הוכן מתוכנת תורת אמת, מותר להפיץ בכפוף לתנאי רשיון - CC BY-NC-SA 2.5 אסור בשימוש מסחרי
בס״ד - כל הזכויות שמורות (c) ל הרב שלום אברהם ברטמן שליט״א

מאור המועדים

חקירות וביאורים הילכתיים סביב מועדי השנה
נכתב בס״ד ע״י שלום אברהם ברטמן שליט״א שנת תשע״ז
הארות והערות יתקבלו בברכה, שלום ברטמן, רח׳ מינץ 15 ירושלים תובב״א
טל: 02-5712553 פקס: 153-2-5712553 מייל: tbertman@gmail.com

הסכמות והקדמה

הסכמות
הקדמה

סימן א - בגדרי מצות שופר, האם המצוה בשמיעה או גם בתקיעה

א. דברי האחרונים דגם התקיעה היא חלק ממצות שופר, ולא רק השמיעה
ב. שיטות הראשונים בנוסח הברכה דשופר, והאם יש ראיה מדבריהם דהתקיעה היא חלק מהמצוה
ג. ישוב כל קושיות האחרונים אליבא דהשיטה דהמצוה היא רק בשמיעה
ד. דין תוקע בשופר גזול, או קורא במגילה גזולה, עפ״י היסודות דלעיל
ה. בהא דחצי עבד וחצי בן חורין יוצא בשמיעה מאחרים
ו. בשומע כעונה האם יש חסרון ד׳אין ראוי לבילה׳
ז. המדבר ואינו שומע, האם הוא חייב במצות שופר

סימן ב׳ - גדר צדיקים, רשעים ובינוניים, לענין הדין בראש השנה

א. ארבע דרכים בביאור הגמרא ד׳שלושה ספרים נפתחים בראש השנה׳
ב. ביאור מחלוקת הפוסקים האם יש לאחל ׳לשנה טובה תכתב׳, או ׳לשנה טובה תכתב ותחתם׳
ג. ארבע דרכים למה הבינוניים צריכים לעשות תשובה דוקא, ואין די להם במה שירבו זכויות ומעש״ט
ד. ישוב הסתירה שיש לכאורה בדברי הרמב״ם

סימן ג׳ - סודות וגדרים בענין תשובה מאהבה ומיראה

א. ביאור החידוש המיוחד שיש בתשובה, מאהבה ומיראה
ב. שני חלקים יש בשכר ועונש – ׳סגולי׳ ו׳גמולי׳ וחרטה בעלמא מועילה רק לחלק

ה'גמולי'
ג. גודל ההבדל בין איבוד הטוב לאיבוד הרע
ד. עצם נתינת שכר על המצוות הוי חסד גמור
ה. חידושו של 'המקנה' בתוהא על מצוות שעשה
ו. שלימות התשובה – שיחפוץ בו הבורא וירצהו

סימן ד' - בגדר אכילת כזית בליל ראשון דסוכות האם זו מצות אכילה או ישיבה בסוכה

א. שני צדדים בגדר המצוה לאכול כזית בליל ראשון בסוכה
ב. מה שיעור הפת שיש לאכול בלילה ראשון בסוכה
ג. בלילה ראשון האם צריך לאכול בסוכה גם במצטער
ד. בלילה ראשון, האם יש חיוב שינה, כמו חיוב אכילה
ה. האם צריך להמנע מאכילה בערב סוכות אחר חצות
ו. האם אפשר לקיים מצות סוכה בלילה ראשון במיני תרגימא
ז. האם אפשר לאכול כזית פת בלילה ראשון יחד עם מאכל אחר
ח. בדין אכל כזית פת בלילה ראשון בלא כונה
ט. האם צריך לכוון לקיים המצוה בכזית ראשונה שאוכלים
י. בספק המשנ"ב אם יש מצוה לאכול פת כל ז' ימים בסוכה
יא. בהא דצריך לאכול הכזית בלילה ראשון בכדי אכילת פרס
יב. האוכל כל החג יותר מכביצה לא בכא"פ, האם חייב בסוכה
יג. האם אפשר לאכול לכזית דליל ראשון לחם שנילוש במי פירות

סימן ה' - בדיני וגדרי ברכת 'לישב בסוכה' והאם יכול אדם להגביל ברכתו עד לזמן ...

א. היושב בסוכה מבלי לאכול, האם מברך 'לישב בסוכה'
ב. האוכל אכילה שניה, מבלי שהיה הפסק מאכילה ראשונה, האם מברך 'לישב בסוכה'
ג. האם יכול אדם לכוון שברכתו תפטור רק עד זמן מסוים, או רק חפץ מסוים

סימן ו' - כשמחנכים קטן במצוות, האם צריך שיקיימן עם כל פרטיהן

א. מצות ד' מינים בקטן, האם צריך לקיימה עם כל הפרטים
ב. מצות ציצית וד' כוסות בקטן, ולימוד בנים ובנות ביחד
ג. מצות סוכה ועליה לרגל בקטן
ד. דברי האחרונים לבאר באיזה פרטים יש להקפיד בחינוך קטן, ובאיזה לא
ה. חינוך קטן בד' מינים עפ"י חידושו של ה'חכם צבי'

סימן ז' - בדיני וגדרי מעמיד ומעמיד דמעמיד בסכך

א. מעמיד בדבר המקבל טומאה, מעיקר הדין ולמעשה
ב. 'מעמיד דמעמיד' – שיטות הראשונים והפוסקים
ג. שני טעמים בראשונים לאיסור מעמיד, וג' נפק"מ לדינא
ד. דברי הפוסקים על שני אופני העמדת סכך, אי הוי 'מעמיד דמעמיד'
ה. ראיות החזו"א לשיטתו ודברי האחרונים לדחותן

סימן ח' - נר חנוכה האם הוא חיוב על הבית או חיוב על הגברא, והמסתעף מזה ...

א. נר חנוכה, האם הוא חיוב על הבית, או חובת גברא
ב. נר חנוכה במי שאין לו בית, או שאינו נמצא בביתו
ג. ביאור מחלוקת הרמב"ם והרמ"א כיצד הוא דרך ההידור בנר חנוכה
ד. ביאור מחלוקת המהרי"ל והתרוה"ד אימתי יכול אכסנאי להדליק בעצמו בברכה
ה. מחלוקת הפוסקים האם אכסנאי יכול להדליק בעצמו בברכה
ו. מחלוקת הפוסקים האם מברכין על הדלקת נרות דהידור
ז. המהדרין בנ"ח, האם מותר להם להדליק נרותיהם מנר בעה"ב
ח. שני אנשים הדרים בחצר אחת, האם יכולים להשתתף בנר אחד
ט. קטן שהגיע לחינוך, האם יכול להדליק נר חנוכה עבור בני הבית
י. הדלקת נר חנוכה עבור מי שכבר קיבל שבת
יא. הנמצא במדינה אחרת, האם יוצא ידי"ח בהדלקת ביתו
יב. בית שיש לפניו חצר, היכן יש להדליק נר חנוכה
יג. המהדרין, האם מדליקים עבור הקטנים, ודין חינוך בנ"ח

סימן ט' - בגדר ברכת 'שהחיינו' ו'על הניסים', האם יסודן על מצות נ"ח, או ...

א. חקירה בגדרן של ברכת 'שהחיינו' וברכת 'שעשה ניסים'
ב. האם מברכים 'שהחיינו' ו'שעשה ניסים' בלא הדלקה או ראייה
ג. מי שמדליקין עליו בביתו, האם מברך על הראייה
ד. האם יש מצוה בראיית נרות חנוכה
ה. שיטת הסוברים דברכת 'שעשה ניסים' היא על נצחון החשמונאים
ו. חידושו של המג"א דהבעל נפטר בברכות שבירכו בביתו
ז. מי שבירך והדליק בביהכ"ס, אלו ברכות יחזור ויברך בהדלקה בביתו ובגדר הדלקת הנרות בביהכ"ס
ח. במחלוקת הראשונים האם יש לברך שהחיינו ו'שעשה ניסים' קודם ההדלקה, או לאחריה
ט. דברי הפוסקים דיש שני מחייבים ב'שהחיינו' דחנוכה, מצד ימי החנוכה, ומצד מצות הנרות

י. הרואה נר חנוכה ובדעתו להדליק בעצמו, האם יברך פעמיים, על הראיה ועל ההדלקה
יא. מי שבירך 'זמן' על עיצומו של יום, או על ראיית נרות, האם יברך שוב על ההדלקה

סימן י' - האם נשים חייבות לומר הלל בחנוכה

ראיה מהרמב"ם דנשים פטורות מהלל בחנוכה
ראיה מתוספות דנשים חייבות בהלל בחנוכה
דברי האחרונים בזה והקושיא על הרמב"ם
דברי ה'משנת יעבץ' דנשים פטורות מהלל בחנוכה גם לתוס'
דברי ה'קונטרס חנוכה ומגילה', דלהלל צריך יום טוב
דברי ה'ירח למועדים' למה נשים פטורות מהלל
דברי 'קונטרס הביאורים' למה נשים פטורות מהלל
ראיות מהראשונים דחנוכה הוא בגדר 'יום טוב'
ביאור דברי הרמב"ם דחנוכה הם ימי שמחה
דברי המשנ"ב שנשים פטורות מהלל

סימן י"א - בגדר הדלקת 'מהדרין מן המהדרין' והמסתעף מזה לענין כמה ...

א. מחלוקת הראשונים האם אפשר למהדרין להיות גם מהמה"ד
ב. דברי האחרונים בביאור מחלוקת הראשונים והעולה מזה לענין המעלה שיש בהדלקת מהמה"ד
ג. מחלוקת הפוסקים כמה ידליק מי שיש לו ב' נרות ביום ג' דחנוכה
ד. דברי הרמב"ם בתשובה, ושני דרכים בביאורם

סימן י"ב - בדין מדליק בתוך ביתו שלא בשעת הסכנה

א. מחלוקת הראשונים במי שאיחר זמן ההדלקה – היכן ידליק
ב. בירור שיטת הסוברים דבדיעבד יוצאים בהדלקה בתוך הבית
ג. בזמן הזה, היכן צריך להדליק, בתוך הבית, או בחוץ

סימן י"ג - בשאלה הידועה למה קבעו שמונה ימים לחנוכה, והרי ביום הראשון ...

א. תירוץ הב"י שחילקו השמן לשמונה וביאור ההלכה ד'תן לה מדתה מערב עד בוקר'
ב. תירוץ הב"י דנתרבה שמן על ידי נס ובנדון הפוסקים האם שמן נס כשר למנורה

ג. תירוץ הפר״ח דיום ראשון מדליקים לזכר הנצחון ויסוד האחרונים דעיקר מלחמת יון היתה ...
ד. בגירסת השאלתות דבפך שמצאו לא היה שמן אפילו ליום אחד
ה. תירוץ הסבא מקלם דיום ראשון הוא זכר שטבע הוא גם נס.

סימן י״ד - בגדר המצוה דנרות חנוכה, האם הוי רק ל׳פרסומי ניסא׳, או דהוי ...

א. מחלוקות בראשונים ובפוסקים בדין הדלקת נרות
ב. האם ה׳פרסומי ניסא׳ הוי לעיכובא במצוה דנר חנוכה
ג. מצות נרות חנוכה בגדר של הודאה על הניסים
ד. קיום הענין של ׳פרסומי ניסא׳ גם ביחיד המדליק לעצמו

סימן ט״ו - בהא דאין מזכירין חנוכה ופורים ב׳ברכה מעין שלש׳

א. אמירת ׳על הניסים׳ – האם היא מגדר הודאה, או דהוי הזכרה מעין המאורע
ב. גדר של הודאה בדלקת נרות חנוכה
ג. הזכרת ׳על הניסים׳ אפילו בברהמ״ז, הוי רק מנהג
ד. בברכה מעין ג׳ אין מזכירין רק הזכרה שיש לה אפשרות של ברכה בברהמ״ז
ה. בגדר הזכרת ברית ותורה בברהמ״ז, ובטעם הדבר שאין מזכירין אותם בברכה מעין ג׳
ו. בברכה מעין ג׳ אין מזכירין רק הזכרה שאינה חלק מהברכה בברהמ״ז
ז. שיטת הפוסקים דצריך להזכיר חנוכה ופורים בברכה מעין ג׳

סימן ט״ז - בדיני ׳בן עיר שהלך לכרך, ובן כרך שהלך לעיר׳

א. בן עיר שהלך לכרך – איזה יום קובע את דינו
ב. האם הדין נקבע כפי המציאות, היכן האדם נמצא, או שהדבר תלוי בדעתו
ג. בן כרך שיצא לעיר על דעת לחזור, ונמלך בדעתו ונשאר בעיר
ד. איזו דעת קובעת, האם של שעת יציאתו מביתו, או של ליל י״ד
ה. בין עיר שהלך לכרך והיה שם יום י״ד, האם עליו להשאר שם ליום ט״ו
ו. שלש מחלוקות בין המשנ״ב להחזו״א בהלכות אלו

סימן י״ז - בגדר משלוח מנות האם מדין רעות או צרכי הסעודה

א. ארבעה טעמים למצות ׳משלוח מנות׳
ב. בטעם הדבר שבפורים שחל בשבת, הסעודה היא ביום ראשון
ג. מי ששלח משלו״מ והמקבל לא רצה לקבלם או מחל לו
ד. קיום מצות ׳משלוח מנות׳, כשהמקבל אינו יודע ממי קיבל
ה. ׳משלוח מנות׳ ששלחו קודם פורים ונתקבלו בפורים
ו. ׳משלוח מנות׳ ששלחו למי שאצלו אינו פורים היום

ז. פורים שחל בשבת – אימתי הוא זמן מצות 'משלוח מנות'
ח. 'משלוח מנות' הנמצא בפקדון ונקנה למקבל ביום הפורים
ט. 'משלוח מנות' האסור באכילה על המשלח ומותר להמקבל
י. 'משלוח מנות' האסור באכילה על המקבל מטעמי רפואה
יא. 'משלוח מנות' בבעלי חיים, שחוטים ומבושלים
יב. טעם הדבר שיש לתת 'משלוח מנות' ביום דוקא
יג. האם הולכים ב'משלוח מנות' אחר הנותן או אחר המקבל

סימן י"ח - דיני משלוח מנות העולים מהא דשלח רבי לרבי אושעיא, כפי הגרסאות ...

א. קיום משלוח מנות במאכל ומשקה, ובשתי משקאות
ב. משלוח מנות תלמיד לרבו, קטן לגדול ולהיפך
ג. המקבל משלוח מנות, האם קיים ג"כ את המצוה
ד. האם ובאיזה אופן אפשר לקיים משלוח מנות ומתנות לאביונים, בנתינה אחת
ה. השולח מנות לרעהו, והמקבל רוצה שיהיו לשם מתנות לאביונים
ו. שיעור המנה לקיום מצות משלוח מנות, והאם הולכים אחר הנותן או אחר המקבל
ז. גירסת ר"ח והדינים העולים מתוך דבריו
ח. גירסת השאלתות וביאורה

סימן י"ט - בגדר מתנות לאביונים האם מדין צדקה או שמחה

א. מתנות לאביונים – האם היא מדיני צדקה, או לשמחת היום
ב. עני האם הוא חייב במתנות לאביונים
ג. האם צריך לפטור מתנות לאביונים בברכת שהחיינו
ד. מה שיעור הנתינה במתנות לאביונים
ה. קיום מצות מתנות לאביונים בבבגדים
ו. האם מקיימים מתנות לאביונים במה שמזכים אותם לעניים
ז. מתנות לאביונים – שמחת הנותן

סימן כ' - שכונת 'רמות' – אימתי יש לנהוג בה פורים

א. יסודות ההלכה ד'סמוך' ו'נראה'
ב. שכונת רמות על פי דינא ד'נראה'
ג. מאיזה טעם קוראים בירושלים בט"ו והעולה עפי"ז לשכונת רמות
ד. 'צורת הפתח' ומחיצות, האם מועילות לענין קריאת המגילה
ה. צירוף לכל עניני העיר, האם מועיל לענין קריאת המגילה
ו. כיצד מחשבין שיעור מיל לאחר המצאת כלי רכב
ז. האם 'בורגנין' יכולים להועיל לצרף השכונה אל העיר

סימן כ״א - ברכת 'ביעור חמץ' אי הוי על חיפוש החמץ, או על מציאתו, ברכת ...

א. שני דרכים בגדר הברכה 'על ביעור חמץ'
ב. שני גדרים בברכת 'המפיל' והנפק״מ העולות מהם

סימן כ״ב - מה נתחדש בסיפור יציאת מצרים בליל הסדר יותר מהחיוב שיש בכל לילה

א. דרך סיפור, 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח', טעמי המצוה
ב. אמירת הלל והודאה להקב״ה
ג. טעם הדבר דזכירת יצי״מ כל השנה, אינה במנין המצוות
ד. גדר חיוב הזכירה כל השנה, והמסתעף לדינא לנשים וקטן שהגדיל
ה. חיוב לספר בליל הסדר שהיום יצאנו ממצרים
ו. חיוב עשיית מעשים המעידים על היציאה ממצרים

סימן כ״ג - בגדר ה'הלל' הנאמר בליל פסח, האם על היום או על הנס.

א. שני גדרי חיוב ל'הלל', מצד המועד וכהודאה על הנס
ב. גדר חיוב אמירת 'הלל' כהודאה על הנס
ג. חיוב אמירת 'הלל' על המצה, וביאור שני חלקי ה'הלל' בהגש״פ
ד. טעם הדבר שאין גומרים ה'הלל' בשביעי של פסח ובחוה״מ

סימן כד - האם יש לברך 'ברכה אחרונה' על כוס ראשון של פסח והמסתעף ...

א. שיטת הפוסקים שיש לברך 'ברכה אחרונה' אחר כוס ראשון וטעמם
ב. דברי הפוסקים בטעם הדבר שאין לברך 'ברכה אחרונה' אחר כוס ראשון
ג. שיטת הפוסקים שאין לברך 'ברכה אחרונה'

סימן כ״ה - בטעם פטור תלמיד בהסיבה בגלל דין מורא או מציאות המורא

א. בגדר הפטור מהסיבה בתלמיד אצל רבו, וכיצד הדין בנתן לו רשות
ב. בן שאביו אינו מוחל על כבודו, האם הוא צריך להסב
ג. תלמיד אצל רבו שאינו מובהק, האם יש אסור הסיבה בפניו
ד. דין הסיבה בתלמיד אצל רבו בשלחן אחר
ה. בטעם הדבר שבן אצל אביו חייב בהסיבה

ו. דיני הסבה באשה אצל בעלה, באלמנה ובאשה חשובה

סימן כ״ו - בגדרי מצות הסיבה האם חלק ממצות מצה או מצוה בפני עצמה

א. מי שאכל מצה בלא הסיבה, האם חייב לאכול פעם נוספת בהסיבה
ב. אכל מצה בלא הסיבה, גדר החיוב לחזור ולאכול פעם נוספת בהסיבה
ג. בדין מי שאכל מצה או שתה ד׳ כוסות בלא הסיבה, ובגדר החיוב לחזור ולקיים המצוה פעם נוספת ...

סימן כ״ז - האם נשים חייבות בהגדה, מדאורייתא או מדרבנן

א. דין הנשים בהגדה מכח הסברא ד׳אף הן היו באותו הנס׳
ב. דין הנשים בהגדה מכח חיובן בארבע כוסות
ג. דין הנשים בהגדה מכח חיובן באכילת מצה
ד. מצות סיפור יצי״מ – האם היא מ״ע שהזמן גרמא

סימן כ״ח - ׳ספירת העומר׳ האם היא מצוה אחת, או מצוות רבות והמסתעף ...

א. מי שלא ספר יום אחד, האם ימשיך לספור בברכה
ב. שיטות הפוסקים במי שמתפלל מבעוד יום, כיצד ינהג
ג. בהא דמי שלא ספר בלילה, יספור ביום בלי ברכה
ד. מי שמסופק אולי לא ספר יום אחד, האם ימשיך לספור בברכה
ה. מי שספר בבין השמשות, האם יכול לספור בשאר הימים בברכה
ו. בטעם הדבר שמברכים כל יום על ספירת העומר
ז. מי שיודע שלא יספור יום אחד, האם יתחיל לספור בברכה
ח. נשים, האם ואימתי יספרו בברכה
ט. למה מברכים על ספירת העומר ולא חוששים שישכחו לספור יום אחד

סימן כ״ט - קטן שהגדיל באמצע ׳ספירת העומר׳, האם ימשיך לספור בברכה

א. ספירת הקטנות, האם מועילה לדינא ד׳תמימות׳
ב. ספירה מחיוב דחינוך, האם מועילה לספירה דגדלות
ג. ספירת הקטנות נחשבת ל׳מעשה מצוה׳ ולכן מועילה לדינא ד׳תמימות׳
ד. האם אפשר לחייב גדול בספירה מצד חיוב חינוך
ה. השוואת נדו״ד לקטן שהגדיל באמצע סוכות אליבא דר״א
ו. ספירת הקטנות האם היא כהחייב מדרבנן שמוציא חייב מדאורייתא

סימן ל׳ - בגדר ברכות התורה האם ברכות השבח או המצוות

א. גדר ברכות התורה
ב. ברכות התורה – האם הוו מצוה בפנ״ע
ג. בטעם הדבר שמברכים ג׳ ברכות על התורה
ד. טעם הדבר שמברכים ברכות התורה בכל יום
ה. טעם הדבר שאין מברכים ברכות התורה אחר שינה ביום
ו. דין הישן ביום והיה ניעור בלילה שלאחריו
ז. דין הישן שני פעמים בלילה אחד
ח. במחלוקת הפוסקים האם צריך ללמוד אחר ברכת התורה
ט. ברכת התורה על הרהור בדברי תורה
י. נשים האם חייבות בברכות התורה
יא. למה נשים אינן חייבות בכתיבת ספר תורה
יב. בדין אמירת פסוקים קודם ברכות התורה
יג. ברכות מדאורייתא, האם הוו לעיכובא
יד. בדין עמידה בברכות התורה ובכל הברכות
טו. בענין הנוסח של ברכות התורה
טז. שיטות הראשונים דברכת התורה הן ׳ברכת השבח׳ וגם ׳ברכת המצוות׳
יז. ביאור דברי הרמב״ם בחיובא ד׳ברכות התורה׳
יח. בענין הפסק בין ברכה״ת ללימוד התורה
יט. נשים מדוע אינן מברכות על התורה אחר הפסק מהברכה הקודמת
כ. סימוכין מהירושלמי לכך שיש שני גדרים ב׳ברכות התורה׳

סימן ל״א - בביאור הדין דההולך ללמוד פטור ממצוות, ואילו העוסק בתורה חייב ...

א. דברי רש״י דהליכה ללימוד תורה דוחה סוכה, ושאלת ה׳אור שמח׳
ב. דרכו של האו״ש דגדולה שימושה יותר מלימודה
ג. דרכו של ה׳מאורי המועדים׳
ד. דרכו של ה׳משמרת חיים׳
ה. דרך נוספת על פי דברי ה׳קהילות יעקב׳
ו. דרכו של ה׳ברכת מרדכי׳

סימן ל״ב - בטעם הדבר דמבטלין תלמוד תורה לקיום מצוות

א. דברי הירושלמי ושני דרכים בביאורם
ב. בדברי האחרונים דבלימוד תורה אין מציאות של ׳עוסק במצוה׳
ג. דברי האחרונים דבשעת קיום מצוה, אין מצות ת״ת

סימן ל״ג - במחלוקת ר״י ורשב״י האם צריך לעסוק בדרך ארץ וההוראה בזה ...

א. תורה עם מלאכה – הוראה לרבים וליחידים
ב. מי הם היחידים הראויים לנהוג כרשב״י
ג. שאלת הראשונים דאיכא סתירה בדברי רשב״י וכמה דרכים בישובה
ד. שאלת האחרונים דאיכא סתירה בדברי ר״י ושני דרכים בישובה
ה. בירור שיטת הרמב״ם, כיצד פסק במחלוקת ר״י ורשב״י

סימן ל״ד - מצות תלמוד תורה – גדר חיובה ושיעורה ואימתי עוברים על ביטול תורה

א. דעת האחרונים דיש חיוב גמור ללמוד תורה בכל זמן פנוי
ב. דעת האחרונים דאין חיוב גמור ללמוד תורה בכל זמן פנוי
ג. בירור דעת הרמב״ם בנדון זה, האם יש חיוב גמור ללמוד בכל זמן פנוי
ד. דברי הראשונים בסוגיא דנדרים, ובירור שיטתם בנדון זה
ה. בירור דעת הרשב״א והרמב״ן בנדון זה
ו. מדברי רבותינו ז״ל בהנהגה למעשה במצות ת״ת

סימן ל״ה - בגדר המצוה דכתיבת ספר תורה, האם המצוה לכתוב או שיהיה לו ס״ת

א. מצות כתיבת ספר תורה – אופני קיום המצוה והספק במקצתם
ב. שיטת האחרונים דהדין בירושה ובקניה שוה
ג. שיטת האחרונים דקניה עדיפא מירושה
ד. בדברי הרא״ש דבזמנינו מקיימים מצוה זו בכתיבת ספרי קודש
ה. מי שכתב ס״ת ונאבד ממנו או שהקדישו, וגדר החיוב להזדרז בכתיבת ס״ת
ו. המגיה אות אחת בסוף הס״ת, או באמצעו ודין מי שתפר היריעות
ז. השיטה הסוברת דיש שני דינים במצות כתיבת ס״ת

סימן ל״ו - למה תיקנו לברך בברכות התורה, יותר מברכה אחת

א. נוסח ברכות התורה, והאם הוו שתי ברכות או שלש
ב. שלש ברכות כנגד תורה ומשנה ומדרש
ג. ברכה ראשונה היא כ׳ברכה לאחריה׳ של הלימוד דאתמול
ד. ברכה ראשונה – ברכת המצות. ברכה שניה – ברכת הנהנין
ה. ברכה ראשונה – ברכת המצות. ברכה שניה – ברכת השבח והודאה

סימן ל״ז - מחלוקות בין השו״ע והגר״א בדיני ׳ברכות התורה׳, וביאורן באופן דהכל ...

א. פתיחה

ב. ברכה״ת על הרהור, ודין נשים ברכה״ת
ג. האם יש חיוב להסמיך לימוד תורה לברכה״ת
ד. אחר שינת קבע ביום, האם יש חיוב לברך שוב ברכה״ת
ה. אחר מרחץ וביהכ״ס, האם יש חיוב לברך שוב ברכה״ת
ו. האם יש חיוב לברך ברכה״ת על אמירת פסוקים דרך תפילה
ז. האם יש חיוב לברך ברכה״ת על הרהור בדין שלא דרך לימוד
ח. האם יש חיוב לברך ברכה״ת על קריאת שמע
ט. דחיית הראיות הנ״ל וביאור דעת השו״ע דברכה״ת הן ברכת המצוות

הסכמות והקדמה

הסכמות

ההסכמות לספר לא הובאו מסיבות טכניות אולם ניתן לראותם בספר המודפס.

הספר מעוטר בהסכמותיהם של הרבנים החשובים:

* ראש ישיבת ״תושיה״ תפרח הרה״ג ר׳ אביעזר פילץ שליט״א

* הרה״ג ר׳ מנחם מנדל פוקס שליט״א

* הרה״ג ר׳ אשר וייס שליט״א

* ברכת אב - הרה״ג שמעון מנחם מנדל ברטמן שליט״א

הקדמה

בס״ד

״אודה ה׳ מאוד בפי ותוך רבים אהללנו״ על כל החסד שעשה עימי מעודי ועד עתה, וא״א לפרוט הכל כי רבים הם. ואילו פי מלא שירה ולשוני מלא תהילה, אין אני מספיק להודות על כל חסדו איתי, ובפרט על החסד שעשה עימי ששם חלקי מיושבי בית המדרש וזיכני ללמוד את תורתו הקדושה, חמדה גנוזה, שעשועים של הקב״ה. וזיכני להוציא ספר זה לאור.

ועד הנה עזרונו רחמיך ולא עזבונו חסדך, ואל תטשני ה׳ אלוקי לנצח. וזכני ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תורתך באהבה, ולא אבוש לעולם ועד.

״אשא עיני אל ההרים״ – הורי היקרים שגדולה ועצומה הכרת הטוב שלי אליהם, על שגידלוני וחינכוני במסירות רבה ועל הליווי והעזרה הרבה לאורך השנים. ביתם בית גדול להי׳ והיו לי דוגמא ומופת לתורה יראת שמים ומידות טובות. ימלא ה׳ משאלות ליבם לטובה וירוו נחת מכל יוצ״ח.

וכן אודה למו״ח הרה״ג אהרן פרטיג שליט״א ולחמותי תליט״א שביתם בית גדול להי׳, בית שמגדלים בו תורה וחסד, על עזרתם הרבה ותמיכתם לאורך השנים. יהי רצון מלפני אבינו שבשמים שירוו נחת מכל יוצ״ח וימלא ה׳ כל משאלות ליבם לטובה.

וכן אודה ל״ראש ישיבה״ הרה״ג איסר יהודה מלין שליט״א העומד בראש כולל ״תוספות יו״ט״ ומוסר נפשו וגופו לקיום המוסדות, רואה ואינו נראה. יברך ה׳ אותו בבריות גופא ונורא מעליה לאורך ימים ושנים. וכן אודה לראש כולל הרה״ג יעקב יוסף לינטופ שליט״א שמרעיף עלינו טל תחיה בתורה ויראת שמים, ימלא ה׳ משאלות ליבו לטובה. וכן אודה לכל חברי הכוללים, חברים גדולים בתורה יר״ש ומידות טובות.

וכן אודה לרה״ג חיים אייזיק טיקוצקי שליט״א אשר עבר על כל הספר וערך בשפה ברורה ונעימה למען יהיו הדברים מאירים כדי שירוץ עיני הקורא בו. ישלם ה׳ שכרו ותהי משכורתו שלימה.

מנשים באוהל תבורך רעייתי, אשת חיל, שנושאת עול הבית על כתפיה מתוך מסירות רבה כדי שאוכל ללמוד תורה ביישוב הדעת. ורב זכותה בספר זה. יהי רצון מלפני אבינו שבשמים, שנזכה יחד לאורך ימים ושנות חיים מתוך בריאות הגוף והנפש לרוות נחת מכל יצ״ח ונהיה אנחנו וצאצאינו כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה.

שלום אברהם בן הרה״ג שמעון מנחם מנדל ברטמן

סימן א - בגדרי מצות שופר, האם המצוה בשמיעה או גם בתקיעה

א. דברי האחרונים דגם התקיעה היא חלק ממצות שופר, ולא רק השמיעה

בראשונים ובפוסקים, ברמב״ם, בטור ובשו״ע, מבואר כי מצות שופר, ענינה הוא, שמיעת קול השופר. אבל התקיעה עצמה אינה חלק מקיום המצוה, אלא רק אמצעי לכך שיהיה קול שופר. דבריהם יובאו להלן. ברם, מצאנו לחבל אחרונים אשר כתבו לחדש ולהוכיח כי התקיעה אף היא יש לה שייכות אל עצם המצוה. נציע בס״ד תחילה את דבריהם, ולאחר מכן את דברי האחרונים בישוב הקושיות והראיות שהביאו לדבריהם.

ראיותיו של ה׳שאגת אריה׳ דמצות שופר תלויה גם בתקיעה

ה'שאגת אריה' (סימן ו') הביא את הגמרא בר"ה (כט,א) דמי שחציו עבד וחציו בן חורין, אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו, ואמר רב נחמן אף לעצמו אינו מוציא. וכתב עלה השאג"א: "הרי אע"ג דמי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו יכול להוציא את עצמו, מכל מקום חייב בתקיעת שופר, וע"כ אין לו תקנה אלא ע"י ששומע תקיעת שופר מאחר המחוייב בדבר, ואמאי, נימא כל שאינו ראוי לבילה, הבילה מעכבת בו, והואיל ואין יכול להוציא את עצמו ע"י תקיעתו, אין יוצא י"ח ע"י שהוא שומע מאחר. אלא על כרחך כל כהאי גוונא אין לו ענין לאינו ראוי לבילה". ומכאן הביא ראיה למה שכתב לעיל דמי שהוא אלם, יכול צאת ידי"ח בקר"ש וכדו' על ידי שמיעה מאחר, ואין כאן החסרון דאינו ראויה לבילה.

על ראיה זו הוסיף וכתב השאג"א חידוש גדול בעיקר המצוה דשופר, על ידי מה מקיימים אותה, וז"ל: "ואין לחלק ולומר דשאני תקיעת שופר משאר מצות, דתקיעת שופר בשמיעה תליא מילתא, דמהאי טעמא כתב הב"י באו"ח (סימן תקפ"ט) בשם הכלבו והרשב"ץ שאפילו המדבר ואינו שומע שהוא כפיקח לכל דבריו, אינו מוציא, כיון דאינו שומע לאו בר חיובא הוא, וטעמא משום דבשמיעה תליא מילתא, דהא מברכין על השמיעה, וכיון שאינו שומע לאו בר חיובא הוא ואינו מפיק, ע"כ. וכ"כ הרא"ש (ר"ה פ"ד סי' י') בשם בה"ג, הא דמברכין לשמוע קול שופר, ולא מברכין לתקוע בשופר, או על תקיעת שופר, כמו על מקרא מגילה, משום דבשמיעת קול שופר הוא דיוצא ולא בתקיעת שופר, כדתנן (שם כז,ב) התוקע לתוך הבור וכו' אם קול שופר שמע יצא, ואם קול הברה שמע לא יצא, ופעמים שהתוקע בעצמו לא יוצא, כגון שהיה עומד על שפת הבור והכניס פיו לתוך הבור ותוקע, ע"כ.

"וכיון דבשמיעת קול שופר הוא דיוצא, ולא בתקיעת שופר, מהאי טעמא מי שחציו עבד וחציו בן חורין, אע"ג דאי אפשר לו לצאת בתקיעה של עצמו, לא הו"ל אין ראוי לבילה, שהרי אין מצותו בתקיעה אלא בשמיעה הוי עיקר מצותו, והו"ל ראוי לבילה, לעיקר מצותו כשאר כל אדם, משא"כ שאר כל המצות שתלוין בדיבור פה למצותן.

"הא ליתא דעל כרחך תקיעת שופר לאו בשמיעה לחוד תליא, אלא בעיקר תקיעה נמי תליא, כמו מצות התלוין בדיבור, דבקריאת הפה תליא מצותן, וא"כ שפיר דמו להדדי, דמצות תקיעת שופר בתקיעה גופיה נמי תליא, דהא תנן בפ"ד דר"ה (לב,ב) המתעסק לא יצא, והשומע מן המתעסק

לא יצא. ותנן נמי בסוף פ״ג דר״ה (כ,א), חרש שוטה וקטן אינו מוציא את הרבים ידי חובתן, זה הכלל כל שאינו מחויב בדבר אין מוציא את הרבים ידי חובתן. ואי סלקא דעתך דתקיעת שופר בשמיעה לחוד נגמר מצותו, אמאי השומע מן המתעסק וממי שאינו מחויב בדבר לא יצא, והא דמי שחציו עבד וחציו בן חורין גופיה, אמאי אף לעצמו אינו מוציא, ואפילו את שאינו מינו נמי יוציא, דהא מכל מקום קול שופר שומע, אלא ודאי כדאמרן״, עכ״ל ה׳שאגת אריה׳.

הנה חידש לן השאג״א דאיה״נ כתבו הראשונים דהמצוה של שופר היא, לשמוע קול השופר, אין הביאור בזה דמעשה התקיעה אינו כלל חלק מהמצוה, דאי נימא הכי יקשה לן כמה הלכות בדיני שופר, למה מתעסק והשומע מן המתעסק אינם יוצאים ידי״ח, ולמה חש״ו אינם מוציאים האחרים בתקיעת שופר, והלא סוף סוף שמעו קול שופר, ומוכרח מכאן דגם התקיעה עצמה היא חלק מהמצוה. ולהלן יתבאר ביתר ביאור כיצד מקיימים השומעים את החלק הזה של המצוה, שהרי הם רק שומעים ולא תוקעים.

דברי ה׳יום תרועה׳ דמצות שופר היא התקיעה והשמיעה

ככל דברי ה׳שאגת אריה׳ כתב גם כן בספר ״יום תרועה׳ (ר״ה כט,א ד״ה חש״ו), דהוקשה לו מה שהוקשה להשאג״א, ובא מתוך כך לחדש כחידושו של השאג״א, וז״ל: ״חש״ו אין מוציאין. קשה, בשלמא אם היה המצוה בר״ה לתקוע בשופר, ר״ל שכל אחד היה חייב לתקוע, הוה אתי שפיר שחרש שוטה וקטן אין מוציאין, משום דהם פטורים, ומי שאינו שייך במצוה אינו יכול לעשותה, כמו העבד שאינו יכול לכתוב גט, דלאו בני כריתות ניניהו, דאינו בתורת גיטין וקידושין. אבל השתא שכתב הרמב״ם ריש הלכות שופר, וז״ל מ״ע של תורה לשמוע וכו׳, א״כ המצוה היא השמיעה ולא התקיעה, וכיון שכן חש״ו אם יתקעו ואחרים שומעים למה אינם יוצאים, הרי המצוה היא השמיעה והרבים שמעוה באזניהם, ומאי איכפת לן אם התוקע הוא חש״ו.

״ויראה לומר דמצות ר״ה היא התקיעה והשמיעה שניהם יחד, ועיקר המצוה היא השמיעה, ולחלוקת מצות תקיעה [כלומר, לענין החלק שיש במצוה לתקוע בשופר], עושה שליח לחברו שיתקע בעדו, וכיון דשומע ממנו התקיעה יוצא. וכיון שכן שפיר אמרו חש״ו אין מוציאין, משום דהם פטורין מהמצוה, ונמצא דהשומעים מחש״ו אע״ג דמחלק מצות שמיעת קול שופר יצאו, מ״מ מחלק המצוה של התקיעה גופיה לא יצאו,

דב׳ חלקים הם, מצות תקיעה ושמיעה. וכ״ת א״כ התוקע לתוך הבור ולא שמע קול שופר יצא מצות תקיעה ועדיין חייב במצות שמיעה, וכשישמע אח״כ מחש״ו שתקעו יצא ידי מצות שמיעה, וא״כ הרי משכחת לה תוקע לתוך הבור יצא, ומשכחת לה נמי דחש״ו יוציאו את הרבים ידי חובתן, וזה אינו, דלעולם לא שמענו זה. ואפשר ליתן טעם דאע״ג דהכרחנו דיש ב׳ חלקים, מ״מ אין להוליד מזה דין חדש הנז״ל, משום דאנן בעינן שיעשה המצוה של התקיעה והשמיעה בבת אחת, ותקיעה לחוד, ושמיעה לחוד, לא מהני.

״וכי תימא, אם התקיעה הוא חלק המצוה, היאך יוצא האדם במה שתוקע חברו, הלא במצוות שבגופו אין אדם יכול לעשות שליח, וכי הכי דאין אדם יכול למנות שליח שישמע שופר בעדו, משום שתלוי בגופו, והיינו טעמא דחולץ דלא משוי שליח שיחלוץ בעדו, ה״נ לא יעשה שליח לאחר שיתקע בעדו. יש לומר, דקרא כתיב ׳יום תרועה יהיה לכם׳, ומשמע שכל ישראל יוצאין בתרועה אחת כדדרשינן פרק הישן (סוכה כ״ז ע״ב) מקרא ד׳כל האזרח בישראל ישבו בסוכות׳, שכל ישראל ראויים לישיבה בסוכה אחת, ואי אפשר זה אלא ע״י שמיעה, א״כ הרי גלי קרא דלענין התקיעה מצי לעשות שליח, ולא הקפיד בגוף של אדם אלא השמיעה, ולפיכך לא מצי משוי שליח בשמיעה, אבל מ״מ לא נכחד דתקיעה היא חלק מהמצוה, ודו״ק״, עכ״ל ה׳יום תרועה׳.

ומבואר מדבריו כעיקר דברי השאג״א, דיש במצות שופר שני חלקים, שמיעת קול שופר, וגם מעשה התקיעה. והוסיף לבאר דאת החלק של מעשה התקיעה מקיימים על ידי שליחות, וחידוש הוא שחידשה תורה דבמצוה זו יש שליחות אף דהוי מצוה שבגוף האדם.

דברי ה׳ישועות יעקב׳ ד׳העיקר הוא התקיעה׳

ב׳ישועות יעקב׳ (סי׳ תקפ״ה ס״ק א׳) דן בדברי ר״ת שהביא הרא״ש (פרק בתרא דר״ה סי׳ י׳) ובדברי הסמ״ג, שכתבו שיש לברך ׳על תקיעת שופר׳, ולא כמנהגנו לברך ׳לשמוע קול שופר׳, ובסמ״ג מבואר הטעם כי מצות היום בתקיעת שופר, ועיקר הוא התקיעה. וכתב בביאור הענין, דבאמת עיקר המצוה הוא עצם מעשה התקיעה, ומה שיוצאים ידי חובת המצוה על ידי שמיעת השופר, היינו, משום שעל ידי השמיעה מתייחסת התקיעה עצמה אל השומעים, וז״ל:

״אין די בשמיעה לחוד, רק בעינן שיעשה מעשה התקיעה, ומכל מקום התקיעה צריכה להיות באופן שישמע באזניו מה שהוא תוקע. והא דהתוקע מוציא את אנשים אחרים, הוא מתורת שליחות שעושה שליח להוציאו, אלא דלא יתכן ענין שליחות בדבר מצוה שבגופו, ואמנם ביאור הדבר כמו מקרא מגילה וכדומה, דמברכין ׳על מקרא מגילה׳, ועיקר המצוה הוא קריאת המגילה, ומ״מ השומע יוצא בקריאת האחרים והוא שומע, והענין הוא שמי שהוא שומע, יוצא בקריאת האחרים. והוא הדין בתקיעה, השומע יוצא בתקיעת האחרים, ומ״מ העיקר הוא התקיעה. זהו דעת הסמ״ג״.

מקורו של ה׳כתב סופר׳ בפסוקי התורה לחיוב תקיעה ושמיעה

העולה מכל המבואר דהגם שבפוסקים מבואר דמצות שופר היא שמיעת קול שופר, נקטו הני חבל פוסקים, ה׳שאגת אריה׳, ה׳יום תרועה׳ וה׳ישועות יעקב׳ דבאמת גם התקיעה עצמה היא חלק מהמצוה, ובאמת תקיעת שופר כוללת שני חלקים, תקיעה ושמיעה, וביארו כל אחד לפי דרכו כיצד מקיימים השומעים את החלק של מעשה התקיעה.

השלמת שיטה זו וביאורה, להבין ולהשכיל בינה, היכן הוא המקור בתורה לאלו שני החלקים שיש במצוה, מצאנו הסבר נפלא בשו״ת ׳כתב סופר׳ (או״ח סי׳ ק״ד), וז״ל: ״דבר בעתו מה טוב, אין טוב אלא תורה, מדי עברי במרוצה בענין זה, נפל מלתא בדעתי, במה שנתקשתי מאז בסוגיה ש״ס ר״ה ר״פ יו״ט, דמקשה תחילה תרי קראי אהדדי, דכתוב אחד אומר ׳יום תרועה׳, וכתוב אחד אומר ׳זכרון תרועה׳, כאן ביו״ט שחל בחול, וכאן ביו״ט שחל להיות בשבת. ורבא דחה זה, הא תקיעת שופר חכמה ואינה מלאכה, אלא מדאוריתא משרי שרי ורבנן הוא דגזרו ביה. ושם ובשום מקום בש״ס דילן לא נמצא יישוב לסתירת המקראות, והיה ליה לרבא לתרוצי קראי.

״והיום חנני הש״י בישוב נכון, דיש ליישב המקראות, דכתