות תמרים [ר"ה כ"ט] שתמה למה אין חש"ו יכולים לתקוע, ולמה צריכים כוונה להוציא, הא המצוה נעשית לגמרי ע"י הגדול השומע בעצמו, והבאנו מהא"ה ז"ל הל' שופר שביאר דמשמעות הקרא ד"יום תרועה יהיה לכם" משמע שהתרועה והתקיעה יהיו בעד השומעים, וזהו ה"היה לכם", ומה"ט בעי גדול ומה"ט בעי כוונת התקוע, ליחס את התקיעה ולהעמידה לשומעים שיתקיים דין "לכם", אבל המצוה היא בשמיעה.

הרי דנתחדש שהגדר בתקיעה הוא להעמיד וליחס 'קול שופר' לשומעים - ונראה שהיסוד בזה הוא עפ"י מה שנתבאר לעיל [שער ד סימן א] מהגר"ב ד ברמב"ם - שכמו שהלולב הוא החפצא דמצוה שאיתו מקיימים מצות נטילת לולב - וחלות עבירה בלולב פוסל מדין מצוה הבאה בעבירה - כמו כן הכא בשופר - הקול שופר הוא החפצא דמצוה שאיתו מקיימים מצות שמיעת קול שופר - ודווקא חלות עבירה בקול עצמו היה פוסל מדין מצוה הבאה בעבירה - אבל השופר אינו חפצא דמצוה - ולכן לא חל פסול מצוה הבאה בעבירה אם השופר עצמו גזול, שהולכים אחרי הקול ולא אחרי השופר.

<sup>237</sup> ואף אם נאמר שיש ב' חלקים למצוה, חלק התקיעה וחלק השמיעה, וכמו שצייד שם הכפות תמרים, אבל נוסח הברכה מורה שמברכים על חלק השמיעה, ורק חלק התקיעה יש בו עמידה, ודו"ק.

<sup>238</sup> ובחצוצרות עצמו יש להסתפק אם זה עמידה בתקיעה או בשמיעה, וכן יש לעיין בגוף המצוה אי בתקיעה אי בשמיעה, וע' בזה בטו"א ר"ה [כ"ז. ד"ה תרי] ובלח"מ [ריש שופר].



הרי לנו שיש חפצא של 'קול שופר' - ודינו של התוקע לייחס ולהעמידו כך קול עבור שמיעת השומעים - ולכן בעינן כוונה להוציא ובר חיובא.

**ברכה על הכשר מצוה של תקיעה.**

ועיין להלן [שער ד סימן ט פרק ה] מה שהוספנו עוד בגדר התקיעה דדינו כהכשר מצוה - והבאנו שכן מפורש ברמב"ם בתשובה - והבאנו עוד דכמו דקס"ד בבבלי שצריכים לברך בהכשר מצוה - כמו כן קס"ד לרמב"ם לברך בתקיעה זו מדין הכשר מצוה - והיינו כנ"ל - שעל ידי התקיעה מייצרים ומעמידים את החפצא דקול שופר - [ועיי"ש שיש מקום לומר בדעת הירושלמי דבעינן ברכה על השמיעה ותקיעה כהדדי].

**עמידה בבעל תוקע דומה לתנאים בכשרותו של השופר.**

ונראה דהכא למדנו עוד - שכמו שיש תנאים והלכות בשופר עצמו - ובלי קיום הנך תנאים לא נוצר החפצא דמצוה של הקול שופר שאותו צריכים לשמוע - כמו כן העמידה של הבעל תוקע אינו אלא תנאי וקיום דין ביצירת הקול שופר שאותו צריכים לשמוע - אבל אינו תנאי בקיום המצוה ולכן שפיר מחלקינן בין התוקע לשומעים - הרי לנו שהדין עמידה בבעל תוקע דומה לתנאים בכשרותו של השופר.

**מביא שיטות שיש שליחות בתקיעה - ומתמה בזה דהוי מצוה שבגופו - ומתמה עוד דלמה לא מקיימים מצות תקיעה ושמיעה בב' תקיעות שונות.**

ונראה עפ"י הגדרה זו יש ליישב קושי גדולה בדין תקיעה שופר - והיא דמצאנו באחרונים שדנו האם באמת הוי מצוה שמיעה וכמבואר ברמב"ם או דאיכא מצוה גם בתקיעה - והביאו מהראשונים דגם התקיעה מצוה - אלא שיוצאים ידי חובה בשליחות - ושלוחו של אדם כמותו, ועיין בזה בתניא רבתי [סימן ע"ה בענין תקיעות] וכן הוא בהגהות מיימונית [הלכות שופר ג יא] בשם רבינו שמחה דמדין שליחות אתינן עלה.

ובכפות תמרים [ר"ה כט.] הסיק דאיכא במצוה גם בתקיעה וגם בשמיעה - דתקיעה בלי ששמע לא מהני - וע"כ דבעינן שליחות על התקיעה - ולמדו כן ליישב את הקושי הגדולה - למה לא מהני תקיעה של לאו בר חיובא - ודו"ק.

וכבר תמה בכפות תמרים [שם] יש לתמוה - הא כמו שנטילת לולב היא מצוה שבגופו כיון שיש דיני חציצה בנטילה, כמו כן בתקיעה איכא דין שיהיה בגופו בלי חציצה - והנך דומים לתפילין דליכא בהו שליחות וכמבואר בקצוה"ח [סימן קפב] - וחידוש הכפות תמרים דכיון דמשמע בפסוק שהרבה מישאל יוצאים בתרועה אחד - "יום תרועה יהיה לכם" - א"כ גזה"כ דמהני הכא שליחות בתקיעה ולא בשמיעה - וכל זה חידוש דמה גדר הפסוק דסו"ס הוי מצוה שבגופו.

עוד הקשה שם הכפות תמרים - דאי איכא ב' חלקי המצוה - שמיעה ותקיעה - א"כ למה לא יהני תקיעה בלי שמיעה בשליחות או ע"י עצמו באופן שהוא לא יכול לשמוע תקיעה דידיה - [וכגון בתוקע לתוך בור] - ושוב ישמע תקיעה אחרת מלאו בר חיובא - וחידוש דע"כ דקיבלו חז"ל שהכל אחד - וצ"ב בגדר האי מילתא.

**מבאר שיטת המצוה דתקיעה - היינו העמדת קול שופר - ולכן מהני שליחות בתקיעת שופר ולכן ליכא בזה חסרון של מצוה שבגופו.**

ונראה כך שבודאי שאין כאן ב' מעשים שונים, גם תקיעה וגם שמיעה - אלא דכמו דלפי הרמב"ם התקיעה היינו יצירת החפצא דמצוה של קול שופר - להעמידה לשומעים - א"כ גם לחולקים שהתקיעה כלולה במצוה, אכן הגדר הוא שתחילת מצוה השמיעה היינו העמדת קול שופר לשמיעה - אלא שכמו שהקול שופר דורש הלכות ותנאים בשופר - איזה שופר יעמיד קול שופר, וכמו כן יש תנאים בבעל תוקע שיהיה בעמידה, וכמו כן יש דין שהשופר יהיה מחובר בלי חציצה לבעל תוקע.

ומעתה ברור - שהרי הכלל בשליחות במצוות הוא כך - דבבדיקת חמץ ובמילת הבן שהמצוה היא שבבן יהיה מילה ובבית יהיה בדיקה - אלא שזה מוטל עליו - ולכן שפיר שייך בזה שליחות - שהתוצאה הזו של בן מהול ובית בדוק - שמוטל עליו לעשות - יעשה בשליחותו - אכן בתפילין המצוה היא שבגופו תהיה הנחת תפילין ובלולב המצוה היא שבגופו תהיה נטילת לולב - ולכן ליכא שליחות בזה - אכן בתקיעה אין הלכה שבגופו תתקיים תקיעה, אלא שהתוצאה הזו של יצירת קול שופר תעשה על ידו - שמעמיד לעצמו קול שופר לשמיעה - ומשלים מצוותו בשמיעת הקול שופר - ודו"ק.

ובזה מובן למה מהני שליחות - דכבר דומה לבדיקת חמץ שהאחריות להביא את התוצאה מוטלת עליו - ושפיר שייך שזה יתקיים בשליחותו.

מבאר עוד למה לא מהני בב' תקיעות שונות - שהמצוה היא "יהיה לכם" - שיתייחס להם קול שופר דרך שמיעה ותקיעה.

בדרך זו מובן נמי למה לא מהני בב' תקיעות שונות, א' לתקיעה וא' לשמיעה, ונוסיף תוספת הבנה בגדר העמדת הקול שופר - ונאמר כך - הרי מבואר בפסוק לגבי שופר - "יום תרועה יהיה לכם" - ובנוסח הראשון למדנו שכתוב כאן שצריכים להעמיד חפצא של קול שופר - ולשמוע את הקול שופר הזה - והם ב' חלקים שונים, העמדת הקול ושמיעת הקול - ובזה שפיר הקשו דלמה לא שייך בב' תקיעות שונות - אכן הכא נוסף נוסח שני - והוא - שגדר הקיום מצוה הוא בעצם זה שעומד ומתייחס לכם 'חפצא' של 'קול שופר' - 'יהיה לכם' - ונקבע שהצורה שהחפצא של הקול שופר מתייחס ועומד לכם בב' צורות - שכשהקול שייך ומתייחס לכם דרך המעשה תקיעה ודרך המעשה שמיעה - אז מתקיים המצב של יהיה לכם תרועה - וזה כל המצוה - ועיין בהמשך להלן [פרק ד] שהוכחנו את הדברים בשיטת הר"ן.

ונמצא שאין כאן ב' חלקים שונים של המצוה - מצות שמיעה ומצות תקיעה עד כדי כך שיש אפשרות לחלקם לב' תקיעות שונות - אלא הכל אחד - שאנו מצווים שיתייחס אלינו החפצא של קול שופר ביחס כפול - דרך שמיעה ודרך תקיעה - והכל מתקיים בהך תקיעה שעומד לכם בהנך ב' דרכים.

במה שיש לדון אי אחרי ששמע בלי לקיים מצות תקיעה - האם עדיין יש מצות תקיעה בפני עצמה.

ולמעמיק בזה נראה לדון כך - דאי נימא כנוסח הראשון שצריכים להעמיד חפצא של קול שופר ע"י תקיעה - וצריכים לשמוע את הקול שופר הזה - והם ב' חלקים במצוה - א"כ יש מקום לחדש שאחרי שכבר שמע קול שופר בלי לקיים מצות תקיעה - שהתקיעה היתה שלא בשליחות - הרי בכה"ג יתכן דליכא כבר דין לתקוע ולשמוע שוב - דכמו שאם בדקו את הבית שלא בשליחות הוא נפטר מחיובו לבדוק וכבר אין ענין לבדוק בית בדוק - אף שהוא לא קיים מצוותו, כמו כן הכא אין ענין ליצור קול שופר אחרי שממילא הוא שמע קול שופר - ונמצא שאע"ג שהוא לא קיים את חלק של התקיעה שבמצוה - אבל סו"ס הוא לא חייב בתקיעה - כן היה אפשר לחדש.

אולם לפני הנוסח השני - שאנו מצווים שיתייחס אלינו החפצא של קול שופר ביחס כפול - דרך שמיעה ודרך תקיעה - והכל מתקיים בהך תקיעה שעומד לכם בהנך ב' דרכים - שוב י"ל דחסר בשמיעה בלי שהיה שליחות על התקיעה - שההתייחסות של הקול שופר אליו אינה בשלמותה - ודו"ק - ושוב יהיה מצווה לתקוע ולשמוע שוב - ופשוט.

### פרק ג

#### שיטת ר"ת דמברכים רק על התקיעה

#### דדמי לקביעת מזוזה.

דברי ר"ת דמברכים רק על התקיעה - ובמה שיש לתמוה בזה.

והנה - יעויין ברא"ש בר"ה [פרק ד סוף סימן י] בשם הבה"ג שהקשה דמאי שנא מגילה דמברכים על קריאתה משופר שתקנו הברכה על שמיעתו - ותיירץ שבמגילה המצוה היא הקריאה ויוצאים בשומע כעונה, ובשופר המצוה היא בשמיעה, ויוצאים בשמיעה ידידיה בלי שומע כעונה - וברור א"כ למה במגילה הברכה היא בקריאה ובשופר הברכה היא בשמיעה.

אלא דלעיל מיניה הביא בשם ר"ת שמברכים רק על התקיעה - [ואין זה סתירה לדברי הרא"ש בפסחים] [פרק א סימן י] דמשמע דמברך על השמיעה - ומשמע שאמר כן בשיטת ר"ת, וכבר עמד בזה בהגהות ברוך טעם דהתם אינו בשם ר"ת, ור"ת ביאר טעמו למה מברכים על התקיעה - וז"ל: "שיש לברך על תקיעת שופר משום דעשייתה היא גמר מצותה" - ותמוה - הרי סו"ס המצוה היא בשמיעה - והרי הבה"ג הוכיח כן מהא דתנן לעיל [כז:]: "התוקע לתוך הבור וכו' ופעמים שהתוקע בעצמו לא יצא כגון שהיה עומד על שפת הבור והכניס פיו לתוך הבור ותקע" - וצ"ע - וכבר נתבאר לעיל המכפות תמרים דאף אי המצוה היא התקיעה אכן השמיעה בודאי כלולה במצוה - ולמה הושמטה מהברכה - ועוד - דמה כוונתו "דעשייתה היא גמר מצותה" דלכם מברכים עליה דמשמע דבלי זה באמת היו מברכים על השמיעה - וצ"ע.

מביא את דרכו של הברכי יוסף דקביעת המזוזה היא המעשה מצוה אף שהקיום הוא בדיוורין.

וברור דכוונת ר"ת לסברא שנתבארה להלן [שער ו סימן טז] בשם הברכי יוסף לגבי מזוזה - שאף שהקיום מצוה הוא בדיוורין בבית שיש בו מזוזה - והיה מן הראוי שיברך על הדיוורין הזה שיש בו מזוזה - אכן כיון דליכא חשיבות של 'מעשה מצוה' בדיוורין בבית שיש בו מזוזה, לכן המעשה מצוה נקבע בהכשר ידידה - והיינו בקביעת המזוזה - ותמיד הברכה נקבע כפי המעשה מצוה - ויש בקביעת המזוזה דין מעשה מצוה לגבי ברכה.

ולכן מצאנו במזוזה שרק השוכר ראשון קובע ומברך, ושאר השוכרים אחריו יש להם דיוורין בלי קביעה - ולכן אין להם ברכה כלל.

והברכי יוסף למד את המהלך הזה מלשון הגמרא במנחות דבא לבאר למה ליכא ברכה בהכשר מצוה - ובלשון הגמרא מבואר דקרינן ליה להכשר מצוה "מצוה שאין בעשייתה גמר מצוה" - והיינו שיש תורת מצוה בהכשר מצוה זו לענין ברכה - כיון שהסוגי' מתעסקת אך ורק בסוג מסויים של הכשר מצוה - דהיינו בהכשר הכתוב בתורה - וכנתבאר בנצי"ב בארוכה - הארכנו בזה להלן [שער ד סימן ט] שכך סבור נמי הביאור הלכה שיש דינים מסויימים של מצוה בהכשר הזה שכתוב בתורה - וביאר הנצי"ב דמהאי טעמא ס"ל לירושלמי שיש ברכה על הכשר מצוה מהסוג הזה.

ומבואר עוד שכל מה שהבבלי חולק וסובר דליכא ברכה בכל כה"ג הוא משום שיש אחרי ההכשר הזה עוד מעשה שהוא המעשה מצוה בגוף המצוה עצמה - ולכן קרינן ליה להך הכשר "מצוה שאין בעשייתה גמר מצוה" - והכוונה שזו כבר סברא לומר דליכא 'חשיבות' של מעשה מצוה במעשה הזה כיון שיש אחריו מעשה אחר.

ועפ"י הבנה זו חידש הברכי יוסף - שבאופן שהכשר כזה יהיה 'גמר' - ולא יהיה אחריו שום מעשה אחר - שוב יחול דין ברכה בהכשר הזה גם לבבלי - וזה הדין קביעת המזוזה שהיא הכשר הכתוב בתורה - וכמבואר בתרגום על הפסוק "על מזוזות" דקאי בקביעת המזוזה - ולכן יש בהכשר הזה ברכה אף שאין קיום מצוה בהכשר הזה.

מבאר דלר"ת דומה למזוזה דהוי הכשר שכתוב בתורה בלי שיהיה אחריו מעשה מצוה - ומבאר עוד דלר"ת התקיעה היא המעשה מצוה והשמיעה היא הקיום מצוה.

ונראה דהן הן דברי ר"ת שכתב "שיש לברך על תקיעת שופר משום דעשייתה היא גמר מצוה" - וכוונתו עפ"י ב' הנחות:

א] אף שהתקיעה היא הכשר מצוה, אכן דינו כהכשר שכתוב בתורה - וכנתבאר שגם התקיעה מתייחסת למצוה ומקבלת דיני המצוה אף שאינה אלא הכשר, וכבר ביארנו כן להלן [שער ד סימן ט] ברמב"ם שיש דין הכשר מצוה הכתוב בתורה לתקיעת שופר - שהרמב"ם בא לבאר את שיטת הבבלי דליכא ברכה בהכשר הכתוב בתורה - והוא בא לדמות את התקיעה לבניית סוכה ולאגד לולב - דבכולהו יש מעלה של הכשר הכתוב בתורה.

ב] עוד ס"ל שיש לו גם את המעלה שהוא הכשר כזה שאין אחריו מעשה נוסף כמזוזה, דכנראה שהוא סובר ששמיעה אינה מעשה לענין ברכת המצוות - והיינו דכמו דלענין שליחות ס"ל להרא"ש - מובא בקצוה"ח [סימן קפ"ב] - דלא חשיב כמעשה ולכן לא שייך בו שליחות, כמו כן ס"ל לר"ת לגבי ברכת המצוות.

עפ"י הנך ב' הנחות מחדש ר"ת דכמו דבמזוזה ליכא חשיבות של 'מעשה מצוה' בדיוורין וממילא שגמר עשייתה היא בקביעה - ולכן הברכה בקביעה, א"כ ה"ה הכא 'גמר עשייתה' היא בתקיעה - ולכן הברכה בתקיעה.

ובאמת שהגר"ח [על הש"ס - סוף ר"ה - הוצאת מישור] כתב שהתקיעה היא המעשה מצוה והשמיעה היא הקיום מצוה, והיינו ממש כנתבאר בקביעת המזוזה - והיינו שהמערכת יחסים של הכשר הכתוב בתורה עם המצוה מחדשת דינים של מצוה בהכשר, וזה אחד מהדינים שהוא מקבל תורת מעשה מצוה לגבי ברכה.

וכעין הדבר הזה מצאנו נמי לגבי הלכות עדל"ת, דמצאנו בקוה"ע דמעשה ביאה בפו"ר - שאף שהקיום מצוה הוא בלידה של הבן והבת - אכן המעשה מצוה לגבי עדל"ת הוא בביאה, וה"ה הכא חידש ר"ת שהשמיעה אינו מעשה מצוה - ולכן התקיעה היא המעשה מצוה.

בדברי הפר"ח וברכי יוסף בזה.

שו"ר בברכי יוסף [סימן תקפה סעיף ה] שהביא את הפר"ח שדן האם יש הוכחה מהירושלמי הנ"ל לדעת ר"ת - ועיי"ש מה שנדחקו בזה - ולדברינו הדברים מאירים שכאן הבבלי מודה לירושלמי, ודו"ק.

מבאר שאין לומר דלר"ת יש גם תקיעה וגם שמיעה במצוה.

והיה מקום לדון בפשיטות דס"ל כהכפות תמרים שהמצוה מורכבת מב' חלקים, תקיעה ושמיעה, והתקיעה מתקיימת בשליחות והשמיעה כל אחד לחודי' - וכיון דס"ל דליכא מעשה בשמיעה א"כ המעשה היחד שדורש ברכה היינו התקיעה - ודומה לקידושין שזה מצוה גם של הבעל וגם של האשה אבל רק לבעל יש ברכה ולא לאשה - וכבר ביארנו בזה להלן [שער ו סימן ב] שכיון שאין לאשה עשייה - שהרי היא רק מפקרת עצמה ועיקר העשייה היא דבעל, לכן הוא מברך, וה"ה הכא.

אכן א"כ הרא"ש היה יכול לומר בפשיטות שאין מעשה בשמיעה - ולמה ליה לרא"ש להוסיף "דעשייתה היא גמר מצוה" - וע"כ כנ"ל - דבא לומר דאף שלא היה צריך להיות ברכה כלל לתקיעה כיון שיש לא חלק מהמצוה רק הכשר, ודומה לסוגי' במנחות, אכן כיון דהכא אין אחריו מעשה מצוה שוב הוי ליה הכשר מהסוג הזה שצריך ברכה.

חידוש דין שהשומעים א"צ לצאת ידי הברכה של התקיעה.

והעירני ידידי הגאון רבי אברהם שטיינפלד שליט"א שהנפ"מ בין הנך ב' דרכים ברבינו תם הוא - האם השומעים צריכים לכיון לצאת בברכה - דקיי"ל להלכה שהמצוה היא השמיעה והברכה היא גם על השמיעה - ולכן הציבור מכוונים לצאת בברכה, אכן לדרך שנתחדש הכא בר"ת שהתקיעה היא הכשר מצוה - והציבור לא מקיימים כלום בתקיעה וכנראה שאין בה אפילו שליחות - א"כ הברכה תהיה רק לתוקע ולא לציבור - וכמו שבמזוזה רק השוכר ראשון קובע ומברך, ושאר השוכרים אחריו יש להם דיורין בלי קביעה - ולכן אין להם ברכה כלל, וה"ה הכא לא יהיה ברכה לשומעים.

## פרק ד

**ביאור דברי הר"ן שיש לדמות תקיעת שופר לקריאת המגילה,**

**שבשופר המצוה היא "יהיה לכם" - שיתייחס להם קול שופר דרך שמיעה ותקיעה,**

**וכן הגדר בחפצא של הפרסומא ניסא דמגילה.**

במה שיש לתמוה על הר"ן שבא להשוות שופר למגילה מצד הקריאה התקיעה והשמיעה.

יעויין בדברי הר"ן על הרי"ף [פסחים ד. בדפי הרי"ף] שהאריך בנוסח הברכה בברכת המצוות - מתי מברכים בעל ומתי מברכים בלמ"ד - ובתוך הדברים התייחס לברכת שופר - וז"ל: "ותו איכא למידק מפני מה אנו מברכין במגילה על קריאתה ותקנוה בעל מפני שיכולה הקריאה להתקיים ע"י אחר - ובשופר תקנו הברכה על שמיעתו ותקנוה בלמ"ד לפי שאי אפשר להתקיים ע"י שליח - נעביד איפכא שתהא ברכת מגילה על השמיעה ובלמ"ד - וברכת שופר על התקיעה ובעל".

ויש לתמוה - הרי במגילה המצוה היא הקריאה ויוצאים בשומע כעונה, ובשופר המצוה היא בשמיעה, ויוצאים בשמיעה ידידיה בלי שומע כעונה - וברור למה במגילה הברכה היא בקריאה ובשופר הברכה היא בשמיעה - וכבר הבאנו כן לעיל מהרא"ש בר"ה [פרק ד סוף סימן י] בשם הבה"ג שחילק כן בפשיטות.

ואף אי נימא שהר"ן סובר כשיטות הראשונים שגם התקיעה היא חלק מהמצוה - ולכן ס"ל שיש דין שליחות בתקיעה זו - וכדלעיל - אכן הא מיהת דודאי שהשמיעה היא חלק מהמצוה - וכדהוכיח היום תרועה - וא"כ מה קושי' הר"ן - והכא אין לפרש כר"ת שהקיום הוא בשמיעה והמעשה הוא בתקיעה - דכודאי דבמגילה הקריאה היא 'מעשה מצוה' - וגם קיום - ואם בשמיעה בשופר אמרינן דחסר בעשייה ובמעשה - וכסברת ר"ת - א"כ גם במגילה השמיעה אינה מעשה - ולמה דווקא במגילה השמיעה תהיה עיקרית.

ביאור שיטת הר"ן בתקיעה - שייסוד המצוה היא העמדת חפצא של קול שופר.

ונראה מוכרח מהר"ן שהשמיעה והקריאה במגילה והתקיעה והשמיעה בשופר - שניהם ביחד הם המרכיבים של המצוה - והגדר בזה עפ"י המבואר בפסוק בשופר - "יום תרועה יהיה לכם" - וכבר

נתבאר שגדר המצוה הוא שיעמוד לכם 'חפצא' של 'קול שופר' - וזה כל המצוה - "יהיה לכם" - אלא שנקבע שהצורה שהחפצא של הקול שופר יעמוד לכם היא בזה שאתם שייכים לקול הזה דרך המעשה תקיעה ודרך המעשה שמיעה.

וכבר נתבאר דרך בדרך זו שייך להבין האידך מהני שליחות בתקיעה - ולמה ליכא חסרון של מצוה שבגופו כמו בלולב - ששם המצוה היא ליטול - ורק נטילה ידיה שמיה נטילה שיהיה נטול אצלו, אבל כאן לא עצם התקיעה היא מצוה אלא שהקול שופר עומד לו דרך תקיעה ידיה.

ונראה דהכא נוסף בזה נוסח שני - והוא שהר"ן סובר שזה גם הגדר בשמיעה - והיינו - שהצורה שהקול שופר עומד להם הוא דרך שמיעה ודרך תקיעה, וכל אחד שומע בעצמו והתקיעה נעשה לכולם בשליחות כולם.

ובנוסח השני ביארנו לעיל [פרק ב] למה לא מהני בב' תקיעות שונות, א' לתקיעה וא' לשמיעה, והיינו משום שנקבע שהצורה שהחפצא של הקול שופר מתייחס ועומד לכם היא בב' צורות - שכשהקול שייך ומתייחס לכם דרך המעשה תקיעה ודרך המעשה שמיעה - אז מתקיים המצב של "יהיה לכם תרועה" בשלמותו.

**מתמה טובא בשיטת הבה"ג במגילה דאיכא שמיעה לנשים וקריאה לאנשים.**

ועפ"י הנ"ל ניישב נמי את שיטת הר"ן במגילה ונאמר שגם התם השמיעה והקריאה דומים לתקיעה ולשמיעה - ונקדים בשיטת הבה"ג במגילה - דהנה הרא"ש במגילה [פרק א סימן ד] הביא מהבה"ג שפסק שנשים אינן חייבות אלא בשמיעה אבל בקריאתה אינה מוציאה אנשים ידי חובתן שהם חייבים בקריאה - ולכן הם צריכים לשמוע מפי אנשים המחוייבין בקריאה כמותן ואין שמיעתן מנשים חשובה כאלו הן עצמן קורין - ועיין נמי בתוס' מגילה [ד"ה נשים] שהביא את הבה"ג - ועיין בצפנת פענח [גירושין פרק ב הט"ז] דס"ל דזו נמי דעת הרמב"ם - ויעויין בטורי אבן במגילה [שם] שתמה בעיקר חילוק זה דמנלן זאת - ובעיקר יש לתמוה דהיכן מצאנו מצוה אחת של מגילה - ויש ב' צורות שונות בעשייתה - ועיין להלן [שער ט כלל יג] שהארכנו טובא לתמוה בשיטתו.

**מבאר בשיטת הר"ן דמגילה דומה לשופר - והיינו שהפרסומא ניסא של מגילה חיילא ע"י חפצא של קריאת המגילה - והמצוה היא שהחפצא הווי יעמוד להם - דרך השמיעה ודרך הקריאה.**

ומכל זה מוכרח דגם הר"ן וגם הבה"ג למדו דקריאת המגילה לא דמי לקריאת פרשת זכור ולקריאת שמע - דבהנך המצוה היא לקרא ולומר את הפרשה - ולזה בעינן שומע כעונה ומהני שומע כעונה, משא"כ במגילה - דהכא זה דומה ממש לשופר לפי הך צד דבעינן שמיעה ותקיעה - וכנתבאר בר"ן.

והגדר כנ"ל - שיש חפצא של קול שופר שעומד להם - דרך השמיעה ודרך התקיעה, וה"ה הכא הפרסומא ניסא של מגילה חיילא ע"י חפצא של קריאת המגילה - והגדר של המצוה הוא שהחפצא של הפרסומא ניסא של מגילה יעמוד להם - דרך השמיעה ודרך הקריאה, וההתייחסות להם בשלמותה היא בקריאה ובשמיעה כהדדי - ולכן חייבים בשניהם - ושפיר הקשה הר"ן דלמה מחלקים ביניהם בברכות - דכיון שבשניהם השמיעה והתקיעה והקריאה שוין זל"ז - שכולם הם אופנים שונים האידך מייחסים את החפצא של הקול שופר והחפצא של קריאת המגילה לאדם - א"כ או שבשניהם הברכה תהיה בשמיעה או שבשניהם הברכה תהיה בקריאה ובתקיעה.

**תוספת דברים.**

ועיין להלן [שער ט כלל יג] מה שהאכנו בגדרי הך יסוד בבה"ג - ויישבנו עוד את שיטת הלקט יושר דא"צ פיסוק אותיות בנשים, והדברים נתבארו גם בביאור דברי הר"ן בתירוץ.

**סימן ג'  
בגדר הדין 'קרקע' בסוכה,  
והמסתעף בדין קרקע או דפנות גזולים,  
ובדין ביטול למעט חללה.**

הקדמה – בגדי ביטול למעט חללה של סוכה. < לכא' הדין ביטול הוא לעשותו לריצפה, ויש לתמוה בזה טובא. > יסוד האבי עזרי שאין דין קרקע בסוכה, ורק לגבי מצותו של הגברא איכא דין קרקע, וזה יסוד הדין סוכה גזולה בקרקע הסוכה, ובדברי הגר"ד בגזילה בקול שופר ובכזית ראשון בליל סוכות. < כמה הערות על היסוד הנ"ל. > מבואר שיש דין קרקע בסוכה בתורת הקדמה לכל פעולות הסכך להשוותו למקום סוכה שמקום מסוכך נמדד כפי קרקע. < מבאר את החילוק בין איצטבא לביטול תבן ועפר שאינו מבולו לגוף הסוכה אלא שמתבטל ממנו הדין חלל סוכה. > מוכיח כן מהסברא בביטול באוהל המת. < דן בכמה אופנים של סוכות שלא צריכים ביטול בעשיית הריצפה, ובדין איצטבא. > בקושי' האהא"ז בסברא דבטלה דעתו בכרים וכסתות. < נפ"מ לדינא באיצטבא או תבן גזולים.

הקדמה – בגדי ביטול למעט חללה של סוכה.

למדנו בסוגי' בסוכה [ד'] דאיכא כמה אופנים של ביטול לבטל עפר או תבן בסוכה גבוה למעלה מכ' ובכך ממעטים חללה ושוב הוי בשיעור של פחות מכ'.

ומצאנו ביטול מפורש וזה מהני לש' רבנן, ולש' ר"י לא בעינן ביטול מפורש, וסגי בעפר סתם או בתבן שאין עתיד לפנותו, אבל בעפר שעתיד לפנותו או בתבן סתם ליכא ביטול לכו"ע.

וש' רש"י בביטול מפורש בש' רבנן שביטל בפה לז' ימים, והק' הריטב"א דל"ל בפה, הא דברים שבלב הוי דברים לענין זה, דסגי בגילוי מילתא בעלמא, ות' הפנ"י שאין כוונת רש"י לפה ממש, אלא לגמ"ד מוחלטת, וע"ע בלשון המאירי שכ' "ביטול מפורש", והיינו כנ"ל, ור"י חולק ולדידיה מהני ב"א"צ לפנותו", והגדר ב"א"צ לפנותו" הוא דלא היה כאן שום החלטה לא לפנותו, אלא דאחרי שאין לו צורך, שוב ממילא לא יקחנו, והיינו שהמצב מצד עצמו גורם ביטול, ולא היה כאן שום עשייה מצידו, וכן משמע מרש"י שכ' "ש"בטל מאליו", וההכרח לפירוש זה הוא ד"עפר סתם" שוה ל"תבן ואין צריך לפנותו", ופשוט שאין שום עשייה מצידו בעפר סתם, אלא דהמצב מצד עצמו מבטלו, וזה גופא פלוגתת ר"י ורבנן אי בעי עשייה מצידו או לא, ועי' בהערה <sup>239</sup>.

והריטב"א חולק, ולדידיה כל פלוגתתם אי בעי ביטול לז' ימים [ר"י] או לעולם [רבנן], [ולדעת רש"י סגי בביטול לז' ימים לכו"ע], ונראה דלתירווייהו אין כאן עשייה מצידו, וכל פלוגתתם הוא רק אי איכא חשש שימלך היכא שביטלו לזמן או ליכא חשש שימלך, וכ"כ הריטב"א בהדי' [סוד"ה פסקא] דטעמא דבעי ביטול עולמית היינו כדי שלא ימלך, ודו"ק.

לכא' הדין ביטול הוא לעשותו לריצפה, ויש לתמוה בזה טובא.

עכ"פ למדנו שיש דרך למעט גובה הסוכה ע"י ביטול של עפר או תבן או כרים וכסתות, ולעומת זאת מצאנו עוד אופן של מיעוט והוא בהמשך הסוגי' [שם] והיינו על ידי בניית איצטבא באמצע הסוכה או על צידו, ותירווייהו מובאים בשו"ע.

והנה לפום ריהטא היה אפשר לפרש דיסוד הדין ביטול בסוגי' הוא כדי לעשות את העפר והתבן לריצפה ולקרקע של הסוכה, ובזה יצטרף לעצם הבנין של הסוכה, וע"י זה כבר מתמעט הגובה של הסוכה, שהגובה נמדד מהריצפה, ושמעתי מבארים כן, ודומה א"כ לבניית איצטבא שגם היא הקרקע החדשה של הסוכה.

אולם זה לא יתכן כלל, דאיכא בזה תמיהות רבות, וכדיבואר:

א] אם הביטול היה מדין קרקע של הסוכה וכעין איצטבא, א"כ למה בעינן ביטול בעשייה זו, שאם יש כאן סוכה לעת עתה, מה לי מה דעתיד לפרק חלק מהסוכה להשתמש בו לצרכים שלו, הא סו"ס לעת עתה יש כאן ריצפה, אטו בדפנות איכא דין ביטול, ויתירא מזו, לפי הריטב"א דבעי ביטול עולמית ואל"כ חיישינן שמא ימלך, הא מ"ש מדפנות דליכא חשש שמא ימלך בעשאו לז' ימי החג, ואי נימא דפשוט לנו שאינו רוצה לפסול סוכתו ולכן אינו רוצה לסתור את הדפנות, הא

<sup>239</sup> אכן יש מקום לדחות, דגם לרבנן אינו עשייה, אלא דכל מה דבעי ביטול מפורש הוא כדי שלא ימלך, וכן משמע בר"ח וברבינו מנוח.

א"כ ה"ה נימא הכא דאינו רוצה לפסול סוכתו ולמה יקח את העפר, ועוד, עיקר האי דין שמא ימלך ק', שהרי אף אי בעינן סוכה הראויה לז', הא סו"ס היכא דבנה סוכה הראויה לז' אלא שהוא החליט לסותרו בתוך ז', הא פשיטא דכשירה, ומ"ש הכא, ול"ל ביטול לכל ימי החג לרש"י.

ומכל זה פשוט שבאיצטבא עצמה לכיא דין ביטול ובאמת דלא מצאנו נידון ודין ודברים בהלכות ביטול באיצטבא שיהיה לעולם או שיהיה ביטול בפה שאינו אלא ככל חלק אחר של בניית הסוכה, ומאי שנא הכא שיש דין ביטול.

ב] אם היה דין שריצפת הסוכה צריכה ביטול בעשייתה, א"כ ק' בעושה סוכה ע"ג גמל [להלן כ"ב-כ"ג] שהניח ב' דלתות ע"ג הגמל, [ופליגי אי בעי ראוי ז' שהרי אינו ראוי לעלות בשבת], וק' דמי ביטל הך ריצפה לגב של הגמל, ופשיטא דליכא ביטול עולמית לריטב"א.

ג] גם אי כל מה דבעינן ביטול עולמית היינו כדי שלא ימלך, אבל סו"ס לא שייך ביטול על יותר מזמן הסוכה, דהא הביטול אמור להשוותו לחלק מבנין הסוכה ולא שייך להצטרף להיות חלק מבנין הסוכה על יותר מזמן הסוכה עצמה, ומה שייך ביטול עולמית לפי הריטב"א, ועיין בזה בפמ"ג [סימן תרל"ג א"א ס"ק ד'] שתמה כעין זה הא כל הסוכה הוא סותר לאחר ז' ומה שייך לבטל לזמן של אח"כ.

ד] אם הדין ביטול שייך לבניית הסוכה, א"כ מה מדמינן בסוגי' לביטול בטומאת אוהלים דמה השייכות לדין בניית הסוכה.

ה] תוכן הך ביטול הוא שאומר "דאמר לא שקילנא מהתם" [לשון רש"י שבת ע"ח: ד"ה בטליה], וכן כ' המ"ב [סי' תרל"ג ס"ק י"א] לענין סוכה "שמבטל לכל ימי החג שלא להזיז ממקומן", ואי תוכן הביטול הוא בזה שעושה את התבן לריצפת הסוכה, א"כ למה סגי בזה, והיה צריך להיות לשון חיובי שמשווהו לקרקע הסוכה ואף אי חל מעצמו להיות קרקע הסוכה, הא למה לא איצטריכא ליה נוסח שאומר את מה שחל על ידי הביטול והיינו שיאמר לשון "הרי זה סוכה".

ו] עיין באבן האזל [סוכה פ"ד - הי"ג [בסוף] בד"ה באמת] שהקשה, שאף שפשוט שלא מפסידים כרים וכסתות סתם, אכן כו"ע מודי שבשביל רווח ממוני ששוה יותר מהכרים וכסתות שודאי כדאי להפסיד, והנה, מצאנו כבר שר"ג קנה אתרוג באלף זוז, וע"כ ששווה לו, וא"כ ק', דה"ה שמי שמבטל כרים וכסתות להכשיר סוכתו ששייך לומר ששוה לו הפסד הכרים וכסתות בשביל הכשר סוכתו, ולמה אמרינן דבטלה דעתו, הרי עשה בהם שימוש חדש.

יסוד האבי עזרי שאין דין קרקע בסוכה, ורק לגבי מצותו של הגברא איכא דין קרקע, וזה יסוד הדין סוכה גזולה בקרקע הסוכה, ובדברי הגר"ד בגזילה בקול שופר ובכזית ראשון בליל סוכות.

ואשר מוכרח מכל הנ"ל דודאי שאין ביטול שייך לדין קרקע הסוכה, וכל הדין ביטול הכא אינו מצד בניית סוכה, דבניית סוכה לא בעי ביטול, ואיצטבא שייכא לדין בניית הסוכה ולדין קרקע הסוכה, ושני דינים נינהו, אלא שעלינו לדון ולהקדים מה עיקר הגדר של קרקע הסוכה.

ונקדים בזה בדברי הגר"ח על הרמב"ם שיצא לחדש דאף שהקשה הרא"ש על הרמב"ם בדין עצי סוכה דמצאנו שכל דיני הסוכה מתייחסים רק לסכך [מחובר מק"ט פסולת גורן ויקב] שע"ש הסכך קרויה סוכה והיא החפצא של סוכה וקשה א"כ דלמה ס"ל להרמב"ם שהדין עצי סוכה הוקצו למצוותן כולל גם דפנות וביאר בזה הגר"ח שהסוכה צל שהיא החפצא של סוכה היינו סכך ותו לא, אלא שהתורה אמרה לעשות סוכה מצווה מהסוכות צל, ויליף מהלכה למשה מסיני דבעינן דפנות, ולכן נכללים הדפנות בכלל הסוכה מצוה אף דלא נכללים בכלל החפצא דסוכה צל, והדין הוקצה למצוותו מנתייחס לכל הסוכה מצווה, והיינו לכל מה שכלול בחפצא שמצוה של סוכה ולא לחפצא דסוכה עצמה ולכן דווקא הכא נאמרה הלכתא דפנות.

אלא שתמה בזה באבי עזרי דמצאנו הלכה אחת של קרקע בסוכה - שיש דין גזילה בסוכה היכא דקרקע הסוכה נגזלת, [והיינו למ"ד דקרקע נגזלת], וקשה דמאי שנא הלכה זו שזה כבר כולל קרקע, ועיין בהערה <sup>240</sup>, וזה הרי פשוט שהדין עצי סוכה לא קאי בקרקע, <sup>241</sup>, וייסד בזה באבי

<sup>240</sup> ועיין באגרות משה [או"ח ח"א סימן קפ"א] מה שיישב בזה וחדש בזה חידוש גדול שכל מעמיד בסוגה נכלל בפסול גזול וקרקע הוא מעמיד וה"ה למסמרים שמעמידים את הדפנות.

עזרי זהתם אדרבה, דמדליכא דין קרקע בסוכה ע"כ מוכרח דדין גזילה בסוכה לא שייכת לסוכה עצמה, אלא שיש חלוקה שלישית והיא המצות ישיבה של הגברא, וזה בעי קרקע וזה לא שייך בלי קרקע, ומצוותו מיקרי ישיבה גזולה על ידי קרקע גזולה.

והוסיף בזה ליישב את קושי' התוס' שהקשו שלמה לי מיעוט גזילה בסוכה הא תיפוק ליה מדין מצווה הבאה בעבירה, וביאר בזה שעפ"י הנ"ל מיושב, והקדים בדברי הירושלמי בשבת דמבואר דהקורע על מתו בשבת קיים מצוותו ולא אמרינן בזה מצהבב"ע ולא דומה למצה גזולה, ומבאר הירושלמי "התם גופא עבירה [מצה גזולה], ברם, הכא הוא עבר עבירה [קריעה]", והוסיפו בירושלמי לדמות קריעה על המת למוציא מצה מרשה"ר לרשה"י ומקיים מצות אכילת מצה, דגם בזה פשיטא דל"א מצהבב"ע.

וביאר בזה וכבר קידמו בזה בחמד"ש [סי' ל'] דכוונת הירושלמי לחדש דבדין מצהבב"ע בעינן שיחול העבירה בחפצא דמצוה, ורק גזילה חיילא בחפצא, לא כן הוצאה וקריעה בשבת <sup>242</sup>, אלא שיש לעיין, דמה הנפ"מ אי חיילא בחפצא או לא, הא סו"ס העבירה הביאה את המצווה, וע"כ צ"ל כמוש"כ בשערי יושר [שער ג' פרק י"ט] דדין "פסול" הוא, וזה ילפינן "מגזול דומי' דפסח" שהוא "פסול", ושוב א"ש מה דבעינן שיחול בחפצא.

וכל זה מרומז בקצרה בדברי האבי עזרי, אלא שלפי"ז חידש שכל הדין הזה רק שייכא בחפצא דמצוה עצמה, והיינו שרק מה שכלול בחפצא דמצוה הוא דנפסל בזה שיש בה עבירה, והיינו דפנות ולא קרקע שקרקע שייכא למצוה של הגברא, ולא לחפץ של מצוה, ואה"נ בגד גזול שקרקע בו על המת שפיר מיקרי מצהבב"ע, וכן הביא מהרמב"ן, וא"ש.

וממילא מיושב דרק בגזל דופן וסכך איכא דין מצהבב"ע ושפיר איצטריכא ליה פסוק של גזולה למעט סוכה שהקרקע בלבד גזולה.

ועצם חילוק זה כבר הביא בחו"ש מרן הגר"ד [ח"ג] שביאר את הרמב"ם שאין דין מצהבב"ע בשופר גזול כיון שהמצוה הוא הקול, וביאר שאין מצוה לשמוע שופר אלא לשמוע קול שופר והיינו שהקול דומה לאתרוג ולולב, והשופר נצרך רק להגדיר את הקול שיהיה קול שופר, וממילא שהחפצא דמצוה [שזה מקביל לאתרוג ולולב] היינו הקול עצמו, ולכן גזול בשופר דומה לגזול בקרקע של סוכה ששניהם לא כלולים בחפצא דמצוה.

ועפ"י זה הוסיף הגר"ד שיהיה נפ"מ בגזל כזית פת לאכילה ראשונה בליל החג, דאי הוי מצות אכילה כעין אכילת כזית מצה א"כ חשיב הפת כחפצא של מצוה, ולכן מיקרי מצוה הבאה בעבירה כמו מצה גזולה, אבל אי הוי מצות ישיבה אלא שיש בזה חובה בלילה הראשונה והפת אינה אלא היכי תימצי לזה, א"כ לא מיקרי בזה חפצא דמצוה, ודומה לקרקע הסוכה ולשופר דליכא בהו פסול מצוה הבאה בעבירה, עכתו"ד.

כמה הערות על היסוד הנ"ל.

ונראה שיש לדון בעיקר דבריו שם, והוא, דאי נימא דבאמת ליכא דין קרקע בסוכה, א"כ מה שייך לפסול סוכה למעלה מכ', הא תמיד אפשר למדוד סוכה של כ"א אמות כסוכה של י"ט אמות, ויש לדון את הב' אמות התחתונות שהם מתחת לסוכה, ומה שרגליו נמצאות שם לא אכפת לן, דסו"ס ראשו ורובו בסוכה, ודומה לרגליו מחוץ למחיצות.

זאת ועוד, דלמה לי ביטול בכרים וכסתות, ומה הפסול מה שאין בזה ביטול הא נוכל לומר ששיבתו הוא מעל הכרים וכסתות והכא איכא היכי תימצי להיות כולו בסוכה שנגמר בי"ט אמות – על הכרים וכסתות – והריצפה ממילא אינה חלק מהסוכה והיא מחוץ לסוכה מתחת לכרים וכסתות.

<sup>241</sup> ואף דבאהא"ז מבואר שאה"נ וגם הקרקע כלול בדין זה לפי הרמב"ם, שוב הראוני כן באבני נזר או"ח [סימן תנ"ט ס"ק ט"ו], אולם באבי עזרי נקט בפשיטות שאינו כן, וכן היה נראה מהגר"ח שרק דפנות דאיתרבי מהלכתא כלול בדין זה.

<sup>242</sup> והחמד"ש הוכיח דגם הבבלי ס"ל כן, דבסוכה [ל"א] מבואר דלמ"ד דקרקע אינו נגזלת יוצא ידי"ח בסוכה גזולה, וק' דסו"ס איכא משום מצהבב"ע, ועיי"ש בריטב"א שהק' כן ותירץ דגם ע"ז מהני מה שקרקע אינו נגזלת, וביאר החמד"ש דבקרקע הגברא עובר בלא תגזול, ולא חיילא העבירה בחפצא הואיל וקרקע אינה נגזלת, ולא חיילא ביה קניני גזילה ואין בו דין והשיב, וממילא לא שייך כאן מצהבב"ע.



זאת ועוד, דלמה מודדין את הדין צממ"ח וחממ"צ מהסכך לקרקע הסוכה, הא נוכל להכשיר סוכה בזה דנחליט שגובהו נגמר באמצעו, וגם מזה מוכרח שיש קרקע בסוכה.

זאת ועוד, דאי נימא כהאבי עזרי שכל פרט הנצרך ליישבתו של הגברא נכלל בדין גזול, ולכן גם קרקע שמחוץ לסוכה – מתחת לכרים וכסתות – והרי תמיד לא כלולים בסוכה, וא"כ גם הכזית ראשון שהיא גזולה יהיה בה פסול גזול אף אי אין בה דין מצהבב"ע – כדהבאנו מהגר"ב<sup>243</sup>, והיינו משום שבלעדיו ליכא ישיבת סוכה של לילה הראשון שזו ישיבה מיוחדת שדורשת ואף שהמשמעות הפשוטה של הדרשה דקאי על גוף הסוכה אכן אחרי יסוד הנ"ל גם הקרקע אינה בכלל הסוכה אלא בכלל ישיבתו של הגברא ומאי שנא, וצ"ע.

עוד העיר באבי עזרי שמוכרח במנ"ח שגזול הוא פסול בסוכה, ועוד העיר כן מהביאור הלכה [ציצית] שלמד שזה פסול ורצה לדון שיהיה בזה דין תעשה ולא מן העשוי בהשבה, לדברי האבי עזרי ליכא לדון בזה שאינו דין בסוכה, וצ"ע.

מבואר שיש דין קרקע בסוכה בתורת הקדמה לכל פעולות הסכך להשוותו למקום סוכה שמקום מסוכך נמדד כפי קרקע. ונראה דודאי שיש דין קרקע בסוכה וזו חלוקה שלישית, וכמבואר באבי עזרי אלא לא כמבואר בדבריו שזה דין בגברא ובישיבתו, אלא שזה באמת דין בסוכה אלא דחלקו מסוכך ודפנות.

סכך - היינו גוף הסוכה עצמה, דפנות היינו הסוכת מצוה, ובגדר הדין קרקע נראה שזה דבר מציאותי, שהקרקע נצרכת בתורת 'הקדמה' לכל פעולות הסכך והיינו דלו יצויר והפעולה של סכך היתה להצל אל היושב בסוכה אז באמת לא היה דין קרקע, אכן כיון שסוכה היינו סכך שמיצל על מקום להשוותו למקום צל, א"כ בלי מקום מוגדר אין החלל של הסוכה מוגדר כ'מקום צל', וזה רק אחרי שיש קרקע, שמקום מסוכך נמדד כפי קרקע, וע"ע בהערה<sup>243</sup>.

נמצא שהקרקע הוא תנאי מוקדם לעיקר הסוכה, אכן אחרי שיש קרקע שוב נהפכה הסכך למסכך על מקום הסוכה, ונראה שהדין גזול לא מתייחס לגברא אלא לסוכה, וכמבואר במנ"ח וביאור הלכה, אלא שזה מתייחס גם לחלק של הריצפה שזה התנאי מוקדם לסוכה, שכל חלק של הסוכה שמעמידה לאדם את ישיבתו כלול בהך פסוק, ודו"ק<sup>244</sup>.

ומהאי טעמא צממ"ח וחממ"צ נמדדים עד הקרקע וגם גובה כ' נמדד עד הקרקע כיון שהסוכה מסככת עד הקרקע, כיון שהקרקע והסכך ביחד מגדירים את המקום שמסוכך, ודו"ק.

מבאר את החילוק בין איצטבא לביטול תבן ועפר שאינו מבוטל לגוף הסוכה אלא שמתבטל ממנו הדין חלל סוכה.

ובזה באנו לבאר את ההבדל בין איצטבא לביטול תבן ועפר, דאיצטבא היינו כמבואר ברש"י דפירש שאיצטבא הוא בנין מאבן וטיט, ועי' במ"ב [ס' תרל"ג ס"ק י"ד] שפירש "בנין אבנים או של עצים וה"ה" "פאדלאגע" שמרצפין על הקרקע", ונראה דכל שבנאו ותיקנו לשמש לו כריצפה, בכה"ג הוא מעמיד וקובע את האיצטבא שיהיה בו שימוש של קרקע הסוכה וא"צ לזה ביטול, דהכא בנה לעצמו עוד קרקע לסוכה ומעתה הסוכה נמדדת בין הסכך לקרקע החדשה.

אולם בביטול אינו כן, דהכא לא קבע בה עוד שימוש חדש שהתבן והעפר עומדים כצורתם הרגילה והכא הוא לא ובע עוד ריצפה וקרקע והכא מתחיל כל הנידון של ביטול.

והמהלך בזה הוא כך:

דאחרי שנתבאר שגובה הסוכה נמדד בגובה של החלל שעליו הסכך מסכך, ומקומו של הך חלל הוא עד הקרקע, ונמצא דכל המקום עד הקרקע ע"כ מתייחס לסכך שהרי הסכך מסכך עליו, וזה ע"כ גובה הסוכה, ומעתה פשוט למה לא מהני מה שייבא לכאן עפר ותבן בלי ביטול, דאף דבהלכות עשיית סוכה לא נאמר דין ביטול, אבל הכא אין כאן מהלך של עשיית סוכה אלא מהלך אחר של סתימת ומיעוט החלל, ואינו מבטלם להיות קרקע אלא מבטל את החלל עצמו.

<sup>243</sup> סוכה שאוחזו בידו להציל מגשם וכעין 'מטריה', הרי האדם באמת נמצא בצל של הסכך - אכן הצל של הסכך לא מתייחס לשום 'מקום' שאין 'מקום מוגדר' על ידי הסכך, שהרי הקרקע מתחלפת כפי האדם שהוא מוצל על ידי הסכך המסויים הזה, וכן לו יצויר והיה סוכה באויר, לכא' נראה דהמקום בין הדפנות מתחת לסכך אינו מקום בפני עצמו להיות מוגדר כ'מקום צל', וכן במיש עשה סוכה בים על המים, והרי המים אינו קרקע ונמצא שאין התייחסות בין הסכך לקרקע הים ואין כאן מקום סוכה.  
<sup>244</sup> אכן מעמיד ומסמרים לא כלולים בזה, ודלא כנתבאר לעיל מהאגרות משה.

והיינו דלולי הביטול הם לא ממעטים את החלל, דאדרבה, שהם בעצמם "נמצאים" בתוך החלל, ואיך נימא שהם מבטלים את החלל שבתוכו הם נמצאים, וע"כ דהמהלך הכא בביטול הוא דבעינן למעט את החלל עצמו, ועי' עוד בהערה <sup>245</sup>.

והמהלך בביטול הוא שזה מקומן, דעד כמה שהתבן בטל להך מקום, שלא יטלנו ישם וכבר אינו עומד לשום שימוש וכמבואר בגמרא "אין עתיד לפנותו", ונמצא שאינו בתוך החלל אלא שהוא בעצמו מקום בפני עצמו, והקרקע והסכך שמגדירים ביחד את החלל שהוא המקום מסוכך – הרי הם 'מדלגים' על המקום הזה שבו בטל העפר והתבן, ואינו מן המנין אלא כעומד בפני עצמו.

ולכן הנוסח של הביטול מתאים לגוף הביטול שאינו משווהו לסוכה ולקרקע סוכה אלא שאומר "דאמר לא שקילנא מהתם" [לשון רש"י שבת ע"ח: ד"ה בטליה], וכן כ' המ"ב [סי' תרל"ג ס"ק י"א] לענין סוכה "שמבטל לכל ימי החג שלא להזיז ממקומן", והיינו שאינו אומר שהוא מבטל להשוותם לסוכה, אלא רק שלא נוטלם, והיינו ביטול למקומן, ועי' בהערה <sup>246</sup>.

ומעתה מיושב קושי' הפמ"ג ששייך ביטול עולמית לסוכה של ז' שהביטול אינו לסוכה, אלא שהביטול עושה שאין שום שימוש לחפץ וכבר אינו עומד לכולם, וזה רק כשאין צד שיטלנו משם לעולם, אבל אה"נ שאינו מתחבר לגוף הסוכה עצמה, ודו"ק, אלא שהמקום הזה יצא מכל חלל הסוכה.

מוכיח כן מהסברא בביטול באוהל המת.

ובאמת דכל הסברא מבואר נמי באוהל המת, דגם בעשיית אוהל המת לא נאמר כלל דין ביטול, ואפילו בגד עבה שיש בו טפח יכול להיות אוהל המת אף בדעתו ליטלו, ואפי"ה כדי לבטל לאוהל לעשותו לטומאה רצוצה בענין ביטול, וזה תמוה, דמאי שנא בניית אוהל מסתימת אוהל, וקושי' זו הק' בספר "משנה אחרונה" אהלות [פט"ו מ"ז], ותי' דבלי ביטול הרי התבן והעפר הם כשאר חפצים שבתוך הבית, וע"כ צריכים לבטלו לגוף האהל, ושוב אין האוהל מאהיל עליו, והיינו ממש כנ"ל, דלא מבטלים את תבן להשוותו לאוהל המת, אלא להשוותו למקומו, ושוב ליכא חלל, ועי' בהערה <sup>247</sup>, ודו"ק.

דן בכמה אופנים של סוכות שלא צריכים ביטול בעשיית הריצפה, ובדין איצטבא.

ומעתה מבואר דלא בעינן ביטול בכל האופנים מלמעלה מכ', דבסוכה שעל גבי הגמל, פשוט שאף אם הסכך הוא למעלה מכ' מהקרקע, אכתי לא בעינן ביטול, דכיון שהסכך מתיחס לדלתות שע"ג הגמלים לא בעי ביטול, כיון שהסכך נייד בהדי הנך דלתות, א"כ גם בלי ביטול אין לייחס את כל החלל שמתחת לדלתות, ופשוט, אבל אם היה דין שריצפה צריך ביטול, אז לא היה מקום לחלק.

ויש לעיין, במרפסות שנוהגים לבנות לסוכות, הא ליכא ביטול עולמית, ולמה לא מודדין עד הקרקע מתחת ויפסלו, וי"ל דלא חיישינן שמא ימלך וזה טעמו של הריטב"א דבעי עולמית, אכן מה הדין בדעתו לפרק סוכתו והמרפסת באמצע חג הסוכות, הא הכא גרע מ"שמא" נמלך ד"ודאי"

<sup>245</sup> ופשוט, שגם אם העמיד את העפר ותבן לפני הסכך, ורק אח"כ סיכך מעליהם, דאכתי לא נאמר שהסכך מסכך עד העפר ותבן, דאין זה ענין של קדימה, אלא שהסכך מסכך על כל החלל ועל כל מה שנמצא בחלל, ובלי ביטול אמרינן שהם בתוך החלל.

<sup>246</sup> ויש שדנו לחלק בין ביטול להשוותו לקרקע לביטול להשוותו למקומו לביטול החלל, ועי' באבי עזרי בזה בשוב שי' הרמב"ם, אכן לא הבנתי, דזה ודאי שאינו משווהו ממש לקרקע, שהרי באוהל המת אין הנידון מצד קרקע, ועוד, למה בעינן קרקע, הא אם זה מקומו, אז שפיר מתבטל החלל, וכבר אין סיכוך על "מקום כ", שזה מיעט את החלל, וצ"ע, ועי' במ"ב בשם רעק"א דדן מצד ביטול שיהיה כבונה, ועי' שם בשם רבינו מנוח, ודו"ק.

ויש לדון בשיטת רש"י דמבואר דסגי בביטול של ז' ימים, וברש"י בחולין [ריש כיסוי הדם] מבואר דבעי ביטול לעולם כשבאים לבטל ולהשלים את המזבח, והחילוק פשוט, דהנידון של סוכה היא כלפי ז' ימי החג, והנידון של מזבח הוא לתמיד, אכן אכתי ק' דאחרי שביארנו שאין הביטול לסוכה עצמה, אלא למקום, א"כ למה הכל נמדד כלפי סוכה וכלפי מזבח, הרי בשניהם המדידה היא כלפי המקום ותו לא, ואולי הכא במזבח פשוט שצריכים להוסיף על המזבח עצמו ולא רק לבטל החלל.

<sup>247</sup> ובאמת דלא הבנתי, דלמה בעינן ביטול עולמית באהל המת, הא התם כל הנידון הוא נידון שמתחדשת כל רגע ורגע, ונמצא דרגע אחת הוא באהל המת שזה לז' ימי החג, וצ"ע, ועי' ר"ן דבעינן כל זמן שהמת שם, וצ"ע כנ"ל, ואפשר דגם בב' הצירות בחקק הנידון הוא כלפי כל השבת, וה"ה הכא.

אולם יש להעיר, דלמה לא אמרינן באהל המת שהמת עצמו נמצא בתוך האוהל, והגובה שלו הוא עצמו הגובה של האהל, ויש כאן טפח, ולמה בעינן טפח מעליו, והביאור בזה, שהדין אוהל חוצץ היינו אוהל עם הטפח, וכל באהל צריך להיות מעליו, ואוהל מביא טומאה הוא שונה ששם מה שהמת נמצא בתוך האוהל הוא מה שמביא טומאה.

ימלך, ועיין בהערה <sup>248</sup> מה שיש לדון בזה בכמה חילוקים, אלא שהביאור הנכון בכל זה הוא פשוט שזה כבר דומה לאיצטבא שהבאנו שזה בנין מאבן וטיט, וכדהבאנו מרש"י וכן מבואר במ"ב, והיינו שכל שבנאו ותיקנו לשמש לו כריצפה, בכה"ג הוא מעמיד וקובע את האיצטבא שיהיה בו שימוש של קרקע הסוכה וא"צ לזה ביטול, ורק כשלא קבע בו עוד שימוש כתבן עפר שעומדים כצורתם הרגילה, הכא מתחיל כל הנידון של ביטול, ולכן פשוט דמה"ט ליכא נידון בהנך מרפסות גם אי דעתו לפרקם באמצע הסוכות, ועי' בהערה <sup>249</sup>.

בקושי' האהא"ז בסברא דבטלה דעתו בכרים וכסתות.

ובזה מיושב נמי מה שהקשינו מהאהא"ז שאף שפשוט שלא מפסידים כרים וכסתות סתם, אכן כו"ע מודי שבשביל רוח ממוני ששוה יותר מהכרים וכסתות שודאי כדאי להפסיד, וק' דה"ה שמי שמבטל כרים וכסתות להכשיר סוכתו ששייך לומר ששוה לו הפסד הכרים וכסתות בשביל הכשר סוכתו, ולמה אמרין דבטלה דעתו, הרי עשה בהם שימוש חדש.

ועפ"י דברינו א"ש, דכיון שנתבאר שאין הביטול כדי לצרפו לבנין הסוכה, אלא דכל הביטול הוא לעשות שזה מקומו, ואחרי שזה מקומו שוב ממילא דיינינן שהסכך לא מסכך אלא עד הכרים וכסתות, דממילא נתמעט החלל, וא"כ כיון שכאן כל הביטול הוא רק עד כמה ששוה לו שיהיה כאן הכשר סוכה, א"כ ע"כ דכל הביטול הוא רק כלפי סוכה, ולא להשוותו כמקומו סתם, וחסר בכל הביטול, וא"ש, ועי' בהערה <sup>250</sup>.

נפ"מ לדינא באיצטבא או תבן גזולים.

ויהיה נפ"מ בכל הנ"ל באיצטבא גזולה שבזה איכא פסול כיון שכעת זה הקרקע של הסוכה, לעומת תבן ועפר שביטלו שהם לא הסוכה, ורק לפי האבי עזרי תרווייהו איצטריכא ליה לשיבה של הגברא ולכן בתרווייהו איכא פסול גזול, ודו"ק, וע"ע מה שהארכנו בכל זה במק"א <sup>251</sup>, ובדין תעשה ולא מן העשוי וגם אי אזלינן לשי' רבה עיין מה שהארכנו בכל זה במק"א <sup>252</sup>.

<sup>248</sup> והיה אפשר לומר דכיון שיפרק את כל הסוכה ביחד עדיף טפי, דזה ראייה שהסיכוך של הסכך מסכך רק עד ריצפת המרפסת, דעל הצד שלא יהיה ריצפה גם סכך לא יהיה, ודו"ק.

אכן לפי"ז יש לדון דמה יהיה בכה"ג שהסכך מחובר למק"א בבנין, ודעתו לפרק את הכל חוץ מהסכך, וי"ל דגם בכה"ג כשר ומטעם אחר, די"ל דסכך מסכך מקום גדור במחיצות סוכה, וכן מוכח מהגהות מיימוני דבעי דפנות טפח לפני הסכך, דרך ע"י הדפנות נקרא הסכך לאוהל, דהדפנות מגדירות את המקום סיכוך, וי"ל דכיון דמתחת למרפסת ליכא דפנות שוב אין הסכך מתיחס לשם.

ומעתה צ"ל, שאם הדפנות באמת יורדות עד למטה, וגם הסכך לא עומד על המרפסת, דבכה"ג באמת פסול, אולם זה לא יתכן שבאמת זה דומה לאיצטבא, ובאיצטבא עצמה צריכים לדון למה כשר בלי ביטול, וצ"ע.

<sup>249</sup> עוד יש לעיין, במי שהעמיד תבן בכל חצירו ובאמצע חצירו בנה דפנות על התבן באופן ששייך להוציא את התבן מתחת לכל הסוכה בלי לפרק את הסוכה כלל, מי מודדין את הגובה מהקרקע כיון שלא ביטלו, או דילמא נימא דהכל כפי הדפנות וכיון דהדפנות נגמרות מעל התבן, שוב אמרין דהסכך לא מסכך במקום זו אלא עד התבן ותו לא, ויהי גם בלי ביטול, אולם הכא י"ל דהך תבן שמתחת לדופן הוא עצמו מצטרף לדופן, ושאר התבן נמצא בתוך הסוכה, ושוב מסכך הסכך גם במקום התבן, ודו"ק.

<sup>250</sup> ועיי"ש עוד באהא"ז שדן דכיון שיש איסור עצי סוכה, א"כ גם התבן יאסר [לפי הרמב"ם שגם דפנות אסורות], ויהי גם בכרים וכסתות, שהרי הר"ן כ' שבכרים וכסתות ליכא ביטול כיון שישתמש בהם, והרי הכא אסורים בשימוש, ושוב ק' דליכא הכא בטלה דעתו, אולם עי' באבי עזרי שאין דין קרקע בסוכה, ולכן לא נאסרה גם לפי הרמב"ם.

<sup>251</sup> כתבים על סוכה תשנ"ד

<sup>252</sup> כתבים על סוכה [חדש].

## סימן ד'

**בגדר הדין חמתה מרובה מצילתה,  
ובמהות ה'צל' בסכך של זכוכית,  
ובגדרי רובו ככולו של כל התורה כולה.**

פלוגתת רש"י ור"ת בשוין למעלה וחממ"צ למטה. < בדברי רש"י בריש מכילתין אי קאי למעלה בסכך או למטה בסוכה. > בגדר הביטול של מיעוט צל ברוב חמה, ויש להוכיח דלא שייך הכא לדון מצד ביטול ברוב. < מוכיח עוד דלא שייך ביטול ברוב תנאי דצל אינו אלא לסימנא, כיון שזה דין בסכך ולא בסוכה > מביא מהאחרונים שכוונת רש"י מדין "רובו ככולו", וביאור החילוק בין ביטול ברוב לרובו ככולו. < יסוד זה מבואר במקוה לגבי רובו ככולו במי גשמים כנגד מים שאובין וכן בכלאי בגדים בחוט של צמר רחלים וגמלים. > מתמה דהכא הרובו ככולו הוא איפכא דקאי על הפוסל ולא על הדין החיובי. < ביאור חדש ברש"י, שאינו מדין ביטול ברוב וגם אינו כרובו ככולו דעלמא, וביאור למה בזכוכית איכא צממ"ח וחשיב כולו צל, ולכן הכא הרובו ככולו נמדד הפוך מכל מקום אחר. > "ועל שם הסכך קרויה סוכה" - [רש"י].

פלוגתת רש"י ור"ת בשוין למעלה וחממ"צ למטה.

בעיקר הדין חמתה מרובה מצילתה הקשו סתירה בסוכה [כ"ב], דבריש מכילתין מדויק במשנה דבשוין כשר, ושם מדויק במשנה דשוין פסול, וביאורו בגמ' [כ"ב:], דלמעלה בסכך שוין פסול, [וזה משנה דהתם] כיון שהחמה מתרחבת ויורדת, והו"ל חממ"צ בסוכה, ולמטה בסוכה שוין כשר [וזה משנה דידן] דאז הו"ל צממ"ח בסכך למעלה, כן פי' רש"י ורוב ראשונים [שם].

אולם ר"ת [שם כ"ב: בתוס'] חולק, ולדידיה שוין למעלה כשר אף דמתרחבת החמה למטה, דהעיקר הוא למעלה, וכל מה שאמרו שם ששוין פסול, היינו במי שיושב בסוכה ומסתכל כלפי מעלה דאז החמה נראית לו יותר קטן ממה שהיא באמת, ונמצא דבאמת איכא חממ"צ למעלה, ועי' בהערה <sup>253</sup>, הרי לנו, דלרש"י הפסול חממ"צ נמדד למטה בסוכה אף אי למעלה שוין, ולר"ת הפסול הוא דוקא למעלה, ועי' בהערה <sup>254</sup>, ודו"ק.

בדברי רש"י בריש מכילתין אי קאי למעלה בסכך או למטה בסוכה.

והנה רש"י ריש מכילתין מבואר דטעמא דפוסל חמתה מרובה מצילתה מטעמא שהמיעוט צל בטל ברוב בחמה, ויש להסתפק אי קאי על הסכך למעלה או על הצל למטה, והר"ן במשנה הביא בזה ב' פירושים, והוכיח כהצד השני לנתבאר בשיטת רש"י להלן דבשוין למעלה ג"כ פסול, וע"כ דרש"י קאי למטה בסוכה, דרך למטה איכא רוב ושייך ביטול למיעוט צל ע"י הרוב חמה, ופשוט, ופשוט שהפירוש השני שהביא הר"ן שהביטול ברוב הוא למעלה, דשיטה זו קאי בשי' ר"ת.

אולם מסוף דברי רש"י "וע"ש הסכך קרויה סוכה" היה משמע דרש"י קאי ב"סכך", ובא לבאר למה איכא ביטול במיעוט סכך כיון ש"על שם הסכך קרויה סוכה", ולנתבאר [עפ"י רש"י להלן כ"ב] דקאי בצל למטה, יותר הו"ל "ועל שם הצל קרויה סכך", וכבר הק' כן הפנ"י, וזה נתבאר בסוף דברינו הכא.

בגדר הביטול של מיעוט צל ברוב חמה, ויש להוכיח דלא שייך הכא לדון מצד ביטול ברוב.

עכ"פ ברש"י מבואר דאיכא ביטול של מיעוט צל ברוב חמה, וק' דמה שייך ביטול בדבר הניכר, ועוד, דעי' רש"י להלן [ט': בד"ה בשחבטן] דקאי במערב סכך פסול [אילן מחובר] עם סכך כשר, וביאר שם דבעינן שיהיה בתערובת שלא יהיה ניכר, ומ"ש הכא, ועי' בשפ"א ובמהרי"ץ חיות שביארו שבדבר שאין בו ממש [צל] מהני ביה ביטול גם בדברים הניכרים, ולדידהו א"ש למה להלן [ט] בעינן אינן ניכרים כיון דהתם מיירי בגוף הסכך שיש בה ממש.

אכן עיקר סברתם צ"ב, דבשלמא אי 'אינו ניכר' היה תנאי של 'קלישות' בעלמא במיעוט דאז היה אפשר לומר שכשיש 'קלישות' של אין בו ממש סגי במקום ה'קלישות' של אינו ניכר אבל אינו כן, דמה דבעינן אינו ניכר הוא משום שבמיעוט הניכר ליכא התחלה לדין ביטול כיון דחסר בכל השם "תערובת", דביטול ברוב הוא תהליך יחסית למי שלא רואה אבל מי שרואה את החתיכת איסור

<sup>253</sup> ויש להעיר, דלר"ת המשנה שם פסלה שוין, ואין זה דין נכון, ואינה אלא צורה של "מדידה לא מדויקת" ממי שיושב למטה ומוודד למעלה, וצ"ע.

<sup>254</sup> וכפשוטו היה נראה מזה דנחלקו אי הדין חממ"צ הוא דין בסכך [לר"ת], או בסוכה [לרש"י], אולם זה טעות, דאף דלרש"י הדין חממ"צ נמדדת למטה בסוכה, אכן אין זה סתירה לנתבאר לעיל דדין צל הוא דין בסכך עצמה, דרך המדידה היא למטה, אבל אחרי דמודדין רוח חמה למטה, שוב אמרינן דהסכך הוא סכך פסול, שלא נתקיימה בה תנאה דצל, ואינו "מציל".

כלפיו ליכא תערובות וליכא ביטול, דרך ב"תערובת" שייך ביטול, וא"כ מאי שנא בדבר דאין בו ממש שיהיה ביטול גם בניכר, וצ"ע.

ויש להעיר בזה עוד, דלמה לא דחה הר"ן את המפרשים שפירשו שרש"י קאי על הסכך ואויר, דהו"ל דברים הניכרים ויש בו ממש.

עו"ק דהתם הוסיף רש"י "דמדאורי" כל מילי בטל וכו'", ולמה לא הוסיף כן גם הכא, ומשמע דרך התם מדין ביטול הוא, אבל הכא לאו מדין ביטול ברוב הוא.

**מוכיח עוד דלא שייך ביטול ברוב דתנאי דצל אינו אלא לסימנא, כיון שזה דין בסכך ולא בסוכה**

ועוד נראה, דהכא לא שייך ביטול ברוב כלל, ונקדים בזה, שיש להסתפק בעיקר הדין צל אי הוי דין בסוכה [דסוכה בעי דפנות סכך וצל מהסכך] או דהוי דין בסכך [דרך סכך דעביד צל מיקרי סכך], ועי' היטב בלשון הרמב"ם [סוכה פ"ה-ה"ט] "וכל שהחמה מרובה על הצל אינה סכך", וכן הוא בריטב"א "ולא חשיב סככא", ועי' עוד בלשון המאירי "והרי זה כמי שאין לו סכך כלל", וכן הוא בלשון התוס' רי"ד להלן [כ"ב:].

ודבריהם מוכרחין משי' ר"י דמכשיר למעלה מכ', והק' הריטב"א והר"ן במשנה, דמבואר בגמ' דסוכה למעלה מכ' אין בה צל, ולמה לא נפסלה מצד חממ"צ, ות' הריטב"א דא"צ שבפועל יעשו צל, אלא דבעינן "ראוי לעשות צל", והיינו דאי נמנינו יעשה צל, [ריטב"א בגמ' בדברי אביי], הילכך מיקרי "ראוי", אבל בחממ"צ אינו "ראוי" כלל.

והנה, אי היה דין דסוכה בעי צל כמו דסוכה בעי סכך ודפנות, א"כ לא היה מהני בזה "ראוי", וע"כ שאינו מדיני הסוכה, ועוד, דכלפי הסוכה לא מיקרי ראוי במה שיוכל להנמיכו, דכשינמיכו הוי כבר סוכה אחרת, אלא דע"כ דדין הוא בסכך, והיינו שהוא תנאי בהכשירא דסכך שסכך שעושה צל הוא סכך, וא"כ י"ל דראוי לעשות צל סגי, וכן מבואר בר"ן שתי' על קושי' זו דבעינן שיהיה "מיצל", והיינו שיש תנאי בהכשירא דסכך שיהיה "מיצל", ובראוי לעשות צל גם מיקרי "מיצל", ואיכא ראיות נוספות ליסוד זה, וכמבואר בדברינו ריש סוכה, ועי' בהערה <sup>255</sup>.

ומעתה הדרנא לדבריהם דמדין ביטול ברוב אתינן עלה - הרי בשלמא אי היה דין שסוכה צריכה צל, א"כ היה שייך לדון דאין כאן צל כיון דהצל בטל, אולם נתבאר דליכא דין צל בסוכה, וכל ענינו של צל הוא דין ותנאי בסכך, דסכך מיקרי "מיצל" אי עביד צל, ונמצא דהצל הוא לסימנא בעלמא דאיכא על הסכך שם סכך, ולא שייך ביטול אלא בדבר שיש בו דיני איסור והיתר והכשר ופסול מצד עצמו, דהנך דינים בטלים ממנו ע"י הדין ביטול, אבל הכא בצל ליכא שום דין והכשר, ודו"ק.

ויתירא מכל זה, הא כבר נתבאר דלר"י לא בעי צל בפועל, דמיירי גם למעלה מכ' דליכא צל, וע"כ דסגי בזה שראוי לעשות צל אף אי בפועל לא קעביד צל מחמת גובהו, וא"כ גם דין ביטול לא יעכב כאן, שהרי סו"ס "ראוי" לעשות צל הוא לולי הדין ביטול, ומ"ש "ראוי" לולי גובהו מ"ראוי" לולי דין ביטול, דכמו דגובה הוא "דבר צדדי" לעצם הסכך, כמו כן הך ביטול שגהיה אח"כ אחרי שהחמה וצל יורדים לסוכה, גם זה צדדי לגוף הסכך, ועי' בהערה <sup>256</sup>, ודו"ק.

ובנוסח אחר: מאי שנא גובה שמוציא את הצל מהסוכה מביטול ברוב שמוציא את הצל מהסוכה, הא בתרווייהו הסכך הוא ראוי למיצל.

**מביא מהאחרונים שכוונת רש"י מדין "רובו ככולו", וביאור החילוק בין ביטול ברוב לרובו ככולו.**

והנה, יש הלכה אחרת של רוב שלא שייכת לדין ביטול ברוב, דהנה, בנזיר יש הלכה שיגלח את כל שער ראשו ביום השביעי, ויליף מהתם דדוקא התם דגלי קרא בעינן כל שערו, אבל בכל מקום

<sup>255</sup> ויש להוכיח כן עוד מר' יאשי' [ז:']. דלדעתו בעי צממ"ח גם מחמת דפנות הואיל ודפנות מיקרי סככה, וק', דאי מצד הסוכה מיקרי הסוכה כמקום שיש בה צממ"ח ע"י צממ"ח בסכך, א"כ מה מוסיף לי הא דגם דפנות מיקרי סככא, וע"כ שיש דין בגוף הסכך דבעי צממ"ח, וא"כ שפיר י"ל דבהא דאיתרבי דפנות לסכך דאיתרבי נמי לדין צממ"ח, ודו"ק.

<sup>256</sup> ויש להוסיף, דהך ביטול למטה דומה לעשתרות קרנים, דכמו דעשתרות קרנים אינה מגוף הסוכה, כמו כן הך ביטול אינו בגוף הסכך רק בתוצאה מהסכך, ויש לחלק דסו"ס בגובה ובעשתרות קרנים שייך צל אם היה מנמיכו ואם היה מסלק מהכא את העשתרות קרנים, משא"כ בביטול, ודו"ק.

רובו ככולו, עי' בזה בנזיר [מ"ב.], והיינו דהיה שייך רובו ככולו לומר שכולו מגולח אף דניכר המקצת שאינו מגולח, וכן בשוחט רוב סימן ושותה רוב כוס, דרובו ככולו, והיינו דפעולה שנעשית ברובו אית ביה את החשיבות של נעשית בכולו, וה"ה הכא, דסכך שעושה צל ברובו מיקרי סכך שעושה צל בכולו, ויש לבאר עוד, דלא קאי על הפעולה, רק על החפץ מה דינו, דמצד א' הוא שחוט ומצד א' אינו שחוט, ואנו קובעים את מציאותו של החפץ כפי רובו של חפץ, וכן י"ל בסוכה דחשיב כ"מקום צל" אי רובו צל, עכ"פ הכא לא אכפת לן בזה שהמיעוט ניכר, ושפיר יהני גם בחמה וצל שניכרים, והאחרונים [קה"י סי' א' וזכרון שמואל ריש סי' כ"ט] נקטו בדברי רש"י דמדין רובו ככולו הוא.

אולם אכתי יש לעיין דמתי אמרינן רובו ככולו ומתי אמרינן ביטול ברוב, והיינו דלמה להלן [ט:]: בתערובת של סכך פסול וסכך כשר יש תנאי של אינו ניכר כיון דהתם בעינן ביטול ברוב, אבל בחמה וצל סגי ברובו ככולו ולכן לא אכפת לן שהוא ניכר, הא גם התם נימא דין רובו ככולו, וכן בכל תערובת נימא כן שהחתיכות ניכרים נתיר את האסורות מדין רובו ככולו.

וביאר בזה הקה"י דהתם בסכך פסול שצריכים אתה סכך פסול ג"כ [וכמבואר בסוגי' שם], והיינו דמייירי בארבעים אחוז סכך כשר ושלושים אחוז סכך פסול ושלושים אחוז אויר, ונמצא שצריכים את הסכך הפסול, ומעתה החילוק הוא כך, דבשתיית כוס ושחיטת סימן, הדיון הוא דיון כללי על הסימן והכוס האם הוא שתוי ושחוט, אבל אין שום דיון ודין על כל חלק וחלק של הכוס האם הוא שתוי או הוא שחוט, שבאמת אינו שתוי ולא שחוט, אלא שאין זה הדיון לפנינו, ובהתייחסות כללית לסימן ולכוס אנו דנים שרוב קובע את הדבר האם הוא שחוט או שתוי או לא, אבל בכל תערובת שיש איסור ופסול, התם הדיון הוא על כל חלק וחלק בפני עצמו, מה דינו של חתיכה זו, ולבטל את איסורו ופסולו של כל חלק צריכים ביטול ברוב לעשות את האיסור כמי שאינו.

ומעתה, כשצריכים לצרף את הסכך פסול ביחד עם הסכך כשר, הרי צריכים לסלק את הפסול מהסכך עצמו ובזה בעינן לבא לדין ביטול ברוב, אבל בחמה וצל, שם הדיון הוא האם יש סכך כשיעור או לא, והיינו האם הסככה יוצרת בסוכה מקום צל או מקום חמה, והמקום מוגדר עפ"י הרוב, וכיון שזה דיון כללי על כלה מקום בכללותו, התם מהני ברובו ככולו לדון את המקום בכללותו, ואין לומר שגם בסכך פסול וכשר נדון את הסכך בלי האויר, ובזה נחליט שמדין רובו ככולו יש סככה כשרה, כיון שהדיון הכללי הוא אך ורק ביחס לסוכה ומקום סוכה באופן כללי, וסכך כשר ופסול ואויר כולהו כהדדי מתייחסים למצב הזה, וא"א לדון כל חלק וחלק בפני עצמו מדין רובו ככולו, ודו"ק.

והנה, המשך הדברים האלו נמצא בדברינו ריש סוכה בביאור שיטת ר' זירא – הרי ר' זירא חידש שיש דין נוסף בצל שיהיה היכר בסוכה עצמה שיש צל, וזה דין נוסף בלי שייכות לעצם הדין של צממ"ח, [שהרי גם לר"י דלית ליה דינו של ר' זירא – שהרי ר' זירא הוא הסבר ברבנן שחולקים על ר' יהודה – ופשיטא שמודה לדין צממ"ח].

ובר' זירא הוכחנו שיש שני דינים, ודין ביטול הוא על המקצת ודין רובו ככולו הוא על הכל ובר' זירא עצמו ליתא להנך תרי דינים, שהרי מבואר שם דסגי בצל פורתא, וליכא דין ביטול ברוב כיון שזה אניכר וגם ליכא דין רובו ככולו, דהיכא שכל ההלכה היא הלכה במקצת שם לא שייך רובו ככולו, ודינו של ר"ז הוא דין במקצת, ולכן ליתא לדין רובו ככולו שם, וביטול ברוב לא שייך כיון שהחמה וצל ניכרים וכנתבאר, ודו"ק.

יסוד זה מבואר במקוה לגבי רובו ככולו במי גשמים כנגד מים שאובין וכן בכלאי בגדים בחוט של צמר רחלים וגמלים. גוף דברי האחרונים כאן מבוארים בברכ"ש ביבמות [סימן כ"א], שדן שם למה מים שאובים מהני להצטרף לשיעור מ' סאה, אי מדין ביטול ברוב אי מדין רובו ככולו, וכפשוטו זה דומה ממש לסכך פסול שצריכים אותו להשלים את השיעור וע"כ דמדין ביטול ברוב הוא.

אולם כבר הוכיח בזכר יצחק [ח"ב סימן כ"ז מד"ה אמנם נראה דבאמת – ד"ה ולפמש"כ בטעמא] דע"כ שאינו מדין ביטול ברוב, שיש בזה כמה קושיות, עיין בזה בהערה <sup>257</sup>, ולהכי הסיקו שניהם

<sup>257</sup> ואלו הקושיות להוכיח דלא שייך לומר בזה ביטול ברוב:

דע"כ דמדין רובו ככולו אתינן עלה, אלא דזה קשה שהרי בפסול במים כשצריכים אתה מים הללו לא שייך לומר רובו ככולו רק ביטול ברוב, וכדמצאנו בסוכה.

וחידשו שניהם, דבאמת אה"נ דמדין רובו ככולו אתנן עלה, אלא דתלוי בעיקר הגדר בפסול שאובין, דאי חיילא פסול שאובין על המים אז שפיר בעינן לזה דין ביטול ברוב, אבל אי ילפינן מקראי דבעינן דומי' דמעין שעשייתה תהיה בידי שמים, א"כ אינו דין בגוף המים רק דין במקווה, שעשייתה המקווה צריכה להיות בידי שמים, ועשייתה המקווה היא דין במקווה ולא בגוף המים עצמם, ולכן שפיר דיינינן מצד רובו ככולו ואמרינן דאע"ג דמיעוט המים נעשה ביד אדם, אבל סו"ס עשייתו והויתו הכללית של המקווה היא בידי שמים אף דמיעוטו בידי אדם דרובו ככולו, והיינו משום שהדיון על המקווה הוא דיון כללי על המקווה בכללותה ולא בכל טיפה טיפה, ובה כבר דומה לרוב כוס ורוב סימן וכחמה וצל, ודו"ק, ועיין עוד בשיעורי הגר"ש רוזנבסקי זצ"ל מכות [אות ק"צ] ב' דרכים בזה.

ודוגמא כעין זה מצאנו נמי במקום אחר בכלאי בגדים, דהנה תנן במתני' [כלאים פ"ט מ"א], "צמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זה בזה אם רוב מן הגמלים מותר ואם רוב מן הרחלים אסור מחצה על מחצה אסור וכן הפשתן והקנבוס שטרפן זה בזה", ועיין רמב"ם [כלאים פ"י ה"ו], דביאר ש"אם הי' הרוב מן הגמלים מותר לערבו עם הפשתן מפני שצורת הכל צורת צמר גמלים ואין חוששין לנימות של צמר המעורבין בהן מפני שאינן חוטי צמר", ומבואר דהעיקר הוא החוט ולא נימין.

וביאר הנודע ביהודה [יו"ד מ"ת סי' קפ"ו] דהרמב"ם לאו מטעם ביטול ברוב קא אתי עלה, וכדבריו מבואר נמי בחזו"א [יו"ד סי' קמ"א ס"ק ג'] ובאבי עזרי [מאכלות אסורות פ"ט הכ"ג מהדו"ק], וביארו דהרמב"ם יסבור דהיתר בהיתר לא בטל, אלא דמ"מ כיון דבכלאים אין איסור בנימין לבד עד שיטוה מהן חוטין או יתקנן באומנות אחרת, [שהרי אפילו לשיטת הרמב"ם שם ה"ב דלא בעינן שוע טווי ונוז בהדדי מ"מ חדא מיהא בעינן, או שוע או טווי או נוז], וסובר הרמב"ם דכשעושה חוט שרובו מצמר גמלים לענין 'שם החוט' אזלינן בתר רוב והוי חוט של צמר גמלים והצמר רחלים המעורב בו לא חל עליו עליו שם טווי והוי כאילו לא נטוה כלל כיון שמקרי

א] לכא' לא שייך ביטול ברוב דמין במינו אינו בטל לרבי יהודה, וכבר תמה בזה בלחם ושמלה [סימן ר"א ס"ק ט"ו].  
 ב] עו"ק דאין מבטלין איסור לכתחילה, ומצאנו במקוה דמהני ביטול לכתחילה בהמשכה, [והיינו דבהמשכה ליתא גם לפסול דרבנן של מיעוט שאובין, והמשכה רק מהני כשהיה רוב מים כשרים כמבואר בסוגי' דתמורה י"ב, עכ"פ כשמכניס מים שאובין בהמשכה אז הוא מבטל את הדין שאובין מה"ת, ונשאר רק פסול דרבנן, וזה הוא מכשיר ע"י המשכה הרי שהוא מבטל איסור לכתחילה].

ג] לכא' קשה דלא שייך ביטול ברוב כלפי מיעוט שצריכים להך מיעוט כדי להגיע לשיעור של מ' סאה, ועומק הקושי' היא, דאף אי נימא דשאובין הוא פסול, ולא חסרון מכשיר, ומהני ביטול לסלק פסול אף דלא מהני לתת דיני מכשיר [וכספיקת העונג יו"ט], הא מיהת דאי כל הפסול הוא רק פסול במקוה של מ' סאה, וכל המ' סאה רק חיילא בהדי' הנך מיעוט שאובין, א"כ איך הרוב מבטל את המיעוט כשכל הדין של הרוב רק חיילא בצירוף הך מיעוט, עיי"ש.

[ויש להעיר לגבי מי פירות דלא מהני לגבייהו רוב, דפשיטא דלא מהני בהו רובו ככולו דסו"ס הם עצמם פסולים, ורק בפסול בעשייה מהני רובו ככולו דאז הפסול הוא בכולו ולא בכל טיפה וטיפה של מים, ובפסול בכולו איכא הכרעה ע"י רובו, ודו"ק, אכן אכתי קשה דלמה לא יהני בזה ביטול ברוב, והכא כבר לא חשיב מין במינו, ולמה לא יהני, וראיתי בשיעורי ר' יחיאל מיכל [מקוואות עמוד רי"ז] שעמד בזה וכתב כסברא הזו, דלא מהני ביטול ברוב להשלים שיעור מ' סאה של מים, ודו"ק].

ד] בב' מקוואות דמצטרפין כהדדי ואין תערובת בין המים השאובין למים שאינן שאובין, הכא ע"כ לאו מדין ביטול ברוב אתינן עלה, וע"כ צ"ל דמדין רובו ככולו אתינן עלה, ודו"ק.

ה] הרי היכא דהיה רוב מ' סאה, והשאר בטל ברוב [והוכשר גם מדרבנן בהמשכה], א"כ למה בנתרבה אח"כ מים שאובין יותר מהמים הכשרים אכתי כשר, ומפורש ברמב"ם דגם בכה"ג כשר [עיי"ש בפ"ד ה"ח], ולמה לא נימא דהשתא חוזר וניעור כל השאובין, ולא דומה לכל מקוה שיש בה מ' סאה כשרים דגם בנתרבו עליו אלף סאה דאכתי כשר כיון דמהני מדין השקה, וזה כזריעה למים שאובין, משא"כ הכא במיעוט מים שאובין בהמשכה דליכא למימר כן, דכיון דלא היה לה תורת מקוה כשנפל בה מים שאובין ורק מדין ביטול חיילא הכא מקוה, א"כ כל ההשקה שחל אח"כ הוא רק עד כמה שיש עליו דין מקוה אבל ברוב השאובין אז חוזר וניעור כל השאובין ובטל מדין מקוה וגם הדין השקה בטל.

[אולם יש לעיין בזה, והעירני לזה ידידי הרב ר' בנימין הלבברשטט נ"י, דלכא' דבריו תמוהין, הרי בכל תערובת מה דאמרינן דחוזר וניעור היינו משום שהאיסור מצד עצמו אכתי קיימא באיסורו לענין זה שאם הייתי יכול להוציאו מהתערבות היה באמת חוזר לאיסורו, הלכך אמרינן דחוזר וניעור, אכן הכא אחרי השקה אם הוא היה מוציאו מהתערבות במקוה אז פשוט שזה לא היה חוזר לפסולו, ומה שייך בזה חוזר וניעור, ופשוט].

חוט של צמר גמלים, ושוב ממילא מותר לערבו עם חוטי פשתן, ועיין בהערה <sup>258</sup> מה שיישב בזה הנו"ב, ועיין עוד בהערה <sup>259</sup> מה שהוסיפו בזה בחזו"א ואבי עזרי.

ועצם הדמיון בין מקווה לכלאים מצאתי באבי עזרי [תניינא מקוואות פ"ט ה"י] דאיירי לענין רוב זוחלין ורוב נוטפין דלאו מדין ביטול ברוב אתינן עלה אלא מצד קביעת שמו, והביא על זה ב' דוגמאות, א' [מקווה ברובו שאובין או רובו מי גשמים, ב'] בהך דחוט צמר גמלים וצמר רחלים, והיינו ממש כנ"ל, אלא שבאבי עזרי לא מצאנו דמיון להלכה הכללית של רובו ככולו, ודו"ק.

ונוסיף כאן הערה: היה מקום להבין שכל הדין רובו ככולו רק נאמר בפעולה, והיינו בתגלחת בראשו ובשתייה בכוסו, וכן בעשייה של מקווה, וא"כ לא היה שייך בחוט בכלאים, [וגם לא היה שייך לפי מה שנתחדש בכתבים במקוואות שהרובו ככולו שם אינו בעשייה של המקווה אלא בהיקוות של המים], [ובסיכוך היינו מבארים שזה לא הגדרה של המקום אלא הגדרה של הפעולה של הסכך כלפי המקום], ואף שיש קצת משמעות כן בדברי הברכ"ש שם, אכן המעייין יראה שגם הברכ"ש למד דלאו דווקא במידי דעשייה ופעולה איכא דין רובו ככולו, שהרי מדמה שם לרובו ככולו של ציבור בחיובא דקריאת התורה של ציבור וכן בכל מידי דבעי עשרה, אף דגם התם באנו להגדיר מציאות ומצב ולא לקבוע פעולה, ודו"ק.

וע"ד זה ביארנו בדברינו במקוואות דבאמת לא שייכא לדין עשייה של המקווה האם הוא בידי שמים או לא, אלא דכשאנו באים לקבוע את שמו של המקווה, האם ההיקוות והאיסוף הוא איסוף של המקווה עצמו או שהאיסוף וכינוס מתייחס לכוח אחר מחוץ למקווה, וכבר אינו "מי מקווה", בזה אנו אזלינן בתר רובא לקבוע שמו, וזה ממש כעין סכך וכעין חוט של צמר.

ויתכן דכל הדברים הללו הם עומק ההבנה בדברי הגר"ח [על הש"ס] למה בעינן כוס של רביעית לפנינו וששתה ממנו רוב ולא סגי בזה שהוא ימלא כוס ברוב רביעית וישתה כולו, עיי"ש שהוכיח כן מסנדרל בחליצה, והביאר כנ"ל דרובו ככולו בא להגדיר את השתייה בכוס שהיא שתייה בכולו ורק אחרי שיש כאן כולו לפנינו אפשר להגדיר את השתייה כשתייה בכולו, ודו"ק.

מתמה דהכא הרובו ככולו הוא איפכא דקאי על הפוסל ולא על הדין החיובי.

אולם אכתי יש לתמוה בעיקר הדברים דהכא איפכא מכל מקום של רובו ככולו, דא"כ למה לא בעינן רוב צל לקבוע שהסכך בכללותו עושה צל, ולמה סגי בזה שאין רוב חמה, והא בשחיטה בעי רוב סימן ובכוס בעי רוב כוס, וכו', ומ"ש הכא דסגי בזה שאין כאן רוב חמה, אטו נימא דכוס שהוא מחצה שתוי ומחצה לא שתוי דכיון שהוא יצא מכלל 'לא שתוי' דלכן הוא בכלל 'שתוי', ולמה בנד"ד סגי לן במה שאינו רוב חמה דלכן הוא כבר בכלל מקום צל.

<sup>258</sup> והיינו משום שהוקשה לו דמבואר מדברי הרמב"ם דרך בנימין שטרפן זה בזה וטוה מהן טווי אזלינן בתר רובא אבל חוטים לא מתבטלים ברובא ולכן מיעוט חוטי צמר רחלים שנארגו עם רוב חוטי צמר גמלים אסור לערב בהן הפשתן. ובסמ"ג [ל"ת רפ"ג]. הובא בכסף משנה שם, כתב דהטעם לזה הוא משום דחוטי חשיבי ולא בטלי. ועיין בטור [סי' רצ"ט] דבגד שהשתי של משי והערב של פשתן אסור לתפרו עם צמר אע"פ שרובו של משי, וכן פסק הרמ"א [שם ס"א], ומקורו מתשו' הרא"ש [כלל ב' סי' ה'], ושם מבואר דלאו דוקא שתי וערב אלא אפילו חוט אחד נמי לא בטל, והב"ח שם ביאר כונת הרא"ש והטור עפ"ד הסמ"ג דחוטים חשיבי ולא בטלי, והק' הנודע ביהודה על דברי הסמ"ג מהא דאיתא בתמורה [ל"ד]. "האורג מלא הסיט מצמר בכור בבגד ידלק הבגד, משער נזיר ופטר חמור בשק ידלק השק", ומקשינן, "וליבטל ברובא", ומשני, "אמר ר' פפא בציפורתא" [פרש"י שעשה מן האיסור צורת צפור בשק דחשיב דמיפה לי' לכולי' שק ולא מיבטל], ומשמע להדיא דבסתם חוט לא אמרינן דהוי חשוב ולא בטל, דאפי' תימא דהגמ' מיירי בשער שלא עשו ממנו חוט ולכן אם לא היו עושין ממנו צפורתא הי' בטל, מ"מ היא גופא קשה למה לי' להש"ס להעמיד בציפורתא ולא באוקימתא פשוטה שעשה ממנו חוט, אלא ע"כ דסתם חוט לא הוי דבר חשוב ובטל, וע"כ כנ"ל דלאו מדין ביטול אתינן עלה בסוגיין.

<sup>259</sup> ובחזו"א הוסיף דלפי דרך זו יש לומר דאפילו אם נימי צמר הרחלים ניכרים מותר לערבם עם פשתן כיון דלא חל עליהם שם חוטינן טוויים, אע"ג דבביטול ברוב דעלמא לא שייך ביטול כל שהמיעוט ניכר ואינו מעורב לגמרי ברוב, וכ"ז בנימי צמר שלא נעשו חוטינן בפנ"ע, אבל חוטים שלמים של צמר רחלים שנתערבו ברוב חוטי צמר גמלים כיון שחל עליהם שם חוט תו לא בטלי דהיתר בהיתר לא בטל ואסור לערבן עם פשתן.

והחזו"א והאבי עזרי תירצו על פי הביאור הנ"ל את קושיית הגרעק"א [יו"ד סי' צ"ט] על שיטת הרי"ף המובאה בר"ן [נדרים דף נ"ב]. דפת שאפאה עם הצלי בתנור אסור לאוכלה עם כותח, והר"ן שם ביאר טעמו של הרי"ף משום דהיתר בהיתר לא בטל אפילו במין בשאינו מינו, והק' הגרעק"א ממתני' דצמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זה בזה דהצמר רחלים בטל בצמר גמלים, דמוכח דהיתר בהיתר בטל. ולפי ביאורם הנ"ל מתיישבת קושיית הגרעק"א, דבמתני' שאני שלא חל שם טווי על המיעוט של צמר רחלים משום דשם החוט נקבע על פי רוב צמר הגמלים



ויתירא מזו, דמכתב רש"י "והמיעוט כמי שאינו", מזה מוכרח שמיעוט צל היה סגי אם לא היה חשיב כמי שאינו, ובאמת, דמוכרח מרש"י להלן [כ"ב] שבצל וחמה שוין למטה כשר, ומוכרח א"כ דלא בעינן "מקום צל", דמחצה צל סגי ומחצה לא יכול לקבוע שם "מקום צל" בכולו, אלא דע"כ דסגי בזה שהוא "מקום שיש בו צל", [דזה סגי כדי שהסכך יהיה עליו "תורת מיצל"], ואין זה סתירה ל"כלל" של רובו ככולו, ועל בזה בהערה <sup>260</sup> בביאור הדברים.

ביאור חדש ברש"י, שאינו מדין ביטול ברוב וגם אינו כרובו ככולו דעלמא, וביאור למה בזכוכית איכא צממ"ח וחשיב כולו צל, ולכן הכא הרובו ככולו נמדד הפוך מכל מקום אחר.

וחשבתי לומר שכוונת רש"י לסברא מסוימת בעיקר הגדרת ענינו של צל, ואין כוונתו לדין כללי של ביטול או רובו ככולו, אלא לסברא בעצם מהותו של צל, ונקדים בקושי העולם, שהק' על מה שדן הפמ"ג [תרכ"ט משבצות זהב ס"ק א'] אי זכוכית שהוא מפסולת גורן ויקב ואינה מקבלת טומאה אי כשירה לסכך, ומק' העולם דסו"ס חממ"צ, והכא גרע דכולו חמה ולא בעי אפי' ביטול.

ובשם הגרי"ז אומרים בזה, דסו"ס "כולו מכוסה", ושמעתי באופן אחר בשם הגאון ר' מנדל אטיק שאמר לו הגרי"ז שכשר כיון ש"בכל הסוכה יש צל", והביאור בזה, ד"צל" אינו "חושך", דענינו של "צל" היינו הגנה מהשמש, וכל דרגא של הגנה מכח השמש מיקרי "צל גמור", וגם בזכוכית איכא החלשה של כח השמש, וכל קרני השמש שבסוכה הוחלשו ונמצא שכל כולו "צל גמור", נמצא ש"בכל הסוכה יש צל" דגם השמש שבה הוא "שמש מוצל", ודו"ק.

ומעתה נראה, דבכל התורה בעינן רוב לקבוע שהכוס שתוי ושהסימן שחוט, ושאינו בזה צל דסגי בזה שאין רוב חמה, דדוקא התם שיש "מציאות חיובית" של שתייה או "מציאות חיובית" של שחיטה שקובעים בכולו, הוא דבעי רוב, אבל שאני צל שאינו "מציאות חיובית בפנ"ע", אלא דכל מציאותו נמדד עד כמה שהחמה הוחלשה, והיינו דהכא "ההעדר" הוא המציאות, וכנתבאר, ולהכי כשדנים על כללות המקום אי הוי מקום צל או דהוי מקום חמה, הכא לא בעינן רוב צל כמו דבעי רוב שתייה דהכא לא באים לקבוע "מציאות חיובית" בכולו, דצל אינו מציאות חיובית בפנ"ע, ולהכי אמרינן איפכא דאם בחציו ליכא שמש סגי, דרק היכא שהמקום בכללותה לא מוגן מהשמש, דשם השמש עיקר אז בטל מהמקום שם "מקום צל", וכדברי רש"י ש"הצל כמי שאינו".

ובתוספת ביאור, דאם צל היה "חושך" וכביאורו של הגר"א שיש בריאה של חושך [יוצר אור ובורא חושך], אז פשוט דלקבוע את המקום כמקום חושך היינו צריכים רוב חושך, אבל כיון שצל אינו אלא ההעדר וההחלשה של האור, א"כ אם אך נוצר מצב שהמקום כבר אינו "מקום חמה", אז היא היא כל מציאותו של הצל, ולהכי סגי בזה שאין "רוב חמה", ודו"ק.

ונראה שזה באמת מדין רובו ככולו, אלא דהכא המדידה של הרובו ככולו היא איפכא מכל מקום אחר, והיינו שכיון שברובו ככולו אמרינן שרוב חמה מיקרי "מקום חמה", לכן הדין הוא שכשיש מחצה על מחצה שזה מיקרי שהצל הפקיע את ה'מקום חמה', ובהפקעה זו ממילא חיילא ביה תורת 'מקום צל', שזהו הגדרתו של מקום צל, מה שמפקיע מקום צל, ודו"ק.

"ועל שם הסכך קרויה סוכה" - [רש"י].

רש"י מסיים "ועל שם הסכך קרויה סוכה", וכוונתו בזה דחלוקין נינהו סכך מדפנות, דסוכה "צריכה" דפנות ובלי דפנות איכא סוכה פסולה, אבל סוכה לא "צריכה" סכך, אלא דבלי סכך לא חיילא כאן עיקר שם סוכה, דכל השם סוכה מתיחס וחיילא על שם הסכך, ומה"ט מצאנו דדרשינן בקרא ד"סוכה" בעי פסולת גורן ויקב, והך דרשה קאי בסכך ולא קאי בדפנות, וביאור רש"י [י"ב]. במשנה ד"ה וכולן כשרים], דדפנות איתרבי מיתורא דקרא, אבל סכך לא בעי ילפותא, דיליף ליה ממשמעותא דקרא, דמשמעותא דסוכה הינו סכך, וכן מבואר נמי ברש"י להלן [ו': בד"ה סככה לא], וע"ע בריטב"א במשנה.

<sup>260</sup> והביאור בזה, דאף אי מדין רובו ככולו אמרינן שמקום שרובו חמה מוגדרת כ"מקום חמה", ולא כ"מקום צל", אבל אכתי מיקרי "מקום שיש בו צל", והיינו, דאף ד"רובו ככולו" נותן חשיבות של "כל" ל"רוב", אבל אין ה"מיעוט" מאבד את שמו מה"מיעוט", דאף דאמרינן שיש בשתיית רוב כוס שתיית כל הכוס, אבל אכתי אמרינן שיש כאן מיעוט שלא שתוי, ופשוט.

והבאנו לעיל מהפנ"י שהק', דלמה פי' רש"י דע"ש הסכך קרויה סוכה, יותר הול"ל דע"ש הצל קרויה סכך.

ונראה עפ"י הנתבאר לעיל, דלעיל ביארנו דמה דרוב חמה פוסל אינו משום שאין כאן צל כלל, רק משום דבעינן שכל המקום יהיה "מקום צל", וברוב חמה לא מיקרי "מקום צל", ורש"י בא בזה לבאר למה לכתחילה יש דין דבעינן "מקום צל", ולמה לא סגי בזה שיש "מקצת צל" בהך מקום, [ובזה יהא סגי שהסכך יקרא "מיצל"], וביאר רש"י שכיון שכל הך מקום מיקרי מקום סוכה ע"ש הסכך, א"כ בעינן שהסכך ["מיצל"] יתיחס לכל המקום להשוותו ל"מקום סוכה", וזה רק כשחל במקום שם "מקום צל", ולכן איכא חיסרון של מיעוט צל שבטל ברוב חמה.

## סימן ה'

בדין דופן עקומה<sup>261</sup>

**פרק א מדין קירוב או מדין עיקום.** < מבואר בראשונים דאיכא כמה דרכים בגדר דין דופן עקומה, ויש מהלך דמדין קירוב אתינן עלה, ובמהלך זה איכא ב' דרכים אי שייך דין פסל מאחורי המחיצה שנתקרה או לא. < מבאר דברמב"ם נאמר ב' דינים, ודין קירוב נתחדש בסוגי' [ד'], ומהני למעט גובה הדופן להכשירה. < ביאור בדברי רש"י בסוגי'. < ביאור בדברי התוס' רי"ד בסוגיין בביאורו ל"לא חזיא לדופן", והערה בדברי הריטב"א בסוגיין בגדר דופן עקומה. <

**פרק ב' חידוש בדופן עקומה, הפקעת ה"שם סכך" מהדופן שנתעקמה.** < חידוש בדין עיקום דעל ידי החלות שם דופן הופקע השם סכך וביאור הצריכותא להלן [י"ז], ויבאר בזה החילוק ברש"י בין העיקום בסכך פסול לעיקום בסכך דלמעלה מכל. < מחדש, דיתכן דלרש"י אמרינן פסל מתחת לדופן עקומה, ומביא מקורות ששייך שסכך יהיה גם דופן וגם סכך כהדין בדין דופן עקומה. < מוכיח כן מדברי הרא"ה. < ישוב לקושי' הרש"ש בדופן עקומה יותר מד' אמות.

## פרק א

## מדין קירוב או מדין עיקום.

מבואר בראשונים דאיכא כמה דרכים בגדר דין דופן עקומה, ויש מהלך דמדין קירוב אתינן עלה, ובמהלך זה איכא ב' דרכים אי שייך דין פסל מאחורי המחיצה שנתקרה או לא.

בראשונים מבואר בדופן עקומה נאמר דדיינינן שהסכך הוא מהדופן, אלא דנתעקמה, ובזה אנו רואים את הדופן על יד הסכך, ועי' ברש"י בסוכה [ד'], ולהלן [שם ריש י"ז]. כ' רש"י שהיה אפשר לפרש דין דופן עקומה דהדופן נתעקמה מתחת לסכך עד הסכך כשר, ודחה דא"כ ה"ה דבאור נימא כן, ועי' ר"ן וריטב"א בסוגיין שהביאו פירוש שלישי דדיינינן דנתקרב כל הדופן, וגם הכא הק' דכל שכן דבאור נימא כן.

אולם הריטב"א הקדים דאף אי דיינינן דנתקרב הדופן, אבל כל זה בגלל שדרכן להתעקם, ומבואר דע"י דדרכם להתעקם, בזה אנו רואים שיש לו שייכות גם למקום ההוא, ד"מקומו" של הכותל הוא בכל מקום שדרכו להתעקם, ולהכי אמרינן דנתקרב.

ונראה דבפירוש השלישי דמדין קירוב אתינן עלה, דאכתי איכא בזה ב' פירושים, דהנה, הר"ן וריטב"א כ' דנפ"מ בין קירוב לעיקום הוא דבקירוב נוכל להכשיר את המקום ישיבה שעל יד האיציטבא אף דהתם הסכך הוא למעלה מכל, אכן סו"ס יש להכשירו מדין 'פסל היוצא מן הסוכה' דתמיד מכשירים פסולא דלמעלה מכל על ידי הכשירה דפסל, ולמה לא נימא כן גם בדופן עקומה, אכן זה דווקא מדין קירוב, משא"כ אי דיינינן מצד עיקום לא נוכל לפרש כן, כיון דאינו יכול לשבת מתחת הדופן, אולם התוס' הרא"ש חולק עליהם, וסובר דגם אי מהני מדין קירוב אכתי אין בו הכשירה ד'פסל', כיון דהדופן דנתקרה לאיציטבא חוצצת בין הסוכה מעל האיציטבא לפסל שמחוץ לאיציטבא, וליכא דין פסל במקום שמאחורי הדופן של הסוכה, וצ"ב שורש פלוגתתם.

ונקדים ביסוד גדול – שמצאנו שפעולת הגידור של המחיצה וגוף המחיצה עצמה מתחלקין זה מזה ותרתי נינהו, דכן מבואר מתוך דברי הגר"ח שביאר את דברי הרמב"ם דלא שייך כיתותי מיכתת שיעוריה במחיצה כיון דהשיעור גובה י' אינו שיעור בגוף המחיצה אלא שהוא שיעור ברשות שהמחיצה גודרת, שמחיצה שגודרת גידור של י' שזה שיעור רשות מיקרי מחיצה אף אי היא עצמה אין בה שיעור י', והדין שריפה במחיצה יכול למעט את השיעור בגוף המחיצה ולא ממעט את השיעור של הרשות שהיא גודרת עליו, וגם לא ממעט את פעולת הגידור שהיא גודרת ופעולה זו היא עדיין בשיעור י' דהיינו בשיעור רשות – הרי לנו מחיצה שאין בה שיעור ויש שיעור לפעולת הגידור שלה, דתרתי נינהו.

ועל פי הקדמה זו נראה לומר דנחלקו הראשונים בגדר הדין קירוב שיש בדופן עקומה, דהתוס' הרא"ש לומד דדיינינן שגוף הדופן עצמו נתקרב, וממילא שהדופן כבר חוצצת כלפי חוץ, אולם הריטב"א ור"ן למדו דדיינינן ד"פעולת הגידור" של הדופן נתקרה לאיציטבא, והיינו דכל דופן גודרת במקומו, אבל בדופן עקומה נתחדשה דהדופן לא גודרת במקומה, אלא דגודרת במקום הסכך כשר באיציטבא, ורק "פעולת הגידור" שלה נתקרה.

ובאופן אחר קצת י"ל דבאמת תרי פעולות שונות של גידור אית לה, היא גם גודרת במקומה והיא גודרת גם על יד הסוכה בצד האיציטבא, ודו"ק.

<sup>261</sup> תוספת דברים בסוגי' זו – עיין בכתבים על מסכת סוכה [עמוד 162 והלאה].

נמצא דלפי הריטב"א ור"ן דמדין קירוב הוא, למדנו דאף דכל מחיצה גודרת ומבדלת בין ב' הרשויות שמשני צדדיה, אבל שאני מחיצה זו שגודרת וחוצצת בין המקום של הסכך כשר למקום שמאחורי המחיצה, וכלפי המקום שביניהם [והיינו המקום שעל יד האיציטבא] אין פעולת גידור וחיצה כלל, וממילא דנוכל לדון בו מצד פסל כיון דליכא הכא שום חיצה להוציאו מהסוכה, ובזה חולקים על התוס' הרא"ש שלמד דהדופן עצמו נתקרבה.

מבאר דברמב"ם נאמר ב' דינים, ודין קירוב נתחדש בסוגי' [ד'], ומהני למעט גובה הדופן להכשירה. והנה, הרמב"ם סותר משנתו ביסוד דינא דדופן עקומה, דבפרק ד' [הי"ד] כ' הרמב"ם דין דופן עקומה באיציטבא וכ' דנתקרבה עד שהדופן נוגעת באיציטבא, ולהלן בפרק ה' [הי"ד] לענין סכך פסול כ' דמדין עיקום אתינן עלה, וכבר עמד בזה בכס"מ, עיי"ש, וע"כ צ"ל דב' דינים נאמרו בדופן עקומה, וזהו הצריכותא בגמ', דתרתני נינהו, ונבאר את הדברים.

דנראה דהכא בדופן עקומה לא סגי בדין עיקום כיון דאיכא פסול בגוף הדופן כיון שהיא למעלה מכ' – ואף שזה חידוש גדול שיש פסול למעלה מכ' בגוף הדופן עצמו – שהרי כפשוטו אינו אלא פסול בסוכה ובסכך – אכן חידוש זה מפורש ברש"י בסוגי' [שם] – עיין היטב בדבריו [ד"ה כשירה] שכתב דדופן אמצעי 'כשירה' וכתב עוד 'דפנות הוכשרו' – ומפורש שיש פסול בדופן שצריך הכשר – וכפשוטו י"ל דהיינו דוקא לרבה דמעלה מכ' מדין קבע נפסל ואז יש לומר שרש"י למד שהפסול של קבע הוא פסול גם בדופן, ואי איכא פסול בדופן שוב יש לומר דבעינן דווקא לדין קירוב, והיינו דבזה דיינינן ד"פעולת הגידור" שלה היא על יד האיציטבא, וסובר הרמב"ם דגובה הדופן נמדד כפי פעולת הגידור שלה ולא כפי גובהה האמיתי, והיינו ממש ע"ד הגר"ח בשיעור י', דכמו דמחיצה שאין בה שיעור [דכיתותי מיכתת שיעוריה] וחשיב שיש בה י' כיון שיש בה פעולת גידור של י', כמו"כ דופן שיש בה יותר מכ' והפעולת גידור הוא פחות מכ' דדיינינן לה כדופן כ'.

ובאמת דכן מפורש ברמב"ם, דאחרי שכתב שנתקרב לאיציטבא הוסיף הרמב"ם "והרי מן האיציטבא ועד הסיכך פחות מכ' אמה", הרי דמפרש דע"י הקירוב נתמעטה גובה הדופן, ופשוט. וזה הצריכותא בגמ', דהכא שאני ד"לא חזיא לדופן", והיינו, דכיון דאיכא פסול בגוף הדופן שוב צריכים לחדש דין נוסף בדופן עקומה, והיינו דנתקרבה הדופן, ובזה נתמעטה פעולת הגידור שלה אף דהיא עדיין עומדת במקומה, ובמקומה אית לה שיעור של יותר מכ' בגופה.

וא"צ לומר שיש כאן ב' הלכות נפרדות, דבאמת הרמב"ם כתב "הללממ"ס" דוקא בדופן עקומה מדין עקום ולא מדין קירוב, וי"ל דכל מה דאנו רואים דנתקרב פעולת הגידור, היינו אחרי דנתחדש דין עיקום בהללממ"ס, שיש כבר התייחסות למקום שהדופן הגיע אליו בעיקום, דאז אמרינן מסברא ד"פעולת הגידור" שלה נתקרבה למקום זה, ודו"ק.

ובזה יתיישב קושי' הראשונים על הדין קירוב, דלמה לא מהני באויר דכש"כ הוא, דאי מהני כשיש שם סכך כש"כ כשאין שם סכך, ולהנ"ל ניחא, דכל הדין קירוב הוא רק אחרי הדין עיקום, ולא שייך דין עיקום באויר, ופשוט.

ולהלן יבואר דכל דברינו ברמב"ם מבוארים נמי ברש"י בסוגיין, ויבואר עוד דאיכא נפ"מ בין העיקום בסכך פסול לעיקום בלמעלה מכ' דנצרך רק כדי שנאמר קירוב, דחלוקין נינהו כבר בגוף העיקום, ויבואר בזה גם דברי התוס' רי"ד בסוגיין.

**ביאור בדברי רש"י בסוגי'.**

עי' ברש"י בסוגיין שביאר דנתעקם הדופן עד האיציטבא מדין דופן עקומה, והוסיף רש"י "וכאן מודדין את גובהה משפת האיציטבא ולמעלה", וכוונתו דלכן הוכשרה הדופן, דלעיל [ד"ה פסול] כ' דברחק ד' אמות יש פסול דופן, וע"י דופן עקומה דיינינן ליה כדופן פחות מכ', והוכשרה הדופן, וכן מבואר בתחילת דבריו, "דאף הוא הוכשר על ידה".

והק' רש"י, "ואעפ"י שמתחתיו נמשך כלפי חוץ", וכוונתו, דסו"ס לא נתקרבה לאיציטבא, וגובהה אכתי למעלה מכ' כיון שהדופן נמצאת מחוץ לאיציטבא ושם יש לה גובה דלמעלה מכ', ותרץ, "הואיל וראשו אינו כלה" והיינו דכיון דראשו של הדופן לא נגמר בריחוק מהאיציטבא, אלא דראשו כלה למעלה מהאיציטבא אחרי העיקום, א"כ "ע"כ זהו גובה חללה, והרי נתמעטה חללה מתחתיו", עכ"ל.

ודבריו מרפסין איגרא, הרי הק' קושי' על גובה הדופן דסו"ס יש לה גובה דלמעלה מכ' ות' דאהני לן מה דהדופן מתעקם, ושוב ממשיך רש"י לבאר מהו גובה חחלה של הסוכה, וזה צ"ע, דפתח בדופן וסיים בחללה של הסוכה.

ונראה דכוונתו כדברינו ברמב"ם, דע"י העיקום אמרינן דנתקרבה הדופן לאיצטבא ולכן אמרינן ד"כאן מודדין את גובהה" של דפנות, אלא דלא נתקרבה גוף הדופן דרך הפעולת גידור שלה נתקרבה, ונראה דלזה קרי ליה רש"י "חללה", והיינו דהחלל שעליו חיילא הפעולת גידור של הדופן אחרי הקירוב, הך חלל נתמעט, ואף דגוף הדופן לא נתמעט, אבל כיון דפעולת הגידור שלה נתמעטה, שוב י"ל דדיינינן לגובהה של מחיצות כפי הגובה של הפעולת גידור שלה וא"ש, והיינו ע"ד הגר"ח בגובה י' וכתבאר ברמב"ם, ודו"ק.

ובזה יבואר דברי הריטב"א שהביא מרש"י דדופן עקומה מהני מדין קירוב כיון דדרכן של כתלים להתעקם, וק' דהכא מפורש ברש"י דדין עיקום הוא, וע"כ כנ"ל, דע"י הדין עיקום אמרינן דאיכא קירוב בפעולת קירוב.

וגם ברש"י י"ל דכל הפעולת גידור שלה הוא רק ע"י האיצטבא במקום שכלה סוף הדופן, וכל החלל מתחתיו הוא חלל ואויר שבתוך הדופן, וכדופן עבה דמי, או די"ל שיש לה ב' פעולות גידור, חדא במקומו וחדא על יד האיצטבא ביכא דראשו מגיע אחרי העיקום, ודו"ק.

ביאור בדברי התוס' רי"ד בסוגיין בביאורו ל"לא חזיא לדופן", והערה בדברי הריטב"א בסוגיין בגדר דופן עקומה. ונראה דעפ"י כל הנ"ל אפשר לבאר את דברי התוס' רי"ד בסוגיין, דהתוס' רי"ד למד ביאור חדש בדברי הגמ' "דלא חזי' לדופן", והיינו דקרקע לא חזי' לדופן, וצריך לעקמו להיות דופן, וצ"ע, דמ"ש מכל דין דופן עקומה דסגי בעיקום מלמעלה לומר דהסכך הוא המשך הדופן, וא"צ עיקום לקרקע, ומ"ש הכא.

ונראה, דכוונתו כרש"י דהכא שאני דלא סגי בעיקום, דאיכא חיסרון של דפנות פסולות כיון דגבוהין מכ', והכא בדופן עקומה בעינן דכל הפעולת גידור שלה תתקרב עד האיצטבא, וסובר התוס' רי"ד דדוקא כשראשו וסופו מתעקמות עד האיצטבא, אז אמרינן דהפעולת גידור שלה נתקרבה על יד האיצטבא, ודו"ק.

אולם אכתי צ"ב, דלמה לא שייך עיקום על קרקע, עוד יש להעיר דכ' התוס' רי"ד ד"קרקע עולם" א"א לצרפו לדופן עקומה, ומשמע שזה לא חיסרון בריצפה של בנין אלא דוקא בקרקע עולם וצ"ע, ולהלן יבואר.

וע"ע במאירי שביאר פירוש נוסף ב"לא חזיא לדופן", והיינו דדוקא בקירות הבית אפשר לומר דופן עקומה לא כן בדופני סוכה, וע"ע בראבי"ה שכתב שהוא דופן רעוע, ונראה דכל הדין בנוי על "דרכם להתעקם", ובהנך דפנות אינו כן, וזה החידוש, ודו"ק.

הרי לנו דברמב"ם וברש"י ובתוס' רי"ד מבואר דאיכא חידוש מסויים בגדר הדופן עקומה באיצטבא, ונראה דגם בריטב"א מבואר כן.

דהנה, עי' בריטב"א שכתב "שרואים דופן זו דרחוקה בתוך ד' אמות כאילו היתה מתחילה סמוך לסכך, אלא שנתעקמה ונתרחקה ונעשית מקצתה סכך", וזה חידוש, דתמיד לומדים דבדופן עקומה אמרינן דהדופן תמיד עמד במקומו, אלא דנתעקמה מלמעלה ובה נתקרבה ראשה לסכך הכשר, והסכך הפסול תמיד היה דופן, וזה דבר ששייך במציאות כשדרכם של דפנות להתעקם, אולם הריטב"א א"כ איפכא, דכ' דהיה קרוב ונתרחקה.

ונראה דדוקא הכא צריכים לומר דדיינינן דמעיקרו היתה כאן, דהכא צריכים להוסיף חידוש יותר מכל דופן עקומה ולומר דנתמעטה גובה הדופן כיון דהדופן שייכת לכאן, הילכך צריכים לדון דמתחילתה עמדה כאן, וזה מקומה האמיתי וזה גובהה האמיתי, ודלא ככל דופן עקומה דסגי לומר דנתעקמה אח"כ, ודו"ק.

## פרק ב'

## חידוש בדופן עקומה,

## הפקעת ה"שם סכך" מהדופן שנתעקמה.

חידוש בדין עיקום דעל ידי החלות שם דופן הופקע השם סכך וביאור הצריכותא להלן [י"ז], ויבואר בזה החילוק ברש"י בין העיקום בסכך פסול לעיקום בסכך דלמעלה מכ'.

להלן [י"ז] מבואר דאיכא צריכותא בסוגי' אי אמרינן דופן עקומה דוקא בפסול תעשה ולא מן העשוי או גם בסכך פסול, ועיי"ש בריטב"א, ומבואר מזה דלא סגי בזה דהסכך נהיה לדופן ע"י העיקום, דסו"ס הסכך פסול עדיין "חוצצת", דבמקומה עומדת, אלא דבעינן נמי דעל ידי דחיילא ביה דין דופן דיפקע הימנו דין סכך, ובזה חלוקין דין פסול בגוף הסכך דיותר חוצצת, מפסול דתעשה ולא מן העשוי דפחות חוצצת, ודו"ק.

ויסוד זה מבואר ברש"י בסוגיין, דכ' "דתיקרת הבית חוצצת", וק', דכפשוטו בעינן דין דופן עקומה משום שהדופן לא מגיע לסכך הכשר, ולא מחמת החציצה, ומבואר דגם אחרי העיקום והסכך מגיע כבר לדופן, דאכתי פסול כיון שיש חציצה, וע"כ דבדין עיקום נתחדש עוד דפקע הך חציצה, והן הן דברי רש"י שכתב "ונעקם הדופן עד כאן, ואין כאן סכך פסול אלא דופן", ומבואר, דלא רק דחיילא ביה דין דופן, אלא דגם נעקר הימנו הדין סכך, והיינו ע"כ משום דבלא זה "תיקרת הבית חוצצת", ועי' היטב ברש"י להלן [י"ז] במשנה דנמי מדוייק ככל הנ"ל.

ומעתה נראה לחדש, דכבר חילק ר"ת בין פסול דלמעלה מכ' לפסול בגוף הסכך לענין דין "קמצטרף סכך פסול לסכך כשר", והרא"ש חילק כן גם לענין דין הכשירא דפסול, ונראה שיש מקום לחדש דה"ה דלענין דופן עקומה יש לחלק ביניהם, דכל הך דין חציצה בסכך פסול ובתעשה ולא מן העשוי לא קיימת בסכך דלמעלה מכ', וי"ל דהכא הדין עיקום הוא רק להחיל בה דין דופן, וא"צ להפקיע הימנו את הדין סכך פסול.

ואם כנים הדברים, נראה דאפשר לדקדק כן בדברי רש"י, דעי' רש"י דבלמעלה מכ' כתב "ורואין סכך העליון המחובר לדופן הרחוק כאילו הוא מן הדופן עצמו, ועקום עד כנגד שפת האיציטבא", ולא הוסיף כדבריו להלן בסכך פסול "ואין כאן סכך פסול אלא דופן", די"ל דהכא לא בעינן להך חידוש, דאין כאן חציצה, ודו"ק.

מחדש, דיתכן דלרש"י אמרינן פסל מתחת לדופן עקומה, ומביא מקורות ששייך שסכך יהיה גם דופן וגם סכך כהדדי בדין דופן עקומה.

והנה, נתחדש הכא חידוש גדול, דנתחדש ששייך להחיל דין דופן בהך עיקום בלי להפקיע הימנו את הדין סכך, ונראה שיש לזה מקור מפורש מהמג"א בצריף [סי' תרל"ג ס"ק ו'] ששם יש דין פסל גם למטה מי' אף ששם הוא יושב תחת הדופן ולא תחת הסכך, וע"כ שהדופן הוא גם דופן וגם סכך ואין סתירה, והק' המג"א דמ"ש מדופן עקומה דלא אמרינן ביה פסל מתחת לדופן שנעקם.

וע"כ כנ"ל, דבדופן עקומה נאמר הלכה מיוחדת שההלכה מפקיע ממנו את השם סכך בזה שמחיל בה דין דופן, וזה כדי שלא יחצוץ, משא"כ בצריף דהתם דינו כדופן וסכך כהדדי.

ובזה ביאר המג"א את הרא"ש שכתב שלא אמרינן דין פסל מתחת לדופן עקומה בלמעלה מכ' אף לשי' רש"י שיש הכשר בלמעלה מכ' ע"י דין פסל, אולם לדברינו ברש"י אפשר לומר דשאני דין דופן עקומה בלמעלה מכ' מדופן עקומה בכל מקום, והכא אין חציצה והכא דוקא א"צ להפקיע הימנו את הדין סכך, ודינו כצריף שיש דין פסל מתחת לדופן, ויכול לאכול שם.

ועצם האי חידוש דבדופן עקומה שייך שיהיה גם דופן וגם סכך כהדדי, כן מבואר בהדי' ברש"י [י"ח] בסכך נסר סכך נסר דעבדינן דופן עקומה עד הח' טפחים המצומצמות באמצע, ועיי"ש ברש"י שאינו יושב מתחת לנסר אבל יכול לישב מתחת לסכך, וע"כ דמפקיע את השם סכך רק מהסכך פסול ולא מהסכך כשר, ושפיר יושב תחתיו, וא"ש, ועי' היטב בתוס' להלן [י"ד: ד"ה ומודה].

מוכיח כן מדברי הרא"ה.

ע"י ברא"ה דדן אם יושבים מתחת לדופן אחרי שנתעקמה בלמעלה מכ', והוכיח כן מדופן ועיין בכל זה במק"א<sup>262</sup>

ישוב לקושי' הרש"ש בדופן עקומה יותר מד' אמות.

הק' הרש"ש בסוגיין, דכיון דד' טפחים של סכך פסול אינו חוצץ בסכך פסול, א"כ בד' אמות ועוד ג' ומחצה טפחים נוכל להכשיר, דנימא דופן עקומה עד הג' ומחצה טפחים, והנך טפחים לא יהיו חציצה, [ועיי"ש שצידד מצד תרי הילכתא, ויש לדון בזה].

ויש לדון, דאולי בעינן שייכות בין הדופן לסכך לפני העיקום, וביותר מד' אמות ליכא שייכות, אולם מראשונים משמע דבד' אמות איכא כבר שייכות כיון דדרכם להתעקם, וזה גם בגוונא שיש ג' ומחצה טפחים נוספים אח"כ, וצ"ע.

ונראה דעפ"י מה שנתבאר דחוץ ממה דאמרינן דהסכך נהיה לדופן, אמרינן נמי דהדופן מפקיע הימנו את הדין סכך, ואל"כ איכא חציצה, ונראה, דלא שייך להפקיע את חציצה של יותר מד' אמות, דכל מה דפקע הימנו תורת סכך הוא להפקיע מהכא את החציצה, וחציצה חדא הוא, ולא פקע לחצאין, וע"ע בזה בזכרון שמואל סי' כ"ח, ודו"ק.

אולם מעתה ק', דלפי מה שנתחדש לעיל דיתכן דבלמעלה מכ' לא אמרינן דפקע הימנו השם סכך, א"כ הכא הדרא קושי' הרש"ש לדוכתא.

אולם לפי מה שנתבאר דבלמעלה מכ' נאמר דין נוסף דדיינינן ליה דנתקרב עד האיציטבא, והיינו דכל הפעולת גידור שלה נפרדה מגוף הדופן ונתקרבה על יד האיציטבא ובזה נתמעטה גובהה, א"כ י"ל דחידוש זה לא נאמר אא"כ נוכל לראותה על יד הסכך ממש, אכן אם גם אחרי הקירוב אכתי יהיה ביניהם חלל של למעלה מכ', שוב אמרינן דלא נתחדש עיקר הדין קירוב, וא"ש.

<sup>262</sup> לבדוק קלסר סוכה - עמודים : 158 - 159 - 162.

## סימן ו'

## קונטרס

## בגדר דין ישיבת סוכה,

## והמסתעף לגבי 'מתעסק' בשינה בסוכה.

**פרק א כמה קושיות ותמיהות בעיקר מצות ישיבה ושינה בסוכה.** <א> מביא מהאחרונים לדון האם משכחת לה אופן של אכילה בסוכה שאין בו קיום מצוה אבל אכתי לא ביטל את המצוה, ודן האם אכילה חוץ לחסוכה הוא ביטול בקום ועשה או בשוא"ת, והאם אכילה בסוכה בלי כוונת מצוה דאוכל מחוץ לסוכה דמי. <ב> מתמה במה שדנו האם דיני הפסק במצות סוכה דומין לשאר מצוות או דדנים מצד הדיוורין. <ג> תמיהא בעיקר הגדר של מצות שינה בסוכה, דאין כאן כוונת מצוה ויתירא מזה דהוי מתעסק דלכו"ע אין כאן קיום מצוה, ודחה את אלו שפירשו שאין מצוה בשינה רק איסור שינה בחוץ, ודחה את אלו שפירשו שהמצוה היא רק להכין עצו לשינה. <ד> מתמה בשו"ט בין הר"י ור"ה האם מסבירא שינה יותר חמור מאכילה לגבי הברכה או איפכא, וכן מהדין י"ד סעודות ולא מצאנו כן בשינה. <ה> מצאנו כמה סתירות בדין שינה וטיוול בסוכה דמצד אחד שינה חמיר וחשיב עיקר מצוה ומאידך טיוול חמיר וחשיב עיקר מצוה.

**פרק ב דרכו של הצפנת פענח בגדר מצות ישיבת סוכה, שיסוד המצוה היא הקביעת דיוורין להשוות את הסוכה לדירה.** <ו> מביא כמה קושיות מהגאון בעל הצפנת פענח בגדר מצות ישיבה ושינה בסוכה. <ז> מביא מהגאון הנ"ל דהגדר במצות ישיבת סוכה הוא קביעת דיוורין להשוותו לסוכה. <ח> מקשה טובא על דברי הגאון הנ"ל ודחה דבריו. <ט>

**פרק ג דרך חדשה בגדר הקביעת דיוורין, דחל בגברא ובסוכה כהדדי** <ט> דרך חדש בגדר הקביעת דיוורין בסוכה דחל בגברא וסוכה כהדדי, וחלוק משאר קביעת דיוורין שהוא רק קביעות במקום מסוים והכא הקביעות הוא לסוג חדש של דיוורין. <י> מבאר בזה את דברי הרמב"ן במצטער ודין נשים ודין חינוך, ואת השינוי בסדר דבר הרמב"ם בהלכותיו.

**פרק ד' מצות ישיבת סוכה היא מצוה שתלויה בתוצאה [חלות דיוורין], ומה"ט נשתנו הגדרים של כוונה ומתעסק במצוה זו.** <יא> מבאר דבמצוות שהתוצאה היא עיקרה של המצוה, אם עושה את המצוה שלא בכוונה אכתי מתייחס אליו הקיום מצוה, אף דלא חשיב כ"עושה מצוה", ונפ"מ לשלוחי מצוה אינן ניזוקין. <יב> מחדש עוד מדברי הרמב"ן סוף ב"ב [בכפיה בממונו בפרעון חוב] ומהקצוה"ח [בכפיה בממונו בצדקה] דבמצוות שהתוצאה היא עיקרה של המצוה, אם עושה את המצוה שלא בכוונה אכתי מתייחס אליו הקיום מצוה. <יג> דן בדברי הקצוה"ח הנ"ל ומביא הוכחה נוספת מדברי הגהות מיימוני בכפיה בשכר מלמדים, ומדברי הגר"א בצדקה. <יד> מיישב בזה דמצות סוכה היא מצוה שעיקרה בתוצאה של קביעת דיוורין, וא"ש בזה עיקר הגדר במצות שינה אף דאין בו כוונה וחשיב כמתעסק, [ומיישב נמי שאין כאן פטור שוטה אף דישן פטור מן המצוות], ודן באיזה אופנים א"א להוציא ישן מתוך הסוכה, ודן האם לדמות לכל קיומית מול חיובית, ומביא כמה דגות בזה. <טו> מבאר בזה את הגדר במצות טיוול בסוכה דאיכא קיום מצוה בלי חיוב, ומבאר את השיטות שסוכרים שאכילה מחוץ לסוכה היא ביטול מצוה בקום ועשה, ומבאר את הגנ"מ בין ישן למצוה הבאה בעבירה לאינו מתכוין, ומה מחייב כוונה במצוות סוכה. <טז> מבאר בזה את השו"ט בין הר"י לר"ת האם שינה חשיבא מאכילה או איפכא, ודן בדין ברכה על השינה. <יז> מיישב בזה את הסתירות והנפ"מ בין טיוול ושינה. <יח> מבאר בזה שי"ר"א למה אין חובת שינה ז' ימים, ומבאר בזה את דיני הפסק בשיבת סוכה לענין ברכה אי מדמינן לציצית ותפילין או לא. <יט> שיטת הגר"ל דיסקין בדין "כוונת מצוה" בשינה בסוכה בהכנת עצמו לשינה.

**פרק ה בגדר הגזירה ד"שמא ימשך אחר שולחנו", ובשיטת הרי"ף בדין סוכה קטנה וסוכה גדולה.** <מ> מתמה טובא בשיטת הרי"ף דמדמה פלוגתא ב"ש וב"ה בסוכה קטנה לפלוגתתם בסוכה גדולה, ומביא בזה את פלוגת המלחמות והרז"ה, ואת קושי' הבית הלוי מסוכה קטנה לתוך סוכה גדולה. <מא> מבאר את עיקר הגדר בגזירה שמא ימשך אחר שולחנו, דחו"ל הגידרו את אכילתו ביחד עם שולחנו כלפי הקביעת דיוורין דחילא מכוח אכילתו, ובוה נעקר הקביעת דיוורין מסוכתו. <מב> ביאור בדברי הרמב"ן דאינו ראוי לאכילה אינו ראוי לכל. <מג> ביאור בחידושו של המשנה ברורה דבזמן שינה צריך שיהיה שולחנו בסוכה.

## פרק א

## כמה קושיות ותמיהות

## בעיקר מצות ישיבה ושינה בסוכה.

**א** מביא מהאחרונים לדון האם משכחת לה אופן של אכילה בסוכה שאין בו קיום מצוה אבל אכתי לא ביטל את המצוה, ודן האם אכילה חוץ לחסוכה הוא ביטול בקום ועשה או בשוא"ת, והאם אכילה בסוכה בלי כוונת מצוה דאוכל מחוץ לסוכה דמי.

האחרונים נחלקו בגדר החיוב במצות ישיבת סוכה, שהמנ"ח [שכ"ה] חידש שמצהבב"ע במצות סוכה אינו כאוכל חוץ לסוכה, דבשלמא במצות לולב שהיא מצוה חיובית דרמי אקרקפתא דגברא, התם שוין מי שביטל את המצוה לגמרי למי שעשאו באופן שלא מקיימו, אבל בסוכה אינו כן, שהרי א"צ לאכול, ורק אם אוכל צריך סוכה והרי"ז כמצוה קיומית, וע"כ דאכילה מחוץ לסוכה הוא איסור, משא"כ באכילה במצהבב"ע שרק חסר בקיום, ותמה הגרשש"ק בשערי יושר [ש"ג פי"ט] שהיכן מצאנו "אופן הממוצע" שאינו חיוב רק קיום, והפשטות הוא דגם הכא איכא מצוה חיובית, דכשרוצה לאכול הרי מחוייב כבר לאכול בסוכה, וממילא דכשלא קיים המצוה הרי ביטלו, ולפי"ז פשוט דאכילה במצהבב"ע שוה כבר לאכילה חוץ לסוכה, ולכאו' הסברא כוותיה.



ונראה דכבר נחלקו בפלוגתא זו גדולי האחרונים, דיעויין ברעק"א ופנ"י בסוכה [ריש כ"ה]. דנחלקו בביטול מ"ע דאכילת סוכה, דברעק"א מבואר דזה ביטול בשוא"ת ודמי לחתן שלא קורא קריאת שמע מחמת עוסק במצוה פטור מן המצוה, דאף דאכל בחוץ וזה הרי מעשה בידים, אכן הרי רק לא קיים את הקו"ע של ישיבה בסוכה בזמן אכילתו וזה ביטול בשוא"ת, והיינו שהפעולה של אכילה מחייבת פעולה נוספת להכניס את אכילתו לסוכתו, ופעולתו הראשונה [אכילה] אינו ביטול מצווה ורק השלילה מפעולתו השניה [כניסה לסוכה] היא הביטול בשוא"ת, והפנ"י חולק וסובר שזה ביטול בקו"ע ע"י גוף האכילה עצמה, ונראה דנחלקו בהנ"ל, והפנ"י כהמנ"ח, ועיין נמי באור שמח [מאכל"א פט"ו ה"י ד"ה לכן] שכתב בהדי' כרעק"א<sup>263</sup>, וע"ע במקנה בקידושין [ל"ד ד"ה והרי סוכה] מש"כ בזה.

ומצאנו עוד שנחלקו בזה דיעויין במג"א [סי' תר"מ ס"ק ב' ובסי' תרט"ז ס"ק ב'], ובמחצית השקל ובמ"ב [סי' תר"מ] ובלבושי שרד ובפמ"ג שם, והעולה, דנחלקו אם איכא איסור ספייה לקטן חוץ לסוכה, דהאחרונים [מחצית השקל ומ"ב] נקטו דאיכא איסור והלבושי שרד ופמ"ג נקטו דליכא, ולכא' תלוי בהנ"ל, דבמצוה ליכא איסור ספייה, [אלא שהפמ"ג טוען שבאיסור שתלוי בזמן ליכא ספייה, ולא מצד מצווה אתינן עלה], שו"ר שכן תמה הגרש"ז זצ"ל בהליכות שלמה [מועדים פ"ט דבר הלכה אות כ"ה] שכיון שזה מצוה מה שייך בזה איסור ספייה, וכן הוא באבני נזר [או"ח סימן תפ"א ס"ק ח'] דנקט שיש איסור אכילה מחוץ לסוכה ולכן איכא איסור ספייה. וע"ע בענין זה במ"ב [סימן תר"מ ס"ק ל"א] בדין אונן שהביא מהפמ"ג שהסתפק האם פטור כיון שכאן יש ביטול בקו"ע, וע"ע בשעה"צ [ס"ק מ"ח] שדן שם לפוטרו כיון שיש קום ועשה להכנס לסוכה, עיי"ש.

סוף דבר עלינו ליישב ולבאר סברת האחרונים דסברו דאיכא "אופן הממוצע" במצות סוכה, שהרי הסברה הפשוטה היא כהשערי יושר, וצ"ע.

לדרכו של השערי יושר שאין "אופן הממוצע" טוען הגרש"ז אויערבך [ריש מנחת שלמה], דכיון שכן, הרי באכילה שלא בכוונת מצוה לא יצא ידי"ח, והרי"ז דומה לאוכל חוץ לסוכה, וזה דבר קשה, ולא מצאנו ידינו ורגלינו במצות סוכה אם בעינן כוונה בכל רגע ורגע, וצ"ע. ובאמת דיש להוכיח כהמנ"ח דיש במצות סוכה "אופן הממוצע", דלמשל בטיוול יש מצוה בסוכה ויש אפילו אופנים שיתחייב לברך במצות טיוול, [עי' להלן סוס"ק ח'], ומאידך גיסא מותר לטייל גם מחוץ לסוכה וכמבואר בתוס' ר"י החסיד בברכות [י"א] [בקושי' שם לר"ת], וע"כ כנ"ל, דכשמיטייל בסוכה יש מצוה אף דאינו חייב בו, וכמו"כ מצאנו שמי שיצא בזמן הגשם והתחיל לאכול ולישון בחוץ, דשוב אין מטריחין אותו לחזור [וכמבואר בסוכה כ"ט], והטעם דלא הוי כעין תדורו [ביכורי יעקב תרל"ט ס"ק ל"ד], ואפי"ה אם יבא ויטרח לסוכה יש לו מצוה ואין זה הדיוט [ביכורי יעקב, מובא להלכה בביאור הלכה סוף סי' תרל"ט], ומכל הנ"ל מוכרח שבמצות סוכה יש "אופן הממוצע", ודלא כטענת הגרש"ש"ק, אלא דעיקר הך מילתא דיש מצוה וכשלא מקיימה לא ביטלה קשה, וצריך ביאור.

ב[מתמה במה שדנו האם דיני הפסק במצות סוכה דומין לשאר מצוות או דדנים מצד הדיוורין. בשו"ע בסי' ח' בסעיף י"ד פסק המחבר דכשפושט טליתו בלי היסח הדעת, ושוב לובשו, דצריך לברך שנית, ובסוכה פסק המחבר דבלי היסח הדעת א"צ לברך שנית, והק' המג"א [סי' ח' ס"ק י"ח] דהשו"ע סותר משנתו, ותמה הפמ"ג [באשל אברהם שם ס"ק י"ח] דאין סתירה, שהרי צורת דיוורין הוא ע"י יציאה וכניסה, ולכן אינו הפסק, אכן הוסיף דא"א לחלק כן, שהרי הגמ' בסוכה [מ"ו] מדמה הפסק בסוכה להפסק בתפילין, וע"כ דליתא לסברא הנ"ל, עכתו"ד, וצ"ב השו"ט בזה דלמה באמת לא מחלקינן כן, שהרי הרבה מגדרי מצות ישיבת סוכה בנויים על גדרי דיוורין, ומ"ש הלכות הפסק, וצ"ע.

<sup>263</sup> שכתב שם שביטול מצוה בשוא"ת לא בעינן לבזבז כל ממונו, ורק באיסור מבזבז כל ממונו, ואכילה מחוץ לסוכה וכן אכילת מעש"ש מחוץ לירושלים לפניש הגיע לירושלים, כל כה"ג אינם איסורים אלא ביטול מצוה בשוא"ת, ולא דמי לבעולה לכה"ג שזה איסור עשה ועל זה שפיר בעי לבזבז כל ממונו.

ג] תמיהא בעיקר הגדר של מצות שינה בסוכה, דאין כאן כוונת מצוה ויתירא מזה דהוי מתעסק דלכו"ע אין כאן קיום מצוה, ודחה את אלו שפירשו שאין מצוה בשינה רק איסור שינה בחוץ, ודחה את אלו שפירשו שהמצוה היא רק להכין עצו לשינה.

בעיקר מצות שינה בסוכה איכא תמיהא רבתי, דאין שייך מצווה בלי כוונת מצוה, ואף למ"ד מצוות א"צ כוונה הכא גרע דזה מתעסק גמור והר"ן בר"ה [כ"ח.] הביא מהרא"ה דמי שלא יודע שזה פסח ואכל מצה, הרי"ז מתעסק ולא יצא ידי"ח לכו"ע, וישן ודאי גרע מזה, ופשוט שכל מצוה שהאדם יעשה באמצע השינה שודאי שהוא מתעסק<sup>264</sup>, וצ"ע.

ויתירא מזו ק' דאין שייך מצוה שמיד כשהוא מתחיל את המצוה הוא נפטר מן המצוות, דמיד כשנרדם מתחיל את המצוה, ואז הוא כבר פטור מן המצוות, דישן פטור מן המצוות, אלא שיש לדון בזה האם הוא פטור מן המצוות<sup>265</sup>, וצ"ע.

ויש שרצו לפרש שהמצוה בסוכה הוא "דירורין", ושינה היא רק פרט א' מכלל הדירורין, וגם זה ק', דכיון דלא שייך מצוה בשינה, א"כ איך מצטרף הך פרט לשאר המצוה<sup>266</sup>.

ויש שרצו לומר שהמצוה היא להכין עצמו לשינה ולא גוף השינה, ולפי"ז רצו לחדש דיכול להוציא את הישן בסוכה מהסוכה, שהרי בזמן השינה כבר ליכא מצוה<sup>267</sup>, וזה עדיין תמוה, וכי איכא בזה מעשה שהיא המעשה שאפשר לדון שעל ידו ירדם, הרי אדרבה רק כשכבר לא עושה כלום אז נרדם, [והעירוני מדברי הגר"א שפי' "המפיל חבלי שינה על עיני" שהקב"ה מפיל את השינה עליו], ופשוט דמצידו אין שום מעשה, וא"כ מהו המצוה, ועוד, דלו יצויר והיה יודע שמיד כשירדם יפול הסכך דאז פשיטא שאין שום משמעות לזה שהוא מכין את עצמו לישון, שאיזה משמעות יש בהכנות מצד עצמם בלי גוף השינה של אח"כ ולמה ומנלן שהקפידה תורה על מעשים כאלו שאין להם שום משמעות וע"כ שצריכים את השינה של אח"כ, ואי השינה היא שינה של פטור אז אין בזה שום משמעות והאין מהני השינה של פטור לתת תוכן להכנות שלו לישון, וצ"ע, ועוד דהראשונים [ע' רא"ש סוכה מ"ו. ותוס' ברכות י"א:] תירצו דהא דלא מברכין על שינה הוא משום שחוששין לברכה לבטלה אם לא ירדם, ואם המצוה היא רק בהכנות עצמו לשינה הרי א"צ שירדם [דומי' דבדיקת חמץ כשלא מצא חמץ] ומוכרח שהשינה עצמה היא מהמצוה, ושוב הדרא הקושי' לדוכתא דאין כאן כוונת מצוה, וגרע ממתעסק.

ד] מתמה בשו"ט בין הר"י ור"ת האם מסבירא שינה יותר חמור מאכילה לגבי הברכה או איפכא, וכן מהדין י"ד סעודות ולא מצאנו כן בשינה.

שיטת ר"ת, וכן נקטינן להלכה, דרק מברכין על אכילה ולא על שינה, והק' הר"י דשינה יותר חמור דגם שינת ארעי חייב בסוכה לעומת אכילת ארעי, ותי' דעיקר קביעות האדם באכילה, וטיוול ושינה טפלין לה, וע' בכל זה בתוס' בברכות [י"א] ושם בתוס' ר"י החסיד, וברא"ש בסוכה [מ"ו] ובטור תרל"ט, ולא איתברר לן מהו שורש השו"ט בזה, דמעיקרא קסבר דשינה היא העיקר מחמת הדין ארעי, ולבסוף נוקט שעיקר הקביעות הוא דוקא באכילה, וצ"ב.

<sup>264</sup> ויש לדון דיתכן דמה שמעמיד את עצמו במצב של מתעסק מדעתו דזה לא מיקרי מתעסק, והיינו דבהולך לישון אין אנו דנים אותו כמתעסק כלפי השינה עצמה, ומיקרי מעשה שלו מה שהוא ישן בסוכה, ורק כלפי מעשים אחרים שהוא יעשה באמצע השינה, כלפיהם אנו אומרים שהוא מתעסק, ויש לדון בזה, שו"ר בפרי יצחק [ח"א סימן ה'] שהישן בתפילין לא יצא ידי"ח גם למ"ד דא"צ כוונה כיון שהוא מתעסק, ודן שם האם מה"ט ליכא חסרון של היסח הדעת דממילא ליכא קיום מצוה, אלא שיש לדון מהמבואר בט"ז [או"ח סימן ח' ס"ק ט"ו] דליכא הפסק בישיב בציצית ולכן אינו מברך בבקר, ומשמע שהיה לו קיום מצוה בזמן השינה, ואי לא קיים מצוה למה ליכא הפסק.

<sup>265</sup> והעירוני שיש לדון האם ישן פטור מן המצוות או שהוא רק אנוס מלקיימם אבל באמת הוא חייב, וראיתי בשו"ת משיב דבר [ח"א סימן מ"ז על המדובר באו"ח סימן כ"א] שפטורים מן המצוות ולכן לא היה אכפת לדוד המלך מה שהיה ערום מן המצוות בזמן השינה, אלא דזה נגד האר"י הקדוש שהוא ישן בציצית ולכן לא היה ערום, ומשמע איפכא שהוא מחוייב אלא שיש פטור אנוס, ויש לדון עוד מהמבואר לעיל בט"ז לגבי הפסק במצות ציצית בזמן השינה אי מקיים מצווה ואי היה פטור אז למה ליכא חיוב חדש בשעה שקם ויתחייב שוב בברכה, ועיין בהליכות שלמה מועדים [פ"ט דבר הלכה ס"ק ל"ג] שמשמע שמה שיתחייב שוב ממילא כשיקום היא סיבה שאינו הפסק לגבי הברכה.

<sup>266</sup> וע' צפנת פענח [סוכה פ"ו] שמבאר ששינה שאני מאכילה, ואינו מצוה, רק דאסור לישון מחוץ לסוכה, [הבאנו את דבריו להלן פרק ב'], ולכא' דבריו תמוהין מהמשנה [כ':] דלשון המשנה "דלא יצא ידי"ח" כשישן תחת המיטה, וזה לשון של "קיום מצוה", ועוד, דמכל הנידון בראשונים שיברך על השינה מוכרח שזה מצוה, שהרי אין ברכה על מניעת איסור, ודוגמא לזה בתרי גווני בניית מעקה, ע' בזה בחיי אדם [מזוה ט"ו - כ"ד] והעמק שאילה [קמ"ה - י"ז] במעקה בבורות, וע' בארוכה בכל זה בדבר אברהם ח"א [סי' ל"ז ס"ק ג'], ודו"ק.

<sup>267</sup> ועיין להלן ס"ק י"ט שהבאנו שיש משמעות מהגרי"ל דיסקין שהוא למד כן, אכן עיי"ש שדחינו והוכחנו שאין זו כוונתו.

עוד מצאנו דאכילה חמיר משינה בשי' ר"א דבעינן י"ד סעודות ויליף מתשבו כעין תדורו, והק' הגרש"ז אויערבך דלמה לא מצאנו שיתחייב נמי בשינה בכל לילה, ומאי שנא אכילה משינה, עכ"פ משמע הכא דאכילה חמיר טפי, ומאידך מדאסור בשינת ארעי משמע איפכא, וצ"ע, וכעין זה יש להקשות לדין דחייבים בלילה הראשון באכילת חובה, דלמה לא חייבים בשינה בלילה הראשונה, וצ"ע<sup>268</sup>.

ה] מצאנו כמה סתירות בדין שינה וטיול בסוכה דמצד אחד שינה חמיר וחשיב עיקר מצוה ומאידך טיול חמיר וחשיב עיקר מצוה.

והנה, מר"ת מבואר דעיקר המצוה בסוכה הוא באכילה, וטיול ושינה תפלין לה, אכן אכתי יש לדון בדין טיול ובדין שינה דמה חמיר טפי, ויש בזה סתירות, דמצד אחד מבואר דטיול חמיר טפי, דיעויין בברי' בסוכה בדף כ"ח בעיקר מצות ישיבת סוכה ששם מובא אכילה וטיול ושינון, והושמט דין שינה, וכ"ה בתו"כ פ' אמור ["תשבו וכו' מכאן אמרו אוכל בסוכה שותה בסוכה ומטייל בסוכה ומעלה כליו לסוכה"], וצ"ב למה הושמט מצות שינה בסוכה, ויבואר, עכ"פ מזה הושמט מצות שינה אף דהובא מצות טיול, מזה משמע דטיול עדיף וחמיר משינה.

אולם מאידך משמע בכמה דוכתי דשינה יותר חמור מטיול, א] מדאסור לישון מחוץ לסוכה ומותר לטייל מחוץ לסוכה [וכמבואר מתוס' ר"י החסיד בברכות י"א בקושי' הר"י, עייש"ה], ב] ברש"י סוכה [ריש פ"ב] מבואר ד"עיקר ישיבת סוכה באכילה שתי' ושינה", וכ"ה ברש"י בפ"ק [ז'. ד"ה מאי לאו], הרי דהשמיט טיול המוזכר בברי' [בדף כ"ח] והוסיף שינה שלא מוזכר בברי' וצ"ע<sup>269</sup>, ג] עיין באבני נזר [סי' ת"פ] שכ' דבשי' המרדכי דסוכה לאכילה צריך להיות ראוי גם לשינה וכן להיפך, אבל לא מצאנו שיהא ראוי לטיול, ומבואר דהעיקר הוא אכילה ושינה ודייק כן מרש"י הנ"ל, וחזינן ששינה חמיר מטיול, ושוב ק' מהברי' [בדף כ"ח]. שהבאנו לעיל.

## פרק ב

### דרכו של הצפנת פענח בגדר מצות ישיבת סוכה, שיסוד המצוה היא הקביעת דיורין להשוות את הסוכה לדירה.

ו] מביא כמה קושיות מהגאון בעל הצפנת פענח בגדר מצות ישיבה בסוכה. בישוב כל הקושיות היה נראה להקדים בדברי הצפנת פענח [בפ"ו מסוכה] שייסד לן יסוד גדול בעיקר מצות ישיבת סוכה, ובנה את הדברים משלש קושיות בדין שינה בסוכה, ואלו הן. א] בעיקר מצות סוכה הביא הרמב"ם דין אכילה, ולמה השמיט דין שינה, ב] למה מברכין על אכילה ולא מברכין על שינה, [קושי' הראשונים], ג] למה אמרו במשנה על מי שאכל בסוכה ושולחנו בבית "דלא קיימת מצות סוכה מימין", הרי סו"ס קיים מצות סוכה בשינה [קושי' רש"י בתשו', הובא במלחמות פ"ב דשבת].

עוד הקשה דבלשון המשנה בנדרים [ט"ז] מבואר "דקונם סוכה שאני עושה" הוא נדר לבטל את המצוה, ובשבועות [כ"ט] מבואר "דשבועה שלא אעשה סוכה" הוא שבועה לבטל את המצוה, והק' הצ"פ דהול"ל "סוכה שאני אוכל בה" [ומפורש בגמ' דמיירי בישיבה בסוכה ולא בבנין הסוכה], ומה שייטא להכא "עשייה".

ז] מביא מהגאון הנ"ל דהגדר במצות ישיבת סוכה הוא קביעת דיורין להשוותו לסוכה. ות' דמצות סוכה הוא להשוות את הסוכה לסוכה, דמבואר בירושלמי בשבועות [בפ"ג] דסוכה לפני החג היא "צל" ובסוכות נהיה "סוכה", וזה כל המצוה, "לעשותו לסוכה", והיינו, דע"י קביעת דיורין הופכו לסוכה, וזהו המצוה, וא"ש לשון המשנה "דסוכה שאני עושה", וזהו הביאור בדין "עשה סוכתך קבע וביתך עראי", הרי מבואר דמצות ישיבת סוכה הוא קביעת דיורין בסוכה להשוותו לסוכה.

<sup>268</sup> וקושיה זו תלויה בספיקת הירושלמי האם ילפינן מפסח דין "אכילה" או דין "ישיבת סוכה", דרק להך צד שהמצווה היא "ישיבה", אז קשה דלמה לא יתחייב בשינה, אבל להך צד דילפינן מחג הפסח מצוות "אכילה", ודאי דלא קשה מידי.

<sup>269</sup> ובאמת דק' כבר מהברי' בעירובין [מ"ד] דעושה אדם את חברו דופן לסוכה "ואוכל ושותה וישן", אמנם זה יש ליישב, דאלו אסורין בחוץ, משא"כ טיול, אבל על רש"י קשה.

והנה, מי שאוכל בבית א' וישן בבית שני, נחלקו רב ושמואל בעירובין [ע"ב] אי "המקום דירה" נקבע לפי אכילה או לפי השינה, ונפ"מ לעירובי תחומין וחצירות, ולפי מה שנתבאר דמצות סוכה היא "קביעת דיורין" בסוכה, שעובר מדירין בביתו לדיורין בסוכתו להשוותו לסוכה לדירתו, שוב צ"ל דתלי ברב ושמואל, ולרב דעיקר קביעת הדיורין באכילה, א"כ ה"ה בסוכה העיקר באכילה, דמ"ש העברת דיורין מבית לבית מהעברת דיורין מבית לסוכה, ולפי מה דקיי"ל כרב נמצא דרק ע"י אכילה חשיב שעבר דירה, ורק על ידו נעשה הסוכה לסוכה, ורק אז איכא סוכה ודירה וקביעת דיורין, ודו"ק, וע"כ דשינה היא רק איסור לא לישון מחוץ לסוכה, דהמצוה כולל רק מה שנצרך לעשות את הסוכה לסוכה.

ובזה מיישב הצ"פ את הג' קושיות במצות שינה בסוכה, דמעתה א"ש למה השמיט הרמב"ם שינה מעיקר המצוה ורק הביא אכילה, דאינו מצוה רק איסור, וא"ש נמי למה מברכין על אכילה ולא על שינה, וא"ש נמי למה כשאוכל ושולחנו בבית דלא יצא ידי מצות סוכה, דכיון דאין בסוכה אכילה, שוב נמצא דלא עשאו ל"סוכה", ואינו אלא "צל", והשינה כבר אינו בסוכה, עכתו"ד הצ"פ כפי הבנתי.

ח [מקשה טובא על דברי הגאון הנ"ל ודוחה דבריו.

והנה דברי הצ"פ הם יסוד ועיקר בגדר דישיבת סוכה, דיסוד המצוה היא לקבוע סוכתו כדירתו, וכבר ידוע להוכיח עוד כדבריו מדברי הר"ן בסוכה מ"ח, שכתב דמה דלא סותרין את הסוכה בשביעי של סוכה הוא משום שהתורה קבעה דשבעה ימים תשבו בסוכות, ולכן צריכים שיהיו לו סוכה ז' ימים, ודין זה צ"ב, הרי כבר אינו צריך את הסוכה לא לאכילה ולא לשינה, ולמה אסור לסותרו, וע"כ כנ"ל, שצריכים שיהיה לו סוכה ז' ימים, דזהו דירתו.

אולם אף דיסוד דבריו הם אור גדול בעיקר המצוה ד"בסוכות תשבו", אפ"ה רבו בו התמיהות, דכפשוטו נצטרך ללמוד כוונתה דהכל תלוי בכללים הרגילים של העברת דירה ממקום למקום, דמ"ש קביעת דיורין בבית חדש מקביעת דיורין בסוכה, ולפי"ז, כיון דקיי"ל כרב, העיקר בזה היא אכילה ולא שינה, ולכן שינה אינו מצוה רק אכילה.

וזה תמוה טובא א [מה דנקט דשינה אינו מצוה תמוה, שהרי מפורש במשנה בסוכה [כ':] דמי שישן תחת המיטה "דלא יצא ידי"ח", ומפורש שיש בשינה מצוה, ונראה להוכיח כן עוד מהישן בסוכה בשמיני שיש בזה בל תוסיף ונחלקו הרמב"ם וראב"ד בבל תוסיף בל"ת, וע"כ שיש בזה מצות עשה, ב] הבאנו מר"ת שכתב מפורש דשינה צריך ברכה, רק שנפטר בברכת האכילה, ומוכרח דמצוה היא, וכן מוכרח מהרא"ש [מובא לעיל] שתי' דחיישינן לברכה לבטלה, ג] לדברי הצ"פ אין סוכה לשינה גרידא, וחייבים לאכול בסוכה שישן בה, ויש ראיות שאינו כן, עיין בהערה <sup>270</sup> מה שהבאנו מרש"י ומהפוסקים בזה, וצ"ע.

ויתירא מכל זה, הרי דבריו מרפסין איגרא, דלדבריו דהכל תלוי בקביעת דיורין דרב ושמואל, הרי לפי"ז, לשמואל דהעיקר הוא שינה אז הכל משתנה, והמצוה היא רק בשינה, ועליו מברכים, ואכילה הוא רק איסור, ופשוט דלא יתכן לומר כן, [והיה אפשר לומר ע"פ דרכו ולהוסיף, דשמואל יודה לרב בסוכה, דכיון דהדיורין בסוכה הוא סוג דיורים אחר, שכל התורת דיורין הוא "דיורין דמצווה", ובשינה, כיון שהוא פטור מן המצוות, ע"כ דאין זה עיקר הדיורין בנדון זה, ולכן שמואל יודה דהעיקר הוא באכילה].

ועוד הרי גם טיול הוא מצוה וכמבואר בבריי', ולר"ת צריך ברכה רק דטפל לאכילה, ובאופן דמתענה ואין אכילה שהוא טפל לה הרי מברך על הטיול וכמבואר בט"ז [תרל"ט] מובא במ"ב [ס"ק מ"ח], וכן נקטו שם כל הפוסקים [א"ר פמ"ג חיי אדם שו"ע הגר"ז], ועיי"ש עוד במ"ב עוד תרי גוונא [מהחיי אדם] דטיול לא טפל לאכילה ומברך עליו, וכל זה נגד הצ"פ, דודאי דטיול לא מהני לקביעת דיורין בין לרב ובין לשמואל.

<sup>270</sup> ובחכם צבי מפורש דאפשר שיהיה לו סוכה אחד לאכילה וסוכה שניה לשינה, ומבואר שם עוד שיש שיעורים שונים להנך תרי סוכות, [עיי"ש"ה], והמרדכי שחולק רק סובר דבעינן שהסוכה יהיה ראויה לאכילה ושינה [ע' בכל זה ברמ"א סי' תר"מ סעיף ד' ובמ"ב ס"ק כ'], עכ"פ זה פשוט מכל הנידון שם דא"צ שבפועל יאכל כדי שיוכל לישון, וכן מוכרח מדברי רש"י בסוכה [בתחילת דף כ"ז:] דמבואר שם דלחכמים [דקיי"ל כוונתיהו] דיוצאין מסוכה לסוכה, ופירש"י, היינו חדא לאכילה וחדא לשינה, עיי"ש, וזה דלא כהצ"פ.

## פרק ג

דרך חדשה בגדר הקביעת דיורין,  
דחל בגברא ובסוכה כהדדי

ט] דרך חדש בגדר הקביעת דיורין בסוכה דחל בגברא וסוכה כהדדי, וחלוק משאר קביעת דיורין שהוא רק קביעות במקום מסויים והכא הקביעות הוא לסוג חדש של דיורין.

ואשר נראה בזה, דזה ודאי דיסוד דברי הצ"פ נכונים בזה שחידש דאין מצות סוכה נגמר במעשה דיורין גרידא, אלא דעל ידי המעשה דיורין חיילא כאן "דירה" וזו המצוה להשוותו לדירה, אלא דהצ"פ למד דהך קביעת דיורין דומה למי שעובר דירה וקובע דירתו במקום אחר, ומה"ט נקטינן שהגדרים של הקביעת דיורין דומים זה לזה, אולם נראה שבנקודה זו אפשר לחלוק עליו, ובאמת דמוכרח ופשוט שאין הקביעת דיורין דומה להעברת דירה מ'מקום' אחד ולקובעו ב'מקום' אחר [וכמו שלמד הצ"פ], שהרי יש שני חילוקים גדולים בין כל קביעת דיורין לקביעת דיורין מבית לסוכה, וכדיבאר.

חדא, הרי עיקר המצוה מתקיים לכתחילה גם במי שאין לו סוכה, ונוטל רשות מחבירו לכל אכילה ולכל שינה בפנ"ע, דסוכה שאולה כשירה, ואיך נוכל לדמותו לקביעת דיורין במקום אחר, וע"כ דאין השינוי "בחפצא של הדירה" וככל העברת דירה ממקום למקום, שהרי אין כאן דירה מסוימת שדנים עליו, זאת ועוד, דבכל העברת דירה אין שינוי ב"סוג" הדיורין רק ב"מקום" הדיורין, לא כן בסוכה שנשתנה "סוג" הדיורין מדיורין של "בתים" לדיורין של "סוכה", ומדיורין של "דירת קבע" לדיורין של "דירת ארעי", וזהו באמת כל השינוי, שהרי אין כאן שינוי ל'מקום' מסויים, וכנתבאר.

ומעתה נראה לומר דמה"ט גופא לא נחלקו רב ושמואל הכא, דהכא כו"ע מודי דכל מעשה ומעשה של דיורין מצטרפת לעשיית הסוכה למקום דירה, דהכא כל הקביעת דיורין הוא לקבוע סוג חדש של דיורין, והיינו להפוך את כל דיורין שלו מדיורין של קבע לדיורין של ארעי, והסוכה נעשית לסוכה בזה שהוא חידש סוג חדש של דיורין בסוכה, ובזה הוא משווהו לסוכה, ובכה"ג מודים רב ושמואל שכל פרט ופרט של דיורין מוסיף להשוות את הסוכה לסוכה, שכל פרט של דיורין הוא קובע לדיורין של ארעי.

ולדברינו אכתי א"ש עיקר דברי הצפנת פענח דגדר המצוה אינו האכילה והשינה מצד עצמה אלא הקביעת דיורין, והיינו ה"סוכה שאני עושה" ע"י האכילה ושתייה וטיוול, ודו"ק.

י] מבאר בזה את דברי הרמב"ן במצטרע ודין נשים ודין חינוך, ואת השינוי בסדר דבר הרמב"ם בהלכותיו.

ובאמת דבדרך זו היה אפשר להוסיף חידוש נוסף בעיקר ההגדרה של הקביעת דיורין, דהכל חיילא בגברא שהוא נהיה ל"יושב סוכה", ועיין בהערה <sup>271</sup> שביארנו והרחבנו בזה, וביארנו בזה

<sup>271</sup> ונקדים בזה, דהנה, יעויין בסוגי' בסוכה בדף כ"ח: מה דדרשינן מלשון "אזרח" מקרא "דכל האזרח בישראל ישבו בסוכות", ולמסקנה על בריטב"א שם שכ', "שמעתי בשם רבינו הגדול הרמב"ן לומר שלא יתחייב בסוכה אלא מי שהוא "אזרח רענן", פרט להולכי דרכים ושומרי פירות ומצטרע וכיו"ב, וכל מאי דאמרין בכל דוכתא תשובו כעין תדורו, מהכא נפקא לן".

ונ' דכתוב כאן חידוש, ד"כעין תדורו" אינו פטור "במעשה" הישיבה, רק דחסר "בגברא", דאין בו תורת "אזרח" שנתחדשה במצות סוכה, דהחלות שם "אזרח" לענין סוכה נמדד במי שראוי לישיבה של "דיורין" [וע' במרומי שדה [כ"ה] מה שחידש לפי הרמב"ן, ואין דבריו מוכרחין, ואכמ"ל], ודו"ק.

ונראה לומר שהחלות דחיילא ע"י הקביעת דיורין אינו ב"דירה" רק ב"גברא", דכמו שיש גברא שהוא מוגדר ע"י הדיורין שלו כ"יושבי בתים", ויש גברא שמוגדר ע"י הדיורין שלו כ"יושבי אוהלים", כמו"כ יש גברא שמוגדר ע"י הדיורין שלו כ"יושבי סוכות", והקביעות דיורין ידידה הוא להעמיד את עצמו כגברא שהוא מ"יושבי סוכות", וזה שינוי בגברא, דמעשה העמיד את עצמו להיות שייך לסוג דיורין אחר, ולזה בעי תורת "אזרח" מסויים בגברא, שמעמיד את עצמו כ"אזרח" השייך לסוכה, ושיחול בו דין "אזרח" למצות סוכה, וממילא, ע"י קביעת דיורין שאינו כעין תדורו, בזה כבר חסר ב"אזרח רענן", ואינו מעמיד את עצמו בתורת "אזרח" דסוכה, וכדחביא הריטב"א מהרמב"ן, [וכמו שלמד הצ"פ], דכבר ביארנו דעיקר המצוה מתקיימת דיורין דומה להעברת דירה ממקום אחד ולקובעו במקום אחר [וכמו שלמד הצ"פ], דכבר ביארנו דעיקר המצוה מתקיימת לכתחילה גם במי שאין לו סוכה, ומבקש רשות מחבירו לכל אכילה ולכל שינה בפנ"ע, דסוכה שאולה כשירה, ואיך נוכל לדמותו לקביעת דיורין במקום אחר, וע"כ דאין השינוי "בחפצא של הדירה" וככל העברת דירה ממקום למקום, שהרי אין כאן דירה מסוימת שדנים עליו, זאת ועוד, דבכל העברת דירה אין שינוי ב"סוג" הדיורין רק ב"מקום" הדיורין, לא כן בסוכה שנשתנה "סוג" הדיורין מדיורין של "בתים" לדיורין של "סוכה", ומדיורין של "דירת קבע" לדיורין של "דירת ארעי", וזהו באמת כל השינוי, דאין השינוי למקום חדש, וכנתבאר.

ומה"ט נראה דבסוכה, השינוי חיילא ב"גברא" ולא ב"דירה", שהוא נשתנה מלהיות מ"יושבי בתים" להיות מ"יושבי סוכה", וחיילא הכא תורת "אזרח" דסוכה, ולזה א"צ סוכה מסוימת, ונראה דגם לדברינו א"ש למה כתב הר"ן דאינו סותר סוכתו לפני סוף ז', דכשיסתור סוכתו לפני סוף ז', אז עושה מעשה של "הפקעה", שמפקיע את עצמו מלהיות מ"יושבי סוכה", וזהו האיסור. ונראה דבזה יתיישב הערה גדולה בסדר דברי הרמב"ם, דיעויין בסדר דברי הרמב"ם מהל' תפילה והל' ק"ש והל' תפילין והל' מזוזה והל' ציצית והל' שופר והל' חנוכה, ובכולהו איכא סדר א', דמתחילה מבאר הרמב"ם מהו ה"חפץ" שעושים בו את המצוה וכל הלכותיה ופרטיה, כציצית ומזוזה, מתי כשר ומתי פסול, ושוב ממשיך הרמב"ם לבאר את "מעשה" המצוה, והיינו, דלפני שיודעים מהו החפצא של ציצית לא שייך לדבר על מצות לבישת ציצית, ופשוט, ושוב אחרי שהביא את מעשה המצוה עם פרטיה, שוב מביא את אלו שחייבים ופטורים במצוה.

אמנם בהל' סוכה שינה הרמב"ם את הסדר, דמתחילה הביא חמשה פרקים לבאר מהו הסוכה, ושוב בפ"ו, במקום להתחיל במצות ישיבה מתחיל בחייבים ופטורים במצוה עד הלכה ו', ורק אז מתחיל לבאר את פרטי המעשה מצוה, הלא דבר הוא, דאיך מייירי בחייבים ופטורים במצוה לפני שמבאר את המצוה עצמו.

ועפ"י דברינו מתיישב בפשיטות השינוי הגדול בסדר דברי הרמב"ם בהלכות סוכה משאר ההלכות, דבכל ההלכות, כשאנו דנים על הגברא האם הוא חייב או פטור, אין זה ענין לחפץ שעושים בו את המצוה, דהחפץ של המצוה לחוד והחייבים במצוה לחוד, אבל בסוכה אינו כן, דהתם החייבים והפטורים במצוה שייכים לחפץ של המצוה, שהרי המצוה היא להעמיד את עצמו כאחד ששייך להך סוג דירורין, להיות מיושבי סוכה, וזה חיילא ע"י קביעת דירורין במעשה אכילה ושינה וטיוול, הרי דהקביעות דירורין חל בתרתי, גם בגברא וגם בסוכה, הרי שהוא עצמו חלק מהחפצא דמצוה דבו ובסוכתו חיילא הך קביעות, וממילא דכמו שבסדר הוצרך הרמב"ם לדון ב"חפץ" של סוכה לפני המצוה, כמו"כ הוצרך לדון בגברא ששייך ושהוא דר בסוכה לפני שהוא מביא את כל דיני המצוה, ודו"ק, וא"ש השינוי בסדר דברי הרמב"ם.

ונ' להביא ראיה מוכרחת ליסוד דברינו מדברי הגאון ר' אברהם מטיקטין זצ"ל בספרו פתח הבית, דהנה ראיתי בפתח הבית על השו"ע תר"מ סעיף ד' [מודפס בסוף חידושי עמ"ס סוכה], דיצא לחדש דאף דהמרדכי חידש דבעינן סוכה הראוי לשינה, אבל המרדכי מודה דאין זה הלכה בסוכה עצמו, דא"צ ראוי לאכילה ושינה באותו סוכה, והדינים העולים מדבריו הם כן, א' מי שפטור משינה אכתי חייב באכילה ויוצא ידי"ח באכילה, אף דאין לו סוכה דראוי לשינה, ב' מי שיש לו סוכה אחד שרק ראויה לאכילה וסוכה שניה שרק ראויה לשינה, יוצא ידי"ח שניהם כאו"א בסוכה ידיה, ובכל זה מודה המרדכי, ג' חידושו של המרדכי מתחיל במי שחייב בשינה, ויש לו סוכה שראויה לאכילה ולא לשינה, דא חידש המרדכי דלא יצא ידי"ח גם לאכילה עכ"ל, ד' ודבריו צריכים ביאור והבנה, ונראה פשוט, שאין כוונתו לומר שיהיה לו ב' סוכות בפועל, שהרי גם מי שאין לו סוכה כלל יכול לצאת ידי חובה בסוכת חברו, אלא כוונתו דבעינן שיהיה לו "אפשרות בפועל" לשני סוגי הדירורין [ע"י שאילה או נתינת רשות מחבירו וכדומה], וכ' שם הביאור, "דתשבו כעין תדורין הוא על האדם ולא על אופן עשיית הסוכה".

ונ' בביאור דבריו, דמי שאוכל בסוכה ובו בזמן אין לו אפשרות לשינה, הרי אף שאוכל בסוכה אבל אינו מעמיד בזה את עצמו באכילתו כאחד מ"יושבי סוכה", דרק אוכל בו, ואף דאינו הולך לישון עכשיו ורק ילך לישון בעוד חצי יום, אבל כדי שיחול באכילתו דין העמדת עצמו כ"יושבי סוכה", בזה בעינן שכבר בזמן אכילתו יהיה לו אפשרות או כוונה של שינה [ואולי "כוונה" סגי אף שאין לו ידיעה מפורשת באיזה סוכה יוכל לישון, ויש לדון בזה], ורק אז הוא דאכילתו הוא חלק מקביעת דירורין כללית, וכל זה במי שאפשר לו, אבל מי שאנוס או שיש לו פטור על שינה, אז אינו מעכב, שהרי הוא מצד עצמו עדיין מעמיד את עצמו לדירורין גמורין, רק שיש מעכב צדדי, ודו"ק.

עכ"פ, מכל דבריו מבואר דקביעת הדירורין בסוכה מתייחס לגברא, ולא לסוכה, וכמו שהדגיש בלשונו שם "דתשבו כעין תדורין הוא על האדם ולא על אופן עשיית הסוכה", ודו"ק.

ועפ"י דברינו כאן יתיישב תמיהא רבתי במיעוטא דנשים ממצות סוכה, דהנה, בסוכה כ"ח: מבואר, דהיה קס"ד לחייב נשים בסוכה אף דהיינו מעשה"ג, [והקס"ד לחייבם הוא, או מהדרשה ד"תשבו כעין תדורין" או דילפינן ט"ו ט"ו מצוה], ולהכי בעינן הלל"מ למעט, ומש"כ בתחילת הסוגי' בברייתא דנתמעטו נשים מ"האזרח" נדחה, ומכאן הך' הפנ"י בקידושין ל"ד: על התוס' שם שכ' ד"האזרח" ממעט נשים ממצות סוכה, וכן הך' בעצמות יוסף שם, וע' נמי בלבוש [סי' תר"ח] שהביא מקור למעט נשים מ"האזרח", ותמה האלי' רבה [שם] כהנ"ל, [וע' ברכ"י תר"ם שהביא את כל הנ"ל].

והנ' בזה, הרי הבאנו דמהברייתא בתחילת הסוגי' מפורש דממעטין מ"האזרח", ונראה לחדש דגם למסקנה אכתי איכא בזה מיעוט, ודברי הברייתא במקומם עומדות, אמנם המיעוט מ"האזרח" הוא רק אחרי דנתמעטו ממילא מהלל"מ, ותרתי בעינן, דנראה דהמיעוט מצד ההלל"מ"ס הוא רק למעטה מהחיוב, אבל י"ל דאכתי אית לה דין שהיא מ"יושבי סוכה", ובה ממעטין מ"האזרח", דמי שנפטר מחיוב סוכה שוב אין בו דין "יושבי סוכה", וזהו כוונת התוס' והלבוש, ודו"ק.

ונ' דיש בזה נפ"מ, דמבואר בדין איסור נוי סוכה שרק נאסרו אם היה בסוכה "ישיבה של מצוה", ונראה דלזה בעי שיהיה עכ"פ מ"יושבי סוכה", וישיבת נשים לא יאסור נוי סוכה אחרי המיעוט דה"אזרח".

והעירוני ידידי הרב ר' דוד שטרסבורגר דבזה יש לבאר את שני החילוקים שמצאנו בין חינוך לסוכה לחינוך לשאר מצוות, א' בחינוך לכל המצוות דנים מתי ראוי למצוה עצמו [יודע לנענע ולהתעטף וכו'], ולא דנים מדברים מן הצד, ודלא כסוכה שדנים מתי כבר לא צריך לאימו, והיינו שכשנפנה א"צ שאימו תקנחו, ושיעור זה לא שייך לסוכה, דממילא לא נפנה בסוכה, וצ"ע דמ"ש סוכה משאר מצוות, ב' החינוך של כל שאר המצוות הובאו כהדדי בברייתא בסוף לולב הגזול [יודע לנענע, להתעטף, וכו'], ושאינו סוכה מכלהו שמואב כדון בפנ"ע במשנה בדף כ"ח. וקשה דמ"ש סוכה מכלהו, אלא הביאור עפ"י הנ"ל, דכאן כיון דשייך לאימו שאינה מ"יושבי סוכה" וכבר לא חיילא בה תורת "אזרח" דסוכה, והוא תלוי בה בצרכיו ידיה, זה סגי שהוא לא נהיה "בר סוכה" ולא שייך לסוכה, ולהכי שאני שיעור חינוך בסוכה משאר המצוות, וקבעוהו כדון בפנ"ע במשנה בסוכה, שזה כבר הלכה מסוימת ושיעור מצד הלכות סוכה, ולא מצד הל' חינוך, ודו"ק, ונראה דהגדרה זו היא רק לאחר מיעוטא ד"אזרח", המוזכר בברייתא למעט נשים, וזה נפ"מ נוספת בהך מיעוט, ודו"ק.

את סדר שדברי הרמב"ם בהלכותיו, וגם ביארנו את דברי הרמב"ן בדין מצטער, ודברי התוס' בנשים, וביארנו את החילוקים בהלכות חינוך במצות סוכה, וביארנו בזה את דברי הפתח הבית המחודשים.

### פרק ד'

#### מצות ישיבת סוכה היא מצוה שתלויה בתוצאה [חלות דיורין],

ומה"ט נשתנו הגדרים של כוונה ומתעסק במצוה זו.

י"א [א] מבאר דבמצוות שהתוצאה היא עיקרה של המצוה, אם עושה את המצוה שלא בכוונה אכתי מתייחס אליו הקיום מצוה, אף דלא חשיב כ"עושה מצוה", ונפ"מ לשלוחי מצוה אינן ניזוקין.

לעיל [פרק א'] שאלנו איך שייך מצות שינה בסוכה, הא מצוות צריכות כוונה, זאת עוד, דהא לכו"ע פשוט דמתעסק במצוה לא יצא, ונראה דעפ"י מה שנתבאר לעיל דמצות ישיבת סוכה היא מעשה אכילה שעל ידו חיילא קביעת דיורין, בזה נוכל ליישב קושי' זו.

ונקדים, דהנה מצאנו מצוות שהמצוה היא המעשה מצוה, וכל המצוה נגמר בהך מעשה, ולעומת זאת יש מצוות שעיקר המצוה היא בתוצאה מהמצוה כבניית מעקה ופירעון חוב, וחידשו האחרונים [גר"ח עה"ש סי' מ"ט, ובקובש"ע כתו' ע"ד, ובח"ב סי' כ"ג ס"ק ו', וע"ע בזה בבית הלוי ח"ג סי' נ"א] דבמצוות דהעיקר היא התוצאה אז לכו"ע יוצא ידי"ח בלי כוונה, ויש שביארו [ע' דרשות בית הלוי דרוש א' לענין צדקה וע"ע בקוה"ע סי' ל"ו ס"ק ד' ובמנחת שלמה לגרש"ז ח"א סי' א'] שהגדר בזה הוא שנפטר מחיובו דסו"ס איכא מעקה והחוב נפרע, אבל אין לו קיום מצוה.

אמנם נראה באופ"א, דהנה כבר הוכיחו האחרונים [גר"ח עה"ש הנ"ל, ח"י ר' שלמה ר"ה סי' א', ובקובש"ע ח"ב סי' ל"ג ס"ק ב'] דכוונה במצוות היא הלכה במעשה מצוה ובלעדיו חסר בעיקר המעשה מצוה, ונפ"מ בדין כל תוסף, ולפי"ז, במצוה שהקיום מצוה ידיה הוא בלי מעשה, ובתוצאה עצמה מונח כל הקיום מצוה, התם מתייחס אליו הקיום מצוה גם בלי כוונה, ואף דלא חשיב הגברא כעושה מצוה, ואין לו עשייה ומעשה מצוה, אבל סו"ס הקיום מצוה מתייחס אליו בזה שיש לו מעקה ובה שחובו נפרע ע"י ממון, ואכתי אינו דומה למי שבונה מעקה עם כוונת מצוה, דהתם אית ליה מעשה מצוה ג"כ, וחשיב כעושה מצוה, ודו"ק.

ויש בזה נפ"מ בדין שלוחי מצוה אינן ניזוקין, דמבאר בסוגי' בפסחים ח' דבלי כוונה חסר בדין "שלוחי מצוה", וזה גם בצדקה שהמצוה היא בתוצאה ועיי"ש בקובש"ע, וקשה דאי בהנך מצוות איכא מצוה גם בלי כוונה א"כ למה ליכא בזה דין שלוחי מצוה אינן ניזוקין, וע' באהבת חסד לחפץ חיים [ח"ב פרק כ"ג בהגה"ה בסוגריים] דהוכיח מכאן דאינו "מצוה גמורה", סתם ולא פירש, ונראה דהגדר כנ"ל דהמצוה מתייחס אליו אבל לא חשיב כ"עושה מצוה", ולהכי אינו בכלל "שלוחי מצוה אינן ניזוקין", ודו"ק, אבל הכא, אף דאין לו מעשה מצוה, אפי"ה הקיום מצוה שפיר מתייחס אליו, ורק כשחבירו פורע לו חובו בממון חבירו [דמהני מדין עבד כנעני, ע' חזו"א בנדריים ריש אין בין המודר], התם נפטר מחובו אבל קיום מצוה אין לו, ודו"ק.

י"ב [ב] מחדש עוד מדברי הרמב"ן סוף ב"ב [בכפיה בממון בפרעון חוב] ומהקצוה"ח [בכפיה בממון בצדקה] דבמצוות שהתוצאה היא עיקרה של המצוה, אם עושה את המצוה שלא בכוונה אכתי מתייחס אליו הקיום מצוה.

ונראה לחדש עוד, דמשכחת לה שיתייחס אליו קיום מצוה גם באופן שיהיה "מתעסק" ואינו אפילו בר עשייה, דהנה, שי' הרמב"ן בסוף ב"ב [קע"ה:] דגם למ"ד דשעבודא לאו דאורייתא, דאפי"ה יכולים לגבות חובו מנכסיו שלא מדעתו מדין כפייה על המצוות, דעד שתכפהו בגופו תכפהו בממונו, וז"ל הרמב"ן "אף אנו יורדים לנכסיו ומקיימים לו מ"ע שלו בע"כ", ונראה דלו יצויר ולא היה לו קיום מצוה ע"י הכפייה, לא היה שייך בזה דין כופין על המצוות, וע"כ דמוכרח מהכא דמתייחס אליו הקיום מצוה כשתוצאת המצוה מתייחס אליו, וזה אף באופן שהוא "מתעסק" גמור בעשייה, וכההיא דיורדין לנכסיו שלא מדעתו.

וע' בקצוה"ח סי' ל"ט ס"ק א' דמבאר בזה נמי הא דנחתין לנכסיו בצדקה, דזהו נמי מטעם הנ"ל, דאף אם נאמר דבצדקה אין שעבוד נכסים, אפי"ה מהני מדין כפייה דנחתין לנכסיו, דעד שתכפהו בגופו תכפהו בממונו.

י"ג] דן בדברי הקצוה"ח הנ"ל ומביא הוכחה נוספת מדברי הגהות מיימוני בכפייה בשכר מלמדים, ומדברי הגר"א בצדקה.

ויש מקור נוסף לזה מהגהות מיימוני שכופין שלא בפניו מנכסיו לשכור מלמדים לקיים מ"ע דולמדתם את בניכם [וזה מובא להלכה ביו"ד בסי' רמ"ה סעיף ד' ברמ"א], ומוכרח מכל זה דאיכא מ"ע [גם שלא בפניו], ולא חשיב כמתעסק, ועיין בהערה <sup>272</sup> במה שיש לדון בראייה מהקצוה"ח. שמה תאמר דבאמת לא קיים מ"ע, אבל הכפייה היא רק שלא יבטל מ"ע, ונראה להוכיח מהגר"א כדברינו דיש גם קיום מ"ע, דביו"ד בסי' רמ"ט סעיף י"ג מובא דמי שנותן צדקה בעצב בע"כ מקיים מצוה [עיי"ש בח' מעלות בנותני צדקה], והגר"א שם ס"ק ט"ז הוכיח כן ממה דנחתין לנכסיו, ומהגר"א שם בס"ק ג' נראה דס"ל דנחתין לנכסיו גם שלא בפניו [מדציין להגהות מיימוני דמלמדים], ומוכרח דמתקיים מצוה באופן זה, אף דחשיב כמתעסק, ודו"ק, [שו"ר בדרך אמונה לגר"ח קנייבסקי שליט"א בהלכות מתנו"ע בפרק ז' בציון ההלכה בס"ק קס"ו דג"כ נקט כן בגר"א], ובאמת דהדברים מדוקדקין בגוף דברי הרמב"ן שכתב "ומקיימים לו מ"ע שלו בע"כ", ודו"ק.

[שוב הראוני בזכרון שמואל במכתב י"ח דכבר דן בספק הנ"ל אם יש בזה קיום מצוה או דרך מהני לאפרושי מאיסורא].

י"ד] מיישב בזה דמצות סוכה היא מצוה שעיקרה בתוצאה של קביעת דיורין, וא"ש בזה עיקר הגדר במצות שינה אף דאין בו כוונה וחשיב כמתעסק, [ומיישב נמי שאין כאן פטור שוטה אף דישן פטור מן המצוות], ודן באיזה אופנים א"א להוציא ישן מתוך הסוכה, ודן האם לדמות לכל קיומית מול חיובית, ומביא כמה דרגות בזה.

ומעתה נראה דלפי מה שנתבאר לעיל, בגדר מצות ישיבת סוכה, הרי פשוט דמצות סוכה היא גם מהמצוות שעיקרם בתוצאה, והיינו עפ"י הצפנת פענח שעיקר המצווה היינו הקביעת דיורין, וזה הרי תוצאה ממעשיו, שאין האכילה והשינה עצמם מצווה אלא התוצאה שחל על ידם היא המצוה, והרי התוצאה של המצוה קיימת גם כשאין כוונה וגם כשהוא מתעסק שהרי סו"ס יש כאן קביעות דיורין שמתייחסת אליו כל רגע ורגע של שינה.

וזה הגדר במצות שינה דאף שהוא מתעסק גמור, אכתי מתייחס אליו המצוה, ולא גרע מנחתין לנכסיו שהוא גם מתעסק ואכתי מתייחס אליו המצוה.

ונראה דבזה יתיישב נמי מה ששאלנו לעיל בתחילת דברינו, דחוץ מהמתעסק, הרי ישן הוא שוטה ושוטה פטור מן המצוות [והבאנו מחלוקת בזה], ונראה דשוטה הוא פטור רק עד כמה שא"א לחייב אותו במצוות, והיינו משום שאין לו שום שליטה ואחריות על מעשיו הלכך לאו בר חיובא הוא, אולם אם התורה ציוותה על האדם שכל קביעת הדיורין יהיה בסוכה, וזה כולל גם שינה, הרי כלפי זה יש לו דעת ושפיר מיקרי בר חיובא, דהתורה חייבה אותו שכל פעולה של דיורין תהיה בתוך סוכתו, והרי שפיר יש לו דעת להעמיד את השינה שלו בתוך הסוכה, ושפיר מיקרי בר חיובא לענין זה.

ובאמת דכבר מצאנו שהתורה הטילה שמירת נזיקין על האדם גם במצב של שינה אף שאינו אחראי על רציחה וחילול שבת וגניבה בזמן השינה, כיון שכאן התורה חייבה אותו להיות אחראי לפני השינה להעמיד את עצמו במקום שלא יזיק [תוס' ב"ק ד']. ולמד הגר"ז שזה חיוב נוסף של 'שמירת גופו עליו' שאף שהוא 'מתעסק' על כל פעולה שהוא עושה בזמן שהוא ישן אבל 'גופו' עדיין בפעולה והוא אחראי על 'גופו', והיינו שיש באדם ב' מצבים, מצב של ער שהוא בר דעת ומצב של ישן שהוא שוטה, והבר דעת של ה'ער' אחראי על השוטה של הישן.

<sup>272</sup> שמה תאמר דמהקצוה"ח עצמו איכא ראייה לסתור, דהקצוה"ח הביא מהרמב"ם דדוקא בפניו נחתין לנכסיו בכה"ג, וביאר הקצוה"ח דכיון דמדין כופין על המצוות היא לכן בעי בפניו, והק' האחרונים [ע' בקובש"ע בב"ב ס"ק תרס"ח] דלמה בעינן בפניו, הא גם כפייה בגופו היינו עושים שלא בפניו אם היה שייך, ומאי שנא כפייה בממונו, והיה נראה מזה שסברת הקצוה"ח היא דכיון דבעינן שיהיה לו מצוה, א"כ י"ל דבעל כרחו יש לו קיום מצוה [בהנך מצוות], אבל בעינן עכ"פ שיהיה "בפניו" ובידיעתו כדי שלא יהיה "מתעסק", דבשלא בפניו שהוא "מתעסק" אין כאן מצוה כלל, וזה היפך ממה שהוכחנו.

אולם אף אם נראה כן מהקצוה"ח, אבל יש עליו חולקים, דבסי' ר"צ [ס"ק ג'] הביא הקצוה"ח מהכס"מ שכתב דהטעם דלא נחתין לנכסיו שלא בפניו הוא משום דשמה הוא רוצה לקיים את המצוה בעצמו, ומבואר דלולי טעם זה היה אפשר גם כשלא בפניו, ולכס"מ הדרא הראיה לדוכתא, ועוד, דהב"ח למד ברמב"ם דכוונתו דגם בפניו וגם שלא בפניו נחתין עיי"ש, והוכיח כן מהגהות מיימוני שהבאנו כאן.



וזה נמי חיובו בסוכה, להעמיד את הדיורין של שינה בתוך הסוכה, ואף דבשעת השינה עצמה לא יתכן לחייבו בזה, אולם כיון שאין זה מעשה מצוה דרמי אקרקפתא דגברא 'לישון בסוכה', דאז פשיטא דלא יתכן לחייבו לישון בשינה עצמה, אלא דהכא כל החיוב הוא שגם הדיורין של שינה יתייחס ויהיה כלול בדיורין של הסוכה, וא"כ שפיר שייך לחייבו בזה לפני השינה, שהוא מחוייב להעמיד את הקביעת דיורין שמתייחס אליו במצב של שינה בתוך הסוכה, ודו"ק. מעתה יש לדון:

דמה יהיה הדין במי שרוצה להוציא את חבירו מהסוכה באמצע השינה, וראיתי בהליכות שלמה מועדים [פ"ט דבר הלכה ס"ק ל"ג] שטוען שמי שישן פטור מן המצוות, ולכן אין זה ביטול מצווה להוציאו, אלא שהביא מהאחרונים דמיקרי ביטול מצווה [שד"ח מערכת יד כלל ל"ד בשם ספר מתת ידו] ותמה בזה, ונראה לבאר את הצדדים בזה.

ונקדים דלפי אלו שנקטו שכל המצווה היא ללכת לישון א"כ תמיד יוכל להוציאו מהסוכה גם בלי סיבה וצורך מסויים שהרי ממילא אין שום משמעות לשינה שלו בסוכה, אכן לדברינו ודאי שאין להוציאו שהרי כל רגע ורגע יש לו קיום מצווה שאתה מבטל הימנו. אולם יש לדון דמי שמחוייב כעת לישון בסוכה וחבירו כבר ישן, והכא יש לדון, ונעמיד כאן כמה צדדים:

א [זה הרי פשוט שמי שיתפוס לולב של הפקר מיד חבירו לקיים מצווה וחבירו יפסיד מצוותו, דאין לתופס טענה לומר שסו"ס חבירו יהיה אנוס בזה שתפסו ממנו ומה אכפת ליה שאני מקיים אם הוא לא מבטל חיוב אלא באונס, זו ודאי טענה של שטות, שהרי סו"ס היה מחוייב והוא לא קיים חיובו] אף דאין תביעה עליו שהרי היה אנוס] ופשיטא שאין לעשות כן.

ב [מי שיתפוס לולב של הפקר מתוך ידה של אשה שרק יכולה לקיים מצווה קיומית והוא טוען שמצווה חיובית שלו קודם לקיומית שלה, בזה יש לדון דשמא יש לו טענה, אבל הכא כיון שיש בסוכה אינו כן, שכאן יש דרגא שלישית, וכדיבואר.

ג [דהיינו שהישן בסוכה שונה מהנך תרתי, שמצד אחד אינו מחוייב כעת אלא שהוא מקיים מצווה כעת בלי להיות מחוייב כעת, אכן אינו מצווה קיומית כמו אישה, שסו"ס היה לו חיוב בזמן שהיה ער לדאוג שהקביעת דיורין שיצא מהשינה תהיה בתוך סוכה, והקיום מצווה כעת פוטר ונזקף לחיוב שהיה לו בזמן שהיה ער, הרי שהקיום מצווה מתייחסת לחיוב הקודם. וממילא שצדדי הספק הם דמנלן שאדם ער עדיפא מישן שהרי הקיומית של הישן יעלה לחיובו של הישן כלפי הזמן שהישן היה ער.

ונביא לזה ב' דוגמאות:

א [ידועין דברי הנצי"ב שאף דשיטת הגר"א שיש ב' מצוות במצה, חיובית של כזית בלילה הראשונה וקיומית בשאר הימים, אכן בלילה הראשונה הוא יכול להוסיף על המצווה של כזית שאינה אלא שיעור מלמטה, וכל מה שיאכל כל הלילה הרי הוא בכלל מצווה זו, גם לאחר כדי אכילת פרס, נמצא שיש כאן קיומית ששייכת לחיובית, אלא שהכא לו יצויר והיה לפנינו רק כזית אחד, דאז היה נראה פשוט שיש קדימה למי שלא קיים חיובו כלל על פני מי שאכל כזית שהרי הוא רק רוצה להרחיב את החיובית שלו אבל אין לו סרך של חיוב להרחיב חיוב זה, והכא בישן עדיפא שהרי בזמן שהיה ער היה מחוייב להעמיד את כל הזמן של השינה לתוך הקיום של מצוות סוכה.

ב [הדין בהדליק נר חנוכה דכבתה אין זקוק לה, ולכן אי כבה מיד כבר קיים מצוותו ונפטר מחיובו, אכן כל זמן שהנר דולק איכא קיום מצווה עד שתכלה רגל מן השוק וכמו שדייק רעק"א [תניינא י"ג] מדברי הרא"ש [פסחים ז'] דכיל נר חנוכה בהדי תפילין וציצית דבכולהו יש שיהוי למצוותו, הרי שכל זמן שהנר דולק יש לו מצווה אף דכבר אינו מחוייב בזה, וע"כ שההמשך של הנר הוא המשך של הקיום הראשון שממשיך להתייחס להדלקה הראשונה, שהרי מתחילה היה מחוייב להעמיד הדלקה כזו שיכולה לדלוק עד שתכלה רגל מן השוק ולכן כל מה שדולק עד שיכלה רגל הוא המשך הקיום מצווה, ויש לדון במי שאין לו שמן וראה נר של חבירו דולק לזמן מועט [וזה שמן של הפקר] האם יכול להוציא קצת שמן מהנר אף שבזה הוא לא ידלק עד שתכלה רגל מן השוק – כדי שהוא יקיים מצוותו, שיש לומר שחבירו פטור והוא חייב, ולמה לא ידליק

במקומו וחיובו ידחה את קיומו של חבירו, אלא דמאידיך אינו דומה לקיומית של אישה מול חיובית של איש בלולב, וגם עדיפא מכזית נוסף מצה בליל הסדר, שכאן היה חיוב מתחילה להעמיד הדלקה לכל הזמן עד שתכלה רגל, ולכן ההדלקה של פטור היא הדלקת מצוה שמתייחסת לחיוב הקודם.

ג] אולם הכא נראה לחדש דגם אי נימא שבכל האופנים דלעיל דשפיר מצי לדחות את הקיומית של חבירו, אבל הכא בישן עדיפא קיומית של ישן מכולהו, שהרי כבר הסתפקנו לעיל האם ישן פטור או שהוא אנוס, אכן גם אי הוי פטור, אבל זה ודאי שהפטור הוא פטור שמתחדש כל רגע ורגע שהוא ישן, וזה שונה מהדלקת נר חנוכה, דאף דמתחילה היה מחוייב להעמיד הדלקה עד שתכלה רגל מן השוק, אבל היתה הגבלה בחיוב זה, שהרי כבתה אין זקוק לה, ונמצא שאין לו אחריות שבפועל ידלק כל הזמן ההוא דסגי לן שיהיה לנר אפשרות להדלק כך, הרי שחיובו מוגבל וכשהשני מכבה לו הרי בזה הוא מכניס אותו לתחום שמעולם לא היה מחוייב בו, אבל בסוכה הוא מחוייב ממש ביחס לכל הזמן של שינה שכל כולה יהיה בסוכה, והוא אחראי ומחוייב על זה, אלא שיש לו 'פוטור' זמני שמתחדש כל רגע שהוא ישן בפועל, ולכן לו יצויר והיה יכול לגרום שהשינה שלו של אתמול תכנס לסוכה למפרע דגם יהיה חייב בזה, שהרי לפי האמת כעת הוא חייב, ויתחדש לפי"ז, דלמ"ד דסוכה שאולה פסולה, אז מי שקנה סוכה על תנאי שילך למקום פלוני וישן בסוכה זו ועדיין לא קיים תנאו, האם הוא מחוייב לקיים תנאו כדי שהוא יגרום שהסוכה תהיה שלו למפרע ובוזה יתחדש שהשינה שלו תהיה שינה בסוכה, ונראה שחייב שכל הפטור הוא רק עד כמה שהשינה מגבילה אותו, הרי דבשינה בסוכה הוא חייב גם למפרע ובהדלקה הוא לא מחוייב גם מכאן ולהבא דכבתה אינו זקוק לה.

נמצא שבוזה שמוציאים אותו מחוץ לסוכה, בזה אנחנו מבטלים אותו מחיובו שהוא מחוייב בו כעת, רק דרכיב 'פוטור' על חיוב זה אבל החיוב קיים גם כעת, ודו"ק.

כן נראה לי בביאור הצדדים ושפיר יש מקום להבין את השיטות שהבאנו שאמרו שאסור להוציא את הישן מהסוכה - אף לפי הצד שהישן פטור מן המצוות, ודו"ק.

ט"ו] מבאר בזה את הגדר במצות טיול בסוכה דאיכא קיום מצוה בלי חיוב, ומבאר את השיטות שסוברים שאכילה מחוץ לסוכה היא ביטול מצוה בקום ועשה, ומבאר את הנפ"מ בין ישן למצוה הבאה בעבירה לאינו מתכוין, ומה מחייב כוונה במצוות סוכה.

ונראה דזהו נמי הגדר במצות טיול דמקיים מצוה בטיול בסוכה, ויש אופנים שמברכים עליו וכנתבאר לעיל [סוס"ק ג'], ומאידיך אין ביטול מצוה בטיול מחוץ לסוכה, והגדר בזה דכיון דטיול הוא "דירין פחותה" מאכילה, א"כ אף דבטיול בסוכה איכא קביעת דירין בתוך הסוכה אבל כשמטייל בחוץ ליכא "הפקעת דירין", ושוב אין כאן ביטול מצוה, ורק באכילה בחוץ איכא "הפקעת דירין" וביטול מצוה.

ופשוט שזה נמי הביאור במנ"ח ובפנ"י ובשיטות דאכילה חוץ לסוכה היא ביטול מצוה בקו"ע ולא בשוא"ת, [וכדבאנו בריש דברינו], דאף דרעק"א טוען שאין בגוף מעשה אכילתו כלום, ורק שבזמן אכילתו מוטל עליו מצוה שיכנס לתוך הסוכה, ולכן זה חשיב כביטול בשוא"ת שהרי כל הביטול הוא בזה שכעת בזמן אכילתו הוא לא נכנס לסוכה, וזה שוא"ת, אולם לפי הנ"ל אינו כן, דאכתי י"ל כהפנ"י שיש כאן ביטול מצוה בקו"ע, דכמו שבטיול מוטל עליו שיהיה בסוכה אבל כשאינו בסוכה לא היה ביטול מצוה, א"כ ה"ה באכילה זה כך שהוא עדיין לא ביטל את המצוה בזה שהוא לא קיימו, רק שבאכילה יש דבר נוסף שכיון שהוא עוקר ומפקיע את הדירין, שוב יש באכילתו בחוץ עשייה של "הפקעת דירין", וזה כבר ביטול בקו"ע, ודו"ק היטב.

ובתוספת ביאור - יש כאן ד' דרגות שונות במצוות סוכה, ונבארם אחד אחד:

א] מי שיאכל חוץ לסוכה מפקיע דירין ויש לו ביטול מצוה בידים בקום ועשה.

ב] מי שיאכל במצוה הבאה בעבירה עדיף ממי שיאכל מחוץ לסוכה וכדחילק המנ"ח, ותמה בזה השערי יושר דשוין כהדדי, אולם לדברינו שפיר יש לחלק דרך באוכל בחוץ איכא ביטול מצוה שהרי פשוט שמי שיבנה מעקה ע"י מצוה הבאה בעבירה, הרי אף דלא קיים מצוה הרי פשיטא שלא ביטלו שהרי סו"ס 'נפטר' מחיובו במה שהרי יש כאן 'מציאות' של מעקה, וכן הדין בצדקה, [וכבר הבאנו לעיל מהית הלוי וקוה"ע לבאר דזהו נמי הגדר בבונה מעקה בלי כוונת מצוה, דלא קיים אבל סו"ס נפטר, ולדרכינו נימא כן עכ"פ במצוה הבאה בעבירה].

עכ"פ זה ברור שבמצווה הבאה בעבירה חיילא כאן חפצא של קביעת דיורין באכילתו, ואין כאן ביטול מצוה עד שיאכל מחוץ לסוכה דאז איכא הפקעה מהקביעת דיורין, ודו"ק, ומה"ט חשיב ליה הפנ"י כביטול מצוה בקום ועשה, ודו"ק, [ובעיקר הנידון אי הוי ביטול בקו"ע או בשוא"ת, ע' בחי' ר' ראובן סוכה סי' ד'].

ג] מי שיאכל בלי כוונה או במתעסק, הכא יש לו גם קיום מצוה וכתבאר מהרמב"ן והגר"א בנחתין לנכסיו, ועדיפא מצווה הבאה בעבירה שאין לו קיום, הרי כאן מתייחס אליו הקביעת דיורין שחל על ידי הפעולה במתעסק או בלי כוונה, ולא דומה למצווה הבאה בעבירה ששם מתייחס אליו הקביעת דיורין שהיא התוצאה, אבל זה מתייחס אליו באופן שאין לו שום קיום מצוה כיון שמצהבב"ע מבטלת כל קיום מצווה שהיא גם במצוות על ידי תוצאה, ודו"ק.

ד] מי שיאכל עם כוונה הכא באמת יש לו גם עשייה של מצווה, והרי הוא בכלל שלוחי מצווה אינם ניזוקין, וזה כנתבאר לעיל מהח"ח לחלק בין צדיק גמור לשלוח מצווה אינם ניזוקין, וזה באמת הסיבה שמחוייב לכיון לשם מצווה במצוות סוכה אף שיש לו קיום מצווה גם בלי זה, ודו"ק.

איברא דאיכא הערה גדולה לגבי דברי המנ"ח:

הרי כל דברינו בביאור דברי המנ"ח הם רק במצוות סוכה, והרי המנ"ח עצמו כתב כעין זה גם לענין ציצית דדומה בזה לסוכה, והרי התם בציצית לא שייך כל ההסבר הנ"ל, ודו"ק.

ט"ז] מבאר בזה את השו"ט בין הר"י לר"ת האם שינה חשיבא מאכילה או איפכא, ודן בדין ברכה על השינה.

ובזה מתיישב היטב כל השו"ט בין הר"י לר"ת לענין הברכה על שינה ואכילה, דמתחילה נקטו דהקביעת דיורין בשינה היא יותר מאכילה מדשינת ארעי אסור בחוץ, ופשוט א"כ שצריך ברכה בשינה יותר מאכילה, ושוב דחה ר"ת דאם נדון מצד "המעשה" ו"העשייה" של הגברא בהך קביעת דיורין, בזה יש עדיפות באכילה כיון שיש לו "מעשה" ודלא כשינה שחסר בעשייה, ודו"ק, ולא מובן עיקר השו"ט ביניהם.

ונקדים:

הרי כבר נתבאר שאין שייכות לפלוגתא רב ושמואל שהרי הכא אין הנידון איזה דורין יותר חשוב – כמו בהעברת כתובת – שהרי כאן המצווה חידשה סוג חדש של דיורין, דיורין שרק חשוב כדורין במצווה, והכא כל תוספת דיורין קובעת, ולכן גם טיול כלול במצווה, ולא פליגי בזה רב ושמואל, אלא שכאן הקנה מידה לחשיבות של הדיורין הוא מהמבט של המצווה עצמה, והיינו שכיון שהמצווה חידשה את הסוג דיורין הללו, א"כ כיון שהמצווה יותר מחייבת שינה מאכילה שהרי גם בארעי הוא מחוייב בשינה, אז מוכרח שמהמבט של המצווה השינה יותר עיקרית, וא"ש טענת הר"י שגם רב וגם שמואל יודו הכא שאין צריכים לדון אלא מצד המצווה וזה שייך לשינה ולא לאכילה.

ועל זה טוען ר"ת, הרי יש נפ"מ בעשייה של המצווה שבאכילה איכא עשייה ובשינה ליכא עשייה, והדברים מדוקדקין ברא"ש [כשמביא את ר"ת] וז"ל "דעיקר קביעות שאדם עושה בסוכה זה אכילה", והיינו דמצד "עשיית האדם" העיקר הוא אכילה, ודו"ק.

ונראה דעיקר טענתו היא, שאף שהמצווה מחייבת יותר שינה מאכילה ב'כמות' שהרי גם ארעי בכלל, אולם הוא מחוייב יותר באכילה משינה, שהרי בשינה הוא רק מחוייב בקיום ובתוצאה של המצווה ולא בעשייה, שהרי אין כאן עשייה בשינה שהוא מתעסק, אבל באכילה הוא מחוייב גם בעשייה, ובמבט של מצווה החשיבות העיקרית היא בעשייה של המצווה והכא יש גם כוונה, ולכן הכא איכא יותר חשיבות בדיורין כלפי המצווה לחייב עליו ברכה, ודו"ק.

ונראה שיש לדון עוד בברכה כלפי שינה שנראה שהאבודרהם יסובר שלא פוטרם את שינה בברכת האכילה אלא שפטורים מכל וכל מברכה עלש יהנ כיון שאין מעשה, שאף שהקיום מצוה מתייחס אליו, אבל חסר ב"מעשה" המצווה, ומצאנו דבמצוות שאין בהם עשייה ו"מעשה" ליכא ברכה, אף דאית בהו קיום מצוה, וכהשמטת כספים [תשו' הרשב"א וביאור הגר"א ריש הל' ציצית] וביטול חמץ [בית יוסף ריש סי' תל"ב], ויש לדון נמי בשינה דלא יהני מה שיש בזה קיום מצוה, דסו"ס חסר במעשה מצוה, ודו"ק, ונראה שהדבר דומה ממש לדברי האבודרהם בפאה.

דהנה בתורת זרעים סוף פאה הביא שיש דין קריאת שם בפאה, והסתפק אי הוי קרי"ש כמו בתרומה או שזה היכי תימצא של "עזיבה", והנפ"מ אי שייך ע"י שליח, דכשאר עשייה רק דממילא נהיה פאה בעזיבתו לא שייך שליחות, ועוד נפ"מ בברכה, דברכה רק שייך על מעשה מצוה כהפרשת תרו"מ, לא כן בפאה לפי הך צד דההפרשה הוא רק היכי תימצא של "עזיבה", והביא מהאבודרהם שאין ברכה בפאה מטעם הנ"ל, ונראה דאף אם צריך מעשים של הכנה לישון, אבל אין זה יותר מקרי"ש דפאה שהוא רק היכי תימצא של "עזיבה" ואח"כ הפאה חיילא בעזיבתו מעצמו, וזהו שינה, מעשה "עזיבה" שעל ידו נהיה וחיילא "קביעת דיוורין" מעצמו, ולכא' לפי האבודרהם לא יהיה שייך ברכה בשינה, ואכתי צ"ע, הריד מטעמו של ר"ת יכולים לפוטרו לגמרי מהברכה.

י"ז] מיישב בזה את הסתירות והנפ"מ בין טיול ושינה.

ומעתה יתיישבו היטב החילוקים בין טיול ושינה, דתרווייהו טפלין לאכילה אבל גדר הטפילות בא בשני אופנים שונים, דבשינה, הטפילות היא בזה שאין "עשייה" ו"מעשה" של קביעת דיוורין כאכילה אף דהחפצא של הקביעת דיוורין בשינה הוא יותר מאכילה, ובטיול אדרבה, ה"מעשה" ו"עשייה" שבקביעת דיוורין שוה לאכילה, ורק בחפצא דקביעות דיוורין עצמו איכא חסרון, שזה דרגא פחותה של דיוורין, נמצא דשינה טפילה בעשייה וטיול טפל בגוף הדיוורין.

והנפ"מ היא, דמצד א' טיול קיל דשייך טיול בחוץ כיון שאין בזה "הפקעת דיוורין" ודלא כשינה, ומאידך גיסא כשדיברו בבריי' בעיקר "מצות" סוכה, הרי התם מיירי באופן של "עשיית הדיוורין" ולא בדיוורין דחיילא מעצמו ומתייחס אליו בלי עשייה, דכבר ביארנו [ריש פרק ד'] דאף דיש קיום מצוה שמתייחס אליו [במצוות שיש בהם תוצאה] כשעושה שלא בכוונה, אבל אכתי לא חשיב כעושה מצוה, [ונפ"מ בשלוחי מצוה אינן ניזוקין], ודו"ק, [ולמשל, אם היה ברייתא על עיקר "מצות" פירעון חוב, לא היו מביאים פירעון ע"י נחתנין לנכסיו דשם המצוה חיילא מאליו ומתייחס אליו], ולכן הושמט שינה בבריי', אף דהביאו טיול, דמתייחס אליו קיום מצוה אבל אינו בכלל "עושה" מצוה.

וא"ש נמי דברי רש"י בריש הישן [כ:], דהתם כ' רש"י דעיקר ישיבת סוכה הוא "באכילה שתיה ושינה", והשמיט טיול, ובבריי' הביאו טיול ולא שינה, דרש"י מיירי מצד "החפצא של הדיוורין" שבזה שינה עדיפא מטיול, דבטיול חסר בעיקר החפצא של הדיוורין [מדאין בו הפקעת דיוורין כשמטייל מחוץ לסוכה], והבריי' לא מיירי מצד "החפצא של הדיוורין", רק דמיירי מצד המצוה, שהעיקר שם הוא ה"עשייה", וא"ש נמי דינו של המרדכי, דבעי דירה ראויה לשינה ואכילה ולא בעי ראויה לטיול, דמה דבעי "ראויה" הוא שיהא עליו תורת דירה, ובזה רק דיינינן לפי עיקר הדיוורין, וטיול אינו מעיקר הדיוורין.

י"ח] מבאר בזה שי' ר"א למה אין חובת שינה ז' ימים, ומבאר בזה את דיני הפסק בשיבת סוכה לענין ברכה אי מדמינן לציצית ותפילין או לא.

ונראה דבזה א"ש למה לא מצאנו לר"א חובת שינה בסוכה בז' לילות כמו דמצאנו באכילה, דנראה לומר דלא שייך חובת גברא באופן שהקיום מצוה יהיה באופן של "מתעסק", והיינו דלא יתכן לחייב את האדם להכנס למצב של מתעסק ובו לקיים מצוה, ולכן רק באכילה מחייבין ליה ולא בשינה, משא"כ בעיקר החיוב סוכה ז' ימים, דהתם שאני, דלא רמי עליו שום דין לדור ולאכול ולישון, אלא דכל הדין בזה הוא שכשיהיה לו דיוורין, דהך דיוורין יהיה בסוכה, וחיוב זה שפיר שייך גם בשינה, אף שהוא מתעסק, ורק חובת גברא דיליף ר"א, זה לא שייך במתעסק, ודו"ק. ובזה מתיישב נמי מה שהוספנו להקשות דלמה לדידן לא ילפינן מחג הפסח דיתחייב בשינה בלילה הראשון של החג, והחילוק כנ"ל, ופשוט.

ובזה מתבאר היטב הנידון במג"א ופמ"ג בדיני הפסק, דהנה בכל מעשה מצוה שיש בו תוצאה, אם יעשה את המצוה באופן שיהיה הפסק בעשייה ובמעשה ולא יהיה הפסק בתוצאה, דיש לדון אם לענין הברכה דיינינן ליה כאין בו הפסק או לא, וזהו הנידון כאן, דמצד החפצא של קביעת דיוורין הרי איכא כאן חד קביעת דיוורין אריכתא אף דיצא באמצע, דזהו צורת דיוורין, להיכנס ולצאת, [ורק בהיסח הדעת מתחיל קביעת דיוורין חדשה, ופשוט], אבל מצד המעשה ועשייה דגברא היה כאן הפסק, ותרתי נינהו דסו"ס נכנס ויצא, והסברא של הפמ"ג היה שצריכים לדון כפי התוצאה, וקמ"ל דמדמינן לתפילין וציצית, דלענין ברכה דיינינן במעשה, ודו"ק.

י"ט] שיטת הגרי"ל דיסקין בדין "כוונת מצוה" בשינה בסוכה בהכנת עצמו לשינה.  
שוב הראוני בגרי"ל דיסקין עה"ת סוף פ' אמור, וכן בתשובות, שחידש חידושים בהאי ענינא, עיין  
בהערה <sup>273</sup> במה שהבאנו בזה.

## פרק ה

**בגדר הגזירה ד"ש מא ימשך אחר שולחנו",  
ובשיטת הרי"ף בדין סוכה קטנה וסוכה גדולה.**

מתמה טובא בשיטת הרי"ף דמדמה פלוגתת ב"ש וב"ה בסוכה קטנה לפלוגתתם בסוכה גדולה, ומביא בזה את פלוגתת  
המלחמות והרז"ה, ואת קושי' הבית הלוי מסוכה קטנה לתוך סוכה גדולה.  
ונראה דלפי דרכינו יבואר יסוד הגזירה דשמא ימשך אחר שולחנו דלא יצא יד"ח, ויתיישב בזה  
כמה תמיהות וקושיות.

דהנה, נחלקו ב"ש וב"ה בסוכה קטנה ובסוכה גדולה, בסוכה גדולה נחלקו ביושב בסוכתו ואוכל  
על שולחנו בבית, דלפי ב"ש גזרו חכמים לעקור ממנו מצוותו, דגזרינן שמא ימשך אחר שולחנו,  
ולא יצא ידי חובתו גם מה"ת, וזה קנס חכמים, וכבר דנו בזה האחרונים בגדר הך דין דרבנן, ועי'  
בהערה <sup>274</sup> בזה, והדבר אברהם [ח"ב סי' כ"ו] הביא מהשטמ"ק בברכות "דקנס חכמים הוא",

<sup>273</sup> דמבואר שם שיש דין "כוונה" כשהולך לישון, ולכן דן שם במי שישן מחוץ לסוכה והכניסוהו באמצע השינה אם סגי בכך  
או שצריך להקיצו כדי שיתכוין למצוה, ומבואר דיש מצוה בהכנת עצמו לשינה, והעירו לי דמהכא מוכרח נגד דברינן, דלגרי"ל  
מוכרח דכל המצוה הוא בהכנת עצמו לשינה, דרק בזה שייך כוונה, דבזמן השינה כבר ליכא כוונה, ולפי דבריו יוכלו להוציא  
באמצע השינה.

אולם נראה דאינו כן, דאף דדברינו לא מתאימים לדבריו, אבל ביסוד הדברים אין הבדל, ופשוט שגם לדבריו אין להוציא  
באמצע השינה, דנראה דגם הגרי"ל למד שהקיום מצוה הוא בתוצאה, וזה בקביעת דיורין שמתקיים כל רגע ורגע בשינה, רק  
שלמד שיש גם מעשה מצוה למצוה זו, וכמו דמצאנו דביאה הוא המעשה מצוה לפו"ר [וכדהוכיח בקוה"ע סי' ס"ט ס"ק כ"ה  
מהתוס' בגיטין וב"ב] וכן כתב הגר"ח [ע"ה] תקיעת שופר שהתקיעה היא המעשה והשמיעה היא הקיום, כמו"כ בנד"ד, דמה  
שמעמיד עצמו בסוכה לקביעת דיורין, זהו המעשה מצוה, והקיום מצוה הוא התוצאה, שזה בשינה עצמו דזהו הקביעת דיורין  
עצמו, ודין מצ"כ הוא הלכה במעשה המצוה [וכדבבאנו לעיל ס"ק י"א מהאחרונים], ולכן סגי שבמעשה המצוה יהיה כוונה  
למרות שבזמן הקיום מצוה כבר אין כוונה, אבל ודאי דהקיום מצוה הוא בכל רגע ורגע של שינה גם לדעת הגרי"ל, ולא יוכלו  
להוציא באמצע השינה, [ולדברינו, שמה שמכין עצמו לשינה אינו מעשה כלל, א"כ אינו מעשה מצוה, ודומה לפירעון חוב ע"י  
נחתנין לנכסיו, ודומה ל"עזיבה" בקריאת שם בפאה, ולא שייך ביה כוונה].

[והעירנו בזה ידידי הרה"ג ר' יוסף גד ויינברג שליט"א דמוכרח מיניה וביה מהגרי"ל דיסקין וצ"ל דנקט כדברינו דבשינה עצמה  
איכא נמי מצוה, וממילא דאין להוציא באמצע השינה, שהרי הוא דן שם במי שהלך לישון לפני סוכות מתחת למיטה האם סגי  
להוריד ממנו את המיטה או שצריכים להעיר ותו כדי ללכת לישון בכוונת מצוה, והרי לסוברים שאין מצוה בגוף השינה א"כ  
למה צריכים להעיר, הרי ממילא דהשינה עצמה לא שייכא למצוה, רק ההילוך לישון, והרי ההילוך היה בערב יום טוב וממילא  
דכבר ליכא שום מחייב במצוה, ולמה להעירו, ומוכרח שגם הוא נקט שהשינה עצמה היא המצוה, ודו"ק].  
אולם לפי"ז יצא חידוש גדול מדברי הגרי"ל, דלדברינו דגם לגרי"ל יש קיום מצוה בתוצאה, והיינו בעצם השינה, א"כ למה  
בעינן כוונה, הא מ"ש מפריעת בע"ח ופו"ר ומעקה שמתקיים המצוה בלי כוונה וכתבאר [לעיל ס"ק י"א], ואף אם נימא שאין  
קיום מצוה, הא ודאי שאין ביטול מצוה, דכמו דהחוב נפרע והמעקה בנויה, כמו"כ יש דיורין בסוכה, ולמה להקיצו אם אין כאן  
ביטול מצוה, וכי בשביל הקיום מצוה צריכים להקיצו הא סו"ס לא ביטלו.

ונראה דמבואר מדברי הגרי"ל דיסקין חידוש גדול, דדיורין בסוכה שלא בא מתוך "מעשה מצוה" אינו שייך לסוכה כלל, דכדי  
שהדיורין יתייחס ל"סוכת מצוה" שבו ולא יתייחס רק ל"סוכת צל" שבו, לזה בעינן שהדיורין יבא מתוך מעשה מצוה, ולמ"ד  
מצ"כ אינו מעשה מצוה בלי כוונה, וכל זמן שאין כוונה הרי אין ישיבתו ב"סוכת מצוה" רק ב"צל", והרי הוא כעומד חוץ  
לסוכה, ודו"ק.

ולדבריו גם במצהבב"ע וכדו' הרי הוא כאוכל מחוץ לסוכה, אכן נראה דיש לדון, דאולי מי שאוכל לכמה שעות יהני מה  
שנתכוין בתחילת אכילתו כשנכנס [בלי להגיע לסברא דעל דעת הראשונה הוא עושה], דהעמדת עצמו לדיורין בסוכה היא  
ה"מעשה מצוה", והמשך אכילתו היא "קיום מצוה" שא"צ מעשה.

[ויש להעיר, דלפי דרכו של הגרי"ל הדרא קושי' הגרש"ז אויערבך דגם לר"א יתחייב בשינה בכל לילה, דיש כאן מעשה מצוה  
עם קיום מצוה, ורק לדברינו שאין מעשה מצוה כלל מתיישב קושי' זו, ודו"ק].

<sup>274</sup> דהנה בתוס' [סוכה ג'] מבואר דאף דאיכא גזירה מדרבנן בעלמא שמא ימשך לאחר שולחנו, אבל אכתי לא קיים מצות סוכה  
מה"ת, וק', דאין רבנן יכולים לעקור מצוותו מה"ת, ועוד, לעיל מיניה בתוס' [ב']. מבואר דבגזירת נסרים לא הפקיעו את הדין  
דאורייתא, ובאמת דהסברות הפוכות, דהתם "פסלו" את הסוכה מדרבנן והתם יש מקום לומר דהפסול פוסל גם מדרבנן וגם  
מה"ת, אבל הכא אינו אלא "איסור" בעלמא, ואיך תיפסל מה"ת, הא גם מדרבנן אין כאן אפילו פסול מדרבנן, [ועי' בזה בפתח  
הבית בסוף דבריו].

ויש בזה כמה דרכים באחרונים, דהנה, עי' בדבר אברהם [ח"ב סי' כ"ו ס"ק י'] בשם הגאון ר' אליהו ברוך קמאי דהפקירו  
סוכתו, וכן הוא בחכמת שלמה [תרל"ד סעיף ד'], וק' דשאלה כשר, וצ"ל דהקנו למישהו אחר והוי גזול, וק' דלמי הקנו, ואי  
הקנו סתם, הא הך פלוני אינו מקפיד שאינו יודע כלל על בעלותו, ודבר רחוק הוא, ועוד דתוס' מדמה להטייה בקריאת שמע,  
ומה שייך סברות הללו שם.

ועי' בקוה"ע [סי' ס"ט], והיינו שרבנן יכולים לקנוס לעקור מצוותו מה"ת, וזה איכלל בכוח של עקירת דבר מה"ת.

עוד נחלקו בסוכה קטנה האם שיעור סוכה צריכה שתהיה בה ז' על ז' שזה כולל גם מקום שולחן או דסגי בו' על ו' בלי מקום לשולחנו, וכפשוטו הנך ב' מחלוקות לא שייכות זו לזו, וכן נקטו הראשונים, שהרי בסוכה קטנה מיירי בלי שיש שם שולחן ולא שייך בזה גזירה וע"כ שזה דין שיעור ותו לא.

אולם שיטת הרי"ף לדמות את שני המחלוקות, וכבר נחלקו בזה הראשונים בביאור דבריו, והרז"ה [בדף ז'] תמה על הרי"ף [דמזמה סו"ק לסו"ג] דכיון דבסו"ק אין שולחן לפנינו שוב אין לחשוש, ושאני מסוכה גדולה שאוכל כבר על השולחן, והרמב"ן דחה דאדרבה, החשש בסו"ק יותר מסו"ג, דבסו"ק אחרי שביא שולחן, הרי א"א להכניסו לתוך הסוכה ויגרר אחריו, ודלא כסו"ג שיכול לגרור השולחן לתוך הסוכה, והדבר תמוה, אטו פליגי הרמב"ן ורז"ה במציאות באיזה אופן יש יותר חשש ד"שמא ימשך", וצ"ע.

ובעיקר שיטת הרי"ף [דבסו"ק לב"ש נמי גזרינן שמא ימשך וכתבאר] העיר כבר רעק"א [משניות פ"ב] הערה גדולה, דלפי"ז שיעור סוכה הוא ו' על ו' גם לב"ש ובסו"ק לתוך סו"ג דאין חשש שמא ימשך, כשר בו' על ו', וכ"כ הבית הלוי ח"ג סי' נ"ג ס"ק א', ותמה הבית הלוי דא"כ למה שיעור דופן סוכה ז' [במבוי דצריך רוב ז'] ולרי"ף שיעור הדופן הוא ו', שהרי משכחת לה סוכה כשירה בו', [והיה אפשר"ל שכבר עשאוהו חז"ל לשיעור ז' מחמת גזירה דשמא ימשך, וכ"ה באבי עזרי, אבל זה ק' דא"כ למה צריכים לחידושו של הרמב"ן דכיון דהסוכה פסולה לאכילה ממילא פסולה נמי לשינה, ומדהוצרך לזה מוכרח דע"כ דאינו שיעור], וצ"ע.

עוד יש להעיר, דהנה במשנה בדף כ"ח גרסינן "מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית", וכפשוטו מדויק שהגזירה דשמא ימשך הוא רק בראשו ורובו בסוכה, אבל כשכולו בסוכה אין גזירה, אמנם עי' במג"א סי' תרל"ד [מובא במשנ"ב ס"ק ו'] דכ' דה"ה בכולו בסוכה נמי גזרינן, אולם בא"ר [מובא בשעה"צ שם] הסתפק דאולי "ראשו ורובו" דוקא, וכפשוטו החילוק דלא חיישינן כולי האי [שמא ימשך] כשכולו בסוכה, וק', דלפי הרי"ף ילפינן לחשש ד"שמא

---

והדבר אברהם רצה לפרש, שי"ל שדירין אסורין אינו "דרך דירין", וזה דוקא בראשו ורובו ושולחנו בבית, אבל בנסרים ליכא איסור, רק פסול, אולם הק' מדמיון לקריאת שמע.

עוד תירץ דהוי מצוה הבאה בעבירה, אחרי דרבנן אסרו לאכול כן, ובגזירת נסרים ליכא איסור, אולם יש לעיין זה, דכבר מבואר בירושלמי דבקרע בשבת ליכא מצוה הבאה בעבירה, ולא דומה ללולב הגזול, דבעינן שיחול עבירה על החפצא דמצוה, ולא סגי בזה שהגברא עושה עבירה בהדי מצוותו, דבעינן דומי' דבעל מום, ועי' בזה בחמדת שלמה בתשו' ובשערי יושר ובאבי עזרי [קמא סוכה ה' כ"ה] שביארו כן את הירושלמי, והכא בשיבה בשולחנו בבית ליכא עבירה שחל בחפצא של הסוכה, וכן בהטייה בקריאת שמע.

וע"כ צ"ל שזה דין חדש של מצוה הבאה בעבירה, דהכא גרע, דבקריעה על המת בשבת, התם אין העבירה שייכת מצד עצמה למצוה, אלא דבמקרה באו שניהם לפונדק אחד, אבל הכא, חז"ל עשו עבירה [של אכילה בשולחנו בבית] בתוך מצוותו, והכא י"ל דגרע, ואכתי לא ברור, דסו"ס העבירה מה"ת הוא "לא תסור", וזה עבירה כללית, ויש לחלק.

והנכון בכל זה הוא כמו שהבאנו מהדבר אברהם [ח"ב סי' כ"ו] מהשטמ"ק בברכות "דקנס חכמים הוא", ועי' בקוה"ע [סי' ס"ט], והיינו שרבנן יכולים לקנוס לעקור מצוותו מה"ת, וזה איכלל בכוח של עקירת דבר מה"ת, אלא דצריך לבאר למה דוקא הכא עקרו את הדאורי', ולא בהך דנסרים.

עוד הק' דבתוקע בשופר בשבת מבואר ברעק"א [חגיגה מערכה ח'] דיצא ידי"ח מה"ת, ומ"ש מהכא, ובזה י"ל דכיון דהאיסור הוא מצד איסור שבת, ולא מצד מצות שופר, הרי הכא י"ל דלא נעקר המצוה, אבל הכא דאמרו דלא יקרא קריאת שמע כן, ואמרו לא לאכול בסוכה בצורה כזו, הכא האיסור הוא מצד המצוה עצמה, ובכה"ג עקרו את המצוה, אולם אכתי ק' מגזירת נסרים.

והעירנו בזה ידידי הרה"ג ר' ארי' לייב אויערבך שליט"א, דלא יתכן שיהיה איסור קריאת שמע בהטייה ואיסור אכילה על השולחן בחוץ, דלא גרע מלא אכל כלום ולא קרא כלום, דכמו דהתם ליכא אלא ביטול מצוה, כמו"כ הכא לא יתכן שיהיה יותר מביטול ממצוה, [אטו נימא דמי שקרא בהטייה יעשה תשובה על ביטול מצות קריאת שמע וגם על איסור קריאה בהטייה וא' שלא קרא יעשה תשובה רק על מה שהוא לא קרא, יציבא בארעא וגיוורא בשמי שמיא].

וע"כ שגוף הדין דרבנן הוא דביטל מצוותו, דלא שייך הכא איסור, וזהו ממש לשון המשנה, "לא קיימת מצות סוכה מימיו", והיינו דזה כל התוכן של הדין דרבנן, "שלא קיימת", ותו לא, ולהכי נעקר הדאורי', אבל בנסרים אינו אלא פסול, והפסול הוא מדרבנן ולא מדאורי', ובשופר בשבת, התם רק אסרו מצד הל' שבת, ולהכי לא נעקר המצוה, שאין כאן אלא איסור מן הצד, ופשוט.

ועי' רבינו יונה ריש ברכות איך פטרו רבנן מחיוב קריאת שמע לאחר חצות, ומדמה לשמא יעבירנו דפטרוהו מלולב בשבת, אכן התם לא מוכרח שנעקר הדאורי', אלא דרבנן אמרו לא לעשות את הדאורי', ולהכי פטור, ודו"ק.

ימשך" בסוכה גדולה מסוכה קטנה אף שיש מקום טובא לחלק ביניהם בדרגת החשש [דבסוכה גדולה יכול למשוך שולחנו לתוך הסוכה, וכטענת המלחמות בדף ז', משא"כ בסוכה קטנה], ואפי"ה ילפינן חדא מחברתה, וה"ה דנילף מרובו לכולו, וצע"ג.

מבאר את עיקר הגדר בגזירה שמא ימשך אחר שולחנו, דחז"ל הגידרו את אכילתו ביחד עם שולחנו כלפי הקביעת דיורין דחיילא מכוח אכילתו, ובזה נעקר הקביעת דיורין מסוכתו.

והנראה בזה דיעויין ברמב"ם [סוכה ו' ח'] שכתב שמי שאכל בסוכה ושולחנו בתוך הבית "הרי זה אסור וכאילו לא אכל בסוכה עד שיהא שולחנו בתוך הסוכה", וקשה דלמה הוצרך הרמב"ם להביא משל לבאר לנו למה לא יצא דהוי כאילו אכל בבית, ונראה דמלשוננו מבואר דאף שהדין "דלא יצא ידי"ח" הוא קנס חכמים [וכדהבאנו מהדבר אברהם ח"ב סי' כ"ו בשם השיטמ"ק בברכות], אבל חז"ל נתו לזה גדר, והגדר בקנס הוא שהחשיבוהו כאוכל במקום שולחנו והיינו מחוץ לסוכה.

והביאור בזה עפ"י דבריו לעיל, דהמצווה דסוכה לא נגמרת במעשה האכילה, רק דבזה דחיילא קביעת דיורין על ידי אכילתו, וקבעו חז"ל שבאכילה כזו שיש צד שימשך אחר שולחנו בחוץ, התם לא חיילא קביעת דיורין בסוכתו, והיינו ד"הקביעת דיורין" דאכילה הוא בהדי שולחנו בחוץ אף ד"גוף האכילה" הוא בסוכה, ולהכי לא יצא יד"ח.

ובזה יבואר לשון הרמב"ם שם "ושולחנו בתוך הבית או חוץ לסוכה", ותמוה הכפילות, ונ' דיותר סברא להפקיע דיורין כששולחנו בביתו, שזהו הדיורין הרגילין ידיה, וקמ"ל הרמב"ם דלאו דווקא "ביתו" אלא כל שהוא מחוץ לסוכה הפקיע את הקביעות דיורין מסוכתו.

ומעתה יתיישב שיטת הרי"ף מקושית הבית הלוי, די"ל דלפי הרי"ף, כזו סוכה דתמיד יש בו חשש "שמא ימשך", אף אם ימשך ממנה לסוכה אחרת, אכן בסוכה זו לא שייך "קביעת דיורין", וממילא דסוכה כזו לא נהיה לדירה דסוכה, ושם "צל" עליה ואינה "סוכה" [וכדהביא הצ"פ מהירושלמי בסוכה בשאר ימות השנה שלא עשאוהו ל"סוכה"], ולפי הרי"ף אינו סוכה דסוכה כזו שכל הקביעת דיורין הוא רק ביחד עם סוכה גדולה, כזו סוכה לא מעמידה לאדם קביעת דיורין ואינו סוכה, וזה דלא כהרע"א והבית הלוי, ושפיר בעי ז' על ז', וא"ש למה דופן סוכה הוא ז'.

ונראה, דבזה יבואר פלוגתת הרז"ה ומלחמות, דלא פליגי בגוף החשש ד"שמא ימשך", מתי לחשוש ומתי אין לחשוש, רק דגדר התקנה היה דהקביעת דיורין דאכילה נגמר בהדי שולחנו, וסובר הרז"ה דכשהאכילה היא בלי שולחן, התם אין לדון את הקביעת דיורין של מקום אכילתו בהדי השולחן, וליכא גזירא בכה"ג, ועל זה טוען המלחמות דאחרי דחיישינן שיביא שולחן, דנים כבר את אכילתו בהדי השולחן שיביא, ודו"ק.

ובזה מבואר נמי ספיקת הא"ר בחילוק בין רובו לכולו, דאין הספק שייך לחששות וכדהקשינו מהרי"ף בסו"ק וסו"ג, אלא דשורש הספק דיתכן וכל הך חידוש לדון את הגברא שחסר לו בקביעת דיורין, דכלפי זה נקטינן דאכילתו בחוץ, כל זה במי שחלקו כבר בחוץ ורק רובו בפנים, דבזה דנו לגרור רובו לאחר מיעוטו לדונו כקובע דיורין בסוכה, ורק בזה נתחדש מכוח התקנה דאדברא, דהכא נגרר רובו אחר מיעוט להגדירו כקובע דיורין בחוץ, אבל במי שכולו בסוכה אין תקנה להחשיבו בחוץ, ודו"ק, וע"ע בהערה <sup>275</sup>.

ביאור בדברי הרמב"ן דאינו ראוי לאכילה אינו ראוי לכל.

והנה, עיקר שי' הרי"ף אכתי תמוה, שהרי אף דאיכא גזירה שמא ימשך באכילה, אבל למה פוסלים את הסוכה לגמרי, הא אכתי שייך ביה שינה ובשינה ליכא חשש שמא ימשך, וצ"ע.

ועי' במלחמות דעמד בזה, וביאר דסוכה שאינה ראויה לאכילה אינה ראויה לכל מידי דסוכה, ועי' בשעה"צ [סי' תרל"ד ס"ק ז'] שהבין דכוונת הרמב"ן שסוכה קטנה פסולה לאכילה מה"ת, ולא משום גזירה, ונראה דהוקשה לו דאי אסור באכילה מחמת גזירה, שוב לא אמרינן ד"אינה ראויה

<sup>275</sup> ובעיקר הגדר בגזירה ראיתי בהררי קדם שהסתפק, האם עקרו רק את הקיום מצוה או דעקרו גם את המעשה מצוה, ויהיה בזה נפ"מ לגבי כל תוסית ביום השמיני אי יוכל לישב בשולחנו לתוך הבית ופשוט, דלפי הצד שחסר בדיורין של מצוה דזה חיסרון בכל המעשה, ופשוט דלפי הצד שיש כאן מצהבב"ע דהכא ליכא עבירה, דבשמיני לא אסרו כן, ודו"ק, וכן בקריאת שמע יש נמי להסתפק כהנ"ל, ויהיה נפ"מ לעינן סמיכת גאולה לתפילה בקרא בהטייה, דבדין זה נמי סגי במעשה קריאה, וכדמוכר מקריאה לאחר זמנה.

לאכילה", אולם לא משמע כן ברמב"ן, דבתחילת דברי הרמב"ן מבואר דדין גזירה הוא, ומשמע דגם מחמת הגזירה מיקרי "אינה ראויה לאכילה".

ונראה דהכא מפורש כדברינו, דהגדר בהך גזירה היתה להחשיבו כאכילה מחוץ לסוכה, ושאינן שום קביעות דיורין בהך סוכה ע"י אכילה כזו, וממילא א"ש דחשיב סוכה שאינה ראויה לאכילה, ודו"ק, ועיין בהערה <sup>276</sup>.

ביאור בחידושו של המשנה ברורה בזמן שינה צריך שיהיה שולחנו בסוכה.

ונראה דעפ"י דברינו יש מקום לבאר חידוש גדול של המשנה ברורה [בסי' תר"מ ס"ק כ"ז] בדין שינה בסוכה, שחידש שצריך שיהיה שם שולחן [בזמן השינה], דגזרינן שמא ימשך באכילה, וכיון שאינו ראוי לאכילה שוב אינו ראוי לשינה, וכדינו של המרדכי לענין זבובים, דצריך שהסוכה תהיה ראויה לכל התשמישין.

ומקשין העולם דלפי"ז יצטרך מיטתו בסוכה בזמן אכילתו, שיהא ראוי לשינה, וע"כ צ"ל דמה שיכול להכניס מיטה מיקרי כבר עכשיו "ראויה לשינה", וא"כ ה"ה דנימא לענין אכילה דיכול להכניס את שולחנו, וכבר עכשיו הסוכה "ראויה לאכילה".

עו"ק, דמבואר במרדכי דהך דין דצריך שיהיה ראוי לאכילה, היינו בשעת עשיית הסוכה, ואם הגיעו זבובים אח"כ אינו פוסלו, וכן מפורש ביראים, ולפי"ז ה"ה דהדין שולחן הוא רק דין בשעת עשיה, ולא בכל רגע ורגע, וזה סתירה לחידושו של המשנ"ב.

ולפי מה שנתבאר א"ש, דהדין שולחנו בחוץ גרע מאינו ראוי דזבובים וגנבים, דבאינו ראוי דזבובים חסר בהך שימוש ותו לא, וזה נקבע רק בזמן העשיה, אבל בשולחנו בחוץ, אז גדר התקנה היה להחשיב את האכילה כאכילה בחוץ, ונמצא דהסוכה בשולחנו בחוץ היא במצב כזה שע"י אכילה יהיה הפקעה מקביעת דיורין בסוכה, דאדרבה, כל אכילה שתעשה בסוכה יחשב כקביעת דיורין מחוץ לסוכה, ובזה איכא לסברת המ"ב דצריך בכל רגע ורגע שיהיה בו שולחן, וזה אינו דין בשעת הבניה גרידא, והיינו דבהך סוכה איכא "הפקעה" משימוש דאכילה, ולא רק ש"חסר" בו הך שימוש.

ובדין זה סובר המשנה ברורה דלא אמרינן שמה שיכול להכניס שולחנו לאכילה סגי, דרק במיטה, שלא היה גזירה מיוחדת "דשמא ימשך", התם הנידון הוא האם הסוכה ראויה לשינה או לא, ומה שיכול להכניס מיטתו מיקרי "ראויה לשינה", משא"כ בשולחן שהיה גזירה מיוחדת, התם בלי שולחן יש "הפקעה" משימוש דאכילה, ובזה לא מהני מה שהיה יכול להכניס שולחנו.

ובזה מתיישב נמי קושית הגר"ש רוזובסקי זצ"ל בזכרון שמואל [סי' כ"ט ס"ק י"ב] שהקשה סתירה מהשער הציון [סי' תרל"ד ס"ק ז'], דשם כתב הח"ח שיש סוג אכילה שאין בו חשש שמא ימשך והיינו בפיתה בידו ומותר גם כששולחנו בחוץ, והק' דאם אסור לישון כשאין שולחן, כל שכן שאסור לאכול, דגם בשינה אין "שמא ימשך" ע"י השינה עצמו, ומאי שנא, וצע"ג.

ולהנ"ל א"ש, דסתם אכילה בשולחן, ולכן, סוכה שהיא במצב ש"סתם אכילתו" מפקיע את דיורין מהסוכה, אז נתחדש דבסוכה זו איכא "הפקעה" משימוש דאכילה וממילא מיקרי אינה ראויה לאכילה ושוב אינה ראויה לשינה, אבל אם יעשה בה שימוש דאכילה באופן משונה שלא יצטרך לשולחנו, הרי פשיטא שבשעת אכילה כזו כבר א"א לומר שיש "הפקעה" משימוש דאכילה, שהרי המציאות של עכשיו סותרת לזה שהרי כעת הוא אוכל בו, ושפיר חשיבא הסוכה ברגע זה כסוכה

<sup>276</sup> ועי' בבית הלוי [ח"ג סי' נ"ג ס"ק ב'] דמהכא איכא מקור לדין של המרדכי לענין זבובים, דכיון שהוא מצטער בשינה שוב לא חשיב סוכה גם לענין אכילה, שאינה דירה אלא בעומד לכל תשמישיו, וכן מבואר בביאור הגר"א [סי' תר"מ סעיף ד'] שהביא דין מחזקת ראשו ורובו על דברי המרדכי, וכונתו כהנ"ל.

ועיין בחכם צבי [מובא במ"ב סי' תר"מ ס"ק כ'] שחולק על המרדכי, וסובר דא"צ ראוי לכל, ותמוה, הרי מעיקר שי' הרי"ף מוכרח כן, ושי' הרי"ף נפסק בשו"ע, ואיך חולק החכם צבי בזה, וצע"ג, ודו"ק, ועי' באבי עזרי מהדו"ק [סוכה ו' - ב'].

ונראה דמוכרח מכל זה דהחכם צבי מחלק בין אינה ראויה לאכילה לאינה ראויה לשינה, [ולשון הרמב"ן הוא אינה ראויה לאכילה, ולא כ' אינה ראויה לכל התשמישין], דכבר נתבאר דאף דבתרומתו איכא "קביעת דיורין", ולהכי חשיב שינה כמצוה, אבל כיון דבשינה הקביעת דיורין הוא בלי עשייה, דחשיב מתעסק, להכי טפילה כל הקביעת דיורין דידה לקביעת דיורין דאכילה, ומברכין אאכילה ולא על השינה, וכדהבאנו מר"ת, וסובר החכם צבי דסוכה שלא ראויה לשינה אכתי חשיב דירה כלפי הדיוורין של סוכה, וחולק על המרדכי ומודה לרמב"ן, ודו"ק.



הראויה לאכילה, ופישטא שאין בה שום הפקעה, ורק כשבאים למדוד סוכה סתם, התם מודדין כפי אכילה רגילה, ופשוט, ודו"ק.

ולפי"ז יתכן לחדש קולא מסוימת גם לפי החומרא של המשנה ברורה, דאף דאין לישון בלי שולחן, אבל אי יאכל אדם אכילה של 'פיתה בידו', אז חבירו יכול לישון בסוכה באותו זמן כל זמן שהוא מתעסק באכילה כזו, שהרי כל רגע ורגע של אכילה זו ליכא הפקעה מדירין של אכילה, ודו"ק, אבל כשיפסיק לאכול שוב יצטרך להכניס את השולחן, ודו"ק.

## סימן ז'

## בדין ארעי וקבע בסוכה

**פרק א' ביאור שי' רש"י ותוס' שאינו דין שיעור אלא דין ב'דירה' של הסוכה, שתהיה ארעי.** > מתמה בשיטת התוס' למסקנה דמחלקין בין סכך לדפנות בדין ארעי. > ביאור בדברי רש"י בקס"ד בסוגי' שיש פסול קבע במחיצות ויסודות של הסוכה. > ביאור בדברי רש"י למסקנה שכתב "דבכלל קבע ארעי", וע"כ שהוא דין שיעור. > ביאור בדברי הרא"ש ורי"ף וטור דגם למסקנה איכא פסול דפנות בלמעלה מכ'. > דין מחיצות ארעי בסוכה למעלה מכ' שמיעטו באיצטבא, וביאור בדברי רש"י שלמעלה מכ' הוא פסול דפנות, וביאור שי' הראב"ד דלא מהני ביטול לרבא. > ראייה נוספת מדברי הפנ"י עמש"כ רש"י דבאיצטבא בעינן ז' על ז' ומשהו. > ביאור בשיטת התוס' דמחלקין בין סכך לדפנות בדין ארעי. > ביאור בסוף דברי התוס' במסתור מגשם לר' זירא. >

**פרק ב' ג' גדרים של קבע וארעי, במעשה דיוורין של הגברא, בבנין של הסוכה, ובחפצא של ה'דירה' שבסוכה.** > בקושי' השפת אמת משי' ר"י דסוכה דירת קבע, וקושי' בשי' ר"י דיליף דירת קבע מ"תשבו כעין תדורו. > מבאר שיש מושג של בית מצד המבנה - בנין ויש מושג של בית מצד הבית דירה שבבית, וזה הביאור שמזוהה חובת הדר - לא בגברא אלא בחפצא של הבית דירה. > מוכיח מכל הנ"ל שיש דין "סוכת ארעי" ויש דין "דירת ארעי", ותרתי נינהו, ור"י מודה לדין "סוכת ארעי". > מהלך נוסף ביישוב שי' ר"י דבעי סכך ארעי אף דסוכה דירת קבע. >

**פרק ג' הערות נוספות בתוס'.** > הערה בתוס', בפסול ביתו של כל ימות השנה. > הערה בתוס', בפסול דרבנן דלא נהיה סימן קללה.

## פרק א'

## ביאור שי' רש"י ותוס'

## שאינו דין שיעור אלא דין ב'דירה' של הסוכה,

## שתהיה ארעי.

**מתמה בשיטת התוס' למסקנה דמחלקין בין סכך לדפנות בדין ארעי.**

יעויין ריש סוכה בסוגי' של קבע וארעי שהסיקו דשיעורא דסוכה דלמעלה מכ' פסול מצד שיש בו 'שיעור קבע' דבכ' צריכים לבנות כבר בנין של קבע כדי שיעמוד, ולכן כ' חשיב כשיעור קבע, וזה הפסול.

ולמסקנה זה כל הפסול של קבע, והגמרא הוכיחה כן, דלא יתכן שהפסול בסוכה היא בעצם העובדא שהיא סוכת קבע, דא"כ גם מחיצות של ברזל יהיו פסולים, וע"כ שאינו אלא דין שיעור, ושיעור קבע הוא שיעור כ'.

אולם התוס' הוכיחו דע"כ דקבע עצמו פוסל בסכך, ומוכרח כן ממה שאין לעשות סוג סכך שלא מכניס שום גשם, וקשה טובא, שהרי בסוגי' מבואר שאין פסול קבע במחיצות, וע"כ שאינו אלא שיעור של קבע, וצ"ע.

והתוס' חילקו בזה בין קבע דסכך לקבע דדפנות, בדפנות סגי לן במה שראוי להיות ארעי ולכן סגי בשיעור של ארעי שזה שיעור פחות מכ', אכן שאני בזה סכך דבעי ארעי בפועל. וק' טובא:

א] כל דיני הסוכה שייכים לסכך ולא לדפנות, ועי' בזה ברש"י [י"ב]. במשנה בדין פסולת גורן יקב ששייך רק לסכך ולא לדפנות, דדוקא הסכך הוא הסוכה, ומאן יימר ואיזה סברא איכא שישתנה בזה הדין "קבע" דשייכא גם לדפנות.

ב] גם אם יש סברא שהדין קבע שייכא גם לדפנות, אבל אחרי דחזינו דהך דין שנאמר בסכך לא שייכא בדפנות, דהתם בעי ארעי ממש, א"כ מגלן לחדש דין נוסף בפסול ארעי דשייכא בדפנות.

ג] מהו הפשרה בדין דפנות, דסגי ב"ראוי להיות ארעי", ובריטב"א מבואר דתוס' ע"כ למדו דמדין "כל הראוי לבילה" הוא, אלא דהק' דלמה לא אמרו כן בהדי' דמטעמא ד"כל הראוי לבילה" הוא.

**ביאור בדברי רש"י בקס"ד בסוגי' שיש פסול קבע במחיצות ויסודות של הסוכה.**

והנה בעיקר הפסול של למעלה מכ' דהוי קבע - ביאר בזה רש"י [ד"ה למעלה מכ'] דלמעלה מכ' איכא קבע, ד"צריך לעשות יסודותיה ומחיצותיה קבועין שלא תיפול" והק' הרש"ש [סוכה ריש כ"ג] דלא מצאנו דינים במחיצה לפוסלם אחרי שיש בהם שיעור מחיצה, ומה אכפת לן מה שיש בהם קבע.

ועו"ק, דהנה רש"י הוסיף לשון "יסודותיה", ונראה בכוונתו, דאף בסוכה למעלה מכ' שייך מחיצות של י' טפחים שאינם קבע, וע"כ שהקבע לא בא דוקא מהמחיצות, אלא מהמעמידים של הסכך דהם ע"כ קבע בלמעלה מכ', ונראה שזהו כוונת רש"י בלשונו "יסודותיה", ודו"ק.

ומעתה תמוה, שהרי זה פשוט דאף אם נחלוק על הרש"י שונימא ששייך פסול קבע במחיצות, הא מיהת דלא מצאנו דינים ביסודותיה של הסוכה, ומה כוונת רש"י דפסלינן יסודות של קבע, הא יסודות שוה לקרקע הסוכה דגם לא שייך ביה פסול, ועי' בהערה 277 מה שהבאנו מהפנ"י.

והנראה בזה, דהנה, לשון הגמ' הוא "דירת קבע" ו"דירת ארעי", ומבואר שאין הפסול לא במחיצות ולא ביסודות אלא בדירה, והיינו דסוכה היא "דירה", ובהך דירה נאמר דין ארעי, וחידוש רבא ד"דירה" שבנויה ממחיצות ומיסודות של קבע חיילא בדירה שם קבע, והשתא א"ש, שאין הפסול קבע לא בדופן ולא ביסודות אלא בתורת "דירה" דידה ותו לא, וא"ש.

ונראה שיסוד זה מוכרח בכל הסוגי' ליישב כמה תמיהות וקושיות חמורות - וכדיבאר

ביאור בדברי רש"י למסקנה שכתב "דבכלל קבע ארעי", וע"כ שהוא דין שיעור.

והנה - במסקנת רבא מבואר דקבע אינו פסול, דאל"כ ק' ממחיצות של ברזל, אלא שיש דין "שיעור ארעי", ולמעלה מכ' הוא שיעור קבע ולהכי פסול, וכן מבואר ברש"י ותוס'.

ויש לעיין, דלדבריהם ק' דלמה לא אמר רבא כפשוטו, "אנא לשיעורא קאמינא", ומהו כל האריכות בדבריו, ולמה צריך להוכיח דגם כשיעשה מחיצות קבע בשיעור ארעי דגם אז ליכא פסול, הא אי כל הדין הוא דין שיעור ותו לא, א"כ מה שייך כל הנידון של מחיצות קבע, וצע"ג.

עוד יש להעיר בסברת רש"י בביאור המסקנה דסגי בשיעור ארעי, דזה לשון רש"י, "עד כ' אמה וכו' שפיר דמי, דודאי יש בכלל קבע ארעי, והרי עשה כתורה, וע"כ לא הקפידה תורה על הארעי אלא לשם שיעור", רש"י הוכיח דע"כ לשיעורא קאמר, דלא יתכן לפסול מצד קבע דבכלל קבע ארעי, והיינו דגם כשיעשה קבע הרי איכא ארעי בתוך הך קבע, ואיך תפסול, הא סו"ס איכא הכא ארעי, וא"כ ע"כ שהוא 'עשה כתורה'.

והדברים תמוהין ביותר, דאף דארעי בכלל קבע אבל גם קבע בכלל קבע, וכל דחיילא ביה שם קבע ממילא יצא מכלל ארעי, וזה גופא הפסול קבע מה שניתוסף קביעות לארעי, ואיך יהני לן מה שהארעי נמצא בכלל קבע, הא כל הפסול הוא בתוספת עצמה, ואיך אמרינן דעשה כתורה.

ובביאור דברי רש"י נראה להקדים בב' הקדמות, א] גם למסקנה אין הפסול קבע פסול בסוכה אלא ב"דירה", דבעינן "דירת ארעי", וכנתבאר לעיל בקס"ד בסוגי', ב] כל בנין שמצד עצמו הוא בנין ארעי ועשאוהו קבע, אין הקבע שבו מתייחסת לבנין כיון שאין בו צורך ואין לו שייכות לבנין.

ונראה דזהו כוונת רש"י, דכיון דהפסול הוא ב"דירה", א"כ אחרי שהתורה הגדירה לנו שה"דירה" של סוכה היא דירת ארעי, א"כ אף אם הוא בנה את הדירה כמו שבונים דירת קבע, הרי הקבע שבו לא יתייחס ל"דירה", ואינו אלא כדבר חיצוני וכגוף זר שהוסיפו לדירה, וכיון שכן אין בכוחו לקבוע את שמו כדירת קבע אחרי שאין לו שייכות להך דירה, ואלו דברי רש"י ש"בכלל קבע ארעי", והיינו שהארעי שבקבע מתייחס לדירה דזה ה"שם דירה" שחל כאן.

וכל זה בלמטה מכ', אבל אחרי ששיעור כ' הוא שיעור דירה של דירת קבע, הרי שגוף ה"דירה" גדלה והגיע לקבע, והכא ע"כ תתייחס הקבע לדירה שהרי גוף הדירה השתנה מחמת השיעור קבע, ושיעור דירה שפיר קובע את שמו בדירה, שזה כבר אינו ענין צדדי כמחיצות, אלא דזהו גוף ה"דירה".

וזהו האריכות בדברי רבא, שאין חזרת רבא לומר שיש דין "שיעור כ'" ותו לא, דא"כ הול"ל בקצרה ד"אנא לשיעורא קאמינא", אלא כוונתו ל"שיעור קבע", ובא לומר ש"שיעור קבע" קובע

277 וכל זה מרומז בפנ"י שהק' בעיקר השיעור קבע, דלכא' איך זה שייך לשיעור כ', הא הכל תלוי בעובי המחיצות שהוא יבנה ומה זה שייך דוקא לגובה, והוסיף, דעיקר הדבר קשה דתמיד אפשר לעשות מחיצות של י', וע"כ דדנים גם מצד המעמידים, והק' דדוחק לומר שכל הפסול למעלה מכ' הוא במעמידים, עכתו"ד, ונראה דכל דבריו מבוארים ברש"י, וק' כנ"ל.

את הדירה כ"דירת קבע", אבל בשיעור ארעי גם מחיצות של ברזל לא קובעים את הדירה כדירת קבע, שהקבע שבהם לא מתייחס ולא קובע שמו, ועי' בהערה <sup>278</sup> בתוספת ביאור.

כל דברינו מפורשים במאירי, וז"ל, "אבל אילו הכשרתו בגובה יתר על כ', נמצאו הדברים מראים לו שצריך לדירת קבע, ויקבענה 'כיון' עד שהענין נראה לו כמין בית, והיכר סוכה נפקע הימנו", הרי מפורש בדבריו שהפסול הוא בזה דחיילא שם קבע בדירה ע"י הגובה כ', וזה מפקיע את השם דירת ארעי, ודו"ק.

ביאור בדברי הרא"ש ורי"ף ושור דגם למסקנה איכא פסול דפנות בלמעלה מכ'.

ונראה להוכיח עוד כדברינו מדברי הרא"ש והרי"ף – דהנה, למסקנה איכא פסול דלמעלה מכ', ואמרו הרא"ש והרי"ף "דאי דפנות מגיעות לסכך, כש"כ דהו"ל דירת קבע", והכוונה דאז הו"ל גם מחיצות של קבע, ולכאן צ"ע, שהרי למטה מכ' ליכא פסול קבע במחיצות, וע"כ שהפסול למעלה מכ' אינו אלא דין שיעור בגובה הסוכה, וא"כ איך שייך לדון מצד קבע במחיצות, הא מה זה שייך לשיעור הסוכה.

ועוד, דמבואר בדבריהם דאז "הוי דירת קבע", וק', הא למסקנה לא מצאנו שום קביעות שעושה את הדירה לדירת קבע, [דכל הפסול הוא פסול שיעור ותו לא], וא"כ מגלן דדפנות קעביד קבע אם לא מצאנו מושג כזה בסוכה.

וכן ק' בטור, דיעויין בטור שכתב דלמעלה מכ' פסול בין במחיצות מגיעות בין בלי מחיצות מגיעות, וביאר הב"ח, דבמחיצות מגיעות "כש"כ דהוי קבע", וכל זה עפ"י הסוגי' דמפורש בגמ' דמשכחת לה מחיצות ארעי בלמעלה מכ', ועל זה הוסיפו דכש"כ במחיצות קבע, אכן ק' כנ"ל, דאי הוי "שיעור" קבע, א"כ מה אכפת לן בדפנות.

ונראה דעפ"י מה שנתבאר ברש"י הדברים מבוארים ומוכרחים מסברא, דבקס"ד נקטו דמחיצות של קבע יכולות לקבוע שם קבע בדירה, וחזרו לומר שאין הקבע שבהם מתייחס לסוכה כלל כיון שהתורה קבעה שהדירה דסוכה היא דירת ארעי, אבל גם למסקנה עיקר הגדר בפסול אכתי קיימא, דהיינו דאינו דין שיעור גרידא, אלא דע"י השיעור קבע חיילא שם קבע בדירה.

ולפי"ז פשיטא דבאופן דאיכא שיעור קבע וחיילא בדירה שם קבע ע"י הגובה, דאז גם הקבע שבדפנות מתייחס לדירה ונעשית ע"י לדירת קבע, דבכה"ג סברת אב"י [דמחיצות של קבע קובע שם קבע בדירה] נכונה, דרק נדחו דבריו בסוכה בשיעור ארעי שאין צורך בקבע, וזה כוונת הראשונים דבסוכה למעלה מכ' שהמחיצות קבע דאז כש"כ דהוי דירת קבע.

ונראה דהדברים מפורשים גם בדברי רש"י [סוכה ד'], וכדיבואר.

דין מחיצות ארעי בסוכה למעלה מכ' שמיעטו באיצטבא, וביאור בדברי רש"י שלמעלה מכ' הוא פסול דפנות, וביאור שי' הראב"ד דלא מהני ביטול לרבא.

דהנה, בסוכה למעלה מכ' שמיעטו ע"י תבן או עפר, מבואר בסוגי' [ד.] דחשיב מיעוט והסוכה כשירה, וכ' הפנ"י [שם] וכן הוא במאירי [שם] דגם אליבא דרבא מהני, והק' דסו"ס אכתי בעי דפנות קבע, ות"י דאחרי ביטול דיינינן ליה כסוכה של י"ט, וסוכה של י"ט לא צריך את הקבע שבמחיצות.

וכל השו"ט קשה, שהרי למסקנה ליכא פסול קבע לא בסוכה ולא בדפנות, דאינו אלא דין שיעור קבע, ואיך ס"ד לפוסלו ע"י המחיצות של קבע, וע"כ כנ"ל, דגם למסקנה ע"י שיעור כ' חיילא ביה שם קבע, וכל היכא דבעינן לקבע של המחיצות הדרא סברת אב"י דע"י הקבע של המחיצות שפיר חיילא בדירה דין קבע, וא"ש.

וכל זה מפורש נמי ברש"י שם, דיעויין ברש"י [שם ד"ה כשירה ובד"ה פסולה ובד"ה פחות מד' אמות כשירה] דמפורש שכשבונה איצטבא בסוכה למעלה מכ' למעט, דאז הוכשרו גם הדפנות, וק', דאיזה פסול איכא בדופן למעלה מכ', הא כל הפסול הוא רק בשיעור סוכה וכמבואר כאן, ופשיטא דלרבה [למען ידעו] ולר"ז [צל סכך] דליכא פסול דפנות, וסוכה למעלה מכ' שיש בה

<sup>278</sup> דרך משל, מי שיעשה ארון בגדים מכספת, הרי התוספת קביעות לא יתיחס כלל, ולא ישתנה שמו על ידו, אבל מי שיעשה ארון בגדים בגודל חדר, הרי בזה ישתנה עיקר שמו, וחדר קרינן ליה, וכבר איבד את שמו כארון בגדים.

מחיצות י"ט נמי פסול, וע"כ שהשיעור הוא בסוכה ולא בדפנות, ודברי רש"י תמוהין דלמה הוצרך להכשיר את הדפנות, וע' בהערה <sup>279</sup> דאיכא מקור בגמ' לזה.

ונראה דהכא מפורש כנ"ל, דלולי המיעוט של האיצטבא חיילא שם קבע בדירה גם ע"י השיעור כ' וגם ע"י הדפנות, ונמצא שגם בדפנות איכא פסול קבע ביחס לדירה, ונתחדש דהמיעוט ע"י האיצטבא מהני גם למיעוט הדפנות, וא"ש.

ומהראב"ד מוכרח דגם למסקנה משכחת לה אופן שיש סוכה דמיעוטו ללמטה מכ' ואכתי איכא ביה פסול בדפנות, וכמבואר בהערה <sup>280</sup>.

ראיה נוספת מדברי הפנ"י עמש"כ רש"י דבאיצטבא בעינן ז' על ז' ומשהו.

ונראה דמרש"י [ד' ד"ה ע"פ כולה] אפשר להוכיח עוד כהיסוד הנ"ל, דהנה, רש"י כ' דבעי איצטבא שיש בה ז' על ז' ומשהו, ונתקשו האחרונים בזה דשיעור סוכה הוא ז' על ז', ולמה הוסיף רש"י הך "משהו", עי' במהרש"א [שם], ות' הפנ"י דכיון דאזלינן נמי לרבא, א"כ בעינן סכך שראוי למחיצות של ארעי, ואי ליכא מקום על האיצטבא להעמיד מחיצות פחותין מכ', א"כ שוב הוי סכך דבעי מחיצות למעלה מכ', ונמצא דלא הועילה לנו האיצטבא בחיסרון של קבע. וזה ברור, שאם כל הפסול דלמעלה מכ' הוא דין שיעור בעלמא, א"כ ודאי דלא שייך לדון שיהיה פסול בכה"ג, דסו"ס ליכא חלל כ' בסוכה, ומהכא מוכרח דמשכחת לה סוכה למטה מכ' דאכתי בעי מחיצות של כ', והגדר בהך פסול ע"כ הוא משום דחיילא חלות קבע בדירה דסוכה בזה שהסכך בעי לדפנות דקבע, ודו"ק.

ביאור בשיטת התוס' דמחלקין בין סכך לדפנות בדין ארעי.

הדנרא לשיטת התוס' – הבאנו לעיל שהתוס' הוכיחו דקבע פוסל בסכך, ולכן אין לעשות סכך כזה שלא מכניס שום גשם, וחילק בין קבע דסכך לקבע דדפנות, בדפנות סגי לן במה שראוי להיות ארעי ובסכך בעי ארעי בפועל, ותמהנו בזה טובא:

א [כל דיני הסוכה שייכים לסכך ולא לדפנות, ועי' בזה ברש"י [י"ב].] במשנה בדין פסולת גורן יקב ששייך רק לסכך ולא לדפנות, דדוקא הסכך הוא הסוכה, ומאן יימר ואיזה סברא איכא שישתנה בזה הדין "קבע" דשייכא גם לדפנות.

ב [גם אם יש סברא שהדין קבע שייכא גם לדפנות, אבל אחרי דחזינן דהך דין שנאמר בסכך לא שייכא בדפנות, דהתם בעי ארעי ממש, א"כ מנלן לחדש דין נוסף בפסול ארעי דשייכא בדפנות.

ג [מהו הפשרה בדין דפנות, דסגי ב"ראוי להיות ארעי", ובריטב"א מבואר דתוס' ע"כ למדו דמדין "כל הראוי לבילה" הוא, אלא דהק' דלמה לא אמרו כן בהדי' דמטעמא ד"כל הראוי לבילה" הוא.

והנראה בזה, דיסוד הדין ב"ראוי להיות ארעי" הוא, דבאמת אין דין ארעי בדפנות מצד עצמן, וכל הדין ארעי הוא ב"דירה" וכנתבאר, והיינו דקבע בדפנות קובע שהדירה היא דירת קבע, אלא שלא כל קבע בדפנות מתייחס לדירה, שדירה שאין בה שום צורך בהך קבע, שוב לא שייכא ולא

<sup>279</sup> דהנה, הגמ' מבארת דבאיצטבא איכא חידוש בדין דופן עקומה "דלא חזיא לדופן", ורש"י למד דהכוונה כנ"ל, דאיכא פסול דופן, [ודלא כהמאירי וראב"ה שם, וכדיבואר], הרי דגמ' מפורשת היא לדעת רש"י.

<sup>280</sup> דהנה, הפנ"י [שם] הביא את שי' הראב"ד בתמים דעים דסובר דהך סוגי' של ביטול הוא דלא כרבא, וק', דאף דביארנו במאירי ורש"י שיש פסול גם בדופן, אבל נתבאר דאחרי ביטול כבר אין סיבה לפסול, ונראה לבאר סברתו עפ"י דברי הישועות יעקב [או"ח סי' שע"ב ס"ק ד'] שחידש, דאף דמבואר בסוגי' דביטול דסגי בביטול לז' יום, אולם כל זה לרבה ור"ז, אבל לרבא אינו כן, דלרבא בעי ביטול עולמית.

וביאר בזה סברא עמוקה, דכל החילוק בין קבע לארעי הוא דסוכת קבע ממשיך גם אחרי שנגמר הסוכת ארעי, דבתוך ז' ימי החג שוין הקבע והארעי, וא"כ, עיקר החיסרון של קבע בא אחרי הז' ימים, ונמצא דכל מה דסוכת קבע בעי לגובה כ' אינו בתוך ז' אלא אחרי ז', ושם נמדד כל הקבע של הסוכה, וזה הפסול, ומעתה מי שיבטל את הגובה כ' לז' ימים גרידא לא עשה כלום, דעיקר הפסול הוא בזה שסוכה זו יש לו קביעות לאחר ז' יום, ונמצא דהך סוכה עדיין צריכה למחיצות קבע שלה לאחר החג, והמחיצות של אחר החג קובעים אותו כסוכת קבע גם בתוך החג, ולהכי בעי ביטול עולמית לרבא, ע"כ דבריו.

ונראה, דזהו סברת הראב"ד שהוכיח דלא כרבא מסוגי' דביטול, דהראב"ד מודה למאירי ופנ"י דאחרי ביטול ליכא גובה כ' וליכא קבע גם בדפנות, אבל כל זה בביטול עולמית, ובסוגי' משמע דלא בעי ביטול עולמית, וע"כ דלא כרבא, ונראה דגם המאירי מודה לעיקר סברת הראב"ד, אלא דס"ל דבכה"ג הקבע שבמחיצות רק מתייחס למצב החדש של אח"כ דאז ישתנה הסוכה לגובה מכ', ונחלקו אי דיינינן ליה כב' דירות נפרדות או לא, דלראב"ד אמרינן דהך דירה של פחות מכ' בעי לקביעות של המחיצות לאחר שיהיה לה גובה כ'.

עכ"פ למדנו מהראב"ד דאיכא קבע בדפנות שג"כ קובע את הדירה לדירת קבע, ואינו פסול שיעור גרידא, ודו"ק.

מתייחס הך קבע לדירה, אבל דירת כ' שיש בה צורך בקבע, בדירה כזו שפיר מתייחס הקבע שבדפנות לקובעו כדירת קבע, וגם השיעור קבע עצמו קובעו כדירת קבע. וכל זה בדפנות, אבל בסכך אינו כן, דהתם כל קבע בסכך קובעו כדירת קבע, דהסכך הוא הסוכה, ואינו כדפנות, דדפנות "מצטרפין" לסוכה דסוכה צריכה דפנות, אבל הסכך הוא עצם הסוכה עצמה, [ומה"ט כל הלכות הסוכה קאי בסכך ולא בדפנות], ולכן, גם דירה שלא צריך את הקבע של הסכך אכתי חיילא בה שם קבע, שהסכך והדירה חדא ניהו, ודוקא בדפנות שרק "מצטרפין" לסוכה אבל אינם "גוף הדירה עצמה", בדידהו תלוי אם יש צורך בקבע או אין צורך. הרי לנו דאין כאן ב' דינים, דכולה חדא דינא של דירה הוא, אלא דממילא מתחלקין הדפנות והסכך, דכל א' קובע דינים על הדירה כפי השייכות שלה לדירה, ודו"ק. ועי' להלן דיבואר מהלכים נוספים בהאי חילוק בין סכך לדפנות בשי' התוס'.

**ביאור בסוף דברי התוס' במסות מגשם לר' זירא.**

תוס' הק' קוש' על ר' זירא דדריש דבעינן צל סוכה מקרא ד"סוכה תהיה לצל יומם", וק' דבסוף הך פסוק נמי כתיב "מזרם וממטר", ולמה לא ניבעי סוכה שלא מכניס שום מטר, ותיירץ דע"כ דמוכרח מזה שיש חיסרון של קבע בסוכה שלא נכנס בה גשם.

והנה, כבר הביא הפורת יוסף דכל הך קרא ד"סוכה תהיה לצל" אינו ילפוטא, דדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, וע"כ שהוא גילוי מילתא בעלמא דגלי לן קרא דזהו סוכה, וא"כ ק', דבשלמא אי הוי ילפוטא, א"כ הוי מצי למימר דגלי לן קרא דארעי דלא ילפינן להך דין גשם, אבל כיון שאינו אלא גילוי מילתא בעלמא, א"כ לא שייך לחלק הך קרא לתרת, דסו"ס גלי לן קרא דכך היא סוכה, בלי גשם, ואם סוכה בעי ארעי ע"כ דמוכרח דאין כאן חיסרון של קבע בזה שאין בו גשם.

אולם נראה דלפי דברינו א"ש, דבשלמא אי ארעי היה דין בסוכה, א"כ היה ק' טובא, אבל אינו כן אלא שהוא דין ב"דירה", ומעתה י"ל דבאמת קרא איירי בסוכה לימות המשיח, וכמבואר בסוגי' [סוכה ב:], אלא דלר"ז למדנו מזה מהו סוכה, וממילא ידעינן דגם סוכת מצוה היא כך, אכן זה ברור שהדין "דירה" לימות המשיח הוא דירת קבע, לעומת ה"דירה" בסוכה שהיא דירת ארעי [וכמבואר ברש"י דילפינן כן מקרא "סוכה של ז' ימים, ותו לא והיינו ארעי"].

וכיון שכן, שפיר י"ל דאף דגלי לן קרא מהו סוכה, אבל אכתי י"ל דאיכא דינים בהך סוכה דימות המשיח דשייכי ל"דירת קבע" שלה, ואין ללמוד הנך דינים לסוכה שהיא דירת ארעי, וזהו שחידשו התוס' דמה שאין בה גשם שייך לדין דירת קבע שיש בסוכה זו, וממילא דזה לא שייך לסוכת מצוה שהדירה שלה היא ארעי, וא"ש.

## פרק ב'

### ג' גדרים של קבע ואריע,

### במעשה דיורין של הגברא, בבנין של הסוכה,

### ובחפצא של ה'דירה' שבסוכה.

**בקוש' השפת אמת משי' ר"י דסוכה דירת קבע, וקוש' בשי' ר"י דיליף דירת קבע מ"תשבו כעין תדורו.** השפת אמת הק' קוש' עצומה, שכל הראיה של תוס' שגשם יכול להכנס לסוכה היא דאל"כ אין גשמים סימן קללה, ומבואר במשנה בתענית שגשמים הם סימן קללה, ומכאן הוכיחו דבלי גשם הו"ל דירת קבע, והק' השפ"א שמשנה זו בתענית היא גם לר"י, ודעת ר"י בסוגיין דסוכה למעלה מכ' כשר, ואמרו בגמ' להלן [ז:]: דהיינו משום דלר"י סוכה היא דירת קבע, ותמוה, דא"כ דלר"י דסוכה היא דירת קבע, א"כ למה פסול בלי גשם, ולמה הוי סימן קללה, ועי' בהערה <sup>281</sup> מה שהבאנו ליישב קוש' זו.

<sup>281</sup> ויש שפירשו דכוונת התוס' לדברי ר"ת שחידש פסול "בית" בסוכה שלא נכנסת גשמים, [עי' בזה בטור תרל"א, וכו"ה בט"ז תרל"ה ס"ק ב' ושו"ע הרב תרכ"ו סעיף ו', ושורש הדברים בפלוגתא ב"ש וב"ה במעובה כמין בית שלא נראית כוכבי חמה דפסול לב"ש, ושם חידש ר"ת דלב"ה פסול כשלא נכנס גשם], וכן משמע בר"י מלוניל בסוגי', וי"ל דלהכי מודה גם ר"י, דזה דין חדש שלא שייך לפלוגתא בדירת קבע ודירת ארעי.

וקושי' זו ק' נמי לר"ז, דאמרו להלן [עמוד ב'] דר"ז חולק על רבא מחמת קושי' דאביי, והיינו דע"כ דלא ס"ל דירת ארעי, וא"כ למה לדידיה בעינן סוכה שיכניס גשם. ובשי' ר"י יש להק' עוד, דגם אי נדחוק ונחלק בין הסכך לדפנות, ונאמר שיש דין ארעי בסכך ודין קבע בדפנות, אכן אין זה סגי לשי' ר"י, דלר"י אמרינן דאין אוהל ארעי [מיטה] מבטל אוהל קבע [סוכה], ואם הסכך הוא ארעי, הרי למה נקבע את האוהל כפי הדפנות, וצע"ג. והנראה בזה, דהנה, בעיקר שיטת ר"י דסוכה היא דירת קבע, מצאנו במאירי דהמקור לזה הוא מקרא "דתשבו כעין תדורו", והיינו בקבע, וזה תמוה, שהרי כו"ע מודי לדין זה, דברייטא מפורשת היא להלן [כ"ח:], "עשה סוכתך קבע וביתך ארעי, כיצד מטייל ושונה ואוכל וכו'", וכל זה לא נוגע לחפצא של סוכה שהיא מבנה - בנין ארעי, וכמוש"כ רש"י דיליף מקרא "סוכה של ז', ותו לא, והיינו ארעי", הרי דהסוכה לחוד והדירורין לחוד, ואיך יליף ר"י מהכא דהסוכה עצמה קבע.

מבאר שיש מושג של בית מצד המבנה - בנין ויש מושג של בית מצד הבית דירה שבבית, וזה הביאור שמזוזה חובת הדר - לא בגברא אלא בחפצא של הבית דירה.

ונראה להקדים בביאור עצם הגדר של 'דירה' שעליה אנו דנים בדין קבע וארעי, דהנה, יש מושג של 'בית' מצד ה'בנין' עצמו, ויש מושג של בית מצד ה'בית דירה' שבבית - וכדיבואר.

דהנה, יעויין בדברי הגרא"ל מאלין [ח"א סי' י"ח ד"ה אולם נראה לי לבאר] דהסתפק בגדר הדין דמזוזה חובת הדר, דכפשוטו הגדר בזה הוא דמעשה הדירורין עצמו מחייבו במזוזה בביתו, דכמו דמעשה הלבישה בטלית מחייבו בד' כנפות בטליתו, כמו כן מעשה הדירורין בביתו מחייבו במזוזה בביתו, אכן הגרא"ל יצא לחדש בזה גדר חדש בדין חובת הדר במזוזה, דיסוד דינא דחובת הדר אינו חיוב גברא גרידא דמתייחס למעשה דירורין ולא לחפצא דבית, דודאי דמדיני הבית הוא והחיוב חיילא אגופא דבית, רק דב"שם בית" עצמו איכא תרתי, חדא, "גוף הבית" שזה ה'מבנה' - בנין של הבית, ועוד, ה"בית דירה" של הבית שזה נוצר ע"י הדיירין, וה"בית דירה" שבו מתייחס לשוכר מחמת ההשתמשות שיש לו, והיינו, דאף דשכירות לא קני' אבל אכתי מיקרי "בית דירה" דשוכר, ולכן הוא המתחייב במזוזה, לעומת המשכיר שאף שזה "בית" שלו, אבל כבר אינו "בית דירה" ידידיה כיון שהעביר את הזכות דירורין לשוכר.<sup>282</sup>

[ונראה דאין הכוונה בזה לחלק בין קנין הגוף [בית] לקנין פירות וזכות "השתמשות" [בית דירה], דאף דהחילוק מתחיל בזה, אכן אין זה סוף החילוק, אלא דהכא נתחדשה "תורת בית" חדש שתחילתה גוף הבית וסופה השתמשות דירורין, ועיקר החידוש בזה הוא דחיילא "תורת בית" וחלות 'שם בית' לענין זה, ודו"ק].

ובדומה לזה מצאנו בקצוה"ח [סי' שי"ג ס"ק א'] דחצר השוכר קונה לשוכר ולא למשכיר, וביאר בזה הקצוה"ח דלא גוף החצר קונה אלא דה"רשות" של החצר קונה, ואף דגוף החצר שייכא למשכיר דשכירות לא קניא, אכן סו"ס החצר של השוכר היא "רשותו של השוכר" כיון שיש בה זכות השתמשות, וה"ה דלגבי מזוזה מיקרי "בית דירה" שלו, וע"ע בהערה<sup>283</sup> בזה לענין ב"י בחמץ.

אולם לא נראה כן בתוס', דכ' בהדי' "דבעינן סכא ארעי וא"כ הו"ל קבע", ואין זה ענין לדרשה של "סוכה אמר רחמנא ולא ביתו של כל ימות השנה", וכן מבואר בתוס' הרא"ש וז"ל, "אלא ודאי משום דבעי סכא ארעי ואי עביד הכי הו"ל קבע" וכן הוא בתוס' ר"פ.

ותירא מזו, הרי כל הנידון לעיל בתוס' היה האם זה שייך להך דין של בית או לגזירה אטו בית, ולמה לא אמרו בהדי' דזה איכלל בעיקר הך דין שכבר הזכירו בקושי'.

<sup>282</sup> ונראה דאין זה סתירה למה שנתבאר בתשו' רעק"א [מהדו"ק סוף סי' ט'] דמי שיוצא מביתו לשוק או עכ"פ מי שיוצא מביתו לכמה ימים, דאז אינו מקיים מצוות מזוזה, ודן שם רעק"א דכשיחזור יצטרך לברך שוב [והביא מהבכרי יוסף דלא מברכין דרק בזמן קביעת המזוזה מברכים, והארכנו בביאור הדברים להלן פרק י"ב ס"ק ז'], והוסיף רעק"א דאף שמחזיק בו לדירתו אכתי אינו כלום, ונראה הביאור דשומפטיק דירורין בבית כבר לא מתייחס ה"בית דירה" שבו אליו, ופטור מחיובו, ועיי"ש בחי' הגרא"ל הגדר בזה.

<sup>283</sup> ונראה דעפ"י זה מבואר נמי מה דחידשו האחרונים בשיטת רש"י בפסחים [ד']. דשוכר חייב על חמצו של משכיר בב"י, עיין בזה במקו"ח ופנ"י [שם] ושפ"א [שם], והק' הפנ"י דשכירות לא קניא, ותירץ דנתחדש בגזה"כ דכלפי חמץ אוליגן בתר שוכר כיון דכתיב לא ימצא דתלוי במצוי בידו, ונראה דהביאור בזה הוא כנ"ל, דכמו דשייך שה"בית" הוא של ראובן וה"בית דירה" שבו שייך לשמעון, כמו"כ שייך רשות ששייכת לראובן וה"השתמשות" של הרשות שייכת לשמעון ע"י שכירות, וזהו הדין שכירות קני' הנלמד מקרא ד"מצוי בידך", ודו"ק, אבל לו יצויר ששמעון יהיה בביתו של ראובן בלי שכירות, רק דע"י נדר או

ונראה דעפ"י יבואר היטב שורש ספיקת הגמ' בפסחים [ד']. האם בדיקת חמץ רמי על השוכר או על המשכיר, ופשטה הגמ' ממזוזה ודחתה דשאני מזוזה דחובת הדר הוא, וביאר רש"י דיסוד הספק בזה הוא האם כל מצוות הבית שייכי למשכיר או דשייכי לשוכר, וזהו מה דפשטו ממזוזה, וקשה דלכא' פשיטא דמצוות הבית שייכי למשכיר [וע"כ דמזוזה הוא דין אחר, ומה הקס"ד], דהא שכירות לא קניא ומה"ט חייב המשכיר על ע"ז שהביא השוכר לתוך ביתו וכמבואר להלן בזה בפסחים [ו']. ומה הנידון ומה הקס"ד הכא לגבי מצוות הבית.

ועפ"י הנ"ל איכא למימר דיסוד הספק בזה הוא האם כל מצוות הבית שייכי לגוף הבית או ל"בית דירה" ול"רשות" שבבית, דאי שייכי לרשות ולבית דירה שבבית הרי בזה השוכר חשיב כבעלים, ורק כלפי גוף הבית מיקרי המשכיר בעלים, וזה שורש ספיקת הגמ'.

ופשטה הגמ' ממזוזה דהתם מוכרח דכל מצוות הבית שייכי לבית דירה של הבית, ודחתה הגמ', דשאני התם דמצוה זו מצד עצמה שייכא ל"בית דירה" של הבית כיון שהיא משמרתו וזה ענינו של הדר, ואין להוכיח מהכא לשאר מצוות הבית, ודו"ק, [ואי נימא כאידך גיסא, דהמעשה דיורין הוא המחייב, א"כ א"ש בפשיטות דחיית הגמ', דשאני מזוזה דחיובא דגברא מצד המעשה דיורין הוא, ופשוט].

מוכח מכל הנ"ל שיש דין "סוכת ארעי" ויש דין "דירת ארעי", ותרתי נינהו, ור"י מודה לדין "סוכת ארעי". ואחרי הקדמה זו היה נראה דבאמת איכא ג' נידונים בענינא דקבע וארעי, א] החפצא של הסוכה, איזה סוג בנין היא, קבע או ארעי, ונראה דכו"ע מודי שזה בנין ארעי וכדמשמע בקרא "סוכה של ז', ותו לא והיינו ארעי" [רש"י], ב] הדיורין של הגברא הוא דיורין של קבע, וזה יליף מקרא ד"תשבו כעין תדורו" בברייתא [כ"ח:].

ונראה שיש גם נידון שלישי – וזה החפצא של הבית דירה שחל בבנין – וכתבאר לעיל לגבי מזוזה, והנה, לא כל מקום שמחליטים לעשות בו דיורין נהפך המקום למקום "דירה", ונראה דסוכה מצד עצם החפצא שלה אינה דירה, אלא שהתורה חידשה בסוכת מצוה שחל בה תורת "דירה" להנך ז' ימים, ויש לחקור בחלות שם "דירה" שחל בחפצא האם היא דירת קבע או דירת ארעי, ובזה נחלקו התנאים דלר"י הבית דירה היא קבע ולרבנן הבית דירה היא ארעי, ולכן באמת מצאנו שחולקים נמי לגבי מזוזה וכמבואר ביומא [י'], והיינו משום שגם זה תלוי בבית דירה וכתבאר.

ונראה דיתכן והבנין עצמו הוא בנין ארעי, אבל החלות "שם דירה" דחיילא בהך בנין היא "דירת קבע", דתרתי נינהו וכתבאר, ולעומת זאת, יתכן דהגברא עביד ביה דיורין של קבע אבל החלות "שם דירה" שחל בחפצא היא דירת ארעי, ודו"ק.

ומעתה נראה, דכל פלוגתא רבנן ור"י היא רק האם ה"שם דירה" נגדרת אחרי בנין הסוכה או לא, דהילפותא בגמ' הכא יליף מקרא ד"סוכה ז' ימים" והיינו שה"סוכה" ארעי, ויליף מיניה "צא מדירת קבע לדירת ארעי" וכמפורש בסוגי', והיינו דרבנן סברי דה"שם דירה" נקבע כפי הבנין של ה"סוכה", ולהכי יליף חדא מחברתא, וכן הסברא הפשוטה.

אכן ר"י פליג בזה גופא, דסובר דאף דהבנין של סוכה היא ארעי, אבל בנין הסוכה לחוד ודירה דסוכה לחוד, דהכא בסוכה ע"כ דתרתי נינהו, דכיון שהתורה חידשה את כל התורה דירה הכא ע"י המצוה, והתורה גם קבעה שהדיורין של מצוה של הגברא הוא דיורין של קבע, שוב פשוט שה"שם דירה" דחיילא בחפצא חלוק מהסוכה עצמה [שהיא ארעי], ונקבע כפי הדיורין של הגברא, ובדיורין של הגברא כו"ע מודי ד"תשבו כעין תדורו" והיינו דיורין של קבע, ואלו דברי המאירי, דר"י יליף מ"תשבו כעין תדורו" דסוכה דירת קבע, ומהאי טעמא באמת חייב במזוזה רק בחג – וכמבואר ביומא שם], שדוקא אז חיילא ביה שם דירת קבע, ודו"ק.

ומעתה יבואר לנו למה כו"ע מודי דבסכך בעי ארעי אף דנחלקו בדפנות ובשיעורים, דה"סכך" הוא הסוכה, וכמוש"כ התוס' כאן ד"ע"ש הסכך קרויה סוכה", ומה"ט פשיטא דגם לר"י דסובר "דירת קבע" בעינן, אבל הסוכה עצמה שהיא הסכך ודאי דבעי ארעי, ולכן בעינן גשמים, אבל

שבועה אסור לו לצאת ואסור לראובן להיכנס, הכא לא נאמר שנתקיים תנאה ד"מצוי בידו" בחמץ כלפי שמעון, ורק בשכירות מהני כלפי ה"זכות השתמשות" ברשות עצמו.



המחיצות והשיעורים שייכי ל"שם דירה", וזה כבר שייך לפלוגתת ר"י ורבנן אי הדירה הוי דירת ארעי או דירת קבע, וא"ש, ועי' בהערה <sup>284</sup> שביארנו בזה את דברי התוס' הרא"ש.

ומעתה מיושב נמי איך סגי בסכך ארעי ואפי"ה האוהל הוא אוהל קבע, דהסכך שייך ל"מבנה - בנין", אבל הדירה היא האוהל, וכשאנו דנים את הסכך כלפי האוהל, הרי בזה גם הסכך הוא קבע, ומצד א' הסכך הוא ארעי לגבי הגשמים, אבל אכתי חיילא ביה תורת קבע בדין דירה שבו, וזהו האוהל קבע, וא"ש.

ובזה מבואר נמי למה אמרו התוס' דחלוקין הדין ארעי בסכך מהדין ארעי בדפנות, דהדין ארעי בסכך שייך לגוף הסוכה, וסכך הוא הוא גוף הסוכה וקבע בסכך הוא קבע בסוכה, ולעומת זאת הדירה, דהדפנות והסכך אינם חפצא של דירה רק דעל ידם נעשה הדירה, ולהכי מהני מה דראוי להיות ארעי, ודו"ק.

מהלך נוסף ביישוב שי' ר"י דבעי סכך ארעי אף דסוכה דירת קבע.

ואפשר לישב את שי' התוס' ושי' ר' יהודה באופן אחר, ונתעוררתי לזה ע"י א' מהתלמידים, ובדרך זו יבואר לנו עוד מה החילוק בין סכך לדפנות.

ונקדים בלשון המאירי, וז"ל, "אבל אילו הכשרתו בגובה יתר על כ', נמצאו הדברים מראים לו שצריך לדירת קבע, ויקבענה 'כיון' [נכון] עד שהענין נראה לו כמין בית, והיכר סוכה נפקע הימנו", ומבואר הכא דיסוד הפסול של קבע אינו אלא דעל ידי הקבע הופקע ההיכר סוכה וחיילא ביה היכר בית.

ויש לעיין, דא"כ למה לי דרשה ד"סוכת זו ימים, לדרוש דבעינן ארעי, הא תיפוק ליה דכבר פקע הימנו היכר סוכה ומסברא תיפסל, דהוי כבית, וע"כ דמוכרח דזה גופא גלי לן קרא, דבעי ארעי ואל"כ ע"י החלות שם קבע תיפקע כל ההיכר סוכה, ויחול בה שם בית.

ומעתה נראה דבזה חלוקין סכך מדפנות, דע"ש הסכך קרויה סוכה, והכא לא בעי קרא, ומסברא ידעינן דקבע בסכך מפקיע את ההיכר סוכה וחיילא ביה היכר בית, ולהכי אמרינן דכל קבע בסכך מפקיע את ההיכר סוכה, לעומת דפנות דעל זה בעי קרא, וגלי לן קרא דדוקא כשיש "הכרח" לקבע הוא דמפקיע היכר סוכה, והיינו בלמעלה מכ', אבל בראוי להיות ארעי [מחיצות ברזל] אכתי לא פקע היכר סוכה.

ומעתה י"ל דר"י מודה ל"סברא" של חכמים וחולק ב"קרא" שדרשו חכמים, והיינו דר"י מודה דהיכא דפקע ההיכר סוכה ע"י הקבע דאז פשיטא דפסול, וזה החיסרון בקבע בסכך, ולהכי מודה לחיסרון קבע בסכך, אולם ר"י לית ליה "דרשה" דסוכת ארעי, ואדרבה, יליף מ"תשבו כעין תדורו" דסוכה דירת קבע, וע"כ דתרי עניני קבע איכא בסוכה, דאיכא קבע דלא מפקיע את ההיכר סוכה והיינו בדפנות, ואיכא קבע דמפקיע את ההיכר סוכה והיינו בסכך, וחלוקין נינהו.

והיינו, דכמו דלחכמים חלוקין נינהו הנך דיני קבע, דקבע דסכך מסברא מפקיע את ההיכר סוכה, וקבע דדפנות בעי לזה גילוי קרא, כמו"כ לר"י חלוקין, וקבע דסכך מפקיע את ההיכר סוכה וקבע דדפנות לא מפקיע, וא"ש איך סובר ר"י דסוכה דירת קבע, ומאידך סובר דבעינן ארעי בסכך, וא"ש.

## פרק ג'

### הערות נוספות בתוס'.

הערה בתוס', בפסול ביתו של כל ימות השנה.

בעיקר מה שמבואר בתוס' שיש פסול של "סוכה ולא ביתו של כל ימות השנה", כן מבואר נמי ברש"י להלן [י"ד. ד"ה ר' מאיר], דגזירת תיקרה היינו אטו "ביתו בכל ימות השנה", וק' דלמה אמרו להלן [ט"ו.] דתקרת ביתו בלי מעזיבה פסול מצד תעשה ולא מן העשוי, הא תיפוק לה מצד

<sup>284</sup> ועי' בתוס' הרא"ש [ז':] שכל דאף דר"י רק התיר למעלה מכ', ולדידיה כשר גם למטה מכ', אבל גם למטה מכ' חל בה דין דירת קבע [ונפ"מ דלא אתי אוהל ארעי ומבטל לאוהל קבע, עיי"ש], וק' דלמה אינו דירת ארעי למטה מכ', ונראה דעפ"י הנ"ל א"ש, דלר"י הסוכה והדירה תרתי נינהו, וע"כ א"כ דהשם דירה נגזרת אחרי הדיוורין של הגברא, והך דיוורין הוא דיוורין של קבע, ולהכי חיילא בה שם דירת קבע גם בלמטה מכ', וא"ש.

"ביתו של כל ימות השנה", וראיתי במרומי שדה [ח:] דהתם מיירי שעדיין לא דר בה, ודוקא כשדר בה איכא פסול "ביתו של כל ימות השנה".

אולם כנראה דהמאירי [י"ד.] סובר דליכא פסול "ביתו של כל ימות השנה", דכ' על גזירת תיקרה דגזרינן אטו ביתו דביתו פסול מצד תעשה ולא מן העשוי, הרי מבואר דליכא פסול בשם "בית", רק דחסר ב"עשייה לשם צל".

[ואכתי ק' מרש"י והר"ן [י"ז. במשנה] בבית שנפחת שהביאו פסול תולמה"ע ולא הביא פסול "ביתו של כל ימות השנה", וי"ל דהתם הנפ"מ כלפי סכך המפסיק בדופן עקומה, ובסכך עצמו ליכא פסול בית רק פסול "עשייה לשם צל"].

הערה בתוס', בפסול דרבנן דלא נהיה סימן קללה.

רעק"א מבאר דהא דלא מיקרי סימן קללה אי כל העיכוב הוא רק מדרבנן, היינו משום דכשיוורד גשמים אכתי חייב לקבוע מסמרים עכ"פ לצאת ידי"ח הדאורי', ושוב אין הגשם קללה, והק' דהא ביו"ט ושבת א"א לקבוע מסמרים ואז הוי הגשם סימן קללה, ותירץ דלא משמע דכל הסימן קללה יהיה דוקא בשבת ויו"ט.

וק', דאכתי יכול לעשות ב' סוכות לפני שבת ויו"ט, חד במסמרים וחד בלי מסמרים ואי ירד גשם ישתמש בסוכה של מסמרים.

אולם נראה ליישב עיקר קושי' רעק"א משבת ויו"ט, דדוקא עיכוב מצד הל' סוכה חשיב "קיתון של מים", דבא לשמש רבו ורבו הופך עליו את השימוש עצמו, אבל אי הל' שבת והל' יו"ט מעכבים מצוותו, זה כבר חשיב עיכוב צדדי, ואין זה בכלל "קיתון של מים", ודו"ק.

ומעתה נראה עוד, דגם מה שמעוכב מדרבנן לא חשיב "קיתון של מים", דידוע דדין דרבנן אינו אלא מצד ציווי החכמים, אבל לא חשיב עי"ז לפסול מצד הל' סוכה, דכבר הביא המשך חכמה [שופטים] את דברי הירושלמי [פרק לולב הגזול] דבשאר הימים [דאז לולב הוא רק מדרבנן] מברכין "על מצות זקנים", הרי דלא נהיה למצות "לולב" ע"י ציווי חכמים, רק "מצות זקנים", דהלולב הוא היכי תימצי שהוא יקיים מצות חכמים, ותו לא.

והכא נמי בנד"ד, כשיש פסול דרבנן בסוכה שיש בה מסמרים, אין הפסול בגוף הסוכה אלא שיש לו עיכוב צדדי לשמוע לחכמים, ושוב לא חשיב כ"קיתון של מים", ודומה למעכב צדדי מצד שבת ויו"ט, ודו"ק.

## סימן ח' בשיעור י' מדין דירה סרוחה ובדין מחיצה, ובדברי הגרי"ז בדין 'דירה' בסוכה.

**פרק א' שיעור י' מדין דירה סרוחה ומדין מחיצות.** < בדין פחות מעשרה דפסול מדין דירה סרוחה, ובדין עשרה מדין מחיצות, ול"ל שני דינים. > בחידוש של הנצי"ב בדירה סרוחה בהוצין יורדין.  
**פרק ב' בדברי מרן הגרי"ז זצ"ל בדין דירה בסוכה.** < בפלוגת הרמב"ם ורא"ש האם איכא דין דירה בחפצא לרבנן דסגי בדירת ארעי או לא. > עוד נפ"מ בפלוגתא הנ"ל לגבי דינו של המרדכי בזבובים ומקור לגרי"ז מהחכ"צ דחולק על המרדכי ומדבריו בשיעור ד' על ד' לרבי. < אגב - למדנו מהגר"א ביאור נוסף בסוגי' דהוצין. > עוד נפ"מ בחידוש הגרי"ז בשיעור ז' על ז', ובדין ריבוע. < בסוכתו ראש הספינה - חידוש בשיטת רש"י בכרעי' המיטה. > סוכה כמין צריף. < ב' קושיות על הגרי"ז.

## פרק א' שיעור י' מדין דירה סרוחה ומדין מחיצות.

**בדין פחות מעשרה דפסול מדין דירה סרוחה, ובדין עשרה מדין מחיצות, ול"ל שני דינים.**  
מבואר בסוכה [ד']. דאיכא פסול של הוצין יורדים לתוך י' מדין דירה סרוחה, ואי היה פסול גובה בלבד א"כ דווקא הוצין בשיעור של בצממ"ח פוסל – וכן סבר אביי לפי הקס"ד, אבל כיון דמדין זירה סרוחה – לרבא למסקנה – שוב פסלינן נמי בחממ"צ תוך י', ונחלקו הראשונים דלפי שיטת הרמב"ם דין דירה סרוחה הוא רק דין לכתחילה ודלא כהריטב"א ומאירי שזה פסול.  
והנה להלן [ד' - ה:]: מבואר דילפינן שיעור עשרה מגובה ארון וכפורת ויסוד הילפותא בזה הוא שגובה רשות בעשרה, עכ"פ רואין מכאן שכל השיעור הוא שיעור והלכה ב'רשות', אולם מצד שני מוכרח שזו הלכה במחיצה, כדמוכח משיטת ר"י דס"ל למסקנא דליכא ילפוא זו, והוא יליף מהלכה למשה מסיני בדין מחיצין, וכן מוכרח נמי מתוס' שלמד מכאן לכל הלכות מחיצות, וע"כ דגוף ההלכה ברשות היא גם הלכה מצד המחיצה שבו ולא מצד הרשות, וצ"ב, ועיין בהערה <sup>285</sup>.  
והיינו דצריכים לבאר דאיך יליף דין ושיעור במחיצות מהדין גובה רשות, ומבואר כאן דגובה עשרה אינו דין במחיצה מצד עצמה, רק דמחיצה הוא עשרה משום שמחיצה גודרת 'רשות', וגובה 'רשות' הוא בעשרה, ואי אין כל גובה הרשות גדורה ע"י המחיצה שוב אינה בכלל מחיצה.  
וכן כתב הגר"ח על הרמב"ם, וחידוש דלפ"ז אף דבכל איסורי הנאה אמרינן כיתותי מיכתת שיעורי' וחסר בחשיבות של שיעור, אולם במחיצות אינו כן, והיינו דליכא דין כיתותי מיכתת שיעורא במחיצה של עיר הנידחת, ואכתי מיקרי מחיצת עשרה כיון דסו"ס הרשות גדורה על ידה ואין דין חשיבות שיעור בגוף המחיצה מצד עצמה.  
אמנם קשה דל"ל דין והלכתא במחיצה כל עיקר, הרי יש כבר דין עשרה מצד הדין דירה סרוחה ול"ל ב' דינים, ועי' שפ"א שרצה לומר שזה מקור לרמב"ם דדין דירה סרוחה הוא רק דין לכתחילה ודלא כהריטב"א ומאירי.  
אכן זה אינו מוכרח כלל, וכן הוא בשפ"א שם, דשני דינים נינהו ותרתי איצטריכא להו, ויש ביניהם כמה נפ"מ וכדלהלן:  
א [מבואר בשפת אמת שם דאף אחרי סברת דירה סרוחה מה יהיה הדין בסוכה בגובה ט"ו טפחים והמחיצה היא רק ט' טפחים, וע"ז בעינן סוגי' דמחיצות, ומאידך, סוגי' דדירה סרוחה בעינן בסכך עשרה ומחיצות עשרה, והוצין חממ"צ דלא ממעט חלל ומחיצה, ואכתי הוי דירה סרוחה, וכ"ה בפנ"י [ד':].]  
ב [בתשובות רעק"א החדשות [תשל"ח] כ' דמשכחת לה בחקק באמצע סוכה של ז' על ז', והחקק הוא רחוק מהדפנות ג', והסוכה היא גובה ט' והחקק הוא עוד טפח אחד, דמצד אחד אינו דירה סרוחה, אבל אין מחיצות כלל.

<sup>285</sup> ומה שהביאו שם מכרובים, עיין במהרש"א וע"ע בקלסר תשנ"ד, דאין זה הלכ' חדשה רק הכל במחיצות עי"ש בארוכה, ורק דאכתי צריך צ"ע מהריטב"א ריש מכילתין, דנראה למד מכרובים דין חדש בסכך.

ג] ידוע דינו של המרדכי [פרק הישן] שכשיש זבובים שמפריעים לישון שאינו דירה כלל גם לענין אכילה דצריך דירה ראויה לכל התשמישין, וחכם צבי חולק, ועיין בביאור הגר"א שהוכיח כהמרדכי מסכך הוצין, וכוונתו דהדירה סרוחה של הוצין הוא בזה שהם נוקרין ופוצחין את מוחו [לשון ר' יונתן מלוניל ומאירי], והרי כל זה רק באוכל ולא בשינה, וא"כ למה פסול לשינה, וע"כ כנ"ל.

ומעתה נראה פשוט דאם יש ז' על ז' בסוכה שראויה לישון בלי זבובים דשוב חשיב כל הסוכה כדירה לענין שינה כיון שיש מקום שראוי לישון, ושוב יכול לאכול גם במקום הזבובים, וא"כ ה"ה בסוכה שיש בו הוצין, ורק ז' על ז' באמצע שראוי לאכול בלי הוצין, כולו כבר כשר לשינה, וממילא דכולו כשר.

ודין זה מצאתי בהד"ב במאירי, וז"ל, "וכל שאין בסוכה זו דירה שלא מתחת הוצין בשיעור ז' על ז' פסולה, שהרי ההוצין טופחין על פניו ומצערין אותו", ומפורש שהוא מכשיר גם את סוכה גדולה שהמקום שהוא בלי הוצין הוא רחוק ד' אמות מהדפנות דאז יש כאן דירה.

אולם נראה עוד דאף אם המאירי יחלוק ויסבור דא"ר לשינה מחמת ההוצין [והיינו שכשהוא עומד משינתו וכשהוא הולך לישון יש צער וגם זה בכלל מצטער], ואינו דירה כלל כשיש הוצין, אפי"ה כשר באופן הנ"ל אף דהחלק של הסוכה שיש בו הוצין אינו ראוי כלל, דאין הלכה שכל הסוכה יהיה ראוי לדירורין, ומה שחלקו ראוי לדירה מחיל על כולו דין דירה.

ואחר כל הנ"ל הרי לפי שיטת המאירי פשוט ל"ל דין חדש דדפנות, והיינו ע"ד וקורב למה שהבאנו מהרעק"א, ודו"ק.

**בחינוך של הנצי"ב בדירה סרוחה בהוצין יורדין.**

והנה הנצי"ב רצה לבאר באופן אחר והיינו דלעולם אין כ"כ מצטער מחמת ההוצין ולכן מצד מצטער אין לפסול את הדירה ולא דמי לזבובים וכדו' [וצ"ל שהרי אפשר לו להתכופף] רק דבאמת בצממ"ח בלמטה מ' פסול, אבל בחממ"צ דהוצין לפי האמת הרי"ז כמאן דליתא, ולכן אינו ממעט לא בכ' ולא בי', וזו סברת אב"י שהיה מכשיר הוצין דחממ"צ בלמטה מ', וע"ז אמר רבא דכיון דהוצין גורמים לו שינוי בדירורין, והו"ל דירה דירה סרוחה ע"י ההוצין, א"כ ע"כ כמי שישנו דמי – ואין לומר דהוי כמאן דליתא, ושוב ממעט את החלל כשאר סכך דחממ"צ, והיינו דדירה סרוחה אינו פסול, רק סיבה להחשיבו כסכך, ושוב פסול מצד מחיצות.

ובדברי הנצי"ב איכא ישוב לקושית האחרונים ל"ל דין מחיצות כשיש דירה סרוחה, ומיושב דבאמת אין דין דירה סרוחה כלל, וזה רק ממעט חלל ושוב אין מחיצות עשרה. ובדברי הנצי"ב איכא ב' חידושים:

א] ראיית הגר"א מהוצין למרדכי אינו ראיה, דאחר שישנו הוא ממעט לגמרי בשיעור עשרה, ופשוט.

ב] ודאי שהנצי"ב חולק על המאירי, דאם מן הצד זה ממעט שוב אינו עשרה, ואין דפנות כשרות. ויש לדון דאולי במאירי אין מחלוקת, דכיון דבאופן כללי לא נהיה דירה סרוחה, דיש ז' על ז' בלי הוצין, א"כ אכתי כמי שאינו, ואכתי יש לדון בזה.

אמנם נראה עוד, דהנה להלן בתוס' [י:] הקשו דלמה נוי דנכנס לתוך עשרה אינו פוסל והוצין פוסל דמאי שנא, ות' דשאני נוי, דהא לנוי עשוין, ולכן כשר.

ועיין בריטב"א ובמגיה שם שהביא מהר"י מלוניל דיכול להתכופף ורק בהוצין פוצעין את מוחו, ומשמע דזה מפריע יותר מזה, כיון דבנוי ניחא ליה [ועיי"ש במאירי].

איברא דלפי הנצי"ב י"ל באופן אחר, דבאמת תרואה שווין, ובתרואה הוא יכול להתכופף, רק דהוצין מין סככא הוי דעשוי לצל, ולכן זה ממעט כיון דאיתנהו, מה שאין כן נוי שאינו יכול למעט.

ונראה עוד דשם בדף י' מבואר דנוי מן הצד ממעט ולמעלה אינו ממעט, ועי' שי ריב"ב [שם על הרי"ף] דיכול להתכופף ולא מפריע מלמעלה, ומן הצד מפריע שאין לו מקום, וצר לו, והיינו ע"ד הר"י מלוניל דלעיל, דמה שמפריע ממעט שיש לו צער, וזהו בהוצין מלמעלה ונוי מן הצד, לא כן בנוי מלמעלה.

אכן לפי הנצי"ב י"ל דלעולם כל מה שמפריע לו אינו בגדר מצטער, ותמיד יכול לשבת באופן שלא יפריע, אלא דשאני הוצין דהוצין מלמעלה נהפך לסכך, וממילא זה ממעט, משא"כ נוי שאינו מין סככא ואינו מיצל.

אבל נוי מן הצד דכשר לדפנות, הך נוי כבר מצטרף לדופן, ושפיר פוסל כמו הוצין, והיינו דכמו דלמעלה א"צ לחלק ולומר שהוצין מפריע ונוי לא מפריע, ה"ה דמן הצד א"צ לחלק כן. ומצאתי בב"ח [תרל"ט ד"ה ונר] שכתב שנוי מן הצד מעכב כיוון דה"ל כדופן, וי"ל ע"ד הנ"ל, וכ"ה ברבינו מנוח.

### פרק ב'

#### בדברי מרן הגרי"ז זצ"ל

#### בדין דירה בסוכה.

בפלוגת הרמב"ם ורא"ש האם איכא דין דירה בחפצא לרבנן דסגי בדירת ארעי או לא.

הרי"ז יש לו ביאור אחר בשיטת הרמב"ם למה הדין של הוצין הוא רק דין לכתחילה – ויש בזה חידוש בעיקר הדין דירה שיש בסוכה, ונבאר בזה את כל דבריו ואת מה שיש לתמוה עליו.

נתחיל במה שכתב הגרי"ז לגבי כרעי המיטה. – הנה, כתוב במשנה [כ"א:]: דסוכה שצריך מיטה כדי לעמוד ואל"כ יפול דלרבי יהודה פסול, ותוס' הביא מירושלמי דחסר בגובה י' – והק' התוס' דמ"ש מה שיכול לעמוד או שאינו יכול לעמוד, ות' דאם יכול לעמוד לא אכפת לן מה דליכא י' כיון דלא ביטלו אינו ממעט, דומי' דכרים וכסתות, אבל אם יפול כשיוציא את המיטה שוב חסר בי'.

וביאר הגרי"ז, שיש ב' דינים בשיעור עשרה, א' מדין מחיצה, ב' מדין דירה, וכיון שאין ביטול, הרי חלל דלמטה ולמעלה מצטרפין לי' ויש כאן מחיצה י', ורק חסר בדין דירה, דכיון דא"א לדור בגובה של י' דכשיוציא המיטה יפול לגמרי, הרי אין כאן דירה בממנפ"ש.

הרי שיש כאן עוד נפ"מ בין טעמא דדירה לטעמא דמחיצות.

והנה הרמב"ם בפ' המשנה כ' דר"י לטעמי' פוסל דאינו דירת קבע, והרא"ש חולק וכ' דר"י אתי' להלכה, דכו"ע ס"ל דבחסר י' הרי זה דירה סרוחה.

וכתב הגרי"ז בביאור פלוגתתם ובהקדמה אחת בשורש פלוגתת ר"י ורבנן דאין תחילת פלוגתתם אי דירת ארעי או דירת קבע אלא דלר"י איכא דין "דירה", הלכך בעי קבע, ולרבנן דדירת עראי, אין דין דירה בכלל בחפצא, ואף דנתמעט מ' ואין כאן דירה, אפילו הכי כשירה, ורק לר"י פסולה דחסר בדין דירה, וזו שי' הרמב"ם – וזה חידוש גדול.

אולם שיטת הרא"ש שיש דין דירה לכו"ע, ולכן פסול לכו"ע, והטור פסק שם כהרא"ש.

לפי"ז כ' הגרי"ז דבהוצין יורדין דאמר אביי דכשר, היינו דמצד הלכות מחיצה כשר דהוצין לא ממעט כלל, אבל רבא אמר דהוי דירה סרוחה, והיינו דלפי הטור זה לכו"ע כמו בכרעי המיטה, ולפי הרמב"ם זה רק לר"י, ולרבנן דאין דין דירה כלל הרי"ז כשר.

וכ' הגרי"ז דאזלי לשיטתייהו, דהטור פסק דפסולה וכמוש"כ הריטב"א והמאירי, והרמב"ם רק כ' דצריך ליזהר, והיינו משום שלדעת הרמב"ם אין דין דירה כלל, וכל הדין הוא רק דין ב'תשבו' של הגברא, והסוגי' אזלא אליבא דר"י והוא פסק כרבנן, וכעין הדין כרעי המיטה, והטור לשיטתו בכרעי המיטה.

ולפי"ז יתחדש חידוש דין דה"ה דבכרעי המיטה צריך ליזהר לפי רבנן, כמו בהוצין, ודו"ק.

עוד נפ"מ בפלוגתא הנ"ל לגבי דינו של המרדכי בזבובים ומקור לגרי"ז מהחכ"צ דחולק על המרדכי ומדבריו בשיעור ד' על ד' לרבי.

הגרי"ז כתב דטעמא דלפי הרמב"ם 'צריך ליזהר', היינו משום שיש דין בגברא ד'תשבו' כעין תדורו' ואין כאן קיום של 'תשבו' במקום שיש הוצין.

וז"ל "א"א לו לקיים בו מצות סוכה כמו בירדו גשמים דהסוכה מעלייתא היא רק דשיבתו אינה נחשבת ישיבת סוכה דלא קרינן ביה כעין תדורו".

ונראה שיש נפ"מ בזה שהסוכה לא נפסלה בכך, דנפ"מ לגבי שינה דלא מפריע לו הוצין, ולכאוי' צ"ב, שהרי הדין בזבובים שמפריעים רק לשינה וחסר בתשבו לגבי שינה, שכבר פסולה גם לאכילה לדברי המרדכי [תר"מ], והגר"א מדמה הוצין לדין זה, וא"כ, גם אם אינו אלא דין תשבו של הגברא, אכתי יפסל מחמת הדין של המרדכי.

אמנם פשוט שהרי סברת המרדכי "דאינו דירה", הוא משום שכל שלא עומד לכל ההשתמשויות אין שמו דירה, וכל זה לדעת הטור והשו"ע שיש דין דירה גם בדירת עראי, והיינו להלכה, אבל לפי הרמב"ם שחולק על עיקר הדין "דירה" ע"כ דחולק על עיקר דינו של המרדכי, ודו"ק.

והנה, הבאנו חכם צבי [צ"ד] דחולק על המרדכי, וכ' דא"צ ראוי לשינה וראוי לאכילה, וכ' על המרדכי "דאינו נראה לי כלל, דתשבו כעין תדורו לאו על אופן הסוכה קאי באיזה ענין תהיה עשויה אלא על אופן הישיבה באיזה אופן תהא, וע"ז קאמר דתהא כעין דירה", וכוונתו, דאין דין דירה כלל למ"ד ארעי, ורק דין במעשה ישיבה.

ובהמשך דבריו כ' דטעמא דרבי דבעי ד' על ד' דזה ראוי לשינה, ולרבי דבעי קבע בעי ראוי לשניהם, והיינו כנ"ל, דמודה לעיקר סברת המרדכי דחסר בשם דירה כשאינו ראוי לכל תשמיש, ורק דדין דירה איכא רק למ"ד קבע, ולכן רבי בעי ד' על ד', דלדידיה הוי דירת קבע ויש דין דירה.

אגב - למדנו מהגר"א ביאור נוסף בסוגי' דהוצין.

הנה לעיל ביארנו מהשפ"א ופנ"י שיש ב' דינים, א] שיעור י' במחיצה, ב] שיעור י' בגוף הדירה, והוצין אינו ממעט בחלל לענין המחיצה, אבל שפיר ממעט בשיעור דירה, ואין כאן שיעור י', וכן למד הגרי"ז למ"ד דירת קבע, ולטור ושו"ע למד כן גם למ"ד דירת ארעי.

אכן מהגר"א דמדמה לזבובים, דגם אם יש שיעור י' בגוף הדירה [וכמבואר להלן י']. ויש הוצין של חממ"צ לתוך י' דלא ממעט את השיעור י' לדירה, ומוכרח כן בשיטתו, דאי יודה דחסר בעצם שיעור דירה א"כ מה השייכות לדין של המרדכי בזבובים שזה רק גורם לביטול התשבו, וע"כ דהוצין "שפוצעין את מוחו ומנקרין את עיניו" אינו ממעט גוף החלל, רק דדמי לזבובים.

וכן מה דמדמה הגר"א לראשו ורובו ושולחנו, אף דהתם זה שיעור ז' על ז', אלא כוונתו לרי"ף דלעולם עיקר השיעור הוא ו' על ו', והדין ז' הוא רק גזירה בעלמא, דלכן לא מקיים מצוותו ואינו שיעור בגוף הסוכה, וכדהאריך הבית הלוי ונפ"מ לפסל, ודו"ק.

וכן מה דמדמה לכרים וכסתות, הרי שם הוא יכול לישון ורק דא"א להכניס לשם כרים וכסתות לשינה, והרי"ז מצטער בשינה ולא שחסר בגוף הדירה לומר שאין בו שיעור.

ומה"ט לא הביא הגר"א מיטה בתוך חלל י', מהירושלמי, דזה פשוט שזה לא מפריע לשינה, וע"כ משום ששם זה חסר בשיעור דירה עי"ז שקבוע בתוכו והסוכה צריכה אותו, ולא כהוצין שאין בו צורך, ודו"ק.

עוד נפ"מ בחידוש הגרי"ז בשיעור ז' על ז', ובדין ריבוע.

בשיעור ז' על ז' כ' הר"ן [ז': / כ"ח]. וכ"ה במאירי [ג'] דפסול בפחות משיעור זה דדירה סרוחה היא, ונ' דכל זה להרא"ש וטור, אבל לפי הרמב"ם דאין דין דירה כלל אינו פסול, וע"כ שזה דין אחר, והר"ן לשיטתו בכרעי המיטה דלמד שם כהרא"ש.

ומלשון הרמב"ם ריש פ' ד' דסוכה משמע דז' על ז' זה הלכות שיעוריין מהללמ"ס וכ"ה בהדי' בהקדמה לפי' המשנה, ולשיטתו אזיל, דע"כ אינה סברא בדירה סרוחה, דלרבנן אין דין דירה כלל למה דקי"ל דירת עראי.

והנה המג"א פסק דז' על ז' צריך ריבוע, והי"ט דאל"כ סרוחה, ולפי הרמב"ם צריך לומר דא"צ ריבוע.

אכן לעיל נתבאר ברמב"ם [עפ"י פתח הבית] דאביי דס"ל דב"ש מצד דירת קבע, הרי מה דצריך ריבוע היינו משום דירת קבע, ולר' ישמל בר"י הא דבעי ריבוע כדי שלא ימשך, דלדידיה דירת ארעי.

והיינו לשיטתו, דהרמב"ם מודה שיש דין דירה דמחייב ריבוע, אבל כיון שכל הדין דירה הוא רק למ"ד קבע, א"כ ע"כ למ"ד ארעי הדין ריבוע הוא רק משום גזירה שמא ימשך.

בסוכתו ראש הספינה - חידוש בשיטת רש"י בכרעי' המיטה.

בסוכתו ראש הספינה הביא הגרי"ז מרש"י והר"ן דאינו דירה כלל, כיוון דאינו עומד ברוח מצוי' אף דעומד ברוח מצוי' דיבשה, ולהנ"ל אזיל הר"ן לשיטתו.

ולש' הרמב"ם כ' שם דזה רק פסול למ"ד דירת קבע, אבל למ"ד דירת ארעי, הרי א"צ דירה כלל. והוסיף שם, דאי אינו עומד ברוח מצוי' דיבשה, אז לרמב"ם פסול מדין מחיצות, אבל בים אין פסול מחיצות כלל כיון דעומד עכ"פ ברו"מ דיבשה.

ולפי"ז איכא סתירה ברש"י, דבכרעי' המיטה למד כהרמב"ם, ומשמע דאין דין דירה, ובספינה למד כהר"ן דיש דין דירה.

ובש' רש"י נ' לומר, שיש לדון במיטה דאינו ממעט דירה, די"ל דהדירה היא י' רק דבתוכה יש מיטה כמו כל סוכה שיש בה מיטה, אכן מצד שני י"ל דסוכה זו נתמעטה כיון דהמיטה מחזיקה את הסוכה, ובלעדיה יפול, נמצא דזה חלק מבנין הסוכה.

אכן נראה דספק זה תלוי איך דיינינן ליה לסיוע של המיטה, כחלק מהסוכה או כדבר מן הצד, והיינו, דאם אמרינן דהמיטה היא דבר מן הצד שמעמיד את הסוכה, שוב אינו ממעט, ואם המיטה היא חלק מן הסוכה כיון שמעמידה, שוב ממעט.

ושתי הדרכים תלויות בפלוגתא דדירת ארעי או קבע, דנראה לומר דלמ"ד דירת ארעי, מה שעומד ע"י דבר אחר כשר דאכתי בכלל דירת ארעי הוא, אבל למ"ד דירת קבע פסול כל שעומד ע"י דבר אחר חוץ מגוף הדירה עצמה דדירת קבע היינו עומד מצד עצמו, ולכן לר"י ע"כ דדיינינן ליה למיטה שהיא חלק מהסוכה וא"כ ממילא דשפיר ממעט את חללו של הסוכה וחסר בעשרה, אבל למ"ד דירת ארעי, י"ל דמיטה היא דבר אחר שלא שייך לסוכה, דלדידה הסוכה כשירה אף שהיא עומדת ע"י דבר אחר, ושוב אינו ממעט דדבר אחר מן הצד אינו ממעט בגוף הדירה, דדמי כל מיטה בסוכה, ודו"ק.

הילכך, לעולם י"ל דלרש"י יש דין דירה גם למ"ד ארעי ולכן פוסל בספינה, רק דלדידה אין מיטה ממעט בגובה י', וא"ש לשיטתו.

סוכה כמין צריף.

בדין סוכה כמין צריף: ע' ריטב"א [ז:] ומאירי [ג:]: דפוסלים כיון שאינו "דירה", ולפי הגרי"ז מבואר דאזלי בזה לשיטתייהו דלשיטתייהו דתרווייהו פוסלים בהוצין, להלכה, והיינו דס"ל דיש דין דירה גם למ"ד דירת ארעי, הלכך פסלי צריף מדין דירה.

ב' קושיות על הגרי"ז.

אולם יש ב' קושיות עצומות עלה גרי"ז:

הקושי' הראשונה היא - בדין לכתחילה שכ' הגרי"ז, כוונתו שאינו יוצא ידי אכילה דהוי מצטער ואין כאן כעין תדורו, — וזה דין תורה, [וי"ל דאולי יוצא רק שהוא פטור], ותמוה, איך הביאו בהדי' דינים דרבנן של סכך שיש בו ריח.

ועי' רבינו מנוח ור' אברהם מן ההר שכ' בהדי' שזה רק מדרבנן — וי"ל דגם הגרי"ז יכול להבין כך, ואין זה סתירה לעיקר דבריו.

אכן זה תמוה, א' היכן מרומזו הך דין דרבנן לפי הגרי"ז ומהיכן חידשו הרמב"ם, ב' כיון דלפי' ר' יהודה אין זה דירה ויש דין דירה, א"כ ע"כ דלרבנן אין זה תשבו כעין תדורו, דגם לר"י מה שאינו דירה הוא כמו זבובים, וכמו שמדמה הגר"א הוצין לזבובים.

אמנם זה יש לדחות, די"ל דזה ממעט שיעור י' כמו מיטה.

הקושי' השניה היא - דמפורש להלן בדף י' בסוכה ע"ג סוכה דבעי שיעור עשרה שיש דין דירה שצריך י', וזה לרבנן ולר"י, וכל פלוגתתם שם בקבע וארעי הוא אי מהני בכרים ע"י הדחק, אבל לכו"ע בעי י'.

והתם מוכרח שאינו דין מצד מחיצות, ויש לזה שני ראיות, א' דמפורש בגמ' דמצד דירה אתינן  
עלה, ב' הפמ"ג מסתפק אי יש דין מחיצות בסוכה תחת סוכה, וע"כ שהדין עשרה הוא דין דירה  
וזה צע"ג.



## סימן ט'

## קונטרס בדין בניית סוכה

## ובגדרי הכשר מצוה,

## לגבי ברכה - זריזין - עוסק במצוה,

ולגבי מצוה בו יותר מבשלוחו<sup>286</sup>.

פרק א מקורות בדין בניית סוכה אי הוי מצוה או לא, ודן בגדרי הכשר מצוה, ומביא שיש כמה סתירות ותמיהות בהלכות הכשר מצוה א] בדיני הברכה ב] בדין עוסק במצוה פטור מן המצוה ג] בדין זריזין. < > במה שיש לדון אי בניית הסוכה הוי מצוה או לא - ובמה שיש לתמוה בזה. < > במה שיש לדון בפלוגתא הבבלי [מנחות מב] והירושלמי [מובא בתוס' שם] לגבי ברכה בהכשר מצוה. < > במה שיש לדון בלולב ושפור ואפיית מצות בכל הנ"ל. < > מביא פלוגתא הבבלי וירושלמי בדין עוסק במצוה בהכשר מצוה של כותבי ספרים - מתמה בזה דנחלקו בסברות הפוכות. < > מתמה בנוסח הברכה בבניית סוכה לחבירו. < > מתמה במה שמצאנו דהיכא דאיכא תנאי של בעלות במצוה [ציצית וכן שיטת ר"א בסוכה] דה"ה דאיכא דין בלעזת הכשר מצוה [קשירת הציצית ובניית הסוכה]. < > מתמה בחילוק של הח"ח בביאור הלכה בין כותבי מזוזות ותגרים של מזוזות לגבי הדין כוונה בהכשר מצוה שיחול דין עוסק במצוה פטור מן המצוה. < > במה שיש לתמוה בריטב"א בפסחים לגבי ברכה על בדיקת חמץ אי הוי ברכה על הכשר מצוה או על גוף מצות תשביתו. < > במה שיש לתמוה בדין זריזין בהכשר מצוה.

פרק ב מביא את יסודו הגדול של הנצי"ב בחילוק בין סוגים שונים של הכשר מצוה, והנפ"מ ביניהם בדיני ברכה ובדין מצוה בו יותר מבשלוחו, ומבאר בזה את הגדר בדין בנין סוכה, ודין "לכם" בבניית הסוכה. < > מביא חידושו של ההעמק שאלה בדין "הכשר מצוה" הכתובה בתורה, דנפ"מ לענין ברכה, וזו דעת הירושלמי בבניית סוכה וכתבת מזוזה וכדומה. < > חידוש הנצי"ב לגבי מצוה בו יותר מבשלוחו - ומיישב מה שהקשינו בבניית סוכה. < > חידוש לדינא לגבי הכנה לסעודת חתן וברית. < > הרבה מקורות לסוד הנצי"ב. < > מקור לכל היסוד מהמשך חכמה - ומבאר שבאפיית מצות יש חילוק בין מצוה בו יותר וכו' לחיוב ברכה - דחלוק אפיה משימור. < > בעיקר הגדר בהכשר הכתוב בתורה - ובדברי הנצי"ב בזה ששייך למה שמצאנו בחז"ל רצה הקב"ה לזכות את ישראל - לפיכך הרבה להם וכו'. < > שליחות על בניית סוכה. < > מבאר למה מצאנו הלכות ודינים של בעלות ועוד בהכשר מצוה.

פרק ג בדברי הביאור הלכה בעוסק במצוה פטור מן המצוה בהכשר מצוה, וביאור לשון הגמרא במנחות [מב], וביאור למה מברכים דווקא בקביעת המזוזה, ובגדר דין זריזין בהכשר מצוה. < > מקור ברור ליסוד הנ"ל מפסק הביאור הלכה לגבי כתיבת מזוזות דא"צ כוונה לגבי פטור עוסק במצוה. < > ביאור לשון הגמרא במנחות "כל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה" - וביאור הדין ברכה בהכשר מצוה. < > הוכחה לכל הנ"ל ממזוזה דמברכים בקביעת המזוזה, ומשופר לר"ת דמברכים בתקיעה < > ביאור פלוגתא הבבלי וירושלמי אי מברכים או לא. < > ביאור דין זריזין במצוות בהכשר מצוה. < > במה שיש לדון במי שצריך ציצית ליום ב', האם איכא מעלת זריזין בטווייה וקשירה של החוטין של הציצית ביום א' בזריזין דצפרא.

פרק ד חידוש בגדר הדין הכשר מצוה, בעשיית אגד דלולב למ"ד דלולב א"צ אגד, וחידוש שעשיית קול שופר בתקיעה דומה לבניית סוכה ולאגד לולב. < > במה שיש לתמוה בדברי הרמב"ם שהוסיף עשיית לולב ושופר - מה שלא כתוב בבבלי. < > מבאר שהתקיעה שיש במצות שופר היא הכשר הכתוב בתורה. < > העמדת הקול שופר בתקיעה. < > יש צד שצריכים לברך על תקיעה ושמיעה כהדדי. < > מבאר שיש עשייה באגד לנוי גם למ"ד דלולב א"צ אגד. < > דן איכא דין עשייה בהך אגד. < > מתמה דסו"ס אגד לנוי אינו הכשר הכתוב בתורה - ועפ"י הגר"ח דיליף מסוכה א"ש - ועי"ל דיליף מזה א-לי. < > מביא שכל הנוטל לולב באיגודו והדס בעבותו מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן - ומבאר שבמצוות של 'הקרבנה' יש מעלה לדין הכשר שלהם. < > הכשר בקביעת מזוזה - ובדברי הרא"ש לגבי פו"ר ולגבי קידושין והיתר פלגש. < > פרק ה כמה חידושים ונפ"מ למעשה בדין הכשר הכתוב בתורה. < > כמה חידושים ונפ"מ מכל מה שנתבאר בדין הכשר הכתוב בתורה וכגון בהכנות בסעודת ברית. < > זריזות בטווייה וקשירת ציצית. < > בניית סוכות וחטיבת עצים ככוונה לשכר לגבי עוסק במצוה פטור מן המצוה. < > מצוה בו יותר מבשלוחו בתקיעת שופר - וכן באגד לולב. < > מצוה בו יותר מבשלוחו בקשירת ציצית - ולא בטווייה, ודווקא אחרי שהחוטין שלו. < > כוונה להוציא בברכת השופר לר"ת שמברכים על התקיעה. < > ברכה באפיית מצה לב"ש.

פרק ו הכשר מצוה שכלול בגוף המצוה גם בלי להיות הכשר הכתוב בתורה < > ביאור דברי הריטב"א לגבי בדיקה וביעור. < > תוספת ביאור בזה עפ"י מה שמצאנו שיש דרגות שונות של הכשר מצוה כעין מחמר ובישול בכבוד אב. < > תוספת דברים - גוף העשה ובכלל העשה. < > ב' סוגים של צירוף למצוה - צירוף לציווי וצירוף לגוף המצוה. < > תוספת בכל הנ"ל עפ"י הגר"י.

פרק ז ביאור פלוגתא הבבלי וירושלמי בדין עוסק במצוה פטור מן המצוה בכותבי ספרים ומזוזות, וביאור נוסח הברכה בהכשר מצוה בעושה סוכה ומזוזה לחבירו. < > במה שיש לתמוה בסברות הפוכות בבבלי וירושלמי לגבי הכשר מצוה. < > מבאר דנחלקו הבבלי וירושלמי - אי ההוספה הוי הוספה מן הצד או דהוי הוספה בתוך המצוה עצמה. < > מוסיף עוד בביאור הדברים.

פרק ח חידוש בביאור הלכה בדין הכשר מצוה בשיטת הירושלמי. < > קושי' הביאור הלכה - דלמה א"צ לחזור על הפתחים למצות עשה. < > מדייק בירושלמי בפאה דאירי בעשיית ההכשר מצוה ולא בגוף המצוה. < > הוכחת הביאור הלכה ששיטת הירושלמי דעשיית המצות הוא מצוה בפ"ע - ולכן מברכים עליה. < > חידוש של הח"ח שהמצוה מתחלקת לשנים, א] "עצם

<sup>286</sup> חלק מהדברים כבר נתבארו להלן בברכת המצוות [שער ו סי' ט"ו], וכאן הרחבנו והוספנו ביסוד הדברים.

ועיין לעיל [שער א' סימן יא] שהוספנו גדרים נוספים בגדרי הכשר מצוה - והדברים שם מגיעים בתור השלמה אחרי הדברים שנתבארו הכא.

המצוה - שהוא חוב המוטל על גופו", ב] ההכשר מצוה "שהוא מצוה בפני עצמו" - ונפ"מ כמה חוזרים אחריהם לקיימם. <  
ברכה בהכשר למצוה של חבירו.

### פרק א

**מקורות בדין בניית סוכה אי הוי מצוה או לא, ודן בגדרי הכשר מצוה, ומביא שיש כמה סתירות ותמיהות בהלכות הכשר מצוה א] בדיני הברכה ב] בדין עוסק במצוה פטור מן המצוה ג] בדין זריזין.**

במה שיש לדון אי בניית הסוכה הוי מצוה או לא - ובמה שיש לתמוה בזה.

תרי קראי כתיבי במצות סוכה, כתיב "בסוכות תשבו שבעת ימים", וכתיב "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים", וכפשוטו היה נראה דחד לשיבה וחד לבנייה, דמקרא דחג הסוכות תעשה לך דרשינן דין תעשה ולא מן העשוי, אכן כבר כ' בזה החת"ס בתשו' יו"ד [רע"א] דזה לדרשה בעלמא, דפשטיה דקרא קאי על החג עצמו <sup>287</sup>, וליכא קרא לחייבו בבנייה, ואינו אלא הכשר בעלמא.

אולם יעויין ברש"י במכות [ח'] דמבואר שיש הבדל בין חטיבת עצים שאינו מצוה כיון שאם מצא חטובים א"צ לחטוב, לעומת בניית סוכה שהיא עצמה מצוה, והק' בערוך לנר דמאי שנא, הרי תרווייהו הכשר מצוה נינהו, ואם מצא כבר בנוי א"צ לחזור ולבנות, וצ"ע, ומשמע מרש"י שלמד קרא כפשוטו, דנצטוינו בבנייה ג"כ, וזה חידוש, וכן הוכיח האבני נזר [או"ח סי' תנ"ט], ודברי רש"י צ"ע.

ועיין בשאלות דר' אחאי גאון שאילתא [קס"ט] "דמחייב בית ישראל למעבד מטללתא ומיתב בה שבעה יומי, דכתיב חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים, וכתיב בסוכות תשבו שבעת ימים", ודייק הנצי"ב [שם] דלמד דאיכא מצוה בגוף הבנייה וזהו שהביא קרא דחג הסוכות תעשה לך דזה דין נוסף חוץ מהדין ישיבה שנלמד מקרא דבסוכות תשבו, ותמה בזה הרי אינו אלא הכשר מצוה.

ועיין בתוס' רי"ד בקידושין [מ"ב] שהק' למה ליכא שליחות בתפילין ובסוכה, ועיי"ש מה שתירץ, אכן בתוך דבריו מבואר דבבניית סוכה שייכת שליחות, לא כן בישיבת סוכה, וק' דאיזה שליחות בעינן בבניית סוכה, הא אין כאן מצוה ואינו אלא הכשר בעלמא, ולענין מה בעי שליחות בזה, אטו נימא דאיכא שליחות בחטיבת עצים, וע"כ שיש בזה מצוה ובזה יש שליחות, וכל זה צ"ע, שהרי אינו אלא הכשר מצוה ותו לא.

[והנה - יעויין במשנה בנדירים [ט"ז] ובשבועות [כ"ט] בנדר ושבועה לבטל את המצוה, דאמרו בלשון עשיית סוכה, והיינו "שלא אעשה סוכה", ולמד האבני נזר [שם] מהכא דגם הבנייה הוא מצוה, ובמצוה זו קאי המשניות, אולם אינו ראה, דיעויין בסוגי' בנדירים [שם עמוד ב] דמבואר דאמר "ישיבת סוכה עלי", ומפורש דקאי במצות ישיבה, וכן כ' הרמב"ם [שבועות א'-ו'] בהדי' "ושלא ישב בסוכה", וכבר דחה כן הנצי"ב בהעמק שאילה [שם] עפ"י הסוגי' [שם עמוד ב], וכן פירשו האחרונים - עי' בהון עשיר על המשנה בשבועות, וברמ"ע מפאנו בתשובות [סי' ל"א] - את המשנה דקאי על "עשיית מצות הסוכה", דהיינו הישיבה, ועי' בהערה <sup>288</sup>, ודו"ק.

ובאמת דמוכרחין לפרש דקאי על הישיבה, שהרי אף אי נימא שיש מצוה בבניית סוכה, הרי פשיטא שאינו מצוה חיובית עד שנאמר שמי שלא בנה ביטל מ"ע, אלא ע"כ שהוא מצוה קיומית

<sup>287</sup> וז"ל החת"ס: "תו לא תקשי מסוכה דכתי' בסוכות תשבו ואין העשיל' מהמצוה והא דכתי' חג הסוכות תעשה העשיל' קאי אהתג ולא אהסוכה ולא נעלמו דברי הש"ס תעשה לך לשם חובך מ"מ לא משמע פשטי' דקרא דקאי אסוכה כמו בציצית ע"כ נשים פסולות", עכ"ל.

<sup>288</sup> ובאופן אחר ראיתי בצפנת פענח [סוכה פ"ו] שפירש עפ"י מה שייסד שם בעיקר מצות ישיבת סוכה, דאין המצוה נגמרת בגוף הישיבה, אלא דע"י הישיבה נהיה "קביעת דיורין" בסוכה, וזהו יסוד המצוה, לקובעו כדירה וכמקום דיורין, והביא מהירושלמי בשבועות דכל השנה שמו "צל", ורק בסוכה נשתנה שמו לסוכה, והיינו ע"י הישיבה, ובזה ביאר את לשון המשנה, ד"עשיית" סוכה היינו ישיבתה, דע"י הישיבה הוא קובעו כסוכה וכמקום דירה, והארכנו בדבריו [שער ד סימן ו].

בעלמא, ובמצוה קיומית מפורש בראשונים דלא שייך לדון מצד נדר ושבועה לבטל את המצוה, ועי' בזה בהערה <sup>289</sup>, עכ"פ לראשונים הללו איכא הוכחה דלא קאי על בנין סוכה רק על ישיבה.

עכ"פ כפשוטו נראה דעשיית סוכה היינו כפשוטו שבונה את הסוכה, ומשמע שהוא מצוה, והיינו כהבנת האבני נזר, אלא דלפי"ז ק' דאחרי דמבואר בסוגי' דקאי בישיבה, וכן הוכחנו משיטות הראשונים דסברי דליכא דין שבועה לבטל את המצוה במצוה קיומית, ומעתה ק' דא"כ למה אמרו לשון במשנה דקאי על בנין, והא הישיבה והבנין תרתי נינהו, וצ"ע, ועי' בשלמי נדרים [שם] מה שהביא מהשושנים לדוד בשבועות [שם] שביאר דאף דקאי בישיבה רבותא קמ"ל דמהני השבועה גם לישיבה אף שנשבע על הבנייה, דכוונתו שלא יבנה וממילא דגם לא ישב, ואכתי צ"ע].

**במה שיש לדון בפלוגתא הבבלי [מנחות מב] והירושלמי [מובא בתוס' שם] לגבי ברכה בהכשר מצוה.**

איתא במנחות מ"ב "רב נחמן אשכחי לר' אדא בר אהבה רמי חוטי [היה מטיל ציצית לטליתו - רש"י] וקמברך לעשות ציצית, א"ל מאי ציצי דקא שמענא [ליגלג - רש"י], הכי אמר רב, ציצית א"צ ברכה וכו'" ומסקינן שם [מ"ב:] "כל מצוה דעשייתה גמר מצוה כגון מילה, אע"ג דכשרה בעכו"ם, בישראל צריך לברך, וכל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה כגון תפילין [עשיית תפילין] אע"ג דפסולות בעכו"ם, בישראל אינו צריך לברך" עכ"ל, ומבואר דבהכשר מצוה לא מברכינן.

אולם עי' בתוס' שם [ד"ה ואילו] שהביא מהירושלמי "דמצריך לברך אעשיית ציצית סוכה ותפילין וכו' וחולק על הש"ס שלנו", עכ"ל, ומבואר דנחלקו בזה הבבלי והירושלמי, וצ"ב שורש פלוגתתם, ועוד, דעיקר הך צד לברך ברכת המצוות על הכשר מצוה צ"ב, דהכשר מצוה אינו מצוה, ומהיכי תיתי שיתקנו בזה ברכת המצוות.

**במה שיש לדון בלולב ושפור ואפיית מצות בכל הנ"ל.**

עוד יש לעיין - דבבבלי ובירושלמי הוזכרו לולב וסוכה ומזוזה ותפילין וציצית - והרמב"ם הוסיף שופר - עיין בזה להלן בדברינו [פרק ד] - והנצי"ב כתב דהעשייה של לולב רק משכחת לה למ"ד דבעי אגד דאל"כ איזה עשייה איכא בזה - וקשה על הרמב"ם דס"ל דא"צ אגד והביא לולב, ועו"ק שהביא שופר - ואיזה עשייה איכא בזה - עוד תמה בכל הנ"ל במשך חכמה - מובא להלן [פרק ב] - דלגמרי הושמט אפיית מצות - וכל זה צ"ב - ולהלן יבואר.

**מביא פלוגתא הבבלי וירושלמי בדין עוסק במצוה בהכשר מצוה של כותבי ספרים - מתמה בזה דנחלקו בסברות הפוכות.**  
יש לעיין בדין עוסק במצוה פטור מן המצוה בהכשר מצוה, דהנה, זה פשוט דשלוחי מצוה פטורים מן הסוכה וכמבואר במשנה בסוכה [כ"ה], ופירש רש"י שהולך ללמוד תורה והולך לפדיון שבויים, אכן זה פשוט, שהרי דיינינן ליה כעוסק במצות פדיון שבויים כבר בהילוך, ע"י ההילוך הוא מגיע למצוה, ואין מזה ראייה שההכשר מצוה עצמו פטור, אולם משכחת לה הכשר מצוה שאינו עוסק במצוה של אח"כ והוא בכותבי ספרים ומזוזות שהוא כותב היום ולמחר יבואו אחרים להניח תפילין ולקבוע מזוזה, דהכא הנידון הוא בהכשר מצד עצמו, ועי' בזה בסוגי' בסוכה [ריש כ"ו] דמבואר דגם בכה"ג אמרינן כללא דעוסק במצוה פטור מן המצוה.

אולם יש לעיין בזה, דבעיקר דין כותבי ספרים איכא סברות הפוכות בין הירושלמי לבבלי, דהנה, הבאנו מהבבלי בסוכה [כ"ו] שיש להם דין עוסק במצוה פטור מן המצוה, ולעומת זאת, עי' במהרי"ץ חיות וביפה עינים [שם] שהביאו שהירושלמי [בברכות ובביכורים] חולק וסובר שאין להם דין עוסק במצוה פטור מן המצוה, והביאו מהמג"א [ל"ח] שיישב שאין כאן מחלוקת,

<sup>289</sup> דהנה, מפורש ברא"ש ורשב"א בשבועות [כ"ה] דדוקא בעני שמבקש צדקה איכא מצוה חיובית של צדקה ודוקא התם איכא דין לבטל את המצוה, ולא בעני דעלמא אף דאיכא מצוה קיומית בזה, ודוקא ליתן כדי השגת ידו איכא מצוה חיובית ואז הוא דאיכא נידון של שבועה לבטל את המצוה, אף דביותר מזה אכתי איכא מצוה קיומית, והרשב"א אזיל לשיטתו בזה בתשו' [ח"ד סי' ר"פ] לענין דנשבע לבטל יבום אינו מבטל מצוה כיון ששייך עדיין בחליצה, עי' בזה בקוה"ע סי' י"ד אות ד', וכן מבואר בכס"מ ולח"מ ורדב"ז בשבועות [ה"י-ה"ח] לענין מי שנשבע שלא ילבש בגד שיש בו ד' כנפות דלא נשבע בזה לבטל מצוה חיובית ולא מיקרי נשבע לבטל את המצוה, אולם יש חולקים בזה, דיעויין במרומי שדה [שם] שהביא את דברי הרשב"א ורא"ש, אלא דדייק מרש"י שם דגם במצוה קיומית חשיב שבועה לבטל את המצוה, וכן למד ברמב"ם ודלא כהכס"מ הנ"ל, וכן למד בעונג יו"ט [סוף סי' א] בשיטת הרמב"ם לגבי ציצית, והוכיח כן מסוכה עיי"ש, ועי' עוד בתשב"ץ סי' ק' דג"כ נקט דבמצוה קיומית אכתי מיקרי שבועה לבטל את המצוה, עיי"ש.

אולם כבר דחו דבריו, ובאמת עי' בביאור הגר"א [שם] דמפורש שיש מחלוקת ולבבלי פטור ולירושלמי חייב, וע"כ דלירושלמי לא חשיב ממש כעוסק במצוה כמו לבבלי.

ומעתה צ"ב דלגבי ברכת במצוות רואים שהבבלי מחלק את ההכשר והמצוה לתרתי והירושלמי דן אותם כדבר א', ולעומת זאת, לענין עוסק במצוה הירושלמי דן אותם כתרתי ולהכי ליכא פטור עוסק במצוה, והבבלי דן אותם כדבר א', ולהכי איכא פטור עוסק במצוה הרי דאיכא בזה סברות הפוכות, וצ"ע.

ובאמת דמיניה וביה בירושלמי צ"ע, דהנה, מפורש בירושלמי שגם בכותב ספרים ומזוזות לחבירו איכא ברכה, וכדהבאנו בהמשך דבגוונא זו משתנה נוסח הברכה, וא"כ תמוה, דאיך יתכן דעל כך כתיבה עצמה שמברך ברכת המצוות דאכתי אין בזה פטור עוסק במצוה פטור מן המצוה, וצ"ע, שאם יש ברכה ע"כ שיש מצוה ולמה ליכא פטור עוסק במצוה, וצ"ע.

מתמה בנוסח הברכה בבניית סוכה לחבירו.

עוד יש לעיין בנוסח הברכה בהכשר מצוה, דהנה, הירושלמי לשיטתו דמברכין על הכשר מצוה דנה מהו נוסח הברכה, ומבואר שם שכשעושה סוכה או לולב וכדומה לחבירו, דמברך "לעשות סוכה לשמו", ויש גורסין "לשמה", וע' בזה בתוס' סוכה [מ"ו. ד"ה העושה] ובמהרש"א ובמהרש"ל, והגר"א שם מחק עיי"ש, והמהרש"א מבאר למה בעי שיברך "לשמו" ופי' דזה לר"א דבעי בעלות בסוכה וסוכה שאולה פסולה, ולכא' ק', דמאי אכפת לן דבעי בעלות בסוכה, הא סו"ס בניית הסוכה היא לחבירו גם אי בעי בעלות או לא, ולמה במצוה שצריכים בעלות משתנה נוסח הברכה כבר בעשייה, הא הבעלות שייכת לישיבה ולא לבנייה, וצ"ע.

וע"כ דמוכרח מדבריו דסובר דבעי כבר בעלות בהכשר ג"כ ולא יהני מה שמתכוין "לשמו" אם אין לו בעלות, ולהכי משתנה נוסח הברכה והברכה כוללת גם את ענין הבעלות, וזהו לשון "לשמו", שצריך שיהיה כבר בעלים בבנייה ואז מברך בבנייה גם על זה שזה סוכה ידידה, ודו"ק, כן מוכרח מדבריו.

מתמה במה שמצאנו דהיכא דאיכא תנאי של בעלות במצוה [ציצית וכן שיטת ר"א בסוכה] דה"ה דאיכא דין בלעזב הכשר מצוה [קשירת הציצית ובניית הסוכה].

אולם חידוש זה צ"ע, דבהכשר קעסקינן, ומה שייך הלכות ודין בעלות בהכשר, הא סגי בזה שיקנה את הסוכה לפני הישיבה, ועי' בהערה <sup>290</sup> מה שיש לדון בזה, ודברי המהרש"א צ"ע, דסו"ס בהכשר קעסקינן.

אלא שנראה שחידוש זה מצאנו בהדי' בביאור הלכה [סי' י"א סעיף ו' ד"ה מצמר גזול] דנסתפק האם יש דין בעלות בציצית כבר משעת עשייה וכדכתיב "ועשו להם ציצית", והסיק ד"המדקדק במעשיו יראה לשלם עבור הציצית קודם שיטילם בבגד, כדי דליהוי קנין דאורי' תחת ידיו, ולא יסמוך על משיכה לחוד", והיינו ממש כדברינו במהרש"א, ונראה דמהמהרש"א יש מקור להכריע את ספיקת הח"ח, אולם גם הכא ק', דמהיכי תיתי שיהיה דינים כבר בהכשר מצוה, והא דין לכם הוא דין במצות ציצית ומה זה שייך להכשר מצוה, וצ"ע.

ואגב יש להעיר דבודאי שיש לדון טובא בעיקר דברי הביאור הלכה - שהרי לא מצד הכשר מצוה רצה לדון בזה אלא מצד תעשה ולא מן העשוי - ועיין להלן [סוף פרק ב] מה שכתבנו בזה - ושם הבאנו עוד בנידון זה מהאפיקי ים ואבי עזרי.

אכן כבר הק' בקרבן נתנאל [שם] על עיקר דברי המהרש"א דבירושלמי מיירי גם באידך מצוות שאין בהם דין בעלות ואפי"ה מבואר שצריך שיברך "לשמו", ועי' בהערה <sup>291</sup> במה שיש לדון

<sup>290</sup> והיה אפשר לומר שעד שלא יקנה את הסוכה אינו חפצא של מצוה, ולהכי בעי קנייה כבר בבנייה כדי שיהיה בנייה של חפצא של מצוה, אולם זה אינו, שהרי ודאי דלולב חשיב כבר חפצא של מצוה לענין דיחוי בזה דנכנס כבר קדושת ההג אף דבפועל אינו נוטל עד אור הבוקר, וכמבואר ברש"י סוכה [ל"ג] דא"צ לכל תנאי הלקיחה להחשיבו כחפץ של מצוה וגם אי הלולב היה של הפקר אכתי יחול בו קדושה לענין דיחוי, דרק תנאים בחפצא בעינן, ולא בלקיחת הגברא, וה"ה בבנייה לא בעינן בעלות, שאין זה תנאי בחפצא של הסוכה אלא במצות הגברא, ודו"ק.

<sup>291</sup> ועיי"ש בקרבן נתנאל שביאר את הנוסח בירושלמי באופן אחר, דכיון דכל מה שעושה מצוה להוציא את חבירו, היינו מדין ערבות, להכי אומר לשון "לשמו" בברכתו, ונראה דכוונתו דיש מצות "סוכה" ויש מצות "ערבות על מצות סוכה" וזה שני

דברי הקרבן נתנאל, ומעתה צ"ע תרתי, א] מהו שורש דין זה דמברך בנוסח "לשמו", ב] אף דדברי המהרש"א נסתרינ מהמשך הירושלמי, אכן אכתי צריכים להבין עיקר סברתו דסובר דבעי בעלות בשעת הבנייה, ובפרט דהוכחנו שהביאור הלכה נקט כסברא זו לענין ציצית, וצ"ע.

מתמה בחילוק של הח"ח בביאור הלכה בין כותבי מזוזות ותגרים של מזוזות לגבי הדין כוונה בהכשר מצוה שיחול דין עוסק במצוה פטור מן המצוה.

מבואר במג"א [סי' ל"ח ס"ק ח'] דבדין עוסק במצוה פטור מן המצוה נאמר תנאי דזה רק בכוונתו למצוה, ולכן מי שמוכר סת"ם, אמרינן ביה פטור ד"עוסק במצוה פטור מן המצוה" דוקא אם עיקר כוונתו להמציאם למי שצריך להם למצוה, ולא במי שעיקר כוונתו להשתכר, והמג"א דייק כן מרש"י סוכה [כ"ו]. ש"כ בפטור עוסק במצוה בתגרים בסת"ם, וז"ל "הלוקחים כדי להמציאם למכור למי שצריך להם", ומבואר דבעינן כוונה למצוה, והק' המג"א מהשבת אבידה דגם בעושה להשתכר פטור, ועיי"ש מה שתירץ, ועיי"ש בביאור הלכה שהק' עוד ממלוה על המשכון שעיקר כוונתו למשכון ואפי"ה מיקרי עוסק במצוה ופטור מן המצוה.

והח"ח יצא לחדש ולחלק בין הכשר מצוה למצוה עצמה, וז"ל "דשאני הכשר מצוה כמכירת סת"ם, להלוואה והשבת אבידה שזה גופא מצוה", והוסיף לדייק כן מדברי רש"י בסוכה, דדבריו צ"ע, שהרי הברייטא הביא ב' דינים של הכשר מצוה שהעוסקים בו פטור מן המצוה, א] בכותבי ספרים, ב] בתגרין, ורש"י כתב שצריכים כוונה בתגרין בסיפא, ולא כתב כן לעיל מיניה ברישא במי שכותב סת"ם, ודיוק זה אומר דרשני.

וחילק הח"ח כנ"ל, וז"ל, "דלענין כתיבה גופא דהיא ודאי עצם מצוה כדכתיב וכתבתם ורק דאינה גמר מצוה קודם הקשירה כדמוכרח במנחות מ"א: הוא תמיד בכלל עוסק במצוה ואפילו אם אנו יודעים שעיקר התחלתו לכתוב היה רק בשביל שכר ולולי זה לא היה מתחיל מ"מ אמרינן דהשתא שכותב אין מכוין כלל רק שכותב סתם לשם מצות תפילין, ומה שפירש"י שם הלוקחין כדי להמציאן וכו' הלא רק על תגריהן פירש, וכוונתו דשם הלא המסחור בעיני תפילין לא נזכר בשום מקום למצוה וכו', ולכן פירש"י הלוקחין כדי להמציאן למכור למי שצריך להם, ור"ל דאז ע"י מחשבתו שהוא לשם מצוה מחשיב פעולתו לעוסק במצוה משא"כ בעניני מחזיר אבידה וכתבת סת"ם וכה"ג, הפעולה גופא הוא בכלל עוסק במצוה" עכ"ל הח"ח, וע"ע בקוה"ע [מ"ח - י"א] בענין זה.

ומבואר מדברי הח"ח דכתיבת סת"ם דינו כגוף המצוה ולא כהכשר מצוה לענין זה, וכן דייק מרש"י בסוכה הנ"ל, והביא סוגי' דמנחות הנ"ל כמקור לחילוק זה, ודבריו תמוהין, שהרי ודאי שהכתיבה עצמה אינה אלא הכשר מצוה, ומ"ש כתיבה מתגרין, וצ"ע.

ומה שהביא מההיא דמנחות קשה טובא, הרי התם מבואר דלא מברכינן על כתיבת סת"ם כיון דאינה אלא הכשר מצוה, ואיך בא להוכיח משם שזה מצוה, וצ"ע.

במה שיש לתמוה בריטב"א בפסחים לגבי ברכה על בדיקת חמץ אי הוי ברכה על הכשר מצוה או על גוף מצות תשבייתו. גרסינן פסחים [ז']. "אר"י הבודק צריך שיברך", ונחלקו הראשונים בביאור החידוש, דמאי שנא משאר מצוות דפשיטא בהו שמברך, וע' בזה ברא"ש ובר"ן וברבינו דוד, ובאמרות אברהם פסחים סימן כח] ביארנו את דרכו של הרא"ש וגם את דרכו של רבינו דוד בזה.

והנה, ז"ל הריטב"א, "משום דעיקר המצוה היינו ביעור ואין הבדיקה אלא כתיקון והכשר, ואע"ג דודאי דבדיקה הוא מה"ת וישנה בכלל השבתה, דלא סגי בלאו הכי, מ"מ קס"ד שלא יברך אלא בשעת הביעור, קמ"ל" ומדברי הריטב"א מבואר דקמ"ל דאף דהבדיקה הוא "הכשר מצוה" אכתי מברכינן ביה, וע' היטב בר"ן וכנראה דכוונתו ג"כ ע"ד הנ"ל, וע' פנ"י [פסחים ד']. ד"ה וכי תימא זריזין] דלמד נמי דבדיקה הוא מכשירי מצוה, עיי"ש"ה, והוא כנ"ל, ומבואר דאיכא ברכה בהכשר מצוה.

מצוות, ויש בזה שני נוסחאות בברכה, ודו"ק, אולם דרך זו בירושלמי תמוה, שהרי א"כ בכל עושה מצוה לחבירו בשליחות, וכגון בודק ביתו של חבירו ומל בנו של חבירו, אטו גם הכא יברך "לשמו", ומזה שהירושלמי רק הביא גוונא של הכשר מצוה היה משמע דדוקא בהכשר מצוה הנוסח כן, והדרא קושי' לדוכתא,

אולם דבריו סותרים זה את זה, דמפורש בדבריו בדדיקה הוא חלק מגוף המצוה, וכלשונו, "בכלל תשביתו דקרא", וכ"כ בהמשך דבריו [בנוסח הברכה], בדדיקה מה"ת, וכ"כ בהדי' במשנה בדף ב'. וז"ל "דכי כתב רחמנא תשביתו שאור וכו' אלא ודאי לכו"ע בדדיקה מה"ת וכו' דהא פרישנא בדדיקה דאורי' וזו היא מצוותו", הרי מפורש שיש בבדיקה מצות תשביתו, ואיך מפרש הכא דאינו אלא הכשר מצוה, וצ"ע.

עוד יש לתמוה, שהרי בבבלי במנחות [מ"ב] מסקינן דאין ברכה בהכשר מצוה אף באופן דכתובה בתורה, ומה"ט לא מברכים על בניית סוכה ועל קשירת ציצית, ובזה פליג על הירושלמי, ומ"ש בדדיקה מהנך דמברכינן כבר בהכשר מצוה, וצ"ע.

**במה שיש לתמוה בדין זריזין בהכשר מצוה.**

הנה, בפסחים [ד'] למדנו דין "זריזין מקדימין למצוות" מהילוך של אברהם לעקידה שהלך בבקר מיד, וילפינן מכאן דכל זריזות הוא מצפרא, וה"ה דרצו ללמוד בדדיקת חמץ הוא מצפרא, עיי"ש ברש"י ותוס'.

והעיר הפנ"י דהילוך של אברהם הוא הכשר מצוה, ולפי"ז למדנו דבעינן "זריזין" כבר בהכשר מצוה, וה"ה בדדיקה הוא הכשר מצוה וגם מזריזין בו, וילפינן הכשר מהכשר - וכנראה שכוונתו לדברי הריטב"א הנ"ל בדדיקה חשיבא כהכשר לתשביתו - ואעפ"כ יש לו ברכה.

אולם הק' שם הפנ"י על עצמו, דאכתי קשה, דבשלמא בעקידה, הרי ע"י "זריזין" בהכשר [הילוך] איכא "זריזין" במצוה [עקידה], שהקדימו לעקידה בזה שהגיע שם בזריזות, אבל בבדיקת חמץ אינו כן, דגם כשמזדרז לבדוק בצפרא, הרי אכתי יבער את החמץ סמוך לשעה שישית, ואיך שייך בזה "זריזין", דאיך שייך זריזות בהכשר שלא מתיחס בסוף למצוה עצמה, וצ"ע.

ויש לתמוה עוד, דבסוגי' מבואר דיש ענין בזריזות שיהיה "בצפרא" דוקא, וכדכתיב "בבקר", ולפי"ז קשה דאיך מקיים "זריזות דצפרא" בהכשר מצוה [הילוך] ובמצוה עצמה [עקידה] לא מקיים "זריזות דצפרא", והיה לו לאברהם ללכת לעקידה כבר בלילה כדי שיוכל לעשות את העקידה מיד בצפרא, שזה המצוה עצמה, ואף דלא ידע כמה זמן צריכים כדי להגיע לשם, אבל עכ"פ לא היה לו להמתין עד הבקר ל"זריזות דצפרא" בהכשר, כשזה יבא על חשבון ה"זריזות דצפרא" דמצוה עצמה, וצ"ע.

## פרק ב

### מביא את יסודו הגדול של הנצי"ב

#### בחילוק בין סוגים שונים של הכשר מצוה,

#### והנפ"מ ביניהם בדיני ברכה ובדין מצוה בו יותר מבשלוחו,

#### ומבאר בזה את הגדר בדין בנין סוכה, ודין "לכם" בבניית הסוכה.

מביא חידושו של ההעמק שאלה בדין "הכשר מצוה" הכתובה בתורה, דנפ"מ לענין ברכה, וזו דעת הירושלמי בבניית סוכה וכתבת מזוזה וכדומה.

והנראה בכל זה, ונקדים בחידושו הגדול של הנצי"ב בהעמק שאלה בשאלות [קס"ט], דיצא לחדש דיש ב' סוגים של הכשר מצוה, דיש הכשר מצוה הכתובה בתורה כעשיית ציצית [ועשו להם ציצית], וכתבת מזוזה [וכתבתם], עשיית תפילין [ד"וכתבתם" דכתוב אצל מזוזה קאי גם בתפילין, דילפינן מינייה מי שישנו בקשירה וכו'], ובניית סוכה [חג הסוכות תעשה לך], וילפינן מיניה תעשה, ולא מן העשוי [ועשיית מצה [וישמרתם את המצות]] והכנה לשבת [והכינו את אשר יביאו]], ועי' בהערה <sup>292</sup>, דכל אלו הם הכשר מצוה, אלא דההכשר מפורש בקרא, ומאידך,

<sup>292</sup> ומה דנקט דהכנות לשבת הוי הכשר מצוה תלוי בפלוגת ראשונים, דהנה, הסוגי' ריש האיש מקדש למד דין מצוה בו יותר מבשלוחו מהכנות לשבת לקידושין, והרמב"ם דלמד דהכנות לשבת הוא מצות כבוד שבת, דדוקא עונג שבת הוא בשבת עצמו, אבל כבוד שבת הוא גם לפני שבת, [וכן דייק הגרי"ז בדברי הרמב"ם לגבי נרות], ולשיטתו למד דקידושין הוא מצוה ואינו הכשר מצוה לפי"ר, וא"ש דילפינן מצוה ממצוה, אולם דעת הרא"ש בכתובות דקידושין הוא הכשר מצוה, וכן הוכיח הנציב [מרומי שדה ריש קידושין] מהתוס', וע"כ דלדידהו גם הכנות לשבת הם הכשר מצוה, וילפינן הכשר מהכשר, וכן נראה מהתוס' בשבת כ"ה דסובר דאי מצא נרות דולקות אינו צריך לכבותם ולהדליקם לצורך שבת, והוסיף דלפי"ז לא מברכים כלל על

יש הכשר מצוה שאינה כתובה בתורה, ויש נפ"מ בין הנך תרי הכשר מצוה לגבי ברכה בהכשר מצוה ולגבי מצוה בו יותר מבשלוחו בהכשר מצוה, וכדיבואר.

דהנה, בסוגי' הנ"ל במנחות כל הנידון לענין ברכה היה בעשיית ציצית ותפילין וסוכה, עייש"ה, וגם בירושלמי דהסיקו דמברכים על הכשר מצוה, התם מיירי דוקא בציצית ותפילין וסוכה, והק' הנצי"ב דלמה לא מברכין [לירושלמי וכן לר"א בר אבהו בבבלי] גם בטויית ציצית, ומ"ש קשירה מטוייה, וה"ה דק' דמ"ש שאר הכשר מצוה דלא מברכים, ומהו המיוחד בהכשר זה יותר מאחרים, [ויש להוסיף בזה, דאין לומר דכל הכשר שמוכרחים אנו לעשות כדי להגיע למצוה, בזה סברו דמברכים, דא"כ גם הכנת הדיו לכתיבה, וצידת הבהמה והפשטת העור ועיבוד העור, אטו בכולהו נצטרך ברכה לפי הירושלמי].

ותירץ הנצי"ב דרק בעשיית ציצית ותפילין וסוכה איכא ברכה דהנך כתיבי בתורה [וכנתבאר], לא כן אידך מכשירי מצוה דאינם מפורשין בתורה, ולפי"ז בהכשר למצות סוכה הענין מתחלק, דרק בבניית הסוכה עצמה מברכין, דזה כתוב בתורה, ולא בחטיבת העצים, וה"ה בהטלת הציצית לעומת טויית החוטין, דרק מה שכתוב בתורה מברכין עליו.

**חידוש הנצי"ב לגבי מצוה בו יותר מבשלוחו - ומיישב מה שהקשינו בבניית סוכה.**

והוסיף הנצי"ב לחדש עפ"י יסוד הנ"ל, דמה דמצאנו בריש האיש מקדש דין "מצוה בו יותר מבשלוחו" בהכנות לשבת, אף דאינו אלא הכשר מצוה, היינו דוקא משום שזה הכנה המפורשת בתורה, לא כן בהכשר מצוה שלא מפורש בתורה, ובזה ביאר הנצי"ב מה דמצאנו בירושלמי שר"ה היה הולך לבד לטחינת המצה, דזה כבר הכנה המפורשת בתורה, וכדכתיב "ושמרתם את המצות".

ובזה ביאר שם את דברי רש"י במכות [ח'] שהבאנו בריש דברינו, דמבואר שם מתוך דבריו דבניית הסוכה אינו "רשות" וחטיבת עצים הוא "רשות", דאפשר ע"י אחר, וקשה דגם בניית הסוכה אינו מצוה, רק הכשר מצוה וזה גם "רשות" שהרי שייך ע"י אחר, [והבאנו שיש שרצו לחדש דבניית סוכה הוא מצוה, וכדהבאנו מהערוך לנר ואבני נזר], ותירץ הנצי"ב דאף דבניית הסוכה הוא רק הכשר מצוה, אבל סו"ס זה מפורש בתורה, ולכן אמרינן ביה "מצוה בו יותר מבשלוחו", ולכן לא מיקרי "רשות", דעדיף שיעשה לבד משא"כ חטיבת העצים שאינו מפורש בתורה, עכתו"ד דבריו הקדושים.

ובזה ביאר נמי את דברי השאילתות שהביא שצריכים לבנות את הסוכה ולישב בה, והביא על זה ב' פסוקים, חד לישיבה וחד לבנייה, וביאר דאין כוונתו ללמוד מקרא דחג הסוכות תעשה לך שיש מצוה ב"תעשה", אלא כוונתו דהוי הכשר הכתוב בתורה, ולהכי חייב לבנותה מצד מצוה בו יותר מבשלוחו.

**חידוש לדינא לגבי הכנה לסעודת חתן וברית.**

ולפי דברי הנצי"ב יתחדש חידוש לדינא דאף דבהכנות לשבת אמרינן "מצוה בו יותר מבשלוחו", אבל בהכנה לסעודת חתן וברית אין דין כזה, וזה דלא כהמבואר בשערי תשובה [או"ח סי' ר"נ] דגם בסעודות הללו אמרינן "מצוה בו יותר מבשלוחו".

**הרבה מקורות ליסוד הנצי"ב.**

ודברי הנצי"ב נראים כחידוש - ולהלן בדברינו יבואר שיסוד הדברים מפורש ומוכרח בכמה מקומות:

א [הדברים מפורשים במשך חכמה.

ב] לדרכו של הפנ"י בבדיקת חמץ מוכרח נמי יסוד הנ"ל.

ג] החפץ חיים בביאור הלכה פסק להלכה עפ"י סברא זו בדין עוסק במצוה בהכשר מצוה של כתיבת המזוזה.

הדלקת נרות, ולכא' כוונתם דהמצוה הוא רק עונג וזה דוקא בשבת עצמה, ולשיטתייהו אזלי דלכן ילפינן קידושין מהכנות לשבת.

ד] שוב פסק כן נמי בדין בעלות בחוטין של ציצית בהכשר מצוה של קשירת ציצית - כיון ששניהם כתובים בתורה.

ה] הח"ח דייק שהדברים מפורשים בסוגי' במנחות - וכל זה יבואר להלן בדברינו. מקור לכל היסוד מהמשך חכמה - ומבאר שבאפיית מצות יש חילוק בין מצוה בו יותר וכו' לחיוב ברכה - דחלוק אפייה משימור.

ולדברי הנצי"ב יש לעיין דלמה לא מברכין על אפיית מצות, דהנצי"ב שם הביאו בהדי ההכנות הכתובות בתורה לגבי מצוה בו יותר מבשלווחו, ולמה לא הביאו גם לגבי הברכה.

ונראה לומר בזה דבר פשוט - ולאחר זמן רב מצאתי בסייעתא דשמיא שכבר קדמני בזה במשך חכמה בפרשת בא [פרק י"ב "ושמרתם את המצות"] ועיין בהערה<sup>293</sup> שהבאנו לשונו - שגם הוא הקשה דלמה לא הביא הירושלמי חיוב ברכה גם באפיית מצוה, ותירץ שבמצוה לא כתוב אפייה רק כתוב שמירה, ועל שמירה ליכא ברכה, ועל אפייה שהיה שייך ברכה ליכא ברכה - כיון שסו"ס אינה כתוב בתורה - עיי"ש בדבריו הקצרים.

הרי לנו דמפורש בדבריו דברכה על הכשר מצוה לירושלמי הוא רק על הכשר שכתוב בתורה, ולכן היכא דמפורש לשון עשייה - וכגון בסוכה - וכן מה דילפינן לולב מסוכה - הוא דאיכא ברכה, ובזה הוא מבאר שבמצוה - כל מה דמפורש בקרא היינו השמירה ולא האפייה - וכוונתו כנ"ל דלא מפורש אפייה ומצד שני מה שמפורש שמירה לא מהני דלא שייך בשמירה ברכה, ודו"ק.

וביאור היסוד הוא עפ"י ב' הקדמות:

ההקדמה הראשונה היא - עפ"י המבואר ברב האי גאון [מובא בטור סי' ת"ס] דאף דמהני גדול עו"ג בקטן לענין לשמה בגט, ולא מהני בכה"ג בעכו"ם דאדעתא דנפשיה קעביד, אמנם באפיית מצות ליתא לחילוק הנ"ל, ומהני בתרווייהו, והפר"ח [סי' ת"ס] הק' דמ"ש גט ממצוה, ותירץ בזה המנ"ח דהשמירה קעביד הישראל בעצמו ורק האפייה נעשית ע"י העכו"ם, ורק השמירה צריכה לשמה, וכדכתיב "ושמרתם את המצות", וממילא דא"צ לבא לדין עו"ג, ודו"ק, וכן מבואר בהדי' בריטב"א פסחים [מ':] בשם הר"ח שסובר כרב האי גאון וחילק כנ"ל, וכן הביא המנח"ב [סי' ע"א] בשם האור זרוע וכ"כ המקו"ח [סי' ת"ס] מעצמו.

והארכנו בזה עוד לעיל [שער ג סימן א] דגם לפי הראשונים שחולקים וסוברים דלא מהני בעו"ג, אכן כל זה הוא משום דלדידהו השמירה הישירה מחימוץ נמצאת מיניה וביה בתוך הפעולות של העכו"ם בזירוז העבודה לשמור נגד חימוץ, והשמירה של העו"ג היא שמירה חיצונית צדדית - ולא סגי לן בזה.

ההקדמה השניה היא ששמירה אינה מעשה "חיובית" שפועלת בצורה 'פעילה' בעשיית המצוה - אלא שהיא פעולה שהתוכן שלה היא שלילה - שהיא שוללת ומונעת חימוץ, ונמצא שאין שום "מעשה" ו"עשייה" פעילה בחלק של ההכשר שכתוב בתורה, ואף דבאפייה איכא מעשה ועשייה פעילה שנוצרה על ידה 'פת' שראויה לאכילה, אכן האפייה לא כתובה בתורה, רק השמירה.

והנה נתבאר בארוכה להלן [שער ו סימן ב] שאין ברכה במצוה שאין בו מעשה, וכדהבאנו מהב"י לענין ביטול חמץ ומהרשב"א בשמיטת כספים, וממילא גם בהכשר הכתוב בתורה - היכא שאין בו מעשה אין בו ברכה, דלא עדיף הכשר הכתוב בתורה לירושלמי לענין ברכה ממצוה עצמה.

ונוסיף עוד - דלפי הצד דבעינן דווקא את השמירה שנמצאת מיניה וביה בתוך הזריזות והזהירות של האפייה והלישה - והרי הזריזות הזו דורשת עשייה - וכלול בה הרבה יותר מאמץ מגוף

<sup>293</sup> וז"ל המשך חכמה: "ועיקר הדרשה מזה דלא כתיב 'עשייה' במצוה ובפסח, רק 'שמירה' - לכן נשים חייבות [ומסולק מה שהקשו מכלאים ומציצית בתוספות]. ובירושלמי ברכות פרק הרואה, דסבר דלעשות ציצית ותפילין מברך על עשייתן [אף שלא גמר מצוה בשעת עשיה] תני דגם סוכה ולולב מברך בשעת עשייתן, היינו משום ד"חג הסוכות תעשה" [דברים טז, יג] כתיב, ולולב יליף מסוכה [סוכה יא יעוין שם], כן בציצית. אבל על אפיית מצוה לא כתיבה דמברך, משום דלא כתב עשייה במצוה, רק שמירה לבד.

ולכן בירושלמי פרק קמא דסוכה, גבי סוכה ישנה, דפליגי בית שמאי ובית הלל, אמר מצוה ישנה פלוגתא דבית שמאי ובית הלל וכו', ובבבלי לא מזכיר זה, משום דטעמא דבית שמאי דיליף מ"חג הסוכות תעשה" ובמצוה לא כתוב 'עשייה' רק 'שמירה' ודו"ק, עכ"ל.



העשייה של הלישה ואפייה עצמה - אכן אין זה ענין לברכת המצוות - שכאן המודד הוא התוכן של העשייה - ואם התוכן הוא ענין של שלילה ומניעה ושמירה - אין כאן מעשה שראוי לברך עליו, ועיי"ש [שער ו סימן ב] לגבי הפרשת פאה דאיכא בה קריאת שם כמו הפרשת תרומה - אכן התוכן הוא תוכן של 'עזיבה' - לא של 'הפרשה' כתרומה - ולכן אין בה ברכה - והבאנו שם עוד דבידושי אשה איכא מצוה לאיש ולאשה ויש ברכה רק לאיש כיון שהוא החלק הפעיל בקידושין - והאשה אינה אלא בגדר 'מפקרת עצמה', ונמצא שמצוה א' מתחלקת לחלקים, ואף אי איכא ברכה בחלק של העשייה אבל אין ברכה בחלק בלי העשייה, והכא נמי - אף שהיה שייך ברכה באפייה אבל בשמירה לא שייך ברכה.

בעיקר הגדר בהכשר הכתוב בתורה - ובדברי הנצי"ב בזה ששייך למה שמצאנו בחז"ל רצה הקב"ה לזכות את ישראל - לפיכך הרבה להם וכו'.

ובעיקר הגדר של מעלת הכשר הכתוב בתורה צ"ב - שאיזה משמעות להכשר הזה בזה שהוא כתוב בתורה - ומה זה מוסיף אם זה כתוב בתורה לא בתור מצוה.

ונראה שבלי לרדת לעומק הדברים ניתן לומר שעצם זה שהכשר זה כתוב בתורה לגבי המצוה הזו - בזה גופא מתחדשת מערכת יחסים מסוימת בין ההכשר הזה לגוף המצוה - ועל ידי ומחמת המערכת היחסים הזו חלים דינים מסוימים של המצוה בהכשר מצוה - ויבואר דנפ"מ לגבי ברכה ולגבי עוסק במצוה ולגבי זריזין ולגבי מצוה בו יותר מבשלוחו ולגבי בעלות בזמן ההכשר במצוה שצריכה בעלות - ועוד וכדיבואר.

והנצי"ב ירד לעומק הדברים וחידש חידוש גדול - שיש נפ"מ לגבי שכר - והוא ביסס את הדברים עפ"י דברי חז"ל - שיש מושג של תוספת שכר במצוה אף בחלקים שחסר בעיקר המצוה - ועיין בהערה <sup>294</sup> שהבאנו דבריו - ומתחדש שיש תורת מצוה לענין השכר - וברור שאין כוונת הנצי"ב לשכר צדדי - וכעין לפום צערא אגרא וכדומה - אלא דהכא הכוונה לשכר שייך לעיקר המצוה - ודו"ק - ועיין בהערה <sup>295</sup> לגבי מצוה בה יותר מבשלוחה באשה בקידושין.

שליחות על בניית סוכה.

ונראה, דלפי"ז שפיר שייך שליח על הכשר מצוה, דכמו שייך שליחות על מצוות עצמם, כמו כן שייך שליחות על הכשר מצוה הכתובה בתורה, דסו"ס אית ליה תורת מצוה לענין השכר, ושפיר שייך ביה שליחות עכ"פ לענין הגדלת המצוה לענין השכר, ודו"ק.

והעירני תלמיד א' דבזה מתבארים דברי רש"י בריש האיש מקדש שכתב על הדין מצוה בו יותר מבשלוחו "דכי עסיק גופו במצוה מקבל שכר טפי", וכבר תמהו בזה, דלמה איירי לענין השכר, והו"ל לפרש דאיכא בזה מעלה לענין גוף המצוה, ולדרכו של הנצי"ב ניחא, דהתם מיירי בהכשר מצוה של קידושין והכנות לשבת, ולפי הנצי"ב כל התורת מצוה בהנך מצוות הוא רק לענין

<sup>294</sup> וביאר בזה עפ"י מה שאמרו חז"ל שרצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות, וילפינו כן מקרא דה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר, וצ"ע, שהרי כל מצוה יש לו שרשים והוא מצוה בעצם, ולכן מצאנו שחוקות שמים וארץ תלויים בחוקות התורה, וא"כ אם מעשה מסוים אינו מצוה ומצד עצמו הוא מעשה רשות, א"כ איך אפשר לעשותו למעשה מצוה כדי שיקבלו עליו שכר, הרי סו"ס אינו מצוה.

והביא בזה את מה שאמרו על הבאת הטף לירושלים דאמרינן להביא שכר למביאיהם, ודרשו כן במכילתא [בא פרק ט"ז] מקרא דה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר, וביאר, דאחרי שיש מצוות, כבר שייך להגדיל את המצוה מדברים מן הצד ששייכים למצוה, דהבאת הטף מצד עצמו אינו מצוה ואינו אלא צירוף והוספה והגדלה למצוה, והגדלה זו אינו אלא לענין שכר וכדדרשינן "למען צדקו", וה"ה שכל ההכנות למצוה כתובים בתורה לענין זה שמצטרפים להגדיל בו את המצוה והך הגדלה רק חיילא לענין השכר, ודו"ק, עכתו"ד.

<sup>295</sup> ובזה ביאר הנצי"ב במרומי שדה [בריש האיש מקדש] את הסוגי' שם שמבואר דאמרינן מצוה בה יותר מבשלוחה באשה בקידושין, וק' דאיזה מצוה יש לה, וכבר פירשו בזה הראשונים דאפשר שיש לה מצוה קיומית כפ"ר, ע"י בשיטה לא נודע למי, וביאר הנצי"ב דסיוע דידה לבעלה הוא סיוע הכתובה בתורה דכתיב "כי יקח איש אשה" ומה"ט אית ליה צירוף למצוה לענין הך דין דמצוה בה יותר מבשלוחה, והיינו נמי ע"ד החידוש של הכשר הכתוב בתורה, ובאמת דכבר מבואר בר"ן שם שהאשה מסייעת לבעלה במצות פו"ר ולכן אית לה דין מצוה בה יותר מבשלוחה אולם מדברי הר"ן היה משמע דכל מי שמחוייב בסיוע לאחרים במצוות נאמר בו הך דין, אולם לדברי הנצי"ב אינו כן, ויש לעיין בישראל שנותן תרומה לכהן שיש לו דין מצוה בו יותר מבשלוחו בהך נתינה, ולכא' יש לדון דגם הכהן שאין לו מצוה בקבלה אבל סו"ס יש לו דין לסייע לישראל כמו אשה בקידושין, אלא שיש לדון האם הך סיוע הוא סיוע הכתובה בתורה, ודו"ק.

השכר, וזהו שכתב רש"י דאף דע"י שליח אית ליה מצוה לענין השכר, אבל ע"י עצמו איכא "שכר טפי", ודו"ק.

והן הן דברי התוס' ר"ד שהבאנו בריש דברינו שכתב שלא שייך שליחות על ישיבה בסוכה ורק שייך שליחות על בניית סוכה, ותמהנו דמה שייך שליחות על הכשר מצוה, אטו שייך שליחות על חטיבת עצים, ולהנ"ל ניחא דשפיר שייך שליחות על הבנייה כיון שהיא הכשר הכתוב בתורה, והיינו לענין הגדלת המצוה לענין השכר - והיינו דכמו דמצוה בו יותר מבשלוחו, כמו כן מצוה בשלוחו יותר מבלי שלוחו - דתרווייהו ענין של יותר שכר.

**מבאר למה מצאנו הלכות ודינים של בעלות ועוד בהכשר מצוה.**

ובזה נראה לבאר את חידושו של המהרש"א בבנין סוכה דבעי בזה "לכם" למ"ד דבעי "לכם" בישיבת סוכה - ואל"כ אינו מברך ועוד דמחמת הבעלות משתנה נוסח הברכה ולדין דליכא דין בעלות לא משתנה נוסח הברכה, וק', הרי הכשר מצוה היא ואיך שייך בו דינים של בעלות - ואיזה משמעות יש לבעלותו לגבי נוסח הברכה בהכשר, ולהנ"ל ניחא, דשאני הכשר דאירבי לתוך המצוה מהכשר דעלמא, ולהכי שייכא ביה דינים של המצוה עצמה, וזהו הדין לכם דאיתרבי בבניית הסוכה, ודו"ק.

וזה נמי מתבאר בדברי הביאור הלכה [סי' י"א סעיף ו' ד"ה מצמר גזול] דנסתפק האם יש דין בעלות בציצית כבר משעת עשייה וכדכתיב "ועשו להם ציצית", והסיק ד"המדקדק במעשיו יראה לשלם עבור הציצית קודם שיטילם בבגד, כדי דליהוי קנין דאורי' תחת ידיו, ולא יסמוך על משיכה לחוד".

אולם יש להעיר - דבאמת עיקר דברי הביאור הלכה קשים מאד - דיצא לדון שם שיצטרך להתיר את הקשרים - וע"כ דמדין תעשה ולא מן העשוי - וזה תמוה וכן"ל מאד - ועיין בהערה <sup>296</sup> במה שיש לדון בעיקר דבריו - אכן הא מיהת דמצאנו נקודה אחת דשפיר מתבאר בדברי הביאור הלכה - והיא - דלשון הפסוק 'ועשו להם' הוא בדווקא ויש בזה קיום נוסף כשיש כאן בעלות - ונקודה זו מבוארת טפי במהרש"א - שחידש ששייך דינים של המצוה בהכשר ומשתנה נוסח הברכה כפי הנך דינים, והביאור כנ"ל, ודו"ק.

ובזה מבואר נמי מה דמצאנו הלכות בהכשר מצוה של הכנות לשבת, דיעויין בסוגי' בשבת [קי"ז] דילפינן מקראי שיהיה מיד בבוקר, ובביאור הלכה [ריש ר"נ] דן האם מקדימו לתפילה, ואי אינו אלא הכשר בעלמא מה שייך בו זמנים, הא סו"ס יהיה מוכן לפני שבת, וע"כ דשאני הכשר הכתוב בתורה מהכשר שאינה כתובה בתורה, ואחרי דחל בו תורת מצוה שפיר שייך ביה דינים, וא"ש.

<sup>296</sup> דהנה - מצאנו תוספת דברים בביאור הלכה שם - שמתחילה רצה לדון בחוטין של ציצית גזולים - דאולי איכא בהם פסול - ולא מהני לשלם עליהם אח"כ - ויצטרף להתירם ולקושרם שוב - וכפשוטו נראה שכוונתו דאיכא פסול של תעשה ולא מן העשוי והכא החוטין נעשו בפסול.

אולם כבר תמה בזה באבי עזרי [מהדו"ק סוכה פרק ה הלכה כה] דגזול אינו פסול בחפצא עד כדי כך שיהיה חסרון של נעשה בפסול - דכיון שלנגזל הוא כשר שוב לא שייך לומר שחל פסול בחפצא - וכעין זה הקשה נמי על המנ"ח דנקט דגזילה הוא פסול בחפצא של הסוכה.

עוד הוסיף להעיר דגם אי גזול היה פסול - אכן בציצית ליכא פסול גזול דגם בשאולים ליכא מצוה, וע"כ שכל הדין הוא שיהיה בעלות למצוה - ומה דין זה שייך לעשייה.

ואף שהסברא הכא היא כמבואר באבי עזרי, א' הכא בציצית ליכא דין גזול, ב' גזול אינו פסול בחפצא, אכן הא מיהת יש להעיר - שיש כאן דין נוסף בביאור הלכה בלי שייכות להלכות תעשה ולא מן העשוי - ולמד כן מהפסוק ועשו להם ציצית - והוא - שכמו שיש דין בעלות בלבישת הציצית כמו כן יש דין בעלות בעשיית הציצית שנאמר "ועשו להם ציצית" - וחידוש זה אומר דרשני דאיזה קיום ועיכוב יכול להיות בדין הזה בלי תעשה ולא מן העשוי - אכן עצם דין זה מבואר במהרש"א - ונפ"מ בנוסח הברכה לפי ר"א - וכן"ל - וצ"ב.

וזה מה שבאנו לבאר הכא שיש מערכת יחסים בין ההכשר למצוה לגבי דינים מסויימים של המצוה - ולענין בעלות במצוה שקיימת בהכשר מצוה למדנו הכא דחילו דיני בעלות גם בהכשר לענין שהיה עליו ברכה - ודו"ק.

שו"ר באפיקי ים [ח"ב סימן ג] דפשוט ליה דליכא דין תעשה ולא מן העשוי בציצית גזולים - דבציצית ליכא פסול גזול - אלא תנאי של בעלות בקיום המצוה - והיינו כנ"ל - ובזה הוא שונה מסוכה ששם יש פסול גזול - ועיין עוד בעמק ברכה [ציצית] מה שהעיר על דברי הביאור הלכה.

## פרק ג

**בדברי הביאור הלכה בעוסק במצוה פטור מן המצוה בהכשר מצוה, וביאור לשון הגמרא במנחות [מב], וביאור למה מברכים דוקא בקביעת המזוזה, ובגדר דין זריזין בהכשר מצוה.**

מקור ברור ליסוד הנ"ל מפסק הביאור הלכה לגבי כתיבת מזוזות דא"צ כוונה לגבי פטור עוסק במצוה.

ונראה דיסודו של הנצי"ב מפורש בהד"ב בביאור הלכה הנ"ל, וזהו הביאור בדברי רש"י, דרש"י כתב שיש דין כוונה לגבי עוסק במצוה פטור מן המצוה, אולם דין זה הביא רש"י דוקא בתגריין במזוזות והשמיטו ברישא לענין כותבי המזוזות עצמם, וביאר הח"ח דבהכשר מצוה בעי כוונה לא כן במצוה עצמה, וק' דתרווייהו הכשר מצוה ניהו, וכ"ה הח"ח דכתיבת מזוזה היא מצוה עצמה כיון דכתיב בתורה "וכתבתם".

ותמהנו טובא בזה - דסו"ס אין זה המצוה דהמצוה היא קביעת המזוזה, והוסיף הח"ח לבאר עפ"י הסוגי' במנחות [מ"ב], והקשינו דאדרבה, התם מבואר דהכשר מצוה הוא ולכן אין בו ברכה, וצ"ע.

ולהנ"ל א"ש, דכוונתו שלא דנו שם שיהיה ברכה על כל הכשר מצוה דדוקא בכתיבת המזוזה דנו שיהיה ברכה ולא לתגריין, וע"כ שמה שכתוב בו וכתבתם מהני לצרפו למצוה לענין זה, והיינו דהוי הכשר הכתוב בתורה ולהכי דנו לענין הברכה, וה"ה דאיכא נפ"מ גם לענין כוונה בעוסק במצוה, ודו"ק.

ביאור לשון הגמרא במנחות "כל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה" - וביאור הדין ברכה בהכשר מצוה.

וח"ה הביא את לשון הגמרא במנחות [שם] - ונראה דכוונתו לדייק את הדברים מלשון הגמרא שלא כתוב בגמרא במסקנה בפשיטות, "הכשר מצוה א"צ ברכה", אלא שלשון הגמרא היא - "כל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה", וכפשוטו משמע דקאי על גוף המצוה רק שאין בעשיית מצוה זו את "גמר המצוה", וק' דאין זה מצוה כלל, ואין בו אפי' את התחלת המצוה, דהכשר בעלמא הוא, וצ"ע לשון הגמ'.

ובאמת שכמו"כ יש להעיר בזה ברמב"ם בהל' ברכות [פרק י"א ה"ח] שהביא סוגי' זו, וז"ל "כל מצוה שעשייתה היא גמר חיובה מברך בשעת עשייה, וכל מצוה שיש אחר עשייתה ציווי אחר אינו מברך אלא בשעה שעושה הציווי האחרון, כיצד העושה סוכה או לולב או שופר או ציצית או תפילין או מזוזה, אינו מברך בשעת עשייה אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לעשות סוכה או לולב או לכתוב תפילין מפני שיש אחר עשייתו ציווי אחר, ואימתי מברך בשעה שישב בסוכה או כשינענע הלולב או כשישמע קול השופר או כשיתעטף בציצית ובשעת לבישת תפילין ובשעת קביעת מזוזה, אבל אם עשה מעקה מברך בשעת עשייה אשר קדשנו במצוותיו לעשות מעקה וכן כל כיו"ב" עכ"ל.

וגם ברמב"ם יש לתמוה, דמשמע דכל מה שאין ברכה בעשיית הסוכה הוא משום שיש אחריה עדיין ציווי לישב בה, אבל ביסוד הדברים אכתי היה שייך ברכה בעשיית הסוכה, ותמוה, דהול"ל דאין ברכה בגלל שאין בו עשיית מצוה כלל, ואינו אלא הכשר בעלמא, ולמה כתב שהוא מצוה, וכן ק' בקשירת חוטין וכתובת תפילין, ועוד, דמדמה עשיית מעקה לעשיית סוכה, רק דמעקה אין אחריה עוד ציווי, וקשה, הרי עשיית המעקה היא גופא דמצוה, משא"כ עשיית סוכה שאין בו מצוה כלל, וכל זה צ"ע.

ועפ"י הנצי"ב א"ש, דבהנך אופנים של הכשר מצוה מתחדשת מערכת יחסים עם המצוה שלכן חל בהם דיני מצוה לדינים מסויימים - וכגון זריזין ועוסק במצוה וכדומה - וכדיבואר - ורק מצד זה היה שייך לדון שיהיה בהם ברכה - וזו באמת סברת הירושלמי - ולהכי קרינן ליה 'מצוה שאין בעשייתה גמר מצוה'.

ולהלן [פרק ד] יבואר למה שופר ולמה לולב מיקרי הכשר הכתוב בתורה - וכמבואר ברמב"ם דקס"ד דצריכים בהם ברכה.

הוכחה לכל הנ"ל ממזוזה דמברכים בקביעת המזוזה, ומשופר לר"ת דמברכים בתקיעה.

יש הוכחה גדולה לכל המהלך הזה בסוגי' - וכמו שדייק הח"ח - וזה מהדין במזוזה דמברכים בקביעת המזוזה, וכן מהדין בשופר לר"ת דמברכים בתקיעה - והיינו דאף דנחלקו הבבלי וירושלמי אי איכא ברכה, אכן כל זה משום שסו"ס יש מעשה מצוה בהך מצוה שיש עליה ברכה - אכן היכא דאיכא מצוה שאין בה מעשה מצוה - שוב דנים את ההכשר מצוה שכתוב בתורה שהוא המעשה מצוה למצוה זו כיון שאין אחריה מעשה מצוה.

ונמצא דגם לענין זה אהני לן המערכת יחסים עם המצוה שלכן חל בו תורת מעשה מצוה לענין זה שעליו יברכו את הברכה של המצוה עצמה - ודרכה תתייחס המצוה לברכה.

ועיין לעיל [שער ד סימן ב פרק ג] שהוכחנו שקביעת המזוזה ותקיעת השופר [לר"ת] חשיבי כהכשר הכתוב בתורה, והדיורין בבית הוא קיום מצוה בלי מעשה מצוה ולכן אין עליו ברכה, והשמיעה של השופר הוא גם קיום מצוה בלי מעשה מצוה - ולכן אין עליה ברכה - ולכן חל בתקיעה ובקביעת המזוזה ברכה כיון שהם ההכשר שכתוב בתורה למצוה זו - וזו הוכחה לכל המהלך הנ"ל.

**ביאור פלוגתת הבבלי וירושלמי אי מברכים או לא.**

[ויתכן לבאר את שורש פלוגתת הבבלי וירושלמי אי איכא ברכה בהכשר הכתוב בתורה - שיש לומר דנחלקו בגדר המערכת יחסים שיש בין ההכשר מצוה למצוה עצמה - דלדרכו של הנצי"ב מבואר שהתורה ריבתה והגדילה את המצוה לענין השכר, וסובר דילפינן כן מגז"כ "גידיל תורה ויאדיר" - מובא בהערה לעיל - ונראה דלדרכו אכתי יש להסתפק בגדר הך גידול והוספה שי"ל דהך הוספה חיילא בגוף המצוה עצמה - וזו שיטת הירושלמי דאיכא ברכה - ומאיך י"ל דלעולם הך הוספה הוי הוספה מן הצד - ושזו שיטת הבבלי - ולהכי ליכא ביה ברכה.

וי"ל דזו כוונת הגמרא לבאר למה דיינינן ליה להוספה כהוספה מן הצד, וביארו דכיון שכן יש אחרי עשייתו עוד ציווי אחר, והיינו ד"אין בעשייתה גמר מצוה", שוב לא שייך לדון את ההוספה כהוספה בתוך המצוה עצמה, וזו נקודת פלוגתתם, דלירושלמי אמרינן דהצטרף לתוך המצוה וגמר המצוה מתייחסת גם אליה, ולבבלי לא שייך לדון כן].

**ביאור דין זריזין במצוות בהכשר מצוה.**

בזה מיושב נמי סוגי' דפסחים [ד']. דלמדנו דין "זריזין מקדימין למצוות" מהילוך של אברהם לעקידה שהלך בבקר מיד, וילפינן מכאן דכל זריזות הוא מצפרא, וה"ה דרצו ללמוד דבדיקת חמץ הוא מצפרא, והבאנו את הערת הפנ"י דהילוך של אברהם הוא הכשר מצוה, ולפי"ז למדנו דבעינן "זריזין" כבר בהכשר מצוה, וה"ה דבדיקה הוא הכשר מצוה וגם מזדרזין בו, וילפינן הכשר מהכשר, והק' שם הפנ"י על עצמו, דאכתי קשה, דבשלמא בעקידה, הרי ע"י "זריזין" בהכשר [הילוך] איכא "זריזין" במצוה [עקידה], שהקדימו לעקידה בזה שהגיע שם בזריזות, אבל בבדיקת חמץ אינו כן, דגם כשמזדרז לבדוק בצפרא, הרי אכתי יבער את החמץ סמוך לשעה שישית, ואיך שייך בזה "זריזין", דאיך שייך זריזות בהכשר שלא מתייחס בסוף למצוה עצמה, וצ"ע.

והוספנו לתמוה בזה עוד, דבסוגי' מבואר דיש ענין בזריזות שיהיה "בצפרא" דוקא, וכדכתיב "בבקר", ולפי"ז קשה דאיך מקיים "זריזות דצפרא" בהכשר מצוה [הילוך] ובמצוה עצמה [עקידה] לא מקיים "זריזות דצפרא", והיה לו לאברהם ללכת לעקידה כבר בלילה כדי שיוכל לעשות את העקידה מיד בצפרא, שזה המצוה עצמה, ואף דלא ידע כמה זמן צריכים כדי להגיע לשם, אבל עכ"פ לא היה לו להמתין עד הבקר ל"זריזות דצפרא" בהכשר, כשזה יבא על חשבון ה"זריזות דצפרא" דמצוה עצמה, וצ"ע.

ולהנ"ל ניחא דאחרי דהכשר הכתוב בתורה ניהו, גם הכשר דבדיקת חמץ וגם הכשר דהילוך של אברהם, שהרי אמר כן הקב"ה בהדי' "לך לך אל ארץ וכו'", שוב אמרינן דחיילא מעלת הזריזות בגוף המצוה עצמה בזה שיש זריזות בהכשר שהצטרף אליה, ולא אכפת לן שרק בהכשר נתקיים דין זריזין ולא במצוה עצמה, שהרי כיון שהתחדשה מערכת יחסים בין המצוה להכשר לענין זה שחלו דינים מסויימים של המצוה בהכשר - שוב חשבינן ליה לזריזין בהכשר כזריזין במצוה עצמה, ודו"ק.

במה שיש לדון במי שצריך ציצית ליום ב', האם איכא מעלת זריזין בטווייה וקשירה של חוטין של הציצית ביום א' בזריזין דצפרא.

ולפי"ז, מי שצריך ציצית ליום ב', וטוהו את חוטין של הציצית ביום א' בזריזין דצפרא, דנראה דליכא בזה מעלת זריזין ללבישה של יום ב', אבל מי שקשר את הקשרים ביום א' בזריזין דצפרא, בזה נראה דשפיר מתקיים מעלת זריזין גם כלפי הלבישה של יום ב', דומיא דזריזין דבדיקה דמתקיים בביעור.

אולם ליכא ראייה, לעולם י"ל דאיכא מעלה נוספת בבדיקה דהכא ההוספה היא הוספה לתוך המצוה עצמה, וראיה לכך דאיכא ברכה גם לדעת הבבלי, ואין ראייה לגבי הכשר דקשירת חוטין דרק חשיב כהוספה מן הצד, אולם יש לדון בהילוך של אברהם אי הוי ההילוך כשאר הילוך למצוה שהוא הוספה מן הצד בעלמא או דהוי הילוך של "וילכו שניהם יחדיו" דמישך שייכי לגוף העקידה עצמה, ודו"ק.

### פרק ד

#### חידוש בגדר הדין הכשר מצוה,

#### בעשיית אגד דלולב למ"ד דלולב א"צ אגד,

#### וחידוש שעשיית קול שופר בתקיעה דומה לבניית סוכה ולאגד לולב.

במה שיש לתמוה בדברי הרמב"ם שהוסיף עשיית לולב ושופר - מה שלא כתוב בבבלי.

הבאנו לעיל את לשון הרמב"ם בהל' ברכות [פרק י"א ה"ח] שהביא את הסוגי' במנחות בדין ברכה בהכשר מצוה, וז"ל "כל מצוה שעשייתה היא גמר חיובה מברך בשעת עשייה, וכל מצוה שיש אחר עשייתה ציווי אחר אינו מברך אלא בשעה שעושה הציווי האחרון, כיצד העושה סוכה או "לולב" או "שופר" או ציצית או תפילין או מזוזה, אינו מברך בשעת עשייה אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לעשות סוכה או "לולב" או לכתוב תפילין מפני שיש אחר עשייתו ציווי אחר, ואימתי מברך בשעה שישב בסוכה או כשינענע "הלולב" או כשישמע "קול השופר", או כשיתעטף בציצית ובשעת לבישת תפילין ובשעת קביעת מזוזה, אבל אם עשה מעקה מברך בשעת עשייה אשר קדשנו במצוותיו לעשות מעקה וכן כל כיו"ב" עכ"ל.

הרי דהרמב"ם הוסיף בזה גם את עשיית הלולב ועשיית השופר, דבסוגי' במנחות [שם] לא הזכירו אלא את ההכשר דבניית סוכה וקשירת הציצית וכתובת מזוזה ותפילין, וביאר הנצי"ב דכל אלו חשיבי כיון שהם כתובים בתורה ובכח"ג מתחדשת מערכת יחסים על המצוה לענין שיחולו בהכשר כמה מדיני המצוה, - אולם הרמב"ם הוסיף גם עשיית לולב ושופר דלא כתיבי בתורה, וצ"ע.

ובאמת דכבר דייק הנצי"ב דהירושלמי הביא ברכה גם על עשיית לולב, וזה סתירה לכל דבריו דדוקא בהכשר הכתוב בתורה יש לדון בו מצד ברכה, ותירץ דכבר נחלקו בסוכה [י"א / ל"ג] לשיטת ר"י דלולב צריך אגד אי נאמר דין "תעשה" על הך אגד, ונפ"מ בממעט ענביו לאחר אגד אי איכא חיסרון של תעשה ולא מן העשוי, ויסוד פלוגתתם אי ילפינן תעשה מסוכה ללולב, וכ' הנצי"ב דיהיה נפ"מ נוספת לגבי ברכה לשיטת הירושלמי ולגבי מצוה בו יותר מבשלוחו לכו"ע, ודו"ק, וביאר דהירושלמי הנ"ל אזיל לפי הך שיטה.

אולם דבריו נסתרינ מדברי הרמב"ם הללו, דהרמב"ם פוסק דלולב א"צ אגד, ופשוט א"כ דליכא דרשה ד"תעשה", ואין כאן הכשר הכתוב בתורה, ואפי"ה היה ס"ד לברך על עשיית לולב, וק' כנ"ל.

אולם גם לולי דברי הנצי"ב דברי הרמב"ם ק', דאיזה עשייה איכא הכא, הא כל האגד לדידן אינו אלא לנוי, ומה שייך בזה עשייה, הא אי נוטלו באיגודו קיים מצוה מהודרת אבל מה שייך לדון בעשייה והכנת הנוי לפני הנטילה ואיך היה שייך בזה ברכה, וצע"ג.

מבאר שהתקיעה שיש במצות שופר היא הכשר הכתוב בתורה.

ובביאור דין שופר נראה שהרמב"ם כבר יישב קושי' זו - ונקדים - כבר דנו במצות שופר, האם המצוה היא בשמיעה או בתקיעה, וכבר הוכיחו שהמצוה בשמיעה, ועי' בזה ברמב"ם בריש הל'

שופר ובלח"מ שם מה שהביא מתשו' הרמב"ם דתלוי בשמיעה ולא בתקיעה, דאין התקיעה חלק נוסף במצוה רק השמיעה לחודי', וכן הוא לשון הטור [סי' תקפ"ה] דמה"ט מברכים לשמוע קול שופר.

עוד נקדים בזה בדברי הרמב"ם בתשובה [פאר הדור סי' נ"א] שהוכיח שאין המצוה בתקיעה אלא בשמיעה, וכתב שם הרמב"ם "כי המצוה היא השמיעה ולא התקיעה וכמו שהסוכה המצוה היא הישיבה ולא העשייה ובלולב הנטילה ולא באוגדן - כך זו שהמצוה היא השמיעה וכשהוא תוקע אני יוצא ידי חובתי במה שאני שומע - ולכן צריך לברך לשמוע קול שופר כמו שמברכין לישב בסוכה ולא לעשות סוכה", עכ"ל.

הרי שיש כאן תוספת דברים - שאחרי שהוא פירש שהמצוה היא השמיעה ולא התקיעה - שוב מוסיף לדמות לבניית סוכה - והיינו דלא מברכין על התקיעה כמו שלא מברכים על עשיית הסוכה, ואלו דבריו ביד החזקה דקס"ד שיברך בעשיית שופר כמו בעשיית סוכה - ומבואר הכא שהתקיעה היא היא עשיית השופר דקס"ד שיברך עליה - והיא ההכשר מצוה שדומה לבניית סוכה ולאגד הלולב - והדברים צ"ב דאיזה עשייה איכא בתקיעה דדומה לבניית סוכה.

ונראה בזה עפ"י דברי הכפות תמרים [ר"ה כ"ט] שתמה למה אין חש"ו יכולים לתקוע, ולמה צריכים כוונה להוציא, הא המצוה נעשית לגמרי ע"י הגדול השומע בעצמו, וע' מה שהאריך בזה, ובאהא"ז הל' שופר ביאר דמשמעות הקרא ד"יום תרועה יהיה לכם" משמע שהתרועה והתקיעה יהיו בעד השומעים, וזה המשמעות בלשון "יהיה לכם", ומה"ט בעי גדול ומה"ט בעי כוונת התוקע, ליחס את התקיעה ולהעמידה לשומעים שיתקיים דין "לכם", אבל המצוה היא בשמיעה - ועיין לעיל [שער ד סימן ב] שהארכנו בזה.

ונוסיף בזה ביאור עפ"י מה שנתבאר בדברינו לעיל [שער ד סימן א] בשם הגר"ד לגבי שופר הגזול - שהחפצא של מצוה שהיא הקול שופר - לגבי הדין מצוה הבאה בעבירה - ושם מבואר שהקול שופר הוא חפצא של מצוה כמו שהלולב והסוכה הם חפצא של מצוה - והשופר לא מקביל ללולב ולסוכה אלא ה'קול שופר' מקביל לולב ולסוכה.

וממילא נראה שזה עומק כוונת הפסוק - "יהיה לכם" - שהעמדת החפצא דמצוה - שהיא ע"י יצירת הקול שופר - היא היא כעין בניית סוכה ואגד של לולב שיוצרים את החפצא הזו ע"י תקיעה כדינו ע"י בר חיובא ועוד - וזה הכשר מצוה, וההכשר הזה יש לו הלכות ודינים - והוא גם הכשר הכתוב בתורה בפסוק הזה של יום תרועה יהיה לכם.

וזה הביאור במה שמצאנו שיש דינים בהך תקיעה כיון שאינו הכשר צדדי בעלמא, דמצאנו דהדין "לכם" בפסוק יום תרועה וכו' - דממנה ילפינן דין עמידה, דהך דין עמידה שייך לתקיעה ולא לשמיעה, דעל זה קאי קרא, והבאנו כן לעיל [שער ד סימן ב] מהפוסקים בשם הכנסת הגדולה דרק התוקע צריך לעמוד ולא השומעים, [ואף דלהלכה הביא המג"א ומ"ב לרדב"ז שהמצוה גם בשומעים, אבל כבר תמה בזה המג"א דמנלן זאת], ומבואר א"כ שזה מהלכות "תקיעה" דבעי עמידה, ולא שייך העמידה לעיקר הקיום מצוה, שהמצוה היא בשמיעה, ובזה אין דין עמידה - ומוכרח שיש הלכות בקול שופר - דמתי חיילא ביה חפצא של מצוה לענין שיקיים מצוה בשמיעת הך קול - וזה דין תקיעה - להעמיד חפצא של קול שופר.

נמצא שכמו שיש דינים של 'לכם' בבניית סוכה [מהרש"א], ולכם בעשיית ציצית [ביאור הלכה] וזריזין בהכשר של תשביתו בבדיקה [פנ"י], כמו כן יש דין עמידה בתקיעה - וכל ההלכות הללו הם קשורים למערכת יחסים בין המצוה להכשר של המצוה.

והן הן דברי הרמב"ם לגבי ברכה בעשיית שופר, דאין הכוונה לעשיית גוף השופר אלא לעשיית ה"קול שופר", והיינו דכמו דס"ד לברך על עשיית הסוכה ושוב על ישיבתה, כמו כן ס"ד שיברך על התקיעה ושוב על השמיעה, וזה דיקדוק דברי הרמב"ם [דלעיל], "ואימתי מברך בשעה שישב בסוכה או כשינענע הלולב או כ"שישמע קול השופר", והיינו לאפוקי ברכה ב"תקיעת קול שופר", ועי' היטב ברמב"ם שהזכיר נוסח הברכה בלולב מזוזה וסוכה, ולא כתב הנוסח בשופר, ואולי כדברינו, וזה חידוש, ודו"ק.

הרי לנו הכשר הכתוב בתורה בתקיעה עצמה - והן הן דברי הרמב"ם, ולפי"ז יש להעיר על מה שראיתי במטה אפרים [סי' תקפ"ה ס"י] שכתב שאין דין מצוה בו יותר מבשלוחו לתקוע בשופר שהרי המצוה היא בשמיעה ולא בתקיעה, והרי הוא שומע בעצמו.

ונראה דלפי מה שמבואר דגם בהכשר מצוה איכא דין מצוה בו יותר מבשלוחו דודאי דתקיעה לא גרע מזה, ופשוט דעדיף, דזהו החפצא של מצוה דאיכא דין לשמוע הך חפצא של תקיעת קול, וזה מצטרף למצוה כהכשר הכתוב בתורה.

העמדת הקול שופר בתקיעה.

ובעיקר המהלך שיש מושג של העמדת חפצא של קול שופר - עיין בזה לעיל [שער ד סימן ב] לגבי שליחות בתקיעה שופר - ליישב למה לא הוי מצוה שבגופו - והבאנו לזה הוכחות רבות.

יש צד שצריכים לברך על תקיעה ושמיעה כהדדי.

והנה לעיל [שער ד סימן ב] הבאנו דגם לפי השיטות שהתקיעה היא המצוה אכן תרוייהו בעינן - שמיעה ותקיעה - ועיי"ש מה שנתבאר בצירוף שביניהם - והבאנו [שם] מסידור רש"י [סימן קפג] שיש נוסח ברכה על התקיעה והשמיעה כהדדי - "על תקיעת שופר - לשמוע קול שופר" ובמגיה [שם] דן אי הוי גירסא נכונה או לא - וכתב שיתכן מאד שנפל שם טעות - אולם נראה דלפי הנ"ל - דתרוייהו אית ביה - שוב היה מקום לקבל נוסח זה.

ונראה עוד דלפי הירושלמי דהכשר הכתוב בתורה בעי ברכה - א"כ יש מקום לברך על התקיעה מצד הכשר הכתוב בתורה ועל השמיעה מצד המצוה - כמו שמברכים גם על הבנייה וגם על הישיבה - ועיין ברא"ש [ר"ה פרק ד סימן י] שהביא ראבי"ה בשם ירושלמי שמברכים על השמיעה - ובקרבן נתנאל מבואר שזו טעות - ואין כזה ירושלמי, ונראה דלדרכינו מוכרח עוד מטעם אחר שזו טעות - כיון דבאמת יש מקום לומר דבעינן ברכה על שניהם - וכנ"ל - והיינו עפ"י הרמב"ם הנ"ל שבא לאפוקי מדעת הירושלמי בברכה בהכשר מצוה.

מבאר שיש עשייה באגד לנוי גם למ"ד דלולב א"צ אגד.

סו"ס אכתי קשה מלולב דאיזה עשייה איכא בה ואיזה הכשר הכתוב בתורה נאמר בה - והתשובה לזה מבוארת ברמב"ם בתשובה הנ"ל - שהרמב"ם כתב לדמות תקיעה לבניית סוכה ולאגד הלולב ולמדנו הכא דהרמב"ם קאי באגד לולב - והיינו אף למ"ד דא"צ אגד - וצ"ע שהרי לדידן אין זה אלא לנוי.

וברור שדברי הרמב"ם מתבארים עפ"י מה שחידש ר"ת בגיטין [בתוס' מ"ה:] דכמו דלא מכשרינן נשים לכתובת תפילין דמי שישנו בקשירה ישנו בכתיבה, כמו כן מי שישנו בלקיחה ישנו באגד, והמג"א [סי' תרמ"ט ס"ק ח'] הק' על מה שפסק המחבר שם דעכו"ם שאגד כשר ומשמע דלכתחילה לא יאגדנו עכו"ם דהא קיי"ל דלולב א"צ אגד, ותיריך "דכיון שהיא לנוי למצוה חשיב כמצוה עצמו", ועי' היטב במחצית השקל [שם] דדן שם האם יהיה חיסרון של תעשה ולא מן העשוי בהך אגד היכא דמיעט ענביו אחרי האגד, ולא איתברר כוונתו שם, עכ"פ ברור דליכא פסול כיון דכל האגד הוא רק להידור, אכן שפיר שייך לדון שיהיה חיסרון בהידור.

ומו"ר הגר"א גורביץ שליט"א [מאורי שערים סי' י'] הביא על זה את דברי הר"ח בפירושו לסוכה [י"א] דמבואר דגם למ"ד לולב א"צ אגד, אין הכוונה דמהני לקיטת ענביו כיון דליכא דין עשייה אלא דמהני לקיטת ענביו מדין "לקיטתן זהו עשייתן", וביאר דלמ"ד לולב צריך אגד, הרי העשיית אגד מחדש חפצא ומציאות של לולב הדסים וערבות מה שלא היה לפני האגד, אבל למ"ד א"צ אגד, הרי כל האגד הוא הכשירא דד' מינים לקיים בהם דין הידור, ואי עשייתן ע"י האגד היא מעשה מכשיר, א"כ גם לקיטת ענביו חשיב מעשה כזו של מעשה מכשיר, עכ"פ מבואר שיש דין עשייה בהך אגד.

והביא עוד על זה את דברי המהרש"ם בדעת תורה [או"ח סי' תרנ"א] דמכשיר עשיית אגד בלילה כמו דמכשיר כן בציצית, ומבואר דאיכא בזה דין עשייה, והביא גם את דברי האבני נזר [או"ח סי' תל"ג] שהוכיח מרש"י ומהראב"ד [תמים דעים] ורא"ם [יראים] דסוברים דבעינן קשר גמור דע"כ דאין כאן הידור של נוי בעלמא וע"כ שההידור הוא בגוף המצוה, ומו"ר שליט"א דימה את

ההידור הזה להידור של ציצין שאינם מעכבין דביאר הגרי"ז שהם הידור בגוף המצוה, וה"ה באגד נראה כן.

דן איכא דין עשייה בהך אגד.

ושו"ר בהררי קדם [סי' קל"א] שהביא את יסוד הנ"ל מהגר"ח - והגר"ח דייק את לשון הרמב"ם דבאגד הוי מצוה מן המובחר - והיינו דדומה לציצין שאינו מעכבין, דפשוט דעל נוי סוכה לא יתכן לומר מצוה מן המובחר, והביא עוד שהגר"ח היה מקפיד לא להכניס את ההושענה לתוך האגד כיון דחסר במעשה אגד והו"ל תעשה ולא מן העשוי, עיי"ש - והוסיפו שם עוד דלכן איכא ברכת שהחיינו בעשיית האגד אף דפשוט דליכא ברכה זו בעשיית נוי סוכה - עוד הוסיפו שם דכמו דר"י יליף עשייה מסוכה ללולב לעיכובא בדין תעשה ולא מן העשוי לגבי מיעוט ענביו, כמו כן לדידן יליף דאיכא דין עשייה עכ"פ לגבי המעשה הידור של אגד - ולכן הגר"ח היה מקפיד לא להכניס את ההושענה לתוך האגד.

אולם שמעתי בשם הגרי"ז שאמר בשם הגר"ח שיש חלות דין אגד אבל אין דין עשייה על זה, ודלא כמו שהביאו בהררי קדם משמו.

מתמה דסו"ס אגד לנוי אינו הכשר הכתוב בתורה - ועפ"י הגר"ח דיליף מסוכה א"ש - ועיי"ל דיליף מזה א-לי.

ומעתה מתבארים דברי הרמב"ם, דהיה ס"ד דכיון דע"י האגד חיילא כאן חלות דין לולב מהודרת למצוותה, ויש תוספת דין בלולב ע"י הך עשייה, א"כ שפיר מצי לברך כמו על כל הכשר מצוה, וא"ש דברי הרמב"ם, וע"ע בהערה <sup>297</sup> בבירור הדברים.

אולם לדרכו של הנצי"ב דדוקא בהכשר הכתוב בתורה אמרינן כן, ומה"ט טוית חוטין וחטיבת עצים אינם בכלל ברכה לדעת הירושלמי, א"כ ה"ה דהך עשייה אינו בכלל, דאף דנאמר קרא דזה קלי ואנוהו, הא זה בשעת נטילה קאי, והכא הנידון הוא בשעת ההכנה, וצע"ג, דמאי אולמי' דאגד על טוית חוטין בציצית, וצ"ע.

אלא דלפי מה שהוסיפו בשם הגר"ח דהך ילפותא עצמה דיליף ר"י דאיכא עשייה באגד - ויליף כן מסוכה - דה"ה דבעשיית אגד לרבנן ילפינן מהתם לענין הידור - ולפי"ז א"ש דהוי הכשר הכתוב בתורה.

עיי"ל עפ"י דברי רש"י ריש לולב הגזול דפסול יבש יליף מזה א-לי ואנוהו - וייסד בזה באגרות משה [או"ח חלק א סימן קפז] דהדין הכללי של זה א-לי שלא מעכב בשום מצוה משתנה בד' מינים - וזה נהיה לקיום דין שמעכב את קיום המצוה לגבי הדר, והארכנו בדבריו להלן [שער י פרק ב] - ומעתה י"ל עפ"י מה שנתבאר דגם להך מ"ד יליף עשייה דסוכה לעשייה דלולב - וכדלעיל - אלא שאינו ילפותא ישירה בדין עשייה - אלא דבא לחדש גדר חדש בדין 'זה א-לי ואנוהו' באגד - שדומה טפי לציצין שאינם מעכבים - וזה התוכן של הדין עשייה שיש באגד, ושוב דינו כהכשר הכתוב בתורה - ודו"ק.

מביא שכל הנוטל לולב באיגודו והדס בעבותו מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן - ומבאר שבמצוות של 'הקרבנה' יש מעלה לדין הכשר שלהם.

[עוד היה נראה בדרך מחודש עפ"י דברי הגמ' בסוכה [מ"ה] "אמר ר' אבהו אמר ר"א, כל הנוטל לולב באיגודו והדס בעבותו מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן שנאמר אסרו חג [אגודה של לולב - רש"י] בעבותים [בהדס שהוא עבות של ג' בדין קליעה - רש"י] עד קרנות המזבח [הרי הוא לכם כמתן דמים על קרנות המזבח - רש"י], עכ"ל, ועי' מהרש"א שביאר, וז"ל, "לולב באגודו - דהיינו "עשיית" לולב באגודו, והדס בעבותו היא מצוה כאילו בנה מזבח, ונטילתן

<sup>297</sup> והנה, מדברי הר"ת בהוספת המג"א ומדברי הר"ח ומדברי הדעת תורה מכולהו מוכרח שיש גם עשייה בהך אגד, אכן מהאבני נזר וממה שהביא מהראשונים בקשר גמור, לדידהו רק מוכרח שיש חלות דין של אגד לענין הך הידור, אבל אין ראיה שיש עשייה על הך חלות דין, וכבר הבאנו בשם הגרי"ז שאמר בשם הגר"ח שלמד שיש חלות דין אגד אבל אין דין עשייה על זה, עכ"פ ברמב"ם איכא ראיה עכ"פ שיש חלות דין אגד, ואף אי לא נוסף ונאמר שיש דין עשייה על הך חלות דין, הא סו"ס בשעה שעושה הך אגד היה שייך בזה ברכה, כיון דחיילא ע"י עשייתו חלות דין לולב מהודרת, ונמצא שיש בעשייתו הכשר למצות לולב.



היא מצוה כאילו הקריב קרבן, ולכך נקט רק לולב דשייך ביה עשיית אגודה והדס דשייך ביה עבות "עכ"ל, ועי' בהערה <sup>298</sup> מה שביארנו בעשייה דעבות.

עכ"פ, מבואר מהסוגי' תרתי, א] יש "מצוה שמביאה מצוה" גם בלולב דהיינו עשיית אגד שמביאה נטילת לולב, וגם בקרבן דהיינו עשיית מזבח שמביאה הקרבת קרבן, ב] הנך תרי מצוות דומות זו לזו, דלולב הוא כעין הקרבה - ועיין בהערה <sup>299</sup> מה שנתבאר בזה ליישב את הרמב"ם הכא לגבי ברכה על הכשר מצוה].

ברכה בהכשר בקביעת מזוזה אף להבבלי אף שזה הכשר, וכעין זה בתקיעת שופר לפי ר"ת, ומבאר עפ"י הנ"ל את דברי הרא"ש לגבי פו"ר ולגבי קידושין והיתר פלגש.

ולהשלמת הדברים יעויין להלן [שער ו ברכת המצוות סימן טז] בדין קביעת המזוזה - דלמה מברכים עליה - וזה המשך לכל הנ"ל - שמבואר שם אופן של הכשר מצוה שאין אחריה מעשה מצוה שכאנה בבלי מודה לירושלמי - ועיין לעיל [שער ד סימן ב פרק ג] שביארנו שלפי ר"ת מברכים על תקיעה מדין הכשר שאין אחריו מעשה מצוה - ולפי"ז נתחדש דליכא דין כוונה להוציא את השומעים בברכה זו - ועיין עוד לעיל [פרק ג] בכל הנ"ל.

וע"ע [שער ו ברכת המצוות סי' טז] שאחרי שנתבאר הסברא במזוזה ביארנו עוד את כל השו"ט בדברי הרא"ש בכתובות לגבי פו"ר ולגבי קידושין והיתר פלגש - וא"ש כל הלשונות ברא"ש דקרי ליה מצוה אף שזה הכשר מצוה.

## פרק ה

### כמה חידושים ונפ"מ למעשה

#### בדין הכשר הכתוב בתורה.

כמה חידושים ונפ"מ מכל מה שנתבאר בדין הכשר הכתוב בתורה וכגון בהכנות בסעודת ברית. אחרי כל מה שנתבאר בגדרי הכשר מצוה - יתחדשו כמה חידושים:

א] הבאנו לעיל שיש לעיין האם יש דין מצווה בו יותר מבשלוחו בהכנות לסעודת ברית, והבאנו מהשערי תשובה [סי' ר"נ] שמדמה להכנות לסעודת שבת דמצווה לעשותם בעצמן, אולם נראה דכל זה לפי הרא"ש שיש דין מצווה בו יותר מבשלוחו בהכשר מצווה, אבל לפי הרמב"ם שההכנות לשבת הם בעצמם מצות כבוד שבת, א"כ אין לדמות להכנות לסעודת ברית.

<sup>298</sup> ויש לעיין, דאיזה עשייה שייכת בעבות דהדס לדמותו לעשיית אגד ולעשיית מזבח, ונראה דמכאן הוכחה למבואר בפסקי הרי"ד דהילפותא שיש ג' הדסים אינו מ"ענף" א] "עץ" ב] "עבות" ג] וכדפירש רש"י [ל"ד: ד"ה ענף], והרי"ד למד באופן אחר - וז"ל, "אין עבות אלא שלשה, ואע"ג דהאי עבות קאי אעלין שיהיו גדלין עבות, ולא יהיה הדס שוטה, דריש ביה נמי שיהיו שלשה הדסים בלולב", ומבואר דע"י זה שיש ג' חיילא בהם חפצא דעבות, ונראה דהן דברי המהרש"א, דכמו שיש עשיית לולב ע"י האגד, כמו כן יש עשיית הדס ע"י זה שעושה חפצא של עבות, ועי' בהררי קדם [סי' ק"ל] שחידש עפ"י זה דאף לפי מה שהסתפק הגאון ר' מאיר שמחה אי מהני נטילה זה אחר זה דוקא למינים עצמן או דגם בתוך מין א' מהני והיינו מתחילה ערבה א' ואח"כ הערבה השניה, אכן בהדסים לא יתני בזה אחר זה, דחסר בעבות, ועי"ש עוד דפירש בזה את החילוק בבל תוסיף בין ריבוי בכל המינים לריבוי בהדסים.

<sup>299</sup> ונראה דמצאנו מקור נוסף לחידוש השני דמדמינן לולב להקרבה, והוא ממה דפירש הריטב"א בשם התוס' [סוכה ל'] דלא שייך דין מצוה הבאה בעבירה בסוכה דדוקא בלולב וקרבן דאית בהו ריצוי שייכא חיסרון של מצוה הבאה בעבירה, ומבואר דדומין זה לזה בדין מצוה הבאה בעבירה, דתרווייהו אית בהו ריצוי, ודו"ק.

אולם נראה לחדש דהנך תרי חידושים של ר' אבהו חדא נינהו ותלוים זה בזה, והיינו, דהסיבה והסברא דדיינינן ליה לעשיית אגד כמצוה לפני הנטילה, היינו משום דהך מצוה היא מצוה שיש בה כעין הקרבה, ובהקרבה מצאנו מצוה לפני ההקרבה והיא בנין המזבח.

ונראה דנתחדש הכא דגם למ"ד דלולב א"צ אגד דלדידיה לא איתרבי העשיית אגד בכלל גז"כ דיגדיל תורה דאין כאן הכשר הכתוב בתורה, אכן עצם זה שהיא מצוה של הקרבה, זה בעצמו סיבה לכוללו בהד' המצוה, דכל שהוא בכלל הקרבה איתרבי הכשר דידה למצוה, ומה"ט איתרבי בגז"כ דיגדיל תורה ויאדיר - ומעתה א"ש דברי הרמב"ם בעשיית אגד דקס"ד לברך אהך עשייה, ודו"ק.

ולדרך זו יש להוסיף דאולי גם בשופר נימא כדברינו בלולב שהרי הריטב"א [שם] הוסיף דגם שופר יש בו ריצוי כעין קרבן ונפ"מ לגבי דין מצוה הבאה בעבירה, וזה חידוש.

איברא, דאחרי דברי הנצי"ב בביאור דינא דמצווה בו יותר מבשלוחו בהכשר מצווה שלא נאמר אלא בהכשר מצווה הכתוב בתורה, א"כ שאני הכנות לשבת דכתיב בהו "והכינו את אשר יביאו" משא"כ בהכנות לסעודת ברית שאינה כתובה בתורה ואינה מצטרפת לגוף המצווה, ודו"ק. ואף דהבאנו מהרא"ש שהיה הולך לאפיית מצות בעצמו, וביאר המג"א דזה מצד מצווה בו יותר מבשלוחו, זה לא קשה, דגם הכשר דאפיית מצות הוא הכשר הכתוב בתורה, וכמבואר בנצי"ב שם שהביא מהירושלמי שהיו הולכים בעצמם לטחינת הקמח למצות, וביאר דמדין מצווה בו יותר מבשלוחו הוא, וזה מבואר בקרא ד"ושמרתם את המצות".

**זריזות בטויית וקשירת ציצית.**

[ב] מי שצריך ציצית באמצע היום - ובא להכין לעצמו בגד של ציצית, האם יש דין של זריזות דצפרא להיכן לעצמו את הציצית כבר בבקר אף ש זה לא יזרז את קיום המצוה עצמה - ודומה למה שמבואר בפנ"י בבדיקה שיש מושג של זריזות דצפרא בהכשר מצוה אף שאין יותר זריזות במצוה מכחה - אכן נתבאר שכל זה בהכשר הכתוב בתורה, ונראה דאיכא לחלק בין טוייה בבקר לקשירה בבקר - ודו"ק.

**בניית סוכות וחטיבת עצים בכוונה לשכר לגבי עוסק במצוה פטור מן המצוה.**

[ג] לפי מה שנתבאר יתחדש שיש לחלק במי שחוטב עצים ובונה סוכות לשכר, דאם עיקר כוונתו לשכר דיהיה נפ"מ בדין עוסק במצוה בשעת בניית הסוכה לחטיבת עצים, וכן בדין טויית חוטין לקשירת הציצית, והיינו כמו שחילק הביאור הלכה בין כתיבת מזוזות למכירת מזוזות.

**מצוה בו יותר מבשלוחו בתקיעת שופר - וכן באגד לולב.**

[ד] מבואר במטה אפרים דליכא דין מצוה בו יותר מבשלוחו בתקיעה כיון שהמצוה היא השמיעה, אכן לפי הנ"ל זה תלוי ברמב"ם ורא"ש אי איכא דין מצוה בו יותר מבשלוחו בהכשר מצוה, ולפי הרא"ש שפיר יש לדמות תקיעה להכנות לשבת ולקידושין שיש בהם מעלת הכשר הכתוב בתורה - כמו שהרמב"ם מדמה אותו לבניית סוכה ולאגד של לולב.

[ה] חידוש נוסף של מצוה בו יותר מבשלוחו יתחדש באגד לולב - שאחרי כל מה שנתחדש בשם הגר"ח בדין אגד - שמכח זה נתחדש שיש צד ברמב"ם לברך על האגד לפי הירושלמי גם לפי הצד דא"צ אגד אלא להידור מצוה - א"כ ה"ה דאיכא בעשיית האגד דין מצוה בו יותר מבשלוחו, וצ"ע לדינא וזה חידוש גדול.

**מצוה בו יותר מבשלוחו בקשירת ציצית - ולא בטוייה, ודווקא אחרי שהחוטין שלו.**

[ו] לכא' ברור שיש דין של מצוה בו יותר מבשלוחו בקשירת ציצית - אף דלא מצאתי כן מפורש - אכן כן מבואר בדברי הנצי"ב - שו"ר בלקט יושר [תלמיד תרומת הדשן - ציצית] שכתב "מצוה לכל אדם לשות ציצית לעצמו" - וכנראה מדין מצוה בו יותר מבשלוחו.

אכן מיניה וביה מוכרח לפי הנצי"ב שאין בטוייה דין מצוה בו יותר מבשלוחו - והיינו כמו שהנצי"ב חילק בין בניית סוכה לחטיבת עצים.

[ז] אחרי מה שהסברנו במהרש"א שצריכים בעלות בסוכה לפי ר"א גם בזמן הבנייה כדי לברך עליה לפי הירושלמי, א"כ יתחדש חידוש דין במצוה בו יותר מבשלוחו בציצית - דדווקא אחרי שהחוטין שלו יהיה ברכה לפי הירושלמי, ועוד דלפי הבבלי איכא מעלת מצוה בו יותר דווקא באופן שהחוטין כבר שלו, ואל"כ ליכא מעלת מצוה בו יותר.

[ח] כן יתחדש נמי לגבי מעלת זריזין דלא יהיה מעלה זו בלי שיש בעלות דבלי הבעלות שהרי אין מערכת ייחסים בין ההכשר למצוה בלי בעלות - ושוב ליכא דין מצוה בו יותר וליכא בו דין זריזין. [ט] יש לדון בדין עוסק במצוה בקשירת ציצית לאחרים - ועיקר כוונתו לשכר ולא למצוה - דלפי הביאור הלכה מבואר דאיכא דין עוסק במצוה - אכן מה יהיה באופן שזה שהולך להיות בעלים על הציצית [שעבורו הוא עושה אותם בשכר] - אבל עדיין אין לו בעלות בחוטין - האם יחשב עוסק במצוה או לא, וצ"ע.

**כוונה להוציא בברכת השופר לר"ת שמברכים על התקיעה.**

[י] נתבאר לעיל דלדעת ר"ת מברכים על התקיעה ולא על השמיעה מדין ברכה על הכשר מצוה - וכאן הבבלי מודה לירושלמי - ולפי"ז נתחדש חידוש דין שהציבור השומעים א"צ כוונה לצאת הברכה.

ברכה באפיית מצה לב"ש.

יא] יעויין לעיל [שער ג סימן א] שהבאנו את יסודו של הברכ"ש לחלק בין לשמה לב"ש ללשמה לב"ה דיליף מושמרתם, ולב"ש יליף מעשיית סוכה לשמה, ונתבאר שם שיש הרבה חילוקים ונפ"מ לדינא בין ב"ש לב"ה, ונראה דלפי מה שנתבאר מהמשך חכמה דליכא ברכה כיון דליכא עשייה בשמירה - א"כ ה"ה שיש לחלק לגבי הברכה דלב"ש איכא ברכה באפייה לדעת הירושלמי, כיון דלדידיה איכא עשייה בהכשר הכתוב בתורה - ודו"ק.

## פרק ו

### הכשר מצוה שכלול בגוף המצוה גם בלי להיות הכשר הכתוב בתורה

הבבלי מודה לירושלמי בתקיעה וקביעת המזוזה.

נתבאר שיש מחלוקת בבלי וירושלמי בהכשר הכתוב בתורה לגבי ברכה, עוד נתבאר לעיל [פרק ג] - ובהרחבה יותר לעיל [שער ד סימן ב] שמצאנו הכשר הכתוב בתורה שגם לפי הבבלי מברך - והיינו בקביעת המזוזה ולר"ת בתקיעה של השופר - והיינו טעמא דליכא מעשה מצוה אחרי ההכשר - רק קיום מצוה - ולכן הכא ההכשר הכתוב בתורה נהיה למעשה מצוה.

ביאור דברי הריטב"א לגבי בדיקה וביעור.

אולם נראה שיש אופן שהבבלי מודה לירושלמי בלי שכתוב בהדי' בתורה - והיינו כמבואר בדברי הריטב"א בבדיקת חמץ, שמצד אחד הוא כתב שבדיקה הוי הכשר למצות תשבייתו, וזה כל החידוש בסוגי' בפסחים [ז] שיש בה ברכה, ומאידך ביאר דהוי בכלל ביעור ובכלל תשבייתו דקרא, וסותר עצמו מיניה וביה, ועוד ק', דאיך באמת שייך ברכה בבדיקת חמץ אי אינו אלא הכשר מצוה הא, מסקנת הבבלי דליכא ברכה בהכשר מצוה.

ונראה דהכא שאני מבנין סוכה וכתובת מזוזה מבדיקת חמץ, דבנין סוכה וישיבה בסוכה שני מעשים נפרדים נינהו, וכתובת מזוזה וקביעת מזוזה שני מעשים נפרדים נינהו, הילכך הכא שייכא כללא של הבבלי שיש עוד מעשה ועוד ציווי אחריה ולהכי הוא נשאר כהוספה מן הצד, אולם הכא אינו כן, דבדיקה היא ביעור מן הבית, ומעשה חדא היא בהדי השריפה, דתרווייהו ביעור.

וראיה ברורה לדבר דלכן באמת מברכים עליו בלשון 'ביעור', דחדא נינהו עם התשבייתו ואתחלתא ידידה הוא, ובה מודה הבבלי שהכשר מצוה של בדיקה היא הכשר דאיתרבי וניתוסף לתוך המצוה עצמה, וא"ש למה מברכים ביה, וזהו מה שנתחדש בהך סוגי' ד"הבודק צריך לברך", ודו"ק.

והכא עדיפא מקביעת המזוזה - דהתם נוסח הברכה הוא כפי ההכשר של הקביעה - וההכשר הזה כתוב בתורה [והיינו בלשון 'על' מזוזות - וכמבואר בתרגום] - והכא נוסח הברכה כפי המצוה - דבמזוזה - קביעה ודיוורין תרתי נינהו, ולכן צריכים מעלת הכשר הכתוב בתורה, אכן הכא בבדיקה הרי זה אתחלתא ממש.

תוספת ביאור בזה עפ"י מה שמצאנו שיש דרגות שונות של הכשר מצוה כעין מחמר ובישול בכבוד אב.

ונוסיף ביאור בזה - דבאמת שיש סוגי' שלימה בבבלי שדנה לגבי הכשר מצוה - ומצאנו שם סוגים שונים של הכשר מצוה כעין מחמר ובישול בכבוד אב - עיין בזה בראשונים ביבמות [ו]. - והארכנו בכל זה לעיל [שער א סימן יא] - והוכחנו שיש דרגות שונות של הכשר מצוה שמצטרף למצוה:

א] שחיטה בכיבוד או"א איכא ביה כח הדחייה של עדל"ת ויש בה ברכה [לו יצוייר והיה ברכה בכיבוד או"א], וזה גם לפי הבבלי למסקנה [והרי מכאן למד התרומת הדשן שיש ברכה על נר חנוכה].

ב] מחמר בכיבוד או"א, דגם אי ליכא ביה הנך תרי נפ"מ, אכן סו"ס הרי זה חלק מהמצוה גם בהלכות דחייה, והיינו דאף שהיא עצמה ילפינן מקרא דלא דחי, הא מיהת שהיה בזה צד לולי הילפותא מכיבוד או"א שהיה דוחה, זאת ועוד, שכל מצות כיבוד או"א נקבע ומוגדר כמצוה שאין בה דחייה מחמת זה שרוב מצות כיבוד או"א מתקיימת בהתעסקות בכבוד אביו ברמה של מחמר.

ונראה פשוט שבניית סוכה קשירת ציצית כתיבת מזוזה ועשיית תפילין - כולו לא מצטרף למצוה ברמה כזו של מחמר ושחיטה, ולא היה בהם צד דחייה של עדל"ת<sup>300</sup>, ודו"ק.

ומוכרח שיש כאן סוג אחר של הכשר מצוה - גם לדעת הבבלי - ופשוט שבדיקה וביעור שייכים לסוג הזה של שחיטה ומחמר בכיבוד אב - שבשחיטה ובישול ומחמר - הוא מתחיל את הכיבוד עצמו בשלבים הללו המוקדמים.

ובאמת שמבואר שם שכאן המקור לדין של התרומת הדשן שיש ברכה בהדלקת נר חנוכה בערב שבת - בתור הכשר - ומדמה שם לשחיטה ובישול - ועיין בזה לעיל [שער א סימן יא] - וע"ע בזה להלן [שער ו סימן יח] - ומבואר דאילו היה ברכה בכיבוד אב ואם היה ברכה בשחיטה ובישול. תוספת דברים - גוף העשה ובכלל העשה.

ועיי"ש [שער א סימן יא] שהבאנו מהברכ"ש ששחיטה ובישול 'בכלל העשה' של כיבוד נינהו אף שאינם 'גוף העשה' של כיבוד - ולשון הריטב"א הכא דבדיקה 'בכלל תשביתו' - ואף אנו נימא ש'בכלל' תשביתו הוא ולא 'גוף' התשביתו.

ב' סוגים של צירוף למצוה - צירוף לציווי וצירוף לגוף המצוה.

ונסיף בזה ביאור - עפ"י מה שנתבאר לעיל [שער א סימן א] שהרחבנו שם בגדר מהות העשה - וביארנו שם שזה ברור שעשה ול"ת אין סוף ענינם - 'תעשה' - 'לא תעשה', אלא שיש תוכן והגדרה לגוף העשה ולגוף הלאו, אלא שאנו מחוייבים ומוזהרים בקיום ובביטול של העשה והלאו, ודבר זה מוכרח ממה שאנו מוצאים שאין גדר העשה והלאו עצמם כפופים ממש לגדרי החובה שמונח אגברא, דמצאנו הרבה חילוקים בין הציווי דרמי אקרקפתא דגברא בפועל לגוף העשה והלאו עצמם.

וחילקנו שם עוד שיש ב' חלקים בחיובא דברכת המצות, א] "וציוונו" הוא החלק של המצוה שמתייחסת לחיוב דרמי אקרקפתא דגברא, ב] "על מצות" הוא החלק של המצוה שמתייחסת להגדרת גוף העשה עצמה, והבאנו כמה דגומאות שמתחלקים הנך תרתי.

עוד נתבאר שם שהלכות עדל"ת שייכי לגוף העשה ולא לחיוב דרמי אקרקפתא דגברא, דגוף העשה דוחה לגוף הלאו, אף דכל זה אחרי הגזה"כ [בכלאים בציצית] שמתירים לו ופוטרים אותו ממה שהוא מזהר לעבור על הלאו הזה, אכן גוף התהליך הוא תהליך של דחיית גוף הלאו על ידי גוף העשה.

ונראה שיש הכשר שמצטרף לגוף העשה עצמו ויש הכשר שמצטרף ל'וציוונו' של העשה, שזה פשוט שכיבוד או"א שנעשה ביחד עם שחיטה ומחמר, הרי כל ההתעסקות עבור הנאת האב התרחבה, ונמצא שהעשה עצמה התרחבה במחמר ובשחיטה, ושפיר יש לדון בו הלכות עשה דוחה ל"ת, וברור, וכן הוא בבדיקת חמץ ביחס לביעור חמץ.

אולם יש סוג אחר של הכשר מצוה שמצטרף למצוה, והיינו בניית סוכה קשירת ציצית כתיבת מזוזה ועשיית תפילין, ובהנך פשוט שמי שקיים מצות סוכה ותפילין וציצית בלי הנך הכנות - והיינו שקנה מזוזה וציצית מוכנים, לעומת מי שקיים את המצוה ביחד ההתעסקות בהכנות הללו, הרי לגבי גוף העשה אין שום הבדל כלל וכלל, שאין אלו מצטרפים ומרחיבים את גוף העשה עצמו.

הרי זה פשוט שגוף העשה היא הישיבה בסוכה והדירור בבית שיש בו מזוזה, וגוף המעשים הללו לא השתנו מאומה בהתעסקות בהכשר מצוה הזה - גוף העשה לא השתנה.

וגם קביעת המזוזה שמברכים עליה לא שייכת לגוף העשה עצמו של הדירור - דתיתי נינהו - אלא שיש לומר שה'וציוונו' של המצוה מתרחב, שהרי החלק של ה'וציוונו' של המצוה מחייבו במעשים הללו, ורמי אקרקפתא דגברא כל המעשים הללו בתור חלק מהוציוונו של המצוה באופן שאינם מוכנים מעצמם.

תוספת בכל הנ"ל עפ"י הגרי"ז.

ועיין עוד לעיל [שער א סימן יא] שהרחבנו עוד בביאור הדברים - ובתוך הדברים הבאנו את דברי הגרי"ז שגם באופן שיש ציווי - אבל חסר בחפצא של המצוה - הדין בזה הוא דליכא ברכה - ובזה

<sup>300</sup> וגרע ממחמר - דלו יצויר ורוב מצות סוכה היתה בבנייתה, אכתי לא היינו קובעים את ישיבת סוכה כמצוה שלא דוחה בהלכות עדל"ת, ודלא כמחמר שקובע גדר כיבוד אב ואם לגבי דחייה.

הוא ביאר את הדין שאין ברכה במנהג חכמים שאף שיש לא תסור ולא חסר כלל בציווי - אבל אכתי חסר בחפצא של המצוה לחייבו בברכה, והיינו שמתקיים הוציונו - שיש לא תסור אבל אל מצקיים החלק השני - 'על מצות'.

אכן הכא איירי שיש מצוה ויש ציווי - וההכשר אינו לא מצוה ולא ציווי - אכן הוא מצטרף למצוה דרך גוף המצוה ודרך גוף הציווי - ודו"ק.

## פרק ז

### ביאור פלוגתת הבבלי וירושלמי וביאור נוסח הברכה בהכשר מצוה בעושה סוכה ומזוזה לחבירו.

במה שיש לתמוה בסברות הפוכות בבבלי וירושלמי לגבי הכשר מצוה.

לעיל תמהנו בעיקר הגדר של הכשר מצוה, דאיכא בזה סברות הפוכות בין הבבלי לירושלמי, דלגבי הברכה מבואר בבבלי שאין לו דין מצוה ובירושלמי [סוף ברכות] מבואר שיש לו דין מצוה, ומאידך, לגבי עוסק במצוה אמרינן איפכא, דהבבלי מחשיבו כמצוה עצמה והירושלמי [בתחילת ברכות] לא מחשיבו כמצוה עצמה, הלא דבר הוא, הרי דאיכא בזה סברות הפוכות.

עוד תמהנו בעיקר שיטת הירושלמי, דאיך יתכן דעל הך כתיבת מזוזה לחבירו אמרינן בירושלמי [ריש ברכות] בהדי' שיש ברכת המצוות, ומאידך, דעת הירושלמי [סוף ברכות] דלא חשיב בזה עוסק במצוה שיש בו פטור מן המצוה, היתכן דמברך על מעשה דלא חשיב בזה עוסק במצוה, וזה סתירה מיניה וביה, צ"ע.

עוד הבאנו שיש לתמוה בעיקר נוסח הברכה, דבכותב מזוזה לחבירו מברך "לעשות מזוזה לשמו" והיינו לשם חבירו, וכבר תמהו בנוסח זה במהרש"א ובקרוב נתנאל, עוד קשה דלמה מצאנו כן דוקא בעושה הכשר מצוה לחבירו ולא בעושה מצוה לחבירו.

מבאר דנחלקו הבבלי וירושלמי - אי ההוספה הוי הוספה מן הצד או דהוי הוספה בתוך המצוה עצמה.

ונראה דעפ"י מה שנתבאר ביסוד פלוגתת הבבלי וירושלמי א"ש, דכבר ביארנו דנחלקו בגדר הגזה"כ שהוסיף וצירף את ההכשר הכתוב בתורה לגוף המצוה, דנחלקו אי ההוספה הוי הוספה מן הצד או דהוי הוספה בתוך המצוה עצמה, ולירושלמי הוי הוספה בתוך המצוה ולהכי מברכינן עליו, אולם נראה דמה"ט גופא לא שייך שההכשר מצוה של "כותבי המזוזות" יצטרף למצוה של הלוקח שהוא "קובע המזוזה", דבשלמא במי שכותב ולאחר מכן הוא קובע, שפיר אמרינן דהכתיבה היא אתחלתא דקביעות ושפיר מתיחסת הכתיבה למצוה להצטרף לתוך המצוה עצמה, אכן בתרי גברי לא מצטרפי, וי"ל דדוקא בכותב מזוזה לעצמו חשיב מצוה ומברך, לא כן בכותב מזוזה לחבירו, ולהכי לא מיקרי עוסק במצוה בכותב לחבירו.

אולם לפי הבבלי דתמיד לא מצטרף ההכשר לתוך המצוה עצמה, ואינה אלא הוספה מן הצד, וגם כהוספה מן הצד נתחדש דחשיב לדידיה כמצוה לענין השכר, לשיטתו פליג על הירושלמי וסובר דגם הכשר של "כותבי המזוזות" שפיר יצטרף למצוותו של "קובע המזוזה", דגם הוספה מן הצד מהני להצטרף, ושפיר פליגי לשיטתייהו.

מוסיף עוד בביאור הדברים.

איברא דלא יתכן לומר כן, דכבר הבאנו דמפורש בירושלמי דגם בעושה מזוזה לחבירו דשפיר מברך, ואיכא נוסח מסויים להך ברכה, וע"כ דגם בכה"ג מצטרף ההכשר למצוה, הרי דמהלך זה נסתר מיניה וביה מתוך הירושלמי.

אולם נראה דאדרבה, דמיניה וביה הדברים מתיישבים, דכבר הבאנו להקשות דמהו נוסח הברכה המיוחד שמברך "לעשות מזוזה לשמו", ו"לעשות סוכה לשמו", ולמה דוקא בהכשר מצוה לחבירו מצאנו ברכה כזו.

ולהנ"ל הן הן הדברים, דבסתם "כותבי מזוזות" וכלשון הירושלמי ריש ברכות, ודאי דהתם אין שייכות בין כתיבת הסופר לקביעתו של הלוקח, ובגוונא זו באמת אין ברכה וכדמוכרח ממה

דסובר הירושלמי דבכה"ג ליכא דין עוסק במצוה, ובאמת דמיניה וביה מוכרח דלא מברך בכה"ג, דאיך יברך "לשמו" אם לא מונה בכתיבתו שיביאו למישהו מסויים, דלשם מי יברך "לשמו".

ואדרבה, דוקא ב"עושה לחבירו" - וכלשון הירושלמי סוף ברכות - הוא דאיכא ברכה, שהרי בגוונא זו הוא כותב בהדי' לפלוני, ובשעת הכתיבה כבר עומדת הכתיבה ומתייחדת למצות קביעת מזוזה של פלוני, ודוקא בגוונא זו איכא ברכה, ואה"נ דבגוונא זו ודאי דיחשב כעוסק במצוה ודוקא ב"כותבי ספרים ומזוזות" דעלמא אמר הירושלמי דלא חשיב עוסק במצוה.

ומה"ט באמת משתנה נוסח הברכה, דמברך "לעשות מזוזה לשמו", דלעשות מזוזה בעלמא כשאינו למצוותו ליכא בזה מצוה ולא שייך ברכה, וכל מה דחשיב מצוה הוא דוקא אחרי שהכתיבה מתיחסת לגוף המצוה, וזהו הנוסח "לשמו", דלא מברך לפלוני ולחיובו של פלוני, אלא דמברך על כתיבת המזוזה עד כמה שהכתיבה מצטרפת לקביעת המזוזה של פלוני, ואינו כתיבה סתם של שאר כותבי מזוזות.

וכל זה נצרך דוקא בהכשר מצוה, דבמצוה עצמה שהוא שליח ורק משום שהוא שליח הוא דמהני ליה המצוה, ובלי השליחות חשיב חוטף מצוה, התם מהני גם בלי לשון "לשמו", דדוקא בהכשר מצוה דממילא יכול לבנות סוכה ולכתוב מזוזה גם בלי חבירו ובלי שליחותו, ולא שייך בזה חוטף מצוה, אז אמרינן דצריך להוסיף בברכתו נוסח שמגדיר יותר את המצוה, דלולי פרט זה אין כאן מצוה כלל, ודו"ק.

## פרק ח

### חידוש בביאור הלכה

#### בדין הכשר מצוה בשיטת הירושלמי.

קושי' הביאור הלכה - דלמה א"צ לחזור על הפתחים למצות עשה.

יעויין בביאור הלכה [סימן תרנו ד"ה אפילו מצוה עוברת] שמצאנו בזה חידוש גדול בביאור דברי הירושלמי - ותחילת דבריו קאי בדיון באחרונים אי מחוייב לחזור על הפתחים כדי שיוכל לקנות תפילין וציצית - וכדומה.

וכתב שם וזה לשונו - "ואגב אעורר פה במה שהיה קשה לי על מה שהעתיקו הע"ת והא"ר [סימן כ"ה] ראייה מירושלמי שאין מחוייב לחזור על הפתחים כדי לקנות תפילין וכדומה שאר מצות - והלא קי"ל דעל נר חנוכה וד' כוסות צריך לשאול על הפתחים כדי לקיימם אף שהם רק מצות דרבנן - וכ"ש בענייננו.

ואפילו אם תאמר דמשום פרסומי ניסא תקנו רבנן כן - מה יענה בהא דקי"ל לעיל [סימן רס"ג ס"ב] דלנר שבת שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק הנר שזה בכלל עונג שבת הוא והלא עונג שבת הוא רק מ"ע מדברי קבלה כמו שנאמר וקראת לשבת עונג ותפילין ושופר וכה"ג הוא הכל מ"ע של תורה וחפשתי ומצאתי קושיא זו בספר מור וקציעה ע"ש שהאריך ונשאר בקושיא".

מדייק בירושלמי בפאה דאירי בעשיית ההכשר מצוה ולא בגוף המצוה.

והנה לעיל מיניה הביא הביאור הלכה ירושלמי [פ"א דפאה] - "וז"ל "כבד את ד' מהונך ממה שחננך מפריש לקט שכחה ופיאה ומפריש תרומה וכו' ועושה סוכה ולולב שופר ותפילין וציצית ומאכיל את העניים וכו' - אם יש לך אתה חייב בכולן - ואם אין לך אין אתה חייב באחת מהן - אבל כשהוא בא אצל כבוד אב ואם - בין שיש לך הון בין שאין לך כבוד א"א ואת אמך ואפילו אתה מסבב על הפתחים" - והאחרונים הביאו ירושלמי זה להוכיח דא"צ לחזור על הפתחים לתפילין וציצית ועוד - והח"ח בהמשך דבריו רצה לדחות את דברי הירושלמי עפ"י שיטת הירושלמי בברכות לגבי ברכת המצוות בהכשר מצוה.

וז"ל: "מה שהביאו ראייה מירושלמי הנ"ל לכאורה לאו ראייה היא בשנדקדק על לשון הירושלמי דקאמר ועושה סוכה ולולב שופר ותפילין וציצית - מאי לשון 'ועושה' דקאמר - הוי ליה למימר ויושב בסוכה ונוטל לולב ותוקע בשופר ולובש תפילין וציצית".

הוכחת הביאור הלכה ששיטת הירושלמי דעשיית המצות הוא מצוה בפ"ע - ולכן מברכים עליה.

ומיישב הביאור הלכה דחידוש זה בירושלמי מיתלי תלי בפלוגתת הבבלי וירושלמי בברכת המצוות - וז"ל: "וע"כ נלענ"ד דהירושלמי אזיל לשיטתו דאיתא שם בברכות [פ"ט הלכה ג]

העושה סוכה לעצמו אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וציונו לעשות סוכה נכנס לישב בה אומר ברוך אקב"ו לישב בסוכה העושה לולב לעצמו אומר ברוך אקב"ו לעשות לולב כשהוא נוטלו אומר על נטילת לולב העושה תפילין לעצמו אומר ברוך אקב"ו לעשות תפילין כשהוא לובש אומר על מצות תפילין וכן חושב שם מזוזה וכמה מצות.

הרי דסובר הירושלמי דעשיית המצות הוא מצוה בפ"ע מדמברך עליה - ועיין במנחות [מ"ב:] בתוספות שהירושלמי חולק בזה על הגמרא שלנו - ואינו יכול לפטור עצמו במה שיקנה תפילין או סוכה מחבירו במעותיו, עכ"ל.

הרי לנו חידוש גדול מהח"ח דלשיטת הירושלמי חייבים דווקא לקיים את המצוה עם ההכשר של המצוה - בעצמו - ולכן הוא מברך גם על ההכשר - שהמצוה עצמה מחייבת גם את ההכשר - ועפ"י חידוש זה ביאר הח"ח את הדין של הירושלמי בפאה.

חידוש של הח"ח שהמצוה מתחלקת לשנים, א] "עצם המצוה - שהוא חוב המוטל על גופו", ב] ההכשר מצוה "שהוא מצוה בפני עצמו" - ונפ"מ כמה חוזרים אחריהם לקיימם.

וז"ל: "ולזה קאמר הירושלמי דענין זה לא חייבתו התורה לעשות בעצמו הסוכה וכן ליקח קלף ולעשות מזוזה ובתים ופרשיות כי אם כשיש לו - אבל אם אין לו לא חייבתו התורה בזה לחזור אחר עצים לסוכה וקלף לתפילין וכה"ג - אלא קונה במעותיו תפילין ומזוזה שעשו אחרים וכן בסוכה וכל המצות דהעשייה אינה אלא הכשר - אבל עצם המ"ע ללבוש תפילין וכן כה"ג בקיום שאר המצות - מזה לא פטרתו התורה כלל - שהוא חוב המוטל על גופו - ולא גרע מנר של שבת ונר חנוכה וד' כוסות דמוכר כסותו כדי להשיגם".

ומוסיף עוד - "ואפילו את"ל דאין הדין שיצטרך לחזור על הפתחים להשיג מעות לקנות תפילין אבל עכ"פ מחוייב לחזור ולבקש מירושלם שישראל לו תפילין לקיים המ"ע", עכ"ל.

הרי לנו שהמצוה מתחלקת לשנים, א] "עצם המצוה" כלשון הח"ח - "שהוא חוב המוטל על גופו" כלשון הח"ח, ב] ההכשר מצוה "שהוא מצוה בפני עצמו" כלשון הח"ח.

ואף דתרווייהו מצוה מדאיכא ברכה בשניהם - אבל סו"ס חלוקים נינהו במחייב שלהם, שמצוה עצמה מחזר אחריהם לקיימם - ויתכן דמחזר אחרי מעות לקנותם, אכן בהכשר לא מחזר עליהם - וגם לא במעות - ורק כשיש לו הוא עושה אותם בעצמו.

ברכה בהכשר למצוה של חבירו.

וצריך לומר דדעת הח"ח דבעושה סוכה וציצית לחבירו שמבואר בירושלמי שיש ברכה - ומוכרח דאיכא נמי מצוה מצד ערבות במצות חבירו.

דברי הפרי חדש על הירושלמי.

ובאמת דיעויין בפר"ח [סימן תקפה ס"ק ב] שכתב בתוך דבריו וז"ל: "אשכחן בירושלמי בפרק הרוואה ברכות [פרק ט הלכה ג] דאמרינן העושה סוכה לעצמו אומר אשר קדשנו במצותיו וציונו לעשות סוכה - אם כי אינו מצווה לעשות סוכה אלא לישב בה - אלא על כרחך לומר דכיון שאי אפשר לישבה בלא עשייה - שייך לומר שציונו לעשות ואם אין לו סוכה מצווה לעשותה", עכ"ל - וקשה מדבריו על עושה סוכה לחבירו - וצ"ל כנ"ל שמדין ערבות מיקרי מחוייב בסוכת חבירו.

## סימן י'

ספיקות ודיונים של עבודת קרקע  
בשביעית בתוך סוכת החג.

נקיון גינה עבור בניית סוכה בשביעית.

יש כמה נידונים שצריכים לדון בגינה שיש בה סוכה לגבי שביעית, ונקדים – דהנה, יש לדון בשביעית האם מותר להסיר דברים או אבנים שנפלו לגינתו בשביעית דיתכן שיש בזה דין של מסקל תולדה דחורש – או לאסור מדין נראה כבא לזורע ולהכין את האדמה לזריעה, ויש לדון להתיר בזה על פי מה שנתבאר בירושלמי [פ"ד ה"א] "היתה בהמתו שם, בהמתו מוכחת עליו, היתה כירתו שם כירתו מוכחת עליו", והובא דין זה ברמב"ם [פ"א הי"ז] "היתה בהמתו עומדת בתוך שדהו מלקט ומביא לפניה, שבהמתו מוכחת עליו, וכן אם היתה שם כירתו מלקט הכל ומדליק שכירתו מוכחת עליו", והיינו שמוכרח שהוא מלקט את העשבים לא עבור תיקון השדה לזריעה אלא לצרכים להאכיל את הבהמה או להסיק את הכירה.

עפ"י זה כתב במנחת שלמה [ח"א סי' נ"א ס"ק י'] שי"ל דגם כשיש בית סמוך לגינתו הרי"ז מוכרח שכונתו לנקיון בעלמא כמו שעושה כל השנים ולכן מותר גם בשביעית, ועיין במשמרת השביעית [פ"ו הערה 13] מה שכתב ע"ז, וגם בספר השמיטה [פרק ה' אות ד'] התיר בזה, וע"ע במנחת שלמה [ח"א סימן מ"א הערה 4] שהתיר בירושלמי גם במתכוין לסיקול השדה כיון שכל התולדות מדרבנן, וא"כ ה"ה דיתיר כה"ג הכא.

מיהו להסיר אבנים כתב במשפטי ארץ [פ"ה הע' 6] שדעת מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל שאסור דאע"ג דרגילים לאוספם בכל שנה לשם נקיון, מ"מ אין זה הוכחה מספקת להוכיח שאין כוונתו להכשרת קרקע או לתועלת הצמחים, ואינו מותר אא"כ משתמש באבנים ורואים שמשמש בהם, ומהדברים הקצרים שהביאו שם היה נראה שמחמיר גם בכל אסיפת פסולת.

ומעתה יש להסתפק – בבונה סוכה במקום שיש קרקע – הרי יש לדון מצד ישור הקרקע או סיקול אבנים וכן באמצע סוכות לנקות פסולת בתוך הסוכה הבנויה – וכן לאחר סוכות לקחת את המרצפות שהעמיד בקרקע לשם רצפה – הרי בכל כה"ג יש לדון דסוכתו מוכחת עליו, ויש לדון דאולי רק אחרי שהסוכה בנויה איכא הוכחה או יתכן שהזמן של ערב סוכות מוכחת עליו שהוא עושה כן לשם בנייה, ולגבי לקיחת המרצפות אחרי סוכות – יש לומר שמה שרגיל לשמרם לשנה הבאה מוכחת עליו – וכל זה יש לדון מה הגבולות בזה.

חורש ומשוה גומות בתוך סוכה בשביעית.

אולם יש לדון עוד מצד חורש ממש – והיינו על פי מה שמצאנו באגלי טל [חורש ס"ק ט"ז] על פי הסוגי' בשבת – שמקום שמיועד לדירה – דהתם ישור הקרקע וסיקול אבנים ומשוה גומות וכדומה – ששם אינו בגדר חורש אלא בגדר בונה, ורק מקום זריעה או מקום שעכ"פ מיועד לזריעה אסור משום חורש – ונפ"מ בשבת אי מתרינן ביה משום בונה או חורש, וכפשוטו – ופשוט א"כ שביעית יהיה מותר בתוך בית דליכא משום בונה בשביעית, וממילא דמהאי טעמא נקיון וסיקול אבנים אמור להיות מותר במקום 'שביל' של הילוך בני אדם וכדומה.

ועל פי זה יש לדון שאולי הסוכה עצמה כשהיא בנויה – שאולי המקום נהפך להיות מקום דירה ממש לכן גם בלי הסברא של מוכחת עליו יהיה מותר, שכעת זה מיועד לדירורין.

אולם לכאן אוה"ל ארעי ללילה אחת בתוך גינה – לכאן לא יפקיע את המקום מלהיות עומד לזריעה, וא"כ גם סוכה הוי דירת ז', דהוי דירת ארעי ולא קובעת בזה, ויתכן שכיון שיש מצוה בדירורין ומחוייב בשימוש של דירורין במקום זה דזה סגי לן לשנות את היעוד של המקום, ואולי יתכן שתלוי בכוונת והיעוד של המעשה, דאי נעשה המעשה בתור חלק ממה שדר שם או שעושה כן מחמת הגינה שבו שיהיה לו לאחר סוכות.

איברא דיתכן במהלך אחר, דזה תלוי בפלוגתא דתנאי אי סוכה דירת ארעי או קבע, שהרי מצאנו דנחלקו רבנן ור"י בריש סוכה אי סוכה הוי דירת ארעי או קבע, דחולקים לגבי השיעורים בסוכה בגובה כ', וכן מצאנו בד' על ד' ושאר מידות וכן ע"ג ספינה להלן [ז:'], והיה מקום לדון שכל הנידון הוא רק לגבי הלכות סוכה, ולא לכל התורה, אכן מצאנו ביומא [י'] דנחלקו נמי לענין מזוזה



וכן לגבי ראיית פני הבית בחיוב מעשרות, וכדמפורש במעשרות [פ"ג מ"ז], ומבואר שכך הדין בכל התורה דנחלקו אי הוי כבית או לא, ולא רק מיניה וביה בהלכות סוכה, וא"כ ה"ה לגבי שביעית יתכן דנחלקו.

זריעה בתוך בית ובתוך סוכה בשביעית.

איברא שיש מקום לדון עוד לגבי זריעה ממש בסוכה – דהנה, עיין בחזו"א [שביעית ריש סימן כ"ב] שהביא את ספיקת הירושלמי אי איכא דין שביעית במה שגדל בבית, והוי ספק שלא הכריעו בירושלמי, והביא מהפאת השולחן שהורה להקל כיון דשביעית בזה"ז דרבנן, והחזו"א דחה דלא אזלינן כה"ג לקולא אי עיקר הנידון של שביעית הוא מה"ת והוכרע לחומרא כלפי הדין תורה, והסיק שם שבדין זה של בית ודאי א"צ בית שחייב במזוזה, והוסיף שהדעת נוטה דהעיקר תלוי בכיסוי, והוסיף להסתפק אי בעי מחיצות י', ובהמשך בהוספות שם כתב – דודאי דאוהל ארעי לפי שעה לזרוע תחתיו אינו כלום, "ואין אוהל ארעי מבטל שם שדה כלל".

והנה מצאנו דנחלקו רבנן ור"י בריש סוכה אי סוכה הוי דירת ארעי או קבע, דחולקים לגבי השיעורים בסוכה בגובה כ', וכן מצאנו בד' על ד' ושאר מידות וכן ע"ג ספינה להלן [ז:'], והיה מקום לדון שכל הנידון הוא רק לגבי הלכות סוכה, ולא לכל התורה, אכן מצאנו ביומא [י'] דנחלקו נמי לענין מזוזה וכן לגבי ראיית פני הבית בחיוב מעשרות, וכדמפורש במעשרות [פ"ג מ"ז], ומבואר שכך הדין בכל התורה, ולא רק בסוכות.

ומעתה היה נראה – דהנה – בסוכה [יא]. מבואר דלפי רבי יהודה מותר לישן בכילה בתוך הסוכה, אף על פי שיש לה גג, ואף על פי שגבוהה עשרה. דלפי ר"י סוכה הוי דירת קבע, ולא אתי אהל עראי [כילה] ומבטל אהל קבע [סוכה] – ויתכן א"כ דנחלקו ר"י ורבנן בסוכה בשביעית אי נוהג בה שביעית, ולפי"ז יתכן דנחלקו אי מותר להוציא עציץ מהבית לסוכה – והכא יהיה מותר לר"י אולם יש גוונא הפוכה, שהרי כתב שם עוד דאי אזלינן לקולא דלא נוהג שביעית בבית, א"כ אסור להסיר את התקרה – דהוי תולדה של זורע, ולפי"ז מי שהיה לו עציץ במרפסת – יש להסתפק אי מותר לבנות עליו סוכה וכאן יהיה חומרא לר"י, וכן אי מותר אחרי סוכות להסיר את הסוכה – וגם הכא יש לאסור לר"י.

אולם יתכן דלפי ר"י כל הדירת קבע הוא רק בסוכות ומעצמו נהפך לדירת ארעי אחרי סוכות – שהרי כן מבואר ביומא [שם] דרק סוכות החג בחג חייב במזוזה לפי ר"י, לא כן בשאר ימות השנה, וממילא דלפי סוכות יהיה איסור להוציא מהבית לסוכה גם לר"י, ויהיה מותר להסיר את הסוכה אחרי סוכות.

אולם בעיקר הדברים יש להסתפק – דמה כוונת החזו"א במה שכתב – "אוהל ארעי לפי שעה" – דאולי דווקא 'לפי שעה' נקט ואז אינו כלום, אבל לז' ימי החג שפיר הוי כבית לענין זה.

עוד הוסיף החזו"א שמי שזורע בבית ושוב מסיר את התקרה דאז עבר למפרע משעת הזריעה דהוי כזורע על מנת להסיר וזו זריעה גמורה ויהיה בזה איסור גם אי מסיר בשמינית – ובמנחת שלמה [שו"ת קמא – סימן מ"א אות ג'] פקפק בזה – דהוי כזורע בחו"ל ודעתו לקדשו בקדושת א"י ויחול בו אז דיני שביעית – דמה שייך איסור בזה.

ועי"ש עוד שפקפק בעיקר האיסור להסיר בשביעית עצמה אף דבזה בא להשוותו לשדה ולחדש בו קדושת ואיסור שביעית – דהוי כקונה שדה מעכו"ם בשביעית למ"ד שיש קנין בא"י להפקיע מידי מעשרות.

**סימן יא**  
**קונטרס**  
**בענין ניסוך המים**

**מכתבי הגאון רבי אשר דומב שליט"א**

- א. ביאור הגרי"ז באיבעיות הירושלמי בסוכה, דמספק"ל אי הניסוך מחובת היום או הזבח, וקושיא ע"ד מפשיטות הירושלמי מקרא ד"ונסכיה" שהוא חובת היום, והרי לדבריו מהך קרא משמע דהוא חובת הזבח.
- ב. הגהת המשך חכמה בירושלמי דילפי' מקרא ד"ונסכיהם", וקושיא ע"ז דהא מ"מ מ"ונסכיה" משמע דהוי חובת הזבח. — תמיהה בדברי התוס' בריש תענית שכתבו דלא חייל חיוב ניסוך רק ביום, אף דאם ניסך בלילה כשר.
- ג. ביאור במש"כ התוס' ביומא דמשכח"ל ניסוך המים הבא בפנ"ע, דמבואר מזה שיש בניסוך המים גם היכ"ת של חובת היום וגם של חובת קרבן, וישוב עפי"ז לב' הקראי בניסוך המים, וביאור בכוונת התוס' בתענית.
- ד. ביאור עפי"ז להסוגיא בזבחים דמבואר שם דחיוב חוץ בניסוך המים בכל השנה תליא אי ילפי' חובת ניסוך מקרא או מהללמ"ס.
- ה. קושיות האחרונים בשיטת הרמב"ם דמשמע דבחיוב חוץ חייב על ניסוך המים בכל השנה, ומאידך חיוב זרות הוא רק בחג. — קושיית התויו"ט על הרמב"ם בפיהמ"ש דמבואר מדבריו להיפך מסוגיית הגמ' בזבחים.
- ו. ישוב דעת הרמב"ם בחילוקו בין זרות לחוץ. — בדין שיעור המים לניסוך, אי תליא בהספק דלעיל בגדר חובת הניסוך, וכן אי תליא מנין המקור לניסוך המים.
- ז. ביאור עפי"ז להסוגיא בזבחים לדעת הרמב"ם באופ"א מדברי רש"י שם, וישוב דברי הרמב"ם בפיהמ"ש.
- ח. הוכחה לביאור זה מדברי הרדב"ז על הרמב"ם.
- ט. ביאור שיטת הרמב"ם אי פסק דבדם ונסכים עלו ירדו או על"י, והאם בעלו דם ונסכים לכל"ש לכו"ע לא ירדו.
- י. בשיטת הרמב"ם בחיוב חוץ אי חייב גם בהנך דעלו ירדו, וישוב לפ"ז במה דחילק במנסך כל השנה בין זר לחוץ.
- יא. סתירות בדעת התוס' בסוכה אי ניסוך המים הוי חובת היום או חובת קרבן.
- יב. ישוב דברי התוס' עפי"י הנתבאר לעיל מהתוס' ביומא דיש בחובת ניסוך המים ב' גדרים.
- יג. ביאור דברי הראב"ד בתו"כ דכל"ש מקדש בחוץ ליפסל בלינה וביוצא, דלפ"ז אמאי במקדש מים בחוץ לניסוך לא נפסלו.
- יד. בדעת השיטמ"ק במנחות דאיכא גזיה"כ בניסוך המים שאין בהם פסול לינה, דלפ"ז אמאי אי מייתי במקודשת מער"ש נפסלו בלינה. — הוכחה דיש קיום מצוה של שאיבה דוקא בששואבין בלילה, ודוקא אם שואבין בכל"ש.
- טו. ביאור במש"כ התוס' בברכות דאין אומרים שירה על ניסוך המים.
- טז. בדעת המאירי דס"ל שהניסוך מחובת הקרבן, ואפ"ה ס"ל דאינו מתנסך בלילה של אחר הקרבת הקרבן.
- יז. ביאור דברי המאירי לשיטתו דאין זר חייב על ניסוך המים אלא בחג.
- יח. קושיית האחרונים על הא דאין מעילה בניסוך המים רק משקדשו בכל"ש, אף דנתקדשו קודם בקדושת פה.
- יט. ביאור במש"כ הגרי"ז דאין מעילה בלוג שמן של מצורע אלא משקדש בכלי, דרק עי"ז נחשב לבא עם האשם, וישוב קושיות האבי עזרי ע"ד.
- כ. ישוב עפי"ז להא דמועלים בניסוך המים רק משקדש בכלי, והוכחה לזה מלשון הרמב"ם ומפיהמ"ש.

**א.** בזבחים קי, ב, ר"א אומר אף המנסך מי החג בחוץ חייב, ובגמ', אר"י משום רבי מנחם יודפאה, ר"א בשיטת ר"ע רבו אמרה דאמר ניסוך המים דאורייתא, דתניא ר"ע אומר ונסכיה בשני ניסוכים הכתוב מדבר אחד ניסוך המים ואחד ניסוך היין, א"ל ר"ל לר"י אי מה להלן ג' לוגין אף כאן ג' לוגין, והא ר"א מי החג קאמר, אי מה להלן בשאר ימות השנה אף כאן בשאר ימות השנה, ור"א בחג קאמר, אישתמיטתיה הא דא"ר אסי וכו' עשר נטיעות ערבה וניסוך המים הלכה למשה מסיני, ע"כ הסוגיא. ומבואר בגמ' דאי ילפי' לניסוך המים מקרא דונסכיה בשני ניסוכים הכתוב מדבר, יש חיוב חוץ בניסוך המים אף בשאר ימות השנה, ור"א דקאמר שחייב בחוץ רק במנסך בחג הוא משום דס"ל דניסוך המים הוא הללמ"ס, וכבר הקשו התוס' שם דאטו למ"ד דילפי' מונסכיה יש ניסוך המים בכל השנה, והרי ודאי לכו"ע אין ניסוך המים אלא בחג, וא"כ מה לי אי ילפי' מונסכיה או דהוא הללמ"ס, הא כיון דאין ניסוך מים רק בחג הרי מעתה גם בחוץ אינו חייב רק בחג, כיון דבעי' ראוי לפנים וקודם החג אין לך מחוסר זמן גדול מזה ומיקרי אינו ראוי לפנים, ויעו"ש בתוס' שנשארו בזה בקושיא.

ובכתבי הגרי"ז מנחות טו, ב, הובא בשם מרן הגר"ח לבאר בזה, עפי"מ שיש לחקור בעיקר חובת ניסוך המים בחג, האם חובת הניסוך הוא מחובת הקרבן, והיינו דכמו שכל קרבן תמיד טעון נסכי יין כן נתחדש בתמידי החג דטעונים ב' נסכים של יין ושל מים, או דילמא דנסכי המים אינם כלל מחמת זבח, וחיובם הוא חובת היום בחיוב בפנ"ע של נסכי מים, ואינם כלל באים עם הזבח. והובא שם מהירושלמי בסוכה פ"ד ה"ו, דאיתא, רשב"ל בעא קומי ר' יוחנן הקדימן [לנסכי המים] לזבח מה הן, ניסכן בלילה מה הן, לא ניסך היום מהו שינסך למחר, וביאר בכתבי הגרי"ז שם דהנך ג' איבעיות תליא בספק זה, דאם ניסוך המים הוא חובת קרבן א"א להקריבן קודם לזבח, וכן אין קריבין בלילה כדין נסכי יין שנתקדשו עם הזבח כמבואר בתמורה יד, א, וכן אפשר להביאם למחר כדין נסכי זבח דאם לא הביא היום מביאן מכאן ועד עשרה ימים, אבל אי הוי חובת היום יכול לנסכם גם קודם הזבח, וכן כשרים אף בלילה משום דליכא ע"ז דינא דביום צוותו, [וכמו נודב נסכים דמתנסכין גם בלילה], וכן א"א להביאם אלא בחג בלבד. וביאר הגר"ח ד"ל דחקירה זו תליא מנין ילפי' דין ניסוך המים, דאם הוא מקרא דונסכיה, הרי דניסוך המים שוה לניסוך היין דחשיב נסכי הקרבן, אבל אם נפק"ל ניסוך המים מהללמ"ס הרי זה חובת היום בלבד. ומבואר לפ"ז היטב הסוגיא בזבחים, דמעיקרא דקאמר דילפי' לניסוך המים מונסכיה, הרי דלפ"ז חשיב ניסוך המים כנסכי הקרבן, ושפיר פריך דיהיה חיוב חוץ אף בשאר ימות השנה, דהא חשיב ראוי לפנים כיון דמביא אדם נסכיו עד עשרה ימים ויכול לנסך את המים גם אחר החג כמו נסכי היין, וע"ז משני דהוי רק הללמ"ס ולפ"ז הוא חובת היום, ואין נוהג ניסוך המים אלא בחג בלבד, ולכן אינו חייב בחוץ רק בחג, עכתו"ד. [וכ"כ לפרש גם בנועם ירושלמי על הירושלמי סוכה שם].

אמנם צ"ע בכ"ז, דיעו"ש בירושלמי בסוכה דלכתר הכי מסיק, א"ל נשמעינה מן הדא, דאמר רבי אילא בשם ר"י ונסכיה אחד נסכי מים ואחד נסכי יין, דהא אמרה הקדימן לזבח כשר, ניסכן בלילה כשר, לא ניסך היום לא ינסך למחר על שם עבר יומו עבר קרבנו, ע"כ, ומבואר דפשיט הירושלמי דניסוך המים הוא חובת היום ולא חובת קרבן, ואף דנפק"ל לניסוך המים מקרא דונסכיה, ואם כי באמת צ"ע עיקר הפשיטות בירושלמי מנין עכ"פ נפשט כן דהוא חובת היום ולא חובת קרבן, והרי אדרבה מדהוקשו להדדי נסכי יין ומים משמע דתרוייהו חד דינא אית להו והוו נסכי הקרבן, אבל הא מיהא מבואר דשפיר י"ל דהוא חובת היום אף אי ילפי' מקרא דונסכיה, ושלא כדברי הגר"ח.

**ב.** והנה בעיקר הביאור במאי דפשיט הירושלמי דהוי חובת היום, יעויין במשך חכמה פרשת פנחס [כט, יח-יט] שכתב דצריך להגיה בירושלמי, ואין כוונת הירושלמי לקרא ד"ונסכיה" [בבמדבר כט, לא] דדרשי' מיניה בריש תענית אחד נסכי מים ואחד נסכי יין, אלא גרסינן "ונסכיהם" אחד נסכי מים ואחד נסכי יין, [והוא הקרא בבמדבר כט, יט], וכוונת הירושלמי בזה, דמדחזי' דכתיב ונסכיהם ולא כתיב ונסכיה, הרי דמזה מבואר שאין הנסכים נסכי התמיד ולכן אינם מתייחסים כנסכיה, ובהכרח מזה דנסכי המים הם חובת היום, ולכן אף דנסכי היין דנכללים נמי בהך קרא הם נסכי התמיד מ"מ כתב קרא ונסכיהם משום נסכי המים שהם אינם נסכי הקרבן,

ומבואר היטב לפ"ז הא דפשיט ליה הירושלמי מהכא דנסכי המים הוו חובת היום. [וע"ע מה שביארו בדברי הירושלמי בחזון יחזקאל סוכה ג, ז, ובחזו"א יומא סי' קכ"ו סק"כ].  
וגם לדבריו אכתי לא נתיישבו שפיר דברי הגר"ח, דהא לפ"ז נמצא דאף אי ילפי' לניסוך המים מקרא דונסכיה, מ"מ גלי קרא דונסכיהם דנסכי המים אינם נסכי הקרבן, וכמסקנת הירושלמי, ודוחק לומר דהבבלי פליג בזה על הירושלמי ולא דריש כן מקרא דונסכיהם.  
והנה באמת צ"ע, דהא חזינן דאיכא ב' קראי בניסוך המים, בחזו"א ונסכיה ובאידיך כתיב ונסכיהם, ולכא' אי מוכח מקרא דונסכיהם שנסכי המים הוו חובת היום, איך כתב קרא אחרנא ונסכיה דמשמע שהם חובת התמיד, ויעו"ש במש"ח בתוך הדברים דנראה שהרגיש בזה, וכתב דלכתחילה מצות ניסוך המים היא שתיעשה עם הקרבת התמיד [כדאיתא ביומא כו, ב], ולכן כתיב ביום השישי ונסכיה, אולם בכ"ז ניסוך המים מתייחס אל היום ולא אל הקרבן וכדנפק"ל מקרא דונסכיהם, עיי"ש בדבריו. וגדר זה צ"ע, דאם הוא חובת היום גרידא א"כ אף אי נימא דנקבע זמנו של הניסוך לזמן הקרבת התמיד, אבל מ"מ אינו נסכי התמיד, ולא הוי כי אם קביעות זמן בלבד, ומ"ט קרינן ליה נסכיה. [וכע"ז הקשה בחזו"א יומא סי' קכ"ו סוף סקי"ט, עיי"ש].  
ויעויין בתענית ב, ב, בתוד"ה איבעיא, שכתבו דניסוך המים אפשר לנסך גם בלילה שקודם הקרבת קרבנות החג, ולא דמי לנסכי יין דאף דכשרים בלילה מ"מ הוא דוקא בלילה השני שאחר הקרבת הקרבנות, ולא ביארו טעם החילוק בזה. ובכתבי הגרי"ז הנ"ל ביאר, דס"ל להתוס' דניסוך המים הוא חובת היום, ולכן כשר אף בלילה הראשון של חג קודם הקרבת קרבנות החג, משא"כ נסכי יין דהוו חובת הקרבן, ולהכי אינם באים אלא לאחר הקרבת הקרבן.  
אולם עיי"ש להלן בתוס' שהקשו מהא דאמר' ביומא כו, ב, דאין מנסכים אלא בתמיד של שחר, ותירצו די"ל דאינו חייב לנסך אלא בתמיד של שחר, ומ"מ אי בעי עביד ליה בליליא, עכ"ל. וצ"ע דכיון דהוי הניסוך מחובת היום, וכמו דמוכח כן מהא דכשר לנסך בלילה שקודם התמיד, א"כ מ"ט אינו מחוייב בזה אלא מזמן התמיד של שחר, ונהי די"ל שזמנו של חובת היום הוא בזמן התמיד לכתחילה, וכמש"כ המש"ח הנ"ל, אבל מלשון התוס' משמע שכל עיקר החיוב הוא רק בזמן התמיד של שחר, וקודם לא חל חיוב כלל, אלא דאם כבר ניסך נפטר עי"ז מחיובו של אח"כ, וצ"ב גדר הדברים, דהא אי הוי חובת היום שפיר יש חיוב כבר מתחילת היום. [ועי' חזו"א מנחות סי' כ"ד סק"ח מה שביאר בכוונת התוס' באופ"א מדברי הגרי"ז, ומבואר שם עכ"פ מדבריו דנקט נמי כמש"כ לבאר במשמעות דברי התוס', שאין כלל חיוב ניסוך קודם תמיד של שחר].

ג. ונראה בזה, דהנה איתא ביומא כד, א, אמר רב ד' עבודות זר חייב עליהן מיתה, זריקה והקטרה וניסוך המים וניסוך היין, ובתוס' שם [ד"ה לאתויי ז' הזאות שבפנים ושבמצורה] כתבו וז"ל, תימא הוא דקא חשיב ד' עבודות זר חייב עליהם וקא חשיב ניסוך היין וניסוך המים בתרתי, ולא חשיב הזאת דם והזאות דשמן לפנים נמי בתרתי, וי"ל דניסוך היין והמים חשיבי, ומשכחת להו שהן באין בגלל עצמן, להכי חשבינהו באנפי נפשייהו, אבל הזאות דשמן באות בגלל זבח שיש עמהן מיני דמים ולהכי הוה בכלל זריקה, עכ"ל. ומבואר מדברי התוס' דנסכי יין ומים חשיבי ביסודם נסכים הבאים עם הזבח, אלא דמשכח"ל נמי שהן באים בגלל עצמם.  
אמנם יש להסתפק בכוונת דבריהם, דהנה בנסכי יין מצאנו ב' אופנים בהבאתם, האחד הוא במתנדב נסכי יין, דאז אין הנסכים באים כלל בשייכות לזבח, והאופן הב' הוא בנסכים הבאים לחובת קרבן, ובנסכים אלו של חובת הקרבן נמי יש ב' אופנים, או דמביאם כמה ימים לאחר הקרבת הקרבן, או שנתקדשו הנסכים בכלי כבר בשעת שחיטת הזבח ומביאם עם הזבח דוקא באותו יום, וכמבואר כ"ז בתמורה יד, א. ומעתה יש לדון אי מש"כ התוס' דמשכח"ל לנסכי יין שיבואו בפנ"ע, כוונתם היא לאופן שמתנדב נסכי יין, ולפ"ז הוא לאפוקי נסכי יין הבאים עם הזבח בין אם באים באותו יום ובין אם באים לאחר זמן, דכ"ז מיקרי באים מחמת זבח, או דילמא דכוונת התוס' היא לחלק בנסכי הזבח גופייהו בין אלו הבאים עם הזבח באותו יום, לבין אלו הבאים מכאן עד עשרה ימים, ומש"כ דמשכח"ל נסכי יין הבאים בגלל עצמן כוונתם היא לנסכי זבח שבאים לאחר עשרה ימים.

ונפק"מ בזה לפ"ז בכוונת התוס' לענין נסכי מים, דהרי גם על נסכי מים כתבו התוס' דמשכח"ל שהן באין בגלל עצמן, ואי נפרש דכוונתם בבא בפנ"ע היא לאופן דמתנדב נסכים, הרי דיהיה מבואר לפ"ז מדברי התוס' דגם מים אפשר להתנדב בפנ"ע, ואמנם בקר"א זבחים קיא, א, הביא בשם אחיו בעל המשכנות יעקב לחדש כן דנסכי מים באים בנדבה, יעו"ש, וכ"ה באורך בשו"ת משכנות יעקב יו"ד סי' ס"ז, [ועי' רות רבה ריש פ"ה, ובחי' הרש"ש שם], וכ"כ החזו"א ביומא סי' קכ"ו סק"כ ובמנחות סי' כ"ד סק"ח, ובאבהא"ז ריש פי"ט ממעשה"ק, ולהנתבאר בכוונת התוס' הרי דיש יסוד לחידוש זה מדברי התוס' ביומא. אולם אם נפרש דכוונת התוס' במש"כ דבאים בפנ"ע היא לאופן שמביא את נסכי הקרבן לאחר כמה ימים, א"כ בנסכי מים נמי י"ל דכוונתם כן, והיינו דמשכח"ל נסכי מים בפנ"ע אם יביאם לאחר יום הקרבת הקרבן, ולפ"ז אפשר דאין מים באים בנדבה. [ובשיח יצחק ביומא שם פירש, דכוונת התוס' למתנדב נסכי יין, וכהאופן הראשון שכתבנו, ונראה בסברתו, דהא עיקר דברי התוס' הם לחלק בין הזאות שמן לנסכים, דהזאות נכללים בכלל זריקה משום דאינם באים אלא בגלל זבח, וא"כ בנסכים אף בבאין לאחר עשרה ימים הלא עכ"פ הם באים נמי בגלל זבח, ומאי שנא לפ"ז נסכים מהזאות שמן, וע"כ דכוונת התוס' לנדבת נסכי יין דבאה בגלל עצמה בלבד].

אכן אכתי צ"ע לפי ב' הביאורים הנ"ל בכוונת התוס', דלפ"ז יהיה מבואר להדיא מדבריהם דנסכי מים ביסודם הם חובת קרבן, דבין אי נפרש דכוונתם דמשכח"ל נסכי מים בפנ"ע, ובין אי נפרש דכוונתם דמשכח"ל נסכי מים לאחר כמה ימים מהקרבן, הא כתבו כן התוס' רק דמשכח"ל נמי שהם באים בפנ"ע, ומבואר דבעלמא כשקרב ניסוך המים בחג נחשבים נסכי המים באים עם הזבח ומחמת הזבח, ומלבד שזה סותר להמבואר בתוס' בריש תענית שכתבו דאפשר לנסך גם בליל ראשון של חג, וע"כ דאי"ז חובת הקרבן, [מיהו למש"כ החזו"א ביומא ובמנחות הנ"ל, לפרש בכוונת התוס' בתענית, אין כאן סתירה, יעו"ש], הלא גם צ"ע מהירושלמי בסוכה, דנתבאר לעיל מהמש"ח דמוכח בירושלמי שנסכי מים הם חובת היום ולא חובת הקרבן. [ובפרט דצ"ע מהירושלמי למש"כ לפרש דכוונת התוס' דאפשר לנסך מכאן ועד עשרה ימים, דע"ז הא מבואר בירושלמי להדיא במסקנא דעבר יומו עבר קרבנו].

ולכן נראה בביאור דברי התוס' ביומא באופ"א, דמש"כ דמשכח"ל בנסכי מים שהם באים בגלל עצמן כוונתם באמת לנסכי המים של חובת החג הקריבין בחג עצמו, ולא לנסכי נדבה של מים, ומ"מ בהם גופם משכח"ל גם אופן שיהיה עליהם שם נסכים הבאים עם הזבח, וגם משכח"ל אופן שיהיו נקראים נסכים הבאים בפנ"ע, וביאור הדבר, דבאמת ס"ל להתוס' כמו דמוכח מהירושלמי בסוכה והתוס' בריש תענית דנסכי החג הם חובת היום ולא חובת קרבן, ולכן שפיר משכח"ל שיבואו הנסכי מים בפנ"ע כיון שאינם כלל מחובת הקרבן, ומ"מ מש"כ התוס' דרק משכח"ל כן, הוא משום דס"ל להתוס' שאף דניסוך המים הוי מחובת היום, מ"מ גדר החיוב הוא לקבוע את נסכי המים על הקרבן, והיינו דנהי שאין התמיד מחייב בנסכי מים אלא רק בנסכי יין, אבל אילו יקבעו את נסכי המים על התמיד יהיו באמת המים נחשבים כנסכי התמיד, ומגדר חובת היום של ניסוך המים הוא לקבוע את נסכי המים על התמיד ולעשותם כנסכי התמיד, ולהכי מעיקר הדין ניסוך המים חשיב כבא עם הזבח, כיון דיש חיוב לקבוע את ניסוך המים על התמיד ולעשותו כנסכי התמיד, ומ"מ משכח"ל שיבוא הניסוך המים בפנ"ע באופן שלא יקבעו על התמיד, דאז יש קיום של דין ניסוך בפנ"ע, משום שביסודו הניסוך הוא חובת היום, ולא בטל חיובו אם לא קבעו כדינו על התמיד. [ויתבאר באורך להלן [אותיות יח-כ] ע"י מה ובאיזה אופן חל במים קביעות של ניסוך הבא עם הזבח].

ונראה דכ"ז נפק"ל מב' המקראות דכתיבי בניסוך המים, דמדכתיב "ונסכיהם" ילפי' דיסוד החיוב ניסוך הוא חובת היום, ולא חובה שהקרבן מחייב, ולכן אף בלא ניסך על הקרבן נתקיים בזה חובת היום, אולם כיון דכתיב נמי בקרא "ונסכיה", מזה ילפי' דחובת היום הוא לקבוע את ניסוך המים על התמיד ושע"ז נהפך ניסוך המים לנסכי התמיד, ואינו רק קביעות זמן גרידא לנסך בזמן התמיד, אלא דע"י הניסוך בזמן התמיד הו"ל כנסכי התמיד, וג"ז הוא מגוף החיוב לקבוע את נסכי היום על הקרבן ולעשותם לנסכי התמיד.

והן הן הדברים שכתבו התוס' בריש תענית, דחייב הניסוך חל רק בזמן תמיד של שחר, ומ"מ אי בעי יכול לנסכם גם בליל ראשון של חג, דכוונתם היא כמש"נ, דנהי אמנם שאם ינסך בלילה הראשון כבר נפטר עי"ז מחיוב ניסוך למחר, כיון שהניסוך הוא מחובת היום ויוצא את חיובו גם בלילה שקודם הקרבן, אבל עכ"פ חובת ניסוך מחמת היום לא חייל אלא עד שעת התמיד, כיון דמגדר החיוב הוא גם לקבוע את ניסוך היום ולעשותו לנסכי התמיד, וחיוב זה ודאי לא חייל כי אם בשעת התמיד, אבל שפיר אם ניסך בלילה נפטר מחיובו כיון שהניסוך הוא מחובת היום ולא מחובת הקרבן.

[שו"ר שכעי"ז כתב באבנ"ז או"ח סי' תצ"ה, דניסוך המים יכול לבוא בב' אופנים ולכן כתיב בקרא גם ונסכיהם וגם ונסכיה, דאם קבעו להניסוך עם התמיד הו"ל כנסכי התמיד, ואם הביאו בפנ"ע חשיב כקרב משום חובת היום, עיי"ש, אלא שלא כתב כנ"ל דיש גם חיוב מעיקר דין הניסוך של חובת היום לקבועו על התמיד, ולמש"נ בדברינו הרי רק לפי גדר זה א"ש דברי התוס' בתענית. וגם לא ציין להתוס' ביומא שהובא לעיל, דגם מדבריהם מבואר דרק משכח"ל בפנ"ע, וע"כ הוא משום הגדר שנתבאר, דביסודו מחייב מחמת חובת היום לקבועו על התמיד ולעשותו נסכי הקרבן, אלא דמשכח"ל גם בפנ"ע. ויעו"ש עוד באבנ"ז שביאר עפ"י"ז להא דאיתא בתוספתא סוכה ג, ז, דיש פיגול בניסוך המים, וביאר דמיירי באופן שקבע את הניסוך על התמיד דאז נחשב כנסכי התמיד, וחשיב יש לו מתירין לר"מ במנחות טו, ב, עיי"ש, וע"ע בשו"ת דובב מישרים ח"א סי' ק"ו. ויעויין בכתבי הגרי"ז תמורה יד, א, דנראה נמי דנחית לזה לפרש דיש בניסוך המים גם גדר של בא בפנ"ע וגם גדר של בא עם הזבח, עיי"ש"ה].

ד. ומעתה לפ"ז נראה דא"ש נמי הסוגיא בזבחים כעין דרכו של הגר"ח, דהנה אף דלהמבואר א"א שיבואו נסכי המים מכאן ועד עשרה ימים, דהא הוה חובת היום, וכמבואר להדיא בירושלמי, אך הלא אף דפשיט כן הירושלמי מקרא ד"ונסכיהם" [לפי הגהת המש"ח] דניסוך המים הוי חובת היום, הא נתבאר דשייך גם לקבוע את הניסוך על הזבח, ונפק"ל כן מקרא ד"ונסכיה", ונראה לפ"ז דבנסכי מים שכבר נקבעו על הזבח שפיר משכח"ל אופן של לאחר עשרה ימים, ואע"ג שנקבעו עם הזבח ובזה אף בנסכי זבח בעלמא אינם באים אלא באותו היום, וכמבואר בתמורה יד, א, מ"מ אכתי משכח"ל היכ"ת לזה שיבואו לאחר עשרה ימים, וכמו שיבואר להלן.

דהנה בנסכי יין שנקבעו עם הזבח מבואר בתמורה יד, א, דאינם באים אלא ביום, וכן אינם באים אלא ביום זה ולא מכאן ועד עשרה ימים, [ורק בלא נקבעו עם הזבח יכול להביא את נסכי הזבח לאחר עשרה ימים מהקרבת הזבח], אכן נפק"מ איכא בין הא דאינם באים אלא ביום, לבין הא דאינם באים לאחר עשרה ימים, והוא, דהא דבנקבעו עם הזבח אינם באים אלא ביום, דינא הוא שחל בנסכים שאינם כשרים אלא ביום, וכמש"כ רש"י בתמורה שם [ד"ה עם הזבח] דכיון דקידושן שחיתת הזבח הוי כי זבח גופיה ואינן קריבין אלא ביום, עיי"ש, והיינו דע"י הקידוש עם הזבח חל בנסכים דיני זבח, וגם בנסכים נוהג מהשתא דין ביום צוותו, ולכן אינם כשרים בלילה. אמנם מה דאין הנסכים שנתקדשו עם הזבח קריבין למחר לאו דינא הוא שחל בנסכים, ואינו אלא חסרון היכ"ת, דמאחר שכבר נתקדשו בכלי ביום זה, וכן נתקדשו עם הזבח, תו מעתה הרי הם נפסלין בלינה, [ובפרט זה נחלקו רש"י ותוס' בכמה דוכתי, האם קידוש הכלי מכשירן לענין פסול לינה, או הקידוש עם הזבח מכשירן להפסל בלינה, יעויין מנחות טו, ב, תוד"ה אפשר, ושם עט, א, תוד"ה אין, וע"ע בסוכה נ, א, תוד"ה ואי, ובזבחים כ, ב, תוד"ה יציאה, ומנחות ט, א, תוד"ה ריש לקיש, ומעילה ח, א, תוד"ה ופיגול], ולהכי הוא דאינם קריבין לאחר עשרה ימים, כיון דכבר נפסלו הנסכים בלינה.

ומפורש הדבר ברמב"ם בפ"ב ממעשה"ק הי"ב, וז"ל, ולא הנסכים מעכבין את הזבח, אלא מביא אדם קרבנו היום ונסכיו אחר עשרה ימים, אחד יחיד ואחד צבור, והוא שלא קדשו הנסכים בכלי שרת אבל אם נתנן לכל"ש אם לנו יפסלו בלינה, עכ"ל. ומבואר בפשוטו מדבריו, דאין מניעה מלהביא נסכים למחר אלא באופן של קדשו בכלי, וכל הטעם דא"א בכה"ג להביאם למחר הוא משום פסול לינה, וא"כ מבואר דגם בבאין עם הזבח אין מניעה אלא מטעם זה גופא של פסול לינה, דהא אל"כ הו"ל להרמב"ם לפרש דיש אופן נוסף שאין הנסכים ראויים לבוא למחר, וע"כ

דבאמת בבאין עם הזבח מה דאין קריבים הנסכים למחר הוא נמי מטעם זה גופא של פסול לינה מאחר דקדשו הנסכים בכלי או מאחר שנתקדשו עם הזבח.

והנה יעויין בגבו"א ריש תענית שהאריך בחיוב ניסוך המים אם הוי חובת קרבן או חובת היום, ונקט שם דהווי חובת היום מדחזי' דקריבין בלילה שקודם הקרבת התמיד, והוסיף שם, דלפ"ז אין לומר דקריבין נמי עכ"פ בלילה שאחר הקרבת הקרבן, כיון שאין לנו לתפוס החבל בב' ראשין, ואי נקטינן דהווי חובת היום א"כ אינם קריבין בלילה של אח"כ דהא עבר יומו, יעו"ש.

אמנם נראה בזה, דלפי הנתבאר לעיל דאף דהווי חובת היום מ"מ במקריבין עם הזבח חשיבי כנסכי זבח, דלפ"ז י"ל דלאחר שקבען עם הזבח הו"ל ממש כנסכי זבח, דכן היא חובת היום לקבוע את הנסכים ולעשותן לנסכי זבח התמיד, וא"כ מה דבאמת אינם קריבין למחר הוא מעתה רק מחמת פסול לינה דיחול בהם למחר, ולא משום דעבר יום החיוב, דהא כיון שנקבעו עם הזבח נעשו השתא לנסכי הזבח, ומדין נסכי זבח אינם שייכים דוקא ליום זה. ונמצא לפ"ז דמתחלק הדין, דהיכא דלא קבעם עם הזבח אינם קריבין למחר משום דעבר יום החיוב, דהא אם לא קבעם עם הזבח הווי הנסכים רק מחובת היום גרידא, אולם היכא דקבעם עם הזבח לא מיקרי כלל עבר יום החיוב למחר, כיון דנחשבים עתה לנסכי הזבח, ואינם קריבין למחר רק מטעם דנפסלים בלינה.

ולפ"ז א"ש היטב הסוגיא בזבחים, דהא בשחוטי חוץ יש חיוב גם על קרבנות פסולים אם דין הפסול הוא בעלה לא ירד, וכמפורש במתני' בזבחים קט, א, ולפ"ז פסול לינה דדינו בעלו לא ירדו נמי חייב עליו בחוץ, וכדאיתא שם להדיא בגמ', ומעתה שפיר פרכי' בזבחים שם דאי ילפי' לניסוך המים מקרא ד"ונסכיה" יהיה חיוב חוץ בשאר ימות השנה, דהא מהך קרא דונסכיה מוכח דאפשר לקבוע את נסכי המים על הקרבן ולעשותם לנסכי התמיד, וכמש"נ לעיל, וא"כ נהי דבאמת א"א להביאם לאחר עשרה ימים, וכמסקנת הירושלמי, ושלא כדברי הגר"ח, אך מ"מ באופן דקבעם עם התמיד הלא יהיה דינם בעלו לא ירדו אם ינסכם במזבח אחר החג, דהא כל פסולם אחר החג הוא רק פסול לינה, ושפיר פריך דיתחייב בחיוב חוץ על ניסוך המים כל השנה, וע"ז משני שם דניסוך המים הוא מהלממ"ס, והיינו דא"כ אינו אלא חובת היום בלבד וא"א כלל לקבועו על הקרבן, ולהכי אינו חייב בחוץ אלא בימות החג דהא לא משכח"ל שיבואו נסכי המים לאחר החג.

### - ב -

ה. ברמב"ם מעשה"ק יט, ג, כתב וז"ל, המנסך ג' לוגין יין או ג' לוגין מים בחוץ חייב וכו'. ובכס"מ, שם בברייתא, ומשמע הברייתא שנסוך מים זה יהא בחג וכן פרש"י, ורבינו קיצר במובן, עכ"ל. וכבר העירו רבים מהאחרונים ע"ד הכס"מ, ממש"כ הרמב"ם שם בהל' ד' וז"ל, וכן המנסך מים או יין פחות מג' לוגין בחוץ פטור, בין בשאר ימי השנה בין בחג, הואיל וחסר השיעור הרי אינן ראויין להתקבל בפנים, עכ"ל, ומבואר להדיא דלא פטר הרמב"ם בשאר ימי השנה אלא משום דניסך פחות מכשיעור, ומשמע דבניסך כשיעור חייב בחוץ בכל השנה, דאי אפי' בכשיעור אינו חייב אלא בחג ל"ל להרמב"ם להזכיר כלל דפטור בפחות מג' לוגין בשאר ימי השנה, ובאמת במרכבת המשנה על הרמב"ם נקט דלשי' הרמב"ם חייב על ניסוך המים בחוץ בכל השנה, עיי"ש.

ועוד העירו האחרונים ממש"כ הרמב"ם בסוף הל' ביאמ"ק [ט, ב] לענין חיוב זרות בניסוך המים, וז"ל, ואין הזר חייב מיתה אלא על ד' עבודות בלבד, על הזריקה, ועל ההקטרה, ועל ניסוך המים בחג, ועל ניסוך היין תמיד, עכ"ל, ומבואר דפירש הרמב"ם להדיא בדבריו דאין הזר חייב אלא במנסך מים בחג, ולא קיצר במובן כמש"כ הכס"מ, וביותר קשה, דהא לענין חיוב זר לא נזכר כלל בסוגיא ביומא כד, א, דחיובו דוקא בחג, ומ"מ הוסיף כן הרמב"ם להשמיענו ד"ז, וא"כ לענין חיוב חוץ דנזכר כן להדיא בסוגיא בזבחים קי, ב, בדברי ר"א שם, מ"ט השמיטו הרמב"ם, ובהכרח דס"ל להרמב"ם דבאמת חיוב חוץ בניסוך המים נוהג בכל השנה, ושלא כדברי ר"א, ולהכי השמיט ולא כתב דחייב רק בחג.

אמנם דלפ"ז באמת קשה טובא מאי שנא חיוב זרות דחייב רק בחג מחיוב חוץ דחייב בכל השנה, ועוד קשה, דכיון דפסק הרמב"ם דחייב בחוץ רק במנסך ג' לוגין שהוא שיעור ניסוך, מאי ס"ד כלל לחלק בזה בין מנסך בחג או מנסך בשאר ימי השנה, הא כיון דשיעור ניסוך הוא ג' לוגין פשיטא דאף בחג חיוב חוץ הוא רק בשיעור ניסוך, ולמאי הוצרך הרמב"ם לבאר דאינו חייב

במנסך פחות מג' לוגין בין בחג ובין בשאר ימי השנה. [ועי' מש"כ בכ"ז האבהא"ז בריש פי"ט ממעשה"ק, ובמילואים והשמטות שם במכתבו להגר"מ אילן זצ"ל].

והנה בפיהמ"ש להרמב"ם זבחים פי"ג מ"ו כתב וז"ל, וכבר נתבאר לך במס' סוכה שבסוכות מנסכים מים ע"ג המזבח, ור"א סבר שזה חייב מה"ת, ולפיכך אמר שהמנסך בחג בחוץ חייב, ואין הדבר כן לפי שאינו אלא הל"מ, עכ"ל, וכ"ה ברע"ב על המשנה שם. והדברים תמוהים, דראשית מאי שנא אם ניסוך מה"ת או מהללמ"ס, והא גם הללמ"ס דין תורה הוא, ומ"ט לא יתחייב ע"ז בחוץ, ועוד, דלהדיא מסקי' בזבחים שם דאדרבה ר"א דמחייב בחוץ הוא דס"ל דהוי הללמ"ס, דלכך מחייב דוקא במנסך בחג, ולכך מחייב אפי' במנסך פחות מג' לוגין, משא"כ אי ילפי' מונסכיה אמרי' שם דחייב דוקא על ג' לוגין ואפי' בשאר ימות השנה, יעו"ש בסוגיא, ועכ"פ מבואר להדיא דר"א דמחייב בחוץ בחג בפחות מג' לוגין ס"ל דניסוך המים הללמ"ס, וכבר הקשה כ"ז התוס' יו"ט בזבחים שם.

ויעו"ש בתויו"ט שהביא מפיהמ"ש נוסח א"י [וכ"ה בכת"י של פיהמ"ש] דאיתא בזה"ל, ר"א סבר שזה חייב מה"ת ולפיכך אמר שהמנסך מי החג בחג בחוץ חייב "ואפילו נסך שיעור מועט", ואין הדבר כן לפי שאינו אלא הל"מ, "ואם נסך ג' לוגין מים בחוץ חייב לדברי הכל", ע"כ. וברור לפ"ז דכ"ה נמי כוונת הפיהמ"ש שלפנינו, אלא שקיצר בלשונו, ועיקר כוונתו לחלק בין הללמ"ס לדאורייתא לענין מנסך פחות מג' לוגין, ולפ"ז ניחא דבאמת לענין עיקר החיוב אין חילוק כלל בין זל"ז, דתרוייהו דין תורה הוו וחייב בחוץ, אולם אכתי קשה מאי שנא בין זל"ז לענין שיעור הניסוך, ועוד דהרי להדיא אמרי' בגמ' איפכא, דר"א הוא דס"ל הללמ"ס ולכן חייב גם בפחות מג' לוגין וכמו שפי' רש"י בגמ', ואילו למ"ד דילפי' מונסכיה אמרי' דחייב רק בג' לוגין דומיא דנסכי יין, וצ"ע.

ו. ונראה בכ"ז, דהנה נתבאר לעיל [אות ד'] דהטעם בהא דחייב בחוץ בכל השנה אי ילפי' מונסכיה, הוא משום דכיון דאם קבע את הניסוך על הזבח הוי הניסוך נסכי קרבן, להכי אף לאחר החג לא נפסלו המים רק בפסול לינה דדינו בעלו לא ירדו, ולכך חייב בחוץ בכל השנה כיון דאיכא חיוב חוץ בפסולים שאם עלו לא ירדו. ולפ"ז נראה פשוט, דלענין חיוב זרות אם כי מבואר ביומא כד, ב, דחייב זר גם בפסולים שאם עלו לא ירדו, אך הלא הרמב"ם השמיט דין זה, וכמשה"ק כן המשל"מ בפ"ט מביאמ"ק ה"ד על השמטת הרמב"ם, ומעתה אי נימא דבאמת ס"ל להרמב"ם דאין זר חייב על פסולים אף דאם עלו לא ירדו, א"ש פסקי הרמב"ם כמין חומר, דלכך חילק להלכה בין חיוב חוץ לזרות כיון דרק בחיוב חוץ מחייבין על פסולים דאע"ל. ואמנם יעויין בשפ"א ביומא שם, שצידד דהך מילתא אם זר חייב על פסולים דע"ל שנוי בפלוגתא, והרמב"ם פסק כמ"ד דאינו חייב, יעו"ש, וכן נקטו עוד אחרונים, ולפ"ז ניחא היטב דאין חייב זר על ניסוך המים אלא בחג. [וע"ע להלן אות י' בזה, ולהלן אות י"ז בדעת המאירי בענין זה].

ונראה עוד, דהנה בהא דשיעור ניסוך המים הוא בג' לוגין, לא הובא כן ברמב"ם כלל, ורק הזכיר כן אגב אורחא בכלל סדר שאיבת המים בפ"י מהל' תמידין ומוספין ה"ז, וכתב, כיצד היו עושין, צלוחית של זהב מחזקת ג' לוגין היה ממלא אותה מן השילוח וכו', עלה לכבש ופנה לשמאלו ונותן המים מן הצלוחית לתוך הספל שהיה שם וכו', אולם לעיל מיניה שם בהל' ו' שכתב לעיקר חיוב הניסוך לא הזכיר כלל כמה הוא שיעור הניסוך, וכתב בסתמא וז"ל, כל ז' ימי החג מנסכין את המים ע"ג המזבח, וד"ז הללמ"ס, ועם ניסוך היין של תמיד של שחר היה מנסך המים לבדו וכו', עכ"ל, ומשמע דמעיקר הדין אין שיעור למים כלל, אלא דמ"מ היו ממלאים שיעור ג' לוגין לניסוך, וצ"ב גדר הדברים.

אמנם להנתבאר דעיקר חיוב ניסוך הוא מחובת היום, נראה פשוט דמשו"ה אין כלל שיעור לניסוך, דמהי"ת כלל דנילף שיעור לניסוך משאר שיעורי נסכים שמצאנו בנסכי קרבן, ואף ר' יהודה דס"ל דבלוג היה מנסך כתב התוס' יו"ט בסוכה פ"ד מ"ט דיליף ליה מלוג שמן של מנחות, יעו"ש, ואם ניסוך המים הוא מחובת היום ליכא למילף ע"ז כלל שיעור משאר מנחות, דהא חיוב בפנ"ע הוא שאין כדוגמתו בשאר הקרבנות.



ולפ"ז נראה, דהא דמצאנו שיעור לניסוך המים הוא רק משום דאמרה תורה לנסך את המים על הקרבן ולעשותן לנסכי קרבן, ומזה הוא דילפי' דשיעור הניסוך הוא כשיעור נסכי יין, והראיה דאפשר לקובעם על הקרבן ויהיו עי"ז המים מנסכי הקרבן, אולם באמת בעיקר חובת הניסוך משום חובת היום לא נאמר בה שיעור כלל.

ומעתה לפ"ז יש להסתפק, האם באמת נימא דשיעור הניסוך יהיה חלוק בין אם ינסך עם הקרבן לבין אם ינסך בפנ"ע, דאם ינסך עם הקרבן יהיה שיעורו ג' לוגין כנסכי יין של קרבן, ואם ינסך בפנ"ע לא יהיה למים שיעור, או דילמא דמדחזי' שאפשר לקבוע את המים כנסכי הקרבן, הרי זה גילוי מילתא על עיקר חובת הניסוך דגם אם חיובו מחובת היום מ"מ השיעור הוא בג' לוגין כנסכי יין, דלכך הוא דאפשר נמי לקובעם כנסכי הקרבן.

ונראה לומר, דבזה הוא דאיכא נפק"מ אי ילפי' לחובת הניסוך מקרא או מהללמ"ס, דאי ילפי' מקרא הרי נפק"ל כן מב' קראי, דמקרא דונסכיהם ילפי' דאיכא חובת היום לנסך מים, ומקרא דונסכיה ילפי' שהניסוך דינו נמי שיקבע כנסכי הקרבן, וכמש"נ כ"ז לעיל, וא"כ י"ל דלא יליף חיוב אחד מחבירו, וכל חיוב יש לו שיעור בפנ"ע, דאם ינסך את המים עם הקרבן יהיה שיעורו כנסכי קרבן, ואם ינסכם בפנ"ע יהיה שיעורו בכל שהוא. [ואף למש"כ לעיל דיש חיוב לקבוע את הניסוך של חובת היום על הקרבן, מ"מ אי"ז גורע מעיקר הדבר דילפי' כן מב' קראי, ולהכי באופן שלא יקבע את הניסוך על הקרבן יהיה שיעורו כפי חובת היום]. אולם אי ניסוך המים הי מהללמ"ס, א"כ הוא הלכה אחת שנאמרה בניסוך המים, ואף די"ל דגם בהלכה נאמר להא דהניסוך הוא מחובת היום, וכן להא דאפשר לקבוע את הניסוך על הקרבן, אך כיון דנתבאר לעיל דמגוף החיוב של היום הוא לקבוע את הניסוך על הקרבן, וכ"ז נאמר בהלכה אחת למשה מסיני, א"כ נאמר מעיקרא שיעור אחד כפי עיקר החיוב של הניסוך שהוא לקובעו עם הקרבן, ולכך גם באופן שינסך בפנ"ע נמי שיעור הניסוך הוא בג' לוגין, ודו"ק.

ז. ונראה לפ"ז דזה הוא ביאור הסוגיא בזבחים לדעת הרמב"ם, דהנה מעיקרא אמרי' שם בגמ' דטעמא דר"א משום דחיוב ניסוך מה"ת ונפק"ל מקרא דונסכיה ולכן חייב אף בחוץ, וע"ז פריך ר"ל דא"כ מה להלן ג' לוגין אף כאן ג' לוגין, והיינו דמהך קרא דכתיב ונסכיה ילפי' שהניסוך דינו להקבע עם הקרבן, וא"כ הו"ל כנסכי יין דשיעורם בג' לוגין, והא ר"א מי החג קאמר, דמשמע אפי' כל שהוא.

ולהאמור לעיל נראה, דמאי דאמרי' עוד אח"כ להלן בגמ' "אי מה להלן בשאר ימות השנה אף כאן בשאר ימות השנה, ור"א בחג קאמר", דלהרמב"ם אי"ז עוד קושיא כמו שפי' רש"י שם, אלא שינויא הוא, והכוונה בזה היא, דאיה"נ אם נדון לחייב בניסוך המים בשאר ימות השנה, באמת יהיה שיעור הניסוך לחיוב חוץ ג' לוגין, אך כיון דר"א בחג קאמר, להכי גם לא נקט שיעור לניסוך, כיון דבחג עצמו אין שיעור לחיוב חוץ וחייב אף בכ"ש. וביאור הדברים, דכיון דאזלי' השתא לפי"מ דאמרי' לעיל דילפי' לחיוב ניסוך מקרא, א"כ הא נתבאר דבזה באמת מתחלק שיעור הניסוך בין היכא דמנסך בפנ"ע לבין היכא דמנסכו עם הקרבן, וא"כ בחג עצמו דמשכח"ל ניסוך המים בפנים גם באופן של ניסוך בפנ"ע, שפיר חייב אף על מים כ"ש בחוץ, כיון דמים אלו מתקבלים השתא בפנים באופן של ניסוך בפנ"ע, אבל בכל השנה דנתבאר לעיל דהא דחייב ע"ז בחוץ הוא רק משום דמשכח"ל ניסוך המים בכל השנה ע"י שיקבע את הניסוך על הקרבן וינסכם בכל השנה בפסול ומדין על"י, א"כ היכ"ת זו לא משכח"ל אלא באופן של קביעות המים על הקרבן, דרק עי"ז שנקבעו על הקרבן יש בהם תורת הקרבה בכל השנה אלא שנפסלים מיהא בלינה, וא"כ בכל השנה א"א לחייב בחוץ רק בשיעור ג' לוגין, דרק ג' לוגין אפשר לקובעם על הקרבן. והיינו הא דמשני ליה על מאי דפריך דיהיה צריך ג' לוגין לחיוב חוץ, דמשני דכיון דר"א בחג קאמר, שפיר חייב גם בפחות מג' לוגין, וכדן ניסוך המים הבא בפנ"ע דאין לו שיעור.

ולפ"ז ביאור המשך הסוגיא נמי כן הוא, דאמרי' ע"ז אישתמיטתיה הא דאר"א אר"י משום ר"נ איש בקעת בית חורתן, י' נטיעות וערבה וניסוך המים הללמ"ס, ולהרמב"ם מתפרש דאישתמיטתיה לר' אליעזר, וכמפורש בפיהמ"ש דלר"א ניסוך הוא מה"ת ולדידן מהללמ"ס, והיינו דר"א הלא נקט דחייב רק בחג בכדי לחייב בחוץ גם על כ"ש, וכפי שנתבאר בכוונת הגמ' לעיל,

וע"ז אמרי' דכ"ז נחא אי ילפי' לניסוך המים מקרא, אך כיון דהוא מהלכה א"כ אין לחלק בין ניסוך הבא בפנ"ע לניסוך הבא עם הקרבן, אלא בתרווייהו שיעור הניסוך הוא ג' לוגין, וכמש"נ לעיל דאי ילפי' מהללמ"ס א"כ הכל הוא חזא הלכתא ואף בבא הניסוך בפנ"ע שיעורו בג' לוגין כיון דמעיקר חיובו הוא לקובעו על הזבח, ולהכי אף במנסך בחוץ בחג אינו חייב אלא בשיעור ג' לוגין.

וניחא מאוד עפי"ז כל דברי הרמב"ם, דהרי בתמידין ומוספין בפ"י שם ה"ו פסק הרמב"ם דניסוך המים הללמ"ס, ולכך פסק במעשה"ק פי"ט הל' ג' דלא כר"א, וכתב דחייב בחוץ דוקא על ג' לוגין, וגם לא חילק בין אם מנסך בחג או בשאר ימות השנה ומשמע דלעולם איכא חיוב חוץ, כיון דבזה לפי מש"נ באמת ליכא פלוגתא כלל בין רבנן לר"א, ולתרווייהו חייב אף בכל השנה כיון דאם קבע להניסוך על הזבח הרי הוא קרב לאחר עשרה ימים מדין על"י. והיינו נמי טעמא דשם בהל' ד' ביאר הרמב"ם דבפחות מג' לוגין מים פטור בין בחג בין בשאר ימות השנה, דאחי' בזה הרמב"ם לאפוקי מסברת ר"א, דלמש"נ הן הן דברי ר"א לפי שיטת הרמב"ם, דס"ל לחלק בין מנסך בחג דחייב אף על כ"ש, לבין מנסך בכל השנה דבעי' ג' לוגין, וטעמו הוא כיון דילפי' לניסוך המים מקרא, ולכך כתב הרמב"ם דלדידן דניסוך הללמ"ס אין לחלק כן, ולעולם חייב רק בג' לוגין.

וא"ש נמי מאי דלא ביאר הרמב"ם להדיא דשיעור ניסוך המים הוא ג' לוגין, כיון דבאמת מעיקר חובת היום של הניסוך הוא אף בכ"ש, אלא דחילל ביה השתא דין ג' לוגין כיון דיש חיוב לקובעו על הזבח, דלכך נקבע לעולם שיעורו על ג' לוגין, אולם כיון דעכ"פ לעיקר חובת היום מצ"ע אין בו שיעור, להכי לא כתב כן הרמב"ם להדיא בגוף החיוב ניסוך.

ובזה נחא נמי היטב בדברי הפיהמ"ש שהביא התויו"ט מנוסחת א"י, דנקט רק להא דפליגי רבנן ור"א לענין שיעור הניסוך בחוץ, וע"ז הוא דכתב דלא קיי"ל כר"א אלא כרבנן ובעינן לחיובא דוקא ג' לוגין, וקשה דאמאי לא הזכיר נמי דלא קיי"ל כר"א דחייב רק בחג ולדידן חייב בכל השנה, דהא בגמ' משמע דתרווייהו תליא זב"ז. ולפמ"ש"כ א"ש, דהרי להרמב"ם אין כאן ב' קושיות על ר"א, אלא הא דאמרי' דיתחייב בכל השנה הוא תירוץ ע"ד ר"א דלכך נקט חיוב חוץ רק בחג, אבל איה"נ פשוט דבין לדידן ובין לר"א חייב בכל השנה, והמחלוקת אינה אלא על שיעור הניסוך לחיוב חוץ בחג, וכמש"נ כ"ז לעיל.

ח. ונראה לדייק ככל מש"נ מדברי הרדב"ז שם בהל' מעשה"ק פי"ט, דיעו"ש שכתב לפרש בדעת הרמב"ם דחייב בחוץ אף בשאר ימות השנה, ודייק כן ממש"כ הרמב"ם שם בה"ד דפטור בפחות מכשיעור בין בחג בין בשאר ימות השנה, וכתב אח"כ וז"ל, וא"ת דתנן ר"א אומר אף המנסך מי החג בחג בחוץ חייב, ומשמע דוקא בחג אבל בשאר ימות השנה לא. וי"ל דלא קיי"ל כר"א, דאיהו סבר ניסוך המים דאורייתא הילכך אפי' פחות מג' לוגין חייב, אבל אנן קיי"ל דניסוך המים הללמ"ס והכי גמירי הלכתא ג' לוגין, הילכך המנסך בחוץ פחות מג' לוגין פטור, עכ"ל.

והנה ראשית דבר מבואר מדברי הרדב"ז כמש"כ הרמב"ם בפיהמ"ש, דר"א הוא דסבר ניסוך המים מה"ת, ואנן פליגי עליה וסבירא לן דהוא הללמ"ס, ולכך לדידן חייב רק על שיעור ג' לוגין, וכמש"כ הביאור בזה לעיל. אולם במש"כ עפי"ז הרדב"ז ליישב את קושייתו מהא דלר"א אינו חייב רק בחג, דבריו סתומים מאוד, דפתח להקשות מהא דלר"א אין חייב רק בחג, ובתירוץו כתב רק לפרש להא דלא קיי"ל כר"א לענין שיעור הניסוך, אבל איך נתיישב בזה נמי הא דלא קיי"ל כר"א במאי דקאמר שאינו חייב רק בחג. ובפשוטו צ"ל בזה, דכוונתו היא לפי המבואר בסוגיא דתלוי זב"ז שיעור הניסוך וזמן הניסוך, שהרי הקשו על ר"א גם על השיעור וגם על הזמן, ולהכי כיון דלא קיי"ל כר"א בשיעור הניסוך, גם לא קיי"ל כדבריו לענין זמן הניסוך וחייב בכל השנה. אכן א"כ צ"ע דל"ל להרדב"ז לדון ילפותא מדלא קיי"ל לענין השיעור דה"נ לא קיי"ל לענין הזמן, הא מצי למימר בפשיטות מיד על הזמן גופיה, דלא קיי"ל כר"א במאי דס"ל שחייב רק בחג כיון דהוא ס"ל דניסוך מה"ת, ולדידן דהוא הללמ"ס חייב בכל השנה, וכדמוכח בגמ' דפרכי' נמי על ר"א מ"ט חייב רק בחג.

אכן להמבואר לעיל א"ש היטב כוונת הרדב"ז, דבאמת לא פרכי' על ר"א אלא לענין שיעור הניסוך, ואדרבה לענין זמן החיוב באמת גם לדידן וגם לר"א חייב בכל השנה, ומה שנקט ר"א בחג

הוא רק בכדי שיתחייב בחג אפי' בכ"ש, ובכל השנה חייב לר"א רק בג' לוגין, ובאמת מה דרבנן פליגי על ר"א הוא רק לענין שיעור הניסוך במנסך בחג, דכיון שהוא הללמ"ס חייב לעולם ואף בחג רק בג' לוגין, אלא דמאחר דפליגי בזה על ר"א תו מעתה אין נפק"מ בין החג לכל השנה. וכ"ז הוא כוונת הרדב"ז, דכיון דלר"א חייב בחוץ אף על פחות מכשיעור, לכך הוא דנקט ר"א בדבריו דחייב רק במנסך בחג, כיון דרק בחג לא בעינן שיעור לחיוב חוץ בניסוך, וכמש"ל, וא"כ לדידן דלא קיי"ל כר"א וחייב אפי' בחג רק בשיעור ג' לוגין, שפיר מעתה אין חילוק בין החג לשאר ימות השנה, וחייב לעולם בשיעור ג' לוגין. [ועיי"ש"ה בלשון המהריק"ו על הרמב"ם דגם משמע כמש"כ].

ט. אמנם לכאורה סתירה גלויה לכל מש"כ בדעת הרמב"ם, ממה שפסק הרמב"ם בפ"ג מפסוהמ"ק הי"ד וז"ל, הזבח הפסול והנסכין הפסולין שעלו למזבח, הזבח לא ירד כמו שביארנו מפני שהוא ראוי לאישים, והנסכים ירדו, וכן נסכים הבאים בפנ"ע שנפסלו ועלו ירדו, עכ"ל. וביארו שם בנו"כ, וכן בנו"כ לעיל שם הל' ג', דפסק הרמב"ם כר"י בריש המזבח מקדש [זבחים פג, א] דעל"י הוא דוקא בראוי לאישים, לאפוקי דם ונסכים, וכ"ה בפיהמ"ש שם דהלכה כר"י, ולפ"ז אף דבפסול לינה בעלמא הדין דעל"י, הא מ"מ בנסכים לא נאמר מעיקרא כלל הך דינא דאם על"י, ומעתה נהי דניחא מש"כ לפרש בביאור הסוגיא בזבחים דף ק"י, דחייב על המים בכל השנה משום דראוי לפנים ע"י על"י, ונפרש דקאי הסוגיא שם דלא כר"י, אולם בדעת הרמב"ם שפסק כר"י מ"ט יתחייב בכל השנה, והרי אין המים שנפסלו בלינה ראויים לפנים, דהא בנסכים לא אמרי' עלו לא ירדו.

אך באמת כבר הקשו האחרונים בשיטת הרמב"ם, מדברי הרמב"ם שם בפ"ג מפסוהמ"ק הי"ט שכתב דכלי שרת מקדשין דם הפסול ליקרב, והיינו מדין על"י דנוהג אף בכל"ש, והרי אי פסק כר"י לא אמרי' כלל על"י בדם ונסכים. [ויעויין בחי' רח"ה על הרמב"ם פסוהמ"ק יד, ב, ד"ה והנה, שהוכיח מזה דהרמב"ם לא פסק כר"י אלא כר"ג, עיי"ש, וכבר עמדו על דבריו מהרמב"ם הנ"ל שפסק דנסכים עלו ירדו, וע"כ היינו כר"י, וכן מהרמב"ם בפיהמ"ש שכתב דהלכה כר"י. ובליקוטי הלכות ריש המזבח מקדש האריך בשיטת הרמב"ם דס"ל לחלק בין דם לנסכים, ורק בנסכים פסק כר"י דעלו ירדו אבל בדם על"י, יעו"ש, ויתכן דכן סובר גם הגר"ח הנ"ל].

ובטהרת הקודש זבחים פד, ב, כתב לבאר בשיטת הרמב"ם, דס"ל לחלק בין קידוש מזבח לקידוש כל"ש, ורק בקידוש מזבח הוא דבעי' ראוי לאישים, דהראוי לגבי מזבח חשיב רק מאי דראוי לו לענין אש, אבל כל"ש דמקדש לדין על"י הוא אפי' דם ונסכים, דלענין כל"ש כולו חשיבי ראויים לו, עיי"ש. וכ"כ בס' זבחי אפרים זבחים פז, א, ד"ה לכתחילה, ובאבהא"ז פ"ט ממעשה"ק הי"ג, ד"ה והנה, וכן מטו משמיה דמרן הגרי"ז שביאר כן בדעת הרמב"ם. [מיהו בתוס' זבחים קח, א, ד"ה שחיתת, משמע דלא כהרמב"ם ולא ס"ל לחלק בין כל"ש למזבח, עיי"ש"ה].

ולפ"ז ניחא שפיר מש"כ בדעת הרמב"ם, דהא אף בנסכים דאינם ראויים לאישים מ"מ ראויים להתקדש בכל"ש, ובנפסלו בלינה ויתקדשו בכל"ש יחול בהם דין על"י, וא"כ מיקרי דחזו לפנים וחייב עליהם בחוץ, ושפיר חייב בניסוך המים בחוץ בכל השנה.

י. וי"ל עוד בדעת הרמב"ם, דהנה בהא דמבואר בזבחים קט, א, דחייבים בחוץ אף על פסולים, שיטת רש"י שם דתליא בדין על"י, ורק בפסולים דמתקבלים בפנים ע"י שיעלו למזבח חייבים עליהם בחוץ, וכ"ה שיטת התוס' בכמה דוכתי, אכן ברמב"ם בפיהמ"ש שם ובהלכותיו בפ"ט ממעשה"ק ה"ז כתב טעם אחר בהא דחייב בחוץ על פסולים, ולשונו שם דחייב על פסולים שכבר נעשו להשם, יעו"ש, וכבר עמד ע"ז במהריק"ו שם, וכתב דלהרמב"ם היתה גירסא אחרת בסוגיא בזבחים, ויעויין באבהא"ז הל' מעשה"ק יח, יב, וכן שם יט, יג, ובעוד מקומות בספרו, שביאר בזה בדעת הרמב"ם, דלדידיה העיקר תלוי אם כבר נעשה בזבח התחלה של הקרבה לה, ומעתה אף דנפסל בפסול דינו שאם עלה ירד נמי חייב ע"ז בחוץ, דכל שהביאו לה' ודינו השתא בשריפה כדין קדשים פסולים חייב על הקרבתו בחוץ, עיי"ש, [וע"ע במכתב מרן הגרא"מ שך זצ"ל שנדפס בסוף האבהא"ז, מה שהעיר ע"ז, ובתשובת הגרא"ז שם].

ולפ"ז נחא היטב מש"כ לעיל בדעת הרמב"ם, דהא אף דקיי"ל כר"י דבנסכים עלו ירדו, מ"מ לענין חיוב חוץ לא תליא כלל באעל"י, אלא דכל שכבר הותחל בו הקרבה לה' חייב על הקרבתו בחוץ, וא"כ הכא בניסוך המים שכבר נתקדש עם הזבח בשחיטתו ונעשה לנסכי הזבח, י"ל דמיקרי שפיר שהותחל בו הקרבה לה' ע"י שנתקדש עם הזבח להיחשב נסכי הזבח, ושפיר חייב על המים בחוץ אף דנפסלו בלינה ואם עלו ירדו.

ואם כנים הדברים, נחא מאוד לפ"ז הא דלענין זר פסק הרמב"ם דחייב על ניסוך המים רק בחג, אף דלענין חיוב חוץ משמע בדעת הרמב"ם דחייב בכל השנה, ונתבאר לעיל [אות ו'] ליישב בזה, עפי"מ שצידד בשפ"א בדעת הרמב"ם דאין הזר חייב על פסולים אף דדינם באעל"י, ולכן חילק הרמב"ם בין חיוב חוץ דחייב בניסוך בכל השנה כיון דאעל"י, משא"כ בזר חייב רק בחג משום דזר פטור על פסולים אף בהנך דעל"י, עיי"ש.

אולם להנתבאר י"ל, דאף אם נימא דזר חייב גם בפסולים דאעל"י, וכפשטות הסוגיא ביומא כד, ב, הא מ"מ פסול לינה במים דינו דעלו ירדו, כיון דבנסכים דעת הרמב"ם כר"י דעלו ירדו, ולכן באמת לא חייב הזר אלא בניסוך המים בחג כמש"כ הרמב"ם, משא"כ לענין חוץ שפיר כתב הרמב"ם דחייב בכל השנה כיון דהתם לשיטת הרמב"ם לא תליא החיוב דוקא באעל"י, אלא כל שכבר הותחל בו הקרבה לה' חייב על הקרבתו בחוץ, ולהכי חייב על המים בכל השנה אף דאם עלו ירדו. [ואף דמשכח"ל לכאור' שהמים יהיו בדין על"י באופן שיכנסו לכל"ש דפסק הרמב"ם דכל"ש מקדש פסולין, וכמש"נ לעיל מהאחרונים דבדם ונסכים לר"י יש לחלק בין עלו למזבח או לכל"ש, מ"מ אי"ז ברירא בדעת הרמב"ם, ויש שביארו דאין כוונת הרמב"ם שם דיהיה דין על"י ע"י הכל"ש, אלא כוונתו רק דאף על דם פסול יש תורת קבלה בכלי וחשיב דנעבדה בו קבלה, ונפק"מ דעכ"פ יהיה להך דם דין קלטיה מזבח דזה חל גם לר"י דדם ירד, אבל דין על"י ליכא בדם לר"י אף אם עלה לכל"ש, ואכ"מ להאריך בזה].

## - ג -

**יא.** כתבו התוס' בסוכה נ, א, ד"ה ואי, וז"ל, ואי מייתו להו במקודשת איפסלו בלינה, וא"ת דנעשה כמי שמלאוהו הקוף כיון שנתמלאה שלב"ז, דכל"ש אינם מקדשים שלב"ז, ואי משום דכי מטי לילי דבי שימשי תיקדוש, דלילה אין מחוסר זמן, ומיפסלו בלינה, סוף סוף מאחר דקודם לכן נתמלאו יש לנו לחושבן כאלו מלאו הקוף וכו'. וא"ת והלא צלוחית של זהב המחזקת ג' לוגין מקודשת היתה וכו', וא"כ היאך היו ממלאין ממי השילוח הא מיפסלי ביוצא כיון דנתקדש בכל"ש, כי היכי דמיפסלי בלינה, וכן פי' הקונטרס בהדיא בריש שתי מדות גבי שלחן אבל מקדש ליפסל בלינה וביוצא, ובפ' המזבח מקדש מפרש בקונטרס אבל מקדשין ליפסל אם יצא חוץ לקלעים או נגע בו טבוי וכו', אבל קשה מפ"ק דמנחות דפליגי בבלילה חוץ לחומת העזרה וכו' אלמא בפנים מתקדשא ואפ"ה לא מיפסלא ביוצא, וכן משמע בפ' התכלת דאר"ש הגי תנאי כרבי ס"ל דאמר שחיטה מקדשא, פי' דאיפסלא ביוצא, ובסוף ההיא שמעתא קאמר הא דלא כרבי דאי כרבי כיון דאמר שחיטה מקדשא דפריק להו היכא אי אבראי איפסלי ביוצא, משמע דוקא משום דשחיטה מקדשא הוא מיפסל ביוצא הא לא"ה לא, אע"ג דרבי אית ליה תנור מקדש במנחות פ' רבי ישמעאל, מיהו יש לדחות דבאין עם הזבח שאני, דהא נסכים הבאים עם הזבח לא מפסלי בלינה אלא בשחיטת הזבח כדאמר זעירי בפ' התודה, ואלו בפנ"ע תנן במס' מעילה [י, א] קידשו בכלי נפסלו בלינה וכו'. וא"ת כיון דבקדושת כלי לא מיפסלא ביוצא, מנחת כהנים וחביתי כה"ג דלית בהו קמיצה ונסכים הבאים בפנ"ע אימת מיפסלי ביוצא, וי"ל ודאי דבאותן מועיל קידוש כלי וכו', עכ"ל התוס'.

והנה בדברי התוס' יש כמה סתירות לענין ניסוך המים, האם סבירא להו דחשיבי נסכי הקרבן או חשיבי נסכים הבאים בפנ"ע, וכבר העירו ע"ז האחרונים, דהנה ממש"כ בריש דבריהם דבליילה לא חשיבי מחוסר זמן משום דלילה אינו מחו"ז משמע דאין זמן הניסוך בלילה, דלהכי הוצרכו התוס' לבאר דמ"מ לא חשיב עי"ז מחו"ז כיון דלילה לאו מחו"ז, ומבואר לכאור' דפליגי התוס' בסוכה ע"ד

התוס' בריש תענית שכתבו דאפשר לנסך בלילה, וכן הוא דלא כהירושלמי, אלא ס"ל להתוס' בסוכה דמנסכן רק ביום, והטעם בפשוטו משום דנקטו התוס' דניסוך המים הוא מחובת הקרבן, והו"ל כנסכי היין שאינם קריבין בלילה שקודם הקרבת הזבח. [ועי' מקד"ד סי' י' סוף סק"ד].

וכן מוכח עוד להלן שם בתוס', שהקשו על שיטת רש"י דע"י קידוש כלי נפסל הקודש ביוצא דלפ"ז ה"נ יפסלו ביוצא המים שנתקדשו בחוץ, ומשמע דקושייתם היא רק ע"ד רש"י, אבל לפי"מ שהסיקו התוס' דקידוש כלי לא מהני לפסול ביוצא ובעי' שיעשה מעשה עבודה בקרבן ורק אח"כ נפסל ביוצא, לפ"ז לא קשה מניסוך המים, כיון דבאמת לא נפסל עדיין ביוצא אף שנתקדש בכלי. ולכא' צ"ב, דהרי כתבו התוס' בסוף דבריהם דאינהו נמי מודו לרש"י בנסכים הבאין בפנ"ע דמיפסלי ביוצא משעת קידוש כלי, וא"כ קושייתם מניסוך תיקשי אף לשיטתם, ומוכרח מזה דס"ל להתוס' דניסוך המים חשיב נסכים הבאים עם הזבח, ולכן לדעת התוס' באמת אין בהם פסול יוצא אלא משעת שחיטת הזבח, ולהכי לא הקשו אלא לשיטת רש"י.

אכן צ"ע לפ"ז מש"כ התוס' שם בתוך הדברים לחלק בין נסכים הבאים עם הזבח לבאים בפנ"ע לענין פסול יוצא ולינה, וכתבו דכי היכי דחזי' לענין פסול לינה דבבאים עם הזבח נפסלים רק משעת שחיטה, כמו"כ י"ל דמודה רש"י דאף דבעלמא נפסל ביוצא משעת קידוש כלי, מ"מ בבאים עם הזבח נפסל ביוצא משעת שחיטת הזבח, ומבואר דס"ל להתוס' בסוכה כשיטת רש"י במנחות עט, א, דליכא פסול לינה בנסכים הבאים עם הזבח אלא משעת שחיטת הזבח, ולפ"ז הרי צ"ע טובא לדבריהם עיקר הסוגיא בסוכה שם, דאמרי' שם שאם ימלא במקודשת מערב שבת יפסלו המים בלינה, והרי כיון דסוברים התוס' דניסוך המים חשיב נסכי הקרבן, וכדמוכח מכל דבריהם וכדלעיל, א"כ לא יפסלו כלל בלינה רק משעת שחיטת הזבח, ושפיר יכול למלא במקודשת, וכבר הקשו כן הערו"ל"נ והשפ"א שם.

**יב.** אמנם נראה דלפי הנתבאר לעיל א"ש היטב דברי התוס', דבאמת י"ל דס"ל להתוס' בסוכה כדעת התוס' בריש תענית דניסוך המים כשר בלילה ומשום דהוי מחובת היום, ומ"מ מש"כ בריש דבריהם דבלילה מתקדשים המים רק משום דאין מחו"ז בלילה, הוא משום דנתבאר דמחובת הניסוך הוא גם לקבוע את המים על הקרבן, ונמצא דחובת ניסוך לא חיילא אלא ביום שהוא זמן הקרבת התמיד, וא"כ נהי אמנם דאילו יהיה בידינו מים מקודשים כבר בלילה יכול ע"י הניסוך בלילה להפטר מהחובה של מחר, וכמש"נ לעיל, אך עכ"פ חובת הניסוך היא רק ביום, וא"כ לענין קידוש בכל"ש דבעי' לקדש בזמנו לא מהני לזה אלא א"כ יקדש בזמן שיש חובת ניסוך, ולהכי כל דמקדש בלילה חשיב שפיר מקדש שלא בזמנו, דהא השתא לאו זמן חיובו הוא, ושפיר הוצרכו התוס' לפרש דהא דקדושים המים בלילה הוא רק משום דאין לילה מחו"ז.

והיינו נמי טעמא דהקשו התוס' את קושייתם מפסול יוצא רק לשיטת רש"י דמקידוש כלי נפסלים קדשים ביוצא, משום דבאמת ס"ל דחובת הניסוך הוא עם הקרבן, וחייב הניסוך לעולם הוי כמחוייב לבוא עם הקרבן, וא"כ גדר הקידוש כלי שיש במים הוא גדר של קידוש כלי כנסכים הבאים עם הזבח, [וכמו שיתבאר באורך להלן [אותיות יח-כ] דחל במים קביעות של ניסוך הבא עם הקרבן כבר בשעת הקידוש בכל"ש], ולכך אף אם ינסכם בפנ"ע לא ישתנה דינם, דאף דבמנסכם בפנ"ע הרי הקרבתם היא כדן הקרבה של נסכים הבאים בפנ"ע, כ"ז הוא במעשה ההקרבה בלבד, דחייל ביה בשעת הניסוך תורת ניסוך של נסכים בפנ"ע, אבל מ"מ בעיקר הקדישם של הנסכים וקידושן בכלי הרי הם מתקדשים לענין עיקר חיובם, וכיון דעיקר חיובם הוא לבוא עם הזבח, גם קידוש הכלי הוא קידוש כלי עם גדר נסכים הבאים עם הזבח, ולכן אינם נפסלים ביוצא לשי' התוס' אלא משעת שחיטת הזבח, ומה דחזי' שאם מנסכם בפנ"ע נמי יוצא יד"ח ניסוך אין זה אלא משום שמעשה הניסוך יכול גם להתקיים בפנ"ע, אבל מ"מ הקדוה"ג דחייל בהו ע"י הכל"ש הוא רק גדר קידוש של באים עם הזבח, כיון דכן הוא חיובם, אף דיוצא יד"ח הניסוך גם אם בפועל ינסכם אח"כ בפנ"ע, [אא"כ יקדשם מעיקרא שלא כדן, ויקדשם מתחילה ע"מ שינסכם בפנ"ע, או אם יקדשם בכלי רק לאחר הקרבת התמיד, דאז באמת יחול בהם קידוש של ניסוך הבא בפנ"ע, אולם בעלמא במקדש כדנו חייל בהו רק קידוש לענין לבוא עם

הזבח], וא"כ לשיטת התוס' לק"מ מפסול יוצא, כיון דלשיטתם בנסכים הבאים עם הזבח ליכא פסול יוצא משעת קידוש.

ולפ"ז א"ש היטב הא דמיפסלי מי הניסוך בלינה, ואף דכתבו התוס' שבנסכים הבאים עם הזבח ליכא פסול לינה רק משעת שחיטת הזבח, דהנה אע"ג שכתבו התוס' שם להשוות פסול לינה לפסול יוצא לענין באים עם הזבח, דבתרוייהו י"ל שנפסלים רק משעת שחיטה, מ"מ חזי' מיניה וביה בדעת התוס' דחלוק בזה פסול לינה מפסול יוצא, דהא דעת התוס' שם דפסול יוצא לא חייל במנחות וכיו"ב משעת קידוש כלי אלא רק משעת עבודה, ודלא כשיטת רש"י, ומ"מ בפסול לינה תנן להדיא במעילה ט, א, דמשקדשו המנחות בכלי נפסלו בלינה ואפי' קודם קמיצה, ובהכרח דיש חילוק דין לשיטת התוס' בין פסול לינה לבין פסול יוצא, ורק לענין פסול יוצא בענין עוד מעשה עבודה חוץ מהקידוש כלי, אבל לענין לינה סגי בקידוש כלי גרידא, וביאור הדבר, דבאמת לענין פסול לינה סגי בקדוה"ג של כל"ש דעי"ז נפסל מעתה בלינה, דכיון דע"י הכל"ש חלה קדוה"ג גמורה לכן שפיר נפסל בלינה, אבל לענין פסול יוצא לא סגי בקדוה"ג גרידא, ולכן אף דחיילא קדוה"ג גמורה ע"י הקידוש כלי, מ"מ בענין תוספת של קדושה ע"י עבודה בקרבן, דרק עי"ז נתקדש טפי גם לענין פסול יוצא, והטעם בזה, או כפשוטו דעבודה מוסיפה קדושה נוספת בקרבן, או משום דע"י עבודה חייל ביה שם קרבן וקודם לא חשיב כקרבן אלא רק כקדוש בקדוה"ג גרידא. [יעויין בב' ביאורים אלו בכתבי הגר"ז זכחים כ, ב].

ומעתה לפ"ז נראה, דלענין באים עם הזבח שכתבו התוס' דלא נפסלו ביוצא ובלינה אלא משעת שחיטה, ע"כ עלינו לפרש דבזה באמת חסר אכתי במקצת גם מעיקר הקדוה"ג של המנחות והנסכים עד שחיטת הזבח, ולא דצריך עוד תוספת על הקדוה"ג, דהא אזלי התוס' לפי"מ דנקטו השתא דסגי מעיקר הדין בקידוש כלי גרידא ליוצא ולינה וכשיטת רש"י, וגם כתבו כן אף לענין פסול לינה דסגי לזה רק בקדוה"ג, ובהכרח דהא דשאני בבאים עם הזבח הוא משום דע"י דבאים עם הזבח לא נשלמה קדושתן לגמרי ע"י הקדושת כלי גרידא כיון דהם באים עם הזבח. [ועי' היטב בלשון רש"י מנחות עט, א, ד"ה אלא, דמשמע כן דבבאים עם הזבח חסר בעיקר הקדוה"ג שע"י הכל"ש, וכבר ציין לדברי רש"י בכתבי הגר"ז הנ"ל].

ולפ"ז י"ל, דהך מילתא שחסר בעיקר הקדוה"ג של המנחות והנסכים, כ"ז שייך רק באופן שהנסכים הם מצ"ע מחובת הזבח, והיינו באופן דהזבח הוא דטעון את הנסכים עמו, דבזה שפיר יש סברא דלא נשלמה הקדוה"ג של הנסכים עד שיתחייב בהבאתם ע"י שחיטת הזבח ויתקדשו עמו, דהא כן הוא עיקר שמן וחובתן של הנסכים מה דהם חלק מחלקי הזבח, ולהכי לא נשלמה קדושתן עד שיהיו כחלק מהקרבן, משא"כ בניסוך המים שמצד עצמם הם חובת היום, אלא דדינם הוא שהמקריבם יקבעם על הזבח ויעשו עי"ז לנסכי הזבח, א"כ פשיטא דלא חסר בהו בעיקר הקדישן מידי, כיון דאין חיובם בא מחמת הזבח, דהא הזבח מצ"ע אינו טעון אלא נסכי יין, וא"כ אף דמקדישם מעיקרא בכדי לנסכם על הזבח, וכמש"כ לעיל, הא מ"מ עי"ז כבר נשלמה בהם הקדוה"ג, כיון דהם מצ"ע אינם צורך של הזבח, ושפיר חייל בהו קדוה"ג גמורה ע"י הכל"ש, ולכן שפיר נפסלים בלינה מיד כשנתקדשו.

ולא דמי להא דלענין יוצא לשיטת התוס' מוכח דס"ל להתוס' דחשיבי המים באים עם הזבח, ולכך לשיטתם אינם נפסלים רק בשחיטת הזבח, דהתם הלא נתבאר לעיל בדעת התוס' דסברתם היא משום דליוצא בענין תוספת על הקדוה"ג בכדי שיחול פסול יוצא, ולהכי אף דשפיר נשלם לגמרי הקדוה"ג במים משעת הקידוש בכל"ש, הא מ"מ בענין תוספת של קידוש לענין יוצא, ובזה כל דיש מיהא שייכות של הנסכים לזבח תו בענין שיתקדשו הנסכים בתוספת זו של קדושה שע"י העבודה בזבח, ולענין זה באמת דמיין ניסוך המים לשאר נסכים הבאים עם הזבח, דבענין בהו תוספת קדושה ע"י שחיטת הזבח, ורק עי"ז נפסלים ביוצא.

[מיהו יעויין במנחות טו, ב, בתוד"ה אפשר, ובשיטמ"ק שם אות כ"ו, שהוכיחו באמת מהך סוגיא דסוכה דלא כשיטת רש"י דבבאים עם הזבח יש פסול לינה רק משעת שחיטה, ומבואר דס"ל להתוס' והשיטמ"ק דחשיב לגמרי כבאים עם הזבח, אכן עכ"פ בדעת רש"י וכן בשיטת התוס' בסוכה י"ל כמש"נ. ועוד, דיעו"ש בלשון השיטמ"ק במנחות דנקט בלשונו ד"משמע" בהך דסוכה

דאין לחלק בין באים בפנ"ע לבאים עם הזבח, ומדויק מזה דמודה השיטמ"ק שאין כאן ראייה ברורה, ואפשר שהוא מהטעם שנתבאר, דלא ברירא דחשיב ממש לנסכים הבאים עם הקרבן].

# - ד -

יג. והנה כתב הראב"ד בתו"כ ריש פר' צו [א, יב] וז"ל, וכולם [כל כלי השרת] אין מקדשין אלא בקדש, פירוש כשהם מבפנים במקום הכשרון, מיהו אין מקדשין ליקרב אבל מקדשין ליפסל, וילפי' לה להא מילתא מהא דתנן בסוכה [מח:] גבי מילוי המים כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת אלא שהיו ממלאין חבית של זהב שאינה מקודשת מן השילוח ומניחה בלשכה, ואם איתא דכל"ש אין מקדשין כלל שלא במקומם, לזעירי דאמר אין שיעור למים וכל"ש מקדשין שלא מדעת נייתי בחבית מקודשת, שהרי לשכה שלא במקומם היא, אלא ש"מ שלא במקומם נמי מקדשין ליפסל ביוצא ובלינה, עכ"ל. [בראב"ד הנדפס לפנינו הלשון משובש, והמועתק כאן הוא מהראב"ד בכת"י הנדמ"ח].

ולכא' דברי הראב"ד צ"ע, דכיון דס"ל דכל"ש מקדש ליפסל אף שלא במקומו ולהכי נפסלו בלינה, א"כ יפסלו המים בחוץ נמי משום יוצא, [וכמו שסיים הראב"ד להדיא בסוף דבריו דמקדשים ליפסל הוא אף לענין יוצא], ולמה ליה להגמ' להקשות מפסול לינה דחל רק בעמוד השחר, והא בלא"ה נפסלו המים מיד בשעת קידושם בפסול יוצא.

והמוכרח בזה לכא' בדעת הראב"ד, דס"ל דניסוך המים חשיב כנסכים הבאים עם הזבח, וס"ל כשיטת התוס' בכמה דוכתי דבנסכי זבח ליכא פסול יוצא משעת הקידוש כל"ש אלא משעת העבודה, ולהכי שפיר ליכא פסול יוצא על המים אף דכל"ש מקדש בחוץ ליפסל ביוצא, [והנפק"מ במאי דמקדש בחוץ ליפסל ביוצא הוא לענין נסכים ומנחות הבאים בפנ"ע דמודו בזה התוס' דנפסלים משעת קידוש]. והא דמ"מ כתב הראב"ד דנפסלים המים בלינה, ע"כ צ"ל בזה חד מתרי, או דס"ל דלענין לינה באמת נפסלים אף נסכים הבאים עם הזבח כבר משעת קידוש, וכשיטת התוס' במנחות טו, ב, ודלא כשיטת רש"י במנחות שם עט, א, או דאף אי נימא דס"ל דגם לענין לינה נפסלים רק משעת שחיטה וכשי"רש"י, מ"מ בניסוך המים סובר הראב"ד כמש"נ לעיל באורך דחשיב כבאים עם הזבח רק לענין פסול יוצא ולא לענין פסול לינה, וכדמוכח בדברי התוס' בסוכה שחילקו כן, ולכן אף דלענין לינה נפסלים כבר משעת הקידוש כלי, מ"מ לענין יוצא חשיבי כבאים עם הזבח דאינם נפסלים אלא משעת עבודה, וכמש"נ לעיל הטעם בזה, דבניסוך המים לא חסר מידי בעיקר הקדוה"ג של המים ע"י דהם מתנסכים עם הזבח, ולכן לענין לינה שפיר נפסלים כבר משעת הקידוש, אך מאידך שייך בהו תוספת קדושה על הקדוה"ג אם ישחט עליהם הזבח, ולהכי לענין יוצא בעינן לתוספת קדושה זו דרך עי"ז יפסלו ביוצא. וע"ע להלן סוף אות י"ד בזה.

והנה התם בסוכה מח, ב, מבואר בפשטות דרך בחל בשבת לא היו ממלאים במקודשת משום חשש פסול לינה, ומשמע דבחול היו ממלאים במקודשת, וכמו שהוכיחו תוס' בסוכה שם [ג, א, ד"ה ואי], וקשה דלשיטת הראב"ד דהפסול לינה הוא אף במקדש בחוץ א"כ לעולם אף בחל יו"ט הראשון בחול נמי א"א למלאות בכל"ש, כיון שיפסלו המים בעמוה"ש משום לינה, [ואף אי נימא דפסול יוצא ליכא בניסוך המים וכדלעיל, הא מ"מ יפסלו בלינה]. ובאמת בתוס' בסוכה [גא, ב, ד"ה קרא] כתבו ליישב ע"ז, דאין כל"ש מקדש בחוץ כלל אף ליפסל, ולהכי שפיר לא נפסלו המים כיון שהכניסו את הכלי עם המים לעזרה רק לאחר שהאיר היום, [ומה דלא עשו כן גם בחל יו"ט הראשון בשבת, ולא השהו את המים בכל"ש בחוץ עד עלוה"ש של יו"ט, [וזו היא כוונת קושיית הראב"ד הנ"ל בתו"כ], עיי"ש בתוס' בסוכה [ג, א, סוד"ה ואי] שכתבו דמכוער הוא להשהותם כל כך בכל"ש בחוץ, ועיי"ש עוד], אולם לדעת הראב"ד הרי יש קידוש ליפסל אף בחוץ וא"כ לעולם יפסלו המים השאובים בכל"ש משום לינה.

אכן יעויין במאירי בתענית ב, ב, שהביא בשם גדולי המפרשים, [ובפשוטו כוונתו להראב"ד, וכדרכו בספרו לכנות כן את הראב"ד], דמאי דאמר' שם בגמ' דניסוך המים הוא מאורתא אין הכוונה לא לענין מעשה הניסוך ולא לענין קידוש המים בקדוה"ג, דתרוייהו אינם בלילה, אלא

דבלילה מקדשין את המים בקדושת פה, יעו"ש, [וכ"ה בשיטה לבעל הצרורות שם בתענית]. ומבואר דס"ל דאף בחל יו"ט בחול נמי אין מקדשין את המים בכל"ש בלילה, ודלא כדעת התוס' בסוכה, וא"ש הראב"ד בזה לשיטתו דמוכח בדעתו מיניה וביה דאין מקדשין בלילה, דהא א"כ יפסלו בלינה.

יד. והנה במנחות עח, ב, בשיטמ"ק בהשמטות אות י"ב כתב וז"ל, וא"ת במים של שמחת בית השואבה אפי' בחול אמאי לא איפסלי להו בלינה, דהא קיי"ל דעמוד השחר פוסל, וי"ל דשאני הכא דגלי קרא דשמחת בית השואבה בלילה כדכתיב ושאתם מים בששון, עכ"ל. [ועיי"ש במגיה שהביא מש"כ התוס' בסוכה נא, ב, ד"ה קרא, דלא הכניסו את המים לעזרה אלא משעלה עמוד השחר, ואין כל"ש מקדש אלא בפנים, וא"כ לא נפסלו קודם לזה בלינה. אכן פשוט בכוונת השיטמ"ק, דס"ל כשיטת הראב"ד בתו"כ שהוא לעיל דכל"ש מקדשין אף בחוץ עכ"פ להיפסל, וכ"ה שיטת הר"ש משאנץ בתו"כ שם, וכ"ה בשיטמ"ק זבחים פח, א, אות ג', בגירסת הס"א שהובאה שם, וכן מבואר במיוחס לרשב"א במנחות נ, ב, ולכך הקשה השיטמ"ק שפיר דיפסלו אף בחוץ בלינה].

ודברי השיטמ"ק צע"ג, דא"כ דאיכא גזיה"כ על ניסוך המים דלית בהו פסול לינה, אמאי אמרי' בסוכה מח, ב, דבחל יו"ט הראשון בשבת היה ממלא דוקא בחבית שאינה מקודשת, ומפרשין ע"ז שם בגמ' דהטעם הוא משום דבמקודשת יפסלו המים בלינה, והרי לדבריו מגזיה"כ ליכא כלל פסול לינה במים של ניסוך המים. וכה"ק בחי' הגר"מ זמבא סי' ל"א בסופו, ויעו"ש מש"כ לחדש בזה.

ונראה, דהנה מבואר מדברי השיטמ"ק דילפי' מקרא דחובת השאיבה היא דוקא בלילה, ולהכי הוא דמוכח מזה דאין במים פסול לינה, ואם כי צ"ע איך באמת נפק"ל כן מהך קרא שהביא השיטמ"ק, [וכבר העיר ע"ז המגיה שם], אך עכ"פ כן מבואר מדברי השיטמ"ק דחזינן מהקרא שיש חובת שאיבה בלילה. ומעתה יש לדון בגדר הילפותא, האם היא ילפותא רק להא דזמן השאיבה הוא מוקדם לזמן הניסוך, ולהכי הוא דנפק"ל מזה דשואב כבר בלילה שקודם הניסוך, או דילמא דיש כאן ילפותא על עיקר הזמן, דזמן קיום השאיבה הוא דוקא בלילה, ולא רק דזמן השאיבה קודם זמן הניסוך.

והנה ברירש תענית אמרי' דניסוך המים הוי מאורתא, ופירשו שם רש"י בפירושו הראשון והתורי"ד דקאי על שאיבת המים לניסוך דזה הוי מהלילה, יעו"ש, ומבואר להדיא מדבריהם דקביעות הזמן לשאיבת המים הוא דוקא בלילה, ולא דהוי קביעות רק בזמן של קודם לזמן הניסוך, דהא ילפי' מיניה שם דלכך מזכירין גשמים כבר בלילה כיון דהניסוך הוא בלילה, וע"כ מזה דגם השאיבה נקבע זמנה ללילה דוקא ולכן שפיר ילפי' מיניה דין הזכרה בלילה.

ולפ"ז נראה, דאי נימא הכי נמי בדעת השיטמ"ק, דקיום הדין שאיבה הוא דוקא בלילה, א"כ י"ל דכששואבין מער"ש של קודם החג לא מתקיים בזה הדין שאיבה, ואם כי באמת יהיה ע"י שאיבה זו מים לצורך הניסוך, אך מ"מ אין קיום של מצות שאיבה בשעת מעשה השאיבה עצמה, כיון דאין שואבין אלא בלילה וקיום הדין שאיבה הוא דוקא בלילה, ולפ"ז י"ל דכל הגזיה"כ דליכא פסול לינה במים הוא רק באופן שמקיים ע"י מה ששואב את מצות השאיבה, והיינו דוקא אם שואב בלילה, אבל באופן ששואבין מער"ש דאין בזה קיום של מצות שאיבה, בזה ליכא להגזיה"כ שלא יפסלו המים בלינה, ושפיר אמרי' שם בסוכה דבכה"ג ששואב מער"ש יפסלו המים בלינה.

מיהו יל"ע עוד בדברי השיטמ"ק, דמנ"ל מהקרא דהשאיבה צריכה להיעשות דוקא בכל"ש, והלא יכול לשאוב בכלי חול ועי"ז לא יפסל בלינה, וכמו דבאמת שואבין בחבית שאינה מקודשת בערב שבת. אמנם נראה פשוט, דאם ישאב בכלי חול אין בזה קיום של מצות השאיבה, כיון דבכה"ג הרי לא נתייחדו המים הללו למים של ניסוך המים, והרי זה כמים בעלמא ששואבין ואח"כ משתמש בהם לניסוך, ולהכי בהכרח דשואב בכלי שרת וחל בהם עכ"פ אף בשואב בחוץ קידוש לענין ליפסל, ובזה יש קיום של שאיבה לצורך ניסוך.

ולפ"ז נמצא דהשיטמ"ק לשיטתו בזה, דהא מוכח מקושייתו דס"ל דכל"ש מקדש בחוץ ליפסל, וכמש"נ לעיל [בישוב קו' המגיה על השיטמ"ק] דלכך הקשה שיפסלו המים בלינה אף דשואבין



מחוץ לעזרה, ולהנתבאר הא כן מוכח נמי מתירוצו, דהא מוכח מעיקר תירוצו דבעינן שיהיה קידוש כלי דעי"ז יהיה קיום של מצות השאיבה, דרק משו"ה מוכח דאיכא גזיה"כ שאין פסול לינה על המים, וא"כ הרי בהכרח דכל פעם ששואבין בחוץ בכל"ש מקיימים בזה מצות שאיבה, דאל"כ היה הדין נותן שישאבו בפנים ויביאו לכתחילה מהכור, [כמו דעבדינן כן בנשפכו המים או נתגלו, כדתנן בסוכה מח, ב], ובהכרח שיש קידוש ע"י הכל"ש אף בחוץ עכ"פ לענין ליפסל, ולהכי יש כאן קיום של שאיבה אף בחוץ. [ומעתה לפ"ז בשואב בער"ש בחבית שאינה מקודשת, הרי דמחמת ב' טעמים אין בשאיבתו קיום של מצות השאיבה, חדא משום שאינו שואב בלילה, וכמש"כ לעיל להוכיח מהשיטמ"ק ומדברי רש"י בריש תענית דקיום השאיבה הוא דוקא בלילה, ועוד, דהא שואב בכלי חול ולא נתייחדו כלל המים בשאיבתו לצורך הניסוך].

ולפ"ז דנתבאר בדעת השיטמ"ק לחלק בהך גזיה"כ דאין פסול לינה בין ממלא בלילה לבין ממלא בערב שבת, הלא ניחא בזה בפשיטות הקושיא דלעיל [אות י"ג] בדעת הראב"ד, דאי ס"ל דכל"ש מקדש בחוץ ליפסל ולכך לא מילאו בערב שבת בחבית מקודשת, א"כ מאי שנא דבחל יו"ט בחול היו ממלאים במקודשת וכמו שהוכיחו התוס' בסוכה שם, והלא יפסלו המים בלינה, ויעויין לעיל מש"כ ליישב בזה. אולם למש"כ השיטמ"ק ניחא היטב, כיון דשאני אם ממלא בליל יו"ט דאיכא ע"ז גזיה"כ שאין פסול לינה כיון שמקיים בשאיבתו מצוה, ורק בממלא מער"ש דאין השאיבה מצוה הוא דנפסלים המים בלינה, וכמש"נ.

אמנם אכתי צ"ע בדעת השיטמ"ק, דכיון דמוכח דס"ל דכל"ש מקדש אפי' בחוץ עכ"פ לענין ליפסל, א"כ כמו דנפסלו בחוץ בפסול לינה כמו"כ יפסלו המים בחוץ בפסול יוצא, ובזה הרי ליכא כלל גזיה"כ דאין המים נפסלים ביוצא, דהא שפיר יכולים לעשות את שאיבת המים בפנים ולהביא לכתחילה מן הכור, ומנ"ל כלל דצריך להביא מבחוץ דוקא. [ויש ליישב].

וע"כ צ"ל בזה כמש"נ לעיל בדעת הראב"ד, דשאני פסול יוצא מפסול לינה, והיינו דיש לחלק בב' אופנים, או דס"ל להשיטמ"ק כשיטת התוס' דפסול יוצא לא חייל אלא משעת שחיטת הזבח בנסכים הבאים עם הזבח, וס"ל דניסוך המים חשיב בא עם הזבח, משא"כ בפסול לינה ס"ל כשיטת התוס' במנחות טו, ב, דאפי' בבאים עם הזבח נפסלים כבר משעת קידוש כלי. או דאפי' אי נימא דס"ל להשיטמ"ק כדעת רש"י במנחות עט, א, דנסכים הבאים עם הזבח נפסלים בלינה רק משעת שחיטת הזבח, מ"מ חילק השיטמ"ק בניסוך המים דלא מיקרי בא עם הזבח אלא כלפי פסול יוצא ולא לענין פסול לינה, וכמש"נ לעיל באורך הסברא בזה בדעת התוס' בסוכה נ, א, ולהכי לענין לינה באמת איצטריך גזיה"כ שלא יפסלו המים לאחר שנתקדשו בחוץ ליפסל, אבל ביוצא לא נפסלים המים עד שישחט הזבח.

אכן י"ל עוד בזה, עפ"י שיטת המיוחס לרשב"א המחודשת במנחות נ, ב, דליכא פסול יוצא אא"כ הדבר המקודש היה בתוך המחיצות ויצא, אבל בהיכ"ת שנתקדש בחוץ לא נפסל אכתי ביוצא עד שיכנס לתוך המחיצות ואח"כ יצא, יעו"ש, [ועי' בס' זרע אברהם [זמבא] סי' ח' אות כ"ג, ובדבר אברהם ח"ג סי' א' ענף ז'], ולפ"ז ניחא היטב דאף דהכל"ש מקדש בחוץ ליפסל מ"מ ליכא פסול יוצא כל זמן שלא נכנס בפנים. וניחא בזה נמי ליישב משה"ק לעיל [ריש אות י"ג] בשיטת הראב"ד בתו"כ, דמבואר מדבריו דכל"ש מקדש בחוץ לענין ליפסל ביוצא ובלינה, וכתב שם דלהכי בממלא בער"ש נפסלו המים בלינה אם ימלא במקודשת בחוץ, וקשה דא"כ אף ביוצא יפסלו המים, ול"ל להגמ' להקשות ע"ז רק מפסול לינה דלא חל אלא בעמוד השחר, ויעויין לעיל מש"כ ליישב בזה. ולהנתבאר בשיטת המיוחס לרשב"א לק"מ, דבאמת לא מיפסיל ביוצא אם עדיין לא נכנס בפנים.

- ה -

טו. כתבו התוס' בברכות לה, א, ד"ה שאין, וז"ל, שאין אומרים שירה אלא על היין, פירוש אין אומרים שירה על שום אכילת מזבח, כגון זריקת דמים ונסוך המים, כי אם על היין, אבל ודאי מצינו שירה בלא יין כגון הלל שבשחיטת פסחים, עכ"ל.

והנה בנסכים הבאים בפנ"ע מספק"ל בערכין יב, א, אם אומרים עליהם שירה, ומדנקטו הכא תוס' בפשיטות דהא דאין אומרים שירה על היין אתי לאפוקי ניסוך המים, משמע דאל"ה היה ראוי

ניסוך המים שתיאמר עליו שירה, ומשמע קצת דחשיב ניסוך המים כנסכים הבאים מחמת זבח, דהא בבאים בפנ"ע בלא"ה מספק"ל דאפשר שאף ביין אין אומרים שירה. [ובפרט מוכח כן לפי מש"כ המהריק"ו בפ"ו מהל' תמידין ומוספין ה"ח, דאיפשיטא האיבעיא שם בערכין ואסיקנא דאין אומרים שירה בנסכים הבאים בפנ"ע, וכ"כ המרכה"מ בדעת הרמב"ם בהל' כלהמ"ק פ"ג ה"ב, עיי"ש, דלפ"ז הרי ברור דאי"צ לאפוקי נסכי מים אם חשיבי כבאים בפנ"ע]. וצ"ע דלפ"ז דברי התוס' אזלי דלא כמסקנת הירושלמי בסוכה דניסוך המים הוי מחובת היום, וכן הוא דלא כדברי התוס' בריש תענית.

אכן למאי דנתבאר לעיל מהתוס' ביומא ובסוכה דחשיב ניסוך המים בא עם הזבח נמי, כיון דמצוותו היא לקבועו עם הזבח, א"ש היטב דברי התוס', דאיצטריך לאפוקי שירה על ניסוך המים בגוונא שינסך את המים על הקרבן כדינם, דבכה"ג חשיבי שפיר נסכים הבאים עם הקרבן. [ועי' באמבואה דספרי על הספ"ז פר' בהעלותך י', י, אות כה, מש"כ לפרש בכוונת דברי התוס', ודבריו תמוהין].

- ו -

**טז.** במאירי תענית ב, ב, כתב וז"ל, וכן צריך שתדע שנסוך המים אינו אלא ביום כענין לולב, ומתוך כך אתה צריך להזהר שלא לגרוס כאן מה נסוך המים בלילה, אלא מה נסוך בלילה, ופירושו שמאחר שמצינו במקצת נסוך שהוא בלילה, אף אני דן להזכרה בלילה לדעת ר"א, ונסוך זה שהוא בא בלילה הוא נסוך היין, ומנסכים הבאים שלא מחמת הזבח אלא בפנ"ע, כמו שאמרו ע"ז מתנדבים יין ואין מתנדבים שמן, ועל אלה אמרו מנחתם ונסכיהם אפי' בלילה, אבל נסוך המים אינו בלילה, שהרי נסכים הבאים מחמת זבח הם, ונסכים הבאים מחמת זבח אין זמנם אלא ביום וכו', ומעתה התבאר לך ממילא שאין גורסים ג"כ מה נסוך המים מאורתא, שהרי יש כאן שתי סיבות למניעת זה, אחת זו שהזכרנו שאין נסוך המים בלילה, ועוד שנסכים הבאים מחמת זבח אינן קודמים לזבח, ומ"מ י"מ שכתבו שאם שכח ביום ולא נסך שמנסך בלילה של אחריו ככל נסכים מתורת תשלומין, וגורסים על צד זה מה נסוך המים בלילה וכו', עכ"ל.

והנה מבואר מדברי המאירי דס"ל להדיא דניסוך המים הוא מחובת הקרבן, וכבר הביאו האחרונים דלפ"ז מוכח דפליג על דעת התוס' בריש תענית לא רק לענין דינא דאין ניסוך המים בליל יו"ט הראשון, אלא פליג גם בגדר חובת הניסוך בחג, דלהמאירי הוא מחובת הזבח ולא חובת היום. אולם יל"ע אכתי בדעת המאירי, דלפי הנראה מדבריו מוכח דאף דס"ל שהניסוך הוא חובת קרבן, מ"מ מודה המאירי שאין הניסוך קרב בלילה שלאחר הקרבת הקרבן, דרק אח"כ הביא כן בשם י"מ דאם שכח לנסך מנסך בלילה של אחריו כדין כל נסכי יין, ומשמע דלדעת המאירי אינו כן, וזמן הניסוך הוא דוקא ביום הקרבת הקרבן, וצ"ע טעמא דמילתא, דהא כיון דסובר המאירי שהניסוך הוא מחובת הקרבן א"כ מ"ש ניסוך המים משאר נסכי יין דקריבין בלילה של אחר הקרבת הזבח, וכמו"כ צ"ע מה יסוד פלוגתת המאירי והי"מ אם יש ניסוך המים בלילה של אחר הקרבת הזבח.

ונראה בזה, דבאמת י"ל דמודה המאירי שפיר למש"נ לעיל דעיקר חובת הניסוך הוא מחובת היום של סוכות, דהא חזי' שבשאר השנה אין מנסכים על התמיד אלא נסכי יין, וע"כ דחובת הניסוך הוא מחובת היום גרידא, אכן כיון דעכ"פ נתבאר שמחובת היום הוא לקבוע את הניסוך על הזבח, ועי"ז נהפך הניסוך מים לנסכי הזבח, א"כ ס"ל להמאירי דמחמת דין זה דצריך לקבועו על הזבח גם הופקע תורת ניסוך מהלילה של קודם הזבח, דכ"ז נכלל בהך דינא דצריך לנסכו עם הזבח. ומש"כ המאירי בלשונו דניסוך המים הם מנסכים הבאים מחמת זבח, כוונתו לבתר הך הילכתא שיש דין לקבוע את הניסוך על הזבח, אבל אינו מצ"ע של הניסוך שהוא חובת הזבח והזבח מחייבו.

ונמצא לפ"ז, דלא פליגי המאירי והתוס' ביסוד חובת הניסוך דודאי מחובת היום הוא, אלא דפלוגתתם היא בהך הילכתא שצריך לקבוע את הניסוך על הזבח, האם עי"ז הופקע האפשרות לנסך בפנ"ע לחובת היום, ואין השתא תורת ניסוך אלא עם הזבח בלבד, או"ד דרק נתחדש דין

נוסף שינסכו על הזבח ושכן הוא עיקר חיובו, אך מ"מ משכח"ל נמי תורת ניסוך של חובת היום גרידא, ולכן הוא דס"ל להתוס' דאף בלילה קודם ראוי לנסך.

ולפ"ז ניחא היטב מאי דס"ל להמאירי דעכ"פ א"א לנסך בלילה של אחר הזבח, ואף דסובר המאירי שהניסוך הוא מחובת הזבח, כיון דמודה המאירי דיסוד חיוב הניסוך הוא מחובת היום, אלא דקיום החיוב הוא באופן של קביעות הניסוך על הזבח בלבד, וא"כ בלילה של אח"כ דכבר עבר יום החיוב פשיטא דא"א לנסך, ולא דמי לנסכי יין שהם רק מחובת הזבח ולהכי יש להם תשלומין אפ"ל אח"כ. ומיהו דעת הי"מ באמת דניסוך המים הוי רק מחובת הקרבן גרידא, ולהכי ס"ל דבאים גם בלילה של אחר ההקרבה, וכדין נסכי יין שבאים בלילה ולאחר עשרה ימים. [וכבר הביאו האחרונים גם מדברי הריטב"א ביומא כד, א, ובסוכה סו"פ לולב וערבה, דכתב שניסוך המים הוא מחובת היום].

עוד י"ל בדעת המאירי באופ"א, דאף דס"ל שניסוך המים הוא מחובת הקרבן, מ"מ אין הניסוך נקבע להיות בא עם הקרבן אא"כ יקבענו על הקרבן, וא"כ אף דבאמת הוא מחובת הקרבן בלבד, [ודלא כמש"כ לעיל לפרש בדעתו דביסוד החיוב הוא מחובת היום], הא מ"מ האופן שבו יהיה הניסוך בא עם הקרבן אינו אלא אם יתקדשו המים בשחיטת הזבח, אבל בלא"ה אין הזבח כלל מחייבם ואין עליהם כלל דין דבאים עם הזבח, ולהכי ממנ"פ א"א לנסכם בלילה של אח"כ כדין נסכי יין, דהא אם נתקדשו עם הקרבן בשעת שחיטתו א"כ דינם דמתנסכים דוקא ביום וכדאיתא בתמורה יד, א, ואם לא נתקדשו בשעת שחיטה הרי דבלא"ה אין יכול לנסכם כלל, דכיון שלא נקבעו עם הקרבן אין עליהם חובת הבאה בפנ"ע מחמת הקרבן, ולא דמי לנסכי יין שהקרבן מחייב בהבאת יין אף אם לא נקבעו עמו.

יז. והנה המאירי ביומא כד, א, כתב בלשונו דזר חייב על ניסוך המים בחג ועל ניסוך היין בכל השנה, וכ"ה בלשון המאירי בסנהדרין פג, ב, עיי"ש, והוא כשיטת הרמב"ם שהובא לעיל [אות ה'] דחיוב זרות בניסוך המים הוא רק בחג. אכן יעו"ש במאירי ביומא שהביא נמי לדינא למאי דאיתא שם בגמ' דחיוב זרות הוא גם במקטיר פסולים דדינם בעלו לא ירדו, ולפ"ז אין הדברים מתאימים למש"נ לעיל [את ו'] בשיטת הרמב"ם, דנתבאר שם דלהכי כתב הרמב"ם דאין חייב זר רק בחג משום דלאחר החג יכול לנסך רק מדין על"י, והרמב"ם לשיטתו דהשמיט להא דזר חייב על פסולים דאע"ל"י, והא חזינן הכא בדעת המאירי דאף דמחייב את הזר בפסולים דדינם אע"ל"י מ"מ כתב דאין הזר חייב על ניסוך המים אלא בחג, וע"כ דלא תליא זב"ז.

אמנם למאי דנתבאר להוכיח מדברי המאירי בריש תענית, א"ש שיטת המאירי היטב, דהרי מבואר דס"ל דניסוך המים הוא מחובת הזבח ואעפ"כ א"א לנסך בלילה של אחר הקרבת הקרבן, וא"כ לדעתו מאי דאין ניסוך המים לאחר החג י"ל דאי"ז רק מחמת פסול לינה שיהיה על המים, אלא דכלל אין דין ניסוך אחר שעבר היום, [ודלא כמש"כ לעיל בדעת הרמב"ם דבנקבע עכ"פ על הזבח יש לו דין בא עם הזבח לגמרי ואינו קרב למחר רק משום פסול לינה], ולפ"ז גם ע"י דינא דעל"י אין על המים הכשר, ושפיר אין הזר חייב עליהם בכל השנה.

אכן באמת הרי זה תליא בב' הביאורים שכתבנו לעיל בדעת המאירי, דלמש"כ לבאר בדעתו דהטעם שאין קרב למחר הוא משום דס"ל דיסוד חיוב הניסוך הוא מחובת היום, ולכך כשעבר היום אין ראוי לנסך, א"כ באמת לאחר החג אינם קריבים גם ע"י דין על"י. אולם לפמש"כ לפרש בדרך הב' דטעמו משום דקביעות המים לנסכי הזבח הוא רק באופן שיתקדשו עמו, ולכן הוא דאינם קריבים בלילה אח"כ כדין נסכים הבאים עם הקרבן, הא לפ"ז אינם קריבים רק מחמת פסול לינה, ושפיר מהני ע"ז דינא דעל"י דע"י"ז יוכשרו להקרב נמי אחר החג, והדק"ל מ"ט אין הזר חייב בכל השנה. ובהכרח מבואר מזה בדעת המאירי כהאופן הראשון שנתבאר לעיל, דמודה המאירי דיסוד חיוב הניסוך הוא מחובת היום ולכך הוא דאינו קרב בלילה של אחר הזבח, וניחא לפ"ז שלא חייב את הזר אלא אם מנסך בחג.

ולפי מש"נ לפרש לעיל [אות י'] עוד בדעת הרמב"ם, דבאמת מים שנפסלו בלינה דינם דעלו ירדו לדין דקיי"ל כר"י, ומ"מ חייבים עליהם בחוץ בכל השנה כיון דלהרמב"ם יש חיוב חוץ אף בפסולים דעלו ירדו, עיי"ש, ניחא לפ"ז בלא"ה דעת המאירי, דלהכי זר חייב רק בחג כיון דלאחר

החג אף אי נימא דאין פסולם אלא משום לינה, הא מ"מ קי"ל כר"י דדינא דאפ"ל עלו ירדו, ובהנהגה פסולים אין הזר חייב.

- ז -

**יח.** ברמב"ם מעילה ב, ט, כתב וז"ל, הנסכים מועלין בהן משהוקדשו, ירדו לשיתין אין מועלין בהן, מים שמנסכים בחג הסוכות כל זמן שהן בכד של זהב אין נהנין בהן והנהגה לא מעל, נתנו אותן בצלוחית מועלין בכולן, שהרי הן מכלל הנסכים, עכ"ל. ומקורו במתני' במעילה יג, ב, ושם בפיהמ"ש כתב וז"ל, ומה שאמר המים שבכד של זהב רומז אל המים שמנסכים ע"ג המזבח בחג הסוכות כמו שבארנו ברביעי מסוכה, ואומר שאינו נמנה בכלל הנסכים ומועלין בו עד שיתנו לצלוחית של זהב, עכ"ל.

ובספר זרע אברהם [להגר"מ זמבא] סי' כ"ג אות כ"ה הקשה בזה, דמאי שנא נסכי יין דמועלין בהם משהוקדשו בפה כמש"כ הרמב"ם בריש ההלכה, לבין מים דאין מועלין בהם אלא משהוקדשו בכלי שרת, והרי ע"כ דאף את המים מקדישים בקדושת פה קודם הקידוש כלי, דהא אל"ה לא יקדש אח"כ הכל"ש את המים בעוד שהם חולין, וכדאיתא במנחות עט, ב, בתוד"ה וליתני, דאין כל"ש מקדש חולין, וא"כ דקידשם קודם בפה מ"ט לא ימעלו בהם כבר משעה זו, וכמו נסכי יין. [וע"ע במקד"ד סוף סי' ל"ה מש"כ בזה, ובהגהת הגר"א ז"ל מלצר שם].

ויעו"ש בזרע אברהם שכתב ליישב ע"ז, [וכ"כ בקה"י מעילה סי' ה'], דכיון שמילאו את המים ממעיין הפקר, א"כ הזכיה בהם לחובת הציבור הוי ע"י מה דהממלא מילאם בכלי לצורך זכית ההקדש, והרי זה כחצר הזוכה להקדש, ולכן שפיר לית בהו אכתי מעילה לפי שיטת הרמב"ם בב"ב דף ע"ט דאין מעילה אלא אם מקדיש בקדושת פה ממש, ומ"מ מיקרי שהמים קדושים ע"י הזכיה בחצר ולכן מתקדשים אח"כ בכל"ש בקדוה"ג אף למעילה.

אכן יעויין במאירי תענית ב, ב, שכתב לפרש בשם גדולי המפרשים, דהא דאמר' שם דניסוך המים הוא מאורתא הכוונה לא לענין מעשה הניסוך אלא לענין קדושת הפה של המי ניסוך דהוא מאורתא, דאף דמקדשים את המים בכלי ומנסכן דוקא בבוקר, מ"מ קדושת הפה יכול להקדישם אף בלילה, ולכן ילפי' מיניה דדומיא דהכי גם הזכרת גשמים שהיא בפה הויא כבר מאורתא, עיי"ש, [וכ"ה בשיטה לבעל הצרורות בתענית שם], ומפורש להדיא בדבריו דיש קדושת פה במי הניסוך ודלא כמש"כ בזר"א, וא"כ הדק"ל מ"ט אין מועלין בהם עד שיתקדשו בכלי.

ודוחק לפרש דכוונתו "קדושת פה" רק לאפוקי קדושת כל"ש, אבל גם קדושת פה ליכא אלא רק קדושת קנין להקדש ע"י קנין חצר, דהא בפשוטו הא דמדמינן את קידוש זה לענין הזכרה בלילה הוא משום הא דתרוייהו הוו בפה, ומשמע דהקידוש נמי הוי ע"י פה ממש, וכ"ה גם לשון המאירי שם דקידשו את המים בקדושת פה. [וע"ע בסוגיית הגמ' בפסחים לד, ב, שנקטו לשון קדושת פה לענין מי הניסוך, ועיי"ש ברש"י ד"ה ואח"כ הקדישן, ובפי' ר"ח שם ד"ה א"ל].

**יט.** והנה מצאנו בלוג שמן של מצורע דנמי כתב הרמב"ם בהל' מעילה שם פ"ב ה"י דמועלין בו רק משקדש בכלי, ובחי' מרן רי"ז הלוי שם הביא להקשות בזה בשם אחיו הגר"מ, דקשה מאי שנא לוג שמן של מצורע מכל הקרבנות דמועלין בהן משהוקדשו אף קודם שנתקדשו בכל"ש, ומ"ט בלוג שמן של מצורע דין מעילתו תלוי בקידוש בכל"ש. והאריך שם הגר"ז לבאר בדעת הרמב"ם, דס"ל דכל דין המעילה של לוג השמן של מצורע הוא רק בבא עם האשם, דכל דין קדשי ה' שלו הוא רק משום זריקת דם האשם שהיא נחשבת זריקה גם על הלוג שמן, אבל הלוג בעצמו בלא האשם לאו בר מעילה הוא כלל, דמשום הזאות של עצמו אינו בכלל קדשי ה' ולית ביה מעילה, ולהכי נמי לא הובא ברמב"ם כלל דין מעילה רק בלוג שמן הבא עם האשם ולא בלוג הבא בפנ"ע לאחר הקרבת האשם, ולפ"ז שפיר תליא מעילת הלוג בקידוש בכל"ש אף דבכלל הקדשים דין מעילתו הוא משהוקדשו בפה, דשאני הכא בלוג שמן של מצורע דמצד עצם קדושתו שהוא קדוש בקדושת לוג שמן של מצורע באמת אין בו תורת מעילה כלל, דהרי יוכל להקרב גם בפנ"ע שאז אין בו דין קדשי ה' האמור לענין מעילה, וכל דין מעילתו הוא רק משום הקרבתו עם האשם,

וזה נעשה רק משקדש בכלי, דאז הוא נחשב בא עם האשם ולא קודם, וכמבואר בתוס' מנחות טו, ב, ד"ה אפשר, שהביאו כן מהתוספתא דדין בא עם האשם הוא משקדש בכלי יעו"ש, ועל כן גם דין מעילה שבו חל רק משקדש בכלי ולא קודם, דמצד קדושתו בעצמו ודין המתנות שלו אינו בכלל קדשי ה' ולית ביה מעילה, עכ"ד.

ובאבי עזרי בהל' מעילה שם [מהדות"ל] הקשה ע"ד הגרי"ז בתרתי, דראשית הקשה על עיקר דבריו דע"י הקידוש כלי חשיב הלוג בא עם האשם, והרי אף בלוג הבא בפנ"ע ג"כ מתקדש ע"י כל"ש, ובודאי שע"י קדושת כל"ש גרידא לא חשיב עי"ז כלל בא עם האשם, אלא ששחיטת האשם היא קובעת את הלוג אם היה קדוש בכל"ש בשעת שחיטה ועי"ז נחשב בא עם האשם, וכדאיתא כן לענין נסכים במנחות עט, א, דהשחיטה או אף הזריקה קובעים את הנסכים שקדשו בכלי להחשיבם באים עם הזבח, אבל כל"ש לחודיה לאו כלום הוא לייחס לקרבן את המתקדש בו, דהרי יכול לשנותו עוד לאשם אחר כ"ז שלא נשחט עליו הזבח, וכמבואר להדיא במנחות שם.

ועוד הקשה, במה דפירש הגרי"ז שם בכוונת התוס' במנחות דף ט"ו שהביאו להתוספתא דר"מ השיב לחכמים אף אני לא אמרתי אלא כשקדשו בכלי, וכתבו התוס' דקדשו בכלי דהתוספתא היינו בא עם הזבח דאמר' במנחות שם, והוכיח מזה הגרי"ז דע"י קידוש כלי חשיב בא עם האשם, ועי"ז הקשה דודאי כוונת התוס' היא למאי דמסיק שם במנחות בטעמא דר"מ דס"ל שנקבעו הלוג והנסכים ע"י שחיטת הזבח כמו שנקבעים לחמי תודה בשחיטה, ועי"ז הוא דכתבו התוס' דקדשו בכלי דהתוספתא היינו באים עם הזבח, והיינו דקדשו בכלי דהתוספתא הכוונה שהיו קדושים בכלי בשעת שחיטת הזבח, דבזה מיקרי באים עם הזבח כדמסיק במנחות דף ט"ו שם דלר"מ הוקבעו בשחיטה, אבל ודאי קודם שחיטה לא מיקרי כלל באים עם הזבח ע"י הקידוש כל"ש גרידא, עכ"ד.

[ושמעתי בזה [ממו"ר הגרא"י סאלאווייצ'יק שליט"א] לפרש בכוונת הגרי"ז, דאיה"נ כוונתו היא דבאמת יש מעילה רק משקדש בכלי וגם נשחט הזבח לאחר הקידוש כלי, עכ"ד. אך באמת לא משמע הכי בסתימת לשון הרמב"ם, שכתב דיש מעילה משעת קידוש כלי ולא הזכיר כלל שחיטה, ועוד, דלפ"ז נמצא דלא הוצרך הגרי"ז להביא ראיה מהתוס' במנחות לענין דינא, אלא רק לענין דשייך לשון דמשקדש בכלי גם אם הכוונה להא דהיה קדוש בכלי בשעת שחיטה, וכ"ז דוחק. ועוד יש להקשות, דלפ"ז למ"ד בריש מעילה דהיתר שחיטה שנינו הא לא משכח"ל כלל מעילה בלוג שמן של מצורע, דבשעה שצריך לחול דין המעילה כבר יש היתר שחיטה, אא"כ נימא לחדש דאף למ"ד היתר שחיטה שנינו מ"מ לוג של מצורע שאני בזה, דהרי הפקעת מעילתו היא רק עי"ז שכבר בטל שייכותו עם האשם וכמש"כ שם הגרי"ז, ושייכותו עם האשם היא הרי עד שעת זריקת האשם, ולכך אף דלהפקעת מעילה בעלמא סגי בהיתר שחיטה מ"מ לוג שאני, וצ"ע בזה].

והנה שם במנחות טו, ב, איתא הכי, ת"ר לוג שמן של מצורע חייבין עליו משום פיגול מפני שדם אשם מתירו לבהונות דברי ר"מ, א"ל לר"מ והלא אדם מביא אשמו היום ולוגו מיכן ועד י' ימים, א"ל אף אני לא אמרתי אלא בבא עם האשם, א"ל אפשר לשנותו לזבח אחר, אמר רבא קסבר ר"מ הוקבעו בשחיטה כלחמי תודה, וכ"ה לעיל שם בסוגיא לענין נסכי יין. והנה יל"ע בתשובת ר"מ מעיקרא דאף אני לא אמרתי אלא בבא עם האשם, האם כוונתו כפי המסקנא דלא אמר אלא בנקבע עם האשם בשחיטה, וזו כוונתו דלא אמרתי אלא בבא עם האשם, היינו שבא ונתקדש בשחיטת האשם, ועי"ז השיבו חכמים דגם בכה"ג יכול לשנותו לזבח אחר, ובזה פירש רבא את שיטת ר"מ דס"ל דהוקבע בשחיטה וא"א לשנותו. או דילמא דבאמת מעיקרא השיב ר"מ אפי' בלא קביעות של שחיטה, אלא אני לא אמרתי אלא בבא עם האשם, והיינו שנתקדש הלוג מעיקרא בקדושת לוג הבא עם האשם, דכיון דנתקדש בקדושה זו לבוא עם האשם דוקא חשיב עי"ז בא עם האשם ואינו יכול להביאו עד עשרה ימים, ועי"ז הוא דהשיבו חכמים דעכ"פ יכול לשנותו לאשם אחר ולבוא עמו, כיון דלא נתקדש עם אשם זה דוקא בשחיטה, ואח"כ פירש רבא את טעם ר"מ באופ"א, דר"מ באמת לא קאמר אלא באופן שהוקבע עם האשם בשחיטתו ובכה"ג לר"מ אינו יכול לשנותו לאשם אחר.

ופשוט דבב' ביאורים אלו נחלקו הגרי"ז והאבי עזרי, דהגרי"ז פירש דיש כאן טענה בפנ"ע של ר"מ, דבנתקדש הלוג מעיקרא לבוא עם האשם חשיב בעיקר קדושתו בא עם האשם, ועי"ז הוא

דהביא מהתוס' שכתבו דקידוש כלי דהתוספתא היינו בא עם האשם דקאמר בסוגיין, ופירש הגרי"ז דקאי התוספתא על טענה זו של ר"מ שאף אני לא אמרתי וכו', דע"ז פירשו התוס' דלא סגי בקדושת פה של הלוג דקידשו בפיו לבוא עם האשם, אלא בעינן שיתקדש בקדושת כל"ש לענין לבוא עם האשם, דע"ז נקבע הלוג לבא עם האשם ואינו יכול להביאו מעתה לאחר י' ימים בפנ"ע, ולכך הוכיח מזה הגרי"ז דחזינן דע"י קידוש כל"ש יש קביעות של בא עם האשם. [ומשו"ה לא קשיא על דברי הגרי"ז הקושיא הב' הנ"ל שהקשה האבי עזרי].

אכן האבי עזרי פירש דכלל לא נאמר בסוגיין סברא דע"י שיקדש את הלוג בעיקר קדושתו שיבוא עם האשם דע"ז נקבע בלוג דין שאין יכול לבוא לאחר י' ימים, ולא חייל קביעות על הלוג עם האשם אלא ע"י שחיטת האשם בלבד וכמסקנת רבא, ומאי דקאמר ר"מ מעיקרא אני לא אמרתי אלא בבא עם האשם נמי כוונתו כפי המסקנא דלא אמרתי אלא בנקבע עם האשם בשחיטה, וע"ז הוא דהביאו התוס' מהתוספתא דלא אמר ר"מ אלא בנתקדש בכלי, ופירשו דהיינו בא עם האשם דאמר' בסוגיא, וכוונתם דבעי' שבשעת שחיטת האשם יהיה הלוג קדוש כבר בקדושת כל"ש, אבל קדושת כל"ש גרידא לא מהני מידי לקבוע את הלוג עם האשם.

[ונראה להוכיח כדעת הגרי"ז דחל ע"י הקדושת כל"ש קידוש של בא עם האשם, ממש"כ התוס' במנחות שם לפרש בסוגיית הגמ' במנחות דף ע"ט, ומבואר שם לפי"ד התוס' דס"ד בגמ' דאפי' ע"י קדושת כל"ש גרידא א"א לשנות את הלוג והנסכים לזבח אחר, עייש"ה, ומוכח דקדושת הכל"ש קובעת עם הזבח אף בלא שחיטה כלל, וא"כ אף דמסקי' דיכול לשנות לזבח אחר לאחר קידוש כלי, מ"מ י"ל דהא מיהא חייל ע"י הקידוש כלי דכבר אינו יכול לבוא בפנ"ע, אלא רק עם זבח ואפי' אחר. ועיי"ש עוד בלשון התוס' שכתבו, דלפי הך ס"ד בגמ' שם הוא דלא כהסוגיא בדף ט"ו דאמר' דלר"מ שחיטה קובעת ולא כלי קובעת, עכ"ל, ומבואר להדיא דנקטו התוס' שהיה שו"ט בזה בסוגיא אי לר"מ כלי קובע או שחיטה, ובהכרח דהיינו הא דאמר' מעיקרא דאמר ר"מ שלא אמרתי אלא בבא עם הזבח, דהכוונה בזה עפ"י התוספתא לקידוש כלי, וע"ז א"ל רבנן לר"מ דאף אחר קידוש כלי אפשר לשנות לזבח אחר, וא"כ מבואר מזה כמש"נ לעיל לדעת הגרי"ז, דמעיקרא באמת השיב ר"מ משום קידוש כלי גרידא אפי' בלא שחיטת הזבח, דע"ז בלבד כבר נקבע להיות בא עם האשם, אלא דמסקי' דמודה ר"מ שיכול עכ"פ לשנות לזבח אחר עד שחיטה].

ועכ"פ לפי ביאור הגרי"ז דיש קביעות ע"י הקידוש כל"ש, נראה דלק"מ משה"ק שם באבי עזרי דהרי גם בלוג בפנ"ע יש קידוש כל"ש, וכה"ק מהא דאחר הקידוש כל"ש עדיין יכול לשנותו לאשם אחר, דפשוט בכוונת הגרי"ז דיש בעיקר ההקדש ב' מיני קדושות בלוג של אשם, קדושת בא בפנ"ע וקדושת בא עם הזבח, ובאמת חילוקי קדושות אלו הם כבר בקדושת הפה של הלוג עוד קודם הקידוש בכל"ש, דמעיקרא כשמקדיש קדו"ד בקדושת פה יכול להקדיש בקדושת לוג הבא בפנ"ע ובקדושת לוג הבא עם האשם, אולם מצד הקדושת פה גרידא אין עדיין קביעות דע"ז יהא נחשב הלוג לבא עם האשם, ורק אח"כ כשנתקדש בקדוה"ג בכל"ש בקדושה זו של בא עם האשם הוא דחייל ביה קביעות של בא עם האשם, [ויתבאר להלן מ"ט שאני בזה קדושת פה מקדושת כל"ש], וא"כ נהי אמנם דאף לוג בפנ"ע מתקדש בכל"ש, אולם הכא עיקר כוונת הגרי"ז לא משום הקדושת כל"ש גרידא, אלא משום שנתקדש בכל"ש בקדושת לוג הבא עם האשם, ולהכי נמי אף דבאמת יכול הלוג גם לאחר הקידוש לבוא עם אשם אחר, אבל עכ"פ הא מיהא חייל ביה דגם עם אשם אחר קדושתו היא קדושת בא עם האשם, ואינו בא מעתה בפנ"ע לאחר י' ימים אלא רק עם אשם.

וטעמא דמילתא דשאני בזה בין קדושת פה לקדושת כל"ש, נראה, דאף דגם בקדושת פה קידש את הלוג בקדושת בא עם האשם, מ"מ מה דאינו בא ע"ז בפנ"ע אינו משום דחייל בלוג מצד החפצא שבו קדושה אחרת של בא עם האשם, דכיון שאין השתא ע"י קידוש הפה אלא קדו"ד בעלמא, א"כ אין ע"ז אכתי שם קרבן, וקדוש רק לדמיו, ומאי דמ"מ אינו בא בפנ"ע אי"ז אלא מחמת נדרו של המקדיש דקידשו בקדו"ד שיבוא עם האשם, אבל בלוג עצמו אכתי לא חייל קדושה אחרת של בא עם הזבח, ורק ע"י שיקדש את הלוג בכל"ש קדוה"ג בזה גם חייל על הלוג מצ"ע שם קרבן של בא עם הזבח, והיינו מה דהוכיח הגרי"ז מהתוספתא שהביאו התוס', דבא עם האשם נקבע רק בשעת הקדוה"ג ע"י הכל"ש, אבל ע"י הקדו"ד אין הקביעות בגוף הלוג אלא דמחוייב בזה ע"י

נדרו בלבד. [ומש"כ שם הגרי"ז בלשונו דקודם הקדושת כל"ש יכול עדיין להיות הלוג קרב בפנ"ע, כוונתו מצד הקדושת לוג שבו, דמצד זה אין בו אכתי קדושת לוג הבא עם האשם, אולם איה"נ מחמת דהקדושתו כלוג הבא עם האשם לא יוכל עכ"פ מחמת נדרו לשנותו ללוג בפנ"ע].

כ. ומעתה נראה לומר לפ"ז דנסכי מים דמיא ללוג שמן של מצורע, וביאור הדבר, דבאמת י"ל שאין הנסכי מים חשיבי כלל לקרבן, והוא חידוש דין של מעשה ניסוך מים בחג גרידא, דהא לא מצאנו כלל הקרבה של מים, וא"כ אף בהקדיש מים לניסוך לא הו"ו קדשי ה' לענין מעילה, וכמש"כ הגרי"ז לענין לוג השמן של מצורע דלא חשיב בפנ"ע קדשי ה' לענין מעילה, ומשו"ה אף דבשאר נסכים של יין מועלין בהן, מ"מ בהקדיש מים לניסוך אין בהם תורת קדשי ה', ואין מועלין בהם כלל אף לאחר קידוש כלי.

אולם י"ל דכ"ז במקדיש מים לנסכם בפנ"ע בלא זבח, אבל במקדיש כדינו לנסך עם הזבח הא נתבאר לעיל דבכה"ג יש קביעות של המים עם הזבח והו"ו נסכי קרבן, וא"כ י"ל דבכה"ג יהיה בהם מעילה מחמת שנצטרפו עם הקרבן. אמנם דבזה יהיה עדיף מעתה ניסוך המים מלוג שמן של מצורע, דבלוג כתב הגרי"ז שם דדין מעילתו יהיה תלוי ועומד רק כל זמן שיש זבח, ולכן משנזרק דם האשם פקע דין מעילה אף מהלוג, אכן הכא בנסכי מים י"ל דמאחר שקבע והקדיש את המים לצורך ניסוך עם הזבח, תו בכה"ג דין המעילה הוא השתא מחמת עצמם של המים, משום דבתורת נסכי קרבן יש להמים שם קרבן וחשיבי קדשי ה' מצ"ע, ורק בתורת נסכים בפנ"ע בלא קרבן הוא דלית בהו דין קדשי ה'.

ונמצא עפ"י דמתחלק הדין מעילה במים, דאם מקדיש לנסכים בפנ"ע אין עליהם שם קדשי ה' ולית בהו מעילה כלל גם לאחר קידוש כל"ש, אבל במקדיש לנסכם עם הזבח כדינם חשיבי קדשי ה' ומועלין בהם, ולא דמי לנסכי יין דאף בבאים בפנ"ע יש עליהם תורת קדשי ה' ומועלין בהם.

ולפ"ז נראה, דכיון דלענין מעילה בעינן שיקדיש את המים לנסכם עם הזבח, א"כ אף דכבר בשעת ההקדש פה הקדיש לצורך ניסוך עם הקרבן מ"מ אי"ז קובע עדיין קביעות בגוף המים דליהו עי"ז נסכי הקרבן, וכדחזי' בלוג שמן של מצורע דלאחר ההקדש פה אין בו אכתי מעילה אלא משהוקדש בכלי, ונתבאר לעיל הטעם בזה, דע"י ההקדש פה לא חייל אלא חובת נדר דהקדו"ד של הלוג הוא לצורך הקרבן, אבל לא נעשה הלוג בעצמותו ללוג השייך לקרבן, דזה חייל רק בשעה שנתקדש בקדוה"ג בכל"ש, וא"כ ה"נ לענין מקדיש מים לניסוך עם הקרבן לא חיילא השייכות עם הקרבן אלא בשעת קידוש הכל"ש להמים. ולפ"ז שפיר תנן דמועלין במים רק משעה שהוקדש בכל"ש, דרק ע"י הכל"ש נתקדשו המים ונעשו בגופן נסכים של זבח, ודין מעילה במים הוא רק במים שהם נסכי קרבן.

[והנה הרמב"ם פסק דאם ניסך להמים מבערב יצא, ובפשוטו קאי אפי' באופן שנתקדשו המים בכל"ש ע"מ לנסכם עם הזבח, ומבואר לכא' דלא חייל קביעות במים שיהיו דוקא נסכים של זבח. אכן זה אינו, דאף בלוג ובנסכים הדין הוא כן, דאפי' לאחר שנקבעו בכל"ש ונתקדשו בגופן דוקא להקדש של באים עם הזבח, מ"מ מטו בשם מרן הגרי"ז דלא פקע מיניהו עי"ז אופן של הבאה בפנ"ע, כיון דגם בהקדש של באים עם הזבח נכלל הקדש לענין באים בפנ"ע, אלא שנוסף עליהם דין הקדש של באים עם הזבח, ולהכי בכה"ג שנחסרו הנסכים או הלוג אחר שנתקדשו בכל"ש וכבר קרב הזבח, הדין הוא דמוסיף עליהם ומשלימן לכשיעור וקריבין השתא בתורת נסכים בפנ"ע. ומשו"ה בניסוך המים נמי אם ניסכן מבערב יצא יד"ח ניסוך, כיון דהמים מצ"ע גם ראויים בדיעבד להיות קריבין שלא עם הקרבן, ופשוט].

והנה הובא לעיל [אות י"ח] מלשון הרמב"ם בהלכותיו ובפיהמ"ש, שביאר דעד הקידוש כל"ש לא חשיבי המים מכלל הנסכים ולכן אין מועלין בהם, ולכא' יל"ע בזה, דאטו הקדושת כל"ש מוסיפה בעיקר גדר המים לעשותן מעתה בכלל הנסכים, והא אין בין קודם הכל"ש ללאחר שנתקדשו אלא מה דנהפכו המים מקדו"ד לקדוה"ג, ובעלמא נחשבים הנסכי יין לנסכים גם משעת הקדו"ד, ומ"ש דבמים לא נקראו נסכים עד הקדוה"ג, והא לא נוסף עליהם מידי כי אם קדוה"ג.

ולפי מש"נ ניחא היטב דברי הרמב"ם, דכוונתו היא, דבאמת נסכים של מים הבאים בפנ"ע לא הו"ו מכלל הנסכים כי ליכא בעלמא כלל דין ניסוך של מים גרידא, ומאי דשייך לדון תורת נסכים על

מים הוא רק באופן שיהיו הנסכי מים נסכי הקרבן, ומה שקובע את המים להחשיבם נסכי מים של זבח הוא רק הקידוש כל"ש אף דנתקדשו כבר בקדושת פה לבוא עם הזבח, ושפיר כתב הרמב"ם דרק ע"י הקידוש כל"ש נחשבים המים בכלל הנסכים, כי הקידוש כל"ש בנסכי מים אינו רק תוספת קדוה"ג גרידא, אלא הוי זה קביעות בהמים דיהיו מעתה בחשיבות של נסכי קרבן, ובמים הרי הם מכלל הנסכים רק אם הם נסכי קרבן ולא אם באים בפנ"ע, ולכך רק משעת הקידוש כלי יש בהם מעילה כי נעשו עי"ז מכלל הנסכים.



## סימן יב כמה קושיות בדין בל תוסיף בד' מינים

הקדמה.

סוגי' דבל תוסיף היא סוגי' גדולה - וכבר העמדנו את הדברים בארוכה לעיל [שער ב] - וכאן נפתח את כל הקושיות בסוגי' בתור חלק מחג הסוכות - והתשובות לקושיות נמצאות במקומם - [שער ב] - וכדיבואר.

מביא מחלקת בדין האי לחודי' קאי - דתלוי בדין לולב צריך אגד - ומתמה בזה.

והנה - בסנהדרין [פ"ח:] בסוגי' דזקן ממרא נתחדש דבב"ת נאמרו ב' דינים, דחוץ ממה דעובר בלאו, גם המצוה נפסלה, דכל המוסיף גורע.

עוד מבואר שם בגמ', דפליגי רבנן ור"י אי לולב צריך אגד או לא, ולמ"ד דלולב צריך אגד, כל מין מצטרף ושייך לחבירו וה"ה בב"ת, המין החמישי מצטרף ושייך לכל המינים, ואי לולב א"צ אגד ואין כל המינים מצטרפים א' לחברתא להיות א', א"כ ה"ה דהמין החמישי לא מצטרף להם, ונמצא דהתוספת והמצוה תרתי נינהו, "והאי לחודי' קאי והאי לחודי' קאי" ואין כאן ב"ת.

ולמדנו מכאן שבדין בל תוסיף צריכים יחס בין התוספת למצוה - ובדאיכא אגד יש יחס ובדליכא אגד [גם למ"ד דצריך אגד] או כשיש אגד אבל לא צריכים את האגד [למ"ד דא"צ אגד] - אז באמת שאין יחס - ואז ליכא בל תוסיף, עיין בכל זה בתוס' [שם] ובתוס' בסנהדרין [פח].

וצ"ב - דגם אי לולב א"צ אגד הא אכתי בעינן ד' מינים והם מעכבים זא"ז - וע"כ שהם שייכים זה לזה - וצ"ל בזה ב' חידושים, א' [למ"ד לולב צריך אגד איכא 'יחידה אחת' של ד' מינים וזה חל על ידי הדין אגד - אבל למ"ד דא"צ אגד אין 'יחידה אחת' של ד' מינים, אלא שהם ד' מינים נפרדים אלא שחייב ליטול את כל הד' כדי לקיים את המצוה - ב] בבל תוסיף לא סגי לן בזה שיש יחס בין המין הנוסף לד' מינים אלא דבעינן שיצור 'יחידה אחת' של ה' מינים - ורק ברמה כזו של התייחסות בין התוספת למצוה הוא דאיכא בל תוסיף, וזה לא משכחת לה למ"ד דא"צ אגד כיון שאין מציאת כזו של יחידה אחת של ד' מינים.

ובעיקר דין זה מצאנו מחלוקת יסודית בראשונים - דשיטת התוס' בסנהדרין [שם] וכ"ה בחי' הר"ן שם [ובר"ן על הרי"ף בסוכה ריש יז. בדפי הרי"ף מרמז לשיטתו הנ"ל] וכ"ה בריטב"א סוכה [ל"א] בשם רבינו הגדול, ד"בהאי לחודי' קאי" ליכא ב"ת כלל וכלל, לא לענין הפסול ולא לענין הלאו, והא דמשמע בסוכה [ל"א:] דגם בלי אגד איכא ב"ת היינו מדרבנן.

ושי' התוס' בסוכה [ל"א:] וכן הביא הריטב"א [שם] בשמו, וכ"ה ברשב"א בתשו' [תקל"ה/תס"ח] דבהאי לחודי' קאי, ליכא פסול אבל איכא לאו, ובכה"ג מתחלקין הלאו והפסול.

ולכא' הדבר פלא, דבשלמא לתוס' בסנהדרין והר"ן, היכא דאיכא לאו איכא פסול והיכא דליכא פסול ליכא נמי לאו, דתלויין זב"ז, וכך הסברא שיהיו תלויין זב"ז - וע' רעק"א בשו"ע [סימן י' סעיף ז'] שכתב דלסברתם דתלויים אהדדי, א"כ אחרי שיש איסור מדרבנן דב"ת, ה"ה דפסול מדרבנן - אבל לשי' התוס' בסוכה והרשב"א, האיך מתחלקין הלאו והפסול, דאם ב"ת תמיד פוסל את המצוה, למה לא יפסול את המצוה בהאי לחודי', וע"כ דליכא הוספה שמצטרפת למצוה, וא"כ ה"ה דליכא לאו, וכשי' התוס' בסנהדרין והר"ן, אבל לשיטתייהו דאיכא לאו ק' דלמה אינו פוסל, וצ"ע<sup>301</sup>.

מתמה בהא דהרשב"א מדמה האי לחודי' לב' זוגות תפילין.

והנה, הרשב"א בתשו' שם הוכיח כדבריו מסוגי' דעירובין [צ"ו] דמבואר שם דבמניח ב' זוגות תפילין עובר בב"ת, ופשטות כוונת הרשב"א דהאי לחודיה קאי, ואפי"ה איכא לאו, וע"כ דאף דליכא פסול אכתי איכא לאו.

<sup>301</sup> והעירני תלמיד אחד, דבלאו של בל תוסיף אנו דנים מצד התוספת, שאם חל על תוספת זו 'שם תוספת' מצד הגברא שעושה - שוב איכא הכא עבירה של בל תוסיף, אכן לפסול את המצוה אנו צריכים לדון מצד המצוה, האם נתוספה בה תוספת זו והאם יש התייחסות בין התוספת למצוה עצמה - או לא, ויתכן דבהאי לחודי' קאי ליכא שייכות בין התוספת למצוה רק לענין זה שהמצוה לא מוגדרת כמצוה עם תוספת, ולכן ליכא פסול, אבל סו"ס הגברא אכתי עשה תוספת בעשיית המצוה.

וכעין זה מבואר ברעק"א בשו"ע [סימן ל"ד] [על דברי הט"ז בס"ק ב'] שמבאר דברי המעדני מלך, דס"ל דאיכא לאו וליכא פסול בב' זוגות שהוא מסברא הנ"ל דהאי לחודיה קאי, ועפ"י התוס' בסוכה הנ"ל, והט"ז כ' שם דלדעת התוס' בסנהדרין ע"כ סוגי' זו הוא רק מדרבנן.

ובקושב"ע [ח"ב סימן ל"ג / ד' - ה'] הביא תשו' הרשב"א הנ"ל ותמה עליו, דמה השייכות בין מניח ב' זוגות תפילין להאי לחודי', דכל החיסרון בהאי לחודי' הוא רק במוסיף מין חדש שאין למין זה תורת מצוה כלל מצד עצמו, וכל מה שחשיב תוספת הוא משום שמצטרף ומתייחס לגוף המצוה, ובזה אמרין דאם אינו מצטרף, דהאי לחודי' קאי, שוב הדרא דינא דאינו כלום, ואינו מצוה ואינו תוספת, אבל במניח ב' זוגות תפילין, הרי קעביד ב' מצוות, וכאן מצוה בפנ"ע הוא, וגם בלי שיצטרף א' לחבירו איכא תוספת, שהוסיף בזה שעשה מצוה בכפילות וזה סוג אחר של ב"ת, שאינו מוסיף חלק למצוה, רק שעושה מצוה בכפילות, ומה שייך כאן חיסרון דהאי לחודי' קאי, ומה ראיית הרשב"א, [וקושייתו ק' נמי על רעק"א הנ"ל דמדמי להאי לחודי' קאין] - וצ"ע.

פלוגת הרמב"ם וראב"ם דב"ת באותו המין - ומתמה בשיטת הראב"ם ד.

והנה, הרמב"ם וראב"ם ד[בהל' לולב ז' - ז'] פליגי במוסיף באותו המין בד' מינים, וכגון שהוסיף עוד לולב ולא הוסיף מין חדש, דלפי הרמב"ם איכא ב"ת ולראב"ם דליכא ב"ת, ורק במוסיף מין חדש איכא ב"ת לפי הראב"ם, ובש"י הרמב"ם דאיכא ב"ת באותו המין מבואר שם דיש לאו וליכא פסול [אחר חזרת הרמב"ם, ע' בזה בכס"מ] וע' היטב בראב"ם דמשגי בתרתי, א' אין ב"ת אלא במין חדש, ב' אף במין חדש לא שייך בל תוסיף דהאי לחודי' קאי, דקיי"ל דא"צ אגד, ופלוגתם בהשגה השני' תלויה בפלוגתא דלעיל אי איכא לאו בהאי לחודי' קאי או לא.

אולם המחלוקת הראשונה אינה ברורה - שהרי כבר תמה המ"מ עליו, דאם רק קעבר בב"ת במין חדש, א"כ למה עובר בב"ת בב' זוגות תפילין, הא אין זה מין חדש - וצ"ע.

מביא ש"י רש"י דאיכא ב"ת בנשים במעשהז"ג, ומביא מהרשב"א בעירובין דחולק, וכן מהשלטי גיבורים בר"ה, ומבאר דבריהם, ומבאר דשניהם חולקים על רש"י אבל כל א' בדרך אחרת.

הנה - בר"ה [לג.] מבואר דכמו דפליגי ר"י ורבנן אי נשים סומכות רשות, כמו"כ פליגי בתקיעת שופר אי מותר לנשים לתקוע או דמעכבין אותם מלתקוע, ונחלקו הראשונים בזה דרש"י למד דהטעם דמעכבין אותם דהואיל ופטירי במעשהז"ג, הו"ל בל תוסיף, וברש"י בעירובין [צ"ו] חוזר על חידוש זה דאיכא ב"ת בנשים במעשהז"ג - למדנו שנטילת לולב בנשים לשיטת ר"י אסורה מצד בל תוסיף.

והראשונים חולקים וס"ל דליכא בל תוסיף בנשים במעשהז"ג, וביארו הא דמעכבין אותן באופן אחר, וע"י בתוס' בעירובין [צ"ו. ד"ה מיכל] דביאר דלא מעכבין אותן בכל מעשהז"ג, ורק בתקיעה ותפילין ועליה לרגל מעכבין להו, דבכולהו איכא סרך איסור, בתפילין צריך גוף נקי ואינם זהירות, בתקיעה איכא שבות, ובעליה לרגל נראה כמביא חולין לעזרה, ומדמינן להו לסמיכה דמיחזי כעבודה בקדשים ומעכבין להו.

והנה, כל זה לר' יהודה, אבל לרבנן דסומכות כ' התוס' דצ"ל דלא חש לסרך איסור בסמיכה וה"ה באידך לא חש, אכן לדעת רש"י דאסור מצד ב"ת צ"ב פלוגת רבנן ור"י, וצ"ל דפליגי בעיקר המיעוט של נשים ממעשהז"ג, והיינו, דפליגי אי כשנתמעטו ממעשהז"ג אכתי מקיימות מצוה או לא, דאי מקיימות מצוה יכולות לעשות, דע"כ ליכא בל תוסיף אם מקיימות מצוה, ורק לר' יהודה לא מקיימות מצוה ולהכי איכא בל תוסיף.

והנה בסברת ראשונים שנחלקו על רש"י מצאנו שתי שיטות, ושורש פלוגתם עם רש"י הוא בעיקר המיעוט של נשים ממעשהז"ג, דהנה ברשב"א וריטב"א בעירובין [צ"ו] ובמאירי שם כ' דהיות והתורה הקילה עליהם לפוטרים מן המצוות [במעשהז"ג], תו לא שייך בזה בל תוסיף, וצ"ב הסברא, דאין זה סתירה שעיקר פטור יהיה קולא, וכתוצאה מזה יצא חומרא דיעברו על ב"ת, [אטו נימא דכיון דהתורה הקילה לפוטרים ממעשהז"ג, שזה כבר סברא שהתורה יקל עוד לפוטרים מב"ת].

וע"כ נראה דכוונתם - דהואיל והוא רק קולא, א"כ ע"כ שהגדר בין שלהם הוא שהם פטורים מהחיוב ותו לא - וממילא שיש להם קיום מצוה - וממילא לא שייך בל תוסיף, דאדרבה, הרי מקיימי מצוה, וכמו דס"ל לרש"י בדעת חכמים [ולדעת רש"י בזה גופא פליגי ר"י ורבנן] - וזה

הרי ברור דמי שמקיים מצוה שהוא לא חייב בה דלא יתכן שיעבור על כל תוסף - הרי יש כאן 'קיום מצוה' - ומה שייך לומר שיש עבירה של כל תוסף בהך קיום מצוה - ופשוט.

אולם, בשלטי גיבורים בר"ה [ל"ג] הריא"ז הביא מזקנו התוס' רי"ד דסובר כרש"י - אלא שהוא חולק עליו - וביאר - שכמו שכשיניח תפילין במקום שאינו ראוי להניחן שאין כל תוסף וכן ישראל שעושה ברכת כהנים אינו עובר בכל תוסף - דהואיל ולא נצטוה בזה ליכא כל תוסף - ה"ה נשים דלא נצטו בתקיעות לא שייכא בהם כל תוסף וה"ה לכל מעשה"ג.

ונראה בכוונתו דבכל תוסף צריך שבתוספת יהיה צורת המצוה ועיקר גדרה, ובתפילין שלא במקומן חסר בצורת המצוה, וכן מצאנו בריטב"א בסוכה [ל"א: סוד"ה אמר מר] דאין כל תוסף בברכת כהנים אלא כשמוסיף הברכה הרביעית בנשיאות כפים וע' ביאור הלכה [סימן קכ"ח סעיף כ"ח] דכ' דה"ה דבעינן כל תנאי המצוה - וע' מה שנתבאר להלן [פרק י"א וי"ב בזה] - וכמו"כ ישראל שיעשה נשיאת כפים חסר כאן בעיקר צורת המצוה, וסובר הריא"ז דה"ה בנשים שיעשו מצוה שפטורים בהם חסר בצורת המצוה וכל כה"ג אין כאן כל תוסף.

ונוסף עוד - הרי בתוס' בסוכה [לא] מבואר דבעינן דרך גדילתו במין החמישי - כמו בכל הד' מינים, ומוכרח שצריכים עיקר צורת המעשה בתוספת - ומי שיוסיף פרשת תפילין לד' מינים או מי שיוסיף הדסים וערבות לד' פרשיות שאין כאן כלום, והרי הדברים ק"ו דאי בעינן 'דרך גדילתו' מוכרח דבעינן 'דבר שגודל' - ואל"כ כל נטילה שלא כדרך גדילתו לא גרע מפרשה בתפילין שא"צ דרך גדילתו - ומכאן מוכרח כהריא"ז - וברור.

שיטת רש"י בזה ובמה שיש לתמוה בשיטתו.

ובשיטת רש"י מבואר ע"כ שיש מעשה וצורת המצוה וחסר רק בקיום המצוה - וצ"ב הגדר בזה דממנפ"ש קשה - ועיין מה שנתבאר בזה [שער ב פרק ג] - אלא דאכתי צ"ב וכדתמה בזה המהרש"א בר"ה [שם] - וז"ל "לא ידענא מה כל תוסף שייך הכא דלא שייך למימר כל תוסף אלא בעושה המצוה ומוסיף עליה", עכ"ל.

והנה עד כאן הנידון בראשונים החולקים על רש"י היה בגדר מיעוטא דנשים מדין מעשה"ג, אבל כאן יש נידון בגדרי כל תוסף, והיינו דהמהרש"א מודה שאין כאן קיום בנשים, ויש כאן מעשה מצוה וכשיטת רש"י, וממילא דשפיר היה שייך כל תוסף, והשגתו ממק"א, דהיות ואין כאן קיום מצוה לפנינו שמוסיף בה, אין זה בכלל כל תוסף, וצע"ג.

מהלך הדברים.

והנה מהלך הדברים ליישב את כל הקושיות מתבאר על פי יסוד גדול בכל תוסף - והוא - שנחלקו הראשונים האם איכא ב' דינים של כל תוסף במצוה - גם מצד המעשה מצוה וגם מצד הדברי תורה של המצוה - ונפ"מ בכל תוסף בלאו - או דאיכא דין אחד של כל תוסף - רק במעשה מצוה ולא בדברי תורה של המצוה - וביארנו שנחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד לגבי לאו - וכן פליגי בזה ברשב"א ובאחרונים לגבי כל תגרע בתקנה לא לתקוע בשופר בשבת - והדברים מבוארים לעיל [שער ב פרק א' וב'] בארוכה.

על פי ביארנו את כל המחלוקות הנ"ל ויישבנו את כל הקושיות הללו - ומתבאר מתוך הדברים דנחלקו הראשונים במחלוקת הנ"ל - ואזלי כולהו בזה לשיטתייהו - והכל סביב המחלוקת הזו - עיין בזה לעיל [שער ב' פרקים ד - ז].

\*

\*

\*

**שער ה**

\*

\*

\*

\*

\*

**מצוות**

**שונות**

\*

\*

\*

\*

## סימן א'

**פלוגתת הראשונים בגדר מצות ציצית,  
ואם מיקרי אפשר לקיים שניהם להחליף בגד.**

הקדמה – סתירה בדין אפשר לקיים שניהם בציצית. < מביא את דברי הראשונים למה לא מיקרי אפשר לקיים שניהם בזה שיוכל לא ללבוש פשתים וילבש בגד של צמר. < סברת הקוה"ע וסברת הברית אברהם בזה. < מבאר דסברת הקוה"ע תלויה בפלוגתת הראשונים אי בעדל"ת - החיוב או הקיום דוחים. < פלוגתת הר"י במרדכי והר"ש מדרויש – בציצית בשבת בנפסקו החוטין. < עוד נפ"מ אי חשיב כביטול בקו"ע או בשוא"ת, ונפ"מ מתי קושר את החוטין. < בדברי רעק"א – מה יהיה בלי הדין עדל"ת, דלפי הר"י לא צריך להתפשט ולפי ר' שלמה מדרויש צריך להתפשט. < מוכיח שיש נפ"מ נוספת בין ר' שלמה מדרויש לר"י לגבי עדל"ת אי תלוי בקיום או בחיוב. < מביא בדומה לזה בפלוגתת הפסוקים אי אכילה מחוץ לסוכה היא ביטול בשוא"ת או בקו"ע. < מבאר שהר"י במרדכי והר"י ביבמות [צ:] והר"י בתוס' בכתובות [מ']. – כולו חדא נינהו. < מבאר דלפי הר"ש מדרויש – מוכרח דלא כטענת הקוה"ע, ומבואר היטב קושי' הראשונים.

**הקדמה – סתירה בדין אפשר לקיים שניהם בציצית.**

בעיקר הילפותא של כלאים בציצית נאמרה בגמרא ריש יבמות שאפילו צמר בפשתים ופשתים בצמר.

והנה יש ב' מצוות, מצות תכלת שהם ב' חוטין והם דוקא של צמר, ויש מצות לבן שהם ב' חוטין נוספים והם כשרים גם בשל צמר וגם בשל פשתים, וכשאין תכלת אז כל הד' הם של לבן, וכמו שנוהגים בזה"ז שאין לנו תכלת.

והנה ביבמות [כ:'] אמר ר"ל דליכא עדל"ת במקום שאפשר לקיים שניהם ויבום לא מיקרי אפשר לקיים שניהם כיון שמה שיוכל לעשות חליצה לא מהני כיון שזה לא מצוה.

ומבואר שאם היה מצוה לא היה עדל"ת ביבום כיון שאפשר בחליצה, וא"כ הפשטות צריכה להיות שתכלת שצריך להיות מצמר ידחה ל"ת בבגד של פשתים, אכן בלבן ליכא למימר כן שהרי לבן תמיד יכול להיות כמו הבגד וליכא למימר בזה עדל"ת.

ויתירא מזו הרי הא בגמ' במנחות [מ']. מבואר שגם בכלאים בציצית יש את הדין של ר"ל, דאם אפשר לקיים שניהם אין דין של דחייה, דמבואר שם שחכמים אסרו להטיל חוטי צמר בבגד של פשתן, גזירה שמא קלא אילן, פירוש צבע שדומה לתכלת ובאמת אינו תכלת, והקשטה הגמ' - ולא יהא אלא לבן - הא גם לבן שרי צמר בפשתן, ויתירצה הגמ' דאפשר במינו וכדר"ל, ומבואר דגם בכלאים בציצית הדחייה היא רק באופן שא"א לקיים שניהם.

איברא שבגמרא ריש יבמות כתוב שיש ב' אופנים של עדל"ת בציצית, "צמר בפשתים ופשתים בצמר" ובשלמא "צמר בפשתים" קאי בתכלת של צמר בבגד של פשתים, וא"ש שא"א לקיים שניהם, אבל "פשתים בצמר" קאי בבגד של צמר, וע"כ שרק הלבן הם של פשתים, ורק הם כלאים ולמה לא נימא יכול לקיים שניהם, וזה בהדי' נגד הגמרא [שם], ובענין זה כבר תמהו הראשונים, ונחלקו בזה, ושיטתם מתבאר בדברינו באמרות אברהם יבמות [סימן י"ט] בהרחבה.

מביא את דברי הראשונים למה לא מיקרי אפשר לקיים שניהם בזה שיוכל לא ללבוש פשתים וילבש בגד של צמר.

אלא שיש כאן שאלה מוקדמת – דלמה גם בתכלת התירה התורה כלאים בבגד של פשתים, הא נימא לו להביא בגד של צמר, והכא זה כבר קושי' גם בתכלת, ויסוד הקושי' הוא דאף שהתורה התירה בהדי' אבל יהיה מכאן הוכחה נגד ר"ל, שהרי לפי ר"ל יש כלל של 'אפשר לקיים שניהם', ולדידה האין נתחדש דינא דעדל"ת בכלאים בציצית כל עיקר, שהרי תמיד אפשר לקיים שניהם.

וקושי' זו הקשו התוס' כתובות [מ'] ואמרו "וזה אין לנו לומר שיהא אסור ללבוש טלית של פשתן משום דאפשר בשל צמר דאין זה חשוב אפשר", וכעין זה בתוס' הרא"ש [שם] "וא"ת הא אפשר לקיים מצות ציצית בלא כלאים שילבש טלית של צמר, וי"ל התורה לא אסרה ללבוש טלית של פשתים, היכא שיש לו טלית של פשתים אי אפשר לקיים ציצית בלא כלאים", וכ"ה בתוס' הרא"ש בסוגיין "אעפ"י שאם היה לובש טלית של צמר היה יכול לקיים בו מצות תכלת בלא דחיית הלאו, אין זה אפשר לקיים שניהם דלא מצינו שאסרה תורה ללבוש טלית של פשתים משום דאי אפשר לקיים בו תכלת בלא דחיית הלאו".

ויש כאן הערה חשובה בגדר אפשר לקיים שניהם, והיא, שמדברי התוס' רואים דלא היה להם צד דחשיב אפשר לקיים שניהם ע"י שבידו לפשוט את הבגד, אלא רק ע"י שבידו לקיים את העשה

דציצית בבגד של צמר, ומבואר מזה שאפשרות להפטר מהעשה לגמרי לא הוי כאפשר לקיים שניהם, ופשוט.

וזו באמת גמרא מפורשת, דביבמות [כ"א] למדנו דאפ' בחליצה לא חשיבא כאפשר לקיים שניהם הואיל וחליצה במקום יבום לאו מצוה היא, ואי נימא דאפשרות להפטר לגמרי מהעשה מיקרי אפשר לקיים שניהם, א"כ מה אכפ"ל שחליצה במקום יבום לאו מצוה היא, הא סו"ס בידו להפטר מהעשה דיבום, ופשוט.

**סברת הקוה"ע וסברת הברית אברהם בזה.**

ובביאור דברי הראשונים ביאר בזה בקוה"ע [סימן י"ד ס"ק ח'] שכוונתם בזה, שכיון שהבגד הוא המחייב נמצא שבגד אחר הוא כבר מחייב אחר, ובמחייב הזה ליכא אפשרות לקיים שניהם, ולכן במחייב הזה איכא עדל"ת.

וכעין זה ידוע נמי לגבי יבום דבחי"ל דאמרין עדל"ת להתירה ליבום, וקשה שהרי איירי גם באופן שיש צרה ולמה לא נימא שאפשר לקיים שניהם ביבום בצרה, כן הקשה הקרן אורה יבמות [כ:], ולפי הנ"ל א"ש שכל יבמה היא מצוה בפני עצמה ומחייב בפני עצמה.

אולם לא נראה כן מדברי התוס' דלמה להו לדון מצד שהתורה לא אסרה לבישת פשתים, והיינו שדנו שיש 'מעכב' והרי 'אי אפשר' לנו להוציא ממנו את הבגד של פשתים, ולפי דרכו של הקוה"ע יותר היו צריכים לומר שאין 'סיבה' לעשות כן כיון דפשתים הוא מחייב בפני עצמו ומהיכי תיתי להחליף לו את עיקר מצותו ועיקר המחייב, ולמה היו התוס' צריכים לדון דאין אפשרות לאסור עליו את הפשתים.

ועיין ברית אברהם [סימן א'] שביאר בזה בדרך אחרת, שכוונת התוס' לסברא מסויימת בהלכות אפשר לקיים שניהם, והיינו שהדין אפשר לקיים שניהם לא מחייב לעשות דברים שאינן בכלל החיוב של המצוה, שכשהחיוב של המצוה מאפשר לבחור איזה בגד הוא רוצה, ואז להטיל בהם ציצית, שוב ליכא למימר שכשיש לאו וצריכים לבא לעדל"ת, אז לא נימא דמחמת סברת אפשר לקיים שניהם יהיה מוכרח ללבוש בגד מסויים, דזה לא איכלל בכלל גדרי אפשר לקיים שניהם.

ומצאנו סברא כזו – דבדברינו באמרות אברהם יבמות [סימן י"ט] הבאנו לבאר ברשב"א דכל היכא שא"א לקיים שניהם אלא בהפסד טלית, והיינו שאין לו חוט של צמר לבגד של צמר א"צ להוציא את החוט מהבגד, דזה לא חשיב "אפשר", והכי נמי ס"ל להתוס' דזה שבידו להמנע מללבוש בגד של פשתים לא חשיב "אפשר", דהטלית מצד עצמו היא טלית המותרת, וכיון דאדם זה רוצה ללבוש את הבגד פשתים דאית ליה, אי"ז בגדר "אפשר" להמנע מלבישת הטלית דפשתים.

ובברית אברהם שם בתו"ד יישב בסברא זו את קו' הקרן אורה – הובא לעיל – דאמאי בכה"ג שנפלו לפניו ב' יבמות – אחת אסורה ואחת מותרת – דשרי לייבם את האסורה ול"ח אפשר לקיים שניהם, וביאר דכיון דאיהו אינו רוצה לייבם את האחרת ולשאתה לאשה אי"ז בגדר "אפשר".

**מבאר דסברת הקוה"ע תלויה בפלוגתת הראשונים אי בעדל"ת – החיוב או הקיום דוחים.**

איברא דסו"ס תמוה, דאף דזו סברא נכונה אכן למה להו לתוס' לדון בזה, הא סברת הקוה"ע היא סברא יותר פשוטה, ואין כאן התחלה לכל השאלה.

ויתכן לומר שזה תלוי בנידון האם הקיום של המצוה דוחה או שהחיוב של המצוה דוחה, ועיין בהערה <sup>302</sup> בזה, וי"ל שהתוס' לומד שהכל תלוי בקיום, ומה אכפת לן שכל בגד הוא מחייב בפני עצמו הא סו"ס אין נפ"מ בקיום מצוה, ודו"ק, ודומה לאשה בזמן גרמא וכגון ציצית [לולי טעמא דיוהרא], דהיא לא יכולה לומר שהיא צריכה את הבגד השני כיון שזה מחייב אחר דבלאו הכי לית לה חיוב.

**פלוגתת הר"י במרדכי והר"ש מדרויש – בציצית בשבת בנפסקו החוטין.**

אולם נראה באופן אחר – ולהלן נוכיח שחייבים ללמוד במהלך זה.

ונקדים בפלוגתת הר"י והר"ש מדרויש – הובא במרדכי.

<sup>302</sup> דזה תלוי ברמב"ן ורעק"א, וכדהבאנו לעיל [סוף סימן הקודם], ושיטת הראב"ד בנשים בזמן גרמא וכן שיטת הרמב"ן בהשב תשיבם דסגי לן על ידי הקיום מצוה, אכן רעק"א למד שהכל תלוי בחיוב, וכדיבואר, ואזלי לשיטתייהו, שהרמב"ן למד מצד הכח של אהבה וזה לא מוסיף באהבה בזה שיש חיוב, ובאהבה הכל מצד הקיום, ורעק"א דחה את הרמב"ן מכח הגמרא להלן, ועיי"ש עוד שזה תלוי בפלוגתת ר' ניסים גאון והרמב"ן, עיי"ש.

דהנה - המרדכי בהלכות ציצית [סי' תתקמ"ד] - הביאו הב"י [באו"ח סימן י"ג] - הביא בשם הר"ר שלמה מדרוש שאם לבש בשבת טלית שנפסקו הציצית, עובר בעשה דציצית, והשיב ר"י בעל התוספות דליתא דלא אשכחן דאמר רחמנא לא תלבש בגד בלא ציצית אלא דמצות עשה היא לעשות ציצית היכא דאפשר והיכא דלא אפשר אינו עובר בלבישתו.

הרי דנחלקו בגדר דין ציצית אי רק מתחייב אח"כ ולכן מותר ללבוש כן בשבת, שהרי התורה לא מחייבת אותו אי אנוס הוא על הלבישה, וזו שיטת הר"י, אכן דעת הר"ש מדרוש אינו כן, ובחידושי ר' ראובן [סוכה סימן ד'] הביא מהברכ"ש שביאר שהחולקים על המרדכי ס"ל שגדר המצוה היא שהתורה קבעה את 'סדר לבישה', והיינו 'שכך לבישה צריכה להיות', דלבישת ד' כנפות צריכה להיות לבישה מצויצת.

ושורש פלוגתתם - להר"ש מדרוש החיוב הוא בבגד, האיך בגד צריך להיות בלבישתו, והיינו שחייבים שהבגד - בלבישתו - יהיה מצויץ, צורת לבישה צורת בגד, אכן לפי הר"י החיוב אינו בבגד אלא בציצית, שחייבים להטיל ציצית בבגד.

אולם עיין לעיל [סימן הקודם] בארוכה שהוכחנו שכל מצוה מתחלקת לתרתי, גוף המצוה וחיובא דרמי אקרקפתא דגברא מה שצריך לעשות שתתקיים המצוה, וגם בהלכות ברכת המצוות מתחלקים, והיינו ד'על מצות' לחוד ו'ציונו' לחוד, עיי"ש בארוכה כמה אופנים שמתחלקים גדריהם זה מזה, ועיי"ש [פרק ב'] שהוכחנו שגוף העשה והמצוה חיילא בבגד כיון שהבגד צריך צריך להיות מצויץ - בלבישתו - וזה גוף המצוה של ציצית, אבל החיוב דחיילא אקרקפתא דגברא היינו לקשור בו חוטין, נמצא דתחילת חיובו וסוף חיובו בגוף החוטין, אף דקיום המצוה הוא בבגד, ובזה ביארנו האיך יתכן שהבגד הוא חפצא דמצוה לגבי הלכות שונות.

ונתבאר דכל זה נכון גם במרדכי ובר"י, דכל פלוגתא הראשונים הוא בחיוב דרמי אקרקפתא דגברא, אי הוי חיוב בבגד או חיוב בחוטין, אבל המצוה ודאי שמתקיימת בבגד שהוא יהיה בגד של ציצית - בגד מצויץ, ודו"ק.

עוד נפ"מ אי חשיב כביטול בקו"ע או בשוא"ת, ונפ"מ מתי קושר את החוטין.

ובאמת שיש כמה נפ"מ בפלוגתא זו:

דעיינן להלן תוס' ותוס' הרא"ש [צ':] דדנו אי מי שיש לו בגד בלי ציצית אי מיקרי מבטל מצוה בידיים או בשוא"ת, ותלו נידון זה אי המצוה מתחילה אחרי שכבר לבוש בו או לפני כן, והיינו ממש הנידון הזה, ושיטת הר"י באמת דמיקרי שוא"ת כיון שרק מתחייב אח"כ, והיינו דאף דלולי המעשה בפועל להתלבש בבגד לא היה לו ביטול אולם רק אחרי שהתלבש הוא נתחייב ושוב הוי ליה ביטול בשוא"ת.

ובאמת דהסיק התוס' הרא"ש אחרי החידוש הזה של התוס' את הדין של הר"י במרדכי לגבי שבת שא"צ להתפשט, ועיין בהערה <sup>303</sup> שהבאנו את כל לשונו, ודייק מזה בחידושי ר' ראובן [שם] שנמצא שעיקר השו"ט בתוס' ובתוס' הרא"ש אי קי"ל כהמרדכי או לא תלוי אי ביטול מצות ציצית מיקרי קו"ע כיון שמתלבש במעשה בלי ציצית, או דהוי שוא"ת, והיינו דלאחר שהוא לבוש מתחיל החיוב וכעת הוא לא מקיים חיובו בשוא"ת במה שאינו קושר, עיי"ש, ומבואר דלדרכו של

<sup>303</sup> "כולהו נמי שב ואל תעשה נינהו. וא"ת סדין בציצית היכי הוי שב ואל תעשה בשלמא למ"ד חובת טלית הוא נחא דמיד שקנאו נתחייב בציצית אפי' מונח בקופסא ושב ואל תעשה הוא שלא יעשה לו ציצית, אלא למ"ד חובת גברא כי מיכסי בטלית דבר חיובא הוה ואין בו ציצית עובר בידים שהתורה חייבתו להטיל ציצית בכל טלית שיתעטף בו ולא ילבשו בלא ציצית, וי"ל דבשעת עיטוף אחתי לא מיחייב עד לאחר שנתעטף דכסותך משמע שאתה כבר מכוסה בה ואשר תכסה בה דרשינן לדרשא אחריתי במנחות.

וא"ת אחתי הא משמע בפ' מי שמתו דכשהוא לבוש כלאים ואינו פושטן לא חשיב שב ואל תעשה אלא כעובר ועושה, וי"ל דשאני כלאים שתחלת איסורן היה בלבישה שלבשן באיסור אבל כאן בשעת עיטוף לא נתחייב עד אחר שנתעטף ואז הוי שב ואל תעשה.

ומיהו ק"ק מהאי דמברכין להתעטף בציצית ומוכיח מזה בה"ג דקי"ל ציצית חובת גברא הוא מדקא מברכים להתעטף משמע דבשעת עיטוף הוי מצוה, וי"ל שכך פירוש הברכה להיות מעוטף בציצית ומשום דמברך עובר לעשייתו צריך לברך להתעטף. ומכאן הורה ריצב"א דאם נפסק לאדם אחד ציצית בשבת או בי"ט יכול להתעטף בטליתו אפילו לכתחלה משום דלא מיחייב עד לאחר שנתעטף, וא"כ דוקא בחול אסור ללבושו בלא ציצית שהוא מחוייב לעשות ציצית כשילבשו אבל בשבת וי"ט דאי אפשר לעשותו ובשעת עיטוף ליכא עבירה גם אין עבירה שהוא מעוטף בו בלא ציצית כיון דא"א לעשותו, עכ"ל.

ר' שלמה מדרויש באמת מיקרי ביטול בקו"ע, והיינו כנ"ל שהתורה קבעה שכך צריכה להיות לבישתו, ובאופן אחר הוא עושה לבישה כנגד מה שקבעה התורה, וזה ביטול בקו"ע. ועיין חמד משה על השו"ע [ריש סימן ח'] שהביא את לשון הרמב"ם שצריכים ללבוש בגד לאחר שיש בו ציצית, ודייק שזה דלא כהמרדכי הנ"ל, והיינו דלפי המרדכי דלבישת הבגד הוא המחייב, ולפני כן לא התחילה בו חיוב, שפיר מצי קושר לאחר הלבישה, אף שיתברר שיעמוד הרבה זמן בלי ציצית, אולם הפמ"ג [שם] הביאו והוא חולק עליו, וסובר דגם בדעת המרדכי דלא מצי ללבוש ואח"כ לקשור.

ולכא' סברתו בזה דגם אי רק חייב לאחר שלבש, אבל סו"ס למה לא צריך לדאוג לפני הלבישה שיהיה קשור בציצית ברגע הראשון של הלבישה שאז הוא מתחייב, וככל המצוות שמוטל עליו אחריות לפני זמן המצוה לדאוג שיהיה לו את החפצא דמצוה, וקונה ד' מינים לפני יו"ט ראשון בבקר, וצ"ע ועיין בהערה <sup>304</sup>.

ונראה כך: נתבאר לעיל דמצוה לחוד וחייב אגברא לחוד, וכולם מודים שגוף המצוה היינו בבגד, ושם מתקיימת המצוה, אולם נראה דלא יתכן לומר כן לפי החמד משה במרדכי, דהאיך נימא שכל זמן הקשירה של החוטין כשהוא כבר לבוש בבגד שגם אז יש קיום מצוה בבגד, אטו נימא שמתקיים בבגד מה שעושים בו פעולה של קשירה, וע"כ שהוא סובר שגם הקיום מצוה הוא בחוטין ולא רק החיוב דגברא, והיינו שרצון התורה בחוטין של ציצית, ורצון התורה להטילם ושיהיו מוטלין בבגד של ד' כנפות, ודו"ק.

ויתכן א"כ שזה כל המחלוקת בין החמד משה והפמ"ג במרדכי, שהפמ"ג למד שגוף המצוה היא בגד מצויץ, ורק החיוב של הגברא היינו להטיל, ואף שהחיוב מתחיל אח"כ אכן כיון שהחיוב צריך להביא לקיום מצוה של בגד מצויץ, שוב מתחייבים בקשירה לפני הלבישה כדי שכבר ברגע הראשון תתקיים המצוה בבגד.

אולם החמד משה למד שגם הקיום מצוה הוא בחוטין, והיינו שרצון התורה להטילם ושיהיו מוטלין בבגד של ד' כנפות, ולכן יש קיום מצוה בעצם המעשה קשירה שהקיום מצוה הוא בחוטין – גם בקשירתם וגם בהיותם קשורים בבגד, ולכן לא אכפת לן מה שהוא לבוש בלי ציצית, שההתעסקות בחוטין כלולה במצוה של החוטין, ודו"ק.

[העירוני שבאמרי בינה מבואר שלפי המדרכי כיון שאינו מחוייב לקשור בשבת, דשוב ליכא ברכה בשבת, ויש לדון בזה, ואכמ"ל].

בדברי רעק"א – מה יהיה בלי הדין עדל"ת, דלפי הר"י לא צריך להתפשט ולפי ר' שלמה מדרויש צריך להתפשט.

ואיכא נפ"מ נוספת בפלוגתא זו, והוא דרעק"א בשו"ע [או"ח סימן י"א] יצא לדון דמה היה הדין בלי עדל"ת ולבש בגד של פשתים, האם צריך להתפשט או מצי לובש בלי ציצית, והסיק דלפי הר"י לא צריך להתפשט דמאי שנא מעוכב על ידי חילול שבת למעוכב על ידי כלאים, הא הוא אנוס דתרווייהו, אכן פשיטא דלפי ר' שלמה מדרויש דצריך להתפשט, ועיין בהערה <sup>305</sup> שהבאנו את כל דבריו, ומה שחידש לגבי בגד שהוא כבר כלאים בלי הכלאים מצד הציצית.

<sup>304</sup> ויתכן שהחמד משה למד שאם כל האפשרות של קיום המצוה היינו דווקא בקושר לפני הלבישה, שוב ע"כ משתנה עיקר חיובו, והיינו שכבר מוכרח שהגדר בזה שהתורה קבעה שכך צריכה להיות לבישתו, ולבישה בלי ציצית היא לבישה כנגד התורה, ורק אי נימא דמשכחת לה לבישה ושוב קשירה, אז י"ל שכך הגדר שחייב להטיל ציצית בבגד, אלא שאם קשר קודם אז פירושו שדאג לקיום חובתו לפני הלבישה, ודו"ק.

<sup>305</sup> וז"ל: "דבלאו הכי צריך להבין כיון דכלאים בציצית שרי מה לי דהציצית הם כלאים עם הבגד מה לי דהבגד עצמו כלאים, ונימא דהבגד כלאים יכולים להטיל בו ציצית וללבושו לקיים מצות ציצית דעשה דחי לל"ת.

ולזה נראה דבאמת מהראוי דעשה דציצית לא לדחי ללאו דכלאים דשאני בעלמא דהוי עשה דחיובא ומוטל עליו לעשותו, אבל עשה דציצית דאין החיוב עליו ללבוש טלית בת ד' כנפות ולהטיל ציצית א"כ אמאי דחי העשה לל"ת דכלאים, הא אם לא ילבישנו לא יעבור על העשה כלל.

ולזה נראה למ"ש המרדכי דאין איסור כלל על הטלית שלא ללבושו בלא ציצית אלא כשהוא לובש בו חל עליו המצוה להטיל ציצית, ומה"ט בלא נמצאו ציצית בעיר וכן בשבת דא"י להטיל בו ציצית מותר מה"ט ללבושו בלא ציצית, א"כ שפיר אמרי' דעשה דציצית דחי ללאו דכלאים דאם יהיה הדין דלא לדחי לא יטיל בו ציצית ומ"מ יהא מותר ללבושו בלא ציצית ושוב מטל העשה, דאם בלא דחייה היינו מוח' ללבושו באמת אין כאן דחייה דבלא לבישה ליכא ביטול מ"ע, אבל כיון דבאמת עכ"פ מותר ללבושו בלא ציצית ממילא חל עליו העשה דציצית ודחי לל"ת דכלאים, וכ"ז אם הבגד בעצמותו אינו כלאים אלא דהציצית הם כלאים להבגד דאם לא ידחה העשה לל"ת מ"מ ילבישנו בלא ציצית, אבל אם הבגד בעצמותו כלאים ל"ש לומר דלדחי העשה לל"ת דהא אם לא דחי א"א כלל ללבושו כיון דהבגד כלאים בעצמותו ממילא לא חל עליו העשה כלל" עכ"ל.



מוכיח שיש נפ"מ נוספת בין ר' שלמה מדריש לר"י לגבי עדל"ת אי תלוי בקיום או בחיוב. ובאמת דמוכרח שיש ביניהם נפ"מ נוספת – דעיין בהערה לעיל שהבאנו את לשון רעק"א, ומבואר שם שיסוד סברת רעק"א בר"י במרדכי מתחיל כך:

דבאמת קשה, דהאיך מתלבשים בבגד של פשתים, הא הוא גורם דחייה ושיחול עליו דין עדל"ת, ומי הכריחו להתלבש ולהגיע לעדל"ת, ואין כאן שום חיוב של מצוה שמחייבו לדחות ל"ת, ובה תירץ רעק"א דלפי המרדכי א"ש, דלבישת הבגד ממילא מותרת, ואחרי שהוא לבוש הוא מחוייב ממש, הרי דנקט שהחיוב מצוה הוא זה שדוחה בעדל"ת, אולם כבר הבאנו חולקים בזה שקיום מצוה דוחה, ונראה מוכרח דשיטת ר' שלמה מדריש היא כהראשונים שהקיום מצוה דוחה, ולדידה הדרא קושי' רעק"א, ולדידה אין תירוץ של רעק"א, ומוכרח שאף שאין חיוב אבל בקיום מצוה דוחה.

מביא בדומה לזה בפלוגתא הפסוקים אי אכילה מחוץ לסוכה היא ביטול בשוא"ת או בקו"ע. הבאנו לעיל דנחלקו אי הוי ביטול בקו"ע או בשוא"ת – ונראה להביא משל לזה, דהנה מצאנו בסוכה מחלוקת אי הוי ביטול בשוא"ת או בקו"ע, דיעויין ברעק"א ופנ"י בסוכה [ריש כ"ה]. דנחלקו בביטול מ"ע דאכילת סוכה, דברעק"א מבואר דזה ביטול בשוא"ת ודמי לחתן שלא קורא קריאת שמע מחמת עוסק במצוה פטור מן המצוה, דאף דאכל בחוץ וזה הרי מעשה בידים, אכן הרי רק לא קיים את הקו"ע של ישיבה בסוכה בזמן אכילתו וזה ביטול בשוא"ת, והיינו שהפעולה של אכילה מחייבת פעולה נוספת להכניס את אכילתו לסוכתו, ופעולתו הראשונה [אכילה] אינו ביטול מצווה ורק השלילה מפעולתו השניה [כניסה לסוכה] היא הביטול בשוא"ת, ועיי"ש שרעק"א דימה לציצית בדין של המרדכי בנפסק חוטין בשבת.

והפנ"י חולק וסובר שזה ביטול בקו"ע ע"י גוף האכילה עצמה, וצ"ב שיטת הפנ"י, ועיין נמי באור שמח [מאכל"א פט"ו ה"י ד"ה לכן] שכתב בהדי' כרעק"א<sup>306</sup>, וע"ע במקנה בקידושין [ל"ד ד"ה והרי סוכה] מש"כ בזה, ועיין בהערה<sup>307</sup> שהבאנו הרבה פוסקים כהפנ"י.

ולכא' הביאור בכל הנך פוסקים הוא שאין רגע שהאדם מתחייב בסוכה, אלא שלפני תחילת האכילה פשוט שאינו חייב, ואחרי שכל כבר ביטל, וא"כ מתי זמן החיוב ולמד רעק"א שאין זמן שחל החיוב, אלא שלפני אכילתו הוא חייב לדאוג שאכילתו תהיה בסוכה, וזה אכתי דומה למרדכי בציצית.

אכן הפנ"י ודעימיה למדו שהתורה קבעה את צורת האכילה שהאכילה צריכה להיות בסוכה – וממילא דאכילה מחוץ לסוכה היא אכילה היפך ממה שהתורה קבעה, וזה מיקרי קו"ע לעשות אכילה היפך ממה שהתורה קבעה, והיינו ממש כדברי ר' ראובן בשיטת ר' שלמה מדריש בציצית. ויתכן שכאן הפנ"י למד שכיון שאין רגע מסוים שאפשר לחייב שאכילתו תהיה בסוכה, א"כ שוב כו"ע מודי הכא לר' שלמה מדריש דהוי ביטול בידים.

ונראה שהוא למד את הדין של ציצית כהחמד משה שהחיוב לפי הר"י מתחיל אח"כ ולכן הוא יכול לקשור אחרי שהוא כבר לבוש, אבל רעק"א למד כהפנ"י שגם בציצית עצמו הוא דואג לפני כן לקושרה, ואין לקשור אחרי שהוא כבר לבוש, ודו"ק, וממילא דה"ה דהכא בסוכה שפיר שייך דינו של המרדכי כיון דבתרווייהו הוא דואג בפועל לפני כן, ואעפ"י כתרומתו מיקרי שוא"ת.

<sup>306</sup> שכתב שם שביטול מצוה בשוא"ת לא בעינן לבזבז כל ממונו, ורק באיסור מבזבז כל ממונו, ואכילה מחוץ לסוכה וכן אכילת מעש"ש מחוץ לירושלים לפני הגיע לירושלים, כל כה"ג אינם איסורים אלא ביטול מצוה בשוא"ת, ולא דמי לבעולה לכה"ג שזה איסור עשה ועל זה שפיר בעי לבזבז כל ממונו.

<sup>307</sup> והיינו דמצאנו עוד שנחלקו בזה דיעויין במג"א [סי' תר"מ ס"ק ב' ובסי' תרט"ז ס"ק ב'], ובמחצית השקל ובמ"ב [סי' תר"מ] ובלבושי שרד ובפמ"ג שם, והעולה, דנחלקו אם איכא איסור ספייה לקטן חוץ לסוכה, דהאחרונים [מחצית השקל ומ"ב] נקטו דאיכא איסור והלבושי שרד ופמ"ג נקטו דליכא, ולכא' תלוי בהנ"ל, דבמצוה ליכא איסור ספייה, [אלא שהפמ"ג טוען שבאיסור שתלוי בזמן ליכא ספייה, ולא מצד מצווה אתינן עלה], שו"ר שכן תמה הגרש"ז זצ"ל בהליכות שלמה [מועדים פ"ט דבר הלכה אות כ"ה] שכיון שזה מצוה מה שייך בזה איסור ספייה, וכן הוא באבני נזר [או"ח סימן תפ"א ס"ק ח'] דנקט שיש איסור אכילה מחוץ לסוכה ולכן איכא איסור ספייה.

וע"ע בענין זה במ"ב [סימן תר"מ ס"ק ל"א] בדין אונן שהביא מהפמ"ג שהסתפק האם פטור כיון שכאן יש ביטול בקו"ע, וע"ע בשעה"צ [ס"ק מ"ח] שדן שם לפוטרו כיון שיש קום ועשה להכנס לסוכה, עיי"ש.

מבאר שהר"י במרדכי והר"י ביבמות [צ':] והר"י בתוס' בכתובות [מ'] - כולו חדא גינהו. למדנו עכ"פ שיש שו"ט בתוס' להלן [צ':] בשם הר"י האם ציצית החיוב הוא אחרי שיש לו בגד או לא, והמדרכי [שם] הביא את הדין הזה בשם הר"י, ומבואר הכא שהשו"ט של הר"י ביבמות [צ':] היינו ממש סביב עיקר חידושו לדינא בבגד בלי ציצית בשבת.

ומעתה יש להעיר, דדברי התוס' בכתובות הם ג"כ מהר"י, ויש לעיין, שהרי עיקר קושיתו היינו דצריכים לחייבו להוריד את הבגד של פשתים ולהחילו בצמר, והיינו מדין אפשר לקיים שניהם, ותמוה, הא עיקר קושי' זו עומדת כנגד עיקר שיטתו של הר"י דא"צ להתפשט, וצ"ע, ועוד שהתוס' הרא"ש גם סותר את עצמו דהכא ג"כ הקשה דלמה לא יתפשט, וביבמות [צ':] הוא הביא את הדין של המרדכי - ובקצרה - הרי אחרי שרעק"א הוכיח דגם אם הדין היה שאין עדל"ת אכתי לא מתפשט, א"כ כל הכח של אפשר לקיים שניהם היינו דלכן לא אמרינן עדל"ת, אבל אי בלי כל ההלכה של עדל"ת א"צ להתפשט, א"כ פשיטא דא"צ להתפשט באופן של אפשר לקיים שניהם, וצ"ע עיקר קושי' הראשונים.

ואשר מוכרח ומבואר - דאדרבא ואדרבא - דהן הן דברי הר"י והן הן דברי התוס' הרא"ש, והיינו שהר"י והתוס' הרא"ש חידשו גדר חדש בעיקר מצות ציצית וחזרו כמה פעמים על חידוש זה, לגבי כמה נפ"מ שיוצא מהחידוש הזה:

א) ביבמות [צ':] חידשו שניהם דמחמת הגדר החדש במצות ציצית דלכן מיקרי ביטול בשוא"ת.  
ב) כמו כן חידשו [שם ובמדרכי במנחות] דמחמת הגדר החדש במצות ציצית דלכן יש דין דמי שנקרע החוטין בשבת דא"צ להתפשט.

ג) כמו כן חידשו [כתובות יבמות] דמחמת הגדר החדש במצות ציצית דלכן גם באופן דאין עדל"ת, או באופן שהדין הוא דאפשר לקיים שניהם וממילא ליכא עדל"ת, דא"צ להתפשט - והן הן עיקר דבריהם בכתובות וביבמות - ונמצא שחזרו ג' פעמים על חידוש אחד כדי ללמד את הנפ"מ בהך חידוש.

ודברינו מפורשים בפנ"י בכתובות [שם] שפירש את דברי התוס' שם עפ"י המדרכי, וכתב שהר"י אזיל לשיטתו, ופשוט, ועיין בהערה <sup>308</sup> הבאנו לשונו, והדברים ברורים.

ונראה להוסיף דהן הן דברי הראשונים - "התורה לא אסרה ללבוש טלית של פשתים, היכא שיש לו טלית של פשתים אי אפשר לקיים ציצית בלא כלאים", והיינו שזו הנקודה - שהתורה לא אסרה, שגם אי נמא ליה לקיים מצוותו בבגד של צמר הא סו"ס את הבגד של פשתים הוא לעולם לא יוריד דמי מחייבו בזה, ויהיה לבוש בב' בגדים, דמעולם לא מצאנו במצות ציצית כח לגרום לו להפשיט את הד' כנפות, ואין כאן התחלה למהלך של אפשר לקיים שניהם, ופשוט.

מבאר דלפי הר"ש מדריש - מוכרח דלא כטענת הקוה"ע, ומבואר היטב קושי' הראשונים. ויש להוסיף - הרי לולי החידוש של הר"י היינו סוברים כר' שלמה מדריש, דחייב להתפשט בשבת, וה"ה דבלי עדל"ת חייב להתפשט, וה"ה באפשר לקיים שניהם דחייב להתפשט, וזה ממש קושי' התוס', ומזה גופא בא הר"י לאפוקי, וקמ"ל הר"י כסברת הר"י בכל דוכתא דבאמת המצוה לא יכולה לגרום לנו להתפשט.

אכן לפי ר' שלמה מדריש הדרא הקושי' של הראשונים דשוב הוי ליה אפשר לקיים שניהם ולמה א"צ להתפשט, ונראה שיצטרך לתרץ בזה כסברת הברית אברהם, וכדלעיל, ודו"ק  
אולם אין לומר שיתרץ כהקוה"ע, דהנה, לעיל הבאנו שמי שלומד שהקיום עשה דוחה ל"ת, לדידיה ליתא לטענת הקוה"ע, ולעילה וכחנו שמי שיסבור כהר"ש מדריש דפשיטא דס"ל שהקיום

<sup>308</sup> וז"ל: "מיהו מלשון המרדכי בהלכות ציצית [סי' תתקמ"ד] הביאו הב"י [באו"ח סימן י"ג] למדתי תירוץ אחר, דעל מ"ש בשם הר"ר שלמה מדריש"ש שאם לבש בשבת טלית שנפסקו הציצית עובר בעשה דציצית והשיב ר"י בעל התוספות דליתא דלא אשכחן דאמר רחמנא לא תלבש בגד בלא ציצית אלא דמצות עשה היא לעשות ציצית היכא דאפשר והיכא דלא אפשר אינו עובר בלבישתו ולפי"ז נראין הדברים ק"ו בהיא דהכא דהא ודאי אין לנו לאסור ללבוש סדין של פשתן והתורה התירה בפירוש ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם וסתם בגדים בתורה היינו צמר ופשתן אלא שאנו רוצין לומר דנילף מהכא דעשה דוחה לא תעשה אפילו היכא דאפשר לקיים שניהם מדצותה התורה לעשות ציצית בטלית של פשתן ולפי"ז לא שייך לומר כלל מדהתירה התורה ללבוש טלית של פשתן דמה איסור יש בלבישה שאם לא נאמרה מצות ציצית בשל פשתן היה מותר ללבושו בלא ציצית ולענין עשיית הציצית ודאי מיקרי לא אפשר, כן נראה לי נכון. ולפי"ז צ"ל דר"י בתירוץו כאן נמי נתכוון לכך לפמ"ש המרדכי בשמו ודו"ק", עכ"ל.

מצוה דוחה, ומעתה מוכרח שר' שלמה מדרויש סובר כסברת הברית אברהם דלדידיה ע"כ דליתא לסברת הקוה"ע, דסו"ס איכא קיום מצוה.

ומעתה א"ש – שהראשונים בקושי' הקשו דלמה לא יתפשט, והיינוש העלו אתה צד של ר' שלמה מדרויש – וקשה דלמה לא חשבו על טענת הקוה"ע דקושי' מעיקרא ליתא, והתשובה, דאחרי שהקושי' בנויה על ר' שלמה מדרויש, שוב מוכרח דליתא לטענת הקוה"ע, וא"ש מה שהקשו, אולם מיד כשתירצו שאין לחייב לפשוט, והיינו כסברת הר"י, שוב לא צריכים לטענת הקוה"ע, דכבר א"א לחייבו לפשוט את הפשטים והפשטים ישאר עליו גם אי יוסיף בגד של צמר וכנתבאר.

ונמצא דממנפ"ש אין מקום להעלות את סברת וטענת הקוה"ע, שבקושי' אין טענתו נכונה, ובתשובה ליתא לכל השאלה דממנפ"ש הבגד של פשטים ישאר עליו.

## סימן ב'

## בגדר מצות מילה

ובדיני הברכות<sup>309</sup>

מביא שלשה תמיהות בדיני הברכות של מילה. < > כמה תמיהות בדיני "עמידה" במילה ועמידה בברכותיה. < > מחדש דבמילה איכא ב' מצוות, מצות מילה ומצות ברית, ומיישב הסתירות האם יש מצוה כל רגע ורגע או רק פעם אחת, ומיישב קושי' רעק"א בתשו' מ"ב בפסוקים בנדרים [ל"ב], ומיישב קושי' התוס' בקידושין דל"ל מיעוט בנשים במילת בניהם, הא הו"ל מעשהז"ג. < > מביא חילוק בין מצות ברית למצות מילה מהבית הלוי בבני קטורה, ומוכיח כדבריו מסוגי' דעבודה זרה [כ"ז]. < > מיישב ג' תמיהות בגדרי ברכות דמילה. < > מיישב התמיהות בדיני עמידה במילה וברכותיה, ומבאר דין עמידה דילפינן מ"לכס" שייך גם לברכה, לא כן דין עמידה ד"ויעמוד העם בברית", ומיישב שי' הבעל העיטור שמביא סברא מיוחדת בדין עמידה בברכת להכניסו.

מביא שלשה תמיהות בדיני הברכות של מילה.

**ברכת המצוה** במילה מצאנו כמה תמיהות בעיקר גדרם ודיניהם, ונבארם בעזה"ת אחד לאחד, דבר דבור על אופניו.

**א** במילה מברכים ב' ברכות, ברכת "על המילה", וברכת "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו", וע' בתוס' פסחים [ז']. דלשי' הרשב"א שם מבואר דתרוייהו ברכות המצוות ניהו, ולכא' קשה דהיכן מצאנו מצוה אחת שיש בה ב' ברכות, [וכבר תמה בזה בערוה"ש], וצ"ע, וכבר תמהו האחרונים בכה"ג [ביאור הגר"א [סי' כ"ה סעיף ה'] וב"ח [סי' כ"ה ד"ה ויניח] בשם המהר"ל] דלמה מברך בתפילין דש"ר ב' ברכות דמה שייך וציוונו פעמיים במצוה אחת, והארכנו בזה להלן [שער ו ברכת המצוות סי' י"ד ס"ק ב' וג'], וגם הכא יש לתמוה כן.

**ב** הרא"ש בסוף פרק ר"א דמילה הקשה למה מברכים ברכת "להכניסו בבריתו" בין המילה לפריעה, והא בעינן עובר לעשייתו, ותירץ דכל המל ולא פרע כאילו לא מל, והו"ל עובר לעשייתו, והק' החת"ס [יו"ד תשו' רמ"ח, וכ"ה בחי' שבת קל"ז] והמנ"ח [מצוה ב' ס"ק א'] דבאברהם אבינו היה מילה ולא היה פריעה, ונוסח הברכה קאי על בריתו של אברהם אבינו, וצ"ע.

**ג** הרא"ש בפסחים [ז']. הביא שי' ר"ת דבמצוות שאין להם שיהיו למצוה כמצה ומרור ומגילה דמברכים בלשון "על", [על מקרא מגילה וכו'], ומצוות שיש להם שיהיו למצוה כתפילין וציצית וסוכה מברכים בלשון "למ"ד", [להתעטף, להניח וכו'], ומבואר לפי"ז למה מברכים "על המילה", שאין שיהיו למצוה, אבל הרא"ש הק' על ברכת "להכניסו בבריתו" דהיה לו לברך בלשון על כמו ברכת "על המילה", ותירץ "משום דברכה זו לא נתקנה לגמרי על מצוה זו, תדע דהא מברכים אותו לאחר המילה אלא שנתקנה להודות ולהלל ולשבח להקב"ה שציוה לעשות מצוה זו בכל פעם שתבא לידינו", ומבואר שזה ברכת השבח ולא ברכת המצוות [וגם בפרק ר"א דמילה שם הביא להך תי' של ר"ת ליישב באופ"א את הקושי' דלעיל מעובר לעשייתו].

**אולם** כשנעניין ונדייק בדברי ר"ת בספר הישר בסי' ש"מ [שזה המקור לר"ת שהביא הרא"ש], שם יבואר דר"ת עצמו למד דשניהם ברכת המצוות, ויישב קושי' זו באופן אחר, דכשהביא מצוות שאין להם שיהיו זמן, הביא "מילה שחיטה כיסוי הדם ושופר וכו'" וכשהביא מצוות שיש להם שיהיו זמן הביא "תורה תפילין ציצית וסוכה ומילה להכניסו בבריתו", הרי דהביא למצות מילה בשני הסוגים של מצוה ובשינוי לשון, וכוונתו לבאר שתי הברכות ולמה מברך "על המילה" מצד אחד, ומאידך גיסא מברך "להכניסו בבריתו", ולהכי חילקם לשנים, והכא קרי ליה "מילה" ע"ש ברכת המילה והכא קרי ליה "מילה להכניסו בבריתו" ע"ש ברכת להכניסו בבריתו, וברור ופשוט, רק דזה פלא גדול, דהאיך נדינא להאי דינא, האם יש למצוה זו שיהיו או אין בה שיהיו, ואם יש בה שיהיו היכן הך שיהיו, וצע"ג.

כמה תמיהות בדיני "עמידה" במילה ועמידה בברכותיה.

**בדיני עמידה** במצות מילה ובברכותיה, מצאנו כמה תמיהות וקושיות ביסוד הדברים, ונבארם בעזה"ת אחד לאחד, דבר דבור על אופניו.

<sup>309</sup> סימן זה נמצא גם במצוות ומועדים [חלק ב'] שער ברכת המצוות.

**א** [ע' רמ"א סי' רס"ה סעיף א' וז"ל "האב והמוהל כשמברכים צריכים לעמוד", ועיי"ש בחי' רעק"א, וז"ל "וכן המילה עצמה צריכה להיות מעומד" ובביאור הגר"א הביא את מקור הדברים "דכתי' ימול לכם כמו בעומר", וכ"כ הטור, וכוונתו לירושלמי מובא בסמ"ק וברא"ש סוף ערבי פסחים דמספירת העומר דרשינן בקמה, אל תיקרי בקמה אלא בקומה ולכן צריכים לעמוד, ושם כתוב "וספרתם לכם" והכא במילה כתוב "הימול לכם" ודרשינן גז"ש דשניהם בעמידה וכן ילפינן לציצית "והיה לכם לציצית", וכן בתקיעת שופר.

**והנה**, ז"ל השו"ע ריש הל' ציצית [סי' ח' סעיף א'] "יתעטף בציצית ויברך מעומד" וכ' המג"א "פירוש הברכה והעטיפה", והיינו דקאי בתרווייהו בין בברכה ובין במצוה, וכ"כ הגר"א שם, ודלא כהרמ"א בהל' מילה שהביא לדין עמידה רק בברכה, והק' הפמ"ג במש"ז שם [בהל' ציצית] "ואיני יודע אמאי השמיט [הרמ"א בהלכות מילה הנ"ל] עיקר הדין שימול מעומד שזה דבר תורה מגז"ש לכם, וכתב הברכה שהוא דרבנן", והניח בצ"ע.

**ב** עוד יש לעיין, דהנה ז"ל הרמ"א שם בהמשך דבריו, "וי"א שכל העם שהם אצל המילה יעמדו, שנא' ויעמוד העם בברית [מרדכי, כל בו וכו'] וכן נוהגין" עכ"ל, ובביאור הגר"א שם נקט שהוא חומרא בעלמא אכן נראה דאין זה פשוט, דז"ל המרדכי בפרק ר"א דמילה, "ר"מ היה עומד בשעת קריאת התורה ובשעה שמלין התינוק והביא ראייה מן הפסוק ויעמוד העם בברית" ומלשונו "היה עומד" משמע באמת שהוא חומרא ולא חיוב, וכהגר"א.

**אולם** בבגדי ישע שם הק', דמ"ש דבמילה הביא ראייה מויעמוד העם ולא בקריאת התורה, וע"כ שקריאת התורה מעיקר הדין ויליף כן מסברא דמירי שהוא עלה לתורה, דאף דעמידה בקרה"ת נאמרה על בעל קורא, האידנא דהעולה אומר איתו ביחד ג"כ צריך לעמוד, עכתו"ד, ולפי"ז, הך לשון "דהיה עומד" בשעת קריאת התורה ומילה, כלפי קריאת התורה הרי"ז מעיקר הדין, וקשה לומר דמתחלקת ובקריאת התורה זה מעיקר הדין ובמילה זה חומרא, וע"כ דגם מילה מעיקר הדין הוא, וכן הוא המשמעות הפשוטה בלשון הכל בו שכ' "כולם צריכים לעמוד".

**ולפי"ז יש לעיין**, א' איך ילפינן מויעמוד העם בברית, הרי הך פסוק לא קאי על מילה, ואיך ילפינן מיניה לחייב עמידה במילה, ב' יש לעיין דלמה צריך שתי ילפותות במילה, מגז"ש דלכם ומויעמוד העם, והנה, מה דבעינן ילפותא דויעמוד העם אחרי דאיכא כבר גז"ש דלכם מעומר הוא משום דמהכא ילפינן דכל העם צריכים לעמוד, משא"כ בגז"ש, אכן להיפך ק' דלמה בעינן גז"ש דלכם אחרי דאיכא ילפותא מ"ויעמוד העם בברית" [ובשלמא לגר"א דחומרא בעלמא הוא א"ש, אכן לפי מה שנקטו בכל בו ובגדי ישע צ"ע].

**ג** יעויין בדברי הבעל העיטור בהל' מילה [שער ג' ח"ד] שכתב שבמילה צריך לעמוד, וגם בברכה על המילה צריך עמידה, ובהמשך דבריו שם הוסיף דאבי הבן מברך להכניסו והוסיף שצריך לעמוד בברכה זו כדי שהעם יברכוהו בברכה "דכשם שנכנס לברית כן יכנס וכו'", וכבר תמה בזה המגיה שם דמה זה שייך לעמידה, וביאר הטעם שיראו אותו ויברכוהו <sup>310</sup> עכ"פ עיקר דברי הבעל העיטור תמוהין, דכמו שפשוט לו שברכת "על המילה" בעי עמידה כמו המילה עצמה, אף דאין בו הך טעם שיברכוהו בברכה, כמו"כ נימא בברכת "להכניסו בבריתו", ולמה לי טעם חדש לזה, ומאי שנא, וצ"ע.

**מחדש דבמילה איכא ב' מצוות**, מצות מילה ומצות ברית, ומיישב הסתירות האם יש מצוה כל רגע ורגע או רק פעם אחת, ומיישב קושי' רעק"א בתשו' מ"ב בפסוקים בנדרים [ל"ב], ומיישב קושי' התוס' בקידושין דל"ל מיעוט בנשים במילת בניהם, הא הו"ל מעשהז"ג.

**ונראה** לחדש דבמילה איכא ב' מצוות נפרדות, מצות מילה ומצות ברית, דע"י קיום מצות מילה נכנסים לברית עם הקב"ה, וזה בעצמו מצוה, מה שנכנס לברית עם הקב"ה, והמילה היא היכי

<sup>310</sup> ואפשר לבאר בזה עוד, דבהמשך דבריו שם כתב הבעל העיטור דהך ברכה "דכשם שנכנס לברית" היא "השלמה לברכתו", ונראה דכדי שיחול ברכתם על ברכתו להמשיכו ולהשלימו צריך שהמברך יהיה בפניהם, ודו"ק, ועל דרך זה נראה לפרש את דברי הרמב"ם [בפרק ה' מהל' ברכות] דכתב דברכת הגומל בעמידה והק' עליו בכס"מ דמגן זאת, וע' בחת"ס בתשו' נ"א מה שהאריך בזה, ונראה לדקדק ברמב"ם שכתב "עומד ביניהם", ונראה דכוונתו ע"ד העיטור שכיון שמשלימין ברכתו ואומרים "מי שגמלך וכו'" הילכך יש דין שצריך להיות עומד ביניהם, ודו"ק.

תימצא להכנסה לברית מלבד היותה מצוה לעצמו, והיסוד לחידוש זה הוא ממה דהאחרונים הסתפקו במצות מילה האם מקיימים מצוה כל רגע ורגע שהוא מהול, או שמעשה המילה היא המצוה ותו לא, וע' בזה בספר בית הלוי [ח"ב סי' מ"ז] בארוכה.

**והנה** בספר פרי יצחק הביא שיש בנידון זה סתירה, ומתחילה עלינו לדון האם משוך ערלתו חשיב ערלה, או דזה בשר בעלמא, והביא בזה פלוגתא המכילתא ובבלי, דהוכיח מהמכילתא [פ' בא פרשה ט"ו] דמשוך ערלתו חשיב ערלה, דהרי בעינן גזה"כ במי שמל פעם אחת שאם משוך ערלתו אח"כ דאפי"ה אינו מעכב את האדון בק"פ, וזה משום "שנתקיימה בו מילה", ומבואר דבנולד מהול ושוב נמשך ערלתו דבכה"ג באמת מעוכב בק"פ, ומבואר דבשר זה דינו כבשר ערלה אף דנמשך אח"כ, רק דמה דנתקיים בו מצות מילה פעם אחת מהני לאכול, ומאידך הוכיח דמהסוגי' ביבמות [ע"ב] מבואר דבעינן לרבות משוך לאוסרו בתרומה, ובלי ריבוי לא חשיב ערלה, ולמסקנה אין ריבוי וקרא אסמכתא ורק אסור מדרבנן, ומבואר דהך בשר שנמשך אינו ערלה, וזה בשר בעלמא, ודו"ק.

**והנה** זה מפורש במכילתא דאף דבשר זה הוא בשר ערלה, אבל אינו מעוכב מאכילת ק"פ דסו"ס "נתקיימה בו מצות מילה", וכלשון המכילתא, ומבואר דהמצוה היא במעשה מילה ותו לא, שהרי אם המצוה היא שיהא מהול כל רגע ורגע, הרי אינו מהול שהרי יש לו בשר ערלה, וכדמוכרח מיניה וביה במכילתא, ויתירא מזו, הרי בסוגי' ביבמות לא פליגי בסברא זו רק דס"ל דמשוך אינו ערלה, הרי דכו"ע מודי דהמצוה היא במעשה חיתוך גרידא.

**אולם** מאידך מוכרח מהש"ס במנחות מ"ג דדהמע"ה כשהיה בבית המרחץ וחשב שהוא ערום מן המצוות ונתיישבה דעתו כשנזכר במילה, ומוכרח שיש בזה קיום מצוה תמידית, דאם המצוה היא רק במעשה חיתוך הרי המצוה נגמר מיד ואיזה מצוה מקיים עכשיו, והדברים סותרים זה את זה, עיי"ש.

**ובישוב** הענין נראה דע"כ תרתי איכא, דאיכא מצות מילה ואיכא מצות ברית דמצות מילה היא מעשה מצוה בשעתו, וזה נגמר כבר במעשה החיתוך, ולא אכפת לן מה שיש לו ערלה אח"כ במשוך, ואהני לן הך מעשה מילה דעל ידו כבר נכנסים לברית קבועה ותמידית עם הקב"ה, וזהו עוד מצוה להיות בברית עם הקב"ה, ומצוה זו מתקיימת כל רגע ורגע שהוא בברית עם הקב"ה, ובמצוה זו לא אכפת לן מה שכעת הוא ערל, והיינו במשוך, דלהיות בברית עם הקב"ה סגי בקיום מצות מילה, והרי קיים מצוותו, ופשוט, [ובאמת דהבית הלוי כבר דייק שבפסוק "והיה בריתי בבשרכם לברית עולם" שבזה מדויק שהמצוה מתמשכת, רק שהוא למד שזה דין נוסף במצות מילה עצמה וזה לא דין נפרד של ברית, ומה"ט תלה ברמב"ם וטור בהידור אחרי המצוה, אבל לדידן י"ל שיש מצות ברית דמתמשכת, וכלישנא דקרא "והיה בריתי", ואפי"ה אינו יכול להוסיף הידור אחרי המצוה, דמצות מילה עכ"פ נגמרה, וההידור במילה ולא בברית].

**ובזה** מתיישבת קושי' רעק"א [תשו' מ"ב], דהקשה שם אהא דפליגי בנדרים [ל"ב] אם קרא "דאם לא בריתי יומם ולילה" קאי על ברית דתורה או ברית דמילה, והק' דבשלמא תורה היא ביום ובלילה משא"כ מילה דאין מלין בלילה, ואיך קאי עליו הך פסוק דמיירי בהדי' "בבריתי יומם ולילה", ולדברינו א"ש "דהברית" שבאה ע"י מצות מילה היא מצוה שמתקיימת ביום ולילה, ורק מעשה המילה שהוא מצוה במעשה בשעתו, דווקא הוא מוגבלת ליום, וקרא קאי על "הברית" וכלישנא דקרא "בריתי יומם ולילה".

**ובזה** מיושב קושי' התוס' בקידושין [כ"ט. ד"ה אותן] וביבמות [ע"ד: ד"ה אין נימול] שהק' ל"ל אותו ולא אותה למעט אשה, תיפוק ליה דהו"ל מעשהז"ג, דאין מלין בלילה ותי' דאזלינן למ"ד דמלין בלילה, והק' בשאגת ארי' סי' נ"ג דדוחק לאוקמי' סתמא דהש"ס דלא כהילכתא, ועו"ק למ"ד דאין מלין בלילה מאי דרשי בהאי מיעוט.

**ולהנ"ל** מיושב, דמצות מילה הוא מעשהז"ג, לא כן מצות ברית שברית הוא ביום ובלילה, וכדלעיל, ומצד מצות ברית היו צריכים לחייב אשה במילה, שתהא מחוייבת למול כהיכי תימצא לקיום מצות ברית, וע"ז קאי המיעוט.

**ואי קש' לך**, הרי מצות ברית תלויה בזמן, שהרי רק מתקיימת ע"י מצות מילה, וסו"ס מצות מילה תלוי' בזמן, זה אינו, דרך כשהזמן הוא מדיני המצוה אז חשיב כמעשהז"ג, לא כן בנד"ד דמצד עצם מצות הברית אין בו זמן ורק מחמת המילה תלוי' בזמן, ודו"ק.

**ואיכא** מקור לחילוק זה מדברי רעק"א [ביכורים פ"א מ"ה], דנשים חייבות בהבאת ביכורים אף דלא שייך אלא משבועות עד חנוכה והא דאין זה זמן גרמא היינו משום דבעינן זמן שמצויין ע"פ השדה, ואי היה מצויין ע"פ השדה כל השנה היה מביא כל השנה, ונמצא דדבר אחר גרם לה להיות תלויה בזמן, ואינה הלכה מצד הזמן עצמה, וכמו"כ מצות קריאת ביכורים אינה זמן גרמא אף שהיא רק עד סוכות, והיי"ט דזמן שמחה הוא רק עד אז.

**וע"ד** זה ידוע גם מהגרי"ל דיסקין לבאר למה ברכת לבנה אינה זמן גרמא אף שאינה אלא עד חצי החודש, דלו יצויר והיתה הלבנה מתחדשת כל החודש היתה המצוה כל החודש, והוא כנ"ל.

**וה"ה בנד"ד**, דמצד מצות ברית היתה שייכת המצוה ביום ולילה, וכלישנא דקרא "בריתי יומם ולילה", ורק דהמילה עצמה היא ביום, ודו"ק.

מביא חילוק בין מצות ברית למצות מילה מהבית הלוי בבני קטורה, ומוכיח כדבריו מסוגי' דעבודה זרה [כ"ז].  
**וחילוק** זה בין ברית למילה מבואר נמי בבית הלוי עה"ת [לך - לך, ד"ה ובזה יבואר] שחידש דלרמב"ם דבני קטורה נתחייבו במילה הרי הם בכלל מילה, ואינם בכלל ברית, ומבואר דע"כ תרתי נינהו.

**וראיה** גדולה לבית הלוי, מהסוגי' בעבודה זרה [כ"ז] דנכרי פסול למול, ונחלקו אי ילפינן מקרא "דהמול ימול" דרך מי שנימול ימול או מקרא ד"אתה את בריתי תשמור", למעט עכו"ם, וקס"ד בגמ' דנפ"מ בערבי שמל, דהרי הוא בכלל המול ימול ואינו בכלל את בריתי תשמור, ודחו דכל הגוים ערלי לב.

**ופירש"י** דערבי מהול היינו "אומה מהולה", אכן בר"ח שם כתב דקאי על בני קטורה שחייבים במילה, וביאר הגר"ח עה"ש דרש"י לשיטתו בסנהדרין [נ"ט]: דבני קטורה פטורים במילה והר"ח קאי בשי' הרמב"ם [מלכים פ"י] דבני קטורה חייבים.

**ומה** שפי' הר"ח כן הוא משום דק' ליה מהו הקס"ד דאיתנהו בכלל מילה, הא בלי מצות מילה אינה אלא "מעשה חיתוך", ואיך אמרינן שהוא בכלל מילה, וע"כ דמיירי בבני קטורה.

**אכן** לאידך גיסא ק' דלמה נתמעטו מברית אי קאי על בני קטורה, וכן הק' הגר"ח שם.

**ולפימש"כ** בבית הלוי א"ש דשני מצוות איכא, מצות ברית ומצות מילה, ובני קטורה ליתנהו בכלל ברית ואיתנהו בכלל מילה, וקרוב לזה כ' הגר"ח שם.

מיישב ג' תמיהות בגדרי ברכות דמילה.

**ובזה** מיושב מה שתמהנו בריש דברינו בברכות דמילה, דהקשינו על שי' הרשב"א בתוס' בפסחים, דהיכן מצאנו מצוה אחת שיש בה ב' ברכות, ולדברינו ניחא שהרי ב' מצוות נפרדות נינהו, מצות מילה ומצות ברית, וברכת על המילה קאי במצות מילה וברכת להכניסו בבריתו של אברהם אבינו קאי במצות ברית.

**ומיושב** נמי מה שתמהנו ברא"ש שכתב דכיון דהמל ולא פרע כאילו לא מל לכן חשיב ברכת להכניסו כעובר לעשייתו, והק' החת"ס [תשו' רמ"ח יו"ד, וחי' שבת קל"ז] והמנ"ח [מצוה ב' ס"ק א'] דבאברהם אבינו לא היה פריעה רק מילה, והברכה היא "להכניסו בבריתו של א"א" ואיך מהני לזה פריעה.

**ולדברינו** ניחא, דעד כמה שדנים מצד מצות הברית, הרי גוף הברית, שלנו ושל אברהם אבינו חזא נינהו, ואנו נכנסים להך ברית שכרת הקב"ה עם אברהם וזרעו אחריו, דלא היה כאן ב' בריתות, וכל השינוי הוא רק מצד מצות מילה, שבמצות מילה ניתוסף פריעה, ומעתה, ע"י מילה דידן נכנסים אנו להך ברית של א"א, ומילה דידן רק נגמרת בפריעה וממילא הו"ל כבר עובר לעשייתו לגבי הברית, וא"ש.

**בזה** מיושב נמי דברי ר"ת דהביא מצות מילה בהדי המצוות שיש בהם שיהיו וגם בהדי המצוות שאין בהם שיהיו, וביארנו דכוונתו ליישב למה מברכים "על המילה" בלשון "על" ומצד שני מברכים "להכניסו בבריתו" בלמ"ד, ועפ"י מה שביארנו הדברים פשוטים ומוכרחים, דכלפי מצות מילה ודאי דאין שיהיו, והמצוה נגמרת מיד בעצם המעשה מילה, וכלפי מצות ברית, הכא אדרבה, הרי יש קיום תמידי כל רגע ורגע, ושפיר מיקרי מצוה שיש בה שיהיו ולכן מברכים בלמ"ד, ודו"ק, וכמו דלהניח תפילין מתפרש "להיות מעוטר בתפילין", וכדפי' הרא"ש בדברי ר"ת, כמו"כ להכניסו בבריתו מתפרש "להיות מוכנס בברית", וזו היא המצוה, וא"ש.

מיישב התמיהות בדיני עמידה במילה וברכותיה, ומבאר דדין עמידה דילפינן מ"לכם" שייך גם לברכה, לא כן דין עמידה ד"ויעמוד העם בברית", ומיישב שי' הבעל העיטור שמביא סברא מיוחדת בדין עמידה בברכת להכניסו.

**ומעתה** נראה דבזה יבואר נמי דיני העמידה במילה, דהנה, לעיל תמהנו בהך קרא ד"ויעמוד העם בברית", דהרי קרא זה לא מיירי במילה ואיך ילפינן מיניה, ונראה פשוט, דבקרא זה נאמר הלכה ב"ברית", דכשנכנסים לברית עם ה' צריך עמידה, וזה נאמר בכל "ברית", וגם במילה נכנסים לברית וזהו המחייב של העמידה כאן, ולפי"ז נראה פשוט דלפי חילוקו של הבית הלוי, שבבני קטורה אין מצות ברית, הרי במילה דבני קטורה אין חיוב עמידה לעם.

**ונראה** להוסיף בזה עוד, דיתכן דמה שמביא המרדכי קרא "ויעמוד העם בברית", דאולי דזה קאי גם על מילה וגם קריאת התורה, שגם תורה היא "ברית" וזהו נמי הדין עמידה שם, דמהלכות ברית הוא.

**ונראה** עוד, דהיות והוא חיוב בחפצא של ברית, א"כ גם היכא שאין הברית מצוה, אכתי חייבים בעמידה, דעמידה היא חלק מהברית עצמה, והוכחה לזה מהמקור ד"ויעמוד העם בברית", דהתם לא היתה הברית מצוה, וע"כ דהתם אינה חלק מהמעשה מצוה.

**והנה** - להלן [שער ו ברכת המצוות סי' כ"ג] ביארנו דמצאנו דבמצוות שצריכים עמידה, דגם ברכותיהן טעונים עמידה, וביארנו דהסברא בזה היא עפ"י מה שהארכנו [שם סי' ח'] דהברכה היא חלק ממעשה המצוה ומצטרפת לגוף המעשה מצוה, הילכך דיני מעשה המצוה עליהו, ומעתה נראה דבזה חלוקין עמידה מדין "ויעמוד העם בברית" מעמידה מגזירה שוה ד"לכם", ד"לכם" מחייב עמידה מצד המעשה מצוה שבו הילכך גם הברכה שהיא חלק מהמעשה מצוה שבו מתחייבת בעמידה בהדי המצוה.

**אולם**, בזה שאני עמידה דברית, דלא שייכת לגוף המצוה, רק "לחפצא של ברית", שהרי גם ברית שאינה מצוה טעונה עמידה, וכדהוכחנו, והילכך עמידה ידיה לא שייכת לברכת המצוות.

**ולפי"ז** א"ש מה שתמהנו לעיל דל"ל קרא דויעמוד העם בברית וגם גז"ש דלכם, ובשלמא ויעמוד העם בעינן לחייב כל העם אבל ל"ל גז"ש דלכם, ולהנ"ל א"ש, דהנפ"מ היא כלפי ברכת המצוות, דברכת המצוה דמילה טעונה עמידה רק אחרי הגז"ש דמחייבת עמידה במצוה דמילה, ואז הברכה דמצטרפת למצוה מתחייבת גם בעמידה, וזה הנפ"מ, וע"כ דהירושלמי דדריש "לכם" במילה אזיל לשיטתו דסובר דברכת המצוות הם מה"ת, ולהכי א"ש דכל הנפ"מ בהך גז"ש היא לגבי הברכה, וא"ש נמי דברי הרמ"א שהביא דין עמידה דילפינן מ"לכם" רק על הברכות, דהמילה מצד עצמה בלאו הכי צריכה עמידה מצד הברית שבה, וכדהביא הרמ"א אח"כ, ודו"ק.

**ויתכן** שיהיה אפי' נפ"מ בין הנך תרי דיני עמידה, דהנה מצאנו במג"א בסי' קמ"א דבדין עמידה דת"ח איכא קולא דמהני סמיכה, וכמבואר בשבועות ל', והטעם משום דסגי בקימה בעלמא, ומצאתי בהפלאה [הגהות לחו"מ סי' י"ז ס"ק א'] ובמשכן העדות [שער ב' פ"ד] שחידשו דכוונתו לומר דסמיכה לאו כ"עמידה", אבל שפיר חשיב "קימה", ולפי"ז יש מקום לחדש דבכל הדיני עמידה דילפינן בגז"ש דלכם הרי המקור הוא ממה דילפינן מ"בקומה" ושם ילפינן דבעינן "קימה", ויתכן לפי"ז דסמיכה מהני, ומילה היא בכלל הגז"ש וסגי א"כ בסמיכה, אולם נראה דאין קולא כזאת בדין עמידה מצד ברית, דבעמידה דברית כתיב ביה לשון "ויעמוד", ולפי"ז נמצא דבשעת הברכה שייך סמיכה ובשעת המילה עצמה כבר אין לסמוך, דעומד כבר מצד ברית.



**והנה**, לעיל תמהנו בדעת הבעל העיטור, דפשיטא ליה דעומד בברכת על המילה כמו המילה עצמה, לעומת ברכת להכניסו דלזה צריך טעם חדש דבעינן שיראוהו כשמברכים אותו, ולמה לא מפרש כמו שפי' בברכת על המילה, וצ"ע.

**ומעתה** א"ש דהך ברכה דברכת להכניסו שייכת למצות ברית, "ומצות ברית" אין בה שום דין עמידה, רק "החפצא דברית" מצד עצמה צריכה עמידה בלי שייכות למצוה שבה, [וכדמוכרח מברית דקרא דויעמוד], ולכן אף אם הברכה היתה חלק מהברית, אכתי א"צ עמידה, דהברכה מצטרפת למצוה ולא לברית, משא"כ ברכת על המילה, דהתם המצוה טעונה עמידה מגז"ש דלכם, התם שייך דיני המצוה בברכה ג"כ, וא"ש.

**וע'** להלן [שער ו ברכת המצוות סי' כ"ג ס"ק ג'] שביארנו באופן אחר את דברי הבעל העיטור, שהברכה הזו אינה חלק מהמצוה כלל, שהרי האב הוא המברך אף שהוא אינו עושה את המצוה, ולדברינו כאן אינו מוכרח, די"ל דעצם זה שמעמיד שליח לעשות מצות מילה, בזה חשיב שמכניס בנו לברית "בעצמו", ושפיר י"ל דהברכה מצטרפת למצוה, ודו"ק.

## סימן ג'

## קונטרס

## בשמעתא דפדיון הבן.

**פרק א בדין הפרשה במעוה פדיון הבן.** < מביא דפליגי המים חיים וקצוה"ח אי איכא חלות דין הפרשה בה' סלעים דפדיון הבן. < מביא פלוגתא הראשונים בדין הפרשה המעוה בפדיון הבן, ומביא את דברי המהרי"ט אלגאזי בביאור דין חוב אחריות במעוה פדיון הבן. < מביא את חידושו של המשך חכמה בפדיון הבן לפני שנבחרו הכהנים, ומביא דבריו בגדר החיוב אחריות במעוה פדיון הבן. >

**פרק ב בגדרי פדיון הבן אי הוי "מעשה פדיון" או דהוי פירעון חוב בעלמא.** < מביא את ספיקת הקצוה"ח אי מהני פדיון בע"כ של כהן. < מביא הוכחות מהאחרונים דפדיון הבן אינו פירעון חוב בעלמא, רק שיש בו "מעשה פדיון", וזה בעי דעת הכהן. < מביא דדעת הקצוה"ח שגם תוס' מודים שאין קנינו של הכהן חלק מהפדיון הבן, ונמצא דמקיים מצות מתנת כהונה גם בלי קנינו של הכהן, ומחדש, שזה שנעשו ל"אפותיקי מפורש" בנתינה בע"כ היא היא מצות הנתינה, ובוזה פקע מהמתנות כהונה רשות גבוהה, ונכנסו לרשות הכהן. >

**פרק ג ביאור בספיקת הגמ' אי ברכת שהחיינו שייך לכהן.** < מביא את ספיקת הגמ' [סוף פסחים] אי כהן מברך שהחיינו או ישראל. < מביא שיש ב' חלקים במצוה, "הפרשת המעוה" ע"י הישראל, וגמר הנתינה ע"י הכהן, וברכת שהחיינו תלוי בגמר המצוה. < מביא את ספיקת הגמ' באופן אחר שברכת שהחיינו שייך לכהן כיון שהוא עושה את ה"מעשה פדיון", וזה גמר המצוה. >

**פרק ד חידוש בשיטת הקצוה"ח דבפדיון הבן ה"מעשה פדיון" חיילא בפירעון חוב.** < מביא את פלוגתא הקצוה"ח והעצמות יוסף אי פדיון הבן הוא פירעון חוב בעלמא או שיש בו גם מעשה פדיון וזה כבר בעי דעת הכהן. < מביא את הנידון בש"ך וט"ז וקצוה"ח בפדיון הבן במת האב ופודין את הבן מדין זכין, ומביא מהקצוה"ח שיש כאן נידון של זכין ב"גוף המצוה" גם אי אינו ממונו של קטן. < מביא את דחיית הקצוה"ח לכל הנידון, ומביא את השגת המחנ"א על כל דברי הפוסקים, דא"צ לבא לדין "זכין" דאיתנין עלה מצד פורע חובו של חבירו. < מקשה דהקצוה"ח סותר משנתו אי פדיון הבן הוא "פירעון חוב" בעלמא או שיש בו גם "מעשה פדיון". < מביא דהקצוה"ח מודה דאיכא "מעשה הפרשה ופדיון", רק דיסוד דינו דחיילא הפרשה ופדיון בהתייחדות המעוה בגוף הפירעון עצמו, וגם בפירעון בע"כ נעשו לאפותיקי ובוזה איכא התייחדות המעוה, וחידא ניהוה, ולזה לא בעי דעת הכהן, ואכתי בעי לזה זכין. < מביא מהחמדת שלמה שהשיג על הגר"א שאין פדיון הבן פירעון חוב בעלמא, ולא מהני שלא מדעתו של האב. >

**פרק ה ביאור בדברי הרשב"א בתשובה בחיוב ברכה בפדיון הבן.** < מביא את דברי הרשב"א בתשו' לענין ברכה פדיון הבן דלא קאי על הנתינה רק על ההפרשה. < מביא את דברי הרשב"א בתשו' באופן אחר בלי לחדש שיש דין הפרשה, דכוונתו שהברכה באה על המעשה פדיון וע"ד העצמות יוסף וגרש"ק בדעת התוס', ודוחה, דמינה וביה בדברי ברשב"א מוכרח דלית ליה הך סברא. < מביא ביאור חדש ברשב"א, וזה ע"ד מה שנתבאר בקצוה"ח שהפירעון חוב הוא הוא המעשה פדיון, ועל זה הוא דקאי הברכה. < מתמה איך יתפרש סוגי' דפסחים לדרך זו, שהרי כל ההנאת כהן אינו חלק מהמצוה לפי הקצוה"ח ואיך תולין בוזה את ברכת שהחיינו. >

**פרק ו גדר מצוה פדיון הבן - ובעל מנת להחזיר בפדיון הבן.** < עוד בדין פדיון הבן במתנה ע"מ להחזיר, ובגדר המצוה בפדיון הבן והחוב בפדיון הבן. < מה שיש לדון עוד במצוות לחבירו. < 'הבנה' וגדר - במושג החדש של מצוות לחבירו. < חידוש בגדר המצוה של פדיון הבן - שגם המצוה הוא לכהן. < מוכיח שיסוד המצוה היינו הפדיון ועל זה הכהן חשיב כתובע, וזו בזה בדברי הש"ך וט"ז וקצוה"ח בדין זכין ואפטרופוס בפדיון הבן. >

## פרק א

## בדין הפרשה במעוה פדיון הבן.

מביא דפליגי המים חיים וקצוה"ח אי איכא חלות דין הפרשה בה' סלעים דפדיון הבן.

בספר קצוה"ח [סי' רמ"ג ס"ק ד'] הביא מהפר"ח בקונטרס מים חיים שיכול לפדות בנו ע"י כהן קטן, דדעת אחרת מקנה מהני להקנות לקטן, דמצאנו כן במתנות כהונה בתרומה שנותנים לכהן קטן וע"כ משום דדעת אחרת מקנה.

והק' דהקצוה"ח דכיון דקיי"ל דטובת הנאה לאו ממון, א"כ אין הישראל חשיב כמקנה כלל, והביא כן מהתשו' מיימוני בדין מעוה מעשר אי יכול לתת לכהן קטן, וכ' התשו' מיימוני דכיון דקיי"ל דטובת הנאה אינו ממון, שוב לא חשיב הישראל כמקנה ולא מהני לקטן, וא"כ ע"כ דמה דמהני בתרומה היינו משום דבלאו הכי ממון כהן הוא ע"י הפרשה, אולם בה' סלעים דאינו ממון כהן דאין חלות הפרשה בה' סלעים, ורק ע"י הקנאתו נהיו של הכהן, התם פשיטא דמהני בקטן דדעת אחרת מקנה מהני בקטן, וא"צ להביא ראיה לזה משאר מתנות כהונה, עכתו"ד, וע"ע בתשו' רעק"א [ח"א סי' ר"ג] דפשיטא ליה כהקצוה"ח דלא שייך הפרשה בה' סלעים בפדיון הבן.

הרי דהק' תרתי על המים חיים, א] אין ראיה מתרומה לדעת אחרת מקנה במתנות כהונה דהתם באמת אין "מקנה", וע"כ דזכיית הקטן מהני שם מטעם אחר, ב] בפדיון הבן פשיטא דאיכא דעת אחרת מקנה ואינו כשאר מתנות כהונה שאפשר לדון בהם, ולפדיון הבן א"צ ראיה דמהני מצד דעת אחרת מקנה.

ובישוב הנך ב' קושיות נראה לומר, דהמים חיים למד בתרומה על פי דרכו של הגר"ש שקופ [חי' ב"מ דף י"ג] שחידש בדעת הרמב"ם דאף אי טובת הנאה אינה ממון אפי"ה חשיב הישראל כמקנה, והנידון אי טובת הנאה אינה ממון הוא נידון אחר, עיי"ש, וזה דלא כהתשו' מיימוני שהביא הקצות, עכ"פ י"ל כן בשי' המים חיים, וא"כ שפיר הוכיח מתרומה דע"כ מהני דעת אחרת מקנה גם אי טובת הנאה אינה ממון, ובישוב הקוש' בפדיון הבן, דלמה הוצרך להוכיח דבפדיון הבן מהני דעת אחרת מקנה, היינו ע"כ משום שלמד שגם בפדיון הבן איכא הפרשה, וצ"ל עוד, דתמיד איכא "הפרשה דממילא" ע"י זה שמייחדו בנתינה עצמה, ולהכי למד המים חיים דיתכן דלא חשיב "מקנה" כשאר מתנות כהונה וכבר לא מהני בקטן, ושפיר הוכיח מתרומה דמהני דאכתי חשיב מקנה.

מביא פלוגתת הראשונים בדין הפרשת המעוה בפדיון הבן, ומביא את דברי המהרי"ט אלגאזי בביאור דין חיוב אחריות במעוה בפדיון הבן.

ויסוד לפלוגתא זו, אי איכא הפרשה במעוה בפדיון הבן או לא, מבואר בסוגי' בבכורות [מ"ז:] בכהן שיש לו בן חלל ומת האב לאחר ל' יום דבנו פטור לפדות את עצמו, ועי' שם ברש"י שביאר שהאב כבר זכה במעוה בפדיון, דכיון דכהן הוא א"כ אי היה קיים היה מפריש וזוכה לעצמו, וכן הוא ברא"ש בשטמ"ק, ועי' במהרי"ט אלגאזי שכ' [פ"ח אות ס"ז ס"ק ג'] דמכאן רואים שיש דין הפרשה בה' סלעים בפדיון הבן,<sup>311</sup> אלא דהוכיח שהתוס' ע"כ חולקים ביסוד זה, עיי"ש, הרי דפליגי הפר"ח והקצוה"ח ורעק"א בפלוגתת הראשונים הנ"ל.

איברא דהקצוה"ח [שם] כבר הוכיח שלא שייך הפרשה בה' סלעים, כיון דגם לאחר שהפריש חייב באחריותו, ודלא כתרומה שנתקדשה מיד ואסור להחליפם באחר, ואם בה' סלעים אכתי חייב באחריותו, א"כ לענין מה חיילא ההפרשה, הא עד שלא יתנם לכהן ליכא פדיון וממילא דאין בהפרשה כלום, ועי' בזה במהרי"ט אלגאזי שג"כ הק' כן, וביאר דצ"ל דאף אי חיילא הפרשה, היינו רק אי לאחר מכאן נתנו את המעוה האלו לכהן, דאז חיילא בהם דין ממון כהן למפרע, ועיי"ש עוד במהרי"ט א' [פ"ק אות י"ג ס"ק ג'] דהוסיף, דזה גופא גלי לן קרא במה שחייבו באחריות אף לאחר שהפריש, דצריך ליתנם כדי שיחול הפדיון ע"י ההפרשה, ואדרבה מדהוצרך הקרא לחייבו באחריות, מזה מוכרח שיש חלות בגוף ההפרשה, עיי"ש.

והקצוה"ח ורעק"א ע"כ למדו דגלי לן קרא בהך חיוב אחריות דבאמת לא חיילא כלום בהך חלות הפרשה, וכל הפדיון רק מתחיל בנתינה עצמה.

מביא את חידושו של המשך חכמה בפדיון הבן לפני שנבחרו הכהנים, ומביא דבריו בגדר החיוב אחריות במעוה בפדיון הבן.

ועי' משך חכמה [סוף פ' בא] שחידש דלפני שנבחרו הכהנים היה מקיים מצות פדיון הבן בהפרשת מעוה להקריב קרבן, אולם עיי"ש ברמב"ן עה"ת שכ' בהדי' דבאמת לא היה מצות פדיון הבן עד שנבחרו הכהנים, ופלוגתא זו תלויה בהנ"ל, אלא דבמשך חכמה נתחדש עוד דהעיקר הוא ההפרשה, ובהפרשה איכא כבר קיום של פדיון, אלא דבלי נתינה ליד כהן נתבטלה ההפרשה, ולכן לפני שהיה שייך נתינה ליד כהן אז הפדיון היה נגמר כבר בהפרשה עצמה, דלא יתכן לפרש שעצם ההבאת קרבן היא מצות פדיון הבן, ונשתנה עיקר המצוה למצות נתינה לכהן, וע"כ דתמיד עיקר המצוה היא הפרשה ותו לא.

ונראה דהמשך חכמה אזיל בזה לשיטתו בגדר הדין חיוב אחריות, דעי' בדבריו [קרח י"ח-ט"ו] שכ' שמה ששינה התורה לשונו ואמר "פדה תפדה" לגבי אדם לעומת בהמה שכ' "תפדה", היינו משום שבאדם חייב באחריותו, והוסיף שזה ע"ד מה שדרשו ב"השב תשיבם, אפי' ק' פעם" וה"ה הכא בפדיון הבן כשנאבד המעוה צריך לפדות "אפי' ק' פעם", ואי נימא כהקצוה"ח שהחיוב אחריות רק בא לגלות שאין התחלה לפדיון עד שיבא ליד הכהן, א"כ אין זה "אפילו ק' פעם", דאין בהפרשה כלום, וע"כ דהמשך חכמה למד שבכל הפרשה יש פדיון רק דבלא בא ליד הכהן נתבטל הפדיון וחייב שוב בפדיון, והיינו לשיטתו שיש פדיון בהפרשה עצמה לפני שנבחרו הכהנים.

<sup>311</sup> ועי' להלן [פרק ב'] שהבאנו מגרש"ק שלמד דרק בכה"ג שלא שייך נתינה כמו בכהן שבנו חלל, דרק התם מהני הפרשה, אכן אכתי הוכיח מהכא בפדיון הבן אינו פירעון חוב בעלמא רק שיש בו גם "מעשה פדיון", וע"ע במה שהבאנו להלן [סוף פרק ד'] מה שדייק מכאן החמדת שלמה, וגם הוא לא למד דכתוב כאן דמהני הפרשה בכל מעוה פדיון הבן, ודו"ק.

## פרק ב

## בגדרי פדיון הבן

## אי הוי "מעשה פדיון"

## או דהוי פירעון חוב בעלמא.

מביא את ספיקת הקצוה"ח אי מהני פדיון בע"כ של כהן.

יש לדון אי פדיון הבן מהני בע"כ של הכהן, ועי' בקצוה"ח [רמ"ג ס"ק ד'] שהביא את מה שהסתפק המים חיים אי מהני פדיון הבן בכהן קטן, ודן שם המים חיים אי מהני דעת אחרת מקנה בזה, והוכיח דמהני מהא דמביאין תרומה לכהן קטן, והקצוה"ח דחה שם את דבריו, וביאר דהכא שאני שהתורה זיכתה לו לכהונה בממון דתרומה ופדיון הבן, והוי כשכירות וכירושה דמהני גם בקטן וגם בשוטה.

ובהמשך דבריו ביאר הקצוה"ח באופן אחר, דבאמת פדיון הבן הוא כפירעון חוב ומהני בע"כ של הכהן, דנתינה בע"כ שמיה נתינה בפירעון חוב, והביא מהרשב"א בגיטין דאף דליכא קנין מצד הקונה אבל סו"ס הפורע עכ"פ קיים חיובו, דאין לחייבו לעמוד בחיובו, וה"ה בפירעון חוב דפדיון הבן נימא כן, ואף אי לא קנה הכהן אכתי איכא נתינה מצד הישראל ומהני, ולכן יהני נמי בכהן קטן, ואפי' בשוטה מהני אף דלא מהני בשוטה דעת אחרת מקנה, דאינו אלא פירעון חוב בעלמא, ומהני אפי' בע"כ.<sup>312</sup>

והיה אפשר לומר שכוונת הקצוה"ח שע"י פירעון בע"כ נפטר מחובו אבל לא קיים מצות פדיון, ולזה בעינן קנין המעות ע"י הכהן, דכל דברי הפר"ח הוא בעיר שיש רק כהן א' שאינו רוצה לקבל הנך ה' סלעים, אולם זה אינו, שהרי הקצוה"ח ביאר בזה את הברייתא שמשגרין תרומות לכהנים קטנים ושוטים, ומוכרח שמקיימים בזה מצוה, ודו"ק.

אולם הקצוה"ח הביא שם מהתוס' בקידושין [ח.]. דע"כ דחולקים בעיקר הך יסוד, דכ' התוס' דבעינן סמיכת דעת של הכהן בקבלת המעות, ולכן כשאומר טלית זה לפדיון בני ולא אמר שווה ה' סלעים דבכה"ג ליכא סמיכת דעת דכהן, דאז לא חיילא הפדיון, ומכאן הוכיח הקצוה"ח דבעי דעת הכהן ולא מהני בע"כ דכהן.

מביא הוכחות מהאחרונים דפדיון הבן אינו פירעון חוב בעלמא, רק שיש בו "מעשה פדיון", וזה בעי דעת הכהן. והקצוה"ח שם הביא את קושי' העצמות יוסף דמה לנו לידעת הכהן, דסו"ס הרי נתן, ותי' העצמות יוסף, "דכיון שהכהן הוא אדון בכור זה אם אין לו ידיעה בשיווי הדמים אין בנו פדוי, וצריך דעת כמו שהאשה צריכה לידע שיעור הקידושין", וביאר בזה הגרש"ש"ק קידושין [ט"ז] דמבואר הכא דפדיון הבן אינה פירעון חוב בעלמא אלא שיש כאן "מעשה פדיון" שפודה את הבכור מקדושתו, והכהן הוא הפודה וצריכים דעתו, ונמצא שיש ב' חלקים למצוה, חלק הישראל לפרוע חובו ובקבלת הכהן איכא פדיון, ולזה בעי סמיכת דעתו, ונראה דזהו נמי כוונת העצמות יוסף, דלענין זה חשיב הכהן כאדון על בכור זה, ולהכי מדמה שם לדעת האשה בקידושין.

והוכיח הגרש"ש"ק דע"כ דאיכא "מעשה פדיון" מלבד הפירעון חוב, דמבואר בכהן שיש לו בן חלל שמפריש והמעות לעצמו, ואי היה דין פירעון חוב בעלמא אז לא היה מקום לזה, והוכיח דע"כ שיש כאן גם מעשה פדיון בהדי הך פירעון, ודו"ק.<sup>313</sup>

ועוד הוכיח הגרש"ש"ק שיש גם "מעשה פדיון" ואינו פירעון חוב גרידא, דאל"כ איך דנו בגמ' במקום שיש לו ה' סלעים ובעי לפדות את עצמו ואת בנו, דמאי עדיף, והסיקו דהוא עדיף ד"מצוה דגופו" הוא, וק' דאי אין כאן מצוה של "מעשה פדיון", וכל דינו הוא רק לפרוע חובו, א"כ מאי "מצוה דגופו" איכא ואיזה עדיפות ונפ"מ איכא בזה.

<sup>312</sup> והאור גדול במשניות בכורות [פ"ח-מ"ח] הוכיח כהקצוה"ח דמהני בע"כ של כהן, ועי' אמרי בינה [פדיון הבן ס' ב'] דהוכיח גם מהתשו' הרשב"א דמהני פדיון הבן בע"כ דכהן, וכן הביא הקצוה"ח מהמים חיים, אולם הנתה"מ דחה דכל זה שייך בבר דעת שיועד לשמור ורק דאינו רוצה אבל בשוטה לא שייך כן.

<sup>313</sup> והיינו, דלעיל הבאנו מהמהרי"ט אלגאזי דמהכא מוכרח דבכל פדיון הבן איכא נמי מעשה הפרשה לפני הנתינה רק דלא חיילא ההפרשה בלי הנתינה, אבל הגרש"ש"ק נקט דכל הראיה הוא רק לזה שיש עכ"פ מעשה פדיון, ותמיד הפדיון הוא בנתינה, ורק היכא שלא שייך נתינה הוא דנעשה הפדיון ע"י ההפרשה.

הרי דפליגי אי פדיון הבן הוא פירעון חוב בעלמא, או דאית ביה גם מעשה פדיון בקבלת הכהן, ונפ"מ אי בעי דעת הכהן או דמהני בע"כ, דמתוס' הוכיחו דבעי גם דעתו וע"כ שיש כאן גם מעשה פדיון, וכן הפשטות בתוס'.

מביא דדעת הקצוה"ח שגם תוס' מודים שאין קנינו של הכהן חלק מהפדיון הבן, ונמצא דמקיים מצות מתנת כהונה גם בלי קנינו של הכהן, ומחדש, שזה שנעשו ל"אפותיקי מפורש" בנתינה בע"כ היא היא מצות הנתינה, ובזה פקע מהמתנות כהונה רשות גבוה, ונכנסו לרשות הכהן.

אולם הקצוה"ח נקט דאינו אלא כפירעון חוב, ובפירעון חוב לא בעי קבלת המקבל וסגי בנתינת הנותן, וביאר דביסוד הדברים גם התוס' מודי לזה, ואין כוונת התוס' לדין "מעשה פדיון", רק דבמתנות כהונה איכא דין מסויים דבעי "דרך נתינה", ובע"כ של כהן אינו "דרך נתינה", ולכן בעי סמיכת דעתו דכהן.

ונפ"מ גדולה בין הנך ב' דרכים, דלפי הקצוה"ח איכא כבר דין בכל מתנות כהונה דבעי "דרך נתינה", ולא יהני בע"כ בכלם, אבל לפי העצמות יוסף והגרשש"ק אינו כן, דרק בפדיון הבן חידשו התוס' דבעי סמיכת דעת הכהן.

הרי לנו דביסוד הדברים סובר הקצוה"ח שא"צ שהכהן יקנה את מעות הפדיון, אלא דכיון ד"דרך נתינה" אמרה תורה לכך לא מהני בלי דעתו, ולפי"ז הגם דבעינן שיקנה, אבל אין קנינו חלק מגוף הפדיון, וכן הוא בכל מתנות כהונה, ודו"ק.

ונראה להוסיף ביאור, דאיך באמת מתקיים מצות מתנות כהונה בלי קנינו של הכהן, ע"י פירעון של הישראל, ונראה עפ"י מה ש' בעל נתה"מ בתורת גיטין [גיטין ע"ה] דאף דהרשב"א א"כ דפירעון בע"כ הוי פירעון ונפטר הלוי והמלוה לא קנה, אבל אינו הפקר, שהרי אף דפקע כל השה"ג והש"נ מכל החוב אבל מהנך מעות לא פקע, וז"ל, "והמעות נעשו עתה כאפותיקי מפורש, ואם נאנסו נאנסו למלוה".

ומכאן תמה האמרי בינה [פדיון הבן סי' ב'] על הפר"ח שכתב שגם בנתינה בע"כ מקיים מצות נתינה לכהן, ואין הכהן קונה והישראל יכול לחזור ולזכות בו, ותמה מדברי התורת גיטין דודאי דאכתי משועבדים לכהן, ונראה דהך שעבוד והתייחדות כאפותיקי מפורש לכהן, היא היא גוף הנתינה לכהן, ודו"ק.

ותמה שם עוד האמרי בינה, דאיך כ' הפר"ח דבמתנות כהונה יכול הישראל לחזור ולזכות, הא משלחן גבוה קזכי ואכתי ממון גבוה נינהו עד שיזכה בהם הכהן ואיך זוכה בהם הישראל אי עדיין קיימי ברשות גבוה, והוסיף, דאף בה' סלעים שאינם ממון גבוה אבל גם התם אינו יכול לזכות בהם הישראל מחמת האפותיקי מפורש, ויש לתמוה, דאם נכונים דברי האמרי בינה, א"כ איך באמת מתקיים מצות נתינה, הא אכתי ברשות גבוה נינהו, ונראה דאדרבה, ע"י זה דחיילא הכא דין אפותיקי מפורש להך כהן שמונע כו"ע מלזכות בו, היא היא גוף הנתינה, ובזה נכנס לרשות הדיוט. ועי' להלן [סוף פרק ה'] שהוכחנו מהסוגי' בפסחים דע"כ דהנאת הכהן היא חלק מהמצוה, ונראה דזה רק ע"י האפותיקי מפורש דחיילא לכהן.

### פרק ג

#### ביאור בספיקת הגמ'

#### אי ברכת שהחיינו שייך לכהן.

מביא את ספיקת הגמ' [סוף פסחים] אי כהן מברך שהחיינו או ישראל.

עי' בסוף פסחים שהסתפקו מי מברך ברכת שהחיינו בפדיון הבן, האב דקעביד מצוה או הכהן דאית ליה הנאה, וק' דמה שייטא להכא "הנאה", הא הנידון הוא מצד שהחיינו במצוות, ועוד דהיכן מצאנו שיתחייב בשהחיינו בהנאה דקבלת ה' סלעים.

ונראה עפ"י מה שביארנו במק"א בברכת שהחיינו במצוות, דהנה מצאנו מצוות שיש בהם תוספת קיום לאחר עיקר מצוותן כגון נענועים בלולב לאחר עיקר נטילתם, ושי' הירושלמי דבכה"ג מברך שהחיינו בנענועים דאז הוא דאיכא לשלימות המצוה, ואז איכא שמחה שלימה ושפיר מברך, והבאנו כן גם בנרות חנוכה דמדליק ואח"כ רואה, והראייה אח"כ היא שלימות המצוה מצד הפירסומי ניסא, ולכן שהחיינו הוא אח"כ בראייה, והיינו, דאף דבברכת המצוות אזלינן בתר

המעשה מצוה וזה כבר בהדלקה ובנטילה, אבל בברכת שהחיינו ממתנים עד הגמר ושלימות המצוה, דאז הוא דאיכא שלימות ושמחה בהתחדשות המצוה, וזה בראייה ובענועים.

ונראה דגם בפדיון הבן יש לדון כעין זה מצד שני חלקי המצוה, וי"ל דשלימות המצוה הוא רק ע"י הכהן ולכן קס"ד שברכת שהחיינו שייך בדידה, והמהלך בזה מתפרש בב' אופנים שונים, ועפ"י המבואר לעיל בפרקים א' וב', ונבאר את הדברים.

מבאר שיש ב' חלקים במצוה, "הפרשת המעות" ע"י הישראל, וגמר הנתינה ע"י הכהן, וברכת שהחיינו תלוי בגמר המצוה.

דהנה לפי מה שנתחדש לעיל [פרק א'] מהמהרי"ט אלגאזי י"ל דגם הכא שייך לדון כן, ולסברא זו סייעני הרב ר' משה ברדוגו, שבאמת יש ב' חלקים במצוה, דמתחילה "מפריש" ואח"כ "נותן".

והנה, ההפרשה נעשית ע"י הישראל, אולם בנתינה י"ל דכבר אינה נתינה ידיה וזה כבר תלוי בפלוגת המים חיים וקצוה"ח אי איכא "הקנאה" של הישראל אף היכא דהיה כבר הפרשה וכבר נעשית לממון כהן, ואם ננקוט, א] כהמים חיים שיש הפרשה בממון דפדיון הבן, ב] כהתשו' מיימוני וקצוה"ח שסוברים שכשיש הפרשה כבר אינה הקנאה ידיה, א"כ מתחלקים ההפרשה מהנתינה.

והיינו דההפרשה היא של הישראל, והנתינה היא של הכהן, שרק הוא פועל בקנין המעות, שאין שום הקנאה של הישראל במעות, הרי דהתחלת המצוה הוא ע"י הישראל וגמר המצוה נשלמה ע"י הכהן.

ומעתה י"ל דבזה הסתפקה הגמ' שם, שלכן יברך הכהן שהחיינו שהרי עשייתו איכא שלימות המצוה ע"י קבלת המעות, וזה דומה להשלמת המצוה דנטילת לולב בנענועים, ואף דהבבלי לית ליה סברא זו של הירושלמי לענין נענועים, אבל הכא שאני, והכא גם הבבלי הסתפקו, כיון דהכא גרע דהכא השלמת המצוה מעכבת, ודלא כנענועים, ודו"ק.

וי"ל דכוונת הגמ' ד"קמתהני" אינו מצד שהחיינו על גוף ההנאה, רק כוונת הגמ' ל"זכיית המעות", והיינו שהוא לבד זוכה במעות בלי שום עשייה מצד הישראל, ונמצא דרך בזכיית הכהן נשלם הפדיון וההפרשה, ולהכי הוא יברך ברכת שהחיינו.

נמצא דגם הכא מתחלקים הברכת המצוות מברכת שהחיינו, והיינו דהברכת המצוות תלוי בתחילת העשייה, והברכת שהחיינו בסוף העשייה, והיינו ממש כדחילקנו שם בברכת המצוות וברכת שהחיינו לענין נר חנוכה בהדלקה ובראייה, ולענין לולב בנטילה ונענועים, ודו"ק.

מבאר את ספיקת הגמ' באופן אחר שברכת שהחיינו שייך לכהן כיון שהוא עושה את ה"מעשה פדיון", וזה גמר המצוה.

אולם עפ"י העצמות יוסף וגרש"ש"ק י"ל דמתחלק המצוה באופן אחר, די"ל דאיכא "נתינה" מצד הישראל, ומאידך איכא "מעשה פדיון" מצד הכהן, דע"י הנתינה של ישראל מקבלו הכהן, והכהן פודה בסמיכת דעתו.

וגם בדרך זה אפשר לומר דברכת שהחיינו תלוי בגמר המצוה ובשלימותה, דאף שהישראל עושה את הנתינה ליד כהן אבל אכתי בעינן לקבלת הכהן שבו הוא עושה את הפדיון, ונמצא שגמר המצוה ושלימותה הוא ע"י המעשה דכהן ומה"ט שייך ברכת שהחיינו אצלו, וא"ש.

ומה שאמרו בגמ' ד"קמתהני כהן", היינו דבדידה מתקבלת המעות ותמורתה הך "הנאת קבלה" הוא עושה את הפדיון, ולאפוקי מנתינה בע"כ שאין כאן הנאת כהן ואין כאן סמיכת דעת ואז חסר בכל המעשה פדיון, ודו"ק.

והיינו דבדרך הראשון ביארנו כהמים חיים בהפרשה וכהקצוה"ח בנתינה, ובדרך השני ביארנו כהקצוה"ח שאין הפרשה, וממילא דכו"ע מודי כבר שיש הקנאה מצד הישראל.

ועי' להלן [סוף פרק ה'] דהבאנו מהלך שלישי בפדיון הבן מהקצוה"ח, ולמדנו כן גם בשי' הרשב"א, אולם דרך זו לא א"ש כלל בביאור הך סוגי', עיי"ש.

## פרק ד

## חידוש בשיטת הקצוה"ח

## דבפדיון הבן ה"מעשה פדיון" חיילא בפירעון חוב.

מביא את פלוגתת הקצוה"ח והעצמות יוסף אי פדיון הבן הוא פירעון חוב בעלמא או שיש בו גם מעשה פדיון וזה כבר בעי דעת הכהן.

הבאנו לעיל את פלוגתת האחרונים בגדר דין פדיון הבן אי הוי פירעון חוב בעלמא וממילא דמהני בע"כ של הכהן ולכן מהני נמי לכהן קטן ושוטה בלי דעת אחרת מקנה, ודעת הקצוה"ח [סי' רמ"ג ס"ק ד'] דמהני בע"כ דהוי כפירעון חוב, וגם אחרי שהביא את דברי התוס' בקידושין דבעינן סמיכת דעת דכהן לא חזר בו מעצם ההגדרה במצוה שהיא פירעון חוב בעלמא והא דבעי סמיכת דעתו דכהן היינו משום דע"כ שיש דין במתנות כהונה שיהיו ניתנים ב"דרך נתינה", ולכן לא מהני בזה בע"כ.

אולם הבאנו מהעצמות יוסף שם בתוס' וכן הבאנו מהגרשש"ק שחולקים, ונקטו דבפדיון הבן חוץ מהפירעון חוב יש גם מעשה פדיון, והך מעשה פדיון בעי גמירת דעת דכהן, והיא עצם המצוה, ואי היה פירעון חוב בעלמא לא היה ספק אי פודה את עצמו לפני בנו או לא, דמאי שנא, וע"כ שיש כאן מעשה פדיון.

מביא את הנידון בש"ך וט"ז וקצוה"ח בפדיון הבן במת האב ופודין את הבן מדין זכין, ומביא מהקצוה"ח שיש כאן נידון של זכין ב"גוף המצוה" גם אי אינו ממנו של קטן.

והנה, בקצוה"ח [סי' רמ"ג ס"ק ז'] דן שם עוד בדברי ה"צידה לדרך" בבן בכור שמת אביו, האם ב"ד פודין אותו או לא, והביא מהצידה לדרך שבי"ד פודין מדין זכין, והט"ז חולק דבקטן ליכא דין זכין רק בזכות גמור משא"כ הכא שיש בו קצת חובה, והש"ך בנקודות הכסף חולק דמהני זכין לקטן גם בקצת חובה, והוסיף עוד שמדין אפוטרופוס איכא כח לבי"ד לפדותו, והקצוה"ח דחה דלא מהני זכין במעותיו של קטן דזכין לאדם ולא זכין מאדם, ואפוטרופוס לא מהני רק בחלוקת היורשים ובהפרשת תרומה שהוא נמי כעין חלוקה, [ומכירה ומתנה מהני רק מדרבנן].

והוסיף הקצוה"ח לדון שם עוד, די"ל דלאו כו"ע מודי שיש זכייה לקטן מה"ת, אולם הביא מהרמב"ן דאעפ"כ יהני זכין מה"ת במידי דממון דהפקר בי"ד הפקר, אלא דדן שם הקצוה"ח דממנפ"ש לא יהני בנד"ד, דלרמב"ן רק מהני זכין במידי דממון, ועל ממנו של הקטן לא יהני זכין כיון שאין זכין מאדם, ובמעות של הבי"ד נמי לא יהני זכין "דא"כ לא הוי דבר שבממון [דמהני בו הפקר בי"ד] אלא זכיה בגוף המצוה, וכיון דמן התורה אין זכייה לקטן אינו מועיל הפדיון מה"ת", עכ"ל.

הרי דמתבאר בכל הפוסקים הכא שיש נידון של "זכין" בפדיון הבן, וגם אי הוי מעותיו של בי"ד אכתי איכא נידון של זכין "בגוף המצוה" עבור הקטן, ולולי הדין זכין בגוף המצוה לא מועיל הפדיון כל עיקר, וכן מפורש בקצוה"ח הנ"ל.

מביא את דחיית הקצוה"ח לכל הנידון, ומביא את השגת המחנ"א על כל דברי הפוסקים, דא"צ לבא לדין "זכין" דאיתנן עלה מצד פורע חובו של חבירו.

ובסוף העלה הקצוה"ח דמצד אחר לא שייך לדון הכא מצד זכין, כיון שאין כאן חוב של פדיון הבן כל עיקר, שהרי כל החוב והחיוב רק מתחיל היכא שיש מצות פדיון, והכא ליכא שום מצוה, דהקטן לאו בר חיובא במצוות נינהו, ולא שייך הכא כל הנידון של זכין.

אולם במחנ"א [הל' זכייה סי' ז'] דן בכל דברי הש"ך וט"ז מצד טענה אחרת, דכיון דכל ענינו של פדיון הבן הוא "פריעת חוב", הא כבר מצאנו בהדי' דמהני פורע חובו של חבירו בע"כ של חבירו, וא"כ אף אי לא שייך זכין לקטן בקצת חובה, ואף אי לא שייך זכין מאדם, ואף אי ליכא זכין במידי דמצוה בקטן, ואף אי ליכא כוח אפוטרופוס בפדיון הבן, הא סו"ס הבי"ד פרעו את חובו, ולמה לא יוכלו הבי"ד לפדותו.

אלא דדן שם המחנ"א דאף אי הפדיון חיילא, הא סו"ס ליכא מצוה לקטן, דלא עשו את הפדיון בשליחותו, רק דנפטר מחיובו, ודו"ק, וכן הוא בכל פורע חובו של חבירו, שאין זה פירעון ידיה, רק דנפטר ע"י פירעון של חבירו, הילכך בנד"ד ליכא קיום מצוה לאבי הבן.

והנה הקצוה"ח חולק בכל הדברי המחנ"א וסובר דלא מהני כאן פורע חובו של חברו, שהרי בכל דבריו בא לדון כהש"ך וט"ז מצד זכין, ומוכרח שסובר דהכא בפדיון הבן אין לדון מצד פורע חובו של חברו.

{והיה אפשר לדחות ולומר דהקצוה"ח מודה למחנ"א, וכוונתו דבאמת היה מהני הפדיון רק דהקטן לא מקיים המצוה, ולכן לא עבדינן כן, דרק אם היה מקיים את המצוה אז היינו עושים כן, ולכן דן שם מצד "זכין" דבזה יהיה זכייה במצוה לקטן, ושוב ליכא ראייה שבלי הדין זכין לא מהני.

אולם זה אינו, דבהדי' כ' הקצוה"ח דכיון דלא מועיל הזכין דשוב "אינו מועיל הפדיון מה"ת", והיינו דלא חיילא הפדיון כל עיקר, ומבואר שחולק על המחנ"א}.

מקשה דהקצוה"ח סותר משנתו אי פדיון הבן הוא "פירעון חוב" בעלמא או שיש בו גם "מעשה פדיון".

ומעתה יש להק' דלעיל [פרק ב'] הבאנו דפליגי האחרונים אי מהני פדיון בע"כ של הכהן או לא, ודעת הקצוה"ח דמהני, כיון דכל ענינו של הפדיון הוא פירעון בעלמא, והחולקים סברי שיש כאן "מעשה פדיון" ולהכי בעינן דעת הכהן ולא מהני בע"כ, אולם הכא מוכרח בקצוה"ח שחולק על המחנ"א וסובר שאינו פירעון חוב בעלמא, ולכן לא מהני בע"כ של הקטן בלי לבא לדון זכין, ודלא כהמחנ"א.

ומעתה תמוה, דנמצא דהקצוה"ח סותר משנתו מסעיף קטן ז' לסעיף קטן ד' בגדר הדין פדיון אי הוי פירעון חוב בעלמא או לא, וצ"ע.

והיה אפשר לומר דהקצוה"ח לומד דבעינן הפרשת המעות, וכדהבאנו לעיל [פרק א'] מהמהרי"ט אלגאזי, וההפרשה היא המצוה והיא הפדיון, ולזה בעי זכין, דזה כבר לא יהני בע"כ דבזה כבר ליכא דין "פורע חובו של חברו", אולם זה אינו, שכבר הבאנו [שם] מהקצוה"ח שחולק וסובר שאין הפרשה במעות דפדיון הבן, והדרא קושי' לדוכתא.

מבאר דהקצוה"ח מודה דאיכא "מעשה הפרשה ופדיון", רק דיסוד דינו דחיילא הפרשה ופדיון בהתייחדות המעות בגוף הפירעון עצמו, וגם בפירעון בע"כ נעשו לאפותיקי ובזה איכא התייחדות המעות, וחדא נינהו, ולזה לא בעי דעת הכהן, ואכתי בעי לזה זכין.

וע"כ נראה דהקצוה"ח מודה שיש דין "מעשה פדיון", רק דחולק על האחרונים, וחידש בזה מהלך חדש בגדר המעשה פדיון, והיינו, דהאחרונים למדו את הפדיון כפשוטו, שכל הפדיון תלוי בכהן ובדעתו והוא הפודה, דבקבלת המעות הוא דחיילא הפדיון שמקבלם עבור הבכור, ובזה הוא פודה את הבכור, ולדידהו המעשה פדיון דכהן בא אחרי הפירעון חוב, והוא עשייה נפרדת, וכן פירש הגרשש"ק בהדי' דאיכא הכא ב' עשיות.

אולם הקצוה"ח למד דאדרבה, דכל הדין פדיון הוא בפריעת חוב עצמו, והיינו שהישראל עושה "מעשה הפרשה ופדיון" בהך פירעון, דמתייחדים הנך מעות להיות מעות פדיון בזה שנקבעו לפירעון חובו לפדיון הבן, ובגוף הפירעון הוא דאיכא "הפרשה" והוא דאיכא "פדיון".

ונוסיף בזה ביאור, דהמהרי"ט אלגאזי למד שיש מעשה הפרשה במעות לפני הנתינה, רק שיש תנאי שיהיה בהם נתינה, אבל ההפרשה היא הפדיון, וזה דומה לפדיון מעשר שני שאומר "זה על זה", והקצוה"ח חולק בזה, דלדעתו אחרי דכתיב גזה"כ של חיוב אחריות שוב אין שום משמעות בהפרשה ולא חיילא כלום ב"מעשה הפרשה", אבל אכתי מודה שיש "מעשה הפרשה" שהיא ה"מעשה פדיון", רק דזה נעשית בהתייחדות המעות בגוף המעשה פירעון, דבזה הוא דחיילא בהו שם "מעות פדיון", וזהו המעשה פדיון, ופשיטא דלזה א"צ לדעת הכהן, וא"צ אפי' שיקבלם הכהן, דהעיקר דנעשה בהם מעשה פירעון, ופירעון בע"כ שמיה פירעון, ודו"ק.

ונוסיף בזה עוד, דאף היכא דלא קנה הכהן בנתינה בע"כ, אכתי איכא "התייחדות המעות", דכבר כ' בעל נתה"מ בתורת גיטין [גיטין ע"ה] דאף דהרשב"א כ' דפירעון בע"כ הוי פירעון ונפטר הלזה והמלוה לא קנה, אבל אינו הפקר, שהרי אף דפקע כל השה"ג והש"נ מכל החוב אבל מהנך מעות לא פקע, וז"ל, "והמעות נעשו עתה כאפותיקי מפורש, ואם נאנסו נאנסו למלוה", ונראה, דזהו "התייחדות המעות" וזהו ההפרשה והפדיון, שבזה נקבעים המעות כמעות שמיחדים חכהן לעשות מהם גבייה, ובזה חיילא ההפרשה והפדיון בהם.



ומעתה מובן למה לא מהני בזה פירעון חובו ע"י חבירו שלא מדעתו של האב, דכיון דבעינן שיחול בפירעון מעשה הפרשה ופדיון, שוב בעי לזה מעשה בעלים, ועל כך "מעשה הפרשה ופדיון" הוא דבעינן לדין זכין, וא"ש.

מביא מהחמדת שלמה שהשיג על הגר"א שאין פדיון הבן פירעון חוב בעלמא, ולא מהני שלא מדעתו של האב.

ונראה דכדברינו מבואר בחמדת שלמה יו"ד [סי' ל"א ס"ק כ'], דעיי"ש שהביא את דברי הגר"א [יו"ד סי' ש"ה ס"ק י"ז] שסובר שפדיון הבן הוא פירעון חוב בעלמא ולכן מהני ע"י אחר שלא בשליחות האב כמו בכל פירעון חוב של חבירו, והיינו כהמחנ"א, אולם החמדת שלמה חולק שם וסובר דמלבד הפירעון חוב איכא נמי מצוה בגוף הפדיון, ומה"ט בעי דעתו של האב, ודלא ככל פירעון חובו של חבירו.

ועיי"ש שהביא ב' הוכחות שאינו פירעון חוב בעלמא, א' מכהן שבנו חלל ב' מהספק שהוא לפדות ובנו לפדות, והיינו ממש הנך ב' ראיות שהביא הגרש"ש"ק [לעיל פרק ב'], אלא דהגרש"ש"ק הוכיח מהכא דע"כ שיש גם "מעשה פדיון" ע"י הכהן אחרי הנתינה, וע"ד העצמות יוסף, והחמדת שלמה לא הוסיף את כל זה, ונראה דהחמדת שלמה הוא כדברינו בקצוה"ח, דהיינו דהפירעון חוב עצמו הוא המעשה פדיון וזהו המצוה, וזה בעי דעת האב, וכנ"ל.

### פרק ה

#### ביאור בדברי הרשב"א בתשובה

##### בחייב ברכה בפדיון הבן.

מביא את דברי הרשב"א בתשו' לענין ברכה בפדיון הבן דלא קאי על הנתינה רק על ההפרשה.

ע' בתשו' הרשב"א [ח"א סי' י"ח] דהא דאינו מברך ברכת המצוות במתנות כהונה היינו משום שזוכים משלחן גבוה, והיינו שאינו נתינה ידידה, והק'; דלמה מברך בהפרשת תרומות ומעשרות ובפדיון הבן, ות' "מפני שאינו מברך על הנתינה אלא על ההפרשה והפדיון שתלויין בו", והיינו דאף דאין הנתינה "תלויה בו" כיון דמשלחן גבוה קזכי, אבל ההפרשה ופדיון תלויין בו, ושפיר מברך עליהן.

והעירני בזה הרב ר' משה ברדוגו דכפשוטו משמע מדבריו כהמהריט"א והמשך חכמה [מובא לעיל פרק א'] שהפדיון חיילא ע"י ההפרשה עצמה, ועל זה מברך, אולם ק' שהרי מברכים בשעת הנתינה ולא מברכים לפני כן בשעת ההפרשה, וצ"ל שבאמת ההפרשה רק נהיתה להפרשה אח"כ ע"י הנתינה, דזה נתחדש בקרא דחייב אחריות, וכמו שהבאנו [שם] כן בהד' מהמהריט"א אלגאזי, ורק בכהן שיש לו בן חלל חיילא ההפרשה בלי הנתינה, וא"ש.

אולם לא נראה כן, שהרי בעושה מצוה שתחול לאחר ל' הוא, הדין הוא דמברכים עכשיו בשעת המעשה מצוה ולא לאחר ל' בשעת הקיום מצוה, דהכלל בזה הוא דעל "קיום" בלי "מעשה" אין לברך, ועל "מעשה" בלי "קיום" שפיר מברכים, והארכנו בזה במק"א, וע' עמק ברכה [ס"ה] שהוכיח דין זה מהתרומת הדשן, ולפי"ז כיון שלא שייך ברכה אח"כ מצד הנתינה דמשלחן גבוה קזכי, א"כ היינו צריכים לברך עכשיו בשעת המעשה הפרשה, אף שעדיין אין בו קיום, דסו"ס זהו מעשה ידידה, וצ"ע.

מבאר את דברי הרשב"א בתשו' באופן אחר בלי לחדש שיש דין הפרשה, דכוונתו שהברכה באה על המעשה פדיון וע"ד העצמות יוסף וגרש"ש"ק בדעת התוס', ודוחה, דמיניה וביה בדברי ברשב"א מוכרח דלית ליה הך סברא.

והנראה בזה, דיתכן דאין כוונת הרשב"א כן, ואפשר לפרש את דבריו באופן אחר, דיתכן דאין לדייק שיש מעשה הפרשה במעות דפדיון הבן, דיש לומר שאין כוונת הרשב"א "אלא על ההפרשה והפדיון" לפדיון הבן בפנ"ע, אלא דלשון "הפרשה" לחוד ולשון "פדיון" לחוד, והיינו דלשון "הפרשה" קאי בתרומה וחלה ולשון "פדיון" קאי בפדיון הבן, ודו"ק.

ונמצא דאין כוונתו לחדש שיש "מעשה הפרשה" בפדיון הבן, וע"ד המהריט"א אלגאזי ברש"י והרא"ש מובא לעיל [פרק א'], אלא דכוונתו שחוץ מה"מעשה נתינה" איכא נמי "מעשה פדיון", וזה כנתבאר לעיל [פרק ב'] מהעצמות יוסף וגרש"ש"ק שיש "מעשה פדיון" בפדיון הבן, ואינו פירעון חוב גרידא.

ומעתה י"ל שעל זה מברכים, שהישראל עושה את הפדיון ביחד עם הגמ"ד של הכהן בעת הנתינה, ואף שהנתינה מצד עצמה הוא משלחן גבוה ולא מברך עליו, אבל המעשה פדיון שעושים בהדי הך פירעון מחייבת ברכה.

אולם גם בזה יש לדון, דיתכן דלדעת הרשב"א אין מעשה פדיון נפרד אחרי הנתינה, דכבר דייק האמרי בינה [פדיון הבן סי' ב'] דדעת הרשב"א דלא בעי דעת הכהן בפדיון הבן, ומהני בע"כ, שהרי הרשב"א כ' שם דהרבה מצוות לא מברכין עליהו כיון שאינו יכול לעשות את המצוה בעצמו ובעי לזה הסכמה מצד המקבל כצדקה והענקה, וממה דלא כ' כן גם בפדיון הבן והוצרך לבא לסברא דמשלחן גבוה קזכי, מזה דייק האמרי בינה שבאמת מהני בע"כ של הכהן, ולפי"ז מוכרח דחולק על כל היסוד של העצמות יוסף וגרשש"ק שבנוי על שי' התוס' דבעינן דעת הכהן. מבאר ביאור חדש ברשב"א, וזה ע"ד מה שנתבאר בקצוה"ח שהפירעון חוב הוא המעשה פדיון, ועל זה הוא דקאי הברכה.

ונראה דהרשב"א למד כדברינו בקצוה"ח וכוונתו "הפרשה ופדיון", והיינו דדבר א' הם, ותרווייהו בגוף הפירעון חוב, ונבאר את הדברים.

דהנה הבאנו [לעיל פרק א'] מהמהרי"ט אלגאזי שלמד שיש מעשה הפרשה במעות לפני הנתינה, רק שיש תנאי שיהיה בהם נתינה, אבל הפרשה היא הפדיון, וזה כפדיון מעשר שני שאומר "זה על זה", והבאנו שם דהקצוה"ח פליג שאין דין הפרשה במעות פדיון הבן, ושוב הבאנו [לעיל פרק ד'] דאף דהקצוה"ח חולק בזה, דלדעתו אחרי דכתיב גזה"כ של חיוב אחריות שוב אין שום משמעות ולא חיילא כלום ב"מעשה הפרשה", אולם הוכחנו דהקצוה"ח אכתי מודה שיש "מעשה הפרשה" שהיא ה"מעשה פדיון", רק דזה נעשית בהתייחדות המעות בגוף המעשה פירעון, דבזה הוא דחיילא בהו שם "מעות פדיון", וזהו המעשה פדיון, ופשיטא דלזה א"צ לדעת הכהן, וא"צ אפי' שיקבלם הכהן, דהעיקר דנעשה בהם מעשה פירעון, וא"ש דיוקו של האמרי בינה בשי' הרשב"א, ודו"ק.

ונראה דזהו נמי כוונת הרשב"א בלשון "הפרשה ופדיון", דאינה הפרשה בעלמא כ"ז על זה" במעשר שני, רק שההפרשה נמצאת בפדיון עצמו וזה בגוף הפירעון חוב, ולהכי שפיר מברך, שזה עשייה ידיה, וחלק זה כבר לא שייך לשלחן גבוה, דאף דבגוף הפירעון חוב איכא זכיה משלחן גבוה, אבל בהתייחדות המעות למעות פדיון איכא עשייה ידיה, וזהו המצוה, ובזה מברך.

מתמה איך יתפרש סוגי' דפסחים לדרך זו, שהרי כל ההנאת כהן אינו חלק מהמצוה לפי הקצוה"ח ואיך תולין בזה את ברכת השתחיינו.

אולם מעתה צריכים לבאר את סוגי' הגמ' בסוף פסחים בדין שהחיינו, דמבואר שיש צד שהכהן מברך כיון דאיכא הנאת כהן, וביארנו בזה ב' דרכים לעיל [פרק ג'] אי קאי על הנתינה שנגמר ע"י הכהן או דקאי בפדיון שעושה הכהן, אולם לדרכו של הקצוה"ח וכדביארנו נמי ברשב"א, הרי אין כאן שום מעשה נוסף מצד הכהן, ולמה יברך שהחיינו, שהרי גם הנתינה וגם הפדיון נעשים ע"י הישראל, וצ"ע.

ויותר מזה ק', שהרי מפורש בסוגי' שיש הנאת כהן ושהנאת הכהן הוא חלק מהמצוה, ולדרכו של הקצוה"ח הרי אין הנאת הכהן שייך למצוה, שהרי גם בע"כ של כהן מהני בלי שהכהן יקנה את המעות, והיינו משום דהכל נגמר בנתינת הישראל גם בלי שהכהן יקנה, ומה שייך א"כ לדון מצד הנאת הכהן, וצ"ע ג.

ונראה דגם לפי מה שהסיק הקצוה"ח דבעי "דרך נתינה", ולכן לא מהני בע"כ של כהן, ונמצא דתמיד הכהן יזכה ויהנה כיון דא"א בע"כ, וא"כ א"ש למה תלוי בהנאת הכהן, אכן זה אינו, שהרי כל מה דבעי דעת הכהן אינו אלא מצד "דרך נתינה", ולולי זאת היה באמת מהני בע"כ בלי זכיותו, ונמצא דיסוד המצוה היא בנתינת הישראל ולא בקבלת הכהן, וא"כ אין קבלת הכהן שייך לעיקר המצוה והיא רק תוצאה אחרי קיום המצוה, וא"כ איך שייך לתלות בזה את הברכה שהחיינו, וצ"ע.

ונראה, דעפ"י מה שהתבאר לעיל [פרק ב'] שגם לפי הקצוה"ח שבנתינה בע"כ איכא אפותיקי מפורש לכהן, וכמבואר בתורת גיטין, וביארנו דזה גוף הנתינה מה דנהיתה לאפותיקי מפורש, לפי"ז א"ש דהנאת הכהן היא חלק מהמצוה, ודו"ק.

## פרק ו

## בגדר מצות פדיון הבן,

## ובע"מ להחזיר בפדיון.

פרעון חוב ופדיון הבן במתנה ע"מ להחזיר.

מבואר בקידושין [ה:]: דמהני מתנה ע"מ להחזיר בפירעון, דלסמ"ע כסף קנין בשדה הוא כסף פירעון, והקשה הנתה"מ דאיך איכא פירעון בע"מ להחזיר, והעיר הגר"ש רוזובסקי זצ"ל דגם פדיון הבן הוא פירעון ומהני במתנה ע"מ להחזיר, וזה באמת תמוה, דאיך מהני, וכי יוכל לפרוע חוב ע"י מתנה ע"מ להחזיר.

והביאור בזה עפ"י דברי התוס' בקידושין [ח.]: דבדין לדידי שוה לי דמהני לפדיון הבן היינו דוקא באדם חשוב, והק' התוס' דגם בלי אדם חשוב יהני כמו מתנה ע"מ להחזיר, ותמוה, הרי התם ליכא ה' סלעים, והכא איכא, וכבר תירצו כן התוס' וקשה דמאי קס"ד של התוס' בקוש'י. וביאר בברכ"ש [קידושין סי' ה' ס"ק ד'] דבאמת ע"מ להחזיר לא מיקרי פירעון, דאיך יתכן פירעון כזה, אלא דע"י דאחשביה לפירעון ע"י מחילה דכהן הוא דמהני להיות פירעון, וזהו קוש'י התוס' דה"ה דנימא כן דאחשביה להיות ה' סלעים בלדידי שוה לי, ותירץ דווקא כשיש כבר ה' סלעים הוא דמהני הדין אחשביה להחשיבו לפירעון.

דרכו של הקובש"ע שבפדיון הבן איכא מצוה ואיכא חוב - ומה שיש לתמוה בזה.

ובקובש"ע [קידושין ס"ק לו] דן בפדיון הבן ליישב באופן אחר, והוא - שבאמת יש חוב ויש מצות פדיון, ויש מקום לומר שהחוב בא בתולדה מהמצות נתינה, וא"כ אי מתקיימת הנתינה במתנה ע"מ להחזיר, שוב ליכא חוב לפרוע, אכן דחה דקשה לומר כן, שהרי אמרינן הממע"ה בספק פדיון, ולמה לא נימא דספק מצוה מחייבו, וע"כ דכל המצוה הוא לפרוע החוב, ותו לא, והכל מתחיל מהחוב, וא"כ ה"ה דלא יהני ע"י מתנה ע"מ להחזיר - ועיין בשערי יושר [שער ה' פרק כה ד"ה אמנם מהא דקיי"ל] דג"כ הוכיח מהדין הממע"ה שכל המצוה הוא לשלם את החוב - אולם א"כ קשה מהדין מתנה ע"מ להחזיר וצ"ע.

ובעיקר החלוקה בין המצוה והחוב - עיין בהערה <sup>314</sup> דמשכחת לה חוב אחרי שהמצוה כבר נגמרה והיינו אחרי מיתת הבן, עיי"ש.

עכ"פ מהפסוק הממע"ה מוכרח שהעיקר הוא החוב - והדרא הקוש'י דהאיך מהני בע"מ להחזיר.

מבאר שגדר המצוה של פדיון היינו מצוה לחבירו וכעין השבת ריבית והענקה ולו תהיה לאשה.

ונראה לומר חידוש, עפ"י מה שייסד הגר"ש רוזובסקי זצ"ל בחידושו בגיטין [סימן ט"ו] ובשיעורי גיטין [אות רע"ט] ובשיעורים ביש נוחלין [אות נא] דתרי סוגים של מצוות לחבירו איכא ויש ביניהם חילוק דינים.

ונקדים - יש חו"מ שיש בו בעלי דינים וטענות ומשביעים זא"ז ונחתנין לנכסיו וכגון הלוואות ונזיקין וכדומה - ומאידך איכא הרבה מצוות לחבירו שיסודם מצוות לשמים וחבירו אינו אלא חפצא שעל ידו מקיימים את המצווה - וכגון כיבוד אב וכבוד רבו שאין לאב ולרב תביעה על החיוב הזה - אלא דמצוה לשמים הוא - והאב והרב הם ההיכי תימצי שהתלמיד והבן מקיימים חיובם - וכל זה דלא כהלוואה ונזיקין שהם בגדר זכות ממון לחבירו עליו - וכל הדין תשלומין הוא תוצאה מהזכות הזו - וזכות זו מתחילה אצל הניזק והמלוה - איפכא מכיבוד אב וכיבוד רבו שמתחילים ונגמרים אצל הבן והתלמיד - שני הפכים ממש - חו"מ ויו"ד - ולכן דווקא בהלוואה ונזיקין יורדים לנכסיו הלוה והמזיק, ובכיבוד אב אין גידון כזה לרדת לנכסיו לקיים מצוותו.

מי שנשבע לתת ממון לחבירו דומה למי שנשבע לזרוק מנה לים, וכמו שהים אינו בע"ד לתבוע את קיום השבועה כך חבירו אינו בע"ד לתבוע - ומצוותו לשמים מצד 'מוצא שפתיך תשמור' או 'ככל אשר יצא מפיו יעשה' - וממילא דבמודה במקצת ששילם לו חצי ממה שנשבע ליכא שבועת

<sup>314</sup> דעיינן מה שדן בברכ"ש [סימן יח ס"ק א'] במת הבן לאחר ל' - אי החוב ממשיך לאחר מיתת הבן בלי המצוה שכבר אין פדיון על המת או שגם המצוה ממשיכה שיש גם פדיון על המת, ונפ"מ לגבי הנכסים שהוא קונה אח"כ - דתמיד הם משועבדים כיון שהמצוה מתחדשת כל רגע ויוצרת שעבוד חדש, אכן הכא יש לומר דהמצוה הפסיקה במיתתו והחוב והשעבוד ממשיכים אלא שהם מתייחסים למצוה הקודמת ואז הוי דאקני, אכן אי המצוה עצמה ממשיכה - אז שפיר יש לומר שישתעבד גם לאחר מכן - וע"ע בשערי יושר [שער ה' פרק כה ד"ה וכן נלע"ד] מה שדן האם באמת איכא קיום פדיון לאחר מיתתו או רק תשלום החוב, ודן מהמבואר בתוס' וברמ"א שמכריזים על הפדיון לאחר מיתה, ויתכן שרק על הפדיון עצמו יש ברכה או דילמא שתשלום החוב מיקרי מצוה בפני עצמו כמו נתינת מתנו"כ ויש בזה ברכה - עיי"ש מה שדן בזה.

מודה במקצת וליכא בע"ד וליכא הודאה וליכא נחתין לנכסיו דהוי חיוב כיו"ד - כהלכות בשר וחלב וכלאים וכיבוד אב - וכל שאר ההלכות של יו"ד.

אולם מצאנו סוג אחר של מצוה לחבירו - והיינו כדמצאנו במצוות הענקה ובמצוות השבת ריבית דמצד אחד לא יורדין לנכסיו - ומבואר שאינו חוב בעלמא שמוטל עליו להחזיר את הרבית - שעל פי חו"מ ליכא זכות ללוה לתבוע בחזרה את הרבית - הלכך לא יורדין לנכסיו<sup>315</sup> - וכפשוטו זו מצוה בעלמא כעין שבועה וכיבוד אב.

אולם נתחדש שאינו כן - והיינו שנתחדש סוג חדש של מצוה - דמצד אחד הוי מצוה ומאידיך גיסא חשיבי כמצווה 'לחבירו', והיינו שחבירו הוא בע"ד והוא תובע על כך מצווה, אלא דלא נחתין לנכסיו כיון דסו"ס ביסודו מצווה היא.

והביא ראיה לזה - דמצד אחד שיטת השו"ע היא דליכא דין נחתין לנכסיו בריבית - ואעפ"כ פוסק השו"ע שיש שבועת היסת כשכופר לחבירו לומר שכבר שילם וכדומה, ובראשונים [פ"ק דב"מ] פסקו שיש בזה שבועת מודה במקצת, וע"כ שזה מצוה לחבירו וחבירו הוא בע"ד לתבוע ולכן שייך בזה שבועת הדיינים, משא"כ במי שנשבע לחבירו שיתן לו כך וכך - ושוב הוא מכחיש בכופר הכל - הרי פשוט שאין בזה שבועת היסת, והחילוק כנ"ל ששבועה לחבירו אינו אלא כמצוה - וע"כ דהענקה וריבית הם בגדר מצוה לחבירו, והביא כן מהגרש"ק בשערי יושר [ש"ב פ"ה].

ודן בזה הגר"ש רוזובסקי זצ"ל דמה הדין לגבי ירושה בהשבת ריבית, והביא מהדגול מרבבה דליכא ירושה כיון דליכא בזה קיום של וחי אחיך עימך, וזה יסוד כל המצווה, אכן הגרש"ק כתב דלא מתחילה כאן ענינו של ירושה כיון שאין כאן זכות ממון כלל וכלל.

אולם הגר"ש רוזובסקי זצ"ל חידש דאחרי דנתחדש דאיכא גדר חדש של מצווה לחבירו וחבירו הוא בע"ד בזה, שוב י"ל ששייך בזה ירושה ג"כ - והוכיח כן מהענקה דג"כ לא יורדין לנכסיו, ואעפ"כ צריכים מיעוט בסוגי' למעט דליכא ירושה בהענקה, וע"כ דאף שהוא מצוה אכתי שייך בזה ירושה, וממילא דהשבת ריבית שאין בזה פסוק איכא בזה ירושה, ודו"ק.

והוסיף דבזה מבואר מה דמצאנו במצווה לקיים דברי המת שיש בזה ירושה אף דלא נחתין לנכסיו, דמצוה ממונית הוא מדרבנן, ולכן שייך בזה ירושה.

**מה שיש לדון עוד במצוות לחבירו.**

ונוסיף כמה ידיעות בנידון זה:

לגבי מחילה בהשבת רבית כבר נחלקו הראשונים - וכן בהענקה יש לדון במחילה - ועיין בזה בברכ"ש [ב"מ ריש סימן מח], ובעיקר הגדר של הענקה אי הוי מצוה או חוב עיין בדברינו באמרות אברהם פרק קמא דקידושין [סימן סו] מחלוקת ראשונים בזה, עוד יש להעיר דמה דפשיטא לן דכיבור אב הוי מצוה לשמים ולא לאב, עיין בברכ"ש [יבמות סוף סימן ג] בזה שחקר אי אביו מוחל כדין מחילה דחיוב ממון או דמתבטל המצוה, ומדמה למצות ולו תהיה לאשה דג"כ נראה דהוי כעין מצוה לחבירו ומהני ביה מחילה לבטל את המצוה.

**'הבנה' וגדר - במושג החדש של מצוות לחבירו.**

סו"ס עיקר הדברים צריכים 'הבנה' וגם גדר - הרי מה המושג החדש - 'אופן הממוצע' - מצד אחד גם מצווה ומצד שני גם לחבירו.

ונראה פשוט - הרי תחילתו של כל חו"מ היא שיש לך ממון אצלי - או מסברא או שהתורה חידשה כן<sup>316</sup>, הלכך הוא תובע את מה שיש לו אצל חבירו, לעומת מצוות שהכל התחיל ממה שהתורה ציוותה עליו כך וכך ואין לו כלום אצל חבירו - ונתינה אליו וזריקה לים חדא נינהו - אולם בהענקה ובהשבת רבית - בכל כה"ג חבירו שייך לממון הזה ברמה מסויימת שהרי ההענקה מוגדר כ'פעולתו' של העבד - עיין קידושין [טו] - כיון שזה קצת מגיע לו וכן השבת רבית - שסו"ס הוא לקח ממנו ממון שלא על פי דין תורה - אולם סו"ס אין לו זכות אמיתית בממון כדי שנגדיר את הממון כחו"מ ממש ולעשותו תובע ממש על הממון - הלכך ע"כ שהתורה צריכה להתחיל במצוה ולצוות עליו לתת לחבירו ממון שאין לחבירו אצלו - אכן כיון שיש לו שייכות לממון - הלכך אין

<sup>315</sup> ובימי הברורות שמעתי ממר"ר הגאון ר' זאב כהן זצ"ל שהרמב"ם סובר דנחתין לנכסיו בהשבת רבית ורבית נמצא בהלכות מלוה ולוה [כעין חו"מ]. והשו"ע סובר דליכא נחתין לנכסיו ולשיטתו הביא את דיני רבית ביו"ד.

<sup>316</sup> שגם מזיק הוא מלוה הכתובה בתורה.

זה נגמר במצוה פשוטה - אלא במצוה לחבירו שהוא נותן לו ממון שמגיע לו ברמה מסויימת - הלכך חידשה התורה שהוא יכול להיות בע"ד ותובע על מצוותו של חבירו שהוא חייב לו מחמת המצוה - וממילא שהמצוה של נתינה אליו כבר לא דומה לזריקה לים - וע"ע מה שנתבאר בזה עוד באמרות אברהם יש נוחלין [סימן לד] לגבי ירושה באבק ריבית.

ועל דרך זה מובן נמי המצוה של ולו תהיה לאשה שהוא פגם אותה ולכן הוא חייב לה להיות לה לבעל - וזה שורש הספק בכיבוד אב - דמה הגדר בזה - האם הוי דין לחבירו או לא ודו"ק. ובעיקר יסוד זה ע"ע מה שנתבאר בזה עוד באמרות אברהם יש נוחלין [סימן לד] לגבי מחוסרי אמנה - חידוש גדול מהגר"ש רוזובסקי זצ"ל בדין זה.

**חידוש בגדר המצוה של פדיון הבן - שגם המצוה הוא לכהן.**

הדרנא לפדיון הבן - הרי בקובש"ע רצה לחדש שיש מצוה וחוב - והחוב בא בתולדה מהמצוה - אלא שהקשה דא"כ למה יש פטור של הממע"ה.

אולם נראה להקשות עוד - דמה השייכות בין מצוה לשמים לחוב לחבירו - הרי אם יסוד דינא דפדיון הבן הוא מצוה לשמים - א"כ אין שום שייכות לכהונה במצוה זו - ומהיכי תיתי שחידשה התורה גם חוב ממוני באופן שאין כבר את המצוה - אטו גם בשבועה לתת מתנה לחבירו שייך שיהיה בזה גם חוב בתולדה מהשבועה - וקשה דמה השייכות ביניהם.

הלכך נראה שאה"נ - דבאמת יש חוב ויש מצוה - אכן גדר המצוה אינו כשאר מצוה בעלמא לשמים - אלא דתחילתו לחבירו - והיינו שהכהונה תובעת פדיון בנו - והביאור - שכיון שהכהונה באה במקום הבכור - שוב היא תובעת פדיון של הבכור מהכהונה - בתור מצוה לכהונה - וזה גדר המצוה - היא מצוה לכהונה, ובדומה להענקה והשבת ריבית.

ומעתה יש לומר דבאמת מלבד החוב שהוא תולדה מהמצוה - שיש בו שעבוד ככל החובות הממוניות - איכא נמי מצוה - אכן המצוה עצמה היא מצוה שיש עליה תביעה - והיינו שמצד א' הכהן הוא בע"ד, ובלי שיש לו תביעה ליכא מצוה, ולכן אמרינן הממע"ה, ומאידך, אין התביעה על ממונו ועל שעבודיו, אלא שתובעו על קיום מצוותו, אבל אין כאן תביעת ממוני גבך אצל הכהן, ולכן מתנה ע"מ להחזיר מהני לקיום מצוותו - אף דבפירעון חוב אין כאן פירעון, דיסוד החיוב אינו פרעון חוב אלא מצות פדיון, אלא שכל המצווה היא רק ע"י תביעת הכהן, ולכן שייך פטור של הממע"ה, ודו"ק.

ואף שבפדיון הבן יש חוב, אכן החוב והשעבוד הם בתולדה מהמצוה הממונית לכהן - וכדלעיל מהקובש"ע, וגם משכחת לה חוב בלי המצוה אחרי שהיה מצוה - והיינו לאחר מיתת הבן - אכן גם המצוה אינה ככל המצוות לשמים אלא שהמצוה עצמה היא לחבירו.

ומבואר נמי מה שייכי חוב ומצוה זל"ז - דאה"נ אין חוב בא בתולדה ממצוה בעלמא לשמים, אכן בתור אלימות למצוה לחבירו שפיר שייך חוב, שתחילת דינם אחד - שיש שייכות של הכהונה לממון הבכור כיון שהם באים במקומו - וראוי שיזכה בממונו, ותחילת הדין בזה הוא שחל חיוב לכהונה שיכולים לתבוע מהבכור את פדיונו בתור מצוה - ואם לא יפדה זיכתה להם התורה בחוב על הממון של הפדיון - ודו"ק.

**מוכיח שיסוד המצווה היינו הפדיון ועל זה הכהן חשיב כתובע, ודן בזה בדברי הש"ך וט"ז וקצוה"ח בדין זכין ואפוטרופוס בפדיון הבן.**

ונוסיף עוד - דבאמת כבר הוכיח הגרשש"ק שפדיון הבן אינו פירעון חוב בעלמא דא"כ א"צ דעת הכהן, ובקידושין [ח.] הוכיח העצמות יוסף דבעינן דעת הכהן וסמיכת דעתו, וביאר העצמות יוסף, וכן הוא בארוכה בגרשש"ק, שמלבד הפירעון חוב דהיה מהני בע"כ, איכא נמי מעשה פדיון, וזה נעשה ע"י הכהן, ולהכי בעינן דעתו.

הרי לנו דמלבד החוב והשעבודים איכא נמי תביעה על מעשה פדיון - ומעשה פדיון בעי דעת, אלא דאיכא פטור הממע"ה בעיקר המצוה כיון שזה בנוי על תביעת הכהונה.

ונראה להביא ראיה לכל הנ"ל, דהנה, בקצוה"ח [סי' רמ"ג ס"ק ז'] דן בדברי ה"צידה לדרך" בבן בכור שמת אביו, האם בי"ד פודין אותו או לא, והביא מהצידה לדרך שבי"ד פודין מדין זכין, והט"ז חולק דבקטן ליכא דין זכין רק בזכות גמור משא"כ הכא שיש בו קצת חובה, והש"ך בנקודות הכסף חולק דמהני זכין לקטן גם בקצת חובה.

והוסיף עוד בנקודות הכסף, שמדין אפוטרופוס איכא כח לבי"ד לפדותו, והקצוה"ח דחה דלא מהני זכין במעותיו של קטן דזכין לאדם ולא זכין מאדם, ואפוטרופוס לא מהני רק בחלוקת היורשים ובהפרשת תרומה שהוא נמי כעין חלוקה, [ומכירה ומתנה מהני רק מדרבנן], ועיי"ש שדנו עוד מכל הנך דינים.

אולם במחנ"א [הל' זכייה סי' ז'] דן בכל דברי הש"ך וט"ז מצד טענה אחרת, דכיון דכל ענינו של פדיון הבן הוא "פירעון חוב", הא כבר מצאנו בהדי' דמהני פורע חובו של חברו בע"כ של חברו, וא"כ אף אי לא שייך זכין לקטן בקצת חובה, ואף אי לא שייך זכין מאדם, ואף אי ליכא זכין במידי דמצוה בקטן, ואף אי ליכא כח אפוטרופוס בפדיון הבן, דל מהכא כל הנך דינים, דסו"ס הבי"ד פרעו את חובו, ולמה לא יוכלו הבי"ד לפדותו.

אלא דדן שם המחנ"א דאף אי הפדיון חיילא, הא סו"ס ליכא מצוה לקטן, דלא עשו את הפדיון בשליחותו, רק דנפטר מחיובו, ודו"ק, וכן הוא בכל פורע חובו של חברו, שאין זה פירעון ידיה, רק דנפטר ע"י פירעון של חברו, הילכך בנד"ד ליכא קיום מצוה לאבי הבן.

והנה הקצוה"ח חולק בכל הדברי המחנ"א וסובר דלא מהני כאן פורע חובו של חברו, שהרי בכל דבריו בא לדון כהש"ך וט"ז מצד זכין, ומוכרח שסובר דהכא בפדיון הבן אין לדון מצד פורע חובו של חברו.

והביאור כדברינו, דבאמת מלבד החוב איכא מצות פדיון - והכהן תובע מצוה זו - ועל המצוה הזו לא שייך דין פורע חובו של חברו, וא"ש.

ועיין עוד בקצוה"ח שבסוף דבריו העלה דמצד אחר לא שייך לדון הכא מצד זכין, כיון שאין כאן חוב של פדיון הבן כל עיקר, שהרי כל החוב והחיוב רק מתחיל היכא שיש מצות פדיון, והכא ליכא שום מצוה, דהקטן לאו בר חיובא במצוות ניהו, ולא שייך הכא כל הנידון של זכין - ומשמע מדבריו שיש חוב, אלא שהחוב בא ע"י המצוה והכא בקטן אין מצוה, ולכן אין חוב, אבל משמע שתמיד יש חוב, ודו"ק.

## סימן ד'

## קונטרס

## בשמעתתא דהלל,

## בב' דינים בהלל ובגדר הלל דליל הסדר.

**פרק א' ב' דינים הלל, בתורת שירה ובתורת קריאה, והנפ"מ, ובגדר הלל ליל הסדר, חנוכה ושביעי של פסח.** < עיקר המחייבים של הלל – סוגי' דערכין [י']. > ב' דרכים בראשונים לגבי הלל של ליל הסדר, או דנתקנה על המצוה, או דאומרה בתורת שירה. < מקורות ונפ"מ נוספות בראשונים בחידוש של רב האי גאון שיש הלל אחר בתורת שירה. > בדברי החת"ס לגבי לילה ולגבי עמידה. < נפ"מ נוספת לגבי נשים שחייבות מצד אף הם היו באותו הנס > מקור בפני עצמו להלל של שירה, ולכן הוי מדברי קבלה, ושיטת הרמב"ם כרב האי גאון. < תוספת דברים מהגרי"ז שהביא עוד אופנים של הלל של שירה, וחילק עוד בין הנך תרי שירות. > סיכום כל הנפ"מ בין הנך ב' דינים של הלל, ובדברי הריטב"א שאומר בנעימה. < הלל של חנוכה הוא הלל על נס אבל אחתי שייכא לסוגי' בערכין כיון שיש כאן קביעת ימים להיות יום טוב לענין הלל, ודן אי תלוי דווקא בשעת הנס או לא. > בדברי הב"י לגבי שביעי של פסח דבנפול אויבך אל תשמח. >

**פרק ב' עיקר החפצא של ההלל היינו שירה, ותמיד שייך לנס גם בי"ח יום, ומבאר עיקר הגדרת 'מועד' במה שייך להלל.** < אף שהלל ושירה תרתי נינהו, אכן מפורש שהלל היינו שירה, וע"כ שיש כאן פרשה של שירה שאומרה ב' אופנים. > ביאור סוף הסוגי' – והרי יציאת מצרים שהוא נס של חו"ל. < מבאר שגם בשבועות יש התייחסות לנס של יציאת מצרים – ומביא חידוש מהרמב"ם ב'סוד דינא ד'מקראי קודש' דתפלה בציבור והלל מה"ת ביום טוב, ועדיפא משבת דלא מיקרי מועד, וביאר עיקר ההגדרה של 'מועד'. >

**פרק ג' בהא דיליף תנאה של איסור מלאכה, מהלל של שירה להלל של קריאה.** < מתמה טובא שיש תנאי של איסור מלאכה ויליף מהלל של שירה להלל של קריאה. > מעורר דבאמת תמוה גם על הרמב"ם דס"ל דתרווייהו מדין קורין. < מיישב שכל הילפותא מהשיר יהיה לכם הוא אסמכתא בעלמא. > בהלל של שירה עצמו איכא תנאי של איסור מלאכה לגבי פסח שני – ומבאר שמוכרח שהתנאי של איסור מלאכה שאני וזה תנאי בעיקר האמירה, ומתמה בזה מחנוכה. >

**פרק ד' מחדש ששני דיני הלל חדא נינהו בעיקר המחייב, ותרתי נינהו רק בצורת האמירה, ומבאר עיקר הגדר ב'טעמא ד"חלוק לקרבנותיהן" דכדמצאנו בכמה אופנים חלוקה זו, ומבאר שוב טעמא דאיסור מלאכה.** < הקדמה. > שיטת הרמב"ם שהפסח ומצה מחייבים את ההלל ולכן הוי הלל על המצוה, ומתמה טובא מיניה וביה ממה שיוצא בהלל של בית הכנסת. < מדייק שההלל בא על 'שעת הגאולה', ומבאר עיקר המהלך של 'חלוק לקרבנותיהן' דדנים דאיכא 'מועד פרטי' בתוך ה'מועד הכללי'. < למדנו מהירושלמי דגם מצוות קובעות חלוקת ימים לענין הלל. > מחדש דלפי רב האי גאון אין שירה מחייב אחר של הלל אלא צורה אחרת, והנס רק קובע זמן ומועד בפני עצמו – כעין חלוקת קרבנות. < כל החילוקי דינים הם תוצאה מ'הצורה' החדשה של אמירת הלל. > מבאר בזה דאירי בהלל של שביעי של פסח מצד חלוקת ימים וגם בזה איכא טעמא דבנפול אויבך. >

**פרק ה' כמה הערות בהלל.** < בשיטת הרמב"ם דמדין שמחה הוא. > דברי הגרי"פ פערלא בזה. < קריאתה זו הילולא.

## פרק א'

## ב' דינים הלל,

## בתורת שירה ובתורת קריאה, והנפ"מ,

## ובגדר הלל ליל הסדר, חנוכה ושביעי של פסח.

עיקר המחייבים של הלל – סוגי' דערכין [י']. >

יעויין היטב בסוגי' ערכין [י']. > והמתבאר שם שיש י"ח ימים שגומרים את ההלל, כל ימי סוכות וחנוכה, וראשון של פסח ובחג השבועות, ומבאר שם שיש ב' תנאים לעיקר המחייב של הלל, דהיינו יום של איסור מלאכה, ולכן לא אומרים בראש חודש, ויום דמיקרי מועד דלכן לא אומרים בשבת, וראש השנה ויוה"כ לא אומרים שירה אף שמתקיים בהו הנך ב' תנאים כיון שהקב"ה יושב על כסא הדין וספרי חיים ומתים פתוחים לפניו ולא שייך בזה שירה.

עוד מבאר שם דחנוכה, אף דליכא איסור מלאכה ואינו מועד אכן איכא ביה מחייב אחר, והיינו שהנס מחייב גם בלי הנך תרי תנאים, ובפורים ליכא מחייב מצד הנס כיון שזה נס של חו"ל, והקשו מפסח דאיכא ביה הלל אף שזה נס בחו"ל – ותרצו – דעד שלא נכנסו לא"י הוכשרו כל הארצות לומר שירה, ורק אחרי שנכנסו חלוק א"י מחו"ל, ור"נ למד דקריאתה זו הילולא, ולכן בפורים באמת איכא הלל.

עוד מבאר בסוגי' דחלוק פסח דסגי בהלל ביום הראשון, ובסוכות איכא הלל כל יום כיון דחלוק בקרבנותיהן, העולה מהכל הוא דבר"ח וחווה"מ פסח דחשיב מועד וליכא הלל אז נתחדש המנהג של הלל בדילוג, ומקורו מהסוגי' בתענית [כ"ח:], והתוס' בערכין נקט דתרווייהו מנהג, וכ"ה בתוס' ברכות [י"ד]. > וסוכה [מ"ד]. >

אולם עיין בר"ן [שבת סוגי' דחנוכה] שהביא שנחלקו בזה, ודעת ההלכות גדולות כהתוס', אכן הביא מהרמב"ן דחלוק פסח מר"ח, דר"ח הוא מנהג בעלמא, אבל בשאר ימי הפסח איכא חיוב גמור לקרא בדילוג דאיכא ביה איסור מלאכה, וזה יליף מהשיר יהיה לכם.

ב' דרכים בראשונים לגבי הלל של ליל הסדר, או דנתקנה על המצוה, או דאומרה בתורת שירה.

והנה בכל הסוגי' הושמט ההלל של ליל הסדר, ודנו בזה הראשונים האם איכא בזה ברכה ככל הלל של הי"ח יום, ועיין בר"ן על הרי"ף סוף פסחים [ק"ז: ובדפי הרי"ף כ"ז. ד"ה מאי ברכת השיר] שמברכים עליו ברכה ראשונה ככל הלל של הי"ח יום, ולכן באמת קשה - דלמה הושמט, וכתב שלא הביאו הלל זה כיון שהוא בא על המצוה, וראיה ממה שהושמט גם הלל דשחיתת פסחים, כיון שגם הוא בא על המצוה, וכל זה מבואר נמי ברמב"ן בחידושיו [שם].

והרמב"ן ביאר שהמצוה היינו אכילת קרבן פסח, והיה משמע דבזה"ז ליכא חיוב כזה - אכן - בסוף דבריו כתב שהמצוה היינו פסח ומצה, וצ"ל דבזה"ז אכתי איכא מחייב מצד האכילת מצה, שעליה הוא אומר הלל.

וכפשוטו סברתו בזה דמה שזה בא על המצוה הוא ראייה שיש לו מחייב אחר, וכעין מה דמצאנו במצה ומרור דשניהם הם מדיני הקרבן פסח - וכמפורש בקרא על מצות ומרורים יאכלוהו, ולכן בזמן הזה שניהם צריכים להיות מדרבנן, אלא דבמצה איכא מחייב אחר מלבד המחייב של קרבן פסח מצד בערב תאכלו מצות וזה מחייב עצמי, וה"ה שיש בהלל דין עצמי וזה ההלל של הי"ח יום, ויש גם הלל שלא חל עליו חיוב הלל מצד עצמו, אלא שהקרבן בשחיתתו ואכילתו וכן אכילת המצה מחייבים את ההלל.

אולם בהמשך דברי הר"ן שם [עמוד ב'] הביא מרב האי גאון דהא דהושמט הלל, הי"ט דבאמת ליכא ביה ברכה, ודלא כתחילת דברי הר"ן שסובר שיש ברכה, והי"ט דליכא ברכה, דתרי מיניה הלל נינהו, וההלל של ליל פסח - "אין אנו קורין אותו בתורת קורין אלא בתורת אומר שירה", וביאר שם בטעמא דמילתא שההלל של ליל הסדר נאמר בו "לפיכך אנו חייבים להודות", ונראה דכוונתו דכיון שזה שעת הנס של יציאת מצרים, זה בעצמו מחייב הודאה והלל, ודלא ככל הי"ח ימים שאין כאן מחייב מצד הנס של יציאת מצרים.

מתבאר בדבריו הכא דכל הסוגי' בערכין מתעסקת רק בהלל בתורת 'קורין' ולא בהלל בתורת 'שירה', ולכן אין מקומו של הלל זה של ליל הסדר בסוגי' זו, וחידוש שם עוד דלכן ליכא ברכה על הלל זה כיון שהוא רק בתורת שירה, ואפילו יהללך בסוף ההלל אינו ברכה של חתימה ככל הלל אלא "ברכת השיר" כלשון הגמרא בערבי פסחים, ונתקנה על הכוס רביעי, והי"ט דכיון דליכא ברכה ראשונה על ההלל ליכא ברכת חתימה להלל, ודלא כהרמב"ן דסבר שיש ברכה על הלל זה. ובעיקר טעמא דמילתא למה ליכא ברכה בהלל של שירה, עיין בדברינו להלן [סימן ה] בענין קריאת התורה והלל בשביעי של פסח מה שנתבאר בזה שם, דברכה דהלל לא שייכת למצוה שבו אלא לחפצא של הלל.

מקורות ונפ"מ נוספות בראשונים בחידוש של רב האי גאון שיש הלל אחר בתורת שירה.

עכ"פ - למדנו שיש דין חדש של הלל בתורת שירה, ויש בו נפ"מ לדינא לענין ברכה, ומצאנו כמה ראשונים דג"כ חילקו כזה, וחידשו נפ"מ נוספות בגדר החדש של הלל זה, וכדיבואר.

עיקר חידוש זה מבואר נמי בריטב"א [סוכה ל"ט]. וכלשונו "אלא ודאי הלל דבהגדה אינו נאמר בדרך חיוב הלל אלא בדרך זמר וכו', ובזה נתיישב הדבר שאין מברכין באותו הלל של הגדה לפניו וגם שמפסיקין בו לאכילה ושתייה, משא"כ בהלל דעלמא שאסור להפסיק בו לשום דבר של חול אלא לשאול מפני היראה או מפני הכבוד כעין קריאת שמע", והיינו כנ"ל - "בתורת זמר", ונתחדש דלכן שייך הפסק בהלל הזה.

כן מבואר נמי בר"י מיגאש [שו"ת סימן מ"ד] - בתוספת ביאור: "וששאלת למה אין מברכין בלילי הפסח על ההלל, דבר זה אין לו טעם, אלא שכך תקנו חז"ל, ונראין הדברים דהיינו טעמא שאין מברכין על ההלל אלא ביום משום דמצוה היא לקראו ביום כמו שהיו עושים במקדש שהיו ישראל קורין את ההלל על קרבנותיהן, אבל בלילי פסחים קריאת ההלל לאו מצוה היא שהרי לא היו עושים קרבנותיהם בלילה, אלא כעין שמחת בעלים היא ונתינת שבח והודאה לפני המקום



ואין מקום לברכה", הרי דהגדיר הלל זה - "נתינת שבח והודאה לפני המקום" – וחידש דלכן ליכא ברכה והוסיף דלכן הלל זה נאמר בלילה ודלא ככל הלל, הרי שיש לנו נפ"מ נוספת בזה ועיקר סברת הר"י מיגאש לחלק בין הלל של יום להלל של לילה, מבואר נמי בטורי אבן [מגילה י"ד] דחילק מעצמו בין תרי חיובים של הלל, הלל מצד המועד וככל הי"ח יום, והלל מצד הנס כהלל זה של ליל הסדר, ותרתני נינהו, ולא הביא את דברי רב האי גאון בזה אלא דמעצמו חילק כן, וביאר דכיון שבא על הנס לכן הרי הוא סוג אחר של הלל ולכן אומרו בלילה, והיינו כנ"ל. עכ"פ למדנו מהראשונים ג' נפ"מ בין הלל של שירה להלל של קריאה, א] בעיקר דברי הרב האי גאון מבואר דלכן ליכא ברכה, וכ"ה נמי בר"י מיגאש, ב] בריטב"א מבואר דלכן שייך ביה הפסק, ג] בר"י מיגאש מבואר דלכן הוא בלילה ולא ביום, וכן הוא בטורי אבן, אלא שהר"י מיגאש ביאר עוד, שהלל שייך ליום כמו קרבן, וע"כ שהלל של לילה הוא הלל אחר. ובטורי אבן מבואר עוד שיסוד החילוק מתחיל מזה שהלל זה הוא הלל על נס ודלא ככל הלל שהיום הוא המחייב, וכנראה שזה גם הסברא של הראשונים הללו, וכן הבאנו ברב האי גאון שכתב שהמחייב הכא הוא מצד עצמו ד"לפיכך אנו חייבים להודות" – והיינו על הנס של אותה שעה.

**בדברי החת"ס לגבי לילה ולגבי עמידה.**

והנה החת"ס [שו"ת או"ח סימן נ"א] הביא את מה שפסק הרמב"ם דברכת הגומל בעמידה, וביאר דמצד כבוד ציבור הוא כמגילה דמהני בישיבה ועומדים מצד כבוד ציבור, והביא את האלי' רבא שהלל בעמידה ולכן ברכת הגומל נמי בעמידה, ומעיקר הדין ולא מצד כבוד ציבור, וכתב שיהיה נפ"מ בזה דלפי טעמו של האלי' רבא יהיה חיוב ברכת הגומל דווקא ביום כמו הלל – וסביב זה הולך כל התשובה האם איכא ברכת הגומל בלילה – ודחה, דאדרבא, נוכל להביא ראייה שיש הלל בלילה מליל הסדר, דבאמת מאי שנא הלל זה שהוא בלילה מכל הלל, וע"כ משום שזה שעת הנס ממש ולכן לא נאמר בו הכ תנאי של יום, ומה"ט גם ברכת הגומל דומה להלל זה ויכול לאומרו בשעת הנס ממש – בלילה – והוסיף דאין להקשות דא"כ למה לא נדמה להלל של ליל הסדר שמותר לישיב, והביא דכבר נאמרו בזה טעמים אחרים למה אפשר לשבת בהלל זה, עכתו"ד. למדנו מדבריו כמה חידושים:

א] עיקר סברת הטורי אבן שחלוק הלל של שעת ההנס מכל הלל לענין זה דנאמר בלילה וזה הגדר של ההלל של ליל הסדר – כן מבואר נמי בדברי החת"ס<sup>317</sup>, ב] נתחדש עוד שההלל של ברכת הגומל דומה להלל הזה, ג] עוד מרומז בדבריו דלולי חידוש האלי' רבא היה אומר שזה הלל אחר גם לגבי ישיבה, ועומדים בברכת הגומל רק מחמת הדין ציבור, אלא דלפי האלי' רבא צריכים לבא לטעמים חדשים למה יושבים - עיין בזה בב"י [סוף תכ"ב] טעמים מיוחדים למה אומרים הלל של ליל הסדר בישיבה.

ולפי"ז יש מקום לומר שבאמת מצאנו חילוק ונפ"מ נוספת בין הלל דשירה להלל דקריאה, דהלל של שעת הנס בישיבה, והיינו טעמא שזה הלל דשירה, וגם ברכת הגומל בכלל ההלל זה ולכן מעיקר הדין הוא נמי בישיבה, כמו שהוא בלילה, וע"כ דכל הטעמים בב"י למה יושבים הוצרכו לשיטת הרמב"ן שאינו הלל אחרת.

**נפ"מ נוספת לגבי נשים שחייבות מצד אף הם היו באותו הנס**

ונראה שיהיה בזה נפ"מ נוספת לגבי נשים שחייבות מצד אף הם היו באותו הנס, דז"ל התוס' בסוכה [ל"ח ד"ה מי שהיה עבד] – "משמע כאן דאשה פטורה מהלל דסוכות וכן דעצרת, וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא היא, אף על גב דבהלל דלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים דמחייבי בד' כוסות, ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה, שאני הלל דפסח דעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס אבל כאן לא על הנס אמור", עכ"ל.

למדנו בקוש'י שהלל של ההגדה שייכא להגדה עצמה ושניהם שייכי לכוסות, וממילא שכמו שההגדה היא על היציאת מצרים, כמו כן ההלל, ואינו כמו הלל של יו"ט רגיל, ובתירוץ של התוס' מפורש עוד יותר מזה שההלל שייך לנס, דלכן נתחדש כבר הלכה של אף הם היו באותו הנס.

<sup>317</sup> אלא שנקודה זו של 'שעת הנס' לא כתוב בטורי אבן – אלא שעיקרו על הנס ולא על היום, ועיין להלן שיבואר שנחלקו בזה ויש בזה נפ"מ.

ולכא' מבואר הכא שיש מחייב אחר, ואינו שייך למחייב הרגיל של הלל, וממילא ששייך לכלול נשים בכלל החיוב הזה, וזה משמע כרב האי גאון שכיון שזה בא על נס חיילא כאן חיוב אחר, וממילא שיש גם מחייב לנשים, ודו"ק.

וזה מתאים לדברי רש"י בפסחים [לו] על מה שמבואר דמיקרי לחם עוני בגלל שזה לחם שעונין עליו דברים הרבה - וכתב רש"י - "שעונין עליו דברים - שגומרים עליו את ההלל, ואומרים עליו הגדה" - והיינו הגדה והלל.

הרי שמבואר כהתוס' שההלל הוא הלל אחר שהוא חלק מגוף ההגדה עצמה, וכמו שההגדה מתייחסת ללחם עוני כמו כן ההלל עצמו נמי מתייחס למצה.

מקור בפני עצמו להך הלל של שירה, ולכן הוי מדברי קבלה, ושיטת הרמב"ם כרב האי גאון.

והנה הבאנו מהטורי אבן דחילק בין שירה על נס לכלל הלל דעלמא מצד המועד, וביארנו דזה יסוד דברי הרב האי גאון, ויש תוספת דברים שם בדברי הטורי אבן שבאמת יש מקור נפרד להך הלל, שכתוב בפסוק "השיר יהיה לכם כליל התקדש החג" - ופירש דקאי על ההלל המסויים מצד הנס והיינו בליל הסדר וזה הלשון - "ליל התקדש החג" - ומדמה להך הלל את השיר דלעתיד על מפלתו של סנחריב [רמב"ן שורש א'], עכ"פ הלל זה עומד כהלל בפני עצמו בפסוק הזה.

והדברים מפורשים בחדושי הגרי"ז בהלכות חנוכה שהביא את דברי רב האי גאון, ופירש שהמקור לסוג החדש של הלל של שירה, היינו בפסוק הזה - השיר יהיה לכם כליל התקדש החג.

וביאר הגרי"ז שזו כוונת המ"מ [פ"ג ה"ו חנוכה] ליישב את שיטת הרמב"ם דסובר שההלל היינו מדברי סופרים, ותמה הראב"ד דהוי מדברי קבלה בפסוק של השיר יהיה לכם, וחילק בין הנך דיני שירה, ובי"ח יום אינו מדברי קבלה, ורק בליל הפסח הוי מדברי סופרים - והוסיף דמשמעות שיטת הרמב"ם כרב האי גאון דבהלכות חו"מ משמע דליכא ברכה על ההלל של ליל הסדר, והיינו כדברי רב האי גאון.

תוספת דברים מהגרי"ז שהביא עוד אופנים של הלל של שירה, וחילק עוד בין הנך תרי שירות.

עוד הוסיף שם הגרי"ז בעיקר יסוד זה דמצאנו עוד ב' שירות של הלל שהם בגדר שירה ולא בגדר קריאה, וכדלהלן:

דהנה, עיקר האי קרא דהשיר יהיה לכם קאי לעתיד על מפלת סנחריב, וכנ"ל, והביא חידוש מהבה"ג שיש הלל נוסף של גאולת כל ישראל מצרה, ולמד הגרי"ז שלומדים את ההלל הזה מהך קרא דג"כ מיירי בישועתן מסנחריב, וחידש עוד דכיון דמדמינן הלל זה להלל של ליל החג, א"כ גם ההלל הזה הוא הלל של שירה ולא הלל של קריאה, והיינו לנתבאר ברב האי גאון שבליל החג הרי זה הלל של שירה, ולמד שהבה"ג ורב האי גאון קאי בשיטה אחת.

והביא עוד - דבשיטת קרבן פסח כלל ישראל היו אומרים הלל, וביאר דגם ההלל הזה היה בתורת שירה, והביא ראיה לזה מהתוס' הרא"ש בברכות [ל"ה] שכתב שאף שאין שירה על היין אכן מצאנו בג' דוכתי שירה בלי יין, והיינו בהלל של ליל הסדר ושל גאולה מצרה של כלל ישראל ושל שחיטת הפסחים, ותמה דמאי שנא מכל הלל בכל הי"ח יום דנמי בא בלי יין, ותירץ דדווקא הנך בתורת שירה היו ולא בתורת קורין, ולמדנו נפ"מ נוספת בין הלל דשירה מכל הלל, דהלל דשירה היה צריך לחייב יין ככל שירה על היין, לעומת הלל של קריאה.

ובזה ביאר מה דמצאנו בר"ת - הובא בר"י רפ"ב דברכות - דמהני חצי הלל בהלל של גאולה מצרה של כלל ישראל, ודימה להלל של שחיטת הפסחים שמפורש שהכת השלישי לא היו מגיעין אלא עד אהבתי כי ישמע, ומפורש כנ"ל, ותמה דמאי שנא דהכא לא מעכב הלל שלם, הרי מפורש בתוספתא מנחות [פ"ו] דהלל שלם מעכב, ותירץ דהנך בתורת שירה, ודוקא בתורת קריאה מעכב, ודו"ק.

סיכום כל הנפ"מ בין הנך ב' דינים של הלל, ובדברי הריטב"א שאומר בנעימה.

וסיכום הנפ"מ בין הלל דשירה להלל דקריאה הם כך:

א] לכן ליכא ברכה, ב] לכן שייך ביה הפסק, ג] לכן הוא בלילה ולא ביום, והנך ג' נפ"מ מפורשים בראשונים בטעמא דבתורת שירה.

ד] לדרכינו בחת"ס מבואר שיש נפ"מ לגבי עמידה, ה] נפ"מ נוספת לגבי חיוב נשים, ו] הכא בהלל של שירה איכא סברא שיהיה על היין, דלא ככל הלל של קריאה, וכמבואר בתוס' הרא"ש, ז] עוד הוסיף הגרי"ז דלכן לא צריכים לגמור את ההלל הזה כיון שהוא הלל של שירה, ח] הגרי"ז למד

ברמב"ם דיתכן דכל הלל של קריאה הוא מד"ס והלל של שירה הוא מדברי קבלה, ויש כאן ב' מחייבים ממש.

ויש לדון דיתכן שיש בזה נפ"מ נוספת, דהנה, ראיתי בהגדה של פסח לריטב"א וז"ל: "חייב אדם לגמור ההלל בלילי פסחים, וכן מפורש בירושלמי [מסכת סופרים פ"כ ה"ט] ובתוספתא [פסחים פ"י ה"ה], ובירושלמי אמרו שם שאומרים אותו בנעימה, וסמך לדבר [פסחים צ"ה]: השיר יהיה לכם כליל התקדש חג", והסתפקתי דיתכן שחובה זו תלויה בגדר ההלל שהוא בגדר שירה, וכמו שהביא סמך מהפסוק השיר יהיה לכם, ודו"ק.

הלל של חנוכה הוא הלל על נס אבל אכתי שייכא לסוגי' בערכין כיון שיש כאן קביעת ימים להיות יום טוב לענין הלל, ודן אי תלוי דווקא בשעת הנס או לא.

והנה יש כאן קושי' עצומה על כל המהלך – הרי כלפי חנוכה מבואר בסוגי' דליתא להנך תרי תנאים – איסור מלאכה ומועד, ואעפ"כ איכא הלל מצד הנס, ולכא' קשה שהרי לכא' זה החילוק בין הנך תרי דינים של הלל, והרי הסוגי' מתעסקת רק בהלל של קריאה ולא בהלל של שירה, ולכן יש ברכה בהלל בסוגי' וליכא ברכה בהלל של ליל הסדר וכמבואר ברב האי גאון, ומה שייטא להכא הלל של חנוכה, ולמה איכא בה ברכה, הא אין הלל מצד הימים אלא מצד הנס, וצ"ע.

והפשוט בזה, דמבואר בגמרא בשבת [כ"א:] בעיקר התקנה של חנוכה – "לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה", ויש לעיין דאיזה דמה הלשון "ימים טובים בהלל והודאה" – הרי יו"ט אין כאן, והלל והודאה יש כאן, ומה הכוונה "ימים טובים בהלל והודאה" – והביאור כנ"ל שעיקר התקנה היתה לקבוע את היום ליום שמחייב הלל – והיינו שיש יום שהוא יו"ט מצד עצמו וממילא שיש בו את התנאים לחייב הלל, ויש יום שכל התורת יו"ט שלו הוא לענין זה שהוא יום שהוא מחייב הלל, וזה גופא גדר התקנה בחנוכה – "יום טוב לענין הלל", ונמצא שהנס מצד עצמו באמת לא מחייב הלל, רק היום, ובלשון זה בסוגי' בשבת מתבאר למה חנוכה שייכא לסוגי' בערכין, וע"י התקנה הזו מתחדשים כל הנפ"מ – שיש כבר ברכה ואין הפסק ואין לילה וכו'.

ואכתי קשה – דסו"ס למה ליכא מחייב נוסף מצד הנס עצמו, ויהיה ב' דינים בהך הלל, ויהיה נפ"מ לגבי נשים דאף הם היו באותו הנס וכדאמרינן כלפי הנרות חנוכה, וגם דאי לא מצי קורא ביום דיתחייב עכ"פ לקרא בלילה בלי ברכה בתורת שירה.

וי"ל בתרי אנפי – דלפי מה שדייקנו בחת"ס – עיקר החילוק בין הנך תרי מיני הלל הוא ששעת הנס שאני, ובזה מדמה לברכת הגומל, ומדויק כן ברב האי גאון שכתב דאמרינן לפני ההלל "לפיכך אנחנו חייבים וכו'" – והיינו שאחרי שהוא חייב לראות את עצמו כאילו הוא יצא מצרים שוב חשיב כשעת הנס, והדברים מדויקים ברמב"ן – מובא בר"ן [שם] שחולק על הרב האי גאון – שכתב דליל הסדר מיקרי "שעת הגאולה" – ודו"ק, ולפי"ז חנוכה לא חשיבא כשעת הנס ולכן ליכא הלל מצד הנס.

ובזה יבואר דבר נפלא – דאמרינן "לשנה האחרת קבעום ועשאום ימים טובים" וכבר העירו בזה דלמה המתינו "לשנה האחרת", ולהנ"ל א"ש שבאותה שנה היתה שעת הנס ושרו מצד ההלל של שירה – ומעיקר הדין של דברי קבלה.

אולם עיקר ההנחה דבעינן שעת הנס אינו פשוט – שהטורי אבן נקט דלא בעינן שעת הנס – עיין בהערה<sup>318</sup> ההוכחה לזה – ולהלן יבואר דמוכרח כן מהב"י לגבי שביעי של פסח דלא תלוי בשעת הנס, ונצטרך לומר דנס דחנוכה לא חשיבא כנס של שינוי הטבע ממש כמו המכות ביציאת מצרים וכן קריעת ים סוף, ולכן ליכא ביה הלל מצד הנס והוצרכו לקובעם כימים של הלל, אלא דא"כ לא ברור למה הנס של פורים דנו עליו מצד הלל, וצ"ל דנס של מיתה לחיים חמירא טפי וכמבואר במגילה [י"ד]<sup>319</sup>.

<sup>318</sup> ומוכרח מדבריו ממה דרצה לפרש שהסוגי' במגילה דמתעסקת בהלל של פורים איירי בהלל מצד נס אף דפורים לדורות לא מיקרי שעת הנס.

<sup>319</sup> עיין עמק ברכה [הלל על נס] דדן שהלל מורכב מנס שיש בו תרתי, גבורות ה' והטבת ה', ובחלק של הטבת ה' עדיפא פורים.

בדברי הב"י לגבי שביעי של פסח דבנפול אויבך אל תשמח.  
והנה עיין בב"י [סימן ת"צ] שהביא טעמא דז' ימי פסח דליכא הלל דאינו חלוק לקרבנותיה, ושוב הביא דברי המדרש מובא בשבולי הלקט [ראש חודש סימן קע"ד] וז"ל השבולי הלקט – "במדרש הרנינו פרשת סוכה, וכן אתה מוצא כל ז' ימי החג אנו גומרין את ההלל אבל בפסח אין אנו גומרין את ההלל אלא יום ראשון וליל, ולמה – שמואל בן אבא אמר בנפול אויבך אל תשמח לפי שנטבעו בו המצריים", ולכא' טעמא בעי למה הושמט טעם זה בסוגי' בערכין, ועו"ק דמהמדרש היה נראה שיש מחייב של הלל אלא שפטורים מטעמא דבנפול אויבך, ומהסוגי' בערכין מבואר דליכא מחייב כלל, ועוד דבסוגי' דערכין משמע דאי היה חלוק בקרבנות היה לו הלל כמו בסוכות, וקשה דסו"ס איכא טעמא דבנפול אויבך ואיכא כאן סתירה מיניה וביה.

והיה נראה דמצד הנס של קריעת ים סוף היה שייך מחייב בפני עצמו של קריאה מדין שירה, והסוגי' בערכין דנה רק מצד הלל של קריאה, וכשם שהושמט הלל של ליל הסדר – כך הושמט נמי המחייב המסויים של הלל מדין שירה בשביעי של פסח, ובזה דנו במדרש שיתחייב, ופירשו דמצד הנס איכא טענה דבנפול אויבך אל תשמח, ואין זה סתירה לסוגי' בערכין ששם היה מקום לחייב גם אחרי הטענה של בנפול אויבך דלא מחייבים מצד הנס אלא מצד היום ותרתי ניהו, תרי מחייבים שונים ותרי פטורים שונים, והיה גם כמה וכמה נפ"מ בין הנך תרי דינים של הלל, ודו"ק – ומה"ט הביא הב"י הני תרי טעמי כהדדי – שו"ר כן במשנת ר"א [חלק ג].

אולם סו"ס קשה שהרי התם קאי על כל ימי חוה"מ ולא רק על שביעי של פסח, ובמ"ב [שם ס"ק ז'] הביא בשם הפוסקים שביארו דאף דעיקר טעמא קאי על ז' של פסח, אכן זה כבר טעם על כל הפסח – שיש סברא שחוה"מ לא עדיף משביעי של פסח, וקשה דאיזה מחייב איכא בחוה"מ, הא התם המחייב מצד הימים ולא מצד הנס, וממילא ליכא מחייב מצד ימים כדאיתא בערכין.

וצ"ל – שהנס של יציאת מצרים היה יכול להיות מחייב של הלל על הנס לכל ימי החג כיון שכולו נס אחד אריכתא של יציאת מצרים שתחילתו בליל הסדר וסופו בשביעי של פסח בקריעת ים סוף, ויהיה בכולו הלל על הנס מדין שירה כמו בליל הסדר, אלא ששביעי של פסח הופקע מהך חיוב מחמת הטענה המסויימת של החלק של הנס שמתייחס ליום השביעי, והיה מקום להוציא את כל ימי פסח מטעם שלא יהיה יותר משביעי של פסח, אלא שהשאירו את ליל הסדר כיון שהיא שעת הגאולה ממש.

איברא דסו"ס לשון השבלי הלקט לא א"ש, דעיקר הקושי' היתה מסוכות שגומרים כל הימים ולמה לא גומרים בכל ימי הפסח, ועל זה תירצו מצד בנפול אויבך, והרי בסוכות מעולם לא היה טעם מצד הנס, וצ"ע, ובאמת שהב"י לא ציטט אלא עיקר הטעם ולא מצד החילוק מסוכות, ואכתי צ"ע.

אולם עיין להלן [פרק ד] שביארנו את הדברים באופן אחר, וא"ש.

### פרק ב'

#### עיקר החפצא של ההלל היינו שירה,

#### ותמיד שייך לנס גם בי"ח יום,

#### ומבאר עיקר הגדרת 'מועד' במה שייך להלל.

אף שהלל ושירה תרתי ניהו, אכן מפורש שהלל היינו שירה, וע"כ שיש כאן פרשה של שירה שאומרה בב' אופנים.  
והנה – אף שיש כאן ב' סוגיות שונות – הלל של שירה והלל של קריאה – אכן סו"ס מוכרח שעיקר ענינו של הלל הוא תמיד שירה ותמיד חשיבא כשירה על הנס – גם אם ההלל הוא מצד הי"ח יום.

והמקור לזה – דבסוף הסוגי' בערכין שמתעסקת בהלל שאינה 'בתורת שירה' אלא 'בתורת קורין', והקשו דלמה ליכא הלל בפורים על הנס כמו בחנוכה, ותירצו שעל נס בחו"ל ליכא הלל – וכבר נתבאר דהכא השו"ט הוא דמצד הנס היו צריכים לקבוע את הימים לימי הלל כמו שקבעו כן בחנוכה – וכנתבאר ולא הלל על הנס עצמו.

וממשיכה הגמרא להוכיח שאין הלל על נס שבחו"ל – ולשון הגמרא שכל הארצות לא הוכשרו ל'שירה' וחנוכה הוא נס של א"י – וקשה שהסוגי' קאי בהלל של חנוכה שהוא מהי"ח יום של הלל

בתורת קורין, ועל זה הביאו הך כלל של 'שירה', ואולי שירה ליכא והלל איכא, ומבואר הכא שלמדנו משירה להלל, ומפורש דחדא נינהו – וכבר עמד בזה בטורי אבן [מגילה י"ד] דמכאן רואים שהלל היינו שירה – ולפי"ז קשה דמה כוונת רב האי גאון דמחלק הלל ושירה לתרת. וביאר בזה בקה"י [פסחים סימן ס"ה], שודאי שגוף הפרשה של הלל בתהילים היא 'פרשה של שירה' – כמו שפרשת שירת הים ופרשת האזינו הם פרשיות של שירה, אלא שיש ב' צורות לאומרן, א] בתורת מה שהם – והיינו בתורת שירה, וזה בליל הסדר, ב] עוד אפשר לאומרן בתורת 'קריאת הפרשה', אכן סו"ס איכא הכא קריאה של שירה, ונתחדש שלא הוכשרו כל הארצות לומר שירה עליהם גם כשאומרן בתורת קריאה.

ומעתה למדנו שיש באמת ב' צורות שונות של אמירה ויש גם הלכות שונות בהנך ב' דיני אמירה, לגבי ברכה ולילה והפסק ועמידה ונשים וכו', אולם סו"ס עיקר הפרשה חדא הוא, 'פרשה של שירה', והפרשה נקבעה כפרשה של שירה על ניסים מסויימים ולא על ניסים של חו"ל, והנך הלכות שוות – ולא מחלקים בין הנך תרי דיני הלל לגבי א"י וחו"ל, דתרווייהו נכללו בכלל הדין של הוכשרו ל'שירה', כיון שהלכה זו מתייחסת לעיקר הפרשה.

**ביאור סוף הסוגי' – והרי יציאת מצרים שהוא נס של חו"ל.**

ונראה דעפי"ז יש לבאר את סוף הסוגי' – שהקשו שם אחרי שייסדו יסוד זה שעל נס של חו"ל ליכא שירה – והקשו – "והרי יציאת מצרים שהוא נס של חו"ל", ותמוה, דהלל של יציאת מצרים היינו הלל של חג פסח, ואין זה על הנס כלל, אלא על היום, ודלא כחנוכה שמכח הנס נקבע היום ליום של הלל, דהכא היום לא גרע משבועות שלא שייך לשום נס, ויתכן דקאי בהלל של ליל הסדר, אכן תמוה שהרי כל עיקר דברי הבה"ג הם שההלל של ליל הסדר לא שייך לכל הסוגי', והאיך אפשר לומר שהסוגי' הקשו משם.

ומוכרח כהקה"י – דאף בהלל של קורין – הא סו"ס יש כאן חפצא של שירה על הנס, שהתוכן של הלל הוא להלל על כל הניסים שאירעו לכלל ישראל בתור כלל ישראל, בצאת ישראל ממצרים וכו', ואי נס של יציאת מצרים היה מופקע מלהיות נס של הלל שוב היה מופקע כל הנס הזה מהלל.

**מבאר שגם בשבועות יש התייחסות לנס של יציאת מצרים – ומביא חידוש מהרמב"ן ביסוד דינא ד'מקראי קודש' דתפלה בציבור והלל מה"ת ביום טוב, ועדיפא משבת דלא מיקרי מועד, וביאר עיקר ההגדרה של 'מועד'.**

ובאמת דגם בשבועות יש התייחסות לנס של יציאת מצרים – בצאת ישראל ממצרים, דבאמת זה ענינו של 'מועד' בתור מחייב בהלל וכמבואר בעיקר הסוגי', דלכן בשבת ליכא הלל דלא איקרי מועד, ולמה שבת פחות מיום טוב – אלא שיום טוב הוא מועד ומועד שייך לשלבים השונים ביצירת עם ישראל לעם – בהלל מעמידים לעצמינו את כל ה'אתה בחרתנו' בצורה ברורה שנבחרנו לעם בהנהגה ניסית תמידית – וזה שייך בכל הזמנים של בחירה לעם שזה ג' רגלים וי"ב ר"ח, כמבואר בטור שג' רגלים נגד ג' אבות וי"ב ר"ח נגד י"ב שבטים, אולם שבת קביעי וקיימי לפני בחירת עם ישראל ומקומו בבריאת העולם.

וז"ל הרמב"ן אמור [פרק כ"ג פסוק ב'] בביאור הלשון מקראי קודש – "וטעם מקראי קודש – שיהיו ביום הזה כולם קרואים ונאספים לקדש אותו, כי מצוה היא על ישראל להקבץ בבית האלהים ביום מועד לקדש היום בפרהסיא בתפלה והלל לאל בכסות נקיה, ולעשות אותו יום משתה כמו שנאמר בקבלה [נחמיה ח' י'] לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדונינו ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם".

והמתבאר מדבריו שיש חיוב מיוחד של תפלה והלל בציבור ביום טוב וזה מדאורייתא – ודווקא בבית הכנסת, וכנראה שלשון 'מועד' שייך גם לזמן וגם למקום – וכדמצאנו באוהל מועד – והיינו שכאן מתאספים כהדדי לפרסם את כל ההנהגה השונה והמיוחדת עם כלל ישראל שעליה בנויה ה'אתה בחרתנו'.

**פרק ג'  
בהא דיליף תנאה של איסור מלאכה,  
מהלל של שירה להלל של קריאה.**

מתמה טובא שיש תנאי של איסור מלאכה ויליף מהלל של שירה להלל של קריאה. אף דנתבאר שיש ב' סוגים של הלל, מדין קריאה ומדין שירה, ונתבאר דגם ההלל של קריאה היא קריאת הפרשה של שירה, אכן סו"ס איכא מחייב אחר – והיינו מצד הקריאה שבו. איברא שיש כאן תימא גדולה, וכבר עמד בזה הטורי אבן – דהנה, במחייב של י"ח יום נאמרו ב' תנאים, איסור מלאכה ומועד, ולכא' ברור דהנך ב' דינים לא שייכי להלל של שירה, שהמחייב בשירה היינו הנס עצמו בלי שייכות ליום, והכא הנך ב' תנאים הם תנאים ביום. אולם מפורש בסוגי' שהמקור לאיסור מלאכה יליף מקרא ד"השיר יהיה לכם כליל התקדש החג" – והתקדש החג היינו איסור מלאכה, וקרי ליה 'שירה' ופירש"י "השיר – הלל", וצריכים לומר דאירי ב'קריאה של השיר' בתורת קריאה – וגם בזה נאמר תנאי של 'התקדש החג' ולכן בעינן דווקא ביום של איסור מלאכה, וקשה שליל החג היינו ליל הסדר וזה הלל של שירה על נס בלי שייכות ליום, וצ"ע.

והכא כבר לא שייך לומר כהקה"י שסו"ס שניהם בנויים סביב 'פרשה של שירה' – שכאן מצאנו ששייכים זל"ז גם במחייב, וצ"ע, ועיין בהערה <sup>320</sup> שהבאנו לשונו של הטורי אבן בזה. מעורר דבאמת תמוה גם על הרמב"ן דס"ל דתרווייהו מדין קורין.

איברא שיש להעיר שקושי' זו קשה גם בלי כל החידוש של רב האי גאון שיש ב' מחייבים וב' סוגים של הלל, דבאמת גם לפי הרמב"ן קשה, דגם הרמב"ן מודה דחלוק הלל דליל הפסח מהלל די"ח יום בעיקר המחייב והחיוב, דלפי הרמב"ן המחייב הוא המצווה של אכילת מצה ושפסח – כעין הלל על שחיטת פסחים – וכדלעיל, ושני מחייבים נפרדין נינהו, ולכן הושמט מהסוגי', והאיך נלמד תנאי של איסור מלאכה בעיקר המחייב של הלל של קריאה אי תרתי נינהו בעיקר המחייב.

מיישב שכל הילפותא מהשיר יהיה לכם הוא אסמכתא בעלמא.

והביאור בזה פשוט – לכא' – הרי הגרי"ז ביאר את דברי המ"מ בביאור לשיטת הרמב"ם שיש חילוק בין הנך תרי דיני הלל אי הווי מדרבנן או מדברי קבלה, וקשה, דסו"ס בסוגי' דערכין מביא הך דרשה של השיר יהיה לכם לגבי ההלל של י"ח יום, ועל זה כתב המ"מ בהדי' שמה שהסוגי' הביאה פסוק זה אינו אלא אסמכתא.

ולמדנו א"כ דאח"כ דאין כאן ילפותא ממש שהלשון התקדש החג לא קאי בהלל זה כלל וכלל, ואינו אלא מדיני התקנה אלא דאסמכוה בדין הלל השני – כן היה נראה ע"ד הפשט.

אולם כל זה תמוה בשיטת הראב"ד דלדידיה הך פסוק קאי על שניהם ותרווייהו מדברי קבלה, ויליף להו חדא מחברתא, וקשה דממנפ"ש הלל של ליל הסדר לא שייך לסוגי', וא"כ מה שייך ללמוד ממנו – ושיטתו יבואר להלן [פרק ד].

בהלל של שירה עצמו איכא תנאי של איסור מלאכה לגבי פסח שני – ומבאר שמוכרח שהתנאי של איסור מלאכה שאני וזה תנאי בעיקר האמירה, ומתמה בזה מחנוכה.

אלא שצריכים להוסיף – הרי הטורי אבן הוסיף בהאי קושי' שבאמת בפסח שני ליכא הלל באכילתו וההלל הזה היינו ההלל של ליל הסדר, ומצאנו בזה סוגי' מפורשת בפסחים [צ"ה] דיליף להו מהאי קרא ד"השיר יהיה לכם כליל התקדש החג" – והתקדש החג היינו איסור מלאכה, ויליף דפסח שני באכילתו דומה ממש לפסח ראשון אלא שיש ביניהם נפ"מ לגבי איסור מלאכה וזה תנאי בהלל הזה.

<sup>320</sup> "מכל מקום – אכתי קש' לי דהא פריך התם ר"ח דאיכרי מועד לימא, ומשני לא איקדש בעשיית מלאכה דכתיב השיר הזה יהי' לכם כליל התקדש חג לילה המקודש לחג טעון שירה שאין מקודש לחג אין טעון שירה. והשתא אי הלל זה אינו מעין הלל דמועדות מאי ראייה מהא דאין אומרים הלל ביום של ר"ח דאיכרי מועד משום דלא איתקדש בעשיית מלאכה הא אינו ממעטו אלא לילה דכוותיה דהשיר אינו בא בגלל מועד דהא שיר של כל המועדות אינם אלא ביום אבל לא בלילה וקא ממעט פסח שני דאין טעון הלל בליל אכילתו כדאמר' התם הואיל ולא איקדש בעשיית מלאכה אבל ר"ח דאיכרי מועד ה"נ דטעון הלל ביומו אף על גב דלא איקדש בעשיית מלאכה" – עכ"ל.

הרי א"כ יצא לנו חידוש גדול – שבאמת תנאה דאיסור מלאכה מתפרשת בתרי אנפי, דכלפי ההלל של שירה הרי זה תנאי בעיקר האמירה – ומדברי קבלה, וכלפי ההלל של קריאה הוא תנאי במחייב, והם זה רק מדרבנן – הלא דבר הוא.

והיה אפשר לומר כך – דחלוקין נינהו טעמא דמועד מטעמא דאיסור מלאכה, דטעמא דמועד הוא המחייב עצמו לקביעת הימים לימים שמחייבים הלל, וכנתבאר לעיל עפ"י הרמב"ן עה"ת, אכן טעמא דאיסור מלאכה לא שייך לזה, אלא שהוא תנאי בגוף האמירה, דרק אומרים הלל בזמן כזה גם כשהמחייב הוא מחייב של נס, ולכן שפיר שייכי טעמא דאיסור מלאכה בהנך ב' אופנים של הלל אף דלא שייך אהדדי.

אולם לפי"ז יהיה קשה מחנוכה, דלעיל נתבאר דאף שאינו מועד אכתי שייך בזה הלל מצד הימים, שמבואר בסוגי' שהם "ימים טובים בהלל והודאה" – והביאור שעיקר התקנה היתה לקבוע את היום ליום שמחייב הלל – והיינו שיש יום שהוא יו"ט מצד עצמו מחמת מועד ואיסור מלאכה וממילא שהוא מחייב הלל, ויש יום שכל התורה יו"ט שלו הוא לענין זה שהוא יום שהוא מחייב הלל, וזה גופא גדר התקנה בחנוכה – "יום טוב לענין הלל" – ומעתה קשה שבשלמא אי איסור מלאכה היינו מהתנאים של קביעת היום, הרי א"כ כמו שלא צריכים 'מועד' לא צריכים איסור מלאכה, אכן אי הוי תנאי בעלמא בעיקר הקריאה, א"כ מה מהני לחייב בחנוכה להשוותו ליו"ט לענין זה – הרי סו"ס חסר בתנאי של איסור מלאכה בעיקר קריאתה וצ"ע.

ומוכרח שאינו כן, והתנאי של איסור מלאכה היינו ביום ולא בקריאה עצמה – ויבואר להלן [פרק הבא] עיקר החילוק בין הנך שני דיני הלל.

### פרק ד'

**מחדש ששני הדיני הלל חדא נינהו בעיקר המחייב,**

**ותרתי נינהו רק בצורת האמירה,**

**ומבאר עיקר הגדר בטעמא ד"חלוק לקרבנותיהן" דכדמצאנו בכמה אופנים חלוקה זו,**

**ומבאר שוב טעמא דאיסור מלאכה.**

הקדמה.

כפשוטו מבינים שיש ב' סוגים שונים של הלל וחלוקין נינהו בעיקר המחייב ולכן חלוקין נינהו בהרבה חילוקי דינים, וכנתבאר כל זה לעיל.

אולם כבר הקשינו ממה דמדמינן להו לגבי איסור מלאכה – וכדתמה בזה הטורי אבן, וזה פלא גדול, ובפרט לשיטת הראב"ד ששניהם מדברי קבלה מהך פסוק שהשיר יהיה לכם כליל התקדש החג.

ונראה לחדש כאן גדר חדש בעיקר סוגי' זו, ונקדים בשיטת הרמב"ן בהלל של ליל הסדר.

שיטת הרמב"ן שהפסח ומצה מחייבים את ההלל ולכן הוי הלל על המצה, ומתמה טובא מיניה וביה ממה שיוצא בהלל של בית הכנסת.

דהנה שיטת הרמב"ן דהא דהושמט ההלל של ליל הסדר, הוא משום שלא הביאו הלל שהוא בא על המצווה, וראיה ממה שהושמט גם הלל דשחיטת פסחים, כיון שגם הוא בא על המצווה, והרמב"ן ביאר שהמצווה היינו אכילת קרבן פסח, והיה משמע דבזה"ז ליכא חיוב כזה – אכן – בסוף דבריו כתב שהמצווה היינו פסח ומצה, וצ"ל דבזה"ז אכתי איכא מחייב מצד האכילת מצה, שעליה הוא אומר הלל.

וכפשוטו סברתו בזה דמה שזה בא על המצווה הוא ראיה שיש לו מחייב אחר, וכעין מה דמצאנו במצה ומרור דשניהם הם מדיני הקרבן פסח – וכמפורש בקרא על מצות ומרורים יאכלוהו, ולכן בזמן הזה שניהם צריכים להיות מדרבנן, אלא דבמצה איכא מחייב אחר מלבד המחייב של קרבן פסח מצד בערב תאכלו מצות וזה מחייב עצמי, וה"ה שיש בהלל דין עצמי וזה ההלל של הי"ח יום, ויש גם הלל שלא חל עליו חיוב הלל מצד עצמו, אלא שהקרבן בשחיטתו ואכילתו וכן אכילת המצה מחייבים את ההלל.

אולם יש לתמוה טובא מיניה וביה בשיטת הרמב"ן דמוכרח שגם הוא מודה שאינו הלל על המצה עצמה, שהרי הרמב"ן הביא את חידוש הירושלמי שיש הלל בבית הכנסת בליל ראשון של פסח,

ומבואר שם שאם קראו אז כבר יצא – כן הביא הרמב"ן, והתוס' בברכות [י"ד] כתב דאז כבר אינו מברך בליל הסדר, וקשה שאינו הלל של שעת אכילה, ומיניה וביה קשה שיטת הרמב"ן דמה המחייב של הלל ולמה זה פוטר הלל של ליל הסדר ועיין בהערה<sup>321</sup> מה שקשה בזה עוד. מדויק שההלל בא על 'שעת הגאולה', ומבאר עיקר המהלך של 'חלוק לקרבנותיהן' דדנים דאיכא 'מועד פרטי' בתוך ה'מועד הכללי'.

ואשר נראה מוכרח בזה, דיעויין היטב בלשון הרמב"ן בחידושו שם שהוכיח שיש ברכה ודלא כרב האי גאון שסובר שאין ברכה – וזה לשונו – "ותמה על עצמך היאך לא יהא טעון ברכה שאין לך הלל חובה כאכילת פסחים שהוא שעת גאולה", ומדויק שעיקר ההלל בא על "שעת גאולה" ולא על המצוה עצמה, וצ"ע.

ואשר נראה בזה – ונקדים בביאור עיקר המהלך של 'חלוק לקרבנותיהן' – שבאמת יש לדעת דכבר מצאנו בדומה לזה באופנים אחרים.

דהנה, עיין בשבולי הלקט [ענין ראש חודש סימן קע"ד] שהביא ירושלמי בסוכה "ר' יוסי בר בון בשם רב בא בר ממל, למה קורין את ההלל כל שבעת ימי החג כנגד הלולב שהוא מתחדש כל שבעה" וע"ע שם "ולמה גומרין את ההלל בחנוכה, מצאתי הטעם בשם רבינו שלמה זצ"ל מתוך שהיא חלוקה בנרותיה כל יום ויום חלוק משלפניו הוי כחג שחלוק בקרבנותיו, ואחי ר' בנימין נר"ו פירש הטעם למה גומרין הלל על שבעת ימי חנוכה שהרי הנס נתחדש בכל יום ויום כשנכנסו יוונים להיכל וכו' והדליקו ממנו שמונה ימים אם כן יום ויום נתחדש הנס ועל חדושן של נס אנו גומרין את ההלל בכל יום".

ובעיקר טעמא דחלוק לקרבנותיהן – כתב שם בשבולי הלקט דלכן הוי כחג בפני עצמו ולכן יש מחייב חדש של הלל, וזה תמוה, אטו באמת שייך לומר שיש כאן ח' חגים שונים של סוכות וחנוכה, וצ"ע.

ונראה דעיקר המהלך של 'חלוק לקרבנותיהן' היינו שמצד אחד יש מועד כללי של סוכות וחנוכה והמועד בפני עצמו מחייב הלל, וכבר נתבאר ענינו של 'מועד' ויש כאן מחייב אחד לכל המועד, אלא שאם מצאנו ביטוי מחודש ונפרד לכל יום ויום של המועד בפני עצמו וכגון בקרבנות, א"כ ע"כ שנתחדש דדנים דאיכא 'מועד פרטי' בתוך ה'מועד הכללי', שכל יום של המועד מתבטא בביטוי עצמי מלבד מה שהוא חלק מהמועד בכלולתו, ולכן הוי ליה לענין עיקר התורת מועד שבו כמועד פרטי בתוך המועד הכללי, ונפ"מ לענין הלל.

למדנו מהירושלמי דגם מצוות קובעות חלוקת ימים לענין הלל.

אלא דלמדנו עוד מהירושלמי שגם מצווה יכולה לקבוע את החלוקה הזו וכדמצאנו לגבי לולב שמתחדש כל יום לולב בפני עצמו, ודו"ק.

ונראה דזו נמי כוונת הרמב"ן דשחיטת הקרבן פסח וכן אכילתו קובעים את המועד של פסח כמועד שמתייחס באופן פרטי לשעת אכילה ולשעת השחיטה, ודומה לחילוק קרבנות, ומצות אכילת מצה לא גרע ממצות לולב דקובע חלוקת ימים לענין הלל, וצ"ל דגם שחיטת הפסח חשיבא כיו"ט לענין ההלל, וכדהוכיחו כבר מדברי הר"ח [פסחים צ"ח]. דלא חל אנינות בערב פסח לאחר חצות דכבר חשיב כיו"ט כיון שאומר בו הלל, הרי דמצטרף לעיקר היו"ט לענין ההלל.

ונוסיף בזה ביאור – הרי בחנוכה נתחדש תורת "יום טוב בהלל והודאה" – ונתבאר שעיקר התקנה היתה לקבוע שהוא יו"ט לענין זה שהוא יום שהוא מחייב הלל, וזה גופא גדר התקנה בחנוכה – "יום טוב לענין הלל", והחידוש בחלוקה זו היא דאף דמצד עצם היום טוב כולה חדא היא, אכן חיילא תורת יום טוב נפרד לגבי כל יום ויום לענין ההלל – וגם זמן השחיטה בכלל זה.

ובזה מבואר שיטת הרמב"ן דמהאי טעמא יוצא כבר בהלל של הבית הכנסת – שהלל זה הוא בזמן שנקראת 'שעת הגאולה' – וזה זמן בפני עצמו לענין הלל, ודו"ק.

מחדש דלפי רב האי גאון אין שירה מחייב אחר של הלל אלא צורה אחרת, והנס רק קובע זמן ומועד בפני עצמו – כעין חילוק קרבנות.

ובזה יתחדש גדר חדש בשיטת רב האי גאון:

<sup>321</sup> ויש להעיר עוד למה איכא ברכה גם בבית אחרי שיצא, ותמוה, וזה יבואר עפ"י דברי הגרי"ז שהלל טעון ברכה בלי המצוה שבו – עיין במה שנתבאר בזה בדברינו להלן [סימן ה] בביאור הסוגי' במגילה [י"ד] בק"ו משירת הים בביאור הענין של קריאת התורה והלל בשביעי של פסח.



כפשוטו נתבאר שלפי רב האי גאון יש כאן ב' מחייבים – ובפרט לדברי הגרי"ז ברמב"ם שזה מתקנה וזה בדברי קבלה, ורק דחדא נינהו לענין עיקר זה שיש כאן פרשה של שירה, אולם נראה שאינו כן, אלא דכלפי המחייבים פשיטא דתרתני נינהו, דאז שה'נס' עצמו מחייב או ש'היום' מחייב, אלא שהיה קשה קושי' הטורי אבן מאיסור מלאכה.

ונראה לומר – שגם לפי רב האי גאון המחייב הוא תמיד 'היום' – יום של מועד ואיסור מלאכה – אלא שליל הסדר הוא זמן שמחייב הלל בתור זה שהוא מועד מסויים בתוך המועד הכללי, והיינו שהוא שעת הנס, והיינו דאהני לן 'שעת הנס' לחדש שדנים את הלילה כמועד פרטי בתוך המועד הכללי, וכעין מה שנתבאר לעיל בשיטת הרמב"ן מחמת המצווה, וכעין סברת חלוקה של קרבנות. והרי הדברים מתבארים בשבולי הלקט בטעמא אחרינא שהביא שם לגבי חנוכה שיש "חידוש הנס" – והיינו שגם זה קובע תורת 'יום' בפני עצמו בתוך הימי חנוכה, ודו"ק.

ונמצא שהמחייב של הלל בלילה הזה הוא המחייב של כל הלל – מועד של איסור מלאכה – אלא שכיון שהנס הוא סיבת החלוקה, והיינו שהביטוי הפרטי של המועד בלילה הזה במסויים בנוי על זה שזה 'שעת הנס', שוב נתחדשה צורה חדשה לאמירה של ההלל, והיא אמירה 'על הנס' – אף שהנס מצד עצמו אינו המחייב של האמירה.

כל החילוקי דינים הם תוצאה מ'הצורה' החדשה של אמירת הלל.

ונסיף ביאור:

הבאנו מהקה"י שחידש שודאי שהלל הוא שירה על נס אף לגבי ההלל של קריאה כיון שהפסוקים האלו בתהילים הם פרשה של שירה, אלא שיש ב' מחייבים איך לומר הך פרשה, וכעת אנו מחדשים שיש מחייב אחד, והוא, שימים של מועד שמקודש למלאכה מחייבים אמירה של פרשה של קריאה, אלא שיש ב' צורות של אמירה שמתחייבים, ויהיה תלוי, שאם 'שעת הנס' קבע את הזמן ההוא למועד בפני עצמו, שוב אהני לן לחייב צורה מסוימת של אמירה – והיינו בתורת שירה.

הצורה חדשה של שירה יש לו חילוקי דינים – היא לא צריכה ברכה, ונשים כלולות בזה ושייך הפסק ומהני בלילה וכו', ולא משום שזה מחייב אחר אלא בגלל שהקיום של ההלל הזה הוא 'קיום' מסוג אחר, ודו"ק.

מבאר בזה דאירי בהלל של שבועי של פסח מצד חלוקת ימים וגם בזה איכא טעמא דבנפול אויבך.

ומעתה א"ש נמי הך דשבועי של פסח – עיין בזה לעיל [סוף פרק א'] – ששאלנו דמה שייטא להכא דיון נוסף של הלל בשבועי של פסח, ועל זה אמרו טעמא דבנפול אויבך, ואיכא כאן סתירה מיניה וביה לסוגי', ובפרט שהקושי' היתה על כל ימי חוה"מ.

וביארנו שיש כאן מחייב נוסף מצד הלל של שירה מצד הנס – אלא שהנס של יציאת מצרים היה יכול להיות מחייב של הלל על הנס לכל ימי החג כיון שכולו נס אחד אריכתא של יציאת מצרים שתחילתו בליל הסדר וסופו בשבועי של פסח בקריעת ים סוף, ויהיה בכולו הלל על הנס מדין שירה כמו בליל הסדר, אלא שבשבועי של פסח הופקע מהך חיוב מחמת הטענה המסוימת של החלק של הנס שמתחייס ליום השבועי, והיה מקום להוציא את כל ימי פסח מטעם שלא יהיה יותר משבועי של פסח, אלא שהשאירו את ליל הסדר כיון שהיא שעת הגאולה ממש.

איברא דסו"ס לשון השבלי הלקט לא א"ש, דעיקר הקושי' היתה מסוכות שגומרים כל הימים ולמה לא גומרים בכל ימי הפסח, ועל זה תירצו מצד בנפול אויבך, והרי בסוכות מעולם לא היה טעם מצד הנס, וצ"ע.

ולפי הנ"ל א"ש, שהרי כאן נתחדש שהנס גופא עושה חלוקת ימים, ובזה דן השבולי הלקט לדמות לחלוקת ימים של סוכות – וזה מה שרצה לדמות – דמאי שנא חלוקת ימים מצד נס לחילוק קרבנות שקובע ימים נפרדים, ועל זה תירץ – דבזה איכא טעמא דבנפול אויבך, והיינו דכמו שמשנתנה האמירה הזו של הלל לאמירה של שירה עם כל החילוקי דינים, כמו כן נתחדש כאן דין של בנפול אויבך בהאי אמירה וליכא בזה דין חלוקת ימים, וא"ש מה דמדמי סוכות לפסח אף דאירי בהלל של שירה.

## פרק ה' כמה הערות בהלל.

בשיטת הרמב"ן דמדין שמחה הוא.

נחלקו הרמב"ם והרמב"ן אי הלל הוא מדרבנן או מה"ת, ועיין בספר המצוות [שורש א'] שמבואר ברמב"ם שזה מדרבנן, ולכן תמה על מי שמנה אותו במ"ע, והוסיף שאיך משה קיבל הלכה מסיני להלל ולשבח בתהילים של דוד המלך, וברמב"ן [השגות אות ט'] כתב שגם עליו קשה שמנה מצות תפלה אף דבגמרות מפורש שזה מדרבנן, אלא שעיקר החיוב הוא מה"ת, וחז"ל תיקנו ג' תפלות וי"ח ברכות, וגם הכא עיקר המצוה מה"ת, ובא דוד ותיקן להם כדי שישירו בו, ובסוף דברי הרמב"ן כתב שזה הלכה למשה מסיני או שהוא בכלל מצות שמחת יו"ט, ונתקשו טובא גדולי האחרונים בשיטת הרמב"ן, דלמ"ד דנשים נכללו בשמחת יו"ט דה"ה דיתחייבו בהלל, והשאגת ארי' הקשה שיתחייבו בלילה, ועוד הקשה ששירה לא מביאה לידי שמחה אלא ששמחה מביאה לידי שירה.

דברי הגרי"פ פערלא בזה.

וע"ע שהגרי"פ פערלא האריך ותמה מכל הסוגי' שרצו שיהיה הלל בשבת ור"ח בלי שיש בהם דין שמחה, וביאר דזה גופא תשובת הגמרא, דבעינן מועד ואיסור מלאכה, דאז איכא שמחה, וחידש עוד דבשאר הימים של פסח ליכא שמחה, וזו שיטת התוס', ויתכן דלנתבאר בריש דברינו שלפי הרמב"ן יש שירה מה"ת בדילוג בשאר ימי הפסח ורק בר"ח אינו אלא מנהג, אז שפיר י"ל שיש שמחה ביו"ט.

ועיי"ש שהוסיף בזה דבר נפלא שבכל המועדים כתוב ה'עשה' של האיסור מלאכה בלשון מקראי קודש, וזה העשה של שבתון של המועדים, עיין היטב בפסוקים, ורק הלאו כתוב בלשון לא לעשות מלאכה, אבל בר"ה ויוה"כ לא אפקי' הכתוב בלשון מקראי קודש רק בלשון שבתון [ולשון מקראי קודש קאי על הזכרון תרועה ואל על מלאכה, ולשון מקראי קודש ביוה"כ קאי על העינוי], ודייק דעיקר הילפותא היינו "כליל התקדש החג" והיינו כלשון הגמרא דבעינן "מקודש לחג" – לא איסור מלאכה בעלמא, ונמצא שהמיעוט מהלל בר"ה היינו דעצם זה שהוא לא מקודש לחג ממעטו מהלל, וזה גופא המיעוט משמחה, שנתמעט מהלל שהוא שמחה, ועיי"ש עוד מה שיישב בזה את הקושי' מנשים, ואכתי צ"ע.

קריאתה זו הילולא.

בעיקר הגדרים של קריאתה זו הילולא – עיין להלן [סימן ה] ועיין עוד להלן [שער ט' פורים - כלל י"ב] מה שנתבאר בזה בארוכה.

ובעיקר הנידון האם חייבים בהלל למ"ד זה וכמבואר במאירי, שהרי לרבא איכא טעמא דעבדי ה', עיין בפוסקים דנחלקו בזה, ועיין במג"א [סימן תרצ"ג ס"ק ב'] דליכא הלל דבעינן עבדי ה', ותמהו עליו דהרמב"ם ומאירי פסקו כר"נ דקריאתה זו הילולא, ולמה הביא טעם דרבא, ועיין ברכי יוסף ושערי תשובה [שם] דהסיקו דפסק כרבא דהוא בתרא, ועיין בתשובה מאהבה [תלמיד חבר של הנו"ב – סימן נ"ה] ובשו"ת שיבת ציון [בנו של הנו"ב – סימן כ"ב], וע"ע בכתב סופר [או"ח סימן ק"מ].

ברכה על הלל.

בענין ברכה על הלל - אי הוי ברכת המצוות או לא - עיין בזה להלן [סימן ה] בהרחבה - ועיין עוד לעיל [שער ג סימן יא] בענין הברכה על ההגדה - ומבואר שם שגם זה חפצא של הלל - ובזה נתבארו כמה חידושים לגבי הברכה.

## סימן ה'

**ביאור הק"ו מפסח לפורים לגבי הלל [מגילה י"ד],  
ובגדר הברכה על הלל שאינה ברכת המצות,  
ובדין קריאת התורה והלל בשביעי של פסח**

**פרק א כמה הערות בסוגי' במגילה [יד] בילפוטא משירת הים למקרא מגילה וכמה הערות בעיקר דין הלל ושירה ובשירת הים.** < עיקר סוגי' הגמרא דילפינן מפסח לפורים דין הלל. > רש"י פירש דאירי בשביעי של פסח, ומה שיש לתמוה עליו. < מתמה מדברי רש"י בפרשת בשלח ובסוף מגילה - שהשירה של יום השביעי שייכת לחובת קריאת התורה של השירה. > בדברי החת"ס ובדברי העמק ברכה דהכל מצד כל תוסף אתינן עלה, ומתמה בזה טובא. < ב' שירות על הים, באמצע וכשיצאו - ותמוה. > סתירה בעיקר הדין שירה אי הוי דווקא אחרי הנס - או דסגי לזה בטחון. < מתמה דלמה ליכא ברכה לפי רב האי גאון בהלל מדין שירה, ולמה איכא ברכה לפי הרמב"ן אחרי שיצא ידי חובת הלל בבית הכנסת. >  
**פרק ב יסוד הגרי"ז שיש חפצא של הלל בלי המצוה שבה והדין ברכה של הלל אינו ברכת המצות.** < ביסוד הגרי"ז שיש חפצא של קריאת המגילה וחפצא של קריאת הלל - גם בלי התורה מצווה שיש בהלל ומגילה, ונפ"מ לגבי הברכה. > בטעמא דליכא ברכה לפי רב האי גאון בהלל מדין שירה, ובטעמא דאיכא ברכה לפי הרמב"ן אחרי שיצא ידי חובת הלל בבית הכנסת. < בגדר הדין הלל שמתקיים בפסוקי דזמרה - והברכה של ברוך שאמר מדין הלל טעון ברכה. > פסק המשנה ברורה באומר הלל באמצע פסוקי דזמרה. < גדר חדש וסוג חדש של הלל לפני הישועה עפ"י בטחון, ובדין הלל כל יום. > שירה על הים - באמצע הים ואחרי שעלו מן הים. < כל האומר שירת הים בכונה ובשמחה מוחלין לו על כל עוונותיו. >  
**פרק ג ביאור הסוגי' במגילה [יד] דיליף שחפצא של שירה בנס כה"ג מפקיע מידי האיסור שאין נביא רשאי לחדש וזה בלי המצוה והחייב שבו.** < כמה שיש להעיר בשית רש"י בסוגי' לגבי החידוש של מצות חנוכה. > מבאר שיש ב' נידונים, מצד כל תוסף ומצד אין נביא רשאי לחדש, ומוכי שהסוגי' מצד שאין נביא רשאי לחדש. < ישוב בשית הרמב"ם לגבי כל תוסף. > ביאור הסוגי' שהק"ו רק בא ללמד שחל חלות שם שירה בעבדות לחירות וכן שחל חלות שם קריאת המגילה וקריאת ההלל. < מבאר שאין חובת הלל מחמת טעמא דמעשה ידי, אבל חלות שם הלל ושירה איכא, וזה מתקיים בקריאת התורה בלי המצוה שבה. >  
**פרק ד חפצא חדשה של הלל מדין קריאתה זו הילולא.** < חידוש הגדר המושג דקריאתה זו הילולא. > מתמה דאין קריאתה זו הילולא מהני בקריאת התורה שהיא קריאה בציבור. < מבאר שהמושג קריאתה זו הילולא במגילה הוא גדר חדש ומציאות חדשה של הלל. >

## פרק א

**כמה הערות בסוגי' במגילה [יד] בילפוטא משירת הים למקרא מגילה  
וכמה הערות בעיקר דין הלל ושירה ובשירת הים.**

**עיקר סוגי' הגמרא דילפינן מפסח לפורים דין הלל.**  
עיין בסוגית הגמרא [מגילה י"ד.]: "תנו רבנן: ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל, ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה, חוץ ממקרא מגילה. מאי דרוש, אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה: ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה - ממיתה לחיים לא כל שכן" - והקשו בגמרא - "אי הכי הלל נמי נימא" ונאמרו בזה ב' תירוצים עיי"ש.  
עכ"פ רצינו ללמוד מפסח לפורים שצריכים הלל בפורים בק"ו - וכן למדנו למעשה במקרא מגילה, והק"ו הוא שהרי פסח הוא רק נס מעבדות לחירות ובפורים היה נס של מיתה לחיים - ועיין בהערה <sup>322</sup> מה שהבאנו מהטורי אבן.  
**רש"י פירש דאירי בשביעי של פסח, ומה שיש לתמוה עליו.**  
ולא ברור בסוגי' באיזה הלל איירי בפסח - ופירש"י - ביציאת מצרים אמרו שירה על הים, ותמה בזה הטורי אבן טובא:  
א] שירה זו לא הוקבע חובה לדורות אלא לשעה בשעת הנס לחוד אמרוהו ואיך ילפינן לדורות שיהיה הלל בפורים <sup>323</sup>.  
ב] עוד תמה שהשירה שעל הים היה בשביעי של פסח ואותו היום לא אמרי' הלל וכמבואר בערכין - וממילא שאם אין הלל בשביעי של פסח - א"כ איך נילף להלל של פורים - הרי דיו - ואף אי

<sup>322</sup> ועיי"ש עוד שדחו בגמרא שלא אומרים על ניסים בחו"ל ולכן לא אומרים הלל בפורים - אלא שהקשו מפסח עצמו שיש בו הלל, ותירצו שעד שלא נכנסו לארץ אומרים בכל הארצות.

ותמה בזה הטורי אבן שעיך הקושי' מפסח לא מובנת, שהרי ההלל של פסח לא גרע מהלל של שבועות שאומרים מצד היום - בלי שייכות לנס - וא"כ מה הקשו מהנס של יציאת מצרים שהיה בחו"ל.

ועיין בזה בדברינו לעיל [שער ה סימן ד פרק ב'] לגבי ב' דינים של הלל בשם הקה"י [פסחים סימן ס"ה], שודאי שגוף הפרשה של הלל בתהילים היא 'פרשה של שירה' - כמו שפרשת שירת הים ופרשת האזינו הם פרשיות של שירה, אלא שיש ב' צורות לאומרן, א] בתורת מה שהם - והיינו בתורת שירה, וזה בליל הסדר, ב] עוד אפשר לאומרן בתורת 'קריאת הפרשה', אכן סו"ס איכא הכא קריאה של שירה, ונתחדש שלא הוכשרו כל הארצות לומר שירה עליהם גם כשאומרן בתורת קריאה.

<sup>323</sup> עוד הקשה הטורי אבן דנס על הים לאו מעבדות לחירות לחוד היה אלא ממות לחיים נמי - וכדכתיב המבלי אין קברים במצרים לקחתנו למו, ויש לדון דסו"ס הכא איכא גמר של הנס של יציאת מצרים שכאן נגמרה הגאולה מעבדות.

טעמא דליכא הלל ביום השביעי הוא משום דמעשה ידי טובעים בים - וכמבואר בב"י [סימן תצ], אכן סו"ס ליכא מלמד מפסח לפורים בק"ו.

ג] עוד תמה דגם בשעת הנס ליכא למ"ד שאמרו 'הלל' - מלבד ר"א וראב"י שהם סוברים שמשא וישראל אמרו הלל בשעה שעמדו על הים אכן חכמים וכולהו תנאי פליגי עליהם התם שאמרו שירה ולא הלל - עיין בזה פסחים [קי"ז].

ד] עוד הוסיף העמק ברכה דאי בעינן למילף משירת הים, הא גם אז לא כתוב שהיה חיוב שירה אלא שכך היה שאמרו שירה.

ולכן פירש הטורי אבן דמה מעבדות לחירות אמרי' שירה - אהלל קאי דאמרינן ביום א' דפסח שהוא יום יצ"מ - והוסיף בהמשך הדברים, שהכוונה להלל שאומרים בליל יום טוב ראשון של פסח דזה הלל של נס ולא הלל של רגל, ועיין לעיל [שער ה סימן ד] במה שהארנבו בהנך ב' דינים של הלל, מצד שירה ומצד קריאה.

מתמה מדברי רש"י בפרשת בשלח ובסוף מגילה - שהשירה של יום השביעי שייכא לחובת קריאת התורה של השירה. אולם - מצאנו ברש"י במקום אחר שג"כ התייחס לזה שכלל ישראל שרו שירה בז' של פסח, דיעוין ברש"י ריש פרשת בשלח [פסוק ה' ויוגד למלך מצרים] שעושה חשבון שקריעת ים סוף היה בשביעי של פסח, ורש"י הוסיף בסוף החשבון - "לכך אנו קורין השירה ביום השביעי" - וכוונתו למבואר בסוף מגילה שהקריאת התורה של שביעי של פסח היינו שירת הים, ועיין רמב"ן שציין שדברי רש"י מקורם במכילתא, אלא שתוספת זו שיש קריאה של שירה לא נמצאת במכילתא, וזה פלא - הרי מה בא ללמדנו בזה.

דאי נימא שבא להוכיח שהיה ביום השביעי, הא אין כאן ראיה, דגם אי היה ביום השמיני [וכמבואר ברש"י סוף שלח, וכבר תירצו ששם החשבון משחיטת הפסח], או ביום השישי אכתי אפשר לקרא את הפרשה ביום השביעי, דלא גרע מכל ימי פסח וסוכות דסגי לן במה שיש איזשהו שייכות לחג באופן כללי.

ועוד דמפורש בסוגי' בסוף מגילה - ששם מבואר כל הפרשיות של קריאת התורה ביום טוב וילפינן ממשא וידבר משה את מועדי ה' וכו' - ושם אמרו "ושאר ימי הפסח מלקט וקורא מענינו של פסח" ועל זה הביאו שקוראים בשביעי של פסח פרשת בשלח, הרי דאין זה שייך דווקא לשירה אלא דדינו כחלק מ"שאר ימי הפסח" ויש בכולם דין אחד להיות "מלקט וקורא מענינו של פסח" - ושירת הים אינה סיבת הקריאה, וצ"ע.

והעירני ידידי הגאון רבי מנחם כהן שליט"א שקצת יש לדייק כן בלשון הרמב"ם [הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק יג] שכתב "ביום טוב אחרון ויהי בשלח עד סוף השירה עד כי אני ה' רופאך" - הרי הסוף הוא באמת "כי אני ה' רופאך", ולמה הוסיף גם "עד סוף השירה" - ומשמע שיש משמעות מסויימת לקריאה הזו של שירה שצריכה להיות כלולה בעיקר השירה הזו - וכשיטת רש"י וצ"ע.

יש מקום שלישי שתמוהין דברי רש"י בהאי ענינא - דבאמת מיניה וביה קשה על רש"י שהרי שם בסוגי' במגילה [ד"ה ויהי בשלח] פירש טעמא דהך קריאה משום שביום ז' של פסח אמרו שירה, וכבר דייקנו מיניה וביה דאין זו סוגי' הגמרא, ולמה הוסיף לנו רש"י הוספה זו, וכל זה תמוה מאד. ומוכרח שרש"י בא לומר דמלבד טעמא דקריאת התורה שמחייבת קריאה זו, הרי קריאת זו מתקיימת השירה של אז ששרו בקריעת ים סוף, ורש"י בא ללמד לנו דין, שיש קיום דין נוסף בהאי קריאה - וכל זה תמוה.

בדברי החת"ס ובדברי העמק ברכה דהכל מצד בל תוסיף אתינן עלה, ומתמה בזה טובא.

עוד יש לעיין בעיקר הסוגי' - דהנה תחילת הסוגי' קאי בקריאת המגילה ולמדו מפסח בק"ו, והיה משמע מהכא דעיקר קריאת המגילה היא מדאורייתא דיליף מק"ו - וק"ו דאורייתא, ועיין בחתם סופר [חלק א' אורח חיים סימן ר"ח] וז"ל:

"ומ"ש דפורים וחנוכה וכל ימי מגילת תענית לעשות זכר לנס ממות לחיים הוא דאורייתא ממש מק"ו כדאיתא פ"ק דמגילה, יעניין רמב"ן [סוף שורש ב'], מכל מקום היינו לעשות שום זכר לנס, אבל איכות וכמות הזכרון ההוא הוא מדרבנן, כגון קריאת מגלה ומשלוח מנות והדלקת נרות

בחנוכה הכל מדרבנן, אבל לעשות שום זכר קצת ולכל הפחות לאסרו בהספד ותענית הוא דאורייתא מק"ו הנ"ל.

החת"ס ביאר דודאי דקריאת המגילה היא מדרבנן והק"ו רק מלמד את עיקר המחייב לעשות שום זכר לנס, והפרטים של התקנה כבר שייכי לחז"ל.

אולם בעמק ברכה כתוב כאן שבאמת כל הסוגי' לא באה ללמד שום חיובים - שמפורש שכל השו"ט הוא אך ורק כלפי כל תוסיף, והביא שם מהרמב"ן עה"ת [ריש ואתחנן] על הפסוק של כל תוסיף דמלבד הבל תוסיף להוסיף פרט על מצווה - ה' מינים בלולב וה' פרשיות בתפילין - איכא נמי כל תוסיף להוסיף מצווה חדשה, וזהו שהקשו הכא - "ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל, ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה, חוץ ממקרא מגילה, מאי דרוש" והיינו דהקשו מצד כל תוסיף וכלשון הגמרא - "ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה", ורק כלפי הבל תוסיף אמרו שיש ק"ו.

הרי שלא באו ללמוד חובת מגילה אלא שבאו ללמוד שאין כל תוסיף, ובזה סגי לן מה שיש רמז בק"ו, ואינו דאורייתא כלל וכלל, ודו"ק.

ואף דדבריו מפורשים ברמב"ן - וכן באמת משמעות הסוגי', אכן סו"ס עיקר הדברים תמוהין, דא"כ איך לומדים את המשך הגמרא, הרי מה בא לדון לגבי הלל דמה שייך התם לדון מצד כל תוסיף, הרי עיקר הסוגי' באו לחייב קריאת ההלל, ומאי שנא דהך ק"ו מהני בהלל לחייבו ולגבי מקרא מגילה רק באו ללמוד בתורת הפקעה מהבל תוסיף.

**ב' שירות על הים, באמצע וכשיצאו - ותמוה.**

עוד יש להעיר לגבי שירת הים - דמצאנו סתירה בדברי חז"ל, דמצד אחד מפורש שאמרו כן באמצע הים, וכן הוא בתרגום [פרק א דשיר השירים] ומאידך גיסא מפורש בחז"ל שאמרו שירה אחרי שעלו מן הים, וכבר עמד בסתירה זו בשיעורי הגרמ"ד סולובייצקי [ערכין י'], וראיתי מביאים מהספר אמרי חן שהביאו בשם הגר"ח שאמר שהיו ב' שירות, בתוך הים ואחרי שיצאו מהים.

ונראה לדייק כן ממה שמחלקים את השירה לפני שמו"ע - דבתחילה אומרים "תהילות לקל עליון וכו' ובנ"י לך ענו שירה וכו' מי כמוכה וכו'" ושוב מוסיפים "שירה חדשה שבחו גאולים - ה' ימלוך וכו'", וקשה הרי הנך ב' פסוקים, ה' ימלוך ומי כמוכה הם חלק מהשירה, ולמה מחלקים ביניהם, אלא דע"כ שיש כאן ב' שירות בשירה זו, ודו"ק, ומדויק שהשירה השניה היתה, א] לגאולים, ב] זה היה על "שפת הים" - והיינו כנ"ל שהשירה השניה היתה לאחר שיצאו לשפת הים ואז היו כבר גאולים, אכן סו"ס עצם הדבר צ"ע דמה התוכן של הנך ב' שירות.

**סתירה בעיקר הדין שירה אי הוי דווקא אחרי הגס - או דסגי לזה בטחון.**

עוד יש לעיין יעויין מדברי רש"י בתהילים [פרק י"ח פסוק ד'] על הפסוק "מהולל אקרא ה' ומן אויבי אושע", ופירש "בהלולים אקרא ואתפלל לפניו תמיד כלומר אף לפני התשועה אני מהללו לפי שבטוח אני שאושע מאויבי", ומכאן מקשים העולם על יסוד הגר"ח שדייק בפסוק ששירה באה דווקא אחרי הישועה וכדאמרינן "אשירה לה' כי גמל עלי", ולא מהני בזה בטחון גמור שאף שמקודם לכן כתוב "ואני בחסדך בטחתי", אבל סו"ס לפני גמר הישועה ליכא שירה, ותמוה מרש"י הכא, וצ"ע.

**מתמה דלמה ליכא ברכה לפי רב האי גאון בהלל מדין שירה, ולמה איכא ברכה לפי הרמב"ן אחרי שיצא ידי חובת הלל בבית הכנסת.**

והנה לעיל בשמעתא דהלל [שער ה סימן ד] הבאנו את שיטת רב האי גאון דליכא ברכה בהלל בליל הסדר כיון שזה הלל מדין שירה, וזה סוג אחר של הלל, ולכא' תמוה - דסו"ס איכא בזה מצווה, ועוד, הרי הגר"ז הביא ראשונים דסברי כותיה בעיקר הגדר של ההלל ואעפ"כ ס"ל שיש ברכה, והסברא כמותם, דסו"ס איכא בזה מצווה - וצ"ע.

עוד יש להקשות בשיטת הרמב"ן דס"ל דאיכא ברכה בהלל של ליל הסדר, ודלא כרב האי גאון - ועיי"ש שהביא את חידוש הירושלמי שיש הלל בבית הכנסת בליל ראשון של פסח, ומבואר שם שאם קראו אז כבר יצא וא"צ לקרא בביתו - והתוס' בברכות [י"ד] כתב דאז כבר אינו מברך בהלל בביתו בליל הסדר, אולם ברמב"ן מבואר דאף דיצא אכתי מברך בביתו, ושיטתו צ"ע.

## פרק ב

**יסוד הגר"ז שיש חפצא של הלל בלי המצוה שבה  
והדין ברכה של הלל אינו ברכת המצוות,**

**ומבאר בארוכה את יסוד הגר"ח שברכת התורה אינה ברכת המצוות.**

יסוד הגר"ח שברכת התורה אינה ברכה על המצוה של תלמוד תורה אלא על החפצא של תורה, ויש בזה הרבה נפ"מ. ונקדים בזה בחידוש הגר"ח בדין ברכת התורה שחידש שאינו ברכת המצוות אלא ברכה על החפצא של תורה, שתורה טעונה ברכה, ולכן יליף לה מקראי דכי שם ה' אקרא, ויש בזה כמה נפ"מ:

א] הגר"ז [הלכות ברכות / ובסוף הספר על סוכה / כתבים על ערכין י:] הביא מהגר"ח - וכ"ה בעמק ברכה [ברכת התורה] בשם הגר"ח - שביאר שלכן מצאנו שנשים מחוייבות בברכה זו אף שנחלקו אי חייבות בשאר ברכת המצוות [היכא שהן פטורות במצוה], וע"כ דהכא הוי דין ברכה בפני עצמה מצד התורה לא מצד המצוה - וכ"כ המנ"ח [מצוה תל ס"ק ה] - אלא שהמנ"ח נתקשה בנוסח הברכה שאומר אשר קדשנו במצוותיו - ורצה לחלק בין הברכות - ורק אשר בחר בנו הא מה"ת - וגם לנשים - אולם הגר"ח נקט דגם ברכת אשר קדשנו הוא ברכה על גופו של תורה ולא על המצוה.

ב] בעמק ברכה [שם] ביאר עוד דלכן מצאנו מחלוקת אמוראי בברכות [יא:] אי דווקא בתורה שבכתב או גם מדרשות או גם בגמרא חייבים בברכת התורה - וזה הרי פשוט דמצד המצוה שבה אין לחלק ביניהם, וע"כ דמוכרח דלאו מצד המצוה שבה מברכים, אלא שכמו שיש חפצא של תורה בלי המצוה שבה, כך יש צורות שונות וסוגים שונים בעיקר החפצא של תורה - ומתחלקים לגבי הברכה.

ג] בשו"ע [סימן מז] פסק המחבר שהרהור בדברי תורה לא צריך ברכה - ותמה בזה הגר"א - "אבל כל זה צריך עיון - דכאן מברך על המצוה וכי ליכא מצוה בהרהור והלא נאמר והגית בו כו' ר"ל בלב כמ"ש והגיון לבי וכ"ש לפסוק דין כו", עכ"ל - ותירץ בזה הגר"ד סולובייצקי זצ"ל [שיעורים על פאה - פ"א מ"א ישורון ניסן תשס"א] דלפי הגר"ח י"ל דנהי דאיכא בזה מצוה אכן הרי זה חפצא אחרת של תורה - ומאן יימר דבסוג כזה איכא ברכה - אכן הגר"א לשיטתו הקשה אחרי דנקט דהוי ברכת המצוות.

ונוסיף ביאור בדבריו - דכמו שנתבאר שיש חפצא של תורה שבע"פ ובכתב וכדומה - ודנו בסוגי' על איזה חייב, כמו כן י"ל דהרהור הוא סוג בפני עצמו, ועיין בבנין עולם [סימן ו] מר' יצחק אייזיק חבר שהביא מהנשמת אדם דקרא דכי שם ה' קרא קאי בתורה של דיבור - דומי' דקריאה, ודחאו - דלשון 'אקרא' בפסוק קאי על הברכה, עוד היה מקום לומר עפ"י מה שמצאנו בבעל קרי דמותר בהרהור כיון דבקבלת התורה לא ניתנה בהרהור אלא בדיבור - וטבילה ילפינן מהתם, עיין בתוס' בברכות [כ: ד"ה כדאשכחן] - ומבואר שבקבלת התורה הרהור מוגדר כחפצא אחרת של תורה לגבי טבילת בעל קרי, וה"ה י"ל לגבי ברכת התורה - וע"ע בהערה<sup>324</sup> במה שיש

<sup>324</sup> ועיין עוד בשו"ת בנין עולם [סימן ו] שכתב וז"ל: "הגה"ה שמעתי בשם חכם א' שהק' על דברי רבינו הגדול ז"ל בזה מהא דכתב הטור על בעל העיטור [סי' תל"ו] דלא מצינו ברכה על מחשבה שבלב וא"כ היאך יברך ברכת התורה על דברים שבלב, ובאמת לק"מ דשאני התם גבי ביטול חמץ דעיקר מצותו הוא רק מחשבת לבו שיבטלנו בדעתו לעשותו הפקר כעפר ממש, והדבור של כל חמירא אינו אלא לגלות מחשבת לבו, ומן התורה אין חיוב אלא להשבית בלבו לבטל משא"כ בת"ת אין עיקרו הרהור לבד ועיקר מצותו להתבונן במחשבתו היטיב ולהעמיק בה להתבונן לידע להבין ולהורות וגם עיקר מצותה בדיבור חיים הם למוצאיהם בפה כדאי בפ' כיצד מעברין [נ"ג:] בעובדא דברורי' בההוא תלמיד דהוה גריס בלחישא כו' ובספרי איתא ושננתם לבניך שיהיו ד"ת שנונים בפ"ך כו' ולכן שייך בה ברכה גם בהרהור", עכ"ל.

המהר"ל בגבורות ה' [פרק סב] ביאר דליכא ברכה סיפור יציאת מצרים כיון שעיקר המצוה היא בלב וליכא ברכות על מצוות שעיקרם בלב - והקשה מתלמוד תורה שאנו מברכין לעסוק בדברי תורה - ותירץ "שכל עסק שיש בו בתלמוד תורה הוא המצוה אף על גב שאינו מבין מה שאמר רק שגורס כך ואינו מבין הוי נמי מצוה לכן הברכה לעסוק בדברי תורה", עכ"ל - ויש כאן ב' חידושים בדבריו, א] מצוה בלב ליכא בזה ברכה - וכן מבואר בב"י בביטול חמץ, ב] גם מצוה בפה שעיקרו בלב ליכא בזה ברכה - ולדבריו מיושב קושי' הגר"א בהרהור.

וכשהרציתי את חידוש המהר"ל לפני הגאון רבי חיים צימבליסט שליט"א - שאלוני - דלשיטת השו"ע הרב שצריכים להבין בתורה שבעל פה ואל"כ ליכא בזה מצוה - א"כ הכא לא יתחייב בברכה ומפורש בסוגי' בברכות [שם] שגם לימוד הגמרא צריכה ברכת התורה - ויהיה מוכרח שהשו"ע הרב חולק על היסוד של המהר"ל בסיפור יציאת מצרים - אולם י"ל בדעת

לדון מצד מצוה בלב לגבי הברכת המצוות של תורה, ובמה שנחלקו המהר"ל ושו"ע הרב אי צריכים הבנה בלב בתורה שבעל פה - ופולגתתם שייכת לנידון זה של הגר"ח.

והנה עיקר פולגתת הנשמת אדם והבנין עולם - אי מיקרי דומי' דקרא דכי שם ה' אקרא או לא אינה מובנת - שהרי ברור שמצד מצות ת"ת ליכא חילוק בין דרך קריאה דומי' דכי שם ה' אקרא - וע"כ דמצד חפצא דתורה אתינן עלה, ושפיר מחלקינן בין סוגים שונים וצורות שונות של תורה - ורק בזה נאמרה הלכה דדומי' דכי שם ה' אקרא.

ד] הגרי"ד סולובייצק זצ"ל [ישורון שם] ביאר בזה את דברי הב"י דביוצא ידי חובת ברכת התורה בברכת אהבת עולם צריך ללמוד מיד אח"כ ולא מהני בזה קריאת שמע, וביאר הב"י בתירוץ השני שקריאת שמע ותפלה לחוד ותורה לחוד, ולא חשיבי כדברי תורה לגבי זה, והקשה שהרי מפורש שיוצאים ידי חובת תלמוד תורה בקריאת שמע של שחרית וערבית, ותירץ דלפי הגר"ח אף דמצוה היא אבל אין בזה 'שם' וחפצא של דברי תורה לגבי ברכת התורה - ודו"ק.

ה] הבאר שבע בסוטה [לב] הק' דמה שאמרו בברכות [כ"א.] דברכת התורה הוא מה"ת מקרא ד"כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו", דפשוט דלא קאי על ת"ת דיחיד, וקאי רק על קריאת התורה דציבור - מתוך ספר תורה, וכן הוא נמי שיטת המשכנות יעקב [סי' ס'], וזהו נמי שיטת התשב"ץ [ח"ב סי' קס"ג] - ועיין עוד בדבר אברהם [ח"א סי' ט"ז ס"ק י"ח] שג"כ צידד כן, וביאר הדבר אברהם דקרא ד"כי שם ה' אקרא" קאי בקריאת פרשת האזינו לכלל ישראל, והיינו קריאת התורה בציבור ולא ת"ת דיחיד.

ובאמת דשיטה זו היא ע"ד הנשמת אדם דלשון "כי שם ה' אקרא" קאי על התורה - והרהור אינו דומי' דאקרא, וכאן נתחדש שרק ת"ת דרבים מתוך הספר איכלל בקרא לגבי החיוב מה"ת. עכ"פ - מכאן הזהיר מרן הרי"ש אלישיב זצ"ל שלא יעשו קריאה נפרדת לנשים בפרשת זכור בלי להיות חלק מקריאת התורה עם ברכות שהרי לפי הנך שיטות מבטלים ברכה מה"ת על קריאת התורה.

ונראה ברור - דשיטה זו אזיל דווקא כהגר"ח - דמצד מצות ת"ת ליכא חילוק בין קריאת התורה דרבים מתוך ספר מתורה שבעל פה של יחיד - וע"כ דמצד חפצא דתורה אתינן עלה, ושפיר מחלקינן בין סוגים שונים וצורות שונות של תורה.

ו] בעמק ברכה [שם] ביאר שבחידוש הזה כלול נמי הברכה של קריאת התורה - גם לדידן דליכא חילוק בין קריאת התורה לתורה דיחיד - וביאר - שרבנן תיקנו שבאופן כזה של תורה שבא בתור קריאה של ציבור מתוך ספר תורה יש ברכה בפני עצמה - ועיי"ש היטב.

והיינו דעד כאן נתחדש שיש סוג של תורה שלא מתחייבים בברכה כיון שזה חפצא אחרת של תורה, וכגון גמרא [ברכות יא] או הרהור [שו"ע והגר"א] או קריאת שמע [ב"י], אכן עכשיו מתחדש שסוג חדש של תורה יכול לחייב ברכה בפני עצמה - גם היכא דכבר בירך.

והעמק ברכה ביאר בזה את שיטת רש"י דמדמה ברכה בקריאת התורה לברכת התורה שאומרים בברכתה שחר בתחילת התפלה - שרש"י חידש שאף שכבר בירך מקודם כשלמד לפני התפלה - אכתי מברך שוב - אף דלא חשיב כהפסק - ומדמה לברכה בקריאת התורה דמברך אף דכבר בירך - ומצד ברכת המצוות אין אפשרות לחייבו שוב, וע"כ משום שתורה טעונה ברכה - וממילא שיש לומר שיש אופנים ומצבים וסוגים שונים של לימוד התורה שטעונים ברכה בפני עצמם - וזה ההשוואה בין ברכה בתחילת התפלה לברכה על קריאת התורה - שבשניהם מצד המצוה שבהם אין סיבה לברך שוב.

אכן סו"ס הדברים לא מוסברים, דלמה מברך שוב בברכות השחר - הרי התורה היא אותה תורה שילמד אח"כ, והגאון ר' בנימין פאלער זצ"ל [תלמיד הגרי"ז - בישורון אלול תשסא - בענין ברכת התורה] דייק מהראשונים - [הרא"ש והרשב"א] - דמצד פרשת קרבנות צריכים ברכה בפני

השו"ע הרב דמודה לעיקר היסוד של המהר"ל בברכת המצוות לגבי ביטול חמץ וסיפור יציאת מצרים, אכן בתורה הוא לומד כדרכו של הגר"ח - שברכת התורה אינה ברכת המצוות - אלא ברכה על גופו של תורה - והכא גם אי צריכים להבין איכא דין ברכה - [ובהרהור י"ל כנתבאר לעיל] - והמהר"ל דן בתורה מצד ברכת המצוות [מדבא לדמות לסיפור יציאת מצרים] - וע"כ שהוא לומד כהגר"א בברכה על דברי תורה - אכן בדעת השו"ע הרב אכתי יש לחלק ביניהם.

עצמה בברכות השחר - עיין בהערה <sup>325</sup> שהבאנו לשונם - וביאר שכיון שיש חיוב מסויים של לימוד התורה מצד ונשלמה פרים שפתינו - ויש בזה תנאי של לימוד התורה לקיום דין של ונשלמה פרים שפתינו, א"כ כל חפצא של תורה שיש בו מחייב מסוג אחר קובע ברכה לעצמה, וכן קריאת התורה שבא מצד המחייב של תקנת משה ועזרא - שוב הוי מחייב בפני עצמה של לימוד התורה, ונקבע לענין הברכה כחפצא בפני עצמה - ודומה לברכת התורה על פרשת הקרבנות. [הגרי"ד סולובייצק זצ"ל [ישורון - ניסן ס"א - שם] ביאר עוד דלפי הגר"ח יש לדון שבנעשה בר מצוה בלילה וכבר בירך ברכת התורה בבקר בקטנותו - דמצד ברכת המצוות לא יצא כיון שלא היה מחייב מה"ת במצוות תלמוד תורה, אכן מצד ברכה על התורה - י"ל דתורה ידיה הוי תורה גמורה כמו נשים, והרי חל בתורה ברכה על התורה - והדברים אכתי צ"ב - ועיין בהערה <sup>326</sup> מה שהוספנו בזה.

ח] התוס' בברכות [יא] הביא מהירושלמי [שם] שאהבה רבה מהני לפוטרו דווקא אם למד מיד - וכבר נסתפקו בכוונת הירושלמי - עיין בצ"ח [שם] - מובא בהערה <sup>327</sup> - והגרי"ד סולובייצק זצ"ל [ישורון שם] נקט דכל המהלך לחלק בין סוגים שונים של ברכת התורה אינו אלא לדרכו של הגר"ח שיש התייחסות בין הברכה בתור 'תורה טעונה ברכה', ובזה י"ל דמצאנו חילוקים בין סוגים שונים של ברכות - שיש חילוק בין עיקר הברכה של תורה לברכה שאינה עיקר הברכה של תורה - אכן בברכת המצוות לא אמור להיות חילוקים כאלו. [אגב יש להעיר - הגרי"ד סולובייצק זצ"ל [ישורון שם] נקט דאמנם חייביים בברכת המצוות אכן יוצאים ידי חובה בברכה זו - אכן יש להעיר דמהסוג' בברכות [יא] היה נראה שיש צד לפוטרו מברכה בלימוד הגמרא, וכן נתבאר נמי בהרהור ולגבי קריאת שמע - ובכל כה"ג ליכא ברכת המצוות - ויותר היה נראה שבמקום שיש ברכה על גופו של תורה לא תיקנו כלל ברכת המצוות - מעיקרא].

ביסוד הגרי"ז שיש חפצא של קריאת המגילה וחפצא של קריאת הלל - גם בלי התורת מצווה שיש בהלל ומגילה, ונפ"מ לגבי הברכה.

לאחר הקדמה זו נבאר את פלוגתת התוס' והרמב"ם האם יש ברכה בהלל של ר"ח וחזה"מ פסח שרק קורין חצי הלל, דדעת הרמב"ם שכיון שהוא רק מנהג אין ברכה - כמו בערבה - אכן התוס' למדו שיש ברכה - וצ"ב שורש פלוגתתם.

ובביאור שיטת הרמב"ם יש להקשות - שאף שיש מקור מערבה לומר שאין ברכה בהלל של ר"ח כיון שזה רק מנהג, ואין ברכה על מנהג, אכן הקשו עליו מיו"ט שני שמנהג אבותינו בידינו ויש

<sup>325</sup> וז"ל רא"ש [ברכות פרק א סימן יג] "ומי שהשכים ללמוד קודם שילך לבית הכנסת ובירך על התורה - 'כשקורא פרשת קרבנות' בבית הכנסת אינו צריך לחזור ולברך - ואף על פי שאותו שקורא בתורה חוזר ומברך אשר בחר בנו אף על פי שכבר בירך כל הברכות 'קודם פרשת קרבנות' לא דמי. דאזתה ברכה נתקנה על קריאתו בצבור כמו שנתקנה ברכה לאחריה וכמו שתקנו אשר בחר בנביאים למפטיר", עכ"ל.

וז"ל הרשב"א [ברכות יא:] "ובשם רש"י ז"ל אמרו תלמידיו כשהיה משכים לקרות היה מברך לקרות בתורה וכשהוא הולך לבית הכנסת חוזר ומברך כמו אותן הימים שלא השכים לקרות, ונותן טעם לדבריו כמו שהקורא בתורה מברך ברכת התורה ולא חשיבא ברכה לבטלה ואף על פי שכבר בירך 'קודם פרשת קרבנות ואיזהו מקומן ורבי ישמעאל' - והוא הדין דהכא לא חשיבא ברכה לבטלה, והשיבו עליו בתוספות דלא דמי לקורא בתורה דהתם אפילו בירך על עסק התורה שעסק בפני עצמו צריך הוא לחזור ולברך על קריאתו בצבור שכן תקנו לברך שם אשר בחר בנו כמו שנתקנה ברכה לאחריה וכמו שנתקנה ברכת אשר בחר בנביאים טובים על ההפטר, עכ"ל.

<sup>326</sup> והיינו - שהביאור בדברים הוא - דווקא בברכת המצוות אמרינן שמי שבירך בלי חיוב לא עלתה בידו הברכה - ולכן ברכת המצוות על מצות חינוך בתור קטן לא מהני לגדלותו - אבל ברכת התורה לא שייכת למצוה אלא לחפצא של תורה - ויש לקטן חפצא של תורה אף שאין לו מצוות - ולא גרע מנשים - אולם סו"ס קשה שהרי יש מצוה של ברכת התורה על החפצא של תורה, ובמצוה זו התחייב בתור קטן וקיים בתור קטן ואיך יהני לגדלותו.

ונראה שכבר ביאר הגר"ח [קרבן פסח] שאף שאין לקטן מצוה אבל יש לו חפצא של קרבן - ונפ"מ לגבי פסח שני - ועיין מה שנתבאר בזה להלן [שער ה סימן ח] לגבי נשיאת כפים על התפלה דתלוי בחפצא של תפלה ולא במצוה של תפלה, וה"ה לגבי ספירה של קטן בקטנותו - דתלוי בחפצא של ספירה ולא במצוה של ספירה - ונראה דה"ה הכא - דמהני הברכה לגדלותו - דלא נתחייב לברך אלא דנתחייב שיהיה לתורה שלו ברכה - ואי נעשה ברכה בתורה ידיה - הרי אין לחייבו עוד - שהרי חפצא של ברכה איכא בתורתו - ודו"ק.

<sup>327</sup> שהצ"ח הביא מהרא"ש שכוונתו על התחלת הלימוד שעיקר הקפידה שלא יפסיק בין ברכת אהבה להתחלת הלימוד, ותיכף אחר ק"ש ותפלת שמונה עשרה יתחיל ללמוד, ואז אף על פי שאח"כ יפסיק בין לימוד ללימוד ליכא קפידא - ודן לאידך גיסא דאולי הכוונה בירושלמי היא שאינו פוטר רק הלימוד שלמד מיד - אבל אם הפסיק באמצע אף שהתחיל מיד מחייב לברך שנית כשיחזור ללמוד.



ברכות על המצוות של היום, והק' הגרי"ז [על הרמב"ם הלכות ברכות] עוד - דכל מה דאיכא ברכות במצוות דרבנן מבואר בשבת [כ"ג] דהיכן וציוונו והתשובה בלא תסור, והרי איכא לא תסור גם במנהג וכמבואר ברמב"ם בהקדמה, ותר"ץ הגרי"ז שאף שהחיוב של יו"ט שני הוא חיוב מצד מנהג, אכן גוף היו"ט שני הוא כמו יו"ט ראשון והמצוות הם ממילא מצוות מד"ס כמו חנוכה ומגילה שיש בהם ברכות כיון שהגדר של יו"ט שני היה שהרחיבו את היו"ט ראשון מדרבנן, משא"כ בערבה והלל שגוף הקיום ועשייה היא עשייה וקיום של מצוה.

ונמצא שמתחלקים העשייה והקיום מהחיוב, שהחיוב הוא מצד מנהג אבל הקיום וחפצא של העשייה היא מצוה, ודלא כהלל שהחיוב והקיום הם מנהג ודלא כחנוכה של החיוב והקיום הם מצוה מד"ס - זו שיטת הרמב"ם.

ולאחר הקדמה זו ביאר הגרי"ז את שיטת התוס' בזה דס"ל דאיכא ברכה בהלל של מנהג - דיעויין בדברי התוס' [סוכה מד:] - וז"ל: "ור"ת אומר דאין ראייה מערבה להלל דערבה אינה אלא טלטול וכיון דלאו תקנתא היא אלא מנהגא לא חשיבא למיקבע לה ברכה אבל קריאת ההלל לא גרע מקורא בתורה ודכוותיה אשכחן דמברכין אשני ימים טובים של גליות ואינו אלא מנהג בעלמא כדאייתא פ"ק דביצה [ד:] - "ודבריו צ"ב בתרתי, א [מה הביאו מקריאת התורה, ב] מה באמתה חילוק בין ערבה ליו"ט שני דמדמינן הלל ליו"ט שני.

והגרי"ז ביאר את דבריו - ועיין היטב בדברי הגרי"ז בהלכות ברכות שם - וכן בכתבים בערכין [שם] שכתב שדברי התוס' שייכים לעיקר היסוד של הגר"ח דתורה טעונה ברכה - אלא שדבריו בהלכות ברכות אינם ברורים לי כל הצורך - ועיין בהערה <sup>328</sup> שהבאנו דרך מסויימת שמשמע מסוף דברי הגרי"ז - אכן בתחילת דבריו משמע באופן אחר שכתב - שכמו שתורה טעונה ברכה - לדעת הגר"ח - כך הלל טעון ברכה - וז"ל: "אבל בהלל אין הברכה דווקא על חובת ריאתו - רק עצם ההלל עצמו תיקנו בו ברכה - כמו שתיקנו ברכה לקורא בתורה" - והאריך בדרך זו בכתבים בערכין [שם] - שיש דין מסויים בהלל שהלל טעון ברכה כעין מה דנקטינן דתורה טעונה ברכה.

ודברי הגרי"ז מתבססים של ג' חידושים - וכדלהלן:

א [כמו שיש חפצא של תורה בלי המצוה שבה, כך יש חפצא של קריאת המגילה וחפצא של הלל בלי המצוה שבה, והיינו דקריאה בעלמא בפסוקים של הלל ומגילה היא קריאת פסוקים ולא חיילא בזה כלום - אכן כשקורא בתור קריאת ההלל, הכא חיילא בקריאה דין וחפצא וקיום מסויים - ויצאה מכלל קריאת פסוקים בעלמא - וכל זה בלי המצוה של הלל - שיש חפצא של קריאת ההלל - ונראה לומר לדרך זו שהדין שלא קורין הלל למפרע דיליף ממזרח השמש עד מבואו - אינו דין בחיוב הלל - אלא דבלא זה חסר בחפצא של הלל, ואינו אלא פסוקים בעלמא.

ב [עיקר חידוש התוס' הוא שאף שע"י מנהג לא מהני לחייבו בברכת המצוות - דמנהג אינו מצוה אלא מנהג - אכן אכתי אהני לן כחו של מנהג לקבוע ולהחיל בקריאתו 'שם' וחפצא של 'קריאת המגילה' ולהפקיעה מלהיות קריאת פסוקים בעלמא, וגם בהלל יש לומר דלולי המנהג לאו שמיא הלל אלא דהוי כקורא תהילים בעלמא, וע"י המנהג נעשה וחל בה תורת חפצא של הלל - אף דלא אהני לן המנהג להחיל ביה שם מצוה לחייבו בברכת המצוות - וזה מה שהוכיחו התוס' מיו"ט שני - שכמו שיכולים להחיל חלות שם יו"ט ע"י מנהג ושפיר חיילא 'חפצא דיו"ט' ע"י מנהג - כמו כן חיילא חפצא דהלל ע"י מנהג.

ג [התוס' חידשו עוד - שיש לומר שבהלל ליכא ברכה מצד ברכת המצוות אלא דדומה לברכת התורה - וזה מה שהביאו מקריאת התורה, והיינו שכמו שחייבים בקריאת התורה אף דמצד ברכת המצוות אין לחייב וע"כ שיש כלל שתורה טעונה ברכה - [וכן נתבאר לעיל שמהברכה בקריאת התורה יש ראייה דמצד תורה טעונה ברכה אתינן עלה] - ותוס' באו לדמות - דכך נתחדש נמי

<sup>328</sup> הגרי"ז ביאר בסוף דבריו - דר"ת למד שברכת ההלל היא ברכת המצוות - ויש ברכת המצוות על מנהג - ורק בטלטול בעלמא ליכא, והוכיח כן מקריאת התורה שהיא ברכת המצוות גם בלי שיש חיוב ממש - שהרי כבר בירך, וכן הביא נמי מיו"ט שני של גלויות שיש ברכה על מנהג היכא דאינו טלטול בעלמא - וביאר הגרי"ז שערבה היא טלטול בעלמא - והיינו שאין בה 'שם' ותורת מצוה כלל - אבל הלל - אחרי שיש בו 'שם' ותורת מצוה באופן שהוא מתקיים בתור הלל השלם בי"ח ימים - א"כ גם בחצי הלל 'שם מצוה' עליה - ולא אכפת לן שהמנהג של חצי הלל מחייב את המצוה של הלל - כמו שהמנהג של יו"ט שני יוצר מצוה דמצה ומרור - כן נראה בכוונתו.

בהלל - דהלל טעון ברכה מצד עצמו בלי המצוה שבו - ועיין היטב בכתבי הגרי"ז בערכין [שם] - דמדמינן ברכה של הלל לברכת התורה לדרכו של הגר"ח.

ויש להוסיף - שיתכן דבזה גופא פליגי הרמב"ם והתוס' אי ברכה של הלל הוי ברכת המצוות או כברכת התורה, עיי"ש היטב, אכן י"ל עוד דנחלקו אי סגי לן במנהג לאשוויי לחפצא של הלל. עכ"פ למדנו חידוש מעיקר דבריו שיש מקום לדון דגם ברכת הלל שייכא לחפצא של הלל שמתקיימת כאן גם בלי המצוה שבה.

סברא נוספת בדברי הגרי"ז שהלל טעון ברכה מצד הדברי תורה שבה - ובדין ברכה במגילת שיר השירים - ובדין ברכת התורה בהגדה של פסח.

והנה - פשטות דברי הגרי"ז הם כנ"ל שיש דין מסויים שהלל טעון ברכה כמו שתורה טעונה ברכה, וכן למד הגאון ר' בנימין פאלער זצ"ל [תלמיד הגרי"ז - בישורון אלול תשסא - בענין ברכת התורה] בביאור דברי הגרי"ז.

אכן הוא רצה לפרש את דברי התוס' באופן אחר - והיינו עפ"י מה שהבאנו לעיל שפירש שכל מחייב חדש בתור חיוב מסויים בתלמוד תורה מחייבת ברכת התורה בפני עצמה - וזה הביאור בשיטת רש"י לגבי לימוד התורה של פרשת הקרבנות - וע"ד זו יש לומר נמי דהלל לא מחייב ברכה מצד עצמו אלא שהלל הוא סוג חדש ומחייב חדש של תלמוד תורה - שהדין בזה הוא לקרא את הפסוקים הללו של תהילים בתור שבה - וזה מחייב ברכת התורה.

והוסיף בזה עוד עוד ע"ד זו לגבי הגדה של פסח שהדין בהגדה הוא לדרוש את הפסוקים - וכמפורש בלשון הרמב"ם שחייבים 'לדרוש פרשה זו' של ארמי אובד אבי - וגם זה סוג מסויים של תלמוד תורה - והביא מהשבולי הלקט [סימן ריח / על ברוך המקום ברוך הוא] שכל הנוסח שם הוא כעין ברכת התורה - ועיין בהערה <sup>329</sup> שהבאנו לשונו - והיינו נמי כנ"ל - שבהגדה יש מחייב חדש של ברכת התורה.

ובאמת שיש להוסיף - שהגרי"ז הביא מהגהות מיימוניות [מגילה פרק ג ס"ק ה] שהביא ראשונים כשיטת ר"ת שיש ברכה על הלל של מנהג - וז"ל: "וכן רבינו שמחה כתב שיש לברך דלא יהא אלא כעוסק בתורה ואפילו במגילת רות וקניות ושיר השירים יש במס' סופרים שמברכין בא"י אמ"ה אקב"ו על מקרא מגילה ואף על גב שאין נזכרות בשום מקום בתלמוד וכ"ש הלל שגם לחכמי התלמוד היה מנהג וכן כתב בשם רב עמרם שכתב בסדרו העובר לפני התיבה בר"ח מברך לקרות את ההלל".

והנה מה שכתב "דלא יהא אלא כעוסק בתורה" - משמע שגם הלל וגם מגילת שיר השירים הם סוגים שונים של ברכת התורה - וע"ד הנ"ל, והגרי"ז רצה לחלק בשיטת הרמב"ם בין קריאת המגילה שהוא מצד ברכת התורה לקריאת ההלל שהיא מצד ברכת ההלל, אכן היה מקום לומר בהגהות מיימוניות דבזה גופא הוא חולק ותרוייהו מדין תלמוד תורה אתינן עלה.

אולם י"ל נמי לאידך גיסא - דכמו דתורה טעונה ברכה והלל טעון ברכה - כמו כן חפצא של מגילה טעונה ברכה, ומגילה היינו קריאה מתוך מגילה כתבי הקודש שהם בכלל הה' מגילות, אכן כדי שלא יהיה כקריאת פסוקים בעלמא - צריכים חיוב מסויים או מנהג מסויים לקובעו בתור חפצא של קריאת המגילה - ונמצא דר"ת יוכל לחדש הך מהלך עצמו שחידש בהלל גם לגבי מגילה - והן הן דברי רבינו שמחה דהוי כעוסק בתורה - והיינו שהחפצא מחייבת ברכה ולא המצוה.

בטעמא דליכא ברכה לפי רב האי גאון בהלל מדין שירה, ובטעמא דאיכא ברכה לפי הרמב"ם אחר שיש ציטא ידי חובת הלל בבית הכנסת.

ונראה להביא כמה הוכחות ליסוד זה של הגרי"ז לגבי הלל - דהנה - כבר הבאנו לעיל [פרק א] להקשות על רב האי גאון דס"ל דליכא ברכה בהלל מדין שירה, דסוג אחר של הלל הוא, וקשה דסו"ס איכא בזה מצווה, ועוד, הרי הגרי"ז הביא ראשונים דסברי כותיה בעיקר הגדר של ההלל ואעפ"י כ"ס"ל שיש ברכה, והסברא כמותם, דסו"ס איכא בזה מצווה.

<sup>329</sup> ז"ל: "יש מפרשין לפי שרצו לדרוש מקראות הללו הכתובים ארבעה בנים מתחיל בברכות התורה וכן פירש רבינו ישעיה זצ"ל התחלת הדרשה היא ומברך תחלה ואח"כ דורש".

ונראה שהסברא כנ"ל, דכיון שבהלל הברכה היא על החפצא של הלל, שוב יש לדון דאיזה חפצא של הלל טעונה ברכה, והיינו שכמו שנחלקו בסוגי' בברכות [יא] לחלק בדין ברכת התורה בתלמוד תורה בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה וכדומה, כמו כן נחלקו הכא. ע"ד זה יש לבאר במה שהקשינו לעיל [שם] בשיטת הרמב"ן דס"ל דאיכא ברכה בהלל של ליל הסדר, ודלא כרב האי גאון - ועיי"ש שהביא את חידוש הירושלמי שיש הלל בבית הכנסת בליל ראשון של פסח, ומבואר שם שאם קראו אז כבר יצא וא"צ לקרא בביתו - והתוס' בברכות [י"ד] כתב דאז כבר אינו מברך בהלל בביתו בליל הסדר, אולם ברמב"ן מבואר דאף דיצא אכתי מברך בביתו, וצ"ע.

אולם לפי הנ"ל יש לומר שהלל טעון ברכה - גם בלי המצוה שבו - ואכתי חיילא בה תורת קריאת הלל, ויתחדש דלא מהני הלל אחד לחברתא.

והיינו דכמו דמצאנו בברכת התורה דאחרי הגדרה זו - דתורה טעונה ברכה ואינה ברכת המצוות - שוב מצאנו חידושים לשני הצדדים, א] אין ברכה בסוגים שונים של תורה אף דלא חסר בהם המצוה - וכגון הרהור [שו"ע והגר"א] או במדרש או בגמרא [ברכות יא] או בקריאת שמע [ב"י], וה"ה שבהלל מצאנו הלל של מצוה ואין בה ברכה - וכגון הלל של שירה לרב האי גאון שהוא סוג חדש של הלל שאין בה ברכה אף דלא חסר במצוה, ב] עוד מצאנו בתורה שיש ברכה גם באופן שיש לו כבר ברכה מכח לימוד תורה אחר - ואעפ"כ הסוג החדש של תורה מחייבו בברכה, וכגון בקרבנות [לרש"י] או קריאת התורה [לרש"י], וה"ה הכא לרמב"ן, ההלל של שירה שכבר יצא ידי חובה בבית הכנסת, אכן עצם זה שההלל מגיע בצורה אחרת - בתור חלק מההגדה מוגדר בתור הלל חדש לענין הברכה.

**דברי רבינו דוד דמדמה ברכת ההלל לברכת התורה.**

מצאתי בחידושי רבינו דוד בסוף פסחים שהאריך לגבי המחלוקת ראשונים בדין ברכה על ההלל של ליל הסדר, ובסוף דבריו הוסיף דודאי דבעינן ברכה לפניו שכבר אמרו חז"ל שעל מה אבדה הארץ - ופירשו "שלא בירכו בתורה תחילה" - ומה"ט ברור שצריכים ברכה ראשונה בהלל - והעיר במגיה דמשמע שיש קשר בין ברכת ההלל לברכת התורה.

ועל פי הנ"ל יש לומר שבא לומר דחמיר מברכת המצוות - ודומה לברכת התורה שהיא עצמה טעונה ברכה - אכן לדרכו של הגר"ב פאלער זצ"ל שהתורה שבקריאת הפסוקים של הלל היא דבעי ברכה ככל ברכת התורה - א"כ א"ש כפשוטו ממש.

**בגדר הדין הלל שמתקיים בפסוקי דזמרה - והברכה של ברוך שאמר מדין הלל טעון ברכה.**

עוד יש להזכיר כיסוד הגרי"ז מברכת ברוך שאמר וישתבח בפסוקי דזמרה - דהנה - אמרינן בשבת [קי"ח:] "יהי חלקי עם גומרי הלל" והקשו מהאומר הלל בכל יום "שהרי הוא כמחרף ומגדף", ותרצו דקאי בפסוקי דזמרה, ופירש רש"י דקאי בשני מזמורים של הילולים, הללו קל בקדשו והללו מן השמים.

אולם עיין בכלבו [סימן ד'] וז"ל: "ואחר הודו לה' פותח בברוך שאמר שהוא ברכת ההלל לפי שהם פסוקים דזמרה מתהלה לדוד עד כל הנשמה תהלל יה הללויה זהו שאמר ר' יוסי יהי חלקי עם גומרי ההלל בכל יום, ותקנו חכמים ברכה לפניו ולאחריו כמו בהלל, לפניו ברוך שאמר ולאחריו ישתבח", הרי שבאמת מתקיים כאן אמירת הלל, וע"ע באשכול כעין זה.

ונראה דמכאן מקור ברור לעיקר החידוש של הגרי"ז שהברכה של הלל לא שייך למצווה, אלא שעצם החפצא של הלל דורש ברכה, וזה מתי טעמי, א] פשוט שאין מצווה של קריאת הלל כל יום, ולא מסתבר שיש גם מצווה קיומית של הלל בפסוקי דזמרה, ב] גם פשיטא דהנך ברכות אינם בכלל ברכת המצוות.

ומזה מוכרח - שהלל טעון ברכה כמו שתורה טעונה ברכה - ונתחדש הכא שיש חפצא של הלל בלי המצוה, ומוכרח שגם בזה שייך ברכה וזה שורש התקנה של ברכת ברוך שאמר וישתבח - שהם ברכות מצד הלל טעון ברכה.

**פסק המגן אברהם - באומר הלל באמצע פסוקי דזמרה - לגבי ברוך שאמר וישתבח.**

ונראה שיש להביא ראיה ברורה מדברי המג"א [סימן תכב] לעיקר יסוד הגרי"ז - וז"ל: "ואם בא לבית הכנסת סמוך להלל יקרא הלל תחלה עם הציבור ואח"כ יתפלל - ואפשר כשהוא אומר פסוקי דזמרה מותר להפסיק באמצע לקרא הלל עם הציבור דלא גרע ממזמורים שמוסיפין בשבת

- מיהו נראה לי - דאז לא יברך על ההלל לא בתחלה ולא בסוף כיון שאומר ברוך שאמר וישתבח א"כ היאך יברך ב' פעמים - וכיוצא בזה כתבו בהגדת פסח - לכן דוקא בהלל דר"ח יעשה כן כיון דהרב' פוסקי' שלא לברך אבל בימים שגומרים ההלל לא יאמר אותו באמצע פסוקי דזמרה", עכ"ל.

ויש לתמוה דמה שייך ברוך שאמר לברכת המצוות של הלל - וצ"ע - ומה שהביא מהגדה של פסח הוא דמהני ישתבח בתור החתימה על הלל של ליל הסדר - אכן סו"ס קשה דמה שייך ברוך שאמר לברכת ההלל - אטו ברוך שאמר מיקרי ברכת המצוות.

ונראה דלפי דרכינו בכלבו עפ"י הגרי"ז י"ל דלא איירי בברכת המצות - אלא דהלל טעון ברכה - א"כ אהני לן ברכת ההלל של ברוך שאמר שמתייחסת להלל של פסוקי דזמרה - לצאת ידי חובת ברכה בחצי הלל של ר"ח, ודו"ק.

ומה שהוסיף בזה - "וכל זה בהלל דר"ח שיש פוסקים דאין לברך עליו אבל בימים שגומרים את ההלל דאז חייב הוא בברכה לכו"ע - אין לו לומר באמצע פסוקי דזמרה שלא יפסיד הברכות" - נראה דזה תלוי בעיקר הסברא בפלוגתת הרמב"ם והתוס', דלפי שיטת התוס' שהברכה מצד החפצא של הלל, ומהאי טעמא חייבים גם בר"ח אף שאין מצוה, לדידיה באמת יוצאים ידי חובה בברוך שאמר - ולמה לא יקרא הלל בפסוקי דזמרה, אכן אי נימא דבזה גופא חולק הרמב"ם דליכא ברכה בר"ח כיון שזו ברכת המצוות, א"כ ביו"ט דחייב בברכת המצוות בהלל - א"כ לא יוצא ידי חובתו בברוך שאמר, ולכן עדיף לא להיכנס לספק ברכות - ויקרא אח"כ - ולא בתור מקריאת ההלל.

גדר חדש וסוג חדש של הלל דלכן דינו כל יום - ולא חשיב כמחרף ומגדף.

ונראה עוד דמדבריהם למדנו - דלא רק דנתחדש שיש ברכה בהלל של פסוקי דזמרה בלי המצוה שבה, אלא שיש חידוש בעיקר החלות שם הלל בפסוקי דזמרה.

דיש לדון בעיקר השו"ט - דמתחילה הקשו דהוי בגדר מחרף ומגדף, והקושי' היתה דמה שייך לומר "יהי חלקי עמהם" - ובתירוץ תירצו שיש 'חפצא אחרת' של הלל - שיש הלל הרגיל שזה מחרף ומגדף כשאומרו כל יום, ולעומת זאת הלל של פסוקי דזמרה הוא חפצא אחרת של הלל - ואדרבה - בהלל הזה אמרינן "דיהי חלקי עם גומרי הלל כל יום" <sup>330</sup>.

גדר חדש וסוג חדש של הלל - שגם לפני הישועה מהני לאומרו כשיש בטחון בתור שבח קודם בקשה, וחלוק מהלל הרגיל דלא מהני בזה בטחון.

וכפשוטו החילוק בין הנך תרי דיני הלל הוא בנוסח, דנוסח פסוקי דזמרה שונה מנוסח ההלל הרגיל - אכן נראה שיש מקור מפורש לחלק ביניהם - גם בלי החילוק בנוסח - והיינו על פי מה שהבאנו לעיל מרש"י בתהילים [פרק י"ח פסוק ד'] על הפסוק "מהולל אקרא ה' ומן אויבי אושע", ופירש "בהלולים אקרא ואתפלל לפניו תמיד כלומר אף לפני התשועה אני מהללו לפי שבטוח אני שאושע מאויבי", והבאנו שהקשו על יסוד הגר"ח שחידש ששירה היינו אחרי הישועה וכדאמרינן "אשירה לה' כי גמל עלי", ולא מהני בזה בטחון גמור ואף שמקודם לכן ואני בחסדך בטחתי אבל סו"ס לפני גמר הישועה ליכא שירה, ותמוה מרש"י הכא.

ותירץ בזה בעמק ברכה [הלל על נס] וכן ראיתי בפחד יצחק בשם הגרי"ל דיסקין, דהכא מהני ההלל ע"י ביטחון בתורת קיום ההלכה שצריכים להקדים שבח לבקשה בתפלה, ונתחדש דמהני שבח של הלל גם לפני הנס, וכן מדויק בלשון רש"י.

ונראה שיש כאן חידוש גדול, דכפשוטו לא חידש הגר"ח חידוש בחובת שירה שלא נתחייב לפני הישועה, אלא שלא חיילא ביה תורת שירה כלל, ואינו אלא אמירת פסוקים בעלמא, ומה אכפת לן כלפי איזה חובה הוא אומרו, מצד חובת אמירת שבח לפני בקשה או מצד החובה הפשוטה של אמירת הלל על הנס, ונתחדש שאינו כן, אלא דחיילא בה תורת שירה אף לפני כן.

ונראה לחדש שאה"נ - דמצד החפצא של הלל הרגיל שמתייחס ישירות לנס - בזה נאמר כלל דדווקא במצב של 'כי גמל עלי' אחרי הנס איכא הלל - אכן אחרי שמצאנו שבפסוקי דזמרה נתחדש חפצא חדשה של הלל - והגדר של ההלל הזה הוא שמהללים בתור שבח לפני בקשות, וחל בזה

<sup>330</sup> ולא נראה שזה חפצא א' של הלל אלא שעצם זה שתיקנו לומר כן כל יום - א"כ כן - הרי כבר אינו אומר כן מעצמו - אלא כפי תקנת חז"ל ולכן כבר אינו מחרף ומגדף, דמה מהני מה שתיקנו לומר אי מצד עצמו איכא בזה חירוף וגידוף.

דין הלל עד כדי כך שיש בזה ברכה כמו הלל - א"כ נתחדש הכא חפצא חדשה של הלל עד כדי כך שאין בו חירוף וגידוף אפילו כשבא כל יום, והיסוד של החפצא הזו של הלל הוא שבא בתור שבח קודם בקשה, ולא רק מצד החילוק בנוסח, ונתחדש בסוג הזה של הלל דינים בפני עצמו - והכא ברש"י נתחדש שיש לו דין בפני עצמו דמהני כבר לפני הישועה - שהוא יכול לבטוח בנס ולהלל להקב"ה על הנס שהוא בוטח בו ומתפלל עליו - וליכא דין של 'כי גמל עלי' בסוג הלל כזה - וכמו דחל בו דין בפני עצמו לגבי זה דחיילא ביה תורת הלל אף באופן שנאמר כל יום, כמו כן חל בו דין בפני עצמו לגבי זה דלא בעי 'כי גמל עלי'.

הרי לנו ב' סוגים של הלל, בתור 'כי גמל עלי' שהוא ישיר על הנס, ובתור 'מהולל אקרא ה' דמהני לפני הנס בתור הלל קודם התפלה כדי להיוושע מהאויב - והוא מהלל ומתפלל על נס עתידי.

ונוסיף ביאור - שכמו שיש ב' סוגים של תורה לגבי ההלכה של תורה טעונה ברכה, כמו כן יש כמה סוגים של הלל, ומתחלקים ביניהם לכמה דינים:

א] דהלל לפני הנס בתור שבח קודם בקשות אינו בכלל מחרף ומגדף אף אי הוי כל יום.

ב] בהלל הזה סגי לן בבטחון ולא בעי נס עצמו, אכן בהלל שלא בתורת קדמה לתפלה ולבקשות, ליכא הלל - ולא סגי לן בבטחון ודו"ק.

ג] חלוקין נינהו בברכותיהן - וברוך שאמר וישתבח נתקנו בתור ברכות על ההלל של שבח קודם בקשה, וספקת המשנה ברורה היא דאולי אהני לן ברכות הללו גם להלל הרגיל.

ד] יש מקום לומר חידוש גדול - דמי שבטח בנס שיקרה ומתפלל עליו - ומקדים הלל בתור שבח קודם בקשה, י"ל דהכא אהני לן ברכת ברוך שאמר וישתבח גם לפי הצד דלא מהני להלל רגיל.

שירה על הים - גם באמצע הים וגם אחרי שעלו מן הים.

ונראה שבזה יתיישב נמי מה שהבאנו לעיל שהיו ב' שירות בים סוף, באמצע הים ולאחר שיצאו, וכדמשמע נמי בנוסח התפלה - ונראה דתוך הים סוף זה היה בגדר הלל לפני התפלה ובטחו בנס - בתור 'מהולל אקרא ה' - ולאחר מכן בתור 'כי גמל עלי'.

והדברים מדוקדקים היטב - דבהלל השני אומרים "שיבחו גאולים" ואומרים "על שפת הים", והיינו אחרי הנס בתור כי גמל עלי אכן ההלל הראשון בא בתור חלק מהתפלה בים - והיינו כמדויק בתפלה שאומרים "ועונה לעמו בעת שוועם אליו" וממשיכים "תהלות לא-ל וכו' משה ובנ"י ענו שירה" - שהשירה מתייחסת לתפלה של "בעת שוועם אליו" - וכן מפורש - שהרי בשירה בתוך הים שמובא בתרגום [בפרק ראשון של שיר השירים] - הרי שם מפורש שהתפללו ואמרו שירה, והיינו כנ"ל בתורת שבח קודם בקשה, וזה שייך לפני הישועה כיון שזה מתייחס למצב של לתפלה של "בעת שוועם אליו", ולאחר מכן מוסיפים ששוב אמרו נמי אח"כ בתורת קיום של שירה על הישועה - כי גמל עלי, ותרתי נינהו.

כל האומר שירת הים בכוונה ובשמחה מוחלין לו על כל עוונותיו.

ובהאי עניינא העירני ידידי הגאון ר' יהודה אר' רפפורט שליט"א למבואר במ"ב בשם הזוהר וכו"ה בחרדים [פרק עג], שמי שאומר שירת הים בכוונה ובשמחה וכאילו שעכשיו קרה לו הנס - מוחלין לו על כל עוונותיו, והביא שיש מקור לשירה שגורמת מחילת עוונות מרש"י בשופטים [ריש פרק ו] מיד אחרי שירת דבורה עיי"ש.

והקשה דאי שירה גורמת מחילה, א"כ למה איכא תנאים נוספים שיהיה בכוונה ובשמחה וכאילו שעכשיו קרה לו הנס, וביאר שחפצא של שירה היא בעצמה סיבה למחילה בלי תנאים נוספים - וכמפורש בחז"ל עיי"ש בחרדים, אכן כל זה הוא רק באופן שבאמת הוי שירה על נס שאירע לו, אולם כשמוסיף את התנאים הללו אז יצאה מכלל קריאת פסוקי דזמרה - ויצאה מכלל קריאת פסוקים של תורה - ושפיר חיילא בה קריאה בתור חפצא של שירה - ודו"ק.

סיכום - הדין ברכה מתייחסת לחפצא של הלל ולא למצוה שבו.

עכ"פ למדנו מהגר"ז שיש חפצא של הלל - גם בלי המצוה שבו, ואהני על זה מנהג חכמים לקובעו בתורת קריאת ההלל, ונפ"מ דמהני ביה ברכה לפי הך צד שחידש שהברכה מתייחסת לחפצא של הלל ולא למצוה שבו - ודבר זה מוכרח מכמה מקומות:

א] למה איכא ברכה בחצי הלל.

ב] מה הדמיון בין מגילת שיר השירים וקריאת התורה להלל של מנהג.

ג] מה השייכות בין ברוך שאמר וישתבח לברכת הלל, וע"כ שיש חפצא של הלל בפסוקי דזמרה.

ד] החילוק בין כי גמל עלי ומהולל אקרא ה' מתבסס על כל הנ"ל.  
ה] מה החילוק בין הלל מדין שירה להלל מדין קריאה לגבי הברכה.  
ו] עיין לעיל שער ג' [סימן...], בעניני חג הפסח שמבואר שם בגדר סיפור יציאת מצרים - שיש למצוה זו גדר של קריאת הלל, ונפ"מ לגבי הברכה - שמוכרח מכמה ראשונים שמדין הלל טעון ברכה אתינן עלה ולא מצד ברכת המצוות - ויש שם ראייה מוכרחת לעיקר יסוד דברי הגרי"ז.  
ז] במגילת אסתר נתחדש דקריאותא זו הלולא - ועיין בדברינו [שער ט סימן יב] בעניני חג הפורים שיצאנו לדון דלמה ליכא ברכה מצד ההלל בן, ונתחדש שזה חפצא אחרת של הלל מכח הדיני קריאת המגילה שבו, והלל זה לא טעונה ברכה.  
ועיין להלן [פרק ה] שהבאנו כמה סוגים שונים של הלל - עיין בארוכה.

### פרק ג

#### ביאור הסוגי' במגילה [יד]

#### דיליף שחפצא של שירה בנס כה"ג

#### מפקיע מידי האיסור שאין נביא רשאי לחדש

#### וזה בלי המצוה והחויב שבו.

במה שיש להעיר בשיטת רש"י בסוגי' לגבי החידוש של מצות חנוכה.  
הדרנא לסוגי' במגילה [יד] - דילפי מהלל של פסח למקרא מגילה - ונקדים בקושי' גדולה - הרי רש"י הקשה על הגמרא - "וא"ת נר חנוכה" והיינו דלמה ליכא סוגי' על נר חנוכה - ויש סוגי' רק על מגילה - ותירץ רש"י "כבר פסקו הנביאים אבל בימי מרדכי היה חגי זכריה ומלאכי", ולא ברור מה תירץ על הקושי' - ועיין היטב בריטב"א ובמהרש"א שמבואר בדבריהם שהיה להם סמך גם בחנוכה - אלא שעיקר החידוש של הגמרא הוא במגילה, או משום שכאן המצוה ניתנה להכתב [ריטב"א] או משום שיש יותר חידוש מה שנביאים לא חידשו ממה שחכמים לא הוסיפו [מהרש"א], ועיין בהערה<sup>331</sup> שהבאנו לשונם ובמה שיש להעיר בדבריהם.  
מבאר שיש ב' נידונים, מצד בל תוסיף ומצד אין נביא רשאי לחדש, ומוכיח שהסוגי' מצד שאין נביא רשאי לחדש. ויתכן לפרש באופן אחר - דכוונת רש"י לדין מסויים שאין נביא רשאי לחדש מצוה חדשה - ואולי זו כוונת המהרש"א שלכן יש יותר חידוש, אלא שהמהרש"א למד שצריכים מקור לדרשה גם לחנוכה אף דבחנוכה לא היו נביאים - אכן נראה לומר שאינו כן, דמצד הדין הרגיל של בל תוסיף א"צ מקור, ורק מצד הדין של אין נביא רשאי לחדש צריכים מקור.  
וכן היה נראה מדברי הריטב"א במכות [כג] וז"ל: "א"ר יהושע בן לוי שלשה דברים עשו ב"ד של מטה והסכימו עליהם ב"ד של מעלה. פירוש אף על פי שנראים כנגד התורה - מקרא מגילה,

<sup>331</sup> הריטב"א הביא את לשון רש"י הנ"ל - והוסיף בביאור הגמרא שהביא את הדרשה שעליה סמכו למקרא מגילה - וז"ל: "ואמרין מאי דרוש כלומר כשקבעוה חובה וכתבוה" ג"כ אליבא דר' יהושע ושמואל, דהא דכ"ע ניתנה ליכתב שלא תהא ע"פ כדכתיבנא לעיל - ומהדין נשאו ק"ו - ורבנן דתקון בתר הכי נר חנוכה י"ל דסמוך נמי אהאי טעמא מי' מגלת אסתר הויה רבותא טפי שכתבוה".

הרי שמבואר דבריו שעיקר החידוש במגילה אינו עצם החיוב אלא זה שניתנה להכתב - ולכן הוסיף שבחנוכה שלא כתבו אותה אינו חידוש כל כך, אבל לגבי עיקר המצוה של חנוכה הג"כ סמכו על הק"ו הזה.

ואינו ברור, א] חנוכה אינו ממיתה לחיים - ולא שייך הך ק"ו, ב] רש"י חילק בין חנוכה למגילה מצד שזה חכמים וזה נביאים, והריטב"א הביאו, ומשמע שהם שוין מלבד החילוק בין נביאים לחכמים, והריטב"א את רש"י אף שהוא מחלק ביניהם, וצ"ע, ג] מה איסור בל תוסיף קשור לזה שניתנה לכתובה, וצ"ע.

וז"ל המהרש"א מגילה [שם] "חוצ' ממקרא מגילה כו' פרש"י וא"ת נר חנוכה כבר פסקו הנביאים כו' עכ"ל. לא בעי למימר כיון שפסקו הנביאים היה להם רשות להוסיף נר חנוכה, דאין סברא שיהא לחכמים כח יותר מהנביאים אלא דבנר חנוכה נמי מצאו חכמים בשום דרשה רמז בתורה כדאיתא במדרשות אלא דה"ק דאף המ"ח נביאים לא הותירו אלא מקרא מגילה" - ומתבאר מדבריו שתמיד צריכים סמך והיה גם סמך בחנוכה אלא שזה סמך אחרת - ואולי זו כוונת הריטב"א שהיה סמך אחרת, אלא שהחידוש שבאו לומר היינו שאף הנביאים לא הוסיפו.

עוד הוסיף המהרש"א "והא דלא תקשי הא דתקון שלמה ערובין ונט"י דאין זה מקרי הותר על מה שכתוב בתורה דערובין אינו רק גדר להוצאת שבת מרה"י לר"ה ונט"י משום סרך תרומה משא"כ מקרא מגילה ונר חנוכה שהם מצות בפני עצמם".

עוד הוסיף המהרש"א "ועוד פרש"י אבל בימי מרדכי היו נביאים חגי זכריה ומלאכי עכ"ל, מרדכי גופיה היה נביא כפרש"י מסדר עולם וכן אסתר היתה נביאה בימי מרדכי כדלקמן ונראה דלכך נקט הכא נביאים ונביאות דמקרא מגילה הותירו ע"י מרדכי ואסתר שהיה הוא נביא והיא נביאה", עכ"ל.

שהוסיפו מצוה מחודשת בישראל שאינו בתורה כלל, והכתוב אומר לא תוסיף עליו ולא תגרעו ממנו, ואומר נמי אלה המצוות ודרשינן [תמורה ט"ז] אלה שאין שום נביא רשאי לחדש דבר מעתה, ובדוכתא במסכת מגילה [ז']. אמרינן מהיכן מצאו לזה סמך מן התורה ומאי דרוש".

ונראה לדייק בדברי הריטב"א כנ"ל שיש כאן ב' דינים שונים, דין בל תוסיף ודין אין נביא רשאי לחדש - עין בהערה <sup>332</sup> - ומדויק בדברי הריטב"א דתרתני נינהו, ובדין מקרא מגילה היינו צריכים לדון גם מצד בל תוסיף וגם מצד אין הנביא רשאי לחדש.

ובאמת שכבר הביא הרמב"ן עה"ת [ואתחנן] מהירושלמי [מגילה פ"א ה"ז] - "שמונים וחמשה זקנים ומהם כמה נביאים היו מצטערים על הדבר, אמרו כתוב אלה המצוות אשר צוה ה' את משה, אלו המצוות שנצטוו מפי משה, כך אמר לנו משה ואין נביא אחר עתיד לחדש דבר לכם, ומרדכי ואסתר רוצים לחדש לנו דבר - לא זו משם נושאין ונותנין בדבר עד שהאיר הקדוש ברוך הוא עיניהם וכו'", ומפורש כל הנידון הוא מצד אין נביא רשאי לחדש דבר.

ונראה שרש"י למד שכל הסוגי' וכל הדרשה הוא מצד "אין נביא רשאי לחדש" ותו לא, אבל מצד בל תוסיף מהני מטעם אחר וכדיבואר.

**ישוב בשיטת הרמב"ם לגבי בל תוסיף.**

דהנה שיטת הרמב"ם בדין בל תוסיף במצוה חדשה נתבארה לעיל [שער ב' פרק א] דדוקא במחדש כן בשם התורה, אבל במחדש מצוה חדשה שלא בשם התורה מותר, וליכא משום בל תוסיף, והרמב"ם כתב כן בהד' לגבי התקנה של מקרא מגילה דיעויין בדבריו בהקדמת הרמב"ם ל"מנין המצוות על סדר הלכות הרמב"ם" [מודפס אחרי מנין המצוות להרמב"ם] שכתב כשיטתו בכל מקום שרק מה שמוסיפים בשם התורה מיקרי ב"ת, מה שאין כן מה שמוסיפים בשם עצמם, וביאר בזה שלכן במרדכי ואסתר לא היה בל תוסיף במקרא מגילה, עיי"ש, וצ"ע דכפשוטו זה נגד הסוגי' במגילה.

ונראה דהן הן הדברים - דתרתני נינהו, ומצד בל תוסיף ליכא חסרון - וכטעמו בכל מקום, אכן סו"ס בנביא יש חסרון אחר - והוא - שעצם החידוש אסור - שיש חסרון 'לחדש דבר' - היינו 'דבר חדש' - ומדוקדק שהאסור לא כתוב בלשון 'מצוה' חדשה 'וחיוב' חדש 'ואיסור' חדש - אלא 'דבר' חדש - והיינו דעצם החפצא עצמו הוא חפצא חדשה וזה אסור גם באופן שמצד בל תוסיף ליכא איסור - והיינו דאף דמצד בל תוסיף הרי הוא לא הוסיף מצוה חדשה - שהרי לא אמרו בשם עצמם, אכן עצם 'החידוש דבר' אסור מצד עצמו - והיינו על פי מה שנתבאר מהגר"ז שיש חפצא של קריאת המגילה בלי המצוה שבה - וכמו בשיר השירים, וחידוש חפצא חדשה של קריאת המגילה גם מיקרי 'חידוש דבר' שאין הנביא רשאי לחדש גם בלי בל תוסיף, שמצד הבל תוסיף ליכא חיוב ומצוה בשם התורה, אלא בשם עצמם אכן עצם החפצא וחלות דין חדש אסורה בנביא - וסביב זה הולך כל הסוגי' וכדיבואר.

וכן מדוקדק בלשון הירושלמי הנ"ל במגילה - שאמרו שם שאין נביא אחר עתיד לחדש 'דבר' - ומרדכי ואסתר רוצים לחדש לנו 'דבר' - ונראה שזה כל הסוגי'.

ובזה יתיישב דברי המנ"ח התמוהים [מצוה תנד] שכתב וז"ל: "והנה כמה מצוות שהוסיפו חז"ל כגון נר חנוכה ונט"י וכדומה שהם דברים חדשים ולא הוסיפו במצוות התורה נראה דודאי לא שייך ב"ת כי התורה נתנה רשות לחכמים לתקן תקנות הן בקום ועשה הן בשוא"ת לפי הזמנים ולא ראיתי בדברי הראשונים שיהי' זה בכלל זה ויתרצו הדברים כי הלאו הזה אינו אלא שלא נוסף במצוה של תורה איזה הוספה", וצ"ע דאיך השמיט סוגי' זו לגבי מגילה, ודברי רש"י לגבי חנוכה - וצ"ע, וע"כ דבל תוסיף לחוד ואין הנביא רשאי לחדש לחוד - ותרתני נינהו.

הרי לנו שמוכרח שזה כל הסוגי' - שדנים מצד זה שאין רשאי לחדש דבר, ונראה שבזה יתיישבו כל הקושיות שהקשינו בתחילת דברינו.

<sup>332</sup> ואף דברמב"ן עה"ת [ואתחנן] מביאם כהדי, אכן כבר נתבאר לעיל [שער ב' פרק א] דודאי דלו יצויר והיה רשאי לחדש שוב לא היה בל תוסיף, וע"ע מה שנתבאר שם בפלוגת הרמב"ם והרמב"ן בזה.

ביאור הסוגי' שהק"ו רק בא ללמד שחל חלות שם שירה בעבדות לחירות וכן שחל חלות שם קריאת המגילה וקריאת ההלל.

דהנה - לעיל הבאנו מהרמב"ן ומהעמק ברכה שלמדו שהמשמעות בסוגי' בכל הק"ו הוא שלא באנו ללמוד חיוב מקרא מגילה אלא שבאנו ללמוד שעל ידי ק"ו יצא מכלל כל תוסף - ולעיל שאלנו דמה המשמעות בזה שבאים להפקיע מידי כל תוסף בלי ללמוד מהך ק"ו שיש חיוב מה"ת. ונראה שהביאור כך - דמצד כל תוסף ממילא ליכא כל תוסף, וכן בבאר, אלא שיש כאן 'דבר חדש' - מקרא מגילה וקריאת ההלל על נס מהסוג הזה, ובאנו ללמוד מכאן מה שמצאנו שבדיני התורה יש משמעות לקריאה מהסוג הזה - וחיילא בה 'שם' ותורת קריאת המגילה מכאן נס מהסוג הזה, אף אי לא נתקיים בזה שום מצווה - לא מצווה חיובית ולא מצווה קיומית - דאעפ"כ לקובעה ולהחיל בה דין קריאת המגילה היה בכלל 'חידוש דבר' - ועכשיו שמצאנו מקור בתורה לסוג כזה של קריאה - ומכאן ק"ו למדנו כן, שוב ליכא איסור של 'דבר חדש', דדווקא מעשה שאין לו שום משמעות ושום חלות דין בדיני התורה, הכא חשיבא כחידוש דבר.

וממילא נראה שהסוגי' לא הביאה מקור מפסח ומשירת הים שיש מצווה ויש חיוב - אלא שיש מקור רק על זה שהחפצא מצד עצמה קיימת בתורה - והיינו שיש חפצא של שירה ויש חפצא של מקרא מגילה ויש חפצא של קריאת ההלל על סוג נס כזה - והכוונה בזה - שמצד סוג הנס יש ק"ו, וזה כל הסוגי' - ושפיר חיילא בה 'שם' מגילה והלל מה"ת, ולא באו ללמוד חיוב משם.

ואף שברור דלא סגי לן מקור שיש חפצא ותורת קריאת המגילה מה"ת על נס כזה כדי שזה יפקיע מידי כל תוסף, שהרי כל הוספה אסורה, ואי יקבעו מצווה וחיוב לקרא - הרי בזה ודאי דאיכא כל תוסף, והרי פשוט שגם באופן שיש מצווה קיומית מה"ת וחכמים יחייבו בתור חיובית ממש [וכגון מצה בשאר הימים] - הרי איכא בזה כל תוסף, אלא דכאמור - הכא בסוגי' אין הנידון מצד כל תוסף אלא מצד אין נביא רשאי לחדש דבר, ומצד כל תוסף כבר יישב הרמב"ם למה ליכא כל תוסף כיון שעשו כן בשם עצמם - והכא עצם ה'חידוש דבר' הוא האיסור - והן הן דברי רש"י לכן לא הקשו על חנוכה כיון שמצד הכל תוסף אין קושי, ומצד הדין דאין נביא רשאי לחדש דבר ליכא חסרון שהרי לא היו נביאים - ודו"ק.

ונראה שזה כל הסוגי' שלמדנו מהק"ו - שכמו שבשירת הים - אף שלא היה שום חיוב שירה, אכן שירה סביב נס של עבדות לחירות חיילא בה תורת שירה ואינה סיפור דברים וזמירות בעלמא - אלא דחיילא בה חלות 'שם שירה', מהכא איכא ק"ו - בתורת גילוי מילתא - דחיילא נמי חלות שם 'קריאת המגילה' באופן שנעשה סביב נס של מיתה לחיים, ואם חיילא תורת קריאת המגילה שוב ליכא איסור שאין הנביא רשאי לחדש דבר.

וזה המשך דברי הגמרא - דלגבי ההלל של פורים לא רצו ללמוד שיתחייב ההלל מה"ת מק"ו, דכל ההלל הוא מדברי סופרים להרבה ראשונים, וגם לרמב"ן זה מה"ת היינו מצד שמחת יו"ט וזה ליכא בפורים, אלא שכוונת הגמרא היא שנלמד שחל בה חלות שם 'הלל' בסוג נס כזה, וכוונת הגמרא שאם יהיה כן - אז יהיה כבר סיבה לתקן את היום ליום של הלל - כעין חנוכה שהוא יום של הלל - והיינו כמו שתיקנו קריאת המגילה מכאן גילוי מילתא של ק"ו ועשאוהו לחיוב דרבנן אחרי שהמושג בעצמו קיים בתורה, כמו כן הכא יתקנו ויחייבו ההלל אחרי שהתורה מכירה שיש חפצא של ההלל על סוג נס כזה.

מבאר שאין חיוב ההלל מחמת טעמא דמעשה ידי, אבל חלות שם ההלל ושירה איכא, וזה מתקיים בקריאת התורה בלי המצוה שבה.

ומעתה א"ש הכל - דלעולם יש לומר דלא כהטורי אבן - והיינו שלפי האמת ליכא חיוב שירה בזמן קריעת ים סוף, אולם חיילא תורת שירה, והקשה הטורי אבן שאם אין ההלל בשביעי של פסח א"כ איך נילף להלל של פורים - הרי דיו - ואף אי טעמא דליכא ההלל ביום השביעי הוא משום דמעשה ידי טובעים בים - וכמבואר בב"י [סימן תצ], הא סו"ס ליכא מלמד מפסח לפורים בק"ו.

והתשובה - דודאי דליכא חיוב ההלל מחמת הק"ו הזה - אבל חפצא של ההלל איכא, דמה שמעשה ידי טובעים בים אינה סיבה שלא יחול תורת ההלל ושירה על הנס של עבדות לחירות - שהרי באמת שרו כן על הנס של קריעת ים סוף ומוכרח דחיילא בה תורת שירה, ועיקר הק"ו רק בא ללמד את החידוש הזה דחיילא תורת ההלל בזה, ולעולם ליכא חיוב בשביעי של פסח מחמת טעם הנ"ל, אבל אכתי שייך ללמוד לפורים שיהיה דין ההלל.



ומעתה א"ש עוד מה שכתב רש"י שקריאת התורה של קריעת ים סוף בשביעי של פסח שייך לזה ששרו שירה ביום השביעי, דודאי שרש"י מודה שבקריאת התורה של שביעי של פסח ליכא מחייב מצד השירה ששרו אז ביום השביעי, שהרי באמת אין חיוב שירה מחמת טעמא דמעשה ידי טובעים, אבל סו"ס למדנו מהתם דאיכא חלות 'שם שירה' ביום זה בקריאת התורה. וממילא דשפיר כתב רש"י - שאם כבר איכא מחייב קריאת התורה מצד 'וידבר משה את מועדי ה' לקרא בעניני פסח - שוב ממילא מתאימה פרשה זו מטעם אחר דחיילא בה תורת שירה בקריאה זו אף שאין בזה מצווה וחיוב מחמת טעמא דמעשה ידי טובעים וכו'.

### פרק ד

#### חפצא חדשה של הלל

#### מדין קריאתה זו הילולא.

חידוש הגדר המושג דקריאתה זו הילולא.

אחרי מה שנתבאר בשיטת רש"י שיש מושג של קריאת התורה ביום השביעי שמתקיימת בה שירה על הים, וזה הרי השירה שממנה לומדים למגילה - שיש חפצא ושם של קריאת המגילה, ומכאן רצו ללמוד גם להלל - א"כ יתחדש שבקריאה עצמה איכא גם חפצא של הלל - ולפי"ז יתחדש עוד שיש דין קריאתה זו הילולא בקריאת התורה של יום השביעי - וממילא שכל מה שחידש ר"נ בפורים דקריאתה זו הילולא - שיש לומד דבר חדש בשיטת רש"י, שגם הפרט הזה שקריאתה זו הילולא דגם זה חלק מהילפותא של הק"ו מהשירה של שביעי של פסח - שגם שם השירה מתקיימת בקריאה, ודו"ק.

אלא שיש להעיר בזה טובא - שהרי לא משמע כן - שכפשוטו ר"נ חידש את עיקר המהלך של קריאתה זו הילולא - ובזה גופא חולק רבא.

אולם אינו כן - דיעויין בדברינו להלן [שער ט כלל יב פרק ב] בעניני פורים - שנתבאר שם שכו"ע מודי דקריאתה זו הילולא - ועיקר פלוגתא רבא ור"נ הוא האם זה שייך בפורים, שהרי אין הזכרת ש"ש במגילה - ונתחדש שם שמדיני הלל הוא שיהיה בזה הזכרת ש"ש, ועיקר החידוש הוא שבתור עבדי אחשוורוש איכא חפצא חדשה של הלל בלי הזכרת ש"ש - עיי"ש - ומה בא רבא לאפוקי, אבל בקריאת התורה של שביעי של פסח הוא מודה שיש מושג של קריאתה זו הילולא בשירת הים.

מתמה דאיך קריאתה זו הילולא מהני בקריאת התורה שהיא קריאה בציבור.

אולם יש להקשות - הרי קריאת התורה היא חובת ציבור וקריאת המגילה היא חובת יחיד, והלל הוא גם חובת יחיד, וא"כ בשלמא קריאתה זו הילולא מובנת בפורים, שהרי קריאת המגילה מהני בתורת הלל כיון דתרווייהו הם בכלל חובת יחיד, אבל האיך חובת ציבור של קריאת התורה יהני להוציא חובת יחיד של הלל, ותמוהין דברי רש"י.

מבאר שהמושג קריאתה זו הילולא במגילה הוא גדר חדש ומציאות חדשה של הלל.

ונראה להקדים במה שנתבאר בדברינו להלן [שער ט כלל יב פרק ב] בעניני פורים שנתחדש שם גדר חדש בדין דקריאתה זו הילולא - והיסוד בזה הוא כך:

קריאתה זו הילולא במגילה הוא מציאות וחפצא חדשה וגדר חדש של הלל - ואף שהבאנו [שם מהעמק ברכה שלמד דהך הלל שיש בקריאת המגילה הוא הלל נפרד מגוף הקריאה - ומתקיים דין ההלל בקיום בפני עצמו עם ההלכות שלו - וחידוש שם שכל החילוקי דינים בין הלל לקריאת המגילה יתקיימו גם בין ההלל של קריאותה זו הילולא למגילה עצמה.

אולם בדברינו נתחדש שאינו כן - אלא שהקריאה עם כל הלכות הקריאה היא ההלל עצמו, ומשתנה דינו של הלל זה לקולא ולחומרא, והיינו דאף אי כל הלל לא בעי עשרה, היינו דוקא בהלל הרגיל, אבל ההלל דמגילה מתקיים דווקא בקיום כל דיני הקריאה, ובעי י' לר' אסי, דדווקא באופן של קיום תקנת הקריאה יוצאת החפצא של הלל מתוך הקריאה של המגילה.

וגם אי כל הלל לא בעי קריאה מתוך הספר, אבל הלל זה דמגילה בעי מתוך הספר כדין מגילה, וכן לאידך גיסא, דלפי הס"ד בסוגי' במגילה דמהני מגילה בעיוני בעלמא, ולא בעי קריאה כלל, דה"ה דהכא היה מהני הלל זה בעיוני בעלמא, וגם אם לא קורא את ההלל למפרע והיה דין שמגילה

נקראת למפרע, אפי"ה היה דין שההלל של המגילה כמגילה עצמה ומהני גם למפרע, וכבר דייקנו כן מרש"י [שם].

עוד חידשנו שם דה"ה לגבי נשים בשמיעה, דכמו דלדידהו שמיעה הוא קיום דין מקרא מגילה לגבי נשים, ה"ה דלדידהו זהו ההלל עצמו ושאינו מכלל דבעי אמירה, אכן נראה דזה כבר חידוש, דהיכן ההלל בשמיעה, הא אין כאן יותר משמיעה להלל, וגרע מ"עיוני" ואיך יהני, ולכא' גם לדרכינו נצטרך לחדש כהעמק ברכה דנשים חייבות הקריאה ביום מדין הלל, ורק בלילה סגי בשמיעה.

וביארנו שיתכן שיש חידוש נוסף בגדר החדש בהאי הלל, והיינו - שבאמת עיקר מעשה הלל דהלל חסר בקריאתה זו הללולא - וכוונת ר"נ היא - דאח"כ דליכא בזה מעשה דקריאת ההלל, אכן יש כאן הלל מחודש, והיינו שכתוצאה מהפרסום של הנס יוצא חפצא ומציאות של הללול - וכל זה בלי שהגברא עשה מעשה הללול, דאדרבה - הגברא סיפר סיפור דברים בעלמא שבהשתלשלות הדברים היתה הצלה - אלא שכיון שנתקנה בזה תקנת קריאה לפירסום הנס - א"כ בזה כבר מתקיים פרסום הנס בקריאה זו - ותיקנו שבקריאה כזו מתקיימת מצות הלל בזה שמתייחס אליו החפצא של ההללול שיוצא מתוך קריאה זו - ונתחדש שם דמטעם זה ליכא דין כוונת מצוה בהלל הזה.

ומעתה יש לומר עוד - שכמו שלפי הבה"ג מצאנו שהקילו לענין נשים בעיקר חיובא דמגילה וסגי בשמיעה, וע"כ משום ד"אף הם היו באותו הנס" לא מחייב שיהיה להם את כל הפרטי דינים של התקנה, ומה"ט תיקנו להם ש"יצטרפו" לקריאה של אנשים אף בלי קריאה ובלי שומע כעונה אלא ע"י השמיעה גרידא, כמו"כ יש לומר שמההצטרפות שלהן לקריאה הרי החפצא של הללול מתייחסת גם להן, בלי המעשה - דממילא ליכא כאן הלכה של מעשה קריאה הלכך סגי לן בשמיעה.

אולם כל זה לדברינו, אבל לפי העמק ברכה שההלל הוא הך הלל של כל ימות השנה, א"כ לא שייך שמחמת הסברא ש"אף הם היו באותו הנס", דיתקנו דין חדש בהלל שמתקיים ע"י הצטרפות ע"י שמיעה, אבל לדברינו שכל ההלל הוא הלל שנתחדש בעיקר מצות קריאה מגילה וכל תנאי קריאתה שייכים גם להלל שבו, ואינו מעשה קריאה אל חפצא של הלל שיוצא מקריאת המגילה - א"כ י"ל דהך קולא ש"אף הם היו באותו הנס" מצרפם לעצם הקריאה ע"י שמיעה, דה"ה דמצרפם גם להלל שבו ע"י שמיעה.

ונראה דקריאת התורה בציבור לא גרע מחובת שמיעה בנשים - והיינו דגם הכא נתחדש גדר חדש של הלל בקריאה של ציבור.

וכל זה לדברינו - אולם לנתבאר שם מהעמק ברכה - שחידש שאף אי קריאת המגילה של נשים היינו בשמיעה, אבל ביום יהיה חיוב נוסף מצד הלל ויתחייבו בקריאה, ודווקא בלילה סגי לן בשמיעה - ועפ"י דרכו נצטרך לומר שאף שכל הקריאת התורה תהיה חובת ציבור - אכן הקריאה של השירה עצמה תהיה חובת יחיד - ותתקיים השירה אצל כל אחד מדין שומע כעונה לקיים את החובת היחיד, אכן לדברינו אינו כן דנתחדש חפצא חדשה של הלל.

### פרק ה

#### סיכום כל הסוגים השונים

#### של הלל.

למדנו מכל הנ"ל שיש חפצא של הלל - גם בלי המצוה שבו, ואהני על זה מנהג חכמים לקובעו בתורת קריאת ההלל, ונפ"מ דמהני ביה ברכה גם בתור מנהג - עכ"פ לפי הצד דהברכה מתייחס לחפצא של הלל ולא למצוה שבו.

עוד למדנו שיש כמה סוגים שונים של הלל:

א] יש חלוקה בין הלל של שירה בליל הסדר להלל של קריאה בכל הימים, וכבר חילקו ביניהם לגבי כמה הלכות, וכגון ברכה - הפסק - נשים - לילה - עמידה - האם צריכים לגמרו - אי הוי מדרבנן או מדברי קבלה - אי איכא סברא שצריך להיות על היין.

ב] יש חלוקה בין הלל אחרי הנס בתור 'כי גמל עלי' להלל לפני הנס בתור מהולל אקרא ה', ונפ"מ לגבי מחרף ומגדף באומרו כל יום, ונפ"מ באיזה ברכות מברכים עליהם.

ג] הלל של פורים בתור "קריאותא זו הילולא" הוא סוג חדש של הלל עם הלכות אחרות - שהרי כל ההלל שבו מיתלי תלי בקיום הלכות מגילה - וזה גם לקולא וגם לחומרה - והארכנו בזה להלן [שער ט פורים כלל יב].

ד] גם ברכת הגומל יש לו דין מסויים של הלל - ולכן בעי עמידה - ועיין מה שכתבנו בזה להלן [שער ט שם]

ה] קריאת התורה בשביעי של פסח - בתור קריאה של ציבור - קובע תורת שירה בפני עצמה בקריאה של שירת הים.

ו] מי שאומר שירת הים בפסוקי דזמרה מוחלין לו על כל עוונותיו, אלא דאיכא בזה תנאים נוספים - שיהיה בכוונה ובשמחה וכאילו שעכשיו קרה לו הנס, והיינו דרק באופן זה חיילא בה תורת שירה לענין מחילת עוונות.

ז] עיין לעיל שער ג' [סימן...], בעניני חג הפסח שמבואר שם בגדר סיפור יציאת מצרים - שיש למצוה זו גדר של קריאת הל, ונפ"מ לגבי הברכה שמדין הלל טעון ברכה אתינן עלה ולא מצד ברכת המצות.

## סימן ו'

קונטרס בגדרי "אב" בהלכות כיבוד  
והמסתעף לכיבוד רבו וכיבוד זקינו.

**פרק א' כמה תמיהות והקדמות בדין כיבוד זקינו.** פלוגתא הפוסקים כבוד זקינו, וב' דרכים ברמ"א שחייבים בכבוד זקינו. < כמה תמיהות בשיטת הגר"א והחרדים שלמדו שהחוב כבוד לזקינו מעיקר הדין, ולא מצד אביו. < תמיהא בדברי הרמ"א בתשובה לגבי אמירת קדיש בבן בנו שגידלו בביתו ולמדו תורה. >

**פרק ב' דין אב בכבוד של הקב"ה ובכבוד רבו.** מביא דברמב"ם מבואר דיסוד המצוה בכבוד רבו הוא משום שגם הוא בכלל אביו לענין כבוד. < מביא דברמב"ן מבואר דיסוד המצוה בכבוד הקב"ה הוא משום שגם הוא בכלל "אב" לענין כבוד, ואדרבא הוא אביו הראשון והמוליד אביו האחרון, ויש בזה נפ"מ לדינא, וזה שורש דינא דהוקשו כבודם לכבוד המקום, ומבאר בזה את הרמב"ם שהביא את הדין ששקולים כבודם לכבוד המקום. < נפ"מ להלכה בהלכות כיבוד אב – שידמה בליבו שהם גדולים ונכבדי ארץ, וחידוש הקרן אורה בהכשר מצוה בכיבוד אב < חידוש גדול ב'שם אב' בהלכות כיבוד רבו ובהלכות כבוד שנאמר אצל הקב"ה. >

**פרק ג' בחילוק בין התורה אב בכיבוד אב מהדין אב בכל התורה, וביאור הגדר בכבוד זקינו שהוא פחות ב'שם אב', וגדר חדש כולכם חייבים בכבודי.** < יסוד החילוק בין הדין אב בכבוד אב ואם לדין אב בכה"ת כולה. > מבאר דה"שם אב" בכבוד אב הוא גדול יותר אצל אביו מאצל אבי אביו, ומבאר בזה גדר חדש ב"כולכם חייבים בכבודי". < בדברי התוס' הרא"ש בדין כולכם חייבים בכבודי, ובדין הוקש כבודו לכבוד המקום. < ביאור בסוגי' דהוקש לכבוד המקום היא בעצמה סיבת דחייה, והדין כולכם חייבים בכבודי מעכב דוקא להך דין, ולא לדין עדל"ת. < מיישב בזה את דברי הרמ"א [בתשובה] התמוהין. < בחידוש השבות יעקב בגדר דין כיבוד בבני בנות.

## פרק א'

## כמה תמיהות והקדמות בדין כיבוד זקינו.

פלוגתא הפוסקים כבוד זקינו, וב' דרכים ברמ"א שחייבים בכבוד זקינו.

מצאנו פלוגתא בדין כיבוד זקינו, דהנה, הרמ"א [יו"ד סי' ר"מ סעיף כ"ד] הביא מהמהרי"ק [תשובה ל' \ מ"ד] דסובר דליכא חיוב כבוד בזקנו והרמ"א חולק דאיכא חיוב כבוד אב ואם בזקנו, אלא דחייבים טפי בכבוד אביו מכבוד זקנו, והמקור ממדרש מובא ברש"י בחומש [ויגש].

ויש לחקור בגדר של הדין הזה, דכבר הקשו המפרשים על רש"י דסותר משנתו, דבחומש [ויגש] כתב דחייבים בכבוד זקנו, וזה המקור לרמ"א, עיי"ש, אבל מצד שני מבואר דאיכא חיוב גואל הדם להרוג את זקנו שהרג את אביו כמבואר ברש"י מכות [י"ב], ואיך הורג את זקנו הא איכא כיבוד זקנו, וע"כ ד"אינו מוזהר על כבודו", וסותר משנתו, והגר"א הביא את זה למקור למהרי"ק. וביארו האחרונים [זכור לאברהם, יד דוד, טוב טעם ודעת [ח"א סי' י"ג] להגר"ש קלוגר] דכל ענינו של כבוד זקנו מצד כבוד אביו אתינן עלה, דכבוד הוא לאביו שבנו מכבד זקנו, [וע"ד הרמב"ן בסה"מ שורש ב' דכבוד אחיו הגדול הוא רק מצד כבוד אביו, ולכן זה רק בחיי אביו], ובכה"ג כבוד אביו הוא איפכא, דכבוד אביו מחייבו לגאול את דמו בהריגת זקנו, ודו"ק.

אולם הגר"א חולק, דעיין בביאור הגר"א [שם] דמבואר דלמד דחיוב זקנו אתינן עלה מצד בני בנים כבנים, והיינו שזה חיוב עצמי דגם הוא בכלל אב, ועיין בחרדים [י"ב, ג' – י'] דמבואר נמי כהגר"א דמצד בני בנים כבנים אתינן עלה, דהביא כן מהמנורת המאור שכתב "דאבי אביו בכלל אביו וכן אם אביו, ואם אמו בכלל אמו וכן אבי אמו, והכי איתא במדרש ויזבח וכו' והביא לשון זה ברש"י וכו' ומשמע דשניהם דאורי' אלא דאביו מחייב טפי מזקנו וה"ה לזקנתו, וטעמא דכולהו משום דבני בנים הרי הם כבנים", והיינו דבאו בזה לאפוקי מהאחרונים דסברי דכל החיוב כבוד בזקנו הוא רק מצד כבוד האב עצמו, ולדידיה איכא חיוב עצמי לכבוד זקנו מצד שגם הוא בכלל אב מחמת כלל דבני בנים הרי הם כבנים.

והגר"א אזיל לשיטתו, דהגר"א שם חילק בין בני בנות לבני בנים דבבני בנות ליכא מצות כיבוד זקינו, דלאו בכלל בני בנים נינהו, וחילק כן עפ"י מדרש בויגש לגבי החשבון של ע' נפש<sup>333</sup>,

<sup>333</sup> ובמק"א הארכנו בכמה דיני תורה בבני בנות אי הוו כבנים או לא, דביבום איתרבי בני בנים כבנים, והתם גם בני בנות בכלל, וכן בבת כהן ששבה לבית אביה, דבנה מעכבה וכן בני בנים ובני בנות, וכמפורש במשנה האחרונה באלמנה לכהן גדול, וכן במולך לא מחלקים כן וכמבואר בברייתא בסנהדרין [מובא בתוס' בב"ב [קט"ו] בחילוקים בין לשון זרע ללשון בן] ויש לעיין דא"כ מ"ש הנך מכבוד אב ואם, ועיי"ש בגר"א שהביא מדרש בויגש בע' נפש שירדו למצרים דמחלקין בין בני בנים לבני בנות, וזה צ"ע דלמה כיבוד אב ואם תלוי דווקא בזה, ועוד, דמה שייך כל הנדון הזה בע' נפש שירדו למצרים, דהתם כל

ועיקר ההוכחה לחלק בין אבי אביו לאבי אמו הוא מהגמ' בסוטה [מ"ט] דרב אחא בר יעקב גידל את ר' יעקב בן בתו, והיה פטור מלכבוד, וע"כ משום דבני בנות לאו כבנים, אכן לפי האחרונים ליכא ראייה לזה, דהא לאחר מיתת האם ליכא כיבוד זקנו, והרי מיירי התם שאמו של ר' יעקב נפטרה כבר, ורק לדעת הגר"א היינו מחייבים אותו בדין כיבוד.

ויש נפ"מ נוספת בפלוגתא זו לענין האם בכבוד זקנו נאמר האי כללא ד"הוא ואביך חייבים בכבודו", ונחייבו לעשות כזקנו במקום שיש סתירה לכבוד אביו, כמו דאמרינן כן בכבוד אביו כשהוא סותר את כבוד הקב"ה, וכמו דאמרינן כן בכבוד אמו כשסותר לכבוד אביו, ועיין שו"ת רעק"א [תשו' ס"ח] בשם הלוי' חן דכתב כן בהד"ל דאמרינן בזה דהוא ואביך חייבים בכבודו.

והיינו, דאי נימא כהגר"א והחרדים דהוי חיוב עצמי לכבוד זקנו, א"כ חייבים לזקנו דוקא, ד"הוא ואביך חייבים בכבודו", אבל אי נימא דכל חיובא דכבוד זקנו הוא רק מצד כבוד אביו שבו, א"כ היכא דכבוד אביו סותר לכבוד זקנו, אז כבוד אביו עדיף, וכצד זה הביא הגרע"א [יו"ד סי' ר"מ סעיף כ"ד] מהאליה זוטא דהיכא דאיכא סתירה ביניהם אזלינן כאביו ולא כזקנו, ולכא' הנך תרי דינים תלויים בספק זה.

הרי לנו כמה נפ"מ בין הנך ב' צדדים, א] האם חייבים בכבוד זקנו גם לאחר מיתת אביו, ב] האם חייבים בכבוד זקנו במקום שדבריו סותרים את דברי אביו, דאז כבוד אביו מחייבו לעשות נגד כבוד זקנו, ג] יש גם נפ"מ שלישית האם חייבים בכבוד זקנו גם כשאביו רשע [ופטורים בכבודו].

והנה, בעיקר החידוש שחידשו הרמ"א והחרדים דחייבו לזקנו הוא פחות מחיובו לאביו איכא תרי נפ"מ בזה, א] דבמקום שסותרים דברי אביו ודברי זקנו, אזלינן בתר אביו, כן הבין רעק"א בשו"ע בדברי הרמ"א, ודלא כדהביא בתשובה מהלוי' חן, ועיין בזה לעיל, ב] כשמחלקים את הזכויות לקדיש, אז הבנים זוכים בשני שליש והנכדים זוכים בשליש, וזה כמבואר בתשובת המהרי"ק [תשובה ל' – מ"ד] <sup>334</sup>.

כמה תמיהות בשיטת הגר"א והחרדים שלמדו שהחיוב כבוד לזקינו מעיקר הדין, ולא מצד אביו.

ומעתה תמוה שיטת הגר"א והחרדים, דהפשטות ברמ"א משמע דכבוד אביו עדיף בכה"ג דכבוד אביו סותר לכבוד זקנו, [וכדהבאנו מרעק"א בגלון שלמד כן], ואם הגר"א מבאר את שיטת הרמ"א עפ"י דינא דבני בנים כבנים, הרי מזה מוכרח שזה חיוב עצמי ואז היה צריך להיות דכבוד זקנו עדיף מדין אתה והוא חייבים בכבודו, [וכטענת הלוי' חן מובא לעיל], ולמה כבודו פחות, וכן קשה מיניה וביה בחרדים כנ"ל.

עוד יש לתמוה בדברי החרדים והגר"א דלמדו שיש חיוב גמור מצד הדין דבני בנים הרי הם כבנים, דכבר הקשה בזה השאלת יעב"ץ [חלק ב' סימן קכ"ט] "דבכל התורה לא מצינו שיהא אבי האב בכלל אב לענין שום עונש, שא"כ תהיה אשת אבי האב במיתה כאב כו", והיינו דמ"ש כבוד אב ואם דילפי ליה מהך מדרש ביעקב בחשבון הע' נפש ולענין עריות לא אמרינן כן, ומזה הוכיח דע"כ ד"דברי המדרש אינן אמורים אלא לענין הדור בעלמא", וזו טענה גדולה על הגר"א וחרדים.

עוד יש לתמוה, דמאי שנא דבמצוות האב על הבן כת"ת ומילה דאין אבי אביו בכלל אביו, ורק בת"ת דאיתרבי בהד"ל מקרא לרבות בני בנים [והודעת לבניך ולבני בניך], וכן מבואר ברעק"א בתשובה [קמא סי' מ"ב] דמעצם הסוג' מבואר דרק בת"ת איכא ריבוי מיוחד, ומזה מדויק דתמיד לא אמרינן דאבי אביו דליהוי בכלל אביו, וכן מבואר נמי ברבותיו של הרוקח, ועיין בכל זה בהערה <sup>335</sup>, ומ"ש הכא דבכלל אביו הוא.

הנידון הוא רק מי נכלל בכלל משפחת יעקב, ודלא כפ"ר וכיבוד או"א דנאמר בזה דין בנים ושפיר יש לדון אי ב"ב כבנים, אכן מה זה שייך כאן.

ועוד, דיעויין בשו"ע [יו"ד סי' רמ"ה] ובש"ך [שם] שהביאו את ספיקת הכס"מ לענין בני בנות האם איתנהו בכלל דינא דבני בנים בחיוב ת"ת וכל הנידון הוא דלא עדיפי מבנותיו שאינם בכלל המצוה, והק' בגליון מהרש"א [שם] מהמדרש הנ"ל דנתמעט.

<sup>334</sup> אולם, אף שהחיוב הוא פחות מחיובא דאב אעפ"י כמבואר בב"ח דהך דין דכופין לבן היכא דליכא לאב ויש לבן דדין זה קאי גם בבן בנו, ומשמע דאיכא חיוב גמור, ואינו מוכרח, ודו"ק.

<sup>335</sup> ואף דבסוף התשובה הביא רעק"א מהבאר שבע [בצידה לדרך פ' בא] דכתב דבמת אביו איכא קדימה לאבי אביו בפדיון הבן דבני בנים כבנים, ומזה למד דאיכא קדימה גם במילה, והביא דמילה שייכא לתורה, אכן מדויק ברעק"א דלא כתב דמה"ט אבי אביו מחוייב למול ולפדות, דאדרבא הרי בתחילת התשובה כבר כתב דלא רמי עליו שום חיוב, [וכדהבאנו בפנים], אלא דכוונתו דרק אחרי שממילא חידש דב"ד או אחר יכולים לפדותו מדין זכין, שוב אמרינן דק"ו דגם אבי אביו יכולים וכבר יש לו

תמיהא בדברי הרמ"א בתשובה לגבי אמירת קדיש בבן בנו שגידלו בביתו ולמדו תורה.  
 הרמ"א בתשובה [קי"ח] צירף כמה טעמים לחיובא דבן בתו בקדיש מדין כבוד או"א, דחוץ מהדין כבוד לזקנו שעל דין זה חולק המהרי"ק, הרי התם מיירי גוונא דבבן בנו שגידלו בתוך ביתו, ונאמר על זה בסנהדרין [י"ט] "כל המגדל יתום בתוך ביתו כאילו ילדו", והוסיף עוד דכיון דמיירי בזקנו שהביאו לחיי עוה"ב ששכר לו רבי ללמדו, הרי בזה איכא לטעמא "דכבוד רבו קודם לכבוד אביו, שזה מביאו לחיי עוה"ז וזה מביאו לחעה"ב", והוסיף הרמ"א ד"כ"ש בכמר אשר זכולוהו איתנהו ביה, שבן בתו יאמר עליו קדיש כשאר אבליהם", ומיירי הכא לדחות זכותם של האבליהם האחרים, עכ"פ יש לדון דאם כל טעם בפני עצמו לא מהני איך מהני כולוהו כהדדי, וצ"ע.

### פרק ב'

#### דין אב בכבוד של הקב"ה

#### ובכבוד רבו

מביא דברמב"ם מבואר דיסוד המצוה בכבוד רבו הוא משום שגם הוא בכלל אביו לענין כבוד. ונקדים בזה בב' חידושים, א' חידוש מהרמב"ם בגדר מצות כבוד רבו, ב' חידוש מהרמב"ן בגדר מצות כבוד הקב"ה.

ונקדים בביאור יסוד המצוה של כבוד רבו דיליף דחמיר טפי מכבוד אב מק"ו שהוא מביאו לחיי עולם הבא בסוגי' באלו מציאות, דברמב"ם בספר המצוות [מ"ע ר"ט] מבואר דיליף דאינו ק"ו בעלמא, אלא דמדמינן כבוד רבו לכבוד אביו.<sup>336</sup>

וכן מצאנו נמי ביד החזקה דבדין שלא לקרותו רבו בשמו כתב הרמב"ם [ת"ת פ"ה ה"ה] "כדרך שעושה בשם אביו", ועיקר הדין שלא לישב במקומו [ת"ת פ"ה ה"ו] מבואר בלח"מ [שם] דילפינן מאביו כיון דרבו דחמיר מאביו.

וע"ד זה מבואר נמי בחידושי הגרי"ז [ת"ת] דבדין עמידה מצד הדור ת"ח השיעור עמידה הוא בד' אמות, ולעומת זאת הוכיח הגרי"ז דהעמידה לפני רבו מובהק הוא "כמלא עיניו", ושיעור זה הוא שיעור בהלכות כבוד, ושיעור זה הוא גם בעמידה לפני אביו שהוא ג"כ מדין כבוד, וברור דהמקור לכל זה הוא כמבואר בדבריו בספר המצוות מהסוגי' דאיכא ק"ו דרבו מביאו לחיי עוה"ב.

אולם יש בזה תוספת חידוש, דיעויין ברמב"ם בפירוש המשנה ריש פאה שהביא שם את כל הדינים בבן אדם לחבירו כגניבה ואהבת רעהו וכו', והוסיף וז"ל "וכבוד אבות והחכמים שהם אבות", ומבואר מדבריו דהק"ו בדין אבדת רבו שקודם משום שהוא מביאו לעוה"ב, דסברא זו אינו מחייב בפני עצמו אלא דמחמת זה הרי הוא יותר אב מהאב עצמו, ולכן חייב בכבודו מצד כבוד אב.

קדימה מדין בני בנים כבנים, אבל מוכרח מדבריו דלולי זאת לא היה אבי אביו יכול לפדות, הרי דפשוט דלא נאמר כלל דבני בנים כבנים במצוות הבן על האב.

ומכאן אני תמה על המגיה [שם ברעק"א החדש] שהביא בהד"ל כדברינו דרק בת"ת דאיכא דרשה איתרבי אבי אביו לא כן במילה ופדיון הבן וכדמוכרח בסוגי', והביא כן מרביותיו של הרוקח [ר' יהודה ב"ר קלונימוס בספרו יחסי תנאים ואמוראים דנדפס בראשונה בירושלים תש"ב מכת"י], ונקט שהוא חולק על הבאר שבע ורעק"א, וזה אינו, דרעק"א עצמו כתב כדבריו בתחילת התשובה, והרי פשוט נמי דרעק"א מודה דאבי אביו פטור, דכל מה שכתב הציצה לדרך הוא רק שאחרי דממילא מוטל על אחרים ובי"ד, אז אבי אביו יש לו קדימה מחמת דין זה, ופשוט.

שוב הגיע לידי ספר צידה לדרך וראיתי דיליף דבני בנים כבנים מחיוב ת"ת בבני בנים, וקשה דהתם לא כתוב האי לישנא דב"ב כבנים, ולמה לא הביא את הדין בני בנים דמצאנו בפו"ר [יבמות ס"ב] וכדמצאנו נמי במערכת לחזור לבית אביה [סוף אלמנה לכוה"ג], וע"כ דאין הכוונה לדין הכללי של בני בנים כבנים, אלא כוונתו דאחרי דמצאנו דמצוות האב על הבן איתרבי אבי האב דגם הוא אחראי עליו בת"ת, שוב יליף מיניה דאף דאינו מחוייב בשאר המצוות, אכן סו"ס יש לו שייכות לענין הקדימה, ואין זה ענין לדין בני בנים ככה"ת כולה.

<sup>336</sup> וז"ל הרמב"ם, "דע שיש בכבוד דברים מיוחדים ונוספים על התלמיד וזה כי כבוד התלמיד את רבו יש בו תוספת גדולה על הכבוד שהוא חייב לכל חכם ויתחייב לו עם הכבוד המורא, שהם כבר בארו שחוק רבו עליו יותר גדול מחוק אביו שחייבו הכתוב לכבודו ולירא ממנו, ובבאור אמרו אביו ורבו רבו קודם", ובהמשך דבריו הוסיף הרמב"ם וז"ל "וזה כלו לקוח בראיה מהיות הכתוב מצוה לכבד החכמים והאבות, כמו שהתבאר בלשונות רבים מן התלמוד, לא שהיא מצוה בפני עצמה והבין זה", הרי דמדמי הלכות כבוד רבו לכבוד אביו.

ודבר זה מפורש נמי בקרית ספר [הל' ת"ת] דהדין כבוד רבו יליף מ"ושננתם לבניך" שתלמידים קרויים בנים ורבו מיקרי אביו, ומפורש שהדין כבוד רבו הוא מדין כבוד אביו, ולא רק דיליף ממנו, ועיין בהערה <sup>337</sup>.

מביא דברמב"ן מבואר דיסוד המצוה בכבוד הקב"ה הוא משום שגם הוא בכלל "אב" לענין כבוד, ואדרבא הוא אביו הראשון והמוליד אביו האחרון, ויש בזה נפ"מ לדינא, וזה שורש דינא דהוקשו כבודם לכבוד המקום, ומבאר בזה את הרמב"ם שהביא את הדין ששקולים כבודם לכבוד המקום.

עוד נקדים בזה ביסוד המצוה בכבוד הקב"ה, דהנה, יש לעיין דבסדר דברי הרמב"ם בהלכותיו מצאנו תמיד שהרמב"ם הביא את הדברי מוסר בסוף ההלכות, דכן הוא במילה ובציצית ובתפלין מזוזה וחנוכה, אבל הכא בכבוד אב ואם מצאנו איפכא שהביא את המוסר בתחילת ההלכה, ששם הוא מביא את חומר המצוה שהוקשה כבודם לכבוד המקום.

ומוכרח מזה דבהך היקש נאמרו הלכות ששייכות דוקא לתחילת ההלכות, והביאור בזה הוא עפ"י דברי הרמב"ן עה"ת שנאמר שם יסוד גדול בעיקר מצות כבוד אב ואם.

דהנה, הרמב"ן הקשה דלמה לא אמרה התורה מפורש מהן הפרטים למצות כיבוד, ותירץ, דמצוה זו קאי על שלפניו, דהיינו אנוכי, לא יהיה לך, ולא תישא, וביאר את הדברים כך, שיש חלוקה בי' דברות בין בן אדם לחבירו לבין אדם למקום, וכבוד אב ואם הוא ההתחלה של מצוות בין אדם לחבירו בי' דברות, "והתחיל מן האב שהוא לתולדותיו כענין בורא משתתף ביצירה, כי השם אבינו הראשון, והמוליד אבינו האחרון", ומוסיף לבאר ד"לכך אמר במשנה תורה [דברים ה' ט"ו] כאשר צויתך בכבודי כן אנכי מצוך בכבוד המשתתף עמי ביצירתך".

ועפ"ז ביאר הרמב"ן למה לא כתוב פירוט למצות הכבוד, "ולא פירש הכתוב הכבוד, שהוא נלמד מן הכבוד הנאמר למעלה באב הראשון יתברך, שיודה בו שהוא אביו, ולא יכפור בו לאמר על אדם אחר שהוא אביו, ולא יעבדנו כבן לירושתו, או לענין אחר שיצפה ממנו, ולא ישא שם אביו וישבע בחיי אביו לשוא ולשקר".

אחרי שלמדנו את כל הדיני כבוד באביו מהדיני כבוד ל"אבינו הראשון", שוב מוסיף הרמב"ן "ויכנסו בכלל הכבוד דברים אחרים, כי בכל כבודו נצטוונו, ומפורשים הם בדברי רבותינו [קדושין ל"א], עכת"ד, והיינו דמבואר הכא דמאכילהו ומלבישו "נכללו" גם במצוה "כי בכל כבודו נצטוונו".

שוב הביא הרמב"ן מקור לכל הדברים מהסוגי' דהוקש כבודם לכבוד המקום, "וכבר אמרו [שם ל':] שהוקש כבודו לכבוד המקום".

למדנו מהרמב"ן דבהוקש כבודם לכבוד המקום לא נאמר "מוסר" בעלמא אלא שנאמר בזה הלכות, והיינו "שיודה בו שהוא אביו, ולא יכפור בו לאמר על אדם אחר שהוא אביו, ולא יעבדנו כבן לירושתו, או לענין אחר שיצפה ממנו, ולא ישא שם אביו וישבע בחיי אביו לשוא ולשקר", והן הן דברי הרמב"ם דהתחיל את ההלכות בדין זה שהוקש כבודם לכבוד המקום <sup>338</sup>.

והרמב"ן הוסיף בזה בבאור הדברים דיסוד ההיקש בהנך הלכות הוא דגם מצות כבוד ה' הוא כבוד אב, והיינו כבוד אבינו הראשון <sup>339</sup>.

<sup>337</sup> והנה, זה לשון רש"י בקרא ד"ושננתם לבניך" [דברים ו' - ז'], "אלו התלמידים, מצאנו בכל מקום שהתלמידים בכל מקום קרויים בנים, שנאמר 'בנים אתם לה' אלוהיכם', ואומר 'בני הנביאים אר בבית אל', וכן בחזקיהו שלמד תורה לכל ישראל וקראם בנים שנאמר 'בני עתה אל תשלו', וכשם שהתלמידים קרויים בנים כל הרב קרוי אב שנאמר 'אבי אבי רכב ישראל' וכו'", עכ"ל.

<sup>338</sup> ועוד נאמר בזה דכל שורש המצוה היא הכבוד בלב, אנוכי לא יהיה לך ולא תישא, ושאר המעשים של כבוד הם הכשר להגיע לעיקר הכבוד, וכלשונו "ויכנסו בכלל הכבוד דברים אחרים, כי בכל כבודו נצטוונו".

<sup>339</sup> ועיין בגרי"פ [ח"א עמוד 202] שכתב דעפ"י דברי הרמב"ן עה"ת נסתרין דברי המהרי"ק דרך דברים לצורך האב הם כבודו כמלבישו וכו', אלא דכל שגור עליו הרי זה בכלל כבודו, ויליף כן מהרמב"ן הנ"ל דדומה ל"אביו הראשון", וכמו שנצטוונו לשמור כח פיקודיו וציוויו, כמו כן באב, ודייק דכן מבואר בגמ' דמשוינן להו לכל מה דאפשר, ולמד מרעק"א דמכבוד בחייו ומכבודו במוותו דכיון דמבואר דשייך רק בעניני כבוד ולא בעניני הנאה, דע"כ דעיקר הכבוד בחייו הוא גם הכבוד בעצמו, ולא התועלת.

ועיין במהרש"א [קידושין ל"ב]. שכתב דהילפותא דילפינן דאיכא חסרון כיס בכבוד אב מכבד את ה' מהנהג [דלכן בעי חסרון כיס] הוא גילוי מילתא בעלמא דמיקרי כבוד בזה, ולכן לא קשה איך ילפינן דברי תורה מדברי קבלה, ולפי הרמב"ן י"ל שזה גילוי מילתא לא רק בגדרי כבוד אלא בגדרי כבוד אב.

נפ"מ להלכה בהלכות כיבוד אב – שידמה בליבו שהם גדולים ונכבדי ארץ, וחידוש הקרן אורה בהכשר מצוה בכיבוד אב ועפ"י דברי הרמב"ן יש להבין את דברי החרדים [פ"ט ל"ה] שכתב בגדר מצות כיבוד אב"א - "יכבד בעיניו שידמה בליבו שהם גדולים ונכבדי ארץ, שזהו עיקר כבודם, ומתוך כך יכבדם במעשה ודיבור", והחיי אדם [כלל ס"ז - ג'] הביא לשון זה שיהיו בעיניו כנכבדי הארץ, והוסיף בזה החיי אדם "דזהו עיקר כיבוד דאל"כ בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחק ממנו", והכל כנ"ל דעיקר הכיבוד הוקש לכבוד המקום ואינו במעשים בעלמא.

עפ"י כל הנ"ל מבוארים היטב דברי הקרן אורה בסוגיין שחידש דכל כיבוד אב ואם הוא הכשר מצוה, גם במאכילו ומשקהו - והיינו כנ"ל דעיקר המצוה בלב, הרי דלמדנו מהלכה הראשונה של הרמב"ם שהוקש כבודם שבזה בא הרמב"ם להגדיר את כל ההלכות הבאות אח"כ שכולם מצד הכשר מצוה אתינן עלה.

חידוש גדול ב'שם אב' בהלכות כיבוד רבו ובהלכות כבוד שנאמר אצל הקב"ה.

לסיכום: - הרי למדנו חידוש בגדרי אב מהדין כבוד רבו והחוב כבוד להקב"ה, וזה חידוש דלא מצאנו בכל דיני אב ובן, דהכא איכא אב חדש, והיינו דרבו הוא אב דנלמד מק"ו שמביאו לחיי עוה"ב, וזה אב בהלכות כבוד אביו, ו"אבינו הראשון" שזה הקב"ה שכבודו הוא מצד דיני כבוד אב, הרי דהכא התרחב המושג של אב, ויתכן להוסיף בזה עוד לגבי אחיו הגדול דהגדר בריבוי בזה הוא דהתרחב בזה הדין אב, ועיין בזה בהערה <sup>340</sup>.

### פרק ג'

#### בחילוק בין התורה אב בכיבוד אב מהדין אב בכל התורה,

#### וביאור הגדר בכבוד זקינו שהוא פחות ב'שם אב',

#### וגדר חדש בכולכם חייבים בכבודי.

יסוד החילוק בין הדין אב בכבוד אב ואם לדין אב בכה"ת כולה.

ומעתה נראה לחדש דחלוק הדין אב ובן לגבי כבוד אב ואם לכל דיני התורה, דבכל דיני התורה הכל תלוי או על ה"קורבא" או בזה שבן הוא כרעי' דאבוה, וכבר הארכנו בחילוקים בין הנך ב' דינים בהמשך [סימן הבא], אכן הכא בכבוד אב אינו כן, אלא דתלוי ב"שם אב" עצמו, וכל הקורבא והכרעיה הם סיבות בעלמא ל"שם אב", אבל עצם ה"שם אב" הוא זה שמחייב כבוד, ולא הקורבא לאביו ולא מה שהוא כרעיה ידיה, דהם סיבות בעלמא ל"שם אב".

וזה למדנו ממה דשייך דין כבוד אב גם בהקב"ה וגם ברבו ש"קרויים אב", והיינו שגם ב"אביו הראשון" [הקב"ה] וב"אב שמביאו לעוה"ב" [רבן] איכא "שם אב" אף דליכא כרעי' דאבוה וליכא קורבא של אב.

מבאר דה"שם אב" בכבוד אב הוא גדול יותר אצל אביו מאצל אביו, ומבאר בזה גדר חדש ב"כולכם חייבים בכבודי".

ובזה מבוארים דברי רש"י והגר"א והחרדים דמחייבים בכבוד אביו יותר מכבוד זקנו, ולכא"ו איפכא היא ד"הוא ואתה חייבים בכבודו" וכטענת הלית חן, ולהנ"ל ניחא, דה"שם אב" באביו הוא גדול יותר מה"שם אב" באביו, הלכך ה'מחייב' של כבוד באביו הוא גם יותר מאביו אביו.

ומעתה נראה, דאחרי דנתחדש בגר"א ובהחרדים דהקדימה לאביו לפני זקנו הוא משום שאביו הוא "יותר אב" מזקנו הלכך חייב טפי בכבוד אביו, וממילא דנדחה כבוד זקנו מפני כבוד אביו, שוב איכא למימר דכך גם הגדר בן "כולכם חייבים בכבודי", דהגדר בזה הוא ה"שם אב" אצל הקב"ה הוא יותר גדול מחמת הסברא ד"כולכם חייבים בכבודי", וע"ד הרמב"ן שיש אביך הראשון ואביך האחרון, דאף דהוקש כבודם לכבוד המקום, אכן סו"ס כחלכם חייבים בכבודי בא להגביל היקש זה.

<sup>340</sup> והיינו שיש מקום לעיין בעיקר הריבוי באח הגדול, דאף דמשמע מהרמב"ן [השגותיו בשרשים שורש ב'] דבכלל כבוד אביו הוא, אבל מהרמב"ם לא משמע כן, [1] הרמב"ם כתב על אשת אביו "כל זמן שאביו קיים", וכן הוא בבעל אמו, אבל באחיו הגדול לא התנה כן, ורק הרמב"ן התנה כן, ומשמע דאחיו הוא דין בפני עצמו, וכן דייק וחילק במגילת אסתר [שורש ב'] וכן הוא במנ"ח [מצוה ל"ג] ובפתחי תשובה, [2] בלשון הרמב"ם מדוייק דהכבוד באשת אביו הוא בכלל הכבוד אביו, אבל הכא הוא לא הוסיף כן, ונראה דבריבוי נאמר דבכלל אביו הוא, דטפל אליו, שהוא העיקר "עומד במקומו" וכמבואר נמי בלשון הרמב"ן, עיי"ש בהרחבה.



בדברי התוס' הרא"ש בדין כולכם חייבים בכבודי, ובדין הוקש כבודו לכבוד המקום. ובזה יבואר שיטת התוס' הרא"ש בדין כולכם חייבים בכבודי – דהנה יעויין באמרות אברהם יבמות [סימן כ"ג] שהבאנו חידוש מדברי התוס' הרא"ש שהדין שבאביו ואמו שאתה והיא חייבים בכבוד אביו קאי דווקא היכא שהיא חייבת בהך כיבוד לאביו, לעומת הדין כולכם חייבים בכבודי בסוגי' התם דזה קאי גם בהנך מצוות שהאב לא חייב בהם להקב"ה וכגון השבת אבידה בזקן ואינו לפי כבודו, וצריכים להגדיר שורש הנך תרי דינים.

ואחרי כל מה שנתבאר הכא היה נראה דמהאי טעמא חילק התוס' הרא"ש בין כולכם חייבים בכבודי, לאתה ואמך חייבים בכבוד אביו, דבאתה ואמך קאי דווקא בדברים ששניהם חייבים בכבוד אביו משא"כ בכולכם חייבים בכבודי קאי בהכל, באב ואם ששון, התם איכא קדימה מצד החובת כבוד של האם עצמה בדבר המסויים הזה, אכן כלפי הקב"ה אמרינן דכמו שבזקנו שיש לו 'פחות שם אב' התם לא אכפת לנו מה שאתה ואביך חייבים בכבוד זקינו, כמו כן לאידך גיסא דאצל הקב"ה לא בעינן להך מעלה של אתה והוא חייבים בכבוד הקב"ה בדבר המסויים הזה שכאן השם אב אצל הקב"ה גדול מהשם אב דאביו.

ביאור בסוגי' דהוקש לכבוד המקום היא בעצמה סיבת דחייה, והדין כולכם חייבים בכבודי מעכב דוקא להך דין, ולא לדין עדל"ת.

ונראה דבזה יבואר עיקר היסוד של הסוגי' של הוקש כבודם לכבוד המקום:

דהנה, בעיקר הגדר של הוקש כבודם לכבוד המקום – הבאנו באמרות אברהם יבמות [סימן כ"ג] את דרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דאיכא חידוש גדול בדין הוקש כבודם לכבוד המקום ובדין כולכם חייבים בכבודי, שבאמת יש ב' סוגיות של דחייה בהאי סוגי', א] מצד עדל"ת שיש דין עשה בכיבוד אב ככל עשה אחר, ב] יש דין דחייה נוספת בגדרי קדימה, וזה מהני בלי הלכות דחייה של עדל"ת, ויש לזה גדרים שונים, והדין קדימה הזו בנוי על מה שמצאנו שהושוו כבודם לכבוד המקום, ודווקא מול הדין הזה עומדת טענת כולכם חייבים בכבודי לבטל את הדין קדימה, ולא עומדת כנגד הדין עדל"ת, עיי"ש בהרחבה – ודבר זה צ"ב בטעמא דהאי מילתא.

ונראה דעפ"י הנ"ל הדברים מבוארים דבהלכות עדל"ת לא מהני טענת כולכם חייבים בכבודי, דכל כחו אינו אלא להגביל דעד כמה שבאים בקדימה של האב לומר שהדין כיבוד שלו הושווה לדין כיבוד של הקב"ה, דבזה גופא אמרינן דאדרבא, הרי השם אביו של הקב"ה עדיף מהשם אביו של האב עצמה וממילא דבטלה סיבת קדימה.

מיישב בזה את דברי הרמ"א [בתשובה] התמוהין.

ובזה מיושב נמי דברי הרמ"א [תשובה קי"ח] שחידש דאיכא גוונא שיש דין כבוד בבני בנים גם למהרי"ק דס"ל תמיד דלא אמרינן בני בנים כבנים בכבוד אב ואם, דמיירי שם בגוונא דגידלו אבי אביו וגם דאג ללמדו תורה דבהנך תרתי נאמר ד"כל המגדל יתום בתוך ביתו כאילו ילדו", ונאמר בזה עוד "דכבוד רבו קודם לכבוד אביו, שזה מביאו לחיי עוה"ז וזה מביאו לחעה"ב", ומסיים הרמ"א ד"כ"ש בכמר אשר דכולהו איתנהו ביה, שכן בתו יאמר עליו קדיש כשאר אבליים", ומיירי הכא לדחות זכותם של האבליים האחרים, עכ"פ יש לדון דאם כל טעם בפני עצמו לא מהני א"כ איך מצטרפין אהדדי כולהו טעמי.

ולהנ"ל ניחא דע"י כולהו טעמי נתגדל ה"שם אב", ודומה לדברי הרמב"ם דרבו מיקרי אביו לענין כבוד, ודו"ק.

בחידוש השבות יעקב בגדר דין כיבוד בבני בנות.

והנה הבאנו מהגר"א שחילק שאין דין כיבוד בזקינו מצד אבי אימו, אולם מצאנו חידוש בחת"ס בהגהות לשו"ע [יו"ד סי' ר"מ סעיף כ"ד] דקדק בדברי רש"י בסוטה [מ"ט] דבאמת גם בבן בתו איכא חיוב כבוד רק דחיוב כבוד "כבן" ליכא לענין זה דאינו חייב להביא לו מים אם יש בזה ביטול תורה, אבל חיוב בעלמא של כבוד איכא, ובזה מיירי התם.

ודיוק זה מצאתי נמי בשו"ת שבות יעקב סי' צ"ד [הביאו רעק"א בשו"ע סי' ר"מ סעיף כ"ד] שכתב וז"ל "ואדרבה מסוגיא זו דסוטה [מ"ט] ופרש"י [שם] נראה כדעת רמ"א בתשובה דאפילו בבן הבת חייב ב'קצת כיבוד' וכ"ש בבן הבן דקם תחת אביו בכל מילי ליכא מאן דפליג דחייב בכבודם, והתם בסוטה מיירי בבן הבת יעוי"ש", הרי דתרווייהו דייקו דגם אי נחלק בין בני בנים

לבני בנות אכתי איכא "קצת חובת כיבוד" בבני בנות, וזה תמוה מאד דאי ילפינן מהמדרש דבני בנות לאו כבנים א"כ ליתא לכל החיוב, וצ"ע<sup>341</sup>.  
ועפ"י הנ"ל מבוארים דבריהם שדייקו מרש"י דאיכא "קצת חיוב כבוד" אצל אבי אמו, והיינו עפ"י חידושו של הגר"ח דמשפחת האם קרויה משפחה לענין זה שמחילה שם "לוי" על הולד עכ"פ כשאין משפחת האב, וסגי בזה להחיל "קצת שם אב", וכמו דחיילא "קצת שם אב", כמו כן חיילא נמי "קצת חיוב כבוד", וזה הגדר בחיוב כבוד לאבי אמו, ועיין בהערה<sup>342</sup> שהרחבנו בזה עוד.

<sup>341</sup> והיה אפ"ל דזה דין נפרד וזה כעין סברת האחרונים בכבוד זקנו דלדמו דמדין כבוד אביו אתינן עלה, וכעין דין כבוד אשת אביו ובעל אימו דמדין כבוד אביו ואמו אתינן עלה, אולם זה תמוה, דאין לנו לרבות עוד דין דלא איתרבי מפורש, ובשלמא האחרונים שלמדו כן היינו משום שלמדו שזה גופא איתרבי לן במדרש, אבל לדידן דהמדרש קאי בבני בנים ומדין בני בנים כבנים אתינן עלה, א"כ איך שייך לומר דמעצמינו איתרבי עוד דין כבוד.

<sup>342</sup> והיינו כך, דבעיקר הסברא לחלק בין בן בנו לבן בתו, יעויין בזה באבני מילואים [סי' ד' סעיף ו'] דכתב דהא דפשיטא טפי דבני בנים כבנים מבני בנות כבנים, היינו משום שהבן מתייחס אחר אביו ולא אחר אמו דמשפחת האם לא קרויה משפחה וכדכתיב "למשפחותיהם לבית אבותם", ומשו"ה בעי לן בבני בנות אי הוו כבנים, והיינו דבן כהן וישראלית דינו ככהן אחרי אביו.

אולם ע"כ דאין כאן הפקעה גמורה דכבר חידש האבני מילואים [שם], דלפי"ז פשיטא דבן בתו מנכרי דאינו מתייחס אחרי הנכרי דשפיר מתייחס אחרי אביו, דבכה"ג משפחת האם קרויה משפחה, אכן אין זה פשוט.

דהנה, כפשוטו נקטינן דמשפחת האם אינה קרויה משפחה גם במקום שאין אב, וכהוכיח הגר"ח [איסור"ב ט"ו - ט'] מהסוגי' בב"ב [קי"ד] דאין האם יורשת את בנה גם בגיורת דליכא משפחת האב, אכן התם הוכיח הגר"ח מהסוגי' בבכורות [מ"ז] בפלוגתא אמוראים אי בן לוי פטור מפדיון בכור, והצד דחייב הוא משום ישראל הוא דכתיב "למשפחותם לבית אבותם", אכן כו"ע מודי כשאביו נכרי דפטור מפדיון, ומשמע דאז משפחת האם קרויה משפחה.

וביאר הגר"ח דצ"ל דלכל דיני לוי אזלינן בתר משפחה ומשפחת האם אינה קרויה משפחה כלל, אף במקום שאין אב, אכן לענין פטור מפדיון סגי ב"שם לוי" אף דאין לו דין לוי לענין שום הלכה אחרת, והצד של אמו הלוייה הוא "צד לוי" לפוטרו, אלא שכשיש משפחת האב, אז פקע לגמרי כל החלות שם לוי מצד האם.

## סימן ז'

## קונטרס בדין

## בני בנים כבנים,

## ובגדר הדין "כי ביצחק יקרא לך זרע".

פרק א ביאור בחילוק בין לשון "זרע" ללשון "בן", והנפ"מ בין "קורבא" של בן לדין "כרעי" דאבוהון". < מביא פלוגתא דרבנותא בגדר הדין "כי ביצחק יקרא לך זרע" דדרשינן "ביצחק ולא כל יצחק", ומתמה בזה דאיך מתחלקין הדינים של עשיו כלפי יצחק וכלפי אברהם, ומתמה בעין זה בישמעאל. < מביא ביאור של הראשונים לחלק בין לשון "זרע" ללשון "בן" לגבי בני בנים כבנים ולגבי בן פסול, ומבאר דשני דינים איכא בבן, דין בן מצד קורבא ודין בן מצד כרעי דאבוה, ובירושא איכא תרתי, ומביא כמה נפ"מ בזה. < מבאר את היסוד שמצאנו דלגבי פסול חשיבי האב והבן כחד, וכדמוכרח מדין חזקת אבהתא. < עפ"י כל הנ"ל מבאר את החילוק בין לשון "זרע" ללשון "בן", ומבאר נמי את פלוגתת הראשונים האם "גין" פסול לעדות ל"אב זקנו". < מיישב עפ"י הנ"ל את כל התמיהות בגדר הדין "כי ביצחק יקרא לך זרע" דדרשינן "ביצחק ולא כל יצחק". <

פרק ב כמה תמיהות בחידושו של הגר"א בכבוד אב ואם לחלק בין בני בנים לבני בנות. < פלוגתת המהרי"ק ורמ"א אי כבוד אב ואם שייך בזקנו, ושיטת הגר"א וחרדים דמדין בני בנים כבנים אתינן עלה, והנפ"מ בזה. < כמה תמיהות בשיטת הגר"א דמדין בני בנים כבנים אתינן עלה, [1] למה כבוד זקנו פחות מכבוד אביו, [2] מאי שנא דבעריות אין אבי בכלל אביו, [3] בראשונים מבואר דרק כשכתבו לשון זרע מרבינן בני בנים ולא כתוב לשון זרע בכבוד אב, [4] מאי שנא דבמצוות האב על הבן כת"ת ומילה דאין אבי אביו בכלל אביו. < בחידוש הגר"א לחלק בין בני בנים לבני בנות, ואיכא בזה ז' תמיהות. <

פרק ג ביאור החילוקים בדיני התורה בדין בני בנים כבנים. < מביא כמה סתירות מתי לא נאמר בני בנים כבנים, ומתי נאמר גם בבני בנות, ומתי מחלקים בין בני בנים לבני בנות. < מבאר את דברי האבני מילואים לחלק בין בן בנו לבן בתו, ומבאר בזה למה בע' נפש שירדו למצרים היה חילוק בין בני בנות לבני בנים, וכן נמי בדין "קם תחת אביו". < עפ"י הנ"ל מבאר את הדיני עריות ודיני מצוות האב על הבן ודין קם תחת אביו ודין יבום ודין בת כהן השבה לבית אביה. < מבאר כמה דרכים בדין בני בנים כבנים בפ"ר. < מתמה טובא בדין כבוד אב דמה זה שייך לגדרי זרע. <

פרק ד סיומא דמילתא < חילוק בין ההבטחה דלא ימושו מזרעך לחיוב ת"ת של בני בנים. < מבאר בזה גדרי "זרע ובן" שמצאנו בקין והבל ושת, ומה המקור שקין היה בכלל בנו של אדם ולא בכלל זרעו של אדם. < ביאור הגדר בעונשו של קין ש"זרעו" נמחקו במבול, וגם הכא מבואר דבני בנות לאו בכלל "זרעו של קין" נינהו. < ביאור מעלת כבוד אבי אביו ב'נח'. < באור הגדר במעשה אבות סימן לבנים.

## פרק א

## ביאור בחילוק בין לשון "זרע" ללשון "בן",

## והנפ"מ בין "קורבא" של בן לדין "כרעי" דאבוהון".

מביא פלוגתא דרבנותא בגדר הדין "כי ביצחק יקרא לך זרע" דדרשינן "ביצחק ולא כל יצחק", ומתמה בזה דאיך מתחלקין הדינים של עשיו כלפי יצחק וכלפי אברהם, ומתמה בעין זה בישמעאל.

הקב"ה אמר לאברהם "כי ביצחק יקרא לך זרע", ובהבטחה זו נאמרה הפקעה דישמעאל כבר אינו מזרע אברהם [וירא כ"א י"ב], ומזה הופקע נמי עשיו דדרשינן ביצחק ולא כל יצחק [ויצא כ"ח ט"ו, וברש"י], ועיין רמב"ם מלכים [פ"י ה"ז] דמבואר דעשיו הופקע מקרא דסוף תולדות שאמר יצחק ליעקב "ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך", ועיין בחידושי הגר"י על התורה [סוף תולדות] בשם הגר"ח, דאף דמבואר בנדרים דעשיו הופקע מקרא דביצחק ולא כל יצחק, אבל אכתי לא הוחלט מי מהם יקרא זרעו של אברהם, וההכרעה היתה בהאי קרא, עכ"ד הגר"ח והוסיף הגר"י, דא"כ כל ההכרעה לא נעשה עד האי קרא, והדבר היה מוטל בספק עד עכשיו, ובזה א"ש דברי הרמב"ם דמשמע דרק הוכרע לטובת יעקב בגלל שהוא "המחזיק בדתו ובדרכו הישרה", והביאור, דזה סיבת ההכרעה שזה יעקב ולא עשיו, עיי"ש<sup>343</sup>.

ולדעת המג"א [או"ח תקצ"א] ומהרי"ל הך הפקעה לעשיו הוא להוציאו מכלל זרע אברהם, אף דאכתי בכלל זרע דיצחק הוא, [אלא דאכתי נחלקו, דלדעת המהרי"ל מעולם לא הופקע מלהיות זרע יצחק, ולדעת המג"א שפיר הופקע מקרא אחר דהקב"ה הבטיח ליצחק בריש תולדות "לזרעך אתן וכו'"], ונפ"מ בכל הך הפקעה הוא בנוסח התפלה בר"ה דאמרינן "ועקידת יצחק לזרעו

<sup>343</sup> וביאר בזה עוד, דלהכי נאמר שם ברכה שיהיה לקהל עמים ותירגם אונקלוס דהיינו שבטין, דאחרי דהכא הוחלט שוהא זרע יצחק, שוב הוכרע דממנו יצא שבטים, וביאר עוד דמבואר שם דהציווי של יצחק שלא יקח בנות כנען שייכת להאי ברכה, [וכמדויק שראה עשיו את הציווי ואת הברכה, עיי"ש], וע"כ דאחרי הבחירה שוהא זרעו של יצחק, שוב הוחלט שוהא רק יקח אשה ששייכת לזרעו של אברהם.

תזכור", דאי עשיו הופקע א"ש, ואי לא הופקע לא א"ש דזרעו של יצחק כולל עשיו, ואז צריכים לומר "לזרעו של אברהם", ודו"ק.

[והריב"ש סי' ל"ח חולק בכל זה וסובר דהפקעה ד"כ ביצחק יקרא" הפקיע נמי מיצחק וגם מאברהם, ולהכי א"ש הנוסח, וע"ע בהגהות חת"ס מהשאלת יעב"ץ דזרעו קאי על תחילת הברכה מוזכר אברהם, וע"ע במשך חכמה דהעקידה היתה של אברהם, שניסה את אברהם ולהכי א"ש הנוסח].

עכ"פ הדבר פלא, דאיך יתכן להיות זרעו של יצחק ולא זרעו של אברהם אי יצחק עצמו הוא זרעו של אברהם, וצ"ע, וכן קשה בישמעאל, דשיטת השאגת אריה [סי' מ"ט] בדעת הרמב"ם דבני קטורה הם בכלל מילה גם אחרי הדין "כי ביצחק יקרא לך זרע", דכל ההפקעה היתה על זרע ישמעאל שאינו זרע אברהם, אבל ישמעאל עצמו שפיר חשיב זרעו של אברהם, וכמפורש בקרא "וגם את בן האמה וכו' כי זרעך הוא", וצ"ע, דאיך יתכן דישמעאל עצמו הוא זרעו של אברהם, וזרעא ידיה אינם של אברהם, וצ"ע.

ובעיקר דינו של עשיו כלפי אברהם נמי קשה דעשיו היה זרעו של אברהם לענין ירושה, דירש את הר שעייר מאברהם [רש"י דברים ב' ה', וע"ע ברא"ש קידושין י"ח. דמפרש האי קרא באופ"א ולדידה לא קשה], עו"ק, דמבואר בהדי' בקרא דעשיו וישמעאל הם "גוים של אברהם" [רש"י לך י"ז ו'], עו"ק דמבואר דישמעאל הוא בנו של אברהם לענין קבורת בניו [סוף חיי שרה].

מביא ביאור של הראשונים לחלק בין לשון "זרע" ללשון "בן" לגבי בני בנים כבנים ולגבי בן פסול, ומבאר דשני דינים איכא בבן, דין בן מצד קורבא ודין בן מצד כרעי' דאבוה, ובירושא איכא תרתי, ומביא כמה נפ"מ בזה.

והנראה בזה, דהנה, הראשונים הקשו סתירות בכמה דיני התורה, דמצד א' מרבינן בני בנים כבנים ומאידיך לא מרבינן עד דאיכא ריבוי מפורש, עוד מצאנו סתירה דלפעמים פסול הוא ממילא בכלל זרעו ומאידיך מצאנו דאינו כן עד דמרבינן ליה בהדי', וצ"ע.

והראשונים [תוס' בב"ב קט"ו והרשב"א ריטב"א ורמב"ן בקידושין ד']. העמידו בזה כלל, דלשון זרע כולל בני בנים ולא כולל פסול, ולשון בנים כולל פסול ולא כולל בני בנים, ובזה יישבו את כל הסתירות, אלא דלא טרחו לבאר בזה שורש החילוק, וכפשוטו היה משמע דחילוקי משמעות איכא ביניהם, אכן נראה דכתוב כאן יסוד גדול בדבריהם.

והנראה בזה, דב' ענינים נכללו בבן, א' קורבא דבן כשאר קרובין, ב' ענין של ממשיך, מדין כרעי' דאבוה, ומצאנו הנך תרי ענינים בירושא, וגדריהם שונים זה מזה, ויש לזה הרבה ראיות.

א' יעויין באור שמח [ריש פ"ב דנחלות] דע"ע רק בנו יורשו ולא אחרים, דהך ירושה הוא מדין כרעיה דאבוה, ומדין "בן קם תחת אביו", וכ' האו"ש ד"חשיב כאילו אביו חי", ודלא כשאר ירושות דשייך נמי לקרובים, ושם בנו יורשו כשאר קרובים, ועיי"ש שדן דלפי"ז יש להסתפק האם יש קדימה של בכור בירושת ע"ע דכל דינו אינו אלא מצד כרעיה, דאולי רק בירושת קרובים נאמר האי דינא דבכור.

ב' ע"ע בקובש"ע [ח"ב סי' י"ב] דלמד דבכל ירושה איכא שני דינים, מצד קורבא ומצד כרעיה, והדין כרעי' יליף לה מ"תחת אבותיך יהיו בניך", ובח"י הגרנ"ט [ב"ב סי' קצ"ג] רצה לחלק בזה דאולי רק בירושא פשוטה אמרינן אין אדם מוריש קנס לבניו אבל בדין "תחת אבותיך יהיו בניך" יתכן דיכול לרשת קנס, וע"ד זה מבואר נמי בקובש"ע [שם] לענין ירושת הקנס, וביאר שהבן עצמו חשיב כבע"ד לתבוע את הקנס, דבמקום אביו קיים גם לענין עיקר הכח תביעה שיש לו לאביו.

ג' בקובש"ע [ב"ב ס"ק ש"נ] הביא מתשובות הרא"ש דאף אי מומר אינו יורש, אבל בנו של מומר יורש מאביו של המומר [והיינו אבי אביו] כיון דמצי טעין "במקום אבוה קאימנא", והרי אי אביו לא היה מומר אז שפיר היה יורש, ודו"ק.

ד' ע"ד זה ביאר בקובש"ע כתובות [אות רכ"א] את דברי התוס' [ריש מציאת האשה] דקס"ד דבעל יורש את אשתו לפני כל היורשים אבל לא במקום בנים, והביאור, דזה לאו מדין ירושה רגילה אלא מדין "קם תחת אביו" דמצאנו ביעוד ובשדה אחוזה ובע"ע.

ה' בדין "קם תחת אביו" בהקדושו שדה אחוזה דרק אם "אחר" קנאו חוזר ביובל לכהנים, ורק אם המקדיש קנאו חוזר אליו, ומבואר ברשב"ם [ריש יש נוחלין] דהגדר ב"בן קם תחת אביו" בזה

הוא דכיון דרק כשקנאו "אחר" אז זוכים בה הכהנים, וא"כ שאני בזה בנו ד"בנו לאו אחר דמי", [ואף דבאח איכא נמי דין דקם תחת אחיו ביבום, אכן סו"ס בשדה אחוזה "כאחר הוא"].

ו] ובאמת דיתכן דאיכא נפ"מ טובא בין הנך ב' דינים של ירושה לגבי בכור שנוטל פי שנים, דהמנ"ח כתב דהא דרק הבן יורש ע"ע הוא לאו מדין ירושה אלא מדין קם תחת אביו, ולכן ליכא בזה דין בכור נוטל פי שנים, אכן בקובש"ע [בב"ב אות שכ"ב] דן בזה, דיתכן דגם בזה איכא דין בכור וכדהוכיח מגזירות אביו.

ז] ולהלן הבאנו להוכיח מהמשך חכמה [ריש משפטים] דמיירי התם בשיטת ר' זכרי' בן הקצב, ומבואר מדבריו דכל הדין קדימה של בן לפני הבת הוא מחמת הדין "קם תחת אביו" דמצאנו בבן בשדה אחוזה ויעוד וע"ע.

ח] ובכלי חמדה [פנחס] העיר דבסדר הנחלות לא כתוב ירושת הבן כלל, אלא דהתורה מתחילה "אם אין לו בן והעברת את נחלתו לבתו", ולמה הושמט ירושת הבן, וביאר דהיי"ט משום דשאני ירושת בנו דדיינינן ליה כאילו אביו עדיין חי, דהוא ואביו חד הוא, ומדין קם תחת אביו אתינן עלה.

ט] והוסיף דבירושת ע"ע נאמר בסוגי' [קידושין ט"ז] דכתיב בקרא "ועבדך" וזה ממעט שאר יורשים, אבל ירושת הבן לא נתמעט ד"בכלל ועבדך הוא", והיינו גוף א' עם האב.

י] וביאר עוד דמה"ט מצאנו דבירושה בעכו"ם ליכא נפ"מ בין בן לבת, וכמבואר ברש"י ביבמות [ס"ב], דהך חידוש ד"כרעיה" דחשיבי כחד לא נתחדש בעכו"ם, עיי"ש טעמא דמילתא.

מבאר את היסוד שמצאנו דלגבי פסול חשיבי האב והבן כחד, וכדמוכרח מדין חזקת אבהתא.

ועפ"י יבואר לנו עוד חידוש, דמצאנו דכשאנו דנים על כשרות ופסול, הרי כשרות ופסול דאב ובנו חדא נינהו, ואינם שני דינים נפרדים, וראיה לזה, מסוגי' בכתובות [כ"ו:], דכהן שנשא ספק גרושה [תרי ותרי] דלבנו יש חזקת כשרות, [ועיי"ש ברש"י שזה חזקתו עפ"י העדים], והרמב"ן ורשב"א ורא"ה למדו שזה חזקת כשרות של אביו, וזה תמוה שהרי ממנפ"ש אביו כשר ואין עליו ספק, והספק רק מתחיל בבן שנולד ועליו אין חזקה, וצ"ע דמהו שורש האי דין חזקת אבהתא.

ועיין בברכ"ש [כתו"ס ל"ח] ובחזו"א [אהע"ז סי' פ"ט ס"ק כ"ה] דלמדו דהוי חזקת צידקות של האב שלא היה נושא גרושה, אבל בשערי יושר [ש"ב פ"ז] ובקוה"ע [סי' כ"ז ס"ק ג'] ובקובש"ע [ח"ב סי' ב' ס"ק ב'] למדו שזה חזקה דמעיקרא דמהני מהאב לבנו, וכדבריהם מוכרח מהש"ש [ש"ב פי"ט] שהוכיח כן מהרמב"ם שמכשיר באשת איש שזינתה וספק אי לעכו"ם או לישראל, דממנפ"ש היא עברה עבירה [ואין לה חזקת צידקות], ונפ"מ לענין הולד [דאי לעכו"ם אינו ממזר], ומהני חזקת כשרות לקהל דאם, ומבואר דדין חזקה דמעיקרא היא.

וביארנו בזה דמוכרח מזה דשינוי כשרות הבן מאביו והבן מאימו הוא שינוי בכשרות [כהונה או קהל] של אביו ואימו עצמם, וכמו דחזקת אביו מכריע לאביו דדין שלו לא השתנה, כמו כן זה מכריע שלא השתנה דין של בנו, ומבואר דדין כשרות ידיה ובנו חדא נינהו<sup>344</sup>.

וכל האי חידוש בנוי על זה דבנו כרעיה דאבוה, דכיון דכחד נינהו שוב דדיינינן להו לפסול ולכשרות של הבן והאב כחד.

עפ"י כל הנ"ל מבאר את החילוק בין לשון "זרע" ללשון "בן", ומבאר נמי את פלוגתא הראשונים האם "נין" פסול לעדות ל"אב זקנו".

ומעתה נראה דלשון "בן" בתורה, היינו לגבי הדין קרוב כאח ודוד, ולשון "זרע" שייך לתורת ממשך שיש לו בבנו, וכאילו האב חי, וכשאנו דנו על הדין "זרע" שוב ליכא חילוק בין בנים לבני בנים דכולהו חדא המשך אריכתא נינהו לכל הדורות, ד"לאו אחר דמי", דגם בבן הבן איכא טענה ד"במקום אבוה קאימנא", אלא דכשאנו דנים מצד הקורבא של בן, התם ברור דחלוקים בנים וב"ב בקורבא, כמו דשאנו בן מאח.

<sup>344</sup> ומוכרח יותר מזה, דמבואר דבכשרות ופסול איכא טענת ברי על עצמו שלא בתורת ע"א אלא בתורת טוען כיון שהוא בע"ד על הכשרות ופסול ידיה, ומבואר בתוס' כתובות [י"ד]. דאם על בנה אית לה טענת ברי על כשרות ידיה, וכן הוא בתוס' רי"ד שם, והוכיח מכאן הגר"ר [חידושי כתובות סוף סי' ט"ו, עיי"ש שהאריך] ע"ד מה שמבואר בחזקת אבהתא שזה כשרות א', ולכן היא בע"ד על כשרות ידיה, ונראה דאין הכוונה שיש כשרות א' בשרשרת הדורות שכל א' שייך ביה, דא"כ אינו בע"ד אלא עד כמה שזה נוגע אליו, אלא ע"כ דכשרות דאב נפסלה בפסול של בנו, והיינו דלאב עצמו איכא המשך בבנו והמשך זה נפסל בפסול בנו, ועל זה הוא טוען.

ומעתה פשוט, כששאנו דנים בגדרי "זרע" אז ודאי דאיכא חילוק בין כשר לפסול, דהכשר הוא ממשיך וכרעי' ממש וחשיב "זרע גמור", לעומת פסול וכשר דתרתני נינהו, ואינו זרע גמור בלי ריבוי מיוחד, אבל כשאנו דנים בגדרי בנים, אז ליכא חילוק, דסו"ס קרוב הוא, וכן הביאו הראשונים [הנ"ל ריש קידושין] מיבמות [כ"ב] דגם אחיו פסול אחיו הוא, ואין נפ"מ, וכן בבנו, ולכן א"צ ריבוי מיוחד על זה.

והיינו נמי דאמרין בחלל "לאו זרעי' דאהרן הוא", דכיון שנפסל יצא מכלל זרעו אבל שפיר חשיב מבני בניו של אהרן, דהפקעה הוא רק בתורת זרע והיינו בגדרי כרעי' דאבוה. ופשוט דזהו נמי ביאור המחלוקת בין הרשב"ם [ב"ב קכ"ח] לרמב"ם ורי"ף דלדידהו רק פסלו נכד לעדות דדיינינן להו כראשון בשלישי, וממילא נין כשר, אבל לרשב"ם פסולים כל הדורות, ועיי"ש שסברתו בזה הוא, "שבן ירך אביו", והיינו דנחלקו האם רק הקורבא פוסל או גם ה"דין כרעיה" והדין "ממשיך" פוסל.

מיישב עפ"י הנ"ל את כל התמיהות בגדר הדין "כי ביצחק יקרא לך זרע" דדרשינן "ביצחק ולא כל יצחק". ומעתה ברור איך יתכן להיות זרעו של יצחק ולא זרעו של אברהם גם אי יצחק עצמו הוא זרעו של אברהם, והיינו שאברהם ממשיך את עצמו ביצחק וממשיך את עצמו עוד ביעקב אבל לא בעשיו, ואף דיצחק עצמו ממשיך את עצמו גם בעשיו, אכן אברהם לא ממשיך את עצמו בעשיו, וכן בישמעאל, דכל ההפקעה היתה על זרע ישמעאל שאינו זרע אברהם, אבל ישמעאל עצמו שפיר חשיב זרעו של אברהם, והיינו שאברהם ממשיך את עצמו בישמעאל ולא בזרעו של ישמעאל אף דישמעאל עצמו ממשיך את עצמו בבניו, ואין כאן סתירה כלל, אולם כל הנך חילוקים הם רק בגדרי זרע, אבל בגדרי בנים אינו כן, דאי איכא קורבא של בן, ולהך בן איכא עוד בן הרי זה ע"כ בן בנו.

ומה"ט מצאנו דעשיו היה בנו של אברהם לענין ירושה, דירש את הר שער מאברהם דהקורבא של בנו ובן בנו לא פקע, ומה"ט נמי אמרין דעשיו וישמעאל הם "גוים של אברהם", ומה"ט נמי מבואר דעשיו הוא בנו של יצחק לענין קבורת בניו, וא"ש. ומעתה מבוארים היטב דברי הרמב"ם [מלכים י' – ז'] שכתב דההכרעה לטובת יעקב היתה משום שהוא "המחזיק בדתו ובדרכו הישרה" של אברהם, ונראה דמה"ט אברהם ממשיך את עצמו אצל יעקב כיון שיעקב המשיך את אברהם אצלו.

## פרק ב

### כמה תמיהות בחידושו של הגר"א בכבוד אב ואם לחלק בין בני בנים לבני בנות.

**פלוגתת המהרי"ק ורמ"א אי כבוד אב ואם שייך בזקנו, ושיטת הגר"א וחרדים דמדין בני בנים כבנים אתינן עלה, והנפ"מ בזה.**

הרמ"א [יו"ד סי' ר"מ סעיף כ"ד] הביא מהמהרי"ק [תשובה ל' \ מ"ד] דסובר דליכא חיוב כבוד בזקנו והרמ"א חולק דאיכא חיוב כבוד אב ואם בזקנו, אלא דחייבים טפי בכבוד אביו מכבוד זקנו, והמקור ממדרש מובא ברש"י בחומש [ויגש].

ועיין בביאור הגר"א [שם] דמבואר דלמד דחיוב זקנו אתינן עלה מצד בני בנים כבנים, והיינו שזה חיוב עצמי דגם הוא בכלל אב, ועיין בחרדים [י"ב, ג' – י'] דמבואר נמי כהגר"א דמצד בני בנים כבנים אתינן עלה, דהביא כן מהמנורת המאור שכתב "דאבי אביו בכלל אביו וכן אם אביו, ואם אמו בכלל אמו וכן אבי אמו, והכי איתא במדרש ויזבח וכו' והביא לשון זה ברש"י וכו' ומשמע דשניהם דאורי' אלא דאביו מחייב טפי מזקנו וה"ה לזקנתו, וטעמא דכולהו משום דבני בנים הרי הם כבנים".

והיינו דבאו בזה לאפוקי מהאחרונים דסברי דכל החיוב כבוד בזקנו הוא רק מצד כבוד האב עצמו, ועיין בזה בהערה <sup>345</sup> דביארנו דאיכא בזה תלת נפ"מ:

<sup>345</sup> והיינו דהאחרונים חולקים על סברת הגר"א וחרדים, דכבר הקשו המפרשים על רש"י דסותר משנתו, דבחומש [ויגש] כתב דחייבים בכבוד זקנו, וזה המקור לרמ"א, עיי"ש, אבל מצד שני מבואר דאיכא חיוב גואל הדם להרוג את זקנו שהרג את אביו כמבואר ברש"י מכות [י"ב], ואיך הורג את זקנו הא איכא כיבוד זקנו, וע"כ ד"אינו מוזהר על כבודו", וסותר משנתו, והגר"א הביא את זה למקור למהרי"ק.

א] האם חייבים בכבוד זקנו גם לאחר מיתת אביו, ב] האם חייבים בכבוד זקנו גם כשאביו רשע [ופטורים בכבודו]. ג] האם חייבים בכבוד זקנו במקום שדבריו סותרים את דברי אביו, דאז כבוד אביו מחייבו לעשות נגד כבוד זקנו.

והנה, בעיקר החידוש שחידשו הרמ"א והחרדים דחיבו לזקנו הוא פחות מחיבו לאביו איכא תרי נפ"מ בזה, א] דבמקום שסותרים דברי אביו ודברי זקנו, אזלינן בתר אביו, כן הבין רעק"א בשו"ע בדברי הרמ"א, ודלא כדהביא בתשובה מהלכות חן, ועיין בכלל זה בהערה לעיל, ב] כשחולקים הזכויות של הקדיש, אז הבנים זוכים בשני שליש והנכדים זוכים בשליש, וזה כמבואר בתשובת המהרי"ק [תשובה ל' – מ"ד], [אולם, אף שהחיוב הוא פחות מחיובא דאב אעפ"כ מבואר בב"ח דהך דין זכופין לבן היכא דליכא לאב ויש לבן דדין זה קאי גם בבן בנו, ומשמע דאיכא חיוב גמור, ואינו מוכרח, ודו"ק].

**כמה תמיהות בשיטת הגר"א דמדין בני בנים כבנים אתינן עלה, 1] למה כבוד זקנו פחות מכבוד אביו, 2] מאי שנא דבעריות אין אבי אביו בכלל אביו, 3] בראשונים מבואר דרק כשכתבו לשון זרע מרבינן בני בנים ולא כתוב לשון זרע בכבוד אב, 4] מאי שנא דבמצוות האב על הבן כת"ת ומילה דאין אבי אביו בכלל אביו.**

ומעתה תמוה דהפשטות ברמ"א משמע דכבוד אביו עדיף בכה"ג דכבוד אביו סותר לכבוד זקנו, [וכדהבאנו מרעק"א בגלון שלמד כן], ואם הגר"א מבאר את שיטת הרמ"א עפ"י דינא דבני בנים כבנים, הרי מזה מוכרח שזה חיוב עצמי ואז היה צריך להיות דכבוד זקנו עדיף מדין אתה והוא חייבים בכבודו, [וכטענת הלכות חן מובא בהערה], ולמה כבודו פחות, וכן קשה מיניה וביה בחרדים, ועיין בהערה <sup>346</sup>.

עוד יש לתמוה בדברי החרדים והגר"א דלמדו שיש חיוב גמור מצד הדין דבני בנים הרי הם כבנים, דכבר הקשה בזה השאלת יעב"ץ [חלק ב' סימן קכ"ט] "דבכל התורה לא מצינו שיהא אבי האב בכלל אב לענין שום עונש, שא"כ תהיה אשת אבי האב במיתה כאב כו", והיינו דמ"ש כבוד אב ואם דילפי ליה מהך מדרש ביעקב ולענין עריות לא אמרינן כן, ומזה הוכיח דע"כ ד"דברי המדרש אינן אמורים אלא לענין הדור בעלמא", וזו טענה גדולה על הגר"א וחרדים.

ונסיף עוד בביאור קושי' זו, שהרי הראשונים חילקו בין לשון בן ללשון זרע, [וכדהבאנו להלן], ובדבריהם מבואר דרק כשכתוב בתורה לשון "זרע" אז מרבינן בני בנים כבנים, והרי לא כתוב לשון זרע בכבוד אב, עכ"פ בלשון "אב" הוכיח השאלת יעב"ץ דודאי לא נאמר האי כללא, ויתירא מזה, הרי בלשון בן ודאי לא אמרינן בני בנים כבנים, והרי כבר הביאו [ביד אברהם בשו"ע שם] להקשות מזה על הרמ"א דכתוב "בן יכבד אב".

עוד יש לתמוה, דמאי שנא דבמצוות האב על הבן כת"ת ומילה דאין אבי אביו בכלל אביו, ורק בת"ת דאיתרבי בהדי' מקרא לרבות בני בנים [והודעת לבניך ולבני בניך], וכן מבואר ברעק"א בתשובה [קמא סי' מ"ב] דמעצם הסוגי' מבואר דרק בת"ת איכא ריבוי מיוחד, ומזה מדויק דתמיד לא אמרינן דאבי אביו

---

וביאר האחרונים [זכור לאברהם, יד דוד, טוב טעם ודעת [ח"א סי' י"ג] להגר"ש קלוגר] דכל ענינו של כבוד זקנו מצד כבוד אביו אתינן עלה, דכבוד הוא לאביו שבנו מכבד זקנו, [וע"ד הרמב"ן בסה"מ שורש ב' דכבוד אחיו הגדול הוא רק מצד כבוד אביו, ולכן זה רק בחיי אביו], ובכה"ג כבוד אביו הוא איפכא, דכבוד אביו מחייבו לגאול את דמו בהריגת זקנו, ודו"ק. עכ"פ לדברי הגר"א והחרדים אינו כן, אלא דאיכא חיוב עצמי לכבוד זקנו מצד שגם הוא בכלל אב מחמת כללא דבני בנים הרי הם כבנים.

והגר"א אזיל לשיטתו, דעיקר ההוכחה לחלק בין אבי אביו לאבי אמו [וכדהבאנו בהמשך] הוא מהגמ' בסוטה [מ"ט] דרב אחא בר יעקב גידל את ר' יעקב בן בתו, והיה פטור מלכבדו, וע"כ משום דבני בנות לאו כבנים, אכן לפי האחרונים ליכא ראייה לזה, דהא לאחר מיתת האם ליכא כיבוד זקנו, והרי מיירי התם שאמו של ר' יעקב נפטרה כבר, ורק לדעת הגר"א היינו מחייבים אותו בדין כיבוד.

ויש נפ"מ נוספת בפלוגתא זו לענין האם בכבוד זקנו נאמר האי כללא ד"הוא ואביך חייבים בכבודו", ונחייבו לעשות כזקנו במקום שיש סתירה לכבוד אביו, כמו דאמרינן כן בכבוד אביו כשהוא סותר את כבוד הקב"ה, וכמו דאמרינן כן בכבוד אמו כשסותר לכבוד אביו, ועיין שו"ת רעק"א [תשו' ס"ח] בשם הלכות חן דכתב כן בהדי' דאמרינן בזה דהוא ואביך חייבים בכבודו. והיינו, דאי נימא כהגר"א והחרדים דהוי חיוב עצמי לכבוד זקנו, א"כ חייבים לזקנו דוקא, ד"הוא ואביך חייבים בכבודו", אבל אי נימא דכל חיובא דכבוד זקנו הוא רק מצד כבוד אביו שבו, א"כ היכא דכבוד אביו סותר לכבוד זקנו, אז כבוד אביו עדיפי, וכצד זה הביא הגרע"א [יו"ד סי' ר"מ סעיף כ"ד] מהאליה זוטא דהיכא דאיכא סתירה ביניהם אזלינן כאביו ולא כזקנו, ולכאול תרי הנך דינים תלויים בספק זה.

אולם לפי"ז איכא סתירה בדברי הגר"א וחרדים, וכדיבאר.

<sup>346</sup> והיינו דמיניה וביה קשה שיטת החרדים שמצד א' הוא הביא את החילוק בין אביו לזקנו דיותר חייבים באביו מזקנו, [והיינו לכאול כשסותרים זה את זה], ומשמע שזה לא חיוב עצמי, אכן מאידך גיסא מבואר בדבריו בהדי' דלמד דמדין בני בנים כבנים אתינן עלה, וע"כ שזה חיוב עצמי.

דליהוי בכלל אביו, וכן מבואר נמי ברבותיו של הרוקח, ועיין בכל זה בהערה <sup>347</sup>, ומ"ש הכא דבכלל אביו הוא.

### בחידוש הגר"א לחלק בין בני בנים לבני בנות, ואיכא בזה ז' תמיהות.

האחרונים שהוכיחו כהמהרי"ק דליכא דין בני בנים כבנים בזה, וליכא חיובא בכבוד זקנו הוכיחו כשיטתם מסוטה [מ"ט], [וכבר נתבאר בהערה לעיל דכל הקושי הוא רק לביאורו של הגר"א ברמ"א], אולם הגר"א דחה ראיה זו, וחידש בזה לחלק בין בני בנים לבני בנות, וזה עפ"י מה שמבואר בפרשת ויגש [מ"ו ו'] בביאת יעקב למצרים שהוזכרו כל הבנים והבנות ובני בנים ובנות בנים, והושמטו בני בנותיו [בן דינה שנשאה איוב], ושם במדרש רבה [צ"ד ו'] דקדק ר"י ב"ר אילעי דילפינן מהכא ד"בני בנות לאו כבנים", והביא הגר"א בשו"ע [שם] דמהכא איכא מקור דבני בנות אינם בכלל בנים בדין כיבוד או"א, ורק בני בנים בכלל, וא"ש.

אולם חידוש זה תמוה טובא מכמה טעמים – וכדלהלן:

א] מה עיקר הסברא לחלק בין בני בנות לבני בנים, הרי תרומתו מתייחסים אחריו, ולמה מחלקים ביניהם.

ב] בפו"ר מסיקה הגמ' ביבמות [ס"ב] דאיתרבי גם בני בנים וגם בני בנות [כשמתו בנו ובתו וכל א' השאיר או בן או בת], וכן נפסק ברמב"ם ושו"ע ריש אהע"ז, וקשה דמאי שנא פו"ר מכבוד אב ואם.

ג] עו"ק, דיעויין בשו"ע [יו"ד ס' רמ"ה] ובש"ך [שם] שהביאו את ספיקת הכס"מ לענין בני בנות האם איתנהו בכלל דינא דבני בנים בחיוב ת"ת וכל הנידון הוא דלא עדיפי מבנותיו שאינם בכלל המצוה, והק' בגליון מהרש"א [שם] מהמדרש הנ"ל דנתמעטו.

ד] ביבום איתרבי בני בנים כבנים, והתם גם בני בנות בכלל, וכן בבת כהן ששבה לבית אביה, דבנה מעכבה וכן בני בנים ובני בנות, וכמפורש במשנה האחרונה באלמנה לכהן גדול, וכן במולך לא מחלקים כן וכמבואר בברייתא בסנהדרין [מובא בתוס' בב"ב קט"ו] בחילוקים בין לשון זרע ללשון בן [וא"כ, מ"ש הנך מכבוד אב ואם והע' נפש שירדו למצרים דמחקינן בין בני בנים לבני בנות].

ה] מה שייך כל הנידון הזה בע' נפש שירדו למצרים, דהתם כל הנידון הוא רק מי נכלל בכלל משפחת יעקב, ודלא כפו"ר וכיבוד או"א דנאמר בזה דין בנים ושפיר יש לדון אי ב"ב כבנים, אכן מה זה שייך כאן.

ו] מצאנו חידוש בחת"ס בהגהות לשו"ע [יו"ד ס' ר"מ סעיף כ"ד] דקדק בדברי רש"י בסוטה [מ"ט] דבאמת גם בבן בתו איכא חיוב כבוד רק דחיוב כבוד "כבן" ליכא לענין זה דאינו חייב להביא לו מים אם יש בזה ביטול תורה, אבל חיוב בעלמא של כבוד איכא, ובזה מיירי התם, ודיוק זה מצאתי נמי בשו"ת שבות יעקב סי' צ"ד [הביאו רעק"א בשו"ע סי' ר"מ סעיף כ"ד] שכתב וז"ל "ואדברה מסוגיא זו דסוטה [מ"ט] ופרש"י [שם] נראה כדעת רמ"א בתשובה דאפילו בבן הבת חייב בקצת כיבוד" וכ"ש בבן הבן דקם תחת אביו בכל מילי ליכא מאן דפליג דחייב בכבודם, והתם בסוטה מיירי בבן הבת יעויין"ש", הרי דתרווייהו דייקו דגם אי נחלק בין בני בנים לבני בנות אכתי איכא "קצת חובת כיבוד" בבני בנות, וזה תמוה מאד דאי ילפינן מהמדרש דבני בנות לאו כבנים א"כ ליתא לכל החיוב, וצ"ע <sup>348</sup>.

<sup>347</sup> ואף דבסוף התשובה הביא רעק"א מהבאר שבע [בצידיה לדרך פ' בא] דכתב דבמת אביו איכא קדימה לאבי אביו בפדיון הבן דבני בנים כבנים, ומזה למד דאיכא קדימה גם במילה, והביא דמילה שייכא לתורה, אכן מדוייק ברעק"א דלא כתב דמה"ט אבי אביו מחוייב למול ולפדות, דאדרבא הרי בתחילת התשובה כבר כתב דלא רמי עליו שום חיוב, [וכדבאנו בפנים], אלא דכוונתו דרק אחרי שמילא חידש דב"ד או אחר יכולים לפדותו מדין זכין, שוב אמרינן דק"ו דגם אבי אביו יכולים וכבר יש לו קדימה מדין בני בנים כבנים, אבל מוכרח מדבריו דלולי זאת לא היה אבי אביו יכול לפדות, הרי דפשוט דלא נאמר כלל דבני בנים כבנים במצוות הבן על האב.

ומכאן אני תמה על המגיה [שם ברעק"א א' החדש] שהביא בהדי' כדברינו דרק בת"ת דאיכא דרשה איתרבי אבי אביו לא כן במילה ופדיון הבן וכדמוכרח בסוגי', והביא כן מרביתו של הרוקח [ר' יהודה ב"ר קלונימוס בספרו יחסי תנאים ואמוראים דנדרס בראשונה בירושלים תש"ב מכת"י], ונקט שהוא חולק על הבאר שבע ורעק"א, וזה אינו, דרעק"א עצמו כתב כדבריו בתחילת התשובה, והרי פשוט נמי דרעק"א מודה דאבי אביו פטור, דכל מה שכתב הצידיה לדרך הוא רק שאחרי דמילא מוטל על אחרים ובי"ד, אז אבי אביו יש לו קדימה מחמת דין זה, ופשוט.

שוב הגיע לידי ספר צידה לדרך וראיתי דליף דבני בנים כבנים מחיוב ת"ת בבני בנים, וקשה דהתם לא כתוב האי לישנא דב"ב כבנים, ולמה לא הביא את הדין בני בנים דמצאנו בפו"ר [יבמות ס"ב] וכדמצאנו נמי במערכת לחזור לבית אביה [סוף אלמנה לכוה"ג], וע"כ דאין הכוונה לדין הכללי של בני בנים כבנים, אלא כוונתו דאחרי דמצאנו דמצוות האב על הבן איתרבי אבי האב דגם הוא אחראי עליו בת"ת, שוב יליף מיניה דאף דאינו מחוייב בשאר המצוות, אכן סו"ס יש לו שייכות לענין הקדימה, ואין זה ענין לדין בני בנים כב"ת כולה.

<sup>348</sup> והיה אפ"ל דזה דין נפרד וזה כעין סברת האחרונים בכבוד זקנו דלדמו דמדין כבוד אביו אתינן עלה, וכעין דין כבוד אשת אביו ובעל אימו דמדין כבוד אביו ואמו אתינן עלה, אולם זה תמוה, דאין לנו לרבות עוד דין דלא איתרבי מפורש, ובשלמא האחרונים שלמדו כן היינו משום שלמדו שזה גופא איתרבי לן במדרש, אבל לדין דהמדרש קאי בבני בנים ומדין בני בנים כבנים אתינן עלה, א"כ איך שייך לומר דמעצמינו איתרבי עוד דין כבוד.



[ז] עו"ק דבעיקר החילוק בין בני בנים לבני בנות הבאנו [לעיל] מהשבות יעקב ד"כ"ש בבן הבן דקם תחת אביו בכל מילי ליכא מאן דפליג דחייב בכבודם", ומבואר דעיקר החילוק ביניהם הוא כלפי הדין ד"בן קם תחת אביו" והיינו בשדה אחוזה ובע"ע וביעוד, דבכולהו חלוק בן הבן מבן הבת, וקשה דבכל הנך דינים רק מצאנו דבן עומד במקום אביו לגבי דינים מסויימים ששייכים לאב, אכן מה זה שייך כל זה לחידוש דנתחדש כאן דאבי אביו בכלל אביו דמי, וצע"ג.

ובקצרה: הרי מבואר דבכל התורה לא נאמר חילוק זה בין בני בנים לבני בנות, לא בפו"ר ולא במצוות ת"ת ולא במולך ולא בבת כהן ששבה לבית אביה ולא ביבום, ורק ב"קם תחת אביו" מצאנו כן וזה לא נוגע כלל לכבוד אב ואם, וא"כ מה חידושו של המדרש בע' נפש לחלק כן, ומה שייך כבוד אב ואם דוקא לדין זה של הע' נפש, ומה שייך לחדש דעכ"פ מקצת חיוב כבוד איכא באבי אמו, וצע"ג.

### פרק ג

#### ביאור החילוקים בדיני התורה

##### בדין בני בנים כבנים.

מביא כמה סתירות מתי לא נאמר בני בנים כבנים, ומתי נאמר גם בבני בנות, ומתי מחלקים בין בני בנים לבני בנות. והנראה בכל זה – ונחזור בקצרה בכל הקושיות, דהבאנו מהגר"א וחרדים לדמות בני בנים כבנים לאבי אביו בכלל אביו, ואיכא כמה סתירות בהנך דינים.

דהנה, מצד א' מצאנו מקומות דלא נאמר בהם דין זה כלל, וכטענת היעב"ץ דבעריות אין אשת אבי אביו ערוה עליו כמו אשת אביו, ועוד דבמצוות האב האב על הבן אין אבי אביו בכלל אביו, ומאידך, מצאנו דין בני בנים כבנים גם ביבום וגם במצוות ת"ת לבני בנים וגם בבת כהן שלא שבה לבית אביה וגם במולך וגם בפו"ר, ובכל הנך ליכא חילוק בין בני בנים לבני בנות.

ורק בתלת מקומות מצאנו חילוק בין בני בנים לבני בנות, א' בע' נפש שירדו למצרים איכללו בני בנים ולא בני בנות, ב' הגר"א למד מכאן לכבוד אב ואם, דרק בהנך תרי מקומות מחלקין בין בני בנים לבני בנות, וזה תמוה טובא, דמה מדמינן דוקא הנך תרי דינים אהדדי, ג' השבות יעקב הביא דהדין "קם תחת אביו" נאמר גם באבי אביו ולא באבי אמו, וזה המקור לכבוד אב ואם, וצ"ע.

מבאר את דברי האבני מילואים לחלק בין בן בנו לבן בתו, ומבאר בזה למה בע' נפש שירדו למצרים היה חילוק בין בני בנות לבני בנים, וכן נמי בדין "קם תחת אביו".

והנראה בכל זה, ונקדים בעיקר הסברא לחלק בין בן בנו לבן בתו, דיעויין בזה באבני מילואים [סי' ד' סעיף ו'] דכתב דהא דפשיטא טפי דבני בנים כבנים מבני בנות כבנים, היינו משום שהבן מתייחס אחר אביו ולא אחר אמו דמשפחת האם לא קרויה משפחה וכדכתיב "למשפחותיהם לבית אבותם", ומשו"ה בעי לן בבני בנות אי הוו כבנים, והיינו דבן כהן וישראלית דינו ככהן אחרי אביו.

ונראה דיסוד סברא זו הוא רק בגדרי "זרע" וממשיך ו"כרעיה" ולא בגדרי "בן" וקורבא, דבקורבא ליכא חילוק, וכל החילוק בזה הוא דהבת מעמידה המשך על שם בעלה ואינה מעמידה המשך לאביה, שהרי כהן ובת לוי מולידים כהנים, הרי שהיא העמידה לבעלה וחמיה משפחה על שם, ולא על שם אביה, ואף דפשיטא שהיא עצמה זרע של אביה, ואף דפשיטא נמי דבנה הוא גם זרע שלה, כיון דהיא טפילה לבעלה בהעמדת תולדות לשניהם רק שהם על שם האב, אבל אכתי אין בנה זרע של אביה [דאביה לוי ובניה כהנים], ואין זה בכלל זרע של האב בתורת כרעי, וזה דומה לנתבאר לעיל דעשיו הוא זרע של יצחק ויצחק הוא זרע של אברהם, אבל עשיו אינו זרע של אברהם.

אולם אכתי איכא בזה חילוק, דאין כאן הפקעה גמורה כמו אצל עשיו, דהנה, כבר חידש האבני מילואים [שם], דלפי"ז פשיטא דבן בתו מנכרי דאינו מתייחס אחרי הנכרי דשפיר מתייחס אחרי אביה, דבכה"ג משפחת האם קרויה משפחה, אכן אין זה פשוט.

דהנה, כפשוטו נקטינן דמשפחת האם אינה קרויה משפחה גם במקום שאין אב, וכהוכיח הגר"ח [איסור"ב ט"ו - ט'] מהסוגי' בב"ב [קי"ד] דאין האם יורשת את בנה גם בגיורת דליכא משפחת האב, אכן התם הוכיח הגר"ח מהסוגי' בבכורות [מ"ז] בפלוגתא אמוראים אי בן לוי פטור מפדיון בכור, והצד דחייב הוא משום ישראל הוא דכתיב "למשפחותם לבית אבותם", אכן כו"ע מודי כשאביו נכרי דפטור מפדיון, ומשמע דאז משפחת האם קרויה משפחה.

וביאר הגר"ח דצ"ל דלכל דיני לוי אזלינן בתר משפחה ומשפחת האם אינה קרויה משפחה כלל, אף במקום שאין אב, אכן לענין פטור מפדיון סגי ב"שם לוי" אף דאין לו דין לוי לענין שום הלכה אחרת, והצד של אמו הלוייה הוא "צד לוי" לפוטרו, אלא שכשיש משפחת האב, אז פקע לגמרי כל החלות שם לוי מצד האם.

עכ"פ אף דליכא הפקעה אכן סו"ס עיקר העמדת הזרע והכרעיה הוא לאבי האב ולא לאבי האם ולכן אין בני בנות בכלל זרעו אף דבני בניו הם בכלל זרעו.

ומעתה נראה דביורדי מצרים נאמר "יעקב וכל זרעו איתו", והיינו דהחשבון של ע' נפש הם תחילת גלות מצרים ומוגדרים כ"יעקב וזרעו", ובני בנותיו לאו בכלל זרעו נינהו, ודו"ק.

ונראה דבזה מבואר נמי החילוק בשבות יעקב דמדמה כל זה לבן בנו שקם תחת אבי אביו וכן בתו אינו קם תחתיו, דמה שבן קם תחת אביו היינו בדין זרע וממשיך, וזה רק בבן בנו ולא בבן בתו, אבל בתו שפיר חשיב זרעו, ובן שפיר חשיב זרע אמו, ועיין בזה בהערה <sup>349</sup> לגבי דיני קם תחתיו.

עפ"י הג"ל מבאר את הדיני עריות ודיני מצוות האב על הבן ודין קם תחת אביו ודין בת כהן השבה לבית אביה.

ומעתה נבאר כל דין ודין בפני עצמו, ובעזה"ל כל דין יבואר כפי שורש דינו, דהנה, זה פשוט דבדיני קורבא ליכא דין בני בנים ואבי אביו, שקורבא של אבי אביו וקורבא של אביו תרתי נינהו, ודיני עריות תלויים בדיני קורבא, ומה"ט אשת אביו ואשת אבי אביו תרתי נינהו, וזה נמי פשוט דמצוות הבן על האב תלויים נמי בקורבא של בן וכלישנא דקרא דכתיב במילה ופדיון ות"ת לשון בן, והיי"ט ד"אחריות" של האב על הבן תלויה בקורבא של אב, ואין בקורבא של אבי אביו לחייבו באחריות על הנך מצוות, ולזה בעינן ריבוי מיוחד לבני בנים בת"ת.

ומה"ט נמי פשיטא למה איכא דין בני בנות בת"ת [לולי ספיקת הכס"מ שתלויה בפטור הבת מת"ת], ולמה לא פשטין מהמדרש בע' נפש דליכא דין בני בנות כבנים [וכדהקשה הגליון מהרש"א], ולהנ"ל לק"מ, דכבר נתבאר דבכל מצוות הבן על האב [מילה פדיון ות"ת] כתיב לשון בן [והודעתם לבניך ולבני בניך], ואין זה ענין למדרש דקאי בדין זרע, ועיין עוד בהערה בזה <sup>350</sup>.

אכן מעתה קשה מהמשנה סוף אלמנה לכוה"ג דבן בתה של בת כהן מעכבה מלחזור לבית אביה, וחשיב זרעה, הרי דחזינן דהמושג של זרע עדיין שייכת בבן בתה, ומהכא כל המקור לגדרי זרע.

ונראה דהביאור בזה פשוט, דבקרא כתיב "וזרע אין לה", ומבואר מהכא דלא מה שיש לה זרע מעכבא מלחזור אלא אדרבא, רק ב"הפקעה" מזרע אז הוא דהיא חוזרת, ונמצא דאף דבן בתה לא חשיב "יש לה זרע", וכדביארנו ביעקב וכל זרעו, אכן מאידך ליכא למימר בזה דנתקיים כאן הפקעה, ואין כאן "אין לה זרע", דסו"ס אינו כעשוי שמופקע מזרעו של אברהם, דזה ממש כדהבאנו מהגר"ח דמשפחת האם מחילה "שם לוי" כשאין משפחת האב, הרי דמבואר דליכא בזה הפקעה גמורה וממילא א"ש למה אין כאן "וזרע אין לה".

<sup>349</sup> ונראה דהא דאין בבת דין ד"בת קם תחת אביה", אין זה בגלל שהיא עצמה אינה זרע אביה אלא משום שכיון שהיא לא יכולה להעמיד לאביה זרע והמשך אחריה, שוב לא מתקיים בה דין "קם תחתיו", ובדין קם תחת אמו מצאנו דין זה במנ"ח לגבי יעוד באמה של אמו, וכן מבואר נמי במשך חכמה לענין ירושה אלא דסובר דר' זכרי' בן הקצב חולק בזה.

וז"ל המשך חכמה ריש משפטים, "שש שנים יעבוד, לרבות הבן, הא מה אני מקיים ועבדך שש שנים - לך ולא ליורש [קידושין י"ז]. נראה למאן דאמר כרב זכריה בן הקצב דבן ובת בנכסי אב שוין לנחלה, אם כן באשה שקנתה עבד עברי ומתה, דלגבה הבן והבת שוין, ולא נקרא הבן רק "יורש", ואין עבד עברי עובד אותו, ואולי על האשה שקנתה עבד עברי תנא בירושלמי בקידושין שם, העבד עברי והאמה אינם עובדים לא הבן ולא הבת יעויין שם ודו"ק, וגם בשדה אחוזה נראה דמוקמה בת לאמה בשדה אחוזה לרבי זכריה בן הקצב, יעויין ערכין [כ"ה:]: ודו"ק היטב", עכ"ל.

הרי דהדין יעוד דתלוי בקם תחת אביו לא נאמר באמו אי שוין בנחלה ומוכרה דמה דבן קודם לבת הוא מחמת הדין קם תחתיו. ובזה יבואר נמי מה שמבואר ברבינו בחיי ובאור בחיים שהוזכרו ער ואונן ביורדי מצרים אף שאינם בחשבון של הע' נפש, והביאור בזה הוא דנעשה יבום, ונכללו בנפשות של פרץ וזרה, והביאור בזה הוא דעדיפי מבני בנות, דאית להו תורת זרע, וכדאמר יהודה "והקם זרע לאחיו", והיינו שיש בו תורת זרע לענין זה דאין כאן מחיית שם, ולכן לענין זה שייכי לע' נפש, אף דודאי דבתורת בן לא שייך כן.

<sup>350</sup> ויש העיר עוד בזה, דבת"ת אין הנידון שבן בנו יהיה כבנו, דעל בן בנו איכא דין נפרד של ת"ת חוץ מהמצוה על בנו, ואין זה שייך לנידון של בני בנים כבנים, אלא דאכתי יש לעיין מהכס"מ דמחייב גם בבן בן בנו, ואולי משמע דשייך הכא ענין של כרעי', ובאמת דהצידה לדרך [מובא ברעק"א לעיל לענין פדיון הבן בזקנן] למד כללא דבני בנים כבנים בפדיון הבן מת"ת, ומשמע דג"כ הבין כהגרש"א דמדין בני בנים כבנים אתינן עלה.

ונראה דכעין זה נראה לומר ביבום, דהתם גם בני בנות פוטרים, שהרי התם כל הילפותא הוא מ"לא ימחה שמו", וכמבואר בתוס' בב"ב [קט"ו], וזה ודאי דאין כאן "מחית שם" כשיש בני בנות, דמחית שם הוא רק באופן שיש כאן הפקעה מזרע, ועפ"י דברי הגר"ח מבואר דאין כאן הפקעה.

אולם אכתי קשה ממולך דהמקור לתוס' [בב"ב קט"ו] דזרע כולל בן בנו הוא ממולך, ושם מפורש בהך ברייתא עצמה שהביאו התוס' דזה כולל גם בן בתו, וצ"ע.

והנראה בזה דבאמת תרי קראי כתיב, דבעיקר הלאו כתיב בנו ובתו [דברים י"ח] ועוד קרא כתיב לגבי העונש מיתה בלשון זרע [ספר ויקרא] וזה בא לרבות בן בנו, ונראה דאין הכוונה שיש שני מחייבים נפרדים, א' מצד בן וא' מצד זרע, אלא דביסוד הדין הגדר בזה הוא בגדרי בנים ומצד קורבא אתנין עלה, אלא דילפינן בילפותא מלשון זרע דלאו דוקא בנים אלא דה"ה בני בנים כיון דבדין זרע תמיד נכלל בני בנים, ואחרי דלאו דוקא בנים ממש וה"ה בני בנים, שוב ליכא לחלק בין בנים לבנות כיון דשורש הדין הוא מדיני "בן" ולא מדיני "זרע", ובדיני קורבא ליכא לחלק ביניהם

351

מבאר כמה דרכים בדין בני בנים כבנים בפו"ר.

ונראה דגם הביאור בדין פו"ר א"ש בפשיטות, דלענין פו"ר מבואר בסוגי' [יבמות שם] ובתוס' [ריש עמוד ב'] דהנידון הוא נידון אחר, והיינו דשם אנו דנים האם הבן והבת מעמידים "ממלא מקום" כדי שנימא שהם עדיין קיימים, ועיין נמי בלשון התוס' ש"הם באים במקומן", והיינו דמי שיש לו בן ובת או שיש לו "ממלא מקום" של בנו ובתו אז הוא עדיין מקיים את המצוה, ודלא כהנידון של "זרע" דהתם הנידון הוא האם הוא ממשיך את עצמו בבני בנותיו.

וזה מוכרח, שהרי בפו"ר צריכים בן ובת, ובמתו מהני בן ובן מהבן ובת, ובזה ביארו התוס' דלא מתקיים פו"ר בנכדים מצד עצמם [שהרי הם שני בנים], ורק מצד זה שהם מעמידים את את הבן והבת לאביהם, ויש בכל זה גם דרכים אחרים, ועיין בזה בהערה <sup>352</sup>, ונתחדש התם מהלך שלישי בגדרי אב ובן לגבי בן עכו"ם.

<sup>351</sup> ואכתי יש לעיין בכל זה בירושלמי קידושין [ט'] בענין יעוד ומולך, עיי"ש בכל השו"ט.

<sup>352</sup> ובוה יבואר עוד מה שהעיר כבר ברד"ל [במדרש שם בויגש] שציין לפרקי דר"א דמבואר דילפינן מלבן שאמר הבנים בני אף דקאי על בני בנותיו, דמהכא ילפינן דבני בנות כבנים, והעיר [בהגהותיו על פרקי דר"א], דהמדרש והפרקי דר"א פליגי בפלוגתא הבבלי וירושלמי בפו"ר, ויהיה א"כ נפ"מ גם לענין כבוד או"א, אולם לדברינו אינו כן, דהכא בלבן כל הנידון הוא רק דללבן איכא "בחינת בן" בבני בנותיו ולא שהוא עצמו ממשיך את עצמו בהם כזרע, וזה כעין מה שנתבאר בבבלי בפו"ר, ולזה גם בנות סגי לן, ודלא ככבוד או"א, ומה"ט באמת הביא הסוגי' ביבמות [ס"ב:] את המקור מלבן דבני בנות כבנים. והדברים מוכרחים, דלעיל שם בפרקי דר"א הביאו מאברהם שכתבו "כי נשבה אחיו", וזה קאי על לוט שהוא בן אחיו, ופשוט שזה לא ענין של זרע וממשיך, רק שבן אחיו עומד לו במקום אחיו, והמשך הדרשה הוא שגם בני בנות עומדים "במקום" האם להיות ב"בחינת בן" כלפי לבן, וזהו דמדמינן להו לפו"ר, וכלשון התוס' ביבמות, שזה במקום בנו ובתו, וכל זה לא שייך לחשבון של הע' נפש, דשם בעינן זרע, וכבוד או"א שייכא לזה, וכדיבואר דגם התם זה תלוי בזרע.

עכ"פ ביארונו את החילוק בין פו"ר לכל דיני בני בנים כבנים, ונראה דאפשר לבאר את הדברים גם באופן אחר, די"ל דמלבד הדין כרע' שהוא הכח "ממשיך" של האב, שהוא בדיני "זרע", ומלבד הדין קורבא שזה בדיני "בן", הא לכא"ל איכא בזה דבר שלישי, וזה הדין "מתיחס אחריו", דהדברים מתחלקים בגוי, דמצד א' מפורש ברמב"ן [יבמות צ"ח] דליכא "קורבא" לאב גוי ולכן גוי מותר בביתו, והק' הרמב"ן ממה דעכו"ם יורש את אביו ודחה דאדרבא דלכן צריכים גז"כ מיוחד שירש את אביו, ומזה יש להוכיח דליכא דין כרעיה דאבוב בעכו"ם דכרע' הוא גם סיבה לירושא ומדבענין קרא לירושא מוכרח דליכא קורבא וליכא כרע', וכבר הבאנו כן מהכלי חמדה דלכן אין קדימה של בן על בת בירושא כיון דכל הדין קדימה הוא מצד כרעיה וליכא כרע' מעכו"ם, ודו"ק בכל זה.

[ובאמת דלפי הרמב"ן דירושא בעכו"ם הוא דין מיוחד מגז"כ דאינו תלוי בקורבא, שוב י"ל דלעולם קדימה דבן לא שייכא כלל לדין כרע', אלא דדין מיוחד הוא בדיני ירושה של קורבא, והכא בעכו"ם נאמר פרישה חדשה של ירושה, והכא לא נתחדש האי דין קדימה].

עכ"פ מבואר דליכא לא דין קורבא ולא דין כרע', וא"כ קשה, דלמה אזלינן בתר האב לענין אומות, דאב עמוני ואמו מז' עממין אזלינן בתר האב, וזה לא הקשה הרמב"ן כלל, וע"כ צ"ל דעצם ההתיחסות אית ליה בזה שהוא מולידו, ומה"ט מקיימים נמי פו"ר בגולד לו בנים בגיותו ונתגיר [דק מצד גר כקטן שגולד ס"ל לר"ל דלא מהני ומשמע שכו"ע מודי דבגיותו איכא התיחסות], וצ"ל דכיון דאית ליה "התיחסות" בזה שהוא מולידו, וי"ל א"כ דפו"ר בנוי על "התיחסות", ומעתה י"ל עוד ד"התיחסות" איכא גם בבני בנות, ולכן בני בנות כבנים לענין פו"ר, ודו"ק בכל זה.

ונפ"מ בין הנך ב' דרכים יהיה בביאור הקס"ד ביבמות [שם] דהתם מבואר דפשיטא יותר בבני בנים כלפי פו"ר, דלדרך השני י"ל דקס"ד דבעינן "כרע' וקמ"ל דסגי ב"התיחסות", אכן לדרך הראשון שרק ממלאים את מקום אביהן אז קשה הקס"ד, ובביאור הקס"ד צ"ל דהיינו משום שבן שהוא עצמו ממשיך בנים לאביו, התם יותר פשיטא שיכול להעמיד בנים במקומו כלפי הדין פו"ר של אביו, ודו"ק בזה, [והירושלמי באמת ס"ל כהך קס"ד לחלק בין ב"ב לבני בנות, ודו"ק בזה].

מתמה טובא בדין כבוד אב דמה זה שייך לגדרי זרע.

הרי לנו דבכל התורה ליכא חילוק בין בני בנים לבני בנות או משום דבכל התורה דנים מצד "קורבא של בן" ובזה ליכא חילוק, או משום דגם אי דנים מצד זרע הרי דנים האם יש "הפקעה" מזרע האב, ובבני בנות ליכא "הפקעה", ורק בע' נפש שדנים האם יש כאן "זרע", התם שפיר מחלקינן בין בני בנים לבני בנות.

איברא דעפ"י כל הנ"ל שוב תמוה טובא דין כבוד אב דמה זה שייך לגדרי "זרע", ומה זה שייך ל"ע" נפש" ומה זה שייך לדין "קם תחת אביו" שבנוי על כרעי', וכל זה צ"ע, וע"כ שצריכים לרדת לעומק הגדר של "אב" בהלכות כבוד אב ואם – וכל זה נתבאר לעיל [סימן הקודם] ושם נתחדש חידוש ביסוד דינא דאב בהלכות כיבוד.

## פרק ד

### סיומא דמילתא

חילוק בין ההבטחה דלא ימושו מזרעך לחיוב ת"ת של בני בנים.

בדברי תורה נאמרו ב' פסוקים שמקשרים בני בנים לאבי אביהם, א' [והודעת לבניך ולבני בניך], [קידושין], דהתם מבואר דאיכא חיוב ת"ת לבני בנים, ב' [לא ימושו מפיו ומי זרעך ומפי זרע זרעך], וכאן כתוב הבטחה דכשהוא ובנו ובן בנו ת"ח, שוב מחזרת התורה על אכסני' שלה, [ב"מ פ"ה], ויש כאן שינוי לשון מבין לזרע.

ונראה פשוט, דליכא הבטחה על ג' אחים דגם האח השלישי יהיה ת"ח, דאין קשר ביניהם כלל לגבי הדברי תורה שלהם, אבל באב שהוא עצמו ממשיך עצמו בבנו, הרי הכא חשיבי א', ונמצא דבהך אכסני' עצמה חזרה התורה ג' פעמים, והכא נאמר שהיא חוזרת כיון שזה כבר אכסני' ידידה, ולהכי מודגש הלשון זרע.

מבאר בזה גדרי "זרע ובן" שמצאנו בקין והבל ושת, ומה המקור שקין היה בכלל בנו של אדם ולא בכלל זרעו של אדם. ועפ"י כל הנ"ל אפשר לבאר כמה חידושים בגדרי זרע ובן שמצאנו בקין והבל ושת, כתיב, "וידע אדם עוד את אשתו ותלד בן", ותקרא את שמו שת, כי שת לי אלוקים "זרע אחר" תחת הבל כי הרגו קין [בראשית ד' – כ"ה], הרי פתח ב"בן" וסיים ב"זרע" <sup>353</sup>.

ונראה דמכאן המקור למבואר בפרקי דר"א [פכ"ב] מובא בקצרה במהרש"א עירובין [י"ח: ד"ה לאו בצלמי] שדרשו על הפסוק "ויחי אדם ק"ל שנה ויולד בדמותו כצלמו" [בראשית ה' – ג'], שיש כאן מיעוט דעד כאן לא הוליד כדמותו, [ובעירובין י"ח: דרשו מהכא דכל הזמן שפירש מן האשה הוליד מן השדים, וזה לא כצלמו], דקין לא היה כצלמו וכדמותו ולאפוקי מהבל ושת <sup>354</sup>. אלא שיש בזה תוספת, דמדויק בפרקי דר"א דקין גם לא היה "זרע" של אדם, וקשה דבקרא רק מדויק דלא היה כצלמו וכדמותו, ומה הביאור בזה דלא היה "זרעו" <sup>355</sup>, וע"כ דהפרקי דר"א [פרק כ"א] הוא שיטה יחידאה וכהלשון שם "תאנא, ר' זעירא אומר", וק' לומר דהכא אזיל כשיטה יחידאה <sup>356</sup>.

ונראה עפ"י כל הנ"ל, דכמו דבבן ליכא נפ"מ בין בן כשר לפסול, כמו כן ליכא נפ"מ בין בן פגום שאינו כדמותו ואינו כצלמו, דכולהו בכלל בן נינהו, אכן ב"זרע", הכא איכא חילוק, דכמו דאין

ומצאתי דרך שלישי בחילוק בין פו"ר לכל התורה [בדין בני בנים] במהרש"א סוטה [מ"ט] דחילק בפשיטות למה חלוקין פו"ר וכבוד אב ואם לגבי עיקר הנידון של בני בנים כבנים, דכפו"ר העיקר הוא ד"לשבת יצרה", וסו"ס איכא כאן תולדות ע"י בן ובת, משא"כ בכבוד אב ואם, וזה קשה דודאי דבעינן תולדות שמתחסיס אליו, [ואולי דתלוי בפלוגתא ר"י ור"ל [יבמות ס"ב ובכורות מ"ז] בדין היו לו בנים ונתגייר, דסברת ר"י דקיים פו"ר ד"לשבת יצרה", ור"ל חולק דכקטן שנולד דמי], וע"כ צ"ל כנתבאר כאן בא' משני הדרכים הראשונים.

<sup>353</sup> ובמדר"ר [כ"ג ה'] דרשו דלשון זרע קאי על זרעו של משיח, אכן יש מפרשים דדרשה זו קאי על לשון "אחר".  
<sup>354</sup> והא דלא פירש כן על הבל היינו משום ששת היה גילגול של הבל, כן מבואר ברד"ל שם ובמהרש"א הנ"ל, וע"ע ברכינו בחיי ובחת"ס דמבואר כן, - ובעיקר מה דנקט הרד"ל דגם הבל היה כדמותו, כן מבואר נמי ביונתן בן עוזיאל, אולם ברמב"ן מבואר דקין והבל היו כדמותו וצלמו, ובספורנו מבואר דתרווייהו לא היו כדמותו ובצלמו – ודו"ק.

<sup>355</sup> וברד"ל פ"י עפ"י הפרקי דר"א [פכ"א] דנולד מהנחש שבא על חוה, וק' דלעיל [פכ"א אות ה'] ציין הרד"ל לפרדר"א בפ"א דמבואר כהש"ס דידן דנולד מאדם [עלו למטה שנים וירדו ארבע].

<sup>356</sup> ובאמת דכבר נחלקו בזה בילקוט אות ל"ה אי נולד מאדם או לא, ועיין היטב במהרש"א דמבואר דלא למד את הפרקי דר"א עפ"י השיטה שנולד מהנחש דא"כ למה הסתפק אי הבל היה כקין שלא היה כדמותו וכצלמו, הא שאני קין דנולד מהנחש, ופשוט.

האב ממשיך את עצמו בבנו פסול, כמו כן בבנו שאינו כצלמו ואינו כדמותו הוא כן, וזה גופא המקור לפרדר"א, וזה השינוי בלשון הפסוק, נולד לו שת להיות "זרע אחר במקום הבל", דכבר היה להם בן, דקין היה בן, אבל "זרע" לא היה להם דלא המשיכו עצמם בו מחמת הפגם, דרק הבל היה זרע שלהם, והוא היה הזרע במקום הבל.

ועיין במדרש [נשא י"ד י"ב] דשת נקרא שת שממנו נשתת העולם דלא נמחה במבול, ולהנ"ל אין זה טעם אחר, אלא דכל מה דחיילא עליו תורת "זרע" להיות ממשיך, היינו משום שממנו נשתת העולם, ועל זרעו של קין היה גזירת מבול עיין רש"י [ד' כ"ד].

ביאור הגדר בעונשו של קין ש"זרעו" נמחקו במבול, וגם הכא מבואר דבני בנות לאו בכלל "זרעו של קין" נינהו. והנה, בחטא של קין איכא ב' תביעות, א' דמו של הבל, ב' דמו של זרעו של הבל, וזה לשון הפסוק "קול דמי אחיך", וכמבואר ברש"י, וכנגדם מצאנו ב' עונשים, א' הוא בעצמו נהרג אחרי ז' דורות [רש"י ד' ט"ו ד"ה שבעתיים], ב' גזירת המבול היה לכלות את זרעו של קין אחרי ז' דורות [רש"י ד' כ"ד] וזה היה כנגד מה שקין כילה זרעו של הבל [רבינו בחיי בד"ה שבעתיים]. ולכא' כל זה תמוה מאד, שהרי המבול כילה הרבה בני בניו של שת, ואף דממנו נשתת העולם ע"י נח ובניו, אבל כמו כן הרבה מבני בניו נהרגו, ואיך אמרינן דהיה מבול לזרעו של קין, וזה תמוה.

והפשוט בזה, דהעונש לא היה על "בנים ובני בנים" בתורת "קרובים" של קין, אלא דהעונש היה על "זרעו" של קין בתורת "ממשיך" ובתורת "כרעי דאבוה", ואף דלשניהם נכרתו "קרובים" אבל "זרעו" של שת לא נכרת, דשת ממשיך את עצמו בנח ובניו.

והטעם דהעונש היה על "זרעו" ולא על בניו הוא משום שהתביעה היתה על קול דמי אחיך, "דם זרעותיו" ולא דם "בני בניו" ודו"ק.

ומסברא הדבר מוכרח, דמה שייך להעניש את קין על נכדיו של הבל שעדיין לא באו לעולם ולא נולדו עדיין, הא אותם הוא לא הרג כלל, ורק את הבל הוא הרג, וע"כ דכל התביעה הוא רק לנעשה נגד הבל עצמו, ונגד הבל נעשה תרתי, א' הוא עצמו נהרג, ב' הוא לא ממשיך את עצמו בזרעו, ודו"ק.

וזה כמבואר נמי בריש מכות דילפינן "לו ולא לזרעו", דאין לפסול אותו וזרעו בעונש של כאשר זמם, וקשה דמהיכי תיתי להעניש אות בניו, הא כמו שאם הוא היה זומם נגד הרבה אנשים לא היו מענישים אלא אותו כנגד כולם, כמו כן נעניש אותו כנגד מה שזמם לבניו, עו"ק דאיך אנו דנים כלל על מה שיעשה לבניו, הא כל זה אינו אלא תוצאה בעלמא מהזממה ואינו גוף הזממה, וצ"ע.

וידוע ליישב [אפיקי ים], דהוא רצה לפסול את הנידון בפסול "ממשיך", והיינו, דפוסל את האדם עצמו, וגם פוסלים את התורת ממשיך שלו, וזהו ה"זרע" וכבר נתבאר דפסול ידיה וזרעי' חדא נינהו, וכל זה בכלל הזממה לאב, ודו"ק, וכעין זה נמי בקין כלפי הבל, ודו"ק.

והעירני בזה ידידי הגאון ר' יוסף גד ויינברג שליט"א, דאשת נח היתה נעמה שהיא מזרע קין, הרי שזרעו של קין לא נמחקו, אכן לפי כל הנ"ל א"ש דבני בנות לאו בכלל זרע נינהו, וא"ש.

ביאור מעלת כבוד אבי אביו ב'נח'.

מצאתי בתד"א [א"ר פ' ט"ז ד"ה עם הייתי] דבכל הדורות אמרו להם לכבד את אבי אביו, ואמרו שאינם חייבים, עד שבא נח וכיבד את אבי אביו, עליו נאמר "כי אותך ראיתי צדיק לפני", וצ"ב אטו דוקא זכות זה שתלוי בפלוגתא הפוסקים עמדה לו.

אלא הביאור בזה הוא דדוקא כבוד תלוי על הדין זרע וממשיך, וכיון שאצלו היה זכות בדיני "ממשיך" וזרע, להכי נתחדש אצלו התורת "ממשיך" בשעת המבול, שהוא היה זה שהיה ראוי להיות ה"ממשיך" ושיהיה לו "ממשיך".

באור הגדר במעשה אבות סימן לבנים.

ספר בראשית הוא ספר של "מעשה אבות סימן לבנים", והיסוד בזה הוא דהאבות ממשיכים את עצמם בבניהם אחריהם, "ביישנים רחמנים וגומלי חסדים", דהאבות הם השרשים של האילן, וכולנו "זרעו של אברהם", ואלינו מכוונת מה שאמר הקב"ה "ביצחק ולא כל יצחק", דהזרע ממשיך אצלינו, וכל מה שיש לנו ברוחניות הוא מהם, כל החסד שלנו אנו יונקים ממעשיו של אברהם, וכן עבודה מיצחק ותורה מיעקב, ולכן אין קרויים אבות אלא שלשה, דאף דהיו עוד

צדיקים במשך הדורות, אבל אבות הם הם השרשים של האומה והם ממשיכים את עצמם בבני בניהם, עד שבכל מעשה ומעשה אנו רואים את עצמינו כידא אריכתא דידהו, ופועלים מכוחם. וידוע בשם הגר"ח מוולוז'ין דאף דראינו מסי"נ במשך הדורות כעין עקידת יצחק, אכן כל כוחם לא לקחו אלא מאברהם, והיינו דכוחו של אברהם ממשיך את עצמו בכל יהודי שמצטרף לאילן ששורשו מזרעו של אברהם, התמדה אנו יונקים מיעקב שהטמין עצמו בבית י"ד עבר שנה לפני שיצא לעולם, מתמיד בתורה מתחבר לאילן הגדול של התמדה של יעקב יושב אוהלים. ודוקא נגד יעקב שהוא הסמל של כח התורה בא המלאך, וביאר הח"ח שכח הרע סובל חסד ועבודה אבל אינו סובל תורה, וכמו שיעקב ניצח, גם אנחנו מנצחים כנגד כל הרוחות, וזהו ההבטחה שלא ימוש התורה מזרעך, דיעקב אבינו ממשיך איתנו, הך הטמנה בתורה ממש גם במצבים שבאים נגדנו כל כוחות העולם להוציאנו מהביהמ"ד ולהחליש את חומות הביהמ"ד. אני חומה, אברהם אבינו הוא חומה, לא לתת לכל הרוחות הזרות להכנס, כל העולם בעבר א' והוא בעבר השני, כח זה יש לנו, עשרה נסיונות ועמד בכולם, שורש לא זו ממקומו בכל רוחות שבעולם, למה להזניח את מה שהנחילו לנו לחפש בורות נשברים.

וירח את ריח בגדיו, ריח גן עדן ממש, וביאר ר' ירוחם עפ"י החובות הלבבות [כניעה פ"ו] שאליהו הלך עם א' וראו נבילה מסרחת והוא שם ידו על חוטמו ואמר נבילה כמה אתה מסריח, ואליהו שיבחו על שיניו הלבנות, אח"כ עברו על איש חוטא ואליהו סתם את חטמו בעד הסרחון הנורא שבקע ממנו, והיינו, דרוחניות הוא מציאות, מצוות ומעש"ט יש להם ריח טוב נעים וחזק למרחקים, ולעומתם עבירות, והאדם השלם אינו סובל ריח זאת, ומרגיש בו כשעובר חוטא על פניו, וסותם חוטמו, יצחק אבינו בחושיו המפותחים הרגיש ממש את כל הריחות של מצוות ומעש"ט שבגן עדן.

מיעקב אבינו נדף ריח של תורה ריח של התמדה ריח של שקיעות בתורה, דיח כזה הוא הוא הריח של גן עדן וזה הריח יצחק.

אנחנו מחוברים ושתולים בגן התורה של כל הריחות הנעימים, כל תוס' כל דף גמרא מוסיף לנו ריח טוב ונעים, למה לחפש בחוץ, ריחות אחרות מבחוץ שאין לנו קשר איתם, אדרבא לשתול את עצמינו להיות זרע אברהם עבדי בתוך הגן ממש ולמשוך משם את כל הכוחות הטמונות בנו.

## סימן ח'

## נשיאת כפים

## על הקרבן ותפילה.

א] מקשה לרש"י למה לא היה נשיאת כפים במדבר לפני יום השמיני, עכ"פ בזמן תפילה. < ב] מבאר איך שייך נשיאת כפים על התפילה מה"ת אם תפילה הוא רק מדבר, ודברי הגר"ח בזה. < ג] בנ"כ בעי קרבן ציבור, ודין ציבור בתפילה שאני מקרבן, ואיך משכחת לה נשיאת כפים על התפילה מה"ת ומביא חידושו של המרומי שדה בזה. < ד] עפ"י הנצי"ב מיישב קושי' העמק ברכה בדין י' לנ"כ דשאני מדין י' לתפילה. < ה] מבאר לשי' הרמב"ן איך נשיאת כפים היה א' מ' עטרות של אותו היום. < ו] ב' הערות בשי' הרמב"ן.

א] מקשה לרש"י למה לא היה נשיאת כפים במדבר לפני יום השמיני, עכ"פ בזמן תפילה.  
וישאל אהרן את ידיו אל העם [שמיני ט-כב] ופירש"י ברכת כהנים, וע' רמב"ן שכ' דלדבריו צ"ל שפרשת ברכת כהנים בפ' נשא נאמרה לפני ה' פרשה עיי"ש.  
והנה זה ליכא למימר שבאותו היום נאמרה פרשת ברכת כהנים, שהרי באותו היום נאמרו ח' פרשיות, ע' גיטין [ס']. וברכת כהנים אינו א' מהם וע"כ שכוונתו שנאמרה לפני כן, ולפי"ז יש לתמוה דלמה לא היה ברכת כהנים לפני כן, דבגמ' שבת [פ"ז] מבואר די' עטרות נטלה אותו היום וא' מהם ברכת כהנים ומבואר דלא קיימו ברכת כהנים לפני זה, ואי נאמרה פ' נשיאת כפים לפני כן, למה לא היה נשיאת כפים לפני כן, וע"כ צ"ל דהיות וברכת כהנים רק מתקיימת בקרבן צבור, [עי' תוס' סוטה ל"ח. ד"ה וכתוב] ולא היה ק"צ לפני יום השמיני, דבימי המילואים לא היה ק"צ, שוב לא היה שייך ברכת כהנים לפני זה.

והא דמוכרח דלא היה ק"צ לפני זה היינו משום שא' מי' עטרות הוא עבודת הקרבנות וק' דהיו קרבנות בימי המילואים וכ' הראב"ד בתו"כ ריש שמיני וכ"ה ברש"י בשבת שם שק"צ לא היה עד אז, וא"ש.

אולם יש להק' דבגבולין נשיאת כפים על התפילה, דתפילה במקום קרבן, וא"כ ה"ה בימי המילואים היו צריכים נשיאת כפים על התפילה דלמה גרע מגבולין והדרא קושיא לדוכתא - ועיין בהערה <sup>357</sup>.

<sup>357</sup> והעירני חכם אחד שליט"א - וזה לשונו: "יש להעיר שהגם שהגמ' בשבת [פז]. אומרת באמת שיום הקמת המשכן היה "ראשון לעבודה", ופירש"י: ראשון לעבודה - לסדר עבודת ציבור תמידין, ושאר קרבנות של תרומת הלשכה, עכ"ל, אבל כבר הקשה השפ"א [שם], שהרי רש"י עצמו בפירושו לחומש [במדבר כז, ד] כתב, שכן הקריבו תמידין בימי המילואים - וכן כתבו גם האב"ע [שמות כט, לח] והרמב"ן [שמות מ, כז] - והשפ"א תי' על זה, וז"ל: "אולי כיון דזה ה' מלואים וחינוך העבודה, לא חשבינן לי', ועיקר העבודה התחיל מיום השמיני, ושבעת ימי המלואים לא היו אלא הכנה". וזה מתרץ באמת איך א' ניסן חשיב "ראשון לעבודה", אף שגם קודם לכן הקריבו תמידין. אבל לענין נשיאת כפים עדין יקשה לכאורה, אם מצינו שהקריבו תמידין בימי המילואים, למה לא היתה שם נשיאת כפים.

ולכאורה י"ל, דכיון שתמידים אלו היו רק "מילואים וחינוך העבודה... ועיקר העבודה התחיל רק מיום השמיני" [כדברי השפ"א], לכן לא חייבה עבודה זו נשיאת כפים. אך זהו דוחק, לכאורה. דמנ"ל לחלק כן, שתמידין כאלו שהם רק "חינוך עבודה" ולא "עיקר עבודה" לא מחייבו נשיאת כפים. הרי סו"ס תמידין אלו הם קרבנות ציבור. ועוד יותר יקשה לפי מה שראיתי מתרצים את קושיית השפ"א, דרש"י הרי כתב רק שא' ניסן היה ראשון "לסדר עבודת ציבור, תמידין ושאר קרבנות של תרומת הלשכה". [וכן אמרו בירושלמי [ריש שקלים]: "ביום שהוקם המשכן, בו ביום נתרמה התרומה". היינו, שרק מאותו יום והלאה הובאו קרבנות הציבור מתרומת הלשכה. ומה שהובא קודם לזה, לא היה מתרומת הלשכה]. ועל כרחק צ"ל, שהתמידין שהוקרבו לפני כן, בשבעת ימי המילואים, באו מנדבת יחידים, שמסרום לציבור יפה יפה, ורק התמידין שהוקרבו מיום השמיני ואילך באו מתרומת הלשכה, כמבואר ברש"י. ולפ"ז תמידין אלו שהוקרבו בו' ימי המילואים לא היו רק "מילואים וחינוך העבודה" [כדברי השפ"א], אלא קרבנות רגילים ממש, אלא שבאו מנדבת יחידים ולא מתרומת הלשכה. ולפ"ז יקשה לכאורה יותר, למה לא היתה שם נשיאת כפים.

ולכאורה אפשר לתרץ בפשטות, שפרשת ברכת כהנים נאמרה רק יום אחד לפני הקמת המשכן, אחרי שכבר הקריבו התמידים של אותו יום, ולכן לא היתה נשיאת כפים עד יום א' בניסן. והגם שאין ראיה ישירה שכך היה, אבל אולי הקושיא עצמה היא שמכריחה לומר כן, שאם מצד אחד א' בניסן היה "ראשון לברך את ישראל", ומצד שני ודאי שפרשת ברכת כהנים נאמרה קודם לאותו יום, [כפי שהוכחתם מהגמ' בגיטין], א"כ ע"כ שנאמרה בכ"ט באדר אחר תמיד של בין הערבים. והגם שהקב"ה לא היה מדבר עם משה אלא ביום, ולא בלילה [כמובא ברש"י שמות יב, ב], עדין יש מספיק זמן ביום גם אחרי הקרבת תמיד של בין הערבים למסור למשה פרשת ברכת כהנים.

ואם נאמר כן, יתורץ גם מה שדנתם בהמשך דבריכם, למה לא היתה שם נשיאת כפים עכ"פ בתפילה. ובאופן אחר יש לתרץ דלמה לא היתה נשיאת כפים בז' ימי המילואים, הגם שהקריבו בהם תמידים. וזהו מפני שבימי המילואים התמיד הוקרב ע"י משה רבינו, ולא ע"י הכהנים, ורק בר"ח ניסן נכנסו הכהנים לעבודת הקרבנות, כמבואר בשבת [פז]. שאותו

ב] מבאר איך שייך נשיאת כפים על התפילה מה"ת אם תפילה הוא רק מדרבנן, ודברי הגר"ח בזה. והנראה בזה דבעיקר הך דבר דבעינן נשיאת כפים על תפילה, הק' האחרונים דהרי פליגי הרמב"ם ורמב"ן אי תפילה מה"ת, ולרמב"ן שהוא מדרבנן האיך שייך שנ"כ מה"ת תלויה בתפילה דרבנן. והמשכנות יעקב בהל' תפילה הוכיח מכאן שתפילה מה"ת, ואחיו הקרן אורה בסוטה ל"ח נשאר בצ"ע לשיטות שהוא מדרבנן מכח קושיא זו, ובביאור הלכה ריש נשיאת כפים הכריע הח"ח מכח קושיא זו שע"כ הך דין דנ"כ בעי קרבן ותפילה הוא רק מדרבנן ואסמכתא, אכן לפי החת"ס בתשו' כ"ב [הובא לעיל פרק י"ד ס"ק ב'] שכל קרבן מחייב עוד נשיאת כפים מה"ת, וכן כל תפילה מחייב מה"ת, ע"כ מוכרח דלא כהביאור הלכה, אכן הח"ח לשיטתו אזיל בשעה"צ ס"ק פ"א שפסק כהמהר"ם מינץ [שעליו חולק החת"ס] שאין חיוב מה"ת על כל תפילה וקרבן. **אולם**, בעיקר הקושי, כבר הביא העמק ברכה מהגרי"ז ששמע מהגר"ח דאף לרמב"ן איכא מצוה קיומית מה"ת בתפילה, וזה סגי לנ"כ, אף דאין כאן חיובית, [וכ"כ הגר"ח בהל' תפילה שיש קיומית].

ג] בנ"כ בעי קרבן ציבור, ודין ציבור בתפילה שאני מקרבן, ואיך משכחת לה נשיאת כפים על התפילה מה"ת ומביא חידושו של המרומי שדה בזה.

**אולם** אכתי ק', שהרי הקרן אורה שם הק' עוד דאף להנך דתפילה מה"ת, אכן זה ודאי דאין חיוב מה"ת של תפילה בציבור, וכמו דבעינן קרבן ציבור לנ"כ ה"ה דבעינן תפילה בציבור, ותפילה בציבור הוא רק מדרבנן, ויש לעיין דאולי גם בזה אפ"ל דיש מצוה קיומית בתפילה בציבור מה"ת, וצ"ע.

**ויותר** נ' עפ"י מה שראיתי לנצי"ב במרומי שדה בסוטה ל"ח. [ד"ה ועבודת ציבור] דהק' שם דלכא' תמוה, מה שייך שיהי תפילה בציבור כמו ק"צ, הא ציבור דקרבן הוא כלל ישראל [דשבת כהונה מיקרי קרבן שותפין בפרו של אהרן אף דאיכא עשרה], משא"כ בתפילה התם ציבור הוא עשרה, ומה שייכא זו לזו, ותירץ שהיות ותפילות במקום קרבנות שוב הו"ל תפילה במקום ק"צ ושוב חשיבי כקרבן ציבור אף בלי כלל ישראל, עכתו"ד.

**ונ'** דלדברי הנצי"ב א"צ לומר דתפילה היא חיובית מה"ת או קיומית מה"ת, דאף אי נימא דאין שום מצוה להתפלל, סו"ס תפילה במקום הקרבת קרבן הוא, דהא ע"י "ונשלמה פרים שפתינו", איכא חפצא של הקרבה שלא שייך למצות תפילה אלא למציאות ולחפצא של תפילה, ואף אי לא קיים מצות הקרבת קרבן, סו"ס חפצא של הקרבת קרבן איכא - ושפיר שייך בזה נשיאת כפים.

**ונוסיף** עוד - דבקטן שהגדיל בין ב' הפסחים - עיין בחידושי הגר"ח על הרמב"ם - דאי הקריב בראשון פטור בשני - וליכא חסרון של קטן שקיים מצוותו בזמן הפטור כשזוהי שאכל מצה, ונשתפה - דהכא אף שהוא מופקע מהמצוה אבל מהחלות הקרבת קרבן אינו מופקע - והרי הוקרב הקרבן עבדו - וזה סגי לפוטרו מפסח שני - דפסח שני לא שייך למי שלא קיים את המצוה בפסח ראשון אלא למי שלא היה לו קרבן בראשון - וה"ה הכא - אין אנו דנים מצד מצות תפילה אלא מצד החפצא של תפילה שהיא דאורייתא - ועוד שאנו דנים מצד החפצא של קרבן ציבור שמונח בתפלתו - וגם היא דאורייתא - בלי שייכות לשום מצוה.

ויש מקום לומר עוד עפ"י חלוקה זו - שגם לגבי ספירת העומר בקטן שהגדיל - וספר בתור קטן מהני לגדלותו - דאכתי מיקרי תמימות - והיינו דלא בעי מצות ספירה של תמימות אלא חפצא של ספירה דתמימות - ונהי דקטן אין לו 'מצוה' של ספירה אבל 'חפצא' של ספירה יש לו - וע"ע מה שנתבאר ע"ד זו לעיל [סימן...], לגבי ברכת התורה בקטנות לגבי גדלותו.

**ומעתה** נ' פשוט שהך דין דתפילה עומדת במקום ק"צ לא נתחדש עד יום השמיני שרק אז התחיל ק"צ, ולפני שהיה ק"צ לא היה תפילה במקום ק"צ, ושוב א"ש למה תפילה בציבור בימי המילואים לא חייבה נשיאת כפים ופשוט. [אכן לפי הביאור הלכה שמה"ת א"צ תפילה או קרבן לנ"כ, הדרא קושי' לדוכתא, וצ"ע].

היום היה "ראשון לכהונה". וכיון שקרבנות הציבור דימי המילואים לא הוקרבו ע"י הכהנים, לכן לא היתה שם נשיאת כפים. דהכהנים נבחרו "לשרתו ולברך בשמו" [דברים י, ח ועי' רש"י שם], וא"כ י"ל דכל זמן שלא נכנסו בפועל "לשרתו" [אף שכבר נבחרו לזה], גם לא נכנסו עדין "לברך בשמו", אף שהיו כבר קרבנות צבור. דנשיאת כפים היא סיום העבודה, דרק לאחר "וירד מעשות החטאת והעולה והשלמים" אז "וישא אהרן את כפיו אל העם ויברכם" [עי' אב"ע ויקרא ט, כב, שכן היה הסדר, שאחרי שירד אהרן מהמזבח, אז נשא כפיו]. וכל שהעבודה אינה בכהנים, אין גם נשיאת כפים, עכ"ל.



ד] עפ"י הנצי"ב מיישב קושי' העמק ברכה בדין י' לנ"כ דשאני מדין י' לתפילה.

ונ' יותר דלפי חידושו של המרומי שדה אפשר ליישב קושי' העמק ברכה על האחרונים שחילקו בין דבר שבקדושה דבעי י' לתפילה בציבור דבעי י', דבתפילה בציבור לא מהני שום צירופים של ישן או כשיצאו באמצע, דצריך י' מתפללים ושומעין כל הזמן, ורק לדין דבר שבקדושה [כקדיש וכדומה] מהני, והק' העמק ברכה דלפי"ז ה"ה בנ"כ דבעי ת"צ לא יהני צירופין, דנהי דנ"כ עצמה דבעי י' היינו משום דבר שבקדושה, ובזה מהני צירופין, אכן חזרת הש"ץ לפני הנשיאת כפים לא יהני בו צירופין וזה לא מבואר בפוסקים, וע"כ שגם לדין ת"צ מהני צירופין.

**אולם** נ' דלפי הנצי"ב אין כאן קושיא כלל דנ"כ אין צריך תפילה בציבור כלל, דמהני הנשיאת כפים על תפילה בגלל שהתפילה הוא במקום קרבן ציבור ומה"ט יש לו דין ק"צ ולזה לא בעי דינים של תפילה בציבור, וא"ש.

**ויתירא** מזו, דלכאורה גם על תפילה ביחידות אפשר לעשות נשיאת כפים לדעת הנצי"ב, וע"כ שמדברנן בעלמא הוא, שתיקנוה בחזרת הש"ץ, ושוב לק"מ קושיית העמק ברכה.

ה] מבאר לשי' הרמב"ן איד נשיאת כפים היה א' מי' עטרות של אותו היום.

**והנה** לשי' הרמב"ן דהך דוישא אהרן לא היה נשיאת כפים כלל, לכא' תמוה מה שכ' בגמ' בשבת פ"ז ד' עטרות נטל אותו היום, הא נשיאת כפים לא היה [קושי' זו ראיתי בספר כה תברכו].

**ונ'** דלק"מ דבמשנה ריש פ"ד דתענית מבואר דנ"כ בשחרית מוסף וכו' והק' בירושלמי שם מוסף מנלן ות' דילפינן מהך דוישא אהרן את כפיו, והנה הנך קרבנות לא היו קרבנות מוסף רק קרבנות היום, ומהו המקור למוסף, וע' שם במפרשי הירושלמי שכוונת הירושלמי ללמוד דגם בקרבן שני ביום מברכים נשיאת כפים וכבר קדמו לקרבן זו עולת התמיד וכמבואר בפוסקים, ונמצא דהך נשיאת כפים היה כבר על הקרבן השני וה"ה למוסף.

**והנה** כל הנידון בקרבן שני ביום הוא רק אי היה נשיאת כפים בקרבן הראשון ואי לא היה נשיאת כפים בראשון א"כ אין כבר ראיא מאהרן הכהן דאז פשיטא דנ"כ בשני, וע"כ שבקרבן הראשון שהיה ביום היה כבר נשיאת כפים, ובאו ללמוד מאהרן הכהן שנשא כפיו גם בשני. ולפי"ז פשוט שאותו היום היה הראשון לנ"כ שכבר נשא כפיו בבוקר בתמיד, שהוא היה הק"צ הראשון, ואף שנצטוו לפני כן, הרי על תפילות לפני ק"צ אין נשיאת כפים וכדיארנו לעיל לרש"י.

**והנה** רש"י שם בגמ' בשבת מפרש ברכת כהנים הך דאהרן הכהן אכן זהו לשיטתו בחומש, והרמב"ן יפרש שקאי על נשיאת כפים בבקר שלא כתוב בפרשה, ומיושב הגמ' בשבת דנ"כ הוא א' מי' עטרות שנטל אותו היום.

[**והנה**, הבאנו לעיל מהחת"ס בתשו' [כ"ב] פליג על המהר"ם מינץ אי יש חיוב מה"ת על כל תפילה ותפילה והחת"ס ס"ל שיש חיוב, וה"ה על כל קרבן, והמהר"ם מינץ לומד שאין חיוב מה"ת וחייב מה"ת רק פעם אחת ביום, וע' מנ"ח שדייק מהרמב"ם וחינוך שחייבים על כל תפילה ותפילה וכו' דחייבים רק מתקנ"ה והיינו כמהר"ם מינץ, ולפי החת"ס הירושלמי הוא דרשה דאורייתא בנשיאות כפים דילפינן משם נשיאת כפים על כל קרבן גם על קרבן השני, ולמהר"ם מינץ ע"כ דאסמכתא בעלמא הוא.

**אולם** לפימ"ש"כ המנ"ח שם דמצוה קיומית מה"ת ודאי איכא, גם אי אין חיובית, שוב א"צ לומר דאסמכתא בעלמא הוא די"ל דכוונת הירושלמי דילפינן דיש מצוה קיומית בפעם השניה ביום.

**אולם** אכתי יש לעיין דהרמב"ן נקט דהך דאהרן לא היה נשיאת כפים כלל, ולשיטתו ע"כ נצטרך לומר שגז"ש בעלמא הוא, שכמו שאהרן הכהן בירכם על קרבן נוסף אחרי שכבר היה נשיאת כפים בבקר, כמו"כ ילפינן בגז"ש דשייך מצות נשיאת כפים אחר נשיאת כפים בבוקר, וכמו דעיקר הנשיאת כפים ילפינן בגז"ש [בסוטה ל"ח] כמו"כ מה דהנ"כ הוא אחרי נשיאת כפים שקדמה לה גם ילפינן].

ו] ב' הערות בשי' הרמב"ן.

**אולם** אכתי תמוה שיטת הרמב"ן, שהרי הרמב"ן כתב שם בתוך דבריו דלשיטת רש"י שלמד ש"וישא אהרן את כפיו" הוא ברכת כהנים, ע"כ צ"ל דלא נאמרה מצות ברכת כהנים בפרשת נשא שעל כרחק נאמרה לפני הך דרשה, ומשמע מדבריו דלפירושו של הרמב"ן שאינה אלא ברכה בעלמא א"צ לומר כן, ותמוה הא מהסוגיא בשבת פ"ז מבואר שהיה נשיאת כפים באותו היום וצ"ע.

ונראה דמה שמבואר שם שאינה אלא ברכה בעלמא היינו שאינה בכה ששייכת למצוות ברכת כוהנים, אבל יש חפצא של ברכה של כהן בלי שייכות למצווה, וכל המצווה היתה לחייב כהנים בהך כח ברכה שיש לכהונה, ונראה עוד דרך ביום השמיני נתחדש כח בכה זו, דרך ביום השמיני נתחדש דין כהונה, וכמבואר שם שאחד מהעשרה עטרות היא "ראשון לכהונה", ופירש"י "אותו היום שמיני למילואים, ועבודה באהרן ובניו, ועד עכשיו היה בבכורות", ונראה א"כ דכח הברכה שנובע מ"קדושתו של אהרן" ובזה "ציונו לברך", כח זה נתחדש ביום שקיבלו את העבודה מהבכורות, ולכן עכשיו הוא בירך את העם בברכת כהנים אף שלא היה בזה עדיין מצווה של ברכת כוהנים, ודו"ק.

**עוד** תמוה דעת הרמב"ן מהסוגיא בשבת, דברמב"ן פ' פקודי מבואר דבימי המילואים הקריבו קרבן ציבור ודלא כמו שנתבאר לעיל מהראב"ד ורש"י, וצ"ע.

## שער א כללי המצוות

**סימן א' קונטרס במהות העשה והל'ת, בגברא ובגוף העשה והלאו עצמם, והמסתעף לגבי עדל'ת.** **פרק א' כמה קושיות וסתירות במצוות ציצית ופדיון הבן, ולגבי ברכה על המנהג, ומגדיר מהות העשה והציציות בעשה כתרתי.** **הקדמה:** **סתירה בציצית** אי הבגד הוא חלק מהמצוה או שרק החוטין הם המצוה. **סתירה בפדיון הבן** אי הוי מצוות האב או מצוות הבן. **יסוד הגרי"ז לגבי ברכה במנהג ומצוה מדברי סופרים לגבי יו"ט שני.** **מיישב קושי' החזו"א על יסוד האחרונים בדמאי שיש לו דין ודאי.**

**פרק ב' בגדר מצוות של זכר למקדש, ובגדר מעשהו"ג בנשים, ובגדר אהע"א, ומבואר מהותו של איסור חפצא.** **מקור לדברי הגרי"ז והגר"ד** ממצוות דרבנן שהם מצוות מצד זכר למקדש, ובדברי רבינו דוד לגבי ברכה בבדיקת חמץ. **בגדר נשים במצוות עשה שהזמן גרמא** לשיטת ר"ת, ובדין קטנים ועכו"ם לגבי מצוות, ובגדר המצוה קיומית במצוה כל ז', ובגדר הדין אהע"א, ובדין עדל'ת באופן שאינו נדחה ואיכא קיום עשה. **בגדר איסור חפצא – שהלאו חל בחפצא.** **פרק ג מצוות מצד הגברא, ומצוות שמתייחסות ל'מצב' ולא לפעולה.** **מצוות מצד החפצא.** **לאו ועשה שמתייחסים ל'מצב' ולא לפעולה,** שינה בסוכה, כפייה של יורדין לנכסיו, וחלבים ועריות. **סיכום החילוקים בין הציציות על הגברא לגוף העשה והלאו.** **תוספת דברים בזה.**

**פרק ד בגדר מצוות ציצית, ובגדר עדל'ת בכלאים בציצית.** **בגדר מצוות ציצית שתחילתה בבגד,** וכמו שייסד האור שמח בדין עדל'ת בכלאים בציצית דלכן נדחה איסור מגוף הבגד עצמו. **מבאר דגם ביכוס העדל'ת** הוא בחפצא אף שהיבם מחוייב ולא היבמה. **בגדר מצוות ציצית – מצוה בבגד וציציתו בחוטין,** ולכן גם הבגד הוא חפצא דמצוה. **ש"ט בקושי' הזכר יצחק דמה שייך לומר עדל'ת בציצית,** הא המצוה בחוטין והאיסור בבגד. **בדין תשמישי מצוה בחוטין ולא בבגד.** **פרק ה ביאור שיטת הרמב"ן בעדל'ת, דעשה אהבה ולא יראה.** **טעמו של הרמב"ן בעדל'ת.** **ד' קושיות של גדולי האחרונים על הרמב"ן.** **דרכו של המשך חכמה ולדבריו מיושב הכל.** **מתמה טובא בכל הנ"ל.** **דרכו של הדבר אברהם ברמב"ן,** ומתמה בדבריו. **ביאור חדש עפ"י דברינו – מצוה לחוד וציציתו לחוד – בגוף העשה והלאו קיימת הדחייה, ולא באזהרה ובחיוב דרמי אקרקפתא דגברא.** **אהבה ויראה קיימים בכל אופן שהעשה נעשה כיון שזו תכונתה ומהותה של גוף העשה עצמו.**

**פרק ו דרכו של רבינו ניסים גאון, ובפולגתא דרבוותא בדין עדל'ת בלי חיוב לעשות את המצוה, [רמב"ן ר' ר' ראב"ד ורעק"א].** **דברי ר' ניסים גאון.** **בקושיות המהרי"ק.** **ישוב עפ"י הנ"ל שדבר ר' ניסים גאון באים אחרי דברי הרמב"ן.** **בדין מצוה קיומית – נפ"מ בין הרמב"ן [השב תשובה] לרעק"א [ציצית], ובשיטת הר"ן בזה.**

**סימן ב בגדר מצוות ואיסורים מדרבנן, ובפולגתא הרמב"ם והרמב"ן בלא תסור.**

**פרק א חילוק בין רבנן לדאורייתא, שבדרבנן המצוות דומות למצוות של מלך, ובשל תורה יש קביעה מוקדמת בגוף המעשה עצמו.** **מבאר שהמהות של עשת ול"ת – היינו לא רק החיוב והאזהרה דרמי אגברא אלא הקביעה של התורה בעיקר המעשה – בתור מעשה שצריך להיות ואמור להיות או מעשה שצריך לא להיות ואמור לא להיות.** **מוכיח כן ממצוה קיומית ומצוה בחפצא – ועדל'ת, וכל זה גם באיסורים.** **מביא מדברי המשך חכמה שמצוות דרבנן הם מצד הכרת סמכותם של חכמים – וזה גם הביאור למה מקילין בספק דרבנן ולא מחמירים מצד הלא תסור'.** **ביאר בזה את נוסח הברכה 'על מצות זקנים', ביאור דברי הרמב"ם בנוסח הברכה בברכה דרבנן – שהברכה מתחלקת לתרתי – המצוה הכללית של הזקנים והמצוה פרטית של חכמים.**

**פרק ב חלוקה נוספות מיניה וביה בתוך המצוות ואיסורים של חכמים, שבהם יש הגדרה וקביעה במעשה ובחפצא במערכת של רבנן.** **מביא כמה מקורות מהאחרונים שיש חפצא ומציאות של עבירה בדרבנן על פי הגדרים דאורייתא.** **בדברי הנה"מ בשו"ג דרבנן ובמה שהקשו עליו** **מוכיח כן עוד במצוות, א] בל תוסיף ב] מצוות צריכות כוונה ג] זמן גרמא ד] מצוה קיומית.** **ב' המערכות קיימות כל אחד בדרגא שלו – ונפ"מ דמחוייב מדרבנן רק מוציא מחוייב מדרבנן.** **ב' המערכות לא סותרות זא"ז – וקיימות לפי גדרים שונים.**

**פרק ג כחם של חכמים בכל דינים דרבנן, ותמיד מתחדש שיש להם כח וסמכות בחלויות מדרבנן ולא מה"ת, וביאור שיטת הרמב"ן בלא תסור.** **הגדר בקנין דרבנן דהוי קנין רק ביחס לדינים דרבנן ולא ביחס לדינים מה"ת.** **פסול דרבנן במצוה ובחלות דין דאורייתא.** **כמה דרכים בביאור דברי התוס' בסוכה [ג'] בגזירת שמא ימשך.** **מצאנו בכמה דוכתי דמתחלקים הדרבנן מהדאורייתא.** **ב' המערכות – דרבנן בתוך הדאורייתא, ובדין עציץ שאינו נקוב דהוי כמחבור לקרקע מדרבנן.** **דברי התרומת הדשן ביו"ט שני מדרבנן.** **ביאור שיטת הרמב"ן שאין לאו של 'לא תסור' ואעפ"כ יש מקור מלא תסור' שיש מצוות דרבנן.** **סוגי' דשבת [כג] שיש לא תסור במצוות דרבנן גם לפי הרמב"ן.**

**פרק ד ב' סוגים של דינים דרבנן.** **בדברי הגרש"ש שיש ב' סוגים של מצוות דרבנן, א] כפי הגדרים של התורה, ב] כהרחקה וסייג בעלמא, ונפ"מ באיסורי הנאה דרבנן אי אינו ממון.** **בדברי הגרי"ז בהנ"ל לגבי חמץ בשעה חמישית ושעה שישית, ולגבי ירושה מדרבנן ודאורייתא.** **ב' סוגים של מצוות דרבנן.**

**פרק ה חידוש נוסף גם התורה מכירה ומתייחסת לגדרים בדינים דרבנן, כיון שכל דרבנן הוא מקצת מהדאורייתא.** **ב' המערכות קיימות – אבל כל א' לפי הרמה שלו, ומדרבנן קיים רק מדרבנן.** **מצאנו בכמה דוכתי שדין דרבנן קיים גם בדרגא מה"ת.** **דברי הגאון ראש הישיבה – רבי בונים שרייבר בזה.** **מתמה דמה שייך חיוב מיתה באיסור דרבנן – מתמה בטעמא דמי שנשטא טומאה דרבנן ונכנס למקדש אינו חייב כרת.** **מתמה בדין מחלל שבת בפרהסיא באיסורי שבת דרבנן אם מדרבנן יש לו דין מומר לכל התורה.** **בדין בשניות דרבנן מדרבנן לא תפסי קידושין, ובדין עבר עבירה שיש בה מלקות הוי רשע ונפסל לעדות.** **מחדש שכל האיסורים דרבנן שורשם הם דין דאורייתא, וכל איסור דרבנן יש בו את המעשה איסור דאורייתא, אלא שהוא בדרגה פחותה מאד שלא אסרתו תורה.** **מקור מהריטב"א ליסוד הנ"ל.** **עבירה דרבנן שיש בה מלקות.**

**סימן ג בגדרי מצוות דרבנן, ומנהג חכמים ובמצוות שהם זכר למקדש, ודין הברכות בכל הנ"ל.**  
**פרק א סוגים שונים של מנהג חכמים, ויש מנהג שיש בו ציווי אבל ליכא בזה 'שם מצוה'.** < בדברי הגרי"ז בשיטת הרמב"ם במנהג חכמים. < ישוב לקושי' החת"ס למה מברכים על המנהג הפרשת חלה מאורז. < מתמה בעיקר הגדר בזה דלמה גרע מנר חנוכה. < מתמה בדברי ר"ת בתוס' לגבי ערבה והלל. < מביא כהגרי"ז מדברי התוס' רי"ד לחלק בין סוגים שונים של מנהג - ודן בדברי הריטב"א שם. < בדברי המנחת שלמה לגבי ההדלקה של נר חנוכה בביהכ"ס שזה מנהג ומברכים עליה גם לפי הרמב"ם. < ברכה על הידור מצוה בנר חנוכה - ומתמה בזה. < דין הברכה על שיר השירים וקוהלת. < במה שיש להעיר בדברי ר"ת בתוס' לגבי ערבה והלל. <

**פרק ב סתירות בדין הברכה במצוות של זכר למקדש, ובשיטת הירושלמי בנוסח הברכה במצוות דרבנן.** < ג' מקורות דליכא ברכה על מצוה שהיא מצד זכר למקדש. < מביא שיש מחלוקות בדין ברכה במצוה דרבנן מצד 'זכר למקדש' - ומוכיח שיש ב' סוגים שונים של מצוות שהם זכר למקדש. < נוסח ברכת המצוות במצוות דרבנן לפי דעת הירושלמי - ומתמה בעיקר הסוגי' בשבת [כג] - שהקשו "היכן וציוונו". <

**פרק ג חילוק בין רבנן לדאורייתא, שבדרבנן המצוות דומות למצוות של מלך, ובשל תורה יש קביעה מוקדמת בגוף המעשה עצמו, אכן גם בדרבנן מיניה וביה יש קביעה בגוף המעשה עצמו, אלא שיש ב' סוגים של דינים דרבנן.** < מבאר שהמהות של עשה ול"ת - היינו לא רק החיוב והאזהרה דרמי אגברא אלא הקביעה של התורה בעיקר המעשה - בתור מעשה שצריך להיות ואמור להיות או מעשה שצריך לא להיות ואמור לא להיות. < כמה הוכחות ליסוד הזה. < מביא שבדינים דרבנן יש ב' מערכות, מה"ת אינו אלא 'כעין מלך', ומדרבנן יש גדרים לעצם המעשים ולגוף האיסורים עצמם. < ביאור דברי הרמב"ם בנוסח הברכה בברכה דרבנן - שהברכה מתחלקת לתרתי - המצווה הכללית של הזקנים והמצוה פרטית של חכמים. <

**פרק ד ב' סוגים של מצוות מדרבנן, ונפ"מ לגבי ברכת המצוות.** < בדברי הגרש"ק והגרי"ז שיש ב' סוגים של מצוות דרבנן, [א] כפי הגדרים של התורה, [ב] בלי הגדרים - וכעין הרחקה וסייג, וכמה נפ"מ בזה. < ב' סוגים של מעשה מצוה, ובמנהג חכמים כל התוכן של המעשה הוא מצד שנהגו בו ולא מצד היותו מעשה מצוה. < דברי הגרי"ז מתחזקים על פי מה שמתבאר דל"ת איכא ב' טעמים למה נשים מברכות במעשהו"ג. < במה דמברכים על הידור מצוה בנר חנוכה. < ב' סוגים של מצוות מצד זכר למקדש - שיש תקנה בלי מצוה מצד זה שדרשו חז"ל - 'מכלל דבעיא דרישה' - ויש גם תקנה עם 'גדרי מצוה'. < במה שיש להעיר על לשון השו"ע הרב. < ביאור הסוגי' בשבת [כג] - "היכן וציוונו". < פרק ד מתחדש דליכא דין כוונה ובל תוסיף וזמן גרמא בכל הנך מצוות. < דן בדין בל תוסיף במי שאמר הלל השלם בר"ח וחזו"מ פסח במקום חצי הלל. < מעורר דלפי"ז נחלקו נמי בלולב בשאר הימים איכא אלא בל תוסיף - שהרי הוי זכר למקדש. < דן לפטור מדין מצוות צריכות כוונה בהלל דר"ח לפי הרמב"ם ובכורך לפי הרמב"ם והערוך, ובלולב לשאר הימים לפי רנב"י ובספירת העומר [בספירת השבועות] - לר' ירוחם. < דן דלא שייך דין מעשהו"ג בכל כה"ג. <

**פרק ה מחדש שיש דרגות שונות של מעשים באיסורים ובמצוות, וכן צ"ל במנהג חכמים ובזכר למקדש.** < מצאנו מושג של 'דרגות שונות' של מעשים באיסורים ובמצוות - שאף שכולם מה"ת, ומי שעבר על ל"ת זה מיקרי עבריין ממש - אכן הלאו אינו לאו גמור ומושלם לגבי כל החיובים והדינים. < מצאנו כעין זה נמי בברכת המצוות ולגבי עדל"ת. < ביאור בדברי הגר"ח לגבי ברכת המצוות בכוי ע"ד הגרי"ז במנהג. < מחדש גדר חדש למנהג ולזכר למקדש דדומים להטפת דם ברית - והיינו שהשלימו את המעשה ממנהג זכר למקדש למצוה, אכן אכתי תורת מנהג זכר למקדש עליהו - ולא סגי ב'שם מצוה' לגבי ברכה. < מבאר שבכל כה"ג איכא תורת מצוה לכל דיני התורה - כמו דכיסוי הדם בכוי חשיבא מצוה לגבי דחיית יו"ט. < ביאור בדברי ר"ת בתוס' בסוכה דחילק דערבה אינה אלא טלטול לעומת קריאת ההלל דלא גרע מקורא בתורה. < במה שיש להעיר בדברי האחרונים דמדמים פלוגתת התוס' והרמב"ם בברכות בנשים בזמן גרמא לפלוגתתם בהלל. <

**פרק ו ביאור הג' שיטות בירושלמי, בדין נוסח הברכה במצוות דרבנן.** < ג' שיטות במטבע לשון של הברכה במצוות דרבנן. < יש לדון דאולי נחלקו בגדרי מצוות דרבנן אי הוי כמצוה כעין מלך או שיש הגדרה וקביעה במעשה עצמו. < ביאורו של הרמב"ם בברכה דרבנן - "אשר קדשנו במצוותיו, שצויה בהן לשמוע מאלו, שציוונו להדליק נר של חנוכה". < נחלקו בג' דרכים דמה הדבר העיקרי שמייחס את המצוה דרבנן למצוותיו של הקב"ה. < תוספת דברים בכל הנ"ל. <

**סימן ד' קונטרס בדין כוונה ודין מתעסק ובדין תחב לו חבירו מצוה ומרור לבית הבליעה במצוות.**  
**פרק א דין כוונה ודין מתעסק באכילת מצוה, ודין תחב לו חבירו מצוה ומרור לבית הבליעה, [לשיטת הרמב"ם דמצות א"צ כוונה במצוה].** < מביא את שיטת הרמב"ם דבמצוות של הנאה ליכא דין מצוות צריכות כוונה כמו דליכא דין מתעסק בחלבים ועריות שכן נהנה. < מביא מקורות דיסוד דינא דמצוות צריכות כוונה מצד מתעסק אתינן עלה, ומבאר דע"כ שיש תורת מעשה מיוחדת כלפי המעשה מצוה וכלפי זה חשיב מתעסק. < מביא סברת המ"ב דנהנה כמתכוין, וכן הוא ברמב"ם וברש"י, ומתמה בזה. < סברת האחרונים בגדר הדין דליכא פטור מתעסק בנהנה, דהעיקר היא הנאה מהאכילה, וחסרון מתעסק היא רק חסרון במעשה לומר דהמעשה לא מתיחס אליו, לא כן בנהנה שכל החיוב לא בעי מעשה, דגם תחב לו חבירו לבית הבליעה מהני לחיבו, אלא דכל זה תמוה דלא שייך לומר כן במצוות. < נוסח אחר בזה מהברכ"ש וחזו"א דהעיקר הוא דהנך עבירות לא בעי מעשה אלא דהמציאות של האכילה היא היא גוף העבירה, וגדר זה שייך נמי במצוות. < מביא הוכחה מאכילת מרור דגם בזה נאמר ההלכה שא"צ כוונה, ומוכיח כן עוד מהדין מצוות לאו ליהנות ניתנו. < חידוש דין דמהני תחב לו חבירו לבית הבליעה גם במצוה ומרור. <

**פרק ב המשך בענין הנ"ל [לפי השיטות דמצוות צריכות כוונה במצוה].** < מעורר דכל דברינו תלוי בפלוגתת הראשונים האם מצוות צריכות כוונה במצוה. < מביא מהתוס' בפסחים [קט"ו] דאף דס"ל דמצוות צריכות כוונה במצוה אכן חילוק הדין מצוות צריכות כוונה במידי דאכילה משאר מצוות. < מוכיח דאיכא שני דינים בדין מצוות צריכות כוונה, והנפ"מ ביניהם במידי דאכילה. < מבאר דעפ"י יתיישב סתירה הרש"י האם בעינן כוונה למצוה בעלמא [רש"י בברכות] או למצוה המסוימת הזו [רש"י בר"ה], ומבאר את דברי המאירי בפתחה לבית הבחירה. < מסיק דלכו"ע מהני תחב לו חבירו לבית הבליעה לצאת ידי"ח במידי דמצוות. <

**פרק ג המשך בענין הנ"ל [לפי שיטת הרא"ה דטעה וקסבר שהמצה הוא בשר דלא יצא ידי"ח].** < מביא דדעת הרא"ה דטעה וקסבר שהמצה הוא בשר דלא יצא ידי"ח, ולשיטתו משמע דאיכא דין מתעסק גם במידי דאכילה במצוות. < מתמה דלפי"ו איכא סתירה בדברי הר"ן וסתירה בפסקי השו"ע. < מוכיח מכל הנ"ל דדינו של הרא"ה לאו מדין מתעסק הוא אלא מדין כוונה הפכית, ומביא דכבר פליגי בזה גדולי האחרונים. < מבאר דהדרא לדינא האי חידוש דתחב לו חבירו לבית הבליעה מהני במידי דאכילת מצוה. <

**סימן ה דין שלא כדרך שתייה דרך שפופרת, ודין תחב לו חבירו לבית הבליעה, [ומצוות צריכות כוונה] לגבי שתיית ד' כוסות ושתיית סתם יינם ושתיית מי סוטה.** < מביא ספיקת הגמ' בשתיית סוטה בדרך שפופרת האם חשיב כדרך שתייה או לא, ומביא מהפוסקים דדנו האם מדמינן לזה שתיית מצוה ושתיית עבירה. < מבאר דע"כ דמדהני תחב לו חבירו לבית הבליעה באכילה ושתייה של מצוה ועבירה דמזה מוכרח מיניה וביה דדרך שפופרת לא חשיב שלא כדרך, ורק שלא כדרך בגוף ההנאה חסר באכילה, ושאיני שתיית סוטה בעצם יסוד דינו דהתם ע"כ נאמר דין מעשה שתייה. < מבאר דשורש הספק בסוטה הוא מצד הדין שתייה מכוס, ודרך שפופרת הוא שלא כדרך כלפי שתייה מכוס. < מחדש דלפי"ו יתכן דגם בד' כוסות איכא דין במעשה שתייה שיהיה "שתייה מכוס", משא"כ בדין שתייה במאכלות אסורות. < מחדש דלא מהני תחב לו חבירו לבית הבליעה בשתייה דסוטה ובשתייה ד' כוסות. < מסתפק בדין מתעסק ובדין מצוות צריכות כוונה בשתייה דסוטה ובשתייה ד' כוסות, ותלוי אי דינא דשתייה מכוס הוא עצם צורת המצוה או שהוא תנאי בעלמא בהך שתייה. <

**סימן ו' קונטרס בסוגי' לפני עור, והמסתעף בדין מסייע עוברי עבירה.** < **פרק א' ביסוד האחרונים שיש ב' דינים בלפני עור.** < מביא יסוד האחרונים שיש ב' דינים בלפני עור, מצד עצה שאינה הוגנת שמכשילו, וכן מצד סיוע והשתתפות בעבירה שהוא גרם לחבירו, ונפ"מ במי שיוודע שמכשילים אותו. < מביא מקורות מהראשונים דאינו לאו שבכללות, ויש בזה אביזרייהו דיהרג ואל יעבור. < בשיטת התוס' דלא בעינן בר חיובא, אעפ"כ מודה לעיקר היסוד. < מתמה מיניה וביה בדברי הריטב"א. <

**פרק ב' מתמה במה דמצינו שיש דין תלייה בהיתר בלפני עור, ודרכם של האחרונים בזה.** < מתמה דמבאר במשניות דבספק לפני עור ליכא חשש בלפני עור. < מוכיח דאפילו ברוב צדדים לאיסור אכתי איכא תלייה להיתר, ומביא חולקים דאדרבא, בעינן תלייה דווקא כשיש לזה אומדנא. < דרכם של האחרונים דבלפני עור בעינן כלי שמויחד לעבירה, דזהה מכשול אבל בעשאו בעצמו למכשול אין לפני עור. < במה שיש להעיר בזה. < היתירא דתלייה מדין ספק לפני עור. < בדברי החזו"א בספק מכשול היכא דאיכא מכשול לאיסורים אחרים, ובדברי המנחת שלמה בכעין זה גם בודאי מכשול. < סיכום ההיתר של תלייה. < יש לעיין בעיקר המהלכים בזה דלא א"ש לפי הגדרה שנתייסדו בדין לפני עור. <

**פרק ג' בדין לפני עור לפני זמן האיסור** < בחידוש התורה זרעים דלפני שביעית מותר למכור לו. < בהמשך דברי החזו"א הביא נמי חידוש זה של התורה זרעים, ומביא מקורות שכל זה הוא רק בלפני עור דרבנן. <

**פרק ד בעיקר הגדר דבלפני עור הרי הוא חלק מהעבירה, והיינו שנתחדש לאו של לפני עור בתוך כל לאו ולא.** < מוכיח מהריטב"א שכתב שלפני עור הוא לאו שבכללות – שמוכרח שהלאו הוא לאו של לפני עור אף שהוא בתוך כל עבירה ועבירה. < מוכרח מכל זה שאין לפני עור גילוי בעלמא שמתרחבת פרשת נבילה לכלול גם אכילת נבילה וגם מי שמסבב ומכשיל באכילה, אלא שהתורה חידשה שיש לאו בתוך לאו – בתוך הלאו של נבילה יש לאו של לפני עור ב'נוסח' נבילה, וכן בכל לאו ולא, ומבאר בזה את המחלוקת לגבי אביזרייהו של ג' עבירות. < מבאר דין ספייה לקטנים דנמי הוי לאו בכל לאו ולא ואעפ"כ אין בו את החומר של הלאו שאליו הוא מתייחס. < דיון בראשונים ובפוסקים במכשיל אחרים – באופן שלפי שיטת א' מהם מותר ולשיטת השני אסור. <

**פרק ה' ביאור סברת הפוסקים בהיתר של תלייה, בלפני עור דאורייתא.** < ביאור למה גם מצד הלפני עור של הצטרפות לעבירה איכא טענה שהוא בעצמו לא עשאו למכשול, גם בספק מכשול וגם בחפצא שמצד עמו הוא חפצא של היתר. < מתמה על סברת המנחת שלמה במחליף מכשול חמור במכשול קל, דהצלה ממכשול מיקרי לא נתינת מכשול – דסו"ס הוא גורם לעבירה זו. < בצירוף ב' הסברות של החזו"א – ספק מכשול, והצלה ממכשול יותר חמור. < בחידוש התורה זרעים דלפני שביעית מותר למכור לו. < בהמשך דברי החזו"א הביא נמי חידוש זה של התורה זרעים. <

**פרק ו' בגדר הדין מסייע ידי עוברי עבירה, מתי אסור מדאורייתא ומתי אסור דרבנן, ובטעמא דתלייה בהיתר בלפני עור.** < בהא דמבאר הכא דליכא חשש בלפני עור כשיש תלייה להיתר. < דן דילמא איירי בחד עברא דנהרא שזה מדרבנן. < פלוגתא הראשונים בעיקר הדין מסייע לעוברי עבירה, ופלוגתא בגדר האיסור בחד עברא דנהרא, אי מצד חיוב להפרישו אי מצד איסור מסייע, ונפ"מ בעכו"ם בדינים שהם מצווים בהם. < דרך נוספת ליישב את הסתירה בראשונים בדין מסייע בחד עברא דנהרא. < מחלוקת אי מסייע מדין ספייה או מדין לפני עור, ונפ"מ בזה. < מוכיח דאפילו ברוב צדדים לאיסור אכתי איכא תלייה להיתר, ומביא חולקים דאדרבא, בעינן תלייה דווקא כשיש לזה אומדנא. < דוחק להעמיד בחד עברא, ומביא שיטות דגם בחד עברא ליכא אפילו איסור דרבנן של מסייע. < מבאר בראשונים דגם בתרי עברא יש תלייה להיתר. < בדברי המשנת ר"א בזה. < סיכום ההיתר במשניות דגם בלפני עור דאורייתא איכא תלייה בהיתר. <

**פרק ז' בדברי רש"י בדין מסייע דווקא בשעת העבירה ממש, ודברי הרמב"ם שיש דין נוסף מצד "אל תשת ידך עם רשע אם סייע לחוטא", מלבד לפני עור של גרום לחבירו עבירה.** < מה שיש להעיר ברש"י שכתב שאסור לסייע דווקא בשעת העבירה ממש < חידוש ברמב"ם שיש ב' דינים, לפני עור ואל תשת ידך עם רשע שזה לא מצד מכשול אלא מצד סיוע בעבירה, והדין אל תשת הוא דווקא בשעה שהוא רשע. < הוכחה ברורה שיש דין חדש גם באופן שאינו מכשיל – ויתכן שזה גם דין דרבנן "שפורשין מהן כדי שלא ירגיל בכך". < חידוש בפלוגתא הראשונים האם איכא איסור מסייע לעכו"ם. < בדברי הבנין ציון - ישוב חדש לסתירת הראשונים בדין מסייע בחד עברא דנהרא. < דוחק דבריו בישוב סתירת הראשונים. < תוספת דברים בדברי הפוסקים ע"ד הנ"ל. < בדברי התורה זרעים שכל המשניות איירי בשביעית ולא לפני שביעית. <

**סימן ז' בביאור שי' הרמב"ן בדיני האבות קודם מתן תורה** < סתירה משולשת בשיטת הרמב"ן מה דינם של האבות קודם מתן תורה. < בחילוק בין החיוב לקיים מצוות לפני מתן תורה, ליחוס וקדושת ישראל לפני מתן תורה. < בדברי הרמב"ן שלא היה לאבות דין טומאת אוהל, ומחלק בין קדושת ישראל לשם ישראל. < מביא את הרמב"ן ביבמות [צ"ח] לגבי מה

שיעקב נשא ב' אחיות, ומתמה בזה. < מבאר שיש עוד נידון של ז' מצוות כלפי ישראל לפני מתן תורה. > בשיטת רש"י בזה. < בדין אי תפסת קידושין ובחלות 'שם ערווה' ע"י אישות דלפני מתן תורה, ובדין ממזרות לפני מתן תורה. > מביא שהדין ערווה לגבי האיסור והדין ערווה לגבי התפיסת קידושין מתחלקים, ונפ"מ כלפי לפני מתן תורה, שהאי תפיסת קידושין תלוי בקדושה. < מבאר בזה את שיטת התוס' בכתובות. >

#### סימן ח' בדין כפייה על הצדקה, וכפייה על שאר מצוות.

פרק א ביאור פלוגת בעלי התוס' בדין כפייה במצוה שמתן שכרה נכתב בצדה, וביאור שיטת הקצוה"ח בחילוק בין מ"ע לל"ת בדין כפייה, ובדין כפייה בעשה ול"ת. < >  
פרק ב שיטת הריטב"א ביסוד דינא דכפייה על הצדקה. < >  
פרק ג שיטת היראים בדין כפייה בהשמטת כספים < >  
פרק ד שיטת הראשונים בכפייה בל"ת. < >

סימן ט' קונטרס בדין שומע כעונה, ובחילוק בין עמידה בשומע כעונה ברכת המגילה לעמידה בשומע כעונה בספירת העומר, ובחילוק בשומע כעונה בין קריאה מתוך הספר במגילה לדיני עמידה של השומע את הברכה, וגדר חדש בנידון של שומע כעונה בספירת העומר, ובדין שומע כעונה בנשימה אחת בי' בני המן, ובדין עמידה בחזרת הש"ץ. < >

פרק א' כמה תמיהות וסתירות בדין שומע כעונה. < מביא סתירה בדין שומע כעונה אי יש בזה דין עמידה לשומע או לא, ויש בזה סתירה בין ברכת המגילה לספירת העומר. > מביא את פלוגת האחרונים בגדר שומע כעונה, ומתמה דלמה בעינן עמידה של השומע. < מביא סתירות בדין עמידה בחזרת הש"ץ. > מחלוקת הפוסקים בדין שומע כעונה בספירת העומר, ומתמה בעיקר הדרשה בזה. < מביא דין עונה אמן דיינו כמברך וזה יותר משומע כעונה, ומביא בזה כמה חילוקים, וכן בהלל באומר הללויה ובשירת הים באומר אשירה לה, ומתמה בכל זה. >

פרק ב' ביסוד דינא דשומע כעונה, ומבאר שמצאנו ב' חלוקות בברכה, גוף הברכה, ומברך הברכה, ונפ"מ ביניהם בעיקר הדין שומע כעונה. < מביא את פלוגת האחרונים בשומע כעונה בברכת כוהנים, ומתמה בזה. > מקדים ביסוד מהאחרונים דמצאנו ג' דרגות של מעשה ועשייה - מצד הכלי שכלפיו נעשה המעשה, מצד המעשה עצמו, ומצד עושה המעשה, ואינם תלויים זה בזה ודינם מתחלקים זה מזה. < מבאר דהגדר בשומע כעונה אינו דהשמיעה עצמה היא כל הענייה ולא שהשמיעה היא סיבה לשליחות והעונה הוא העושה והשומע לאו כלום, אלא דלשומע מתייחסת ברכת חבירו, אבל אינו כמברך עצמו. >

פרק ג' מיישב את הסתירות, ומבאר את עיקר דין עמידה בברכת המצוות ובחזרת הש"ץ דמדין עמידה בעבודה אתינן עלה והגדר בזה. < מביא פלוגת הראשונים בדין עמידה בברכת המצוות, ונחלקו בדין עמידה בברכת המצוות של מגילה כיון שמגילה עצמה בשיבה. > מבאר דדין עמידה דתפלה ושל ברכת המצוות מדין שרות ועבודה היא, לעומת עמידה דספירת העומר. < מיישב עפ"י יסוד דינא דעמידה בעבודה וקדשים עפ"י סוג' דזבחים [ט"ז]. > שזה דין בעובד, וכן הוא בברכת המגילה, לעומת הדין עמידה דספירת העומר. < עפ"י כל הנ"ל אפשר לחלק לענין שומע כעונה בין הנך שני דיני עמידה, ומיישב את הסתירות ואת הדין עמידה בחזרת הש"ץ. >

פרק ד' חלוקה 'שלישית' בברכה - המתברך, ובגדר ה'יום ספור' בספירת העומר, וכלפי כל זה ליכא שומע כעונה. < >  
ביאור פלוגת הפוסקים בשומע כעונה בספירת העומר, וזה משום שיש דין להשוות את הימים לימים ספורים, וסברא חדשה בשומע כעונה בברכת כוהנים. < מבאר בזה את דברי הספר הפרס בעשרה שעשו מצוה אחת דעשרה שבנו מעקה אחת דומה לעשרה שספרו ספירת העומר כל אחד לבדו, והברכי יוסף פליג שם לשיטתו. >

פרק ה' חידוש בגדר הדין "נשימה אחת" בעשרת בני המן, וחלוקה 'רביעית' בדין שומע כעונה בזה. < בדברי האחרונים בשומע כעונה בנשימה אחת בי' בני המן > מחלוקת ראשונים בעיקר הגדר של נשימה אחת בי' בני המן < עפ"י כל הנ"ל יש לדון בדין שומע כעונה בזה, ומבאר שיש חלוקה רביעית בדין שומע כעונה בזה. >

פרק ו' השלמת הדברים והוספות, בדין שומע כעונה. < תמיהא רבתי בדין שומע כעונה בהגדה של פסח. > הערה: למה לא מהני עניית אמן על ברכת כהנים ועל ספירת העומר. < השלמת דברים - לגבי הדין נטילה בלולב, ובדין לכם ובדרשה לגבי ספירת העומר דמפקיע משומע כעונה. > מראה מקום - בדברי הצ"ח שהביא ג' פלוגות ראשונים בין שומע כעונה, ובדברי המהר"ל בדין שומע כעונה בלשה"ר וניבול פה. >

#### סימן י' בדין ברכה לנשים במצות עשה שהזמן גרמא, והמסתעף בברכה על מצוה קיומית.

פרק א בשיטות הראשונים בדין ברכה לנשים במצות עשה שהזמן גרמא. < בשיטות הראשונים בדין ברכה לנשים במצות עשה שהזמן גרמא > בביאור פלוגתייהו < בהנידון אי יש לאשה קיום מצוה במ"ע שהז"ג - דעת הראב"ד בזה. > שיטת רש"י בהנ"ל. < בהנידון אי מצו נשים לברך במטבע הל' ד"וצונו". > דעת ר"ת ור"ן בהנ"ל. < בנידון אי מותר ליטול טלית חבירו ולברך עליה. > נשים בברכת התורה, ובברכות ק"ש. < אי בברכות השבח נמי פליגי ר"ת והר"מ. > במה שיש לדון בדברים. < >

פרק ב נידונים נוספים בברכה על מצות קיומית. < נידונים נוספים בברכה על מצות קיומית > דין ברכה בעבד. < דין ברכה באנדרוניס > דין ברכה בסומא < דין ברכה בגוי > דין ברכה באבות קודם מתן תורה < במצה כל שבעה לדעת הגר"א > במצוה שהיא חיובית פעם אחת וקיומית בשאר פעמים < בעוסק במצוה דפטור מהמצוה השניה ועשאה > במה שיש לדון בעיקר הגדר של ברכת המצוות. < אי נשים שרי להו לברך אמ"ע שהז"ג - או דמחוייבות לברך - וכן בעוסק במצוה. >

#### סימן יא קונטרס בגדר הכשר מצוה.

פרק א' דרגות שונות של הכשר מצוה בכיבוד אב ובדיקת חמץ, שהם חלק מגוף חיוב וקיום המצוה, לענין ברכה ודחייה וקביעת דיני העשה. < ביאור דברי התוס' שעשה של כיבוד נקבע כרובו כעשה של הכשר שלא דוחה לאו - דומי' דמיגו בתכלת ולבן. > ראיות מהראשונים לחלק בין מחמר לשחיטה בתורת הכשר שלא דוחה, והביאור בזה. < מוכיח ששחיטה

גם מיקרי הכשר אף שיש בו כח דחייה, מוכיח ששניהם מיקרי הכשר שהם חלק מהמצוה עצמה ודלא ככל הכשר דעלמא. < >  
סיכום והגדרה – ב' דרגות של הכשר שהם חלק מהעשה - אף דהוי הכשר – ונפ"מ לגבי ברכה ודחייה, ולמדנו גם חידוש ב'מהות העשה'. < >

**פרק ב' דרגות שונות של הכשר מצוה שמצטרפים למצוה אלא שהצטרפות היא ל"וציוונו" של המצוה, ולא לגוף המצוה עצמה** < > הקדמה. < > כמה תמיהות בסוגי' דמנחות [מ"ב] ובדברי הרמב"ם בהל' ברכות, בדין ברכה בהכשר מצוה. < > מביא חידושו של ההעמק שאלה בדין "הכשר מצוה" הכתובה בתורה, דנפ"מ לענין ברכה, וזו דעת הירושלמי בבניית סוכה וכתבת מזוזה וכדומה. < > דן באפיית מצות והכנות לשבת < > נפ"מ נוספת לגבי מצוה בו יותר משלוחו. < > ראה ונפ"מ נוספת בחידוש זה בדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, וביאורו של הח"ח בדברי רש"י בסוכה [כ"ו]. < > נפ"מ נוספת לחידוש זה בדין "זריזין מקדימין למצוות", וביאור הסוגי' בפסחים [ד']. < > בילפותא לדין זריזין מהילוכו של אברהם לעקידה. < > מיישב בזה דברי הגמ' במנחות, ולשונות הרמב"ם. < > סיכום - דין הכשר מצוה כחלק מהמצוה לגבי ברכה מצוה בו יותר מבשלוחו ולגבי עוסק במצוה ולגבי זריזין < > מחלק בין ב' סוגים של הכשר מצוה שמצטרפים למצוה, צירוף בגוף ה'עשה' וצירוף ל'וציוונו' של ה'עשה'. < > מבאר שיש הכנה של קניית לולב לפני המצוה, אבל אין זה שייך לחיוב של פרשת לולב עצמה, משא"כ בניית סוכה. < > סיכום החילוק בין ב' סוגים של הכשר שמצטרפים למצוה. < >

#### סימן יב קונטרס בדין מצווה בו יותר מבשלוחו < >

**פרק א' במצווה חיובית וקיומית ובהכשר ומסייע למצווה.** < > הקדמה לדין מצווה בו יותר מבשלוחו: < > פלוגתת הראשונים האם יש מצווה בקידושין, ומה המצווה, ונפ"מ בסוגיין לגבי מצווה בו יותר מבשלוחו בהכשר מצווה. < > דיון בדברי המקנה האם אפשר ללמוד מקידושין דמצווה בו יותר מבשלוחו שייכת גם בתרומה ושחיטה ובכל "מצווה קיומית" שיש בו "צד חיוב". < > נשים במצוות קידושין, ונפ"מ במצווה בו יותר מבשלוחו במצווה קיומית. < > שיטת הר"ן בסוגיין בדין נשים במצוות קידושין. < > דיון במצוות כבוד שבת, האם הוא מצווה או הכשר מצווה, ודין מצווה בו יותר מבשלוחו בכבוד שבת. < > מצווה בו יותר מבשלוחו במעשה"ג בנשים, ובדברי הפנ"י במעקה בנשים. < >

**פרק ב' ביאור בדין מצווה בו יותר מבשלוחו בהכשר ובסיוע.** < > ביאור הגדר בדין מצווה בו יותר מבשלוחו בהכשר מצווה ובמסייע למצווה, ובדברי הנצי"ב בדין הכנה למצווה הכתובה בתורה, ומבאר בזה את לשונות הר"ן והרא"ש שיש מצווה בהכשר ובסיוע. < > בדין מצווה בו יותר מבשלוחו בהכנות לסעודת ברית, וכן שאר דיני מסייע למצוות חבירו, ככהן בקבלת מתנות כהונה ונשים בסיוע בת"ת של בעליהם. < >

**פרק ג' בגדר הדין מצווה בו יותר מבשלוחו.** < > שינויים בלשונות הראשונים בדין מצווה בו יותר מבשלוחו. < > ביאור הגדר בהידור מצווה וזריזין ורוב עם הדרת מלך, והדיני קדימה שבהם. < > פלוגתת הראשונים אי הוי מעלה בגוף המצווה או דין צדדי, והנפ"מ בזה. < > נפ"מ בין הנך ב' צדדים בהכשר מצווה. < >

**פרק ד' שיטת הרמב"ם בכבוד שבת ע"י עצמו.** < > ב' דרכים בגרי"ז בביאור לשון הרמב"ם "שזה כבודו". < > ישוב קושי' האחרונים למה בשבת הדין מצווה בו יותר מבשלוחו הוא חיוב. < > ישוב קושי' האחרונים מזקן ואינו לפי כבודו. < > מהלך חדש לבאר את שיטת הרמב"ם ע"י מהלך של ר' אליעזר משה בסוגי' בשבת, ולדרך זו א"ש הסוגי' בקידושין כפשוטו גם לדעת הרמב"ם. < > מוכיח כדרכינו עפ"י דברי ר' אליעזר משה מהשמטת הר"ח לרנב"י, דטעמא ידידה לאו משום מצווה בו יותר מבשלוחו. < >

**פרק ה' מצווה בו יותר מבשלוחו בחלק מהמצווה, ובמצווה שממילא עושה בעצמו.** < > מביא דהדין מצווה בו יותר מבשלוחו סגי בחלק מהמצווה, ולא בעינן בכל המצווה, ואף דבהך חלק ליכא שם מצווה סגי. < > דוחה דכל זה תלוי בגדר הדין מצווה בו יותר מבשלוחו, ומבאר דרך אחרת בזה, ומיישב את הסוגי' עפ"י דרכו של ר' אליעזר משה, ודוחה את הדברים מיניה וביה בשיטת הר"ח. < > מצווה בו יותר מבשלוחו במצווה בחלק מהמצווה בקידושין וחופה, ובדין מצווה בו יותר מבשלוחו במצווה שממילא מוכרחים לעשות. < >

**פרק ו' הערה חדשה לפי התוס' רי"ד.** < > מביא את פלוגתת התוס' רי"ד והקצוה"ח למה ליכא שליחות בתפילין וכדומה, מביא ג' נפ"מ ביניהם. < > מתמה דלפי התוס' רי"ד לא משכחת לה שליחות בכבוד שבת. < > ביאור חדש בדין של רנב"י [סוגי' דשבת] שהיה מכתף ועייל ומכתף ונפיק ובדברי הר"ח בסוגי' שם. < >

## שער ב' בל תוסיף

**פרק א' ביאור פלוגתת הרמב"ם וראב"ד בב"ת בל"ת.** < > א] מבאר פלוגתת הרמב"ם וראב"ד בב"ת בל"ת עפ"י חידושו של הגר"א דיש ב' דינים בב"ת, חד במוסיף במצוה וחד במוסיף מצוה חדשה, ודוחה, דנידון של מצוה חדשה שאני מב"ת בל"ת. < > ב] מחלק בין פ' ואתחנן לפ' ראה באופ"א לבאר פלוגתת הרמב"ם וראב"ד, ומחדש גדר חדש בבל תוסיף, דיש דין ב"ת ב'דברי תורה' של המצוה, ומוכיח כן מהרמב"ם בהל' יסודי התורה ומהרמב"ן בפ' ואתחנן. < > ג] מביא חידוש מהא"ש בישב קושי' הראב"ד מאסמכתא, ומוכיח כדבריו מהרמב"ם, ומבאר דבריו עפ"י דברינו לעיל. < > ד] ישוב קושי' הכפ"ת [מסוגי' דר"ה כ"ח דכהן מוסיף ברכה מדעתן] על הרמב"ם. < > ה] תוספת דברים בעיקר האי יסוד דמשכחת לה ב"ת דמתייחס לדברי תורה ושו"ע של המצוה. < > ו] תוספת דברים בדין ב"ת בגזירת חז"ל. < > ז] חקירה בב"ת במ"ע שהוא בשוא"ת, האם דינו כעשה או לאו. < >

**פרק ב' שי' הרשב"א בבל תגרע בביטול עשה.** < > א] מביא קושי' הטו"א על הרשב"א בבל תגרע בשופר בשבת, ומביא דברי הבית הלוי בזה, ומבאר דקושי' זו דומה לקושי' הראב"ד על הרמב"ם בב"ת בל"ת. < > ב] מיישב דברי הרשב"א עפ"י דברינו ברמב"ם, ומביא כן מהברוך טעם, ומביא חילוק בין הרמב"ם לרשב"א אי בעינן שיהא בשם התורה. < >

**פרק ג שיטת הראשונים בבל תוסיף בנשים במעשה"ג, וגדר המיעוט בנשים מעשה"ג, ודין בל תוסיף במי שפטור מן הסיכה ויושב בה.** < > א] מביא שי' רש"י דאיכא ב"ת בנשים במעשה"ג, ומביא מהרשב"א בעירובין דחולק, וכן מהשלטי גיבורים בר"ה, ומבאר דבריהם, ומבאר דשניהם חולקים על רש"י אבל כל א' בדרך אחרת. < > ב] מבאר שורש פלוגתתם

בעיקר המיעוט דנשים ממעשהו"ג, ומבאר דבשי' רש"י צ"ל דאית להו מעשה מצוה ואין להם קיום מצוה, ולענין ב"ת איכא ב"ת בכה"ג, ומביא דברי הגר"ח במצוות צריכות כוונה ודברי הקובש"ע במצהבכ"ע לענין ב"ת. < ג > מביא מחלוק' ראשון' בדיון נשים במעשהו"ג לענין ברכה. < ד > מביא דברי האבני נזר בפטורים מסוכה למה אין בהם בל תוסיף, ומביא אופנים שונים של פטורים בסוכה שמקבילים לג' צדדים בפטור נשים במעשהו"ג. <

**פרק ד פלוגתת המהרש"א וקרני ראם בבל תוסיף בנשים במעשהו"ג.** < א > מביא פלוגתת המהרש"א וקרני ראם בב"ת בנשים במעשהו"ג, ומבאר פלוגתתם עפ"י הגר"א דיש ב"ת במצוה חדשה, ומדחה, דשני נידונים ניהו. < ב > מבאר ברש"י דיש ב"ת בד"ת של המצוה ומביא כן מרש"י בעירובין. <

**פרק ה פלוגתת הראשונים בהאי לחודי' קאי,** ושיטת הרמב"ם והראב"ד בזה. < א > מביא מחלוק' ראשונים בדיון בל תוסיף ב"האי לחודי' קאי, ומקשה על הראשון' דמחלקין בין הלאו של בל תוסיף, לפסול של בל תוסיף, ב"האי לחודי' קאי. < ב > מיישב עפ"י היסוד דמשכחת לה ב"ת בד"ת של המצוה, ומחלק בין ב"ת דחיילא בגוף המצוה לב"ת דרק חיילא בד"ת של המצוה, ומבאר דרש"י בעירובין אזיל לשיטתו בסנהדרין, והרשב"א ב"האי אזיל לשיטתו בתשו'. < ג > מבאר בזה פלוגתת הרמב"ם וראב"ד במוסיף באותו המין בלולב, ולשיטתייהו, ומביא סיוע לדברינו מהפמ"ג. <

**פרק ו ביאור גדר בל תוסיף כשהתוספה אינה קשורה למצוה.** ובו ב' ענפים < א > קאי בישן בשמיני, ובברכת כוהנים ועוד, וביאור שי' האחרונים דסוכה באמצע השנה קעבר בב"ת. < א > מביא ראיות מכמה אחרונים דפליגי אם צריך התוספת להיות קשורה למצוה לעבור על ב"ת. < ב > מבאר סברת האחרונים דא"צ קשר בין התוספת למצוה. <

**ענף ב בקושי' האחרונים דכהן יעבור בב"ת כל היום,** ובנוטל פרי לאוכלו יעבור בב"ת בכל ימי החג, ומבאר הגדרים של "זמנו" ו"שלא בזמנו" בב"ת. < ג > מביא קושי' האחרונים דלמה אין כהן עובר בב"ת כל היום בברכת כהנים כשמכרך חבירו בשוק, וכמו"כ הק' בנוטל פרי בחג דנמי יעבור בב"ת בארבע מינים. < ד > מבאר סוגי' דר"ה דמחלק בין "זמנו" ל"לא בזמנו" לענין לאו דב"ת, ומבאר עיקר הגדר "דאי איתרמי ציבור אחרינא", ומביא דברי רעק"א והחת"ס על התוס' בר"ה ט"ז, ומיישב בזה קושי' הנצי"ב בנוטל פרי בימי החג. < ה > מיישב קושי' הנצי"ב בנטיילת פרי באופ"א, ודוחה. < ו > מביא חידוש מההפלאה בגדר אי איתרמי ציבור אחרינא. < ז > מעשה בהוראה בטעות ככהן שחיסר א' מהברכות בנ"כ. <

**פרק ז גדר ב"ת במניח ב' זוגות תפילין, וסברת "האי לחודי' קאי" בב"ת הנ"ל, וביאור פלוגתת הרמב"ם וראב"ד במוסיף באותו המין לד' מינים.** < א > מיישב עפ"י הדין ב"ת בדברי תורה של המצוה. < ג > ביאור פלוגתת הרמב"ם וראב"ד בב"ת באותו המין עפ"י הנ"ל, ומבאר דאזיל לשיטתייהו בפלוגתתם בהל' ממרים. <

**פרק ח ביאור בדברי רש"י והרמב"ם בפ' ואתחנן ופרשת ראה, וביאור החילוק בין ה' פרשיות לה' טוטפות.** < א > מעיר דמפשטות דברי רש"י והרמב"ם [ע"ה] משמע דלא חילקו ב"ת דפרשת ואתחנן מב"ת דפרשת ראה לב' דינים, ומקשה על כמה שינויים ברש"י בשתי הפרשיות, [ה' פרשיות וה' טוטפות, ועוד]. < ב > מבאר דפ' ואתחנן היא ב"ת בד"ת של המצוה, ופ' ראה הוא ב"ת בגוף המצוה עצמה, ומבאר דברי רש"י והרמב"ם לשיטתייהו. < ג > מבאר החילוק בין ה' פרשיות לה' טוטפות, ומיישב למה רש"י שינה בזה בין פ' ואתחנן לפ' ראה. < ד > דן בב"ת בברכת כהנים אם שייך פסול או רק לאו, ומביא בזה דברי ההפלאה [בפנים יפות] ומדייק כדבריו מהר"ן בסנהדרין. < ה > מבאר ב"ת דה' כנפות, ומבאר למה רש"י שינה מהגוונא המוזכר בש"ס במוסיף חוטין, ודן אם חשיב האי לחודי'. < ו > שי' הרמב"ם בהאי לחודי' קאי. <

**פרק ט שי' הרמב"ם בב"ת במוסיף באותו המין, ובמטיל למוטלת ובו ב' ענפים** < א > ענף א ביאור בדברי המ"מ דבאותו המין איכא פסול גם בהאי לחודי' קאי וביאור ברמב"ם בהטיל למוטלת. < א > מוכיח דאף דלפי הגירסא שלנו ברמב"ם דבאותו המין יש פסול ויש לאו, אכתי מוכרח דבהאי לחודי' ליכא פסול ולפי"ז תמוה למה פסול במוסיף באותו המין. < ב > מוכיח מסוגי' דמנחות ומסוגי' דסנהדרין דיש ב' דיני פסול בבל תוסיף, חד שהתוספת פוסלת למצוה וחד שהתוספת פוסלת את עצמה, ומבאר בזה שי' הרמב"ם במוסיף באותו המין. < ג > מביא דברי הגר"ח בהטיל למוטלת דלרמב"ם תרוייהו פסולים, ומוסיף דלפי"ז שי' המ"מ ברמב"ם במוסיף באותו המין בד' מינים מתאים לרמב"ם בהטיל למוטלת. < ד > מוכיח מתוס' במנחות דבהטיל למוטלת איכא פסול בל תוסיף אף דהאי לחודי' קאי, וע"כ דיש עוד דין פסול בב"ת. < ה > ישוב לשי' הרמב"ם למה לא הביא הטיל למוטלת בזקן ממרא, ודן בדברי רעק"א בזה. < ו > בהטיל למוטלת אי חשיב האי לחודי' קאי. /

**ענף ב ישוב סתירת הרמב"ם מהל' לולב דחזר בו והכשיר במוסיף במינו, למטיל למוטלת שלא חזר בו ופוסל, וביאור חדש בשי' הרמב"ם במטיל למוטלת.** < ז > סתירת הרמב"ם מהטיל למוטלת למוסיף במינו, ומביא דברי רעק"א בזה. < ח > מביא קושי' הקרן אורה על הרמב"ם דלמה פוסלים את הראשונים לאחר שיחתוך את השניים, ומק' עוד דאיך כ' הרמב"ם דהראשונים נעשו בפסול, ומביא קושי' הקרן אורה בעיקר סברת הרמב"ם דמהני כוונת ביטול לבטל את הראשונים. < ט > מביא ב' יסודות מהאו"ש בהלכות גירושין, א' דשייך לבטל דין לשמה בציצית ב' ביאור בעיקר הגדר בפסול דגט א' לב' נשים. < י > מבאר דבהטיל למוטלת לפי הרמב"ם הראשונה פסול בדיון לשמה כיון ששניהם מיוחדים למצוה א' וזה סתירה, ולפי"ז מבורא דאין דברי הרמב"ם בהל' ציצית שייכים כלל לדיון בל תוסיף ולק"מ ממוסיף באותו המין בד' מינים. <

**פרק י ישוב סתירת הראב"ד ב"האי לחודי' קאי,** ושיטתו במוסיף באותו המין, וישוב קושי' המ"מ מב' זוגות תפילין. < א > מביא דשי' הראב"ד בהל' לולב דבהאי לחודי' קאי ליכא לאו וליכא פסול, ומביא מהפמ"ג דמדמה לזה דברי הראב"ד בפ"ט דממרים לענין ב"ת בלאו, ומק' מהראב"ד בסוף פ"ד דממרים דמפורש דיש לאו וליכא פסול. < ב > מחדש דלפי הראב"ד משכחת לה ב"ת בחפצא דמצוה ובמעשה דמצוה ומחלק ביניהם לענין הפסול ומחלק עוד ביניהם לענין הנידון דהאי לחודי' קאי, ומחלק עוד לענין ב"ת באותו המין ומיישב סתירת הראב"ד. < ג > מוכיח מהראב"ד בהל' ציצית דבהאי לחודי' איכא לאו וליכא פסול, ומוכיח דאין ליישב הכא כישוב דלעיל. < ד > מחדש דיש דין נוסף בב"ת כשמוסיף בקיום המצוה, וזהו הב"ת בהל' ציצית ומיושב הסתירה. < ה > מיישב בזה קושי' המ"מ על הראב"ד מב' זוגות תפילין בעירובין [צ"ו]. < ו > ב' הערות לדברינו הנ"ל. <

**פרק י"א בל תוסיף בנשיאת כפים** [ואיזה פרטים במצוה הוצרכו בלאו דבל תוסיף]. ובו ב' ענפים < א > ענף א ביאור בדברי הריטב"א דבל תוסיף דברכת כהנים בעי נשיאת כפים, וביאור בעיקר הגדר דנשיאת כפים בברכת כהנים. < א > מביא דברי הריטב"א דבעי נשיאת כפים בב"ת בברכת כהנים ומביא הוכחת הביאור הלכה דבעי כל תנאי המצוה. < ב > מקשה על הריטב"א דמדמה נשיאת כפים לאגד ומקשה על עיקר הנשיאת כפים בין ברכה לברכה דלכא' אין בו ממש, שהרי אין דין לעשות נשיאת כפים בין ברכה לברכה. < ג > מבאר החילוק בין נשיאת כפים לשאר תנאי המצוה, שזה חלק ממעשה המצוה, <



ויתירא מזו, שזה חלק מגוף הברכה והשפעתה, וראיה לזה מעיקר המקור דנ"כ, ומביא כן מהקדן אורה בסוטה [ל"ח] ומוכיח כן מהשו"ע הגר"ז. < ד [מוכיח כחידושו של השו"ע הגר"ז דשייך נשיאת כפים לפני הברכה מסוגי' דסוטה [ל"ט] לענין דאין כופין קשרי אצבעותיהן עד שיחזירו פניהם, ומבאר בזה דברי ר"א בן שמוע [שם בסוגי'] דבמה הארכת ימים. < ה [עפי"ז מבאר הדמיון בין נשיאת כפים לאגד ומחלק בין שאר תנאי המצוה לנ"כ לענין ב"ת, ודלא כהביאור הלכה. < ו [מבאר מה דבעי דרך גדילתו בב"ת [תוס' סוכה ל"א:], ומוכיח דאינו כשאר תנאים במצוה אלא דין כללי בכל המצוות, ודומה למצ"כ, ולכן מעכב בכל תוסף, ומבאר בזה עוד דיש נפ"מ בין תנאים במעשה לתנאים בחפץ, ודין ב"ת ביושב בסוכה בזמן הגשמים. < ענף ב הביאור פלוגתת רבנן ור' נתן בסוטה ל"ח בילפוטא לדין נשיאת כפים בברכת כוהנים. < ז [מביא סוגי' דסוטה ל"ח. במקור לנ"כ בברכת כוהנים, ומק' על לשון ר' נתן. < ח [ביאור פלוגתת רבנן ור' נתן בפירכא שם ומבאר דפליגי ביסוד הדין דנ"כ, ומביא דברי הקדן אורה בזה. /

**פרק י"ב דעת הרמב"ם בכל תוסף בלי פרטי המצוה, ובגדרי כל תוסף במצוה חדשה.** < א [מביא מהביאור הלכה [ומאבי עזרי] דלדעת הרמב"ם א"צ פרטי המצוה בלאו דכל תוסף, ומביא קושי' האחרונים עליו. < ב [דברי האבי עזרי שמבאר דין ב"ת בלי פרטי המצוה, דמדין מצוה חדשה אתינן עלה. < ג [מקשה טובא על דברי האבי עזרי הנ"ל מכמה סוגיות, ומוכיח דלא כדבריו מדברי הרמב"ם מיניה וביה, ויסוד הדברים דמצוה חדשה לא שייך ביחיד באקראי, ומבאר את הסברא בזה. < ד [מבאר דאין מחלוק' רמב"ם וריטב"א, והרמב"ם מודה דבלי נשיאת כפים אין ב"ת בברכת כוהנים. < ה [חידוש בדין ב"ת בברכת כוהנים דדוקא בברכה מתוך פסוק קעבר, ודוקא בברכה בתורת כהונתו. < ו [מיישב קושי' האחרונים מהשקיפה ממעון קדשך. /

**פרק י"ג עוד בפלוגתת הרמב"ם וראב"ד בהיתר לחז"ל לעשות סייג, והטעם דאין בזה משום כל תוסף.** < א [מביא פלוגתת הרמב"ם וראב"ד בב"ת בגזירות חז"ל. < ב [דברי האמרי ברוך ביסוד ההיתר לחז"ל לגזור גזירות אם ההיתר משום שהוא סייג או משום שהוא בשם חז"ל, ומבאר בזה פלוגתת התוס' ורשב"א בר"ה ט"ו בהוספות בתקיעות. < ג [מבאר פלוגתת הרמב"ם וראב"ד באסמכתא. < ד [דרך חדש בזה, דתלוי בפלוגתא אי איכא כל תוסף במצוה חדשה. /

**פרק י"ד כל תוסף בנשיאת כפים של אהרן הכהן ביום השמיני וכל תוסף במצוה קיומית.** < א [בפלוגתת רש"י והרמב"ן אם אהרן בירכם [ביום השמיני] בברכת כוהנים או לא, ונפ"מ בזה, ודוחה דברי הקדן אורה בזה. < ב [מביא מחלוק' המהר"ם מיניץ והחת"ס אם נשיאת כפים בכל תפילה הוא מה"ת, ותולה בפלוגתת הרמב"ן ורש"י הנ"ל. < ג [מביא דהברכת כוהנים שהיה כאן היה מצוה קיומית. < ד [ב"ת במצוה קיומית, ודברי הגר"ח שמולביץ בזה. <

**פרק ט"ו כל תוסף בלאו [בכל יראה] ובמצות עשה בשב ואל תעשה [תשביתו], והגדר בכל תוסף בשינה בסוכה.** < א [מביא את דברי הראב"ד בב"ת כל"ת, ודן בשיטת הרמב"ם בזה, וחוקר במצות עשה שהוא בשוא"ת. < ב [מבאר את הצדדים בספק זה. < ג [דן בעיקר הגדר במצות שינה בסוכה. < ד [דן בגדר הכל תוסף בשינה בסוכה, ודן לפי"ז בכל תוסף בתשביתו.

**פרק ט"ז כמה הערות בכל תוסף** <

## שער ג' חג הפסח

**סימן א' קונטרס בדין שימור לשם מצה, ובחילוק בין כוונה בגברא לחלות לשמה בחפצא, גם בשאר דיני התורה.** **פרק א' הרחבה בביתא דברי הברכ"ש לחלק בין לשמה בכל התורה לכוונה בעשיית מצה.** **מביא קושי' המנ"ח על הדין לשמה במצה שנלמד בירושלמי מסוכה, והקושי' מאין ברירה בעשאן למכור.** **מביא יסוד דברי הגר"ד בברכ"ש דיש דין לשמה בחפצא ויש דין כוונה בגברא, ודין לשמה במצה היא כוונה בגברא, ומיישב שיטת הירושלמי.** **מוסיף לבאר דברי הגר"ד דאף שהדין לשמה חילא במצה, אכתי דומה לכוונה במצוות בגברא ולא דומה לכל חלות לשמה בחפצא ששם עיקר הכוונה באה להעמיד את החפצא להתייחד למטרה ולדינים שלה.** **נפ"מ לגבי הנידון של התוס' ריש השולח בביטול הדין לשמה, דמהני בגט וציצית, ולא בדין מצוות צריכות כוונה.** **מביא פלוגתא הראשונים בעכו"ם של ישראל עו"ג, ומבאר דפליגי אם השימור הוא רק של הלש או גם של העו"ג.** **מבאר עפ"י סברא זו את שיטת הט"ז שמחלק בדין ישראל עו"ג עכו"ם בין טחינה ללישה.** **מכל זה מוכרח דשאני לשמה דמצה משאר דיני לשמה, וכדברי הגר"ד, ולכן הלשמה הוא רק במעשה שימור שהוא מעשה צדדי בעשיית המצה, ודלא כשאר דיני לשמה.** **דן שיש חפצא של מצה בתוך הלחם של המצה – והעשייה של המצה שבלחם היא השימור – ותו לא – ודוחה.** **סיכום הנפ"מ בין ב"ש לב"ה, דין ברירה, דין ביטול הלשמה ודין ישראל עו"ג עכו"ם.** **דן במחלל שבת אי אית ליה דין של עכו"ם דאדעתא דנפשי' קעביד, ונפ"מ בין ב"ש לב"ה, עוד נפ"מ נוספות.**

**פרק ב' עוד כמה נפ"מ וחידושים, בדין כוונה בשימור לשמה במצה, לעומת החלות לשמה בחפצא.** **מביא מה דנבאר לעיל מהגר"ד דמצאנו תרי דיני לשמה, וחילוק ביניהם לענין ברירה, וכן לענין עכו"ם וישראל עו"ג.** **מביא את דברי הגר"ח לחלק בין לשמה דס"ת ללשמה דאזכרות לענין דיבור ומחשבה, ומבאר בזה את החילוק בין מצה דא"צ דיבור לשמה לשאר דיני לשמה דבעי דיבור, ומוכיח כן ממצוות צריכות כוונה דסגי במחשבה.** **מוכיח דלשמה ושלל לשמה פוסל בכל דיני לשמה, בקרבן בציצית ובגט, ומביא קושי' האחרונים מרש"י דבמצה כשר כה"ג, ומחלק עפ"י הברכ"ש הנ"ל, ומוכיח כן ממצוות צריכות כוונה.** **מוכיח מדברי האחרונים שמיישבים את קושי' הגר"ח על הדמיון בתוס' בין לשמה ושלל לשמה בקרבנות לציצית, דמוכרח דהדין לשמה ושלל לשמה הוא רק דין בחלות לשמה ולא בכוונה עצמה.** **נפ"מ נוספת לגבי הנידון בראשונים אי בעינן לשמה במצה לכורך כיון שאינו אלא זכר למקדש.** **נפ"מ נוספת לגבי ברכה בהכשר מצוה בשיטת הירושלמי – לגבי אפיית מצות** **מביא דבדברינו נתבאר ט' נפ"מ בין דין לשמה דחל בחפצא דמצה לב"ש לדין לשמה דילפינן מ"ושמרתם", ומצאנו נפ"מ נוספת לאידך גיסא, דנתקיים דין לשמה בחפצא, ולא נתקיים לשמה מדין ושמרתם, וכל הנך הם נפ"מ במצוות צריכות כוונה, וכן בכוונה באזכרות וכן בגט בכוונה לשמה לשם האיש.** **מבאר דאיכא נפ"מ מיניה וביה בשיטת ב"ש בין המצה של כל ימי הפסח למצה לקיים המצוה קיומית של הגר"א, וחלוק מליל ט"ו דדווקא בזה איכא חלות לשמה בחפצא.**

**פרק ג' דין דיבור בלשמה של מצה וסוכה תוך ל' יום לחג.** **מקשה איך מהני לשמה תוך ל' יום לסוכות ע"י אומדנא דנתכוין לשמה [מחמת שואלין ודרשין], הא איכא דין דיבור, ומבאר עפ"י דברי המאירי בקידושין בעסקין באותו ענין.** **מביא קושי' המנ"ח דלמה לא מהני דין ל' יום בלשמה דמצה, ומבאר דחסר במעשה שימור ובנידון כזה לא שייך סברא דעסקין באותו ענין.** **מבאר דשואלין ודרשין דומה לעסקין ב'מענין לענין באותו ענין', וזה סגי לחלות לשמה בחפצא, ולא סגי לכוונה במעשה דגברא ומבאר למה חמיר כוונה דלשמה במעשה שימור יותר מכל חלות לשמה.**

**פרק ד' בדין דיבור בלשמה בגט, בלשם האיש ואשה, ובגט שיחרור.** **מביא פלוגתא הראשונים וטור ושו"ע בדין דיבור בלשמה בגט כלפי לשם האיש, ומתמה מ"ש לשם האשה.** **מבאר הגדר בלשמה בגט שיחרור, דילפינן מקרא בשיחרורו עצמו, דיסוד הדין לשמה היא בגט עצמו ולא בכתיבה.** **מביא פלוגתא הראשונים אם לשם האיש ילפינן משלם האשה, או דשני דינים נפרדים נינהו.** **מוכיח דנחלקו אם לשם האיש הוא חלות לשמה בגט כמו בלשם האשה, או שהוא רק כוונה במעשה כתיבה, ומחלק בזה בין לשם המשחרר ללשם המשתחרר בגט שחרור.** **מבאר עפ"י הנ"ל דשאני לשמה דאיש מלשמה דאשה לענין דיבור, ועפ"י דברי הגר"ח בלשמה דס"ת וקידוש אזכרות.** **מבאר בזה למה השיטת הרמב"ם ושו"ע דין לשם האיש בשטר קידושין.**

**פרק ה' בדברי המהר"ח אור זרוע, בדין שימור לשם מצה ובדין כוונה בטבילה בגר קטן ובנדה שנאנסה חברתה, ובדין כוונה ביושב ומצפה שיעבור עליו הגל, שנחדש שיש מושג של 'אחריות' על 'מצב', ומהני בזה כוונתו, ודן בזה לגבי מצות מכונה.** **בדברי המהר"ח אור זרוע דמדמה כוונה בטבילה ע"י אחרים – ביושב ומצפה – לשימור של מצה ע"י אחרים שעומדים על גביו.** **מתמה האיק שייך כוונה על ידי זכין במעשה טבילה של גר קטן.** **מביא את סברת הגרש"ק שזה מעשה טבילה דידן ומהני כוונת הבית דין כמו נדה שנאנסה ע"י חברתה לטבול דמהני כוונת חברתה, ומתמה בדבריו.** **יש מקום לחלוק על כל הנ"ל ולחלק בין טבילה לשאר מילי, שא"צ מעשה טבילה אלא שיהיה 'טבול', ובזה ליכא סברא של הגר"ח במשליך תינוך, ודומה לתחב לו חבירו בבית הבליעה דאכילה ידיה הוא.** **סברא חדשה בטובל עבדו לשם עבדות שתוקפו במים נגד טבילה לשם בן חורין.** **סברת הבית יעקב דמהני בנדה מצד ערבות, ודן בזה.** **מבאר שהוא לומד שאין זה 'מעשה הטבילה' של חברתא, ומתמה דמה הגדר בכוונה זו, ומביא משנה שיש כוונה גם בגל שעובר על הכלים והוא מכין עליהם, ומביא מהמהר"ח אור זרוע שיש דין כוונה גם בטבילה כזו, וע"כ שיש סוג חדש של כוונה חיצונית למעשה.** **מבאר שיש גדר חדש של כוונה ביושב ומצפה ובשומר מצה לשמה, שמי שמעמיד את עצמו כאחראי על מצב יכול לקבוע את המטרה של מצב, שהכל נעשה מדעתו, וזה הדין של כוונה בשימור וכוונה ביושב ומצפה, וביאור בסברת הבית יעקב דמהני כוונה מדין ערבות.** **מבאר דמהאי טעמא מהני זכין ובעינן זכין על הכוונה בטבילה, שגם כאן יש מהלך של נעשין לו אב, ואב הוא גם אחראי על הטבילה ודיני הגירות שלו, ובי"ד במקום האב באחריות הזו מדין זכין ושוב מהני ככל כוונה חיצונית של אחריות על טבילה, לא גרע כוונה זו מכוונה ביושב ומצפה בגל.** **יש לדון במצות של מכונה – עפ"י הנ"ל לחלק בזה בין ב"ה לב"ש.**

**סימן ב' קונטרס בגדר מצות תשובתו ובדין שהחיינו בבדיקת חמץ ובספירת העומר.** **פרק א' תמיהות בברכת שהחיינו.** **ב' תמיהות בברכת שהחיינו – אחד בברכת תמיהות של בדיקת חמץ ואחד בברכת שהחיינו של ספירת העומר.**

**פרק ב ביאור הגדר במצות תשביתו.** < ב' צדדים בתשביתו, ומתמה על רש"י. > < ביאור בשיטת רש"י והמאירי שיש ב' חלקים למצות תשביתו. > < מצות תשביתו מתחלקת לתרתי, למעשה ולקיום. >

**פרק ג ביאור דין ברכת המצות כשמתחלקים המעשה מצוה מהקיום מצוה.** < ביאור בדברי הרא"ש בחידוש שיש ברכה בבדיקת חמץ. >

**פרק ד ביאור בגדר ברכת שהחיינו במצוות.** < ברכת המצות וברכת שהחיינו ב' הפכים, זה תלוי במעשה וזה תלוי בקיום. > < כמה הוכחות ששהחיינו תלוי בקיום ולא במעשה. > < מחלק בבדיקת חמץ ובספירת העומר בין שהחיינו לברכת המצות. > < בדין עובר לעשייתו בברכת שהחיינו. >

**פרק ה עוד בענין שהחיינו בספירת העומר, ובגדר מצות ספירת העומר** < בדברי הב"י דמצות בלי מעשה ליכא בהו ברכה - והגדר בזה. > < בדברי המשך חכמה בגדר מצות ספירת העומר. > < למדנו מהמשך חכמה גדר מה דליכא ברכה בלי מעשה מצוה. > < הגדר בספירה להשוות את הימים לימים ספורים > < ביאור בדברי הר"ן דברכת שהחיינו של מצוות צריך דוקא שהזמן הוא המחייב. > < ביאור בראשונים שהחיינו של ליל פסח קאי על הספירה. > < הערה מהרז"ה ומהמהרש"ל על כל היסוד. >

**סימן ג' קונטרס בגדרי "לחם" בדיני התורה, ברכה, מצה, והפרשת חלה. [בגדר דין פת הבא בכיסנין ובגדר דין טרוקנין].**

**פרק א בפלוגת הרמב"ם וטור בטרוקנין, וביסוד דין לחם בכל כה"ג דבעי קביעת סעודה לברהמ"ז.** < מבאר דבחלה מצה וברכת המוציא והמזון נאמר דין "לחם". > < מביא מהראש יוסף והמנ"ח והעמק ברכה שדנו דפת הבא בכיסנין ובטרוקנין דברכתם מזונות ובקובע עלי ברכתו המוציא, האם דינם כלחם לכל הנך דינים, או לא, ומביא שהוכיחו מהרמב"ם דחשיב לחם. > < מביא דבספק זו כבר נסתפק הב"י והכריע דהוי לחם, ומבאר דגם החלה בעי לחם כמו מצה וברכת המוציא, ומביא כן מהפרישה וגר"א, וכן מבאר בהד"ל בירושלמי בפלוגת ר"י ור"ל הטרוקנין. > < מביא דעת הטור דבטרוקנין תמיד מברכין המוציא, ומביא מהראש יוסף שהוכיח דלדעת הטור בכל כה"ג דבעי קביעת סעודה אינו לחם כלל, וברהמ"ז כה"ג מדרבנן. > < עפ"י מתמה טובא בדעת הטור בפת הבא בכיסנין לענין חלה ומצה. >

**פרק ב ביאור החילוק בין פת הבא בכיסנין לטרוקנין.** < מבאר דגם הטור מודה לרמב"ם דפת הבא בכיסנין הוא לחם גמור, ומחדש עוד, דהרמב"ם וב"י מודי לטור דטרוקנין אינו לחם גמור. > < מביא מהב"י דטרוקנין מהני למצה משום שכן הוא דרך האפייה דעניים והוי בכל לחם עוני, ומוכיח דע"כ דאין בו דין לחם לכה"ת כולה, אולם דבריו תמוהין דאין משתנים דיני לחם מגביר לגביר, ועוד דאין נבאר דין חלה. > < מתמה עוד בב"י דסותר משנתו בין טרוקנין לפת הבא בכיסנין אי הוי לחם או לא. > < מביא את דברי הגר"א ברמב"ם דתרווייהו שוין דבתרווייהו איכא ב' שמות, ומדייק דהרמב"ם מחלק ביניהם, ובפת כיסנין איכא כבר שם פת, משא"כ בטרוקנין בעינן שהקביעת סעודת תחיל ביה שם פת. > < מביא מהפמ"ג וחמד משה שדייקו שיהיה נפ"מ ביניהם לענין הקביעת סעודה אי בעי דוקא פת או לא. > < מביא לשונות בראשונים לחלק בין הנך תרי דיני קביעות סעודה, אי נהפך מלחם למזונות או איפכא. > < מיישב בזה את סתירת הב"י, ומבאר איך מהני הך סברא דעניים אופים בקרקע. > < מביא מקור לעיקר חילוק זה ממה דפשיטא להו לתנאים דפת הבא בכיסנין הוא לחם לגבי חלה ולגבי מצה, ולגבי טרוקנין נחלקו אמוראי. > < מיישב בזה את ש"י הטור, ומבאר פלוגתתו עם הרמב"ם. >

**פרק ג חידוש בגדר דין לחם לענין חלה. [בגדר טרוקנין, ובילפוטא בעיסת הכלבים].** < מתמה, דאין מתחייב בחלה בטרוקנין אם אינו לחם עד דאשווייה לחם ע"י אכילת קבע. > < מבאר דבעיסת הכלבים נתחדש דין נוסף ב"שם לחם" שיהיה לחם כלפי אכילת אדם, וילפינן כן מחלה דכתיב "והיה באכלכם מלחם הארץ", ויליף כן לכל התורה. > < מבאר דמדרשה הנ"ל ילפינן נמי לאידך גיסא, דיש חלות "שם לחם" שהוא לחם רק לענין אכילתו, ולחם כזה סגי גם לחיובא דחלה. >

**סימן ד' קונטרס בגדרי "לחם" ואפייה בשמש, לגבי מצות מצוה.**

**פרק א' בדין מצה ב"לחם" שברכתו המוציא דוקא בקביעת סעודה.** < ביאורו של הראש יוסף בפלוגת הרמב"ם והטור האם יוצאים ידי חובת מצה בכובא דארעא [והיינו שנאפה ע"ג קרקע]. > < בסכרת המנ"ח דקביעות מהני לאשוויי כלחם, ומה"ט חולק על הראש יוסף. > < דרך חדשה דפליגי אי בעינן מצה שיש בו דין לחם מצד עצמו או דסגי אי יש לו דין לחם רק כלפי אכילתו. > < שורש פלוגתא זו תלויה במקור לדין "לחם" הנאמר במצות, וגם תלוי האם בכלל היה דין לחם בהנך מצות שאפו כשיצאו ממצרים. >

**פרק ב מצה ע"ש הגאולה וע"ש העוני, ובגדר חיובא דלחם עוני.** < מבאר למה ליכא סתירה בטעמא דמצות מצה, האם שייך לעוני או לחירות. > < מוכיח דעצם החפצא של מצה הוא באמת לחם של הגאולה, וכל ההתייחסות לעוני הוא רק דין נוסף במצה, והיינו שהעוני הוא רק פרט נוסף בחירות עצמו, ולא שהוא הגדרה במצה עצמה. >

**פרק ג גדרי "לחם" ודין "אפייה בחמה" במצות של יציאת מצרים. [ובפלוגת הראשונים אי קיימו חובת מצה בהנך מצות].** < מביא כמה הוכחות שיש דין לחם במצה, ולחם האפוי בשמש אינו לחם, ומתמה מהמצות שאפו כשיצאו ממצרים. > < בפלוגת הגר"ח והחזו"א בחידוש של ר"ת דגם לענין ברכת המוציא מהני בישול בבליה עבה. > < מיישב עפ"י הנ"ל האיך אהני לן האפייה בשמש ביציאת מצרים. > < מביא את חידושו של מרן הגר"ח ק שליט"א דהחמה בשעת יציאת מצרים היה בה דין תולדה דאש, ולכן חשיב אפייה, ומתמה בזה. > < מוכיח דלחולקים על חידושו של ר"ת ע"כ שלא היה דין לחם בהנך מצות לחולקים על ר"ת, ולא היו מצות מצוה כלל > < מבאר שהרשב"ם חידש דדין לחם עוני ודין לחם של חיפזון חלוקין ביסוד דינם, והדין "לחם" שבו רק שייך לדין "עוני" שבמצה ולא לדין "חירות" של המצה. > < מביא מחלוקת ראשונים האם קיימו מצות מצה במצות של יציאת מצרים או לא. > < מבאר דפלוגת הרמב"ם וטור ביסוד דין לחם במצה תלויה בפלוגת הרשב"ם ור"ת. >

**פרק ד בפלוגת הרמב"ם ור"ן בב"י בפסח מצרים ובטעמא דלא הספיק בציקם להחמיץ. [ובאפייה בחמה ואח"כ בתנור].** < פלוגת הרמב"ם ור"ן בביאור הפסוק - "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגת מצות כי לא חמץ, כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צידה לא עשו להם". > < בפלוגת הראשונים בביאור לשון הפסוק - "עוגות מצות כי לא חמץ". > < פלוגת הראשונים במה שאומרים בהגדה שאוכלים מצה "על שם שלא הספיק בציקם להחמיץ". > < מחדש דלכו"ע היה כאן

אפייה ע"י השמש בדרך, ואח"כ חזרו ואפו אותם בתנור בסוכות, ואפייה דשמש רק אהני לן שלא יחמיץ עד שיגיעו לסוכות לגילוי ממ"ה ואז אפאוהו בתנור, ואפייה דתנור אהני לן לעשותו ללחם שיתקיים בה דין מצה. ◇

**סימן ה' בדיקת חמץ בתור בדיקת 'מצוה', ובתור 'מניעה מלאו' כעין בדיקת תולעים.** ◇ כמה זמנים שונים לבדיקה. ◇ ביאור שיטת רש"י עפ"י המהרש"ל בטעמא דבדיקה, שתיקנו שלא לסמוך על הביטול. ◇ מעשה אחד – שיש נפ"מ אי מוגדר בגדר מצוה או בגדר מניעה מלאו. ◇ נפ"מ דאי הוי מצוה אז איכא ברכה. ◇ נפ"מ שניה לגבי כוונת מצוה ◇ נפ"מ לגבי מצוה בו יותר מבשלוחו ◇ נפ"מ לגבי זריזין. ◇ נפ"מ לגבי שהחיינו. ◇ נפ"מ אי נחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממונו. ◇ נפ"מ לגבי עוסק במצוה. ◇ נפ"מ לגבי שלוחי מצוה אינם ניזקין. ◇ נפ"מ בכל הנ"ל בין בדיקת חמץ לבדיקת תולעים ובין מעקה על הגג למעקה על בורות. ◇ סברת רש"י דמחמת תשביתו ובל יראה קבעו את החשש אכילה לחפצא של מצוה ולא כמניעת מלאו בעלמא. ◇ מיישב כמה קושיות בשיטת רש"י. ◇ ביאור בפלוגתא הראשונים והפוסקים בבדיקה לפני ליל י"ד. ◇ ביאור בראב"ד בכיכר בשמי קורה. ◇ ישוב שיטת רש"י מכיכר בשמי קורה. ◇ סיכום הסוגים השונים של בדיקה בלי גדרי מצוה וח' נפ"מ ביניהם. ◇

**סימן ו' קונטרס בגדרי כל יראה, ובחילוק בין גדר השהייה בב"י ובמשקולות ובכלאים, ובין לאו שא"ב מעשה בכולהו.** **פרק א ביאור הגדרים והחילוקים בין ב"י וב"י, ושהיית משקולות בביתו, וקיום כלאים, האם ומתי לוקין בעשן ע"י מעשה.** ◇ ביאור עומק דברי האו"ש לחלק בין משקולות שהאיסור הוא בגוף השהייה, לעומת חמץ שהאיסור הוא בגוף הבעלות, ונפ"מ אי שייך ע"י מעשה להשוותו ללאו שיש בו מעשה. ◇ מתמה בכל הנ"ל שהרי גם בחמץ האיסור הוא השהייה, שהרי רבים סוברים שרק בתוך ביתו עובר על ב"י וב"י, ומדייק בדברי האור שמה שנתעורר בכל זה וחילק דב' סוגים של שהיית נינהו, דבחמץ נתחדשה "שהייה בתורת שלו". ◇ האור שמח הביא את הדין קיום כלאים ע"י מעשה, ומביא שיש מחלוקת במקיים כלאים באיזה מעשה לוקה, עכ"פ מהתם מוכרח דאיכא מלקות גם במשהה אצלו דבר שאינו שלו, וצ"ע. ◇ מחלק בין משקולות לכלאים, דבכלאים השהייה היא שהייה שהוא נותן קיום לכלאים, והיינו "שהייה של עשייה", לעומת משקולות דבעצם העובדא שיש משקולות איכא שהייה אסור, ולהכי חלוקין ניהו בעשן ע"י מעשה. ◇ בזה מבואר פלוגתא הראשונים באיזה מעשה מהני לקיום כלאים, ולמה לא מהני לכו"ע בקנה שדה של כלאים. ◇ בזה מבואר נמי סברת האור שמח בחמץ, ד"שהייה בתורת שלו", היינו עשייה של "החזקת החמץ", ולעשייה זו שפיר מצטרף מעשה. ◇

**פרק ב יסוד האיסור בב"י וב"י, ע"י "החזקת" החמץ ולא ב"עובדא" שהחמץ נמצא אצלו.** ◇ מבאר דיסוד הדין בב"י הוא "החזקת החמץ", ולא בעובדא שיש לו חמץ, ומבאר בזה את שיטת רש"י והרמב"ם והרמב"ן בביטול חמץ ד"משווהו כעפר", דיסוד דבריהם הוא דהאיסור בב"י וב"י הוא ב"החזקת החמץ", ולא בעובדא שהחמץ ברשותו. ◇ מבאר בזה מה ההבדל בין חמץ ידוע לחמץ אינו ידוע לענין ביטול [שיטת הרמב"ם]. ◇ מביא מקורות נוספים להך גדר שבב"י וב"י יסוד האיסור הוא ב"החזקת החמץ", ולא בעובדא שהחמץ אצלו, דנפ"מ בחמץ שקיבל עליו אחריות, ונפ"מ בחמץ שאנוס מלבערו. ◇ מבאר בזה גם את הדין דחמץ שאינו מצוי אין בו דין ב"י, ומבאר בזה עוד דינא דחמץ שנפלה עליו מפולת וייחד לו בית ויוצא בשיירא. ◇ מבאר דיסוד הדין דמשהה ע"מ לבערו לא עבר על ב"י דלא מיקרי שהוא "מחזיק את החמץ", ומבאר בזה את דברי התוס' ר"פ והמקו"ח דבעינן דווקא "מתעסק בביעורו", ודברי השל"ה ויד אפרים. ◇ ביאור עומק דברי האו"ש לחלק בין משקולות שהאיסור הוא בעובדא ומציאות של השהייה, לעומת חמץ שהאיסור הוא בזה שהוא "עושה את השהייה", ונפ"מ אי שייך ע"י מעשה להשוותו ללאו שיש בו מעשה. ◇

**פרק ג נפ"מ לדינא בדין קיום כלאים לשהיית משקולות, דכלאים דומה לחמץ.** ◇ **סיכום הדברים בפרק הקודם בגדרי הלאוין בב"י ובמשקולות ובכלאים.** ◇ מבאר דכל הלאו של ב"י הוא בזה שהוא לא משבית ולא מקיים את התשבותו, ומוסיף ביאור על כל האי יסוד עפ"י חידושו של הגר"נ פרצוביץ צ"ל דשני דינים נאמרו בב"י, דמלבד עיקר הלאו איכא נמי "עשה" דנמצא בתוך הלאו, ותרתי ניהו. ◇ מעורר דלפ"י מבואר מה שמצאנו דבכלאים איכא נמי דין דבמחזור אחריו ומתעסק בו לא מיקרי מקיים כלאים, ומחדש חידושי דינים בכלאים דבבדק ולא מצא כלאים, וכן בכלאים לא ידועים וכן במעוכב ע"י איסור דרבנן ליכא עבירה של מקיים כלאים. ◇

**פרק ד מחדש דבחמץ ובכלאים רק מחוייב לבזבז חומש [כדין עשה] כדי לא לעבור על הלאו, ודלא כמשקולות דמחוייב בכל ממונו, ודן בכל זה בדין עוסק במצוה.** ◇ יש לדון בדין בב"י באופן שלא בדק ולא ביטל בערב פסח, ובפסח הוא רק יכול לבדוק ע"י פועלים, דכמה ממון הוא מחוייב לבזבז, כל ממונו כדין לאו או חומש כדין עשה. ◇ מביא משנה דרק מחוייב בעקירת הכלאים עד שליש, ומתמה בזה. ◇ מחדש עפ"י כל הנ"ל דבכלאים איכא עשה מכח הלאו כמו בב"י בחמץ, ובזה משערינן חומש כמ"ע, אבל במשקולות אינו כן, ומשערינן בכל ממונו כלאו. ◇ דן בדין עוסק במצוה אי חשיב כמשהה חמץ לענין ב"י ואי חשיב כמקיים כלאים. ◇

**סימן ז' קונטרס בשמעתא ד"מנויין" בקרבן פסח, ובדין "שה לבית אבות לאו דאורייתא".** ◇ **פרק א' יסוד דין מניין ודין בעלים בקרבן פסח ובשאר קרבנות, וביאור דברי הגר"י.** ◇ יסוד דין בעלים בכל הקרבנות שמתחלק הדין ממון מהדין בעלים במתכפר, ויסוד דין מניין בק"פ דבעי גם ממונות [הגר"ח והגר"י]. ◇ דן בראיותיו של הגר"י ומביא לזה עוד מקורות. ◇ מביא כמה תמיהות על היסוד של הגר"י דמוכרח דלא ביענן גדרי ממונות ובעלות. ◇ מביא דאיכא ב' חילוקים בין ק"פ לשאר קרבנות, א' בכל קרבן לא משתנה השם בעלים בקרבן משא"כ בק"פ דנמנין ומושכין לאחר שהקדיש ב' בק"פ א"צ הפרשה לחובתו, ומביא את פלוגתא התנאים בהחליפו לגמרי את בני החבורה ראשונה, ודברי זעירי ורב הונא בירושלמי דבני חבורה ראשונה ושניה חדא ניהו. ◇ גדר חדש בעיקר השם בעלים של קרבן פסח, דמצאנו בעלות כללית בקרבן ציבור וכן בממונות בבניה עיר או בממון שבט וחלוק ביסודו ממון שותפות, וגם בקרבן פסח נתחדש בעלות חדשה של 'בית'. ◇ ביאור בדברי ר"ה בירושלמי דשייך תנאי שלא יצטרפו אחרים, וביאור גדר הדין דשחיטת ק"פ הוא דוקא בבעלים, ודלא כשאר קרבנות דא"צ בהם דוקא בעלים, דמדיני המנוי הוא. ◇ מבאר דהדין ממון בק"פ הוא בעלות כללית של"בית", דלכולהו איכא זכויות בהך בעלות, וזה חידוש בק"פ, ומבאר בזה את דברי התוה"ר בקידושין [מ"ב] דלהשתתף בק"פ לאחר ההקדש הוא מעשה קדשים, ומבאר בזה את דברי ה"פתח הבית" התמוהין, דאולי א"צ מעשה קנין

במינוי. < מבאר דאיכא נפ"מ בין כל ישראל יוצאין בסוכה אחת לכל ישראל יוצאין בקרבן פסח א', דנפ"מ אם נצטרך שו"פ לכל א' כדי שיהיה "לכם". >

**פרק ב' בגדר הדין מניו בקטנים ועבדים, ובגדר הדין שה לבית אבות לאו דאורייתא.** < מביא את סתירת הסוגיות בדין קטן האם הוא מנוי או לא ונחלקו בזה הראשונים, ומביא את קושי הגר"ח על התוס'. > עוד כמה תמיהות בשיתוף התוס', ומביא שהתוס' עצמו למד שיש כאן דין של כאילו מנוי. < מתמה דמדיני קטנים מבואר דהדין מנוי לא בעי ממונות, נגד הגר"ז. > < כמה תמיהות בעיקר הדין מניו בעבד כנעני, ובהוכחת החזו"א דלא בעינן ממונות במינוי ק"פ נגד הגר"ז. > < סיכום הקושיות על הגר"ז. > < ישוב השיטות בדין מנוי בקטן, וחידוש דין כלפי יוחלט השור. > < חידוש ביסוד דין מנוי דעבד כנעני לק"פ, וביאור קושי הגמ' [פ"ח] ד"מ שקנה עבד קנה רבו, דהכונה עפ"י הגר"ז דבעי ממונות, ותמיד מהני בלי ממונות אגב ממונא דאדון, [וביאור בספיקת הירושלמי בעבד שהקדיש ק"פ לרבן]. > < עפ"י הנ"ל מבאר את הירושלמי דעבד שהפריש קרבן ונשתחרר, דהקרבן דחוי [למ"ד בע"ה נדחין]. > < ביאור חדש בשה לבית אבות לאו דאורייתא, דאכתי דינו כחלק מהבית אף בלי להיות מנוי, ומיישב בזה את ש' התוס' [פסחים פ"ח] מכל מה שהקשו עליו. > < ישוב סתירת הרמב"ם בדין "שה לבית אבות", וביאור בדברי הרמב"ם בחבורה שכולם קטנים. > < בשי' ר' יהודה דקטן דהגיע לצורר וזורקו שוחטין עליו. >

**פרק ג' הערות וביאורים בסוגי' בנדרים [ל"ו] ובדרכו של הגר"ח בסוגי' זו, ובביאור דברי התוס' בקידושין [מ"ב]. ובגיטין [ס"ד:] התמיהה.** < ביאור בהוכחת הגמ' בנדרים [ל"ו] דמהני להפריש ולמנות חבירו שלא מדעתו על פסחו ממה דשוחט על בניו הקטנים, ומיישב את קושי הקרבן אורה דשאני קטנים דמהני בע"כ. > < מביא את קושי האחרונים למה לא ילפינן מדין מניו דעבד כנעני, ומבאר את הדברים עפ"י מה שנתחזק לעיל בדין מנוי דעבד כנעני. > < שי' ר"ז ד"שה לבית אבות לאו דאורייתא", ומביא מהתוס' שיישבו את הסתירה בדברי ר"ז לדברי ר"ז בפסחים. > < ביאורו של הגר"ז בדרכו של הגר"ח בסוגי' בנדרים [ל"ו]. > < סיכום ב' הדרכים בראשונים בדין "שה לבית אבות לאו דאורייתא". > < ביאור בדברי התוס' בקידושין [מ"ב]. > < ובגיטין [ס"ד:] התמיהה דחידשו דקטן כגדול לענין מינוי ק"פ אף דבכה"ל לאו בר דעת הוא. >

**סימן ח' בדין שליחות בשחיטת קרבן ושחיטת פסח.** < > < בביאור החילוק בין שליחות בכל הקרבה לשליחות בשחיטה. > < בפלוגתא הראשונים והאחרונים אי הוי מצווה בכל הקרבנות או רק בקדשים, ושחיטת הרמב"ם בשחיטת חגיגה. > < בראיית האחרונים שאינו לעיכובא ואינו אלא למצווה. > < הוכחה דלכו"ע השחיטה בעלים מעכבת בפסח, ורק בשאר קרבנות אינו לעיכובא. > < **פרק ב' בביאור החילוק בין ק"פ לשאר קרבנות, ובדין זכין בשחיטת ק"פ.** > < בביאור החילוק בין פסח לקדשים גם לרמב"ם וגם לרש"י עפ"י דברי האו"ש שמחלק בין הגדר של השחיטה בקרבן פסח לגדר של השחיטה בשאר הקרבנות. > < ביאור נוסף עפ"י דרכו של הפנ"י במצווה זו. > < בקושי הראשונים בזכין בק"פ. >

**סימן ט' קונטרס בדין לישא ודין נתינת מים, בדין לשמה באפיית מצה ובחיובא דחלה.** < > < **פרק א' במחלוקת הראשונים ביסוד דין נתינת מים בחיוב חלה אי דינו כהבאת שליש או לא, ובדין נתינת מים לגבי שימור לשם מצה.** > < פלוגת הגר"ח ומהשנה ברורה בטעמא דלשמה בנתינת מים. > < מביא מחלוקת הראשונים בהילכתא דנתינת מים, אי עושה בה הפרשה מה"ל או לא. > < מביא דגם אי ההפרשה היא מה"ל, אבל אכתי נחלקו אי הוי כהבאת שליש בתבואה לגבי תרו"מ או לא, ומביא את דברי הגר"ח בזה. > < דן בנתינת מים במצה האם יש בה דין שימור לשם מצה או לא, ומביא בזה פלוגתא בין המ"ב לגר"ח האם מדמינן לנתינת מים בחלה או לא, ומבאר דהגר"ח אזיל בזה לשיטתו בדמיון להבאת שליש. > < נפ"מ למעשה בפלוגת הראשונים בחלה האם נתינת מים בעי גם התחילת עירוב. > < נפ"מ בהנ"ל בין המ"ב והגר"ח בלשמה בנתינת מים א' בעי תחילת העירוב, ומבאר דיסוד פלוגתתם הוא האם דין לשמה הוא דין במעשה לישא או דין בחפצא של העיסה >

**פרק ב' עוד בהנ"ל, ובדין נתינת מים לגבי שיעור ה' רבעים ולגבי פטור עכו"ם והקדש.** < > < בפלוגת הראשונים ביסוד דינא דנתינת מים, ומעורר שיש מקום ללמוד דלא כהגר"ח בביאור פלוגתתם, וכן מדויק בלשונות של הראשונים. > < מקשה להנך דלמדו דנתינת מים דומה להבאת שליש, דלמה אין בו פטור דעכו"ם והקדש והפקר, ומעורר דלפ"ז הרשב"א סותר משנתו אי נתינת מים הוי כהבאת שליש או לא. > < מביא את יסוד הגר"ח בעיקר חיובא דחלה, דהנך תרי קראי דעריסותיכם ולחם הארץ ינם ב' מחייבים אלא דהעיקר הוא חיובא דלחם הארץ, וחיובא ד"עריסותיכם" מיתלי תלי בחיובא ד"לחם הארץ", ואינו דין ומחייב בפנ"ע, ותלוי בדין לחם העתיד להיות בה. > < מבאר עפ"י את שורש פלוגת הראשונים בדין נתינת מים אי דינו כהבאת שליש או לא. > < מבאר עפ"י את החילוק בין פטור עכו"ם והקדש בהבאת שליש לפטור עכו"ם והקדש בנתינת מים, וחילוק זה הוא גם לראשונים דהשוו נתינת מים להבאת שליש, ומיישב בזה את סתירת הרשב"א. > < מוסיף בזה לבאר דבאמת גם בעכו"ם אזלינן בתר נתינת המים, ודומה ממש להבאת שליש, רק דמהני אח"כ גילגול דישאל להפקיע את השם לחם עכו"ם, וכדחזינן בלחם חו"ל. > < מתמה עוד ברשב"א, דמצד א' הרשב"א מדמה שיעור דה' רבעים לפטור עכו"ם דבתרווייהו אזלינן בתר מעיקרא, ומאידך סובר דחלוקין נינהו, דהרשב"א סובר דלענין עכו"ם אזלינן רק בתר גילגול, ולענין ה' רבעים מפורש בדבריו דאזלינן בתר נתינת מים. > < מבאר עפ"י הנ"ל למה חלוקין מיעוטא דעכו"ם והקדש דבעינן לזה גילגול משיעור ה' רבעים דסגי כבר בנתינת מים. > < דן בדברי הגר"ח לענין שימור לשם מצה בנתינת מים, דיתכן דתלוי בעיסה ולא באתחלתא דלחם, ונסתרו דברי הגר"ח. >

**פרק ג' ביאור דברי הגר"ח בדין לשמה במצה בעיסת הכלבים, וחידוש בזה לענין לשמה במצה בנתינת מים.** < > < מביא את כל הדינים בעיסת הכלבים, ומבאר דילפינן להו גם מגזו"כ דעריסותיכם וגם מגזו"כ דלחם, ללמד דחסר בתורת אחתחלתא דלחם דחיילא בתחילת העיסה. > < מביא את קושי הגר"ח על הרמב"ם דביאר דינא דעיסת הכלבים במצה מדין לשמה. > < מביא את דברי הגר"ח ליישב דדין שלא לשמה בעיסת הכלבים תלוי בדין הפקעה מתורת לחם בחלה. > < מבאר את דברי הגר"ח בתרי אנפי, או דחסר כוונה עצמה או דחסר בחפצא שתחול בו הלשמה. > < מבאר דלמדנו ג' חידושים מהגר"ח, והכא המקור לחידוש הגר"ח בלשמה בנתינת מים. > < מכאן מקור לדבר הגר"ח ללמוד דין לשמה בנתינת מים מהדין נתינת מים בחלה. > < פלוגת המ"ב והגר"ח תלוי בפלוגת הרמב"ם ורש"י. >

סימן י שיטת הרא"ש בגדר מצות סיפור יציאת מצרים שהיא מצוה בלב, ובשיטת רש"י שהסיפור תלוי במצה ומרור, ובחילוקים בין זכירה כל יום לסיפור בליל ט"ו.

**פרק א האם הוי מצוה של אמירה עכ"פ מדרבנן או מצוה בלב - או מצוה שאין לה קצבה.** < מחלק בין המהר"ל לרא"ש, ומתמה בהוכחת הרא"ש מכל המצוות האחרות שלא צריכות זכר מפורש בפיו - דאין זה ענין להכא. < מתמה במהר"ל מספירת העומר שצריכים להבין ויש ברכה. < מתמה מהג' חילוקים שהעמיד הגר"ח בין סיפור לזכר יציאת מצרים. < מתמה בעיקר דבריו במה דנקט דרך עונה לבן אי שואלו. < מתמה עוד לשיטות שיוצאים ע"י קריאת שמע וע"י קידוש. < הוכחות מהמנ"ח דעיקר מצות סיפור יציאת מצרים מתקיימת גם בלי הדינים הנוספים לומר לאחרים - ומתמה דגם בזה הוא שונה מהדין של כל השנה. < חידוש מהמנ"ח שהנפ"מ לגבי שבועה לבטל את המצוה. <

**פרק ב ביאור שיטת הרמב"ם בגדר זכירת יציאת מצרים, בתור חלק מקריאת שמע וביאור בשיטת רש"י בגדר סיפור יציאת מצרים, ששייכת למצוות של הלילה.** < פלוגתא דרבוותא אי חיוב לומר שלושה דברים - פסח מצה ומרור הוא מצד ההגדה או מצד המצוות הללו. < דברי הצ"ח והאור שמח - למה לא הביא הרמב"ם מצוה זו של כל השנה במנין המצוות. < דרכו של הגר"ח בשיטת הרמב"ם שהזכרת יציאת מצרים כל השנה - היא מצוה בתור חלק מקבלת עול מלכות שמים בקריאת שמע. < למדנו מרש"י - שגדר החיוב בסיפור הוא לגרום שהמצוות של הלילה יביאו אותו לזכירה זו - ולא יהיה סיפור בעלמא - וזה יסוד המה נשתנה - וזה יסוד לימוד ההלכות - וזה יסוד הדין של לחם שעונים עליו דברים הרבה. < מקור לרש"י מדברי המרדכי בעקירת השולחן דווקא בשעת מצה ומרור. < מקורות לומר שמצות מצה ומצות ספור יציאת מצרים מיתלי תלי זב"ז. < דברי החינוך שהעיקר הוא ה'התעוררות'. < גדר חדש בדין שכל מי שלא אמר ג' דברים הללו לא יצא ידי חובתו < שיטת רש"י ששתי המצוות הללו - זכירה של כל השנה וסיפור של ליל הסדר - מסתעפות ממצוות אחרות, ממצוות הלילה וממצוות קריאת שמע. < לפי"ז אין למנות מצות זכירה ומצות סיפור למצוות נפרדות. < מיישב למה רש"י למד ששני הפסוקים - זכור ולמען תזכור - קאי על שניהם. < ישוב לקושי הגר"ח שהחילוק בין זכירה לסיפור הוא דלאיזה מצוות הם שייכות ומסתעפות. <

**פרק ג ביאור חדש בדברי הרא"ש וביאור בראשונים שאין לו קצבה ודן אי איכא דין דרבנן להרחיב ולפרט בנוסח מסויים.** < חוזר על כמה קושיות בדברי הרא"ש. < מבאר דברי הרא"ש מתבססים על דברי רש"י - שהאמירה היא סביב המצוות הללו של מצה ומרור. < דרכו של הרב פערלא דבעינן שאלה לעיכובא במצוה זו. < עיקר התקנה של השאלות ותשובות היא ריה לשיטת רש"י והרא"ש. < באופן אחר יש לפרש שהשאלות לא מעכבות. < מבאר - דגם אי בעי דיבור - אכן עיקר דינא דליכא ברכות במצוות שבלב מיתלי תלי בגדר המצוה אי איכא בה עשייה או לא. < סתירת הפמ"ג - אי הגדה בפיו או בלב. < כוונת המהר"ל שהעיקר הוא בלב - ואינו סתירה לספירת העומר. < דברי המהר"ל בברכת התורה - ושיטת השו"ע הרב שצריכים להבין בתורה שבעל פה. < במה שיש לדון שיש חיוב דרבנן להאריך בכל נוסח ההגדה. < דעת הראשונים שאין לו קצבה - וקשה דמדרבנן יש לו קצבה. <

**פרק ד ביאור השיטות שיוצאים ידי חובה בקידוש ובקריאת שמע, שהעיקר הוא הזכירה בלב** < ביאור השיטות שיוצא בקידוש ובקריאת שמע. < דעת המאירי דמהני מצד קריאת שמע - ומוכרח כהמנ"ח. < ביאור השיטות דאין לו קצבה.

סימן יא סיפור יציאת מצרים, בתור הלל על יציאת מצרים ובגדר הברכה במצות סיפור ובקריאת ההלל.

**פרק א מביא את כל השיטות למה ליכא ברכה על הסיפור, ומתמה בשיטות שיוצאים ידי חובה בקידוש או בערבית או בברכת אשר גאלנו - ולכן פטורים מברכת המצוות על ההגדה.** < הקדמה - כמה שיטות למה לא מברכים על ההגדה. < חידושים בברכה וחידושים בגדר המצוה. < דרכו של הרי"ף שיוצאים בקידוש - ולכן פטורים מברכה. < דברי השבלי הלקט והמאירי. < ישוב לזה דמהני קידוש וקריאת שמע לסיפור יציאת מצרים. < דרכו של השבולי הלקט שיוצאים בברכת 'אשר גאלנו'. < במה שיש לתמוה בדרך זו מהדין עובר לעשייתו - ועוד. < מתמה בדברי הבשמים ראש שסותר משנתו אי בעי ברכה או לא. <

**פרק ב יסוד הגר"י שברכת ההלל אינה על המצוה אלא על גוף ההלל וגם סיפור יציאת מצרים הוא בגדר הלל, וברכת ברכת ההלל.** < יסוד הגר"י שברכת ההלל אינה על המצוה אלא על גוף ההלל. < כמה מקורות שסיפור יציאת מצרים הוא סוג בפני עצמו של הלל. < ביאור דברי הבשמים ראש שמצד אחד בא לבאר דליכא ברכת המצוות אכן מאידך בא לבאר שיש ברכת ההלל. < ביאור דברי השבולי הלקט שאיחרו את ברכת אשר גאלנו - כיון שזו ברכת ההלל - ולא ברכת המצוות - ולכן צריכים שיתקיים בה הדין של 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח'.

## שער ד' ראש השנה וסוכות

סימן א' דין מעילה בשופר של עולה, ובדין מצוה הבאה בעבירה בשופר וסוכה. < מתמה בדברי הרמב"ם בשופר של עולה. < הוכחות של הגר"ח שמעילה שייכא להלכות ממון וגזילה. < הוכחה מפורשת מהתוס' באלו נערו, והוכחות נוספות זלה. < ביסוד החמ"ד ש'והגרש"ק בגדר הדין מצוה הבאה בעבירה. < חילוק בין קרקע הסוכה לדפנות לגביה דין מצוה הבאה בעבירה. < ביאורו של הגר"ד בדברי הרמב"ם בדין שופר הגזול, ובדין גזל כזית פת לאכילה ראשונה בליל החג. < סיכום ב' יסודות. < דרכו של הקה"י בביאור הרמב"ם בשופר של עולה לגבי איסורי הנאה ולגבי מעילה. <

סימן ב גדר מצות תקיעת שופר, יום תרועה "יהיה לכם", ובדיני עמידה בה ובברכותיה, ובגדר שליחות בתקיעה .

**פרק א בדין עמידה ובברכותיה.** < תמיהא למה חלוק דין עמידה בברכת שופר משאר הברכות דמצוותן בעמידה, ומביא מחלוק' במקור לדין עמידה בשופר ומקשה על הנך דלא ילפי מגז"ש דלכם. < מביא לחדש דשאני דיני "קימה" מדיני "עמידה" לענין סמיכה, ומוכיח כן מפסקי המחבר בדיני סמיכה, ונפ"מ בזה מהיכן ילפינן לעיקר דין עמידה בשופר. < מביא קושי' הפמ"ג בסתירת הגהות הסמ"ק, ומחלק בשופר בין השמיעה שהיא המצוה לתקיעה שאינה מהמצוה, ורק בתקיעה נאמרה

עמידה, ומיישב בזה הקושי' במחבר ורמ"א למה ליכא דין עמידה בברכה. < מיישב למה השמיטו הראשונים דין עמידה מגז"ש דלכם בשופר, וישוב סתירת הסמ"ק בזה. >

**פרק ב גדר התקיעה להעמיד לשומעים 'חפצא של קול שופר', ובגדר 'תרועה יהיה לכם', ובה מהני שליחות.** < התקיעה מעמידה את החפצא דקול שופר - שהיא החפצא שבה מקיימים את המצוה - כעין אתרוג ולולב. > ברכה על הכשר מצוה של תקיעה. < עמידה בבעל תוקע דומה לתנאים בכשרותו של השופר. > מביא שיטות שיש שליחות בתקיעה - ומתמה בזה דהוי מצוה שבגופו - ומתמה עוד דלמה לא מקיימים מצות תקיעה ושמיעה בב' תקיעות שונות. < מבאר שיסוד המצוה בתקיעה - היינו העמדת קול שופר - ולכן מהני שליחות בתקיעת שופר ולכן ליכא בזה חסרון של מצוה שבגופו. > מבאר עוד למה לא מהני בב' תקיעות שונות - שהמצוה היא "יהיה לכם" - שיתייחס להם קול שופר דרך שמיעה ותקיעה. < במה שיש לדון אי אחרי ששמע בלי לקיים מצות תקיעה - האם עדיין יש מצות תקיעה בפני עצמה. >

**פרק ג שיטת ר"ת דמברכים רק על התקיעה דדמי לקביעת מזוזה.** < דברי ר"ת דמברכים רק על התקיעה - ובמה שיש לתמוה בזה. > מביא את דרכו של הברכי יוסף דקביעת המזוזה היא המעשה מצוה אף שהקיום הוא בדיוורין. < מבאר דלר"ת דומה למזוזה דהוי הכשר שכתוב בתורה בלי שיהיה אחריו מעשה מצוה - ומבאר עוד דלר"ת התקיעה היא המעשה מצוה והשמיעה היא הקיום מצוה. > מבאר שאין לומר דלר"ת יש גם תקיעה וגם שמיעה במצוה. < חידוש דין שהשומעים א"צ לצאת ידי הברכה של התקיעה. >

**פרק ד ביאור דברי הר"ן שיש לדמות תקיעת שופר לקריאת המגילה, שבשופר המצוה היא "יהיה לכם" - שיתייחס להם קול שופר דרך שמיעה ותקיעה, וכן הגדר בחפצא של הפרסומא ניסא דמגילה.** < במה שיש לתמוה על הר"ן שבא להשוות שופר למגילה מצד הקריאה התקיעה והשמיעה. > ביאור שיטת הר"ן בתקיעה - שיסוד המצוה היא העמדת חפצא של קול שופר. < מתמה טובא בשיטת הבה"ג במגילה דאיכא שמיעה לנשים וקריאה לאנשים. > מבאר בשיטת הר"ן דמגילה דומה לשופר - והיינו שהפרסומא ניסא של מגילה חיילא ע"י חפצא של קריאת המגילה - והמצוה היא שהחפצא הזה יעמוד להם - דרך השמיעה ודרך הקריאה. > תוספת דברים.

**סימן ג' בגדר הדין 'קרקע' בסוכה, והמסתעף בדין קרקע או דפנות גזולים, ובדין ביטול למעט חללה.** < הקדמה - בגדי ביטול למעט חללה של סוכה. > לכא' הדין ביטול הוא לעשותו לריצפה, ויש לתמוה בזה טובא. < יסוד האבי עזרי שאין דין קרקע בסוכה, ורק לגבי מצותו של הגברא איכא דין קרקע. > וזה יסוד הדין סוכה גזולה בקרקע הסוכה, ובדברי הגר"ד בגזילה בקול שופר ובכזית ראשון בליל סוכות. < כמה הערות על היסוד הנ"ל. > מבאר שיש דין קרקע בסוכה בתורת הקדמה לכל פעולות הסכך להשוותו למקום סוכה שמקום מסוכך נמדד כפי קרקע. < מבאר את החילוק בין איצטבא לביטול תבן ועפר שאינו מבוטל לגוף הסוכה אלא שמתבטל ממנו הדין חלל סוכה. > מוכיח כן מהסברא בביטול באוהל המת. < דן בכמה אופנים של סוכות שלא צריכים ביטול בעשיית הריצפה, ובדין איצטבא. > בקושי' האהא"ז בסברא דבטלה דעתו בכרים וכסתות. < נפ"מ לדינא באיצטבא או תבן גזולים. >

**סימן ד' בגדר הדין חמתה מרובה מצילתה, ובמהות ה'צל' בסכך של זכוכית, ובגדרי רובו ככולו של כל התורה כולה.** < פלוגתא רש"י ור"ת בשוין למעלה וחממ"צ למטה. > בדברי רש"י בריש מכילתין אי קאי למעלה בסכך או למטה בסוכה. < בגדר הביטול של מיעוט צל ברוב חמה, ויש להוכיח דלא שייך הכא לדון מצד ביטול ברוב. > מוכיח עוד דלא שייך ביטול ברוב דתנאי דצל אינו אלא לסימנא, כיון שזה דין בסכך ולא בסוכה < מביא מהאחרונים שכוונת רש"י מדין "רובו ככולו", וביאור החילוק בין ביטול ברוב לרובו ככולו. > יסוד זה מבואר במקוה לגבי רובו ככולו במי גשמים כנגד מים שאובין וכן בכלאי בגדים בחוט של צמר רחלים וגמלים. < מתמה דהכא הרובו ככולו הוא איפכא דקאי על הפוסל ולא על הדין החיובי. > ביאור חדש ברש"י, שאינו מדין ביטול ברוב וגם אינו כרובו ככולו דעלמא, וביאור למה בזכוכית איכא צממ"ח וחשיב כולו צל, ולכן הכא הרובו ככולו נמדד הפוך מכל מקום אחר. < ועל שם הסכך קרויה סוכה - [רש"י]. >

**סימן ה' בדין דופן עקומה** <

**פרק א מדין קירוב או מדין עיקום.** < מבואר בראשונים דאיכא כמה דרכים בגדר דין דופן עקומה, ויש מהלך דמדין קירוב אתינן עלה, ובמהלך זה איכא ב' דרכים אי שייך דין פסל מאחורי המחיצה שנתקרה או לא. > מבאר דברמב"ם נאמר ב' דינים, ודין קירוב נתחדש בסוגי' [ד'], ומהני למעט גובה הדופן להכשירה. < ביאור בדברי רש"י בסוגי'. > ביאור בדברי התוס' רי"ד בסוגיין בביאורו ל"לא חזיא לדופן", והערה בדברי הריטב"א בסוגיין בגדר דופן עקומה. >

**פרק ב' חידוש בדופן עקומה, הפקעת ה"שם סכך" מהדופן שנתעקמה.** < חידוש בדין עיקום דעל ידי החלות שם דופן הופקע השם סכך וביאור הצריכותא להלן [י"ז]. > ויבאר בזה החילוק ברש"י בין העיקום בסכך פסול לעיקום בסכך דלמעלה מכ'. < מחדש, דיתכן דלרש"י אמרינן פסל מתחת לדופן עקומה, ומביא מקורות ששייך שסכך יהיה גם דופן וגם סכך כהדין בדין דופן עקומה. > מוכיח כן מדברי הרא"ה. < ישוב לקושי' הרש"י בדופן עקומה יותר מד' אמות. >

**סימן ו' קונטרס בגדר דין ישיבת סוכה, והמסתעף לגבי 'מתעסק' בשינה בסוכה.** <

**פרק א כמה קושיות ותמיהות בעיקר מצות ישיבה בשינה בסוכה.** < א מביא מהאחרונים לדון האם משכחת לה אופן של אכילה בסוכה שאין בו קיום מצוה אבל אכתי לא ביטל את המצוה, ודן האם אכילה חוץ לחסוכה הוא ביטול בקום ועשה או בשוא"ת, והאם אכילה בסוכה בלי כוונת מצוה דאוכל מחוץ לסוכה דמי. > ב מתמה במה שדנו האם דיני הפסק במצות סוכה דומין לשאר מצוות או דננים מצד הדיוורין. < ג תמיהא בעיקר הגדר של מצות שינה בסוכה, דאין כאן כוונת מצוה ויתירא מזה דהוי מתעסק דלכו"ע אין כאן קיום מצוה, ודחה את אלו שפירשו שאין מצוה בשינה רק איסור שינה בחוץ, ודוחה את אלו שפירשו שהמצוה היא רק להכין עצו לשינה. > ד מתמה בשו"ט בין הר"י ור"ת האם מסברא שינה יותר חמור מאכילה לגבי הברכה או איפכא, וכן מהדין י"ד סעודות ולא מצאנו כן בשינה. > ה מצאנו כמה סתירות בדין שינה וטיוול בסוכה דמצד אחד שינה חמיר וחשיב עיקר מצוה ומאידך טיוול חמיר וחשיב עיקר מצוה. >

**פרק ב דרכו של הצפנת פענח בגדר מצות ישיבת סוכה, שיסוד המצוה היא הקביעת דיורין להשוות את הסוכה לדירה.**  
 < ו' > מביא כמה קושיות מהגאון בעל הצפנת פענח בגדר מצות ישיבת סוכה. < ז' > מביא מהגאון הנ"ל להגדר במצות ישיבת סוכה הוא קביעת דיורין להשוותו לסוכה. < ח' > מקשה טובא על דברי הגאון הנ"ל ודוחה דבריו. <

**פרק ג דרך חדשה בגדר הקביעת דיורין, דחל בגברא ובסוכה כהדדי** < ט' > דרך חדש בגדר הקביעת דיורין בסוכה דחל בגברא וסוכה כהדדי, וחלק משאר קביעת דיורין שהוא רק קביעות במקום מסוים והכא הקביעות הוא לסוג חדש של דיורין.  
 < י' > מבאר בזה את דברי הרמב"ן במצטער ודין נשים ודין חינוך, ואת השינוי בסדר דבר הרמב"ם בהלכותיו. <

**פרק ד' מצות ישיבת סוכה היא מצוה שתלויה בתוצאה [חלות דיורין], ומה"ט נשתנו הגדרים של כוונה ומתעסק במצוה זו.** < י"א > מבאר דבמצוות שהתוצאה היא עיקרה של המצוה, אם עושה את המצוה שלא ככוונה אכתי מתייחס אליו הקיום מצוה, אף דלא חשיב כ"עושה מצוה", ונפ"מ לשלוחי מצוה אינן נזוקין. < י"ב > מחדש עוד מדברי הרמב"ן סוף ב"ב [בכפייה בממונו בפרעון חוב] ומהקצוה"ח [בכפייה בממונו בצדקה] דבמצוות שהתוצאה היא עיקרה של המצוה, אם עושה את המצוה שלא ככוונה אכתי מתייחס אליו הקיום מצוה. < י"ג > דן בדברי הקצוה"ח הנ"ל ומביא הוכחה נוספת מדברי הגהות מיימוני בכפייה בשכר מלמדים, ומדברי הגר"א בצדקה. < י"ד > מיישב בזה דמצות סוכה היא מצוה שעיקרה בתוצאה של קביעת דיורין, וא"ש בזה עיקר הגדר במצות שינה אף דאין בו כוונה וחשיב כמתעסק, [ומיישב נמי שאין כאן פטור שוטה אף דישן פטור מן המצוות], ודן באיזה אופנים א"א להוציא ישן מתוך הסוכה, ודן האם לדמות לכל קיומית מול חיובית, ומביא כמה דרגות בזה. < ט"ו > מבאר בזה את הגדר במצות טיול בסוכה דאיכא קיום מצוה בלי חיוב, ומבאר את השיטות שסוברים שאכילה מחוץ לסוכה היא ביטול מצוה בקום ועשה, ומבאר את הנפ"מ בין ישן למצוה הבאה בעבירה לאינו מתכוין, ומה מחייב כוונה במצוות סוכה. < ט"ז > מבאר בזה את השו"ט בין הר"י לר"ת האם שינה חשיבא מאכילה או איפכא, ודן בדין ברכה על השינה. < י"ז > מיישב בזה את הסתירות והנפ"מ בין טיול ושינה. < י"ח > מבאר בזה שי' ר"א למה אין חובת שינה ז' ימים, ומבאר בזה את דיני הפסק בשיבת סוכה לענין ברכה אי מדמינן לציצית ותפילין או לא. < י"ט > שיטת הגר"ל דיסקין בדין "כוונת מצוה" בשינה בסוכה בהכנת עצמו לשינה. <

**פרק ה בגדר הגזירה ד"שמא ימשך אחר שולחנו", ובשיטת הרי"ף בדין סוכה קטנה וסוכה גדולה.** < מתמה טובא בשיטת הרי"ף דמדמה פלוגתא ב"ש וב"ה בסוכה קטנה לפלוגתתם בסוכה גדולה, ומביא בזה את פלוגת המלחמות והרז"ה, ואת קושי' הבית הלוי מסוכה קטנה לתוך סוכה גדולה. < מבאר את עיקר הגדר בגזירה שמא ימשך אחר שולחנו, דחז"ל הגידרו את אכילתו ביחד עם שולחנו כלפי הקביעת דיורין דחילא מכוה אכילתו, ובוה נעקר הקביעת דיורין מסוכתו. < ביאור בדברי הרמב"ן דאינו ראוי לאכילה אינו ראוי לכל. < ביאור בחידושו של המשנה ברורה דבזמן שינה צריך שיהיה שולחנו בסוכה. <

**סימן ז' בדין ארעי וקבע בסוכה** <

**פרק א' ביאור שי' רש"י ותוס' שאינו דין שיעור אלא דין ב'דירה' של הסוכה, שתהיה ארעי.** < מתמה בשיטת התוס' למסקנה דמחלקין בין סכך לדפנות בדין ארעי. < ביאור בדברי רש"י בקס"ד בסוגי' שיש פסול קבע במחיצות ויסודות של הסוכה. < ביאור בדברי רש"י למסקנה שכתב "דבכלל קבע ארעי", וע"כ שהוא דין שיעור. < ביאור בדברי הרא"ש ורי"ף וטור דגם למסקנה איכא פסול דפנות בלמעלה מכל. < דין מחיצות ארעי בסוכה למעלה מכל שמיעטו באיצטבא, וביאור בדברי רש"י שלמעלה מכל הוא פסול דפנות, וביאור שי' הראב"ד דלא מהני ביטול לרבא. < ראייה נוספת מדברי הפנ"י עמש"כ רש"י דבאיצטבא בעינן ז' על ז' ומשהו. < ביאור בשיטת התוס' דמחלקין בין סכך לדפנות בדין ארעי. < ביאור בסוף דברי התוס' במסתור מגשם לר' זירא. <

**פרק ב' ג' גדרים של קבע וארעי, במעשה דיורין של הגברא, בבנין של הסוכה, ובחפצא של ה'דירה' שבסוכה.** < בקושי' השפת אמת משי' ר"י דסוכה דירת קבע, וקושי' בשי' ר"י דיליף דירת קבע מ"תשבו כעין תדורו. < מבאר שיש מושג של בית מצד המבנה - בנין ויש מושג של בית מצד הבית דירה שבבית, וזה הביאור שמזוהה חובת הדר - לא בגברא אלא בחפצא של הבית דירה. < מוכיח מכל הנ"ל שיש דין "סוכת ארעי" ויש דין "דירת ארעי", ותרתי נינהו, ור"י מודה לדין "סוכת ארעי". < מהלך נוסף בישו' שי' ר"י דבעי סכך ארעי אף דסוכה דירת קבע. <

**פרק ג' הערות נוספות בתוס'.** < הערה בתוס', בפסול ביתו של כל ימות השנה. < הערה בתוס', בפסול דרבנן דלא נהיה סימן קללה. <

**סימן ח' בשיעור י' מדין דירה סרוחה ובדין מחיצה, ובדברי הגר"י בדין 'דירה' בסוכה. / /**

**פרק א' שיעור י' מדין דירה סרוחה ומדין מחיצה** < בדין פחות מעשרה דפסול מדין דירה סרוחה, ובדין עשרה מדין מחיצות, ול"ל שני דינים. < בחידוש של הנצי"ב בדירה סרוחה בהוציא יורדין. <

**פרק ב' בדברי מרן הגר"י זצ"ל בדין דירה בסוכה.** < בפלוגת הרמב"ם ורא"ש האם איכא דין דירה בחפצא לרבנן דסגי בדירת ארעי או לא. < עוד נפ"מ בפלוגת הנ"ל לגבי דינו של המרדכי בזבובים ומקור לגר"י מהחכ"צ דחולק על המרדכי ומדבריו בשיעור ד' על ד' לרבי. < אגב - למדנו מהגר"א ביאור נוסף בסוגי' דהוציא. < עוד נפ"מ בחידוש הגר"י בשיעור ז' על ז', ובדין ריבוע. < בסוכתו ראש הספינה - חידוש בשיטת רש"י בכרע' המיטה. < סוכה כמין צירף. < ב' קושיות על הגר"י. <

**סימן ט' קונטרס בדין בניית סוכה ובגדרי הכשר מצוה.**

**פרק א מקורות בדין בניית סוכה אי הוי מצוה או לא, ודן בגדרי הכשר מצוה, ומביא שיש כמה סתירות ותמיהות בהלכות הכשר מצוה א' בדיני הברכה ב' בדין עוסק במצוה פטור מן המצוה ג' בדין זריזין.** < במה שיש לדון אי בניית הסוכה הוי מצוה או לא - ובמה שיש לתמוה בזה. < במה שיש לדון בפלוגתת הבבלי [מנחות מב] והירושלמי [מובא בתוס' שם] לגבי ברכה בהכשר מצוה. < במה שיש לדון בלולב ושפור ואפיית מצות בכל הנ"ל. < מביא פלוגתת הבבלי וירושלמי בדין עוסק במצוה בהכשר מצוה של כותבי ספרים - מתמה בזה דנחלקו בסברות הפוכות. < מתמה בנוסח הברכה בבניית סוכה לחבירו. < מתמה במה שמצאנו דהיכא דאיכא תנאי של בעלות במצוה [ציצית וכן שיטת ר"א בסוכה] דה"ה דאיכא דין בלעותב הכשר מצוה [קשירת הציצית ובניית הסוכה]. < מתמה בחילוק של הח"ח בביאור הלכה בין כותבי מזוזות ותגרים של מזוזות לגבי



הדין כוונה בהכשר מצוה שיחול דין עוסק במצוה פטור מן המצוה. < במה שיש לתמוה בריטב"א בפסחים לגבי ברכה על בדיקת חמץ אי הוי ברכה על הכשר מצוה או על גוף מצות תשבתו. < במה שיש לתמוה בדין זריזין בהכשר מצוה. < פרק ב מביא את יסודו הגדול של הנצי"ב בחילוק בין סוגים שונים של הכשר מצוה, והנפ"מ ביניהם בדיני ברכה ובדין מצוה בו יותר מבשלוחו, ומבאר בזה את הגדר בדין בנין סוכה, ודין "לכם" בבניית הסוכה. < מביא חידושו של ההעמק שאלה בדין "הכשר מצוה" הכתובה בתורה, דנפ"מ לענין ברכה, וזו דעת הירושלמי בבניית סוכה וכתובת מזוזה וכדומה. < חידוש הנצי"ב לגבי מצוה בו יותר מבשלוחו - ומיישב מה שהקשינו בבניית סוכה. < חידוש לדינא לגבי הכנה לסעודת חתן וברית. < הרבה מקורות לסוד הנצי"ב. < מקור לכל היסוד מהמשך חכמה - ומבאר שבאפייט מצות יש חילוק בין מצוה בו יותר וכו' לחיוב ברכה - דחלוק אפייט משימור. < בעיקר הגדר בהכשר הכתוב בתורה - ובדברי הנצי"ב בזה ששייך למה שמצאנו בחז"ל רצה הקב"ה לזכות את ישראל - לפיכך הרבה להם וכו'. < שליחות על בניית סוכה. < מבאר למה מצאנו הלכות ודינים של בעלות ועוד בהכשר מצוה. <

פרק ג בדברי הביאור הלכה בעוסק במצוה פטור מן המצוה בהכשר מצוה, וביאור לשון הגמרא במנחות [מב], וביאור למה מברכים דווקא בקביעת המזוזה, ובגדר דין זריזין בהכשר מצוה. < מקור ברור ליסוד הנ"ל מפסק הביאור הלכה לגבי כתיבת מזוזות דא"צ כוונה לגבי פטור עוסק במצוה. < ביאור לשון הגמרא במנחות "כל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה" - וביאור הדין ברכה בהכשר מצוה. < הוכחה לכל הנ"ל ממזוזה דמברכים בקביעת המזוזה, ומשופר לר"ת דמברכים בתקיעה < ביאור פלוגתא הבבלי וירושלמי אי מברכים או לא. < ביאור דין זריזין במצוות בהכשר מצוה. < במה שיש לדון במי שצריך ציצית ליום ב', האם איכא מעלת זריזין בטווייה וקשירה של החוטין של הציצית ביום א' בזריזין דצפרא. <

פרק ד חידוש בגדר הדין הכשר מצוה, בעשיית אגד דלולב למ"ד דלולב א"צ אגד, וחידוש שעשיית קול שופר בתקיעה דומה לבניית סוכה ולאגד לולב. < במה שיש לתמוה בדברי הרמב"ם שהוסיף עשיית לולב ושופר - מה שלא כתוב בבבלי. < מבאר שהתקיעה שיש במצות שופר היא הכשר הכתוב בתורה. < העמדת הקול שופר בתקיעה. < יש צד שצריכים לברך על תקיעה ושמיעה כהדדי. < מבאר שיש עשייה באגד לנוי גם למ"ד דלולב א"צ אגד. < דן איכא דין עשייה בהך אגד. < מתמה דסו"ס אגד לנוי אינו הכשר הכתוב בתורה - ועפ"י הגר"ח דיליף מסוכה א"ש - ועו"ל דיליף מזה א-לי. < מביא שכל הנוטל לולב באיגודו והדס בעבותו מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן - ומבאר שבמצוות של 'הקרבה' יש מעלה לדין הכשר שלהם. < הכשר בקביעת מזוזה - ובדברי הרא"ש לגבי פו"ר ולגבי קידושין והיתר פלגש. < פרק ה כמה חידושים ונפ"מ למעשה בדין הכשר הכתוב בתורה. < כמה חידושים ונפ"מ מכל מה שנתבאר בדין הכשר הכתוב בתורה וכגון בהכנות בסעודת ברית. < זריזות בטווייה וקשירת ציצית. < בניית סוכות וחטיבת עצים בכוונה לשכר לגבי עוסק במצוה פטור מן המצוה. < מצוה בו יותר מבשלוחו בתקיעת שופר - וכן באגד לולב. < מצוה בו יותר מבשלוחו בקשירת ציצית - ולא בטווייה, ודווקא אחרי שהחוטין שלו. < כוונה להוציא בברכת השופר לר"ת שמברכים על התקיעה. < ברכה באפייט מצה לב"ש. <

פרק ו הכשר מצוה שכלול בגוף המצוה גם בלי להיות הכשר הכתוב בתורה < ביאור דברי הריטב"א לגבי בדיקה וביעור. < תוספת ביאור בזה עפ"י מה שמצאנו שיש דרגות שונות של הכשר מצוה כעין מחמר ובישול בכבוד אב. < תוספת דברים - גוף העשה ובכלל העשה. < ב' סוגים של צירוף למצוה - צירוף לציווי וצירוף לגוף המצוה. < תוספת בכל הנ"ל עפ"י הגר"ז. <

פרק ז ביאור פלוגתא הבבלי וירושלמי בדין עוסק במצוה פטור מן המצוה בכותבי ספרים ומזוזות, וביאור נוסח הברכה בהכשר מצוה בעושה סוכה ומזוזה לחבירו. < במה שיש לתמוה בסברות הפוכות בבבלי וירושלמי לגבי הכשר מצוה. < מבאר דנחלקו הבבלי וירושלמי - אי ההוספה הוי הוספה מן הצד או דהוי הוספה בתוך המצוה עצמה. < מוסיף עוד בביאור הדברים. <

פרק ח חידוש בביאור הלכה בדין הכשר מצוה בשיטת הירושלמי. < קושי' הביאור הלכה - דלמה א"צ לחזור על הפתחים למצות עשה. < מדייק בירושלמי בפאה דאיירי בעשיית ההכשר מצוה ולא בגוף המצוה. < הוכחת הביאור הלכה בשיטת הירושלמי דעשיית המצות הוא מצוה בפ"ע - ולכן מברכים עליה. < חידוש של הח"ח שהמצוה מתחלקת לשנים, א] "עצם המצוה - שהוא חוב המוטל על גופו", ב] ההכשר מצוה "שהוא מצוה בפני עצמו" - ונפ"מ כמה חוזרים אחריהם לקיימם. < ברכה בהכשר למצוה של חבירו.

## שער ח' מצוות שונות

סימן א' בשורש פלוגתא הראשונים בגדר מצות ציצית, והמסתעף אם מיקרי אפשר לקיים שניהם, להחליף בגד. < הקדמה - סתירה בדין אפשר לקיים שניהם בציצית. < מביא את דברי הראשונים למה לא מיקרי אפשר לקיים שניהם בזה שיוכל לא ללבוש פשתים וילבש בגד של צמר. < סברת הקוה"ע וסברת הברית אברהם בזה. < מבאר דסברת הקוה"ע תלויה בפלוגתא הראשונים אי בעדל"ת - החיוב או הקיום דוחים. < פלוגתא הר"י במרדכי והר"ש מדריש - בציצית בשבת בנפסקו החוטין. < עוד נפ"מ אי חשיב כביטול בקו"ע או בשוא"ת, ונפ"מ מתי קושר את החוטין. < בדברי רעק"א - מה יהיה בלי הדין עדל"ת, דלפי הר"י לא צריך להתפשט ולפי ר' שלמה מדריש צריך להתפשט. < מוכיח שיש נפ"מ נוספת בין ר' שלמה מדריש לר"י לגבי עדל"ת אי תלוי בקיום או בחיוב. < מביא דומה לזה בפלוגתא הפסוקים אי אכילה מחוץ לסוכה היא ביטול בשוא"ת או בקו"ע. < מבאר שהר"י במרדכי והר"י ביכמות [צ:] והר"י בתוס' בכתובות [מ']. < כולו זהא נינהו. < מבאר דלפי הר"ש מדריש - מוכרח דלא כטענת הקוה"ע, ומבואר היטב קושי' הראשונים. <

סימן ב' בגדר מצות מילה ובדיני הברכות. < מביא שלשה תמיהות בדיני הברכות של מילה. < כמה תמיהות בדיני "עמידה" במילה ועמידה בברכותיה. < מחדש דבמילה איכא ב' מצוות, מצות מילה ומצות ברית, ומיישב הסתירות האם יש מצוה כל רגע ורגע או רק פעם אחת, ומיישב קושי' רעק"א בתשו' מ"ב בפסוקים בנדרים [ל"ב], ומיישב קושי' התוס' בקידושין דל"ל מיעוט בנשים במילת בניהם, הא הו"ל מעשהז"ג. < מביא חילוק בין מצות ברית למצות מילה מהבית הלוי בבני קטורה,

ומוכיח כדבריו מסוגי' דעבודה זרה [כ"ז]. < מיישב ג' תמיהות בגדרי ברכות דמילה. < מיישב תמיהות דיני עמידה במילה וברכותיה, ומבאר דדין עמידה דילפינן מ"לכם" שייך גם לברכה, לא כן דין עמידה ד"ויעמוד העם בברית", ומיישב שי' הבעל העיטור שמביא סברא מיוחדת בדין עמידה בברכת להכניסו. <

**סימן ג' קונטרס בשמעתתא דפדיון הבן.**

**פרק א בדין הפרשה במעות פדיון הבן.** < מבאר דפליגי המים חיים וקצוה"ח אי איכא חלות דין הפרשה בה' סלעים דפדיון הבן. < מביא פלוגתא הראשונים בדין הפרשת המעות בפדיון הבן, ומביא את דברי המהרי"ט אלגאזי בביאור דין חיוב אחריות במעות דפדיון הבן. < מביא את חידושו של המשך חכמה בפדיון הבן לפני שנבחרו הכהנים, ומביא דבריו בגדר החיוב אחריות במעות דפדיון הבן. <

**פרק ב בגדרי פדיון הבן אי הוי "מעשה פדיון" או דהוי פירעון חוב בעלמא.** < מביא את ספיקת הקצוה"ח אי מהני פדיון בע"כ של כהן. < מביא הוכחות מהאחרונים דפדיון הבן אינו פירעון חוב בעלמא, רק שיש בו "מעשה פדיון", וזה בעי דעת הכהן. < מביא דעת הקצוה"ח שגם תוס' מודים שאין קנינו של הכהן חלק מהפדיון הבן, ונמצא דמקיים מצות מתנת כהונה גם בלי קנינו של הכהן, ומחדש, שזה שנעשו ל"אפותיקי מפורש" בנתינה בע"כ היא היא מצות הנתינה, ובזה פקע מהמתנות כהונה רשות גבוה, ונכנסו לרשות הכהן. <

**פרק ג ביאור בספיקת הגמ' אי ברכת שהחיינו שייך לכהן.** < מביא את ספיקת הגמ' [סוף פסחים] אי כהן מברך שהחיינו או ישראל. < מבאר שיש ב' חלקים במצוה, "הפרשת המעות" ע"י הישראל, וגמר הנתינה ע"י הכהן, וברכת שהחיינו תלוי בגמר המצוה. < מבאר את ספיקת הגמ' באופן אחר שברכת שהחיינו שייך לכהן כיון שהוא עושה את ה"מעשה פדיון", וזה גמר המצוה. <

**פרק ד חידוש בשיטת הקצוה"ח דפדיון הבן ה"מעשה פדיון" חיילא בפירעון חוב.** < מביא את פלוגתא הקצוה"ח והעצמות יוסף אי פדיון הבן הוא פירעון חוב בעלמא או שיש בו גם מעשה פדיון וזה כבר בעי דעת הכהן. < מביא את הנידון בש"ך וט"ז וקצוה"ח בפדיון הבן במת האב ופודין את הבן מדין זכין, ומביא מהקצוה"ח שיש כאן נידון של זכין ב"גוף המצוה" גם אי אינו ממונו של קטן. < מביא את דחיית הקצוה"ח לכל הנידון, ומביא את השגת המחנ"א על כל דברי הפוסקים, דא"צ לבא לדין "זכין" דאתינן עלה מצד פורע חובו של חבירו. < מקשה דהקצוה"ח סותר משנתו אי פדיון הבן הוא "פירעון חוב" בעלמא או שיש בו גם "מעשה פדיון". < מבאר דהקצוה"ח מודה דאיכא "מעשה הפרשה ופדיון", רק דיסוד דינו דחיילא הפרשה ופדיון בהתייחדות המעות בגוף הפירעון עצמו, וגם בפירעון בע"כ נעשו לאפותיקי ובזה איכא התייחדות המעות, וחדא נינהו, ולזה לא בעי דעת הכהן, ואכתי בעי לזה זכין. < מביא מהחמדת שלמה שהשיג על הגר"א שאין פדיון הבן פירעון חוב בעלמא, ולא מהני שלא מדעתו של האב. <

**פרק ה ביאור בדברי הרשב"א בתשובה בחיוב ברכה בפדיון הבן.** < מביא את דברי הרשב"א בתשו' לענין ברכה בפדיון הבן דלא קאי על הנתינה רק על ההפרשה. < מבאר את דברי הרשב"א בתשו' באופן אחר בלי לחדש שיש דין הפרשה, דכוונתו שהברכה באה על המעשה פדיון וע"ד העצמות יוסף וגרש"ק בדעת התוס', ודוחה, דמינה וביה בדברי ברשב"א מוכרח דלית ליה הך סברא. < מבאר ביאור חדש ברשב"א, וזה ע"ד מה שנתבאר בקצוה"ח שהפירעון חוב הוא הוא המעשה פדיון, ועל זה הוא דקאי הברכה. < מתמה איך יתפרש סוגי' דפסחים לדרך זו, שהרי כל ההנאת כהן אינו חלק מהמצוה לפי הקצוה"ח ואיך תולין בזה את ברכת שהחיינו. <

**פרק ו גדר מצות פדיון הבן - ובעל מנת להחזיר בפדיון הבן** < עוד בדין פדיון הבן במתנה ע"מ להחזיר, ובגדר המצוה בפדיון הבן והחוב בפדיון הבן. < מה שיש לדון עוד במצוות לחבירו. < 'הבנה' וגדר - במושג החדש של מצוות לחבירו. < חידוש בגדר המצוה של פדיון הבן - שגם המצוה הוא לכהן. < מוכיח שיסוד המצווה היינו הפדיון ועל זה הכהן חשיב כתובע, ודן בזה בדברי הש"ך וט"ז וקצוה"ח בדין זכין ואפוטרוס בפדיון הבן.

**סימן ד' קונטרס בשמעתתא דהלל, בב' דינים בהלל ובגדר הלל דליל הסדר.**

**פרק א' ב' דינים הלל, בתורת שירה ובתורת קריאה, והנפ"מ, ובגדר הלל ליל הסדר, חנוכה ושביעי של פסח.** < עיקר המחייבים של הלל – סוגי' דערכין [י']. < ב' דרכים בראשונים לגבי הלל של ליל הסדר, או דנתקנה על המצוה, או דאומרה בתורת שירה. < מקורות ונפ"מ נוספות בראשונים בחידוש של רב האי גאון שיש הלל אחר בתורת שירה. < בדברי החת"ס לגבי לילה ולגבי עמידה. < נפ"מ נוספת לגבי נשים שחייבות מצד אף הם היו באותו הנס < מקור בפני עצמו להך הלל של שירה, ולכן הוי מדברי קבלה, ושיטת הרמב"ם כרב האי גאון. < תוספת דברים מהגר"י שהביא עוד אופנים של הלל של שירה, וחילק עוד בין הנך תרי שירות. < סיכום כל הנפ"מ בין הנך ב' דינים של הלל, ובדברי הריטב"א שאומר בנעימה. < הלל של חנוכה הוא הלל על נס אבל אכתי שייכא לסוגי' בערכין כיון שיש כאן קביעת ימים להיות יום טוב לענין הלל, ודן אי תלוי דווקא בשעת הנס או לא. < בדברי הב"י לגבי שביעי של פסח דבנפול אויבך אל תשמח. <

**פרק ב' עיקר החפצא של ההלל היינו שירה, ותמיד שייך לנס גם בי"ח יום, ומבאר עיקר הגדרת 'מועד' במה שייך להלל.** < אף שהלל ושירה תרתי נינהו, אכן מפורש שהלל היינו שירה, וע"כ שיש כאן פרשה של שירה שאומרה ב' אופנים. < ביאור סוף הסוגי' – והרי יציאת מצרים שהוא נס של חו"ל. < מבאר שגם בשבועות יש התייחסות לנס של יציאת מצרים – ומביא חידוש מהרמב"ן ביסוד דינא ד'מקראי קודש' דתפלה בציבור והלל מה"ת ביום טוב, ועדיפא משבת דלא מיקרי מועד, וביאר עיקר ההגדרה של 'מועד'. <

**פרק ג' בהא דיליף תנאה של איסור מלאכה, מהלל של שירה להלל של קריאה.** < מתמה טובא שיש תנאי של איסור מלאכה ויליף מהלל של שירה להלל של קריאה. < מעורר דבאמת תמוה גם על הרמב"ן דס"ל דתרווייהו מדין קורין. < מיישב שכל הילפותא מהשיר יהיה לכם הוא אסמכתא בעלמא. < בהלל של שירה עצמו איכא תנאי של איסור מלאכה לגבי פסח שני – ומבאר שמוכרח שהתנאי של איסור מלאכה שאני וזה תנאי בעיקר האמירה, ומתמה בזה מחנוכה. <

**פרק ד' מחדש ששני דיני הלל חדא נינהו בעיקר המחייב, ותרתי נינהו רק בצורת האמירה, ומבאר עיקר הגדר בטעמא ד"חלוק לקרבנותיהן" דכדמצאנו בכמה אופנים חלוקה זו, ומבאר שוב טעמא דאיסור מלאכה.** < הקדמה. < שיטת הרמב"ן שהפסח ומצה מחייבים את ההלל ולכן הוי הלל על המצוה, ומתמה טובא מינה וביה ממה שיוצא בהלל של בית הכנסת. < מדייק שההלל בא על 'שעת הגאולה', ומבאר עיקר המהלך של 'חלוק לקרבנותיהן' דדנים דאיכא 'מועד פרטי' בתוך ה'מועד

הכללי'. < למדנו מהירושלמי דגם מצוות קובעות חלוקת ימים לענין הלל. < מחדש דלפי רב האי גאון אין שירה מחייב אחר של הלל אלא צורה אחרת, והנס רק קובע זמן ומועד בפני עצמו – כעין חילוק קרבנות. < כל החילוקי דינים הם תוצאה מ'הצורה' החדשה של אמירת הלל. < מבאר בזה דאיירי בהלל של שביעי של פסח מצד חלוקת ימים וגם בזה איכא טעמא דבנפול אויבך. <

**פרק ה' כמה הערות בהלל.** < בשיטת הרמב"ן דמדין שמחה הוא. < דברי הגרי"פ פערלא בזה. < קריאתה זו הילולא.

**סימן ה' ביאור הק"ו מפסח לפורים לגבי הלל [מגילה י"ד], ובגדר הברכה על הלל שאינה ברכת המצוות, ובדין קריאת התורה והלל בשביעי של פסח.**

**פרק א כמה הערות בסוגי' במגילה [יד] בילפותא משירת הים למקרא מגילה וכמה הערות בעיקר דין הלל ושירה ובשירת הים.** < עיקר סוגי' הגמרא דילפינן מפסח לפורים דין הלל. < רש"י פירש דאיירי בשביעי של פסח, ומה שיש לתמוה עליו. < מתמה מדברי רש"י בפרשת בשלח ובסוף מגילה – שהשירה של יום השביעי שייכת לחובת קריאת התורה של השירה. < בדברי החת"ס ובדברי העמק ברכה דהכל מצד כל תוספי אתינן עלה, ומתמה בזה טובא. < ב' שירות על הים, באמצע וכשיצאו – ותמוה. < סתירה בעיקר הדין שירה אי הוי דווקא אחרי הנס – או דסגי לזה בטחון. < מתמה דלמה ליכא ברכה לפי רב האי גאון בהלל מדין שירה, ולמה איכא ברכה לפי הרמב"ן אחרי שיצא ידי חובת הלל בבית הכנסת. <

**פרק ב יסוד הגרי"ז שיש חפצא של הלל בלי המצוה שבה והדין ברכה של הלל אינו ברכת המצוות.** < ביסוד הגרי"ז שיש חפצא של קריאת המגילה וחפצא של קריאת הלל – גם בלי התורה מצווה שיש בהלל ומגילה, ונפ"מ לגבי הברכה. < בטעמא דליכא ברכה לפי רב האי גאון בהלל מדין שירה, ובטעמא דאיכא ברכה לפי הרמב"ן אחרי שיצא ידי חובת הלל בבית הכנסת. < בגדר הדין הלל שמתקיים בפסוקי דזמרה – והברכה של ברוך שאמר מדין הלל טעון ברכה. < פסק המשנה ברורה באומר הלל באמצע פסוקי דזמרה. < גדר חדש וסוג חדש של הלל לפני הישועה עפ"י בטחון, ובדין הלל כל יום. < שירה על הים – באמצע הים ואחרי שעלו מן הים. < כל האומר שירת הים בכונה ובשמחה מוחלין לו על כל עונותיו. <

**פרק ג ביאור הסוגי' במגילה [יד] דיליף שחפצא של שירה בנס כה"ג מפקיע מידי האיסור שאין נביא רשאי לחדש וזה בלי המצוה והחיוב שבו.** < במה שיש להעיר בשיטת רש"י בסוגי' לגבי החידוש של מצות חנוכה. < מבאר שיש ב' נידונים, מצד כל תוספי ומצד אין נביא רשאי לחדש, ומוכי שהסוגי' מצד שאין נביא רשאי לחדש. < ישוב בשיטת הרמב"ם לגבי כל תוספי. < ביאור הסוגי' שהק"ו רק בא ללמד שחל חלות שם שירה בעבודות לחירות וכן שחל חלות שם קריאת המגילה וקריאת ההלל. < מבאר שאין חיוב הלל מחמת טעמא דמעשה ידי, אבל חלות שם הלל ושירה איכא, וזה מתקיים בקריאת התורה בלי המצוה שבה. <

**פרק ד חפצא חדשה של הלל מדין קריאתה זו הילולא.** < חידוש הגדר המושג דקריאתה זו הילולא. < מתמה דאין קריאתה זו הילולא מהני בקריאת התורה שהיא קריאה בציבור. < מבאר שהמושג קריאתה זו הילולא במגילה הוא גדר חדש ומציאות חדשה של הלל. <

**סימן ו' קונטרס בגדרי "אב" בהלכות כיבוד והמסתעף לכיבוד רבו וכיבוד זקינו.**

**פרק א' כמה תמיהות והקדמות בדין כיבוד זקינו.** < פלוגתא הפוסקים כבוד זקינו, וב' דרכים ברמ"א שחייבים בכבוד זקינו. < כמה תמיהות בשיטת הגר"א והחרדים שלמדו שהחיוב כבוד לזקינו מעיקר הדין, ולא מצד אביו. < תמיהא בדברי הרמ"א בתשובה לגבי אמירת קדיש בבן בנו שגידלו בביתו ולמדו תורה. <

**פרק ב' דין אב בכבוד של הקב"ה ובכבוד רבו** < מביא דברמב"ם מבואר דיסוד המצוה בכבוד רבו הוא משום שגם הוא בכלל אביו לענין כבוד. < מביא דברמב"ן מבואר דיסוד המצוה בכבוד הקב"ה הוא משום שגם הוא בכלל "אב" לענין כבוד, ואדרבא הוא אביו הראשון והמוליד אביו האחרון, ויש בזה נפ"מ לדינא, וזה שורש דינא דהוקשו כבודם לכבוד המקום, ומבאר בזה את הרמב"ם שהביא את הדין ששקולים כבודם לכבוד המקום. < נפ"מ להלכה בהלכות כיבוד אב – שידמה בליבו שהם גדולים ונכבדי ארץ, וחידוש הקרן אורה בהכשר מצוה בכיבוד אב < חידוש גדול ב'שם אב' בהלכות כיבוד רבו ובהלכות כבוד שנאמר אצל הקב"ה. <

**פרק ג' בחילוק בין התורה אב בכיבוד אב מהדין אב בכל התורה, וביאור הגדר בכבוד זקינו שהוא פחות ב'שם אב', וגדר חדש ככולכם חייבים בכבודי.** < יסוד החילוק בין הדין אב בכבוד אב ואם לדין אב בכה"ת כולה. < מבאר דה"שם אב" בכבוד אב הוא גדול יותר אצל אביו מאצל אבי אביו, ומבאר בזה גדר חדש ב"כולכם חייבים בכבודי". < בדברי התוס' הרא"ש בדין כולם חייבים בכבודי, ובדין הוקש כבודו לכבוד המקום. < ביאור בסוגי' דהוקש לכבוד המקום היא בעצמה סיבת דחייה, והדין כולם חייבים בכבודי מעכב דוקא להך דין, ולא לדין עדל"ת. < מיישב בזה את דברי הרמ"א [בתשובה] התמוהין. < בחידוש השבות יעקב בגדר דין כיבוד בבני בנות. <

**סימן ז' קונטרס בדין בני בנים כבנים, ובגדר הדין "כי ביצחק יקרא לך זרע".**

**פרק א ביאור בחילוק בין לשון "זרע" ללשון "בן", והנפ"מ בין "קורבא" של בן לדין "כרעי" דאבהוהו".** < מביא פלוגתא דרבוותא בגדר הדין "כי ביצחק יקרא לך זרע" דדרשינן "ביצחק ולא כל יצחק", ומתמה בזה דאין מתחלקין הדינים של עשוי כלפי יצחק וכלפי אברהם, ומתמה בעין זה בישמעאל. < מביא ביאור של הראשונים לחלק בין לשון "זרע" ללשון "בן" לגבי בני בנים כבנים ולגבי בן פסול, ומבאר דשני דינים איכא בבן, דין בן מצד קורבא ודין בן מצד כרעי' דאבהוה, ובירושה איכא תרתין, ומביא כמה נפ"מ בזה. < מבאר את היסוד שמצאנו דלגבי פסול חשיבי האב והבן כחד, וכדמוכרח מדין חזקת אבהותא. < עפ"י כל הנ"ל מבאר את החילוק בין לשון "זרע" ללשון "בן", ומבאר נמי את פלוגתא הראשונים האם "נין" פסול לעדות ל"אב זקנו". < מיישב עפ"י הנ"ל את כל התמיהות בגדר הדין "כי ביצחק יקרא לך זרע" דדרשינן "ביצחק ולא כל יצחק". <

**פרק ב כמה תמיהות בחידושו של הגר"א בכבוד אב ואם לחלק בין בני בנים לבני בנות.** < פלוגתא מההרי"ק ורמ"א אי כבוד אב ואם שייך בזקנו, ושיטת הגר"א וחרדים דמדין בני בנים כבנים אתינן עלה, והנפ"מ בזה. < כמה תמיהות בשיטת הגר"א דמדין בני בנים כבנים אתינן עלה, [1] למה כבוד זקנו פחות מכבוד אביו, [2] מאי שנא דבעריות אין אבי אביו בכלל אביו, [3] בראשונים מבואר דרק כשכתבו לשון זרע מרבינן בני בנים ולא כתוב לשון זרע בכבוד אב, [4] מאי שנא דמצוות

האב על הבן כת"ת ומילה דאין אבי אביו בכלל אביו. < > בחידוש הגר"א לחלק בין בני בנים לבני בנות, ואיכא בזה ז' תמיהות. < >

**פרק ג ביאור החילוקים בדיני התורה בדין בני בנים כבנים.** < > מביא כמה סתירות מתי לא נאמר בני בנים כבנים, ומתי נאמר גם בבני בנות, ומתי מחלקים בין בני בנים לבני בנות. < > מבאר את דברי האבני מילואים לחלק בין בן בנו לבן בתו, ומבאר בזה למה בע' נפש שירדו למצרים היה חילוק בין בני בנות לבני בנים, וכן נמי בדין "קם תחת אביו". < > עפ"י הנ"ל מבאר את הדיני עריות ודיני מצוות האב על הבן ודין קם תחת אביו ודין יבום ודין בת כהן השבה לבית אביה. < > מבאר כמה דרכים בדין בני בנים כבנים בפו"ר. < > מתמה טובא בדין כבוד אב דמה זה שייך לגדרי זרע. < >

**פרק ד סיומא דמילתא** < > חילוק בין ההבטחה דלא ימושו מזרעך לחיוב ת"ת של בני בנים. < > מבאר בזה גדרי "זרע ובן" שמצאנו בקין והבל ושת, ומה המקור שקין היה בכלל בנו של אדם ולא בכלל זרעו של אדם. < > ביאור הגדר בעונשו של קין ש"זרעו" נמחקו במבול, וגם הכא מבואר דבני בנות לאו בכלל "זרעו של קין" נינהו. < > ביאור מעלת כבוד אבי אביו ב'נח'. < > באור הגדר במעשה אבות סימן לבנים.

**סימן ח' נשיאת כפים על הקרבן ותפילה.** < > א] מקשה לרש"י למה לא היה נשיאת כפים במדבר לפני יום השמיני, עכ"פ בזמן תפילה. < > ב] מבאר איך שייך נשיאת כפים על התפילה מה"ת אם תפילה הוא רק מדרבנן, ודברי הגר"ח בזה. < > ג] בנ"כ בעי קרבן ציבור, ודין ציבור בתפילה שאני מקרבן, ואיך משכחת לה נשיאת כפים על התפילה מה"ת ומביא חידושו של המרומי שדה בזה. < > ד] עפ"י הנצי"ב מיישב קושי' העמק ברכה בדין י' לנ"כ דשאני מדין י' לתפילה. < > ה] מבאר לשי' הרמב"ן איך נשיאת כפים היה א' מ' עטרות של אותו היום. < > ו] ב' הערות בשי' הרמב"ן.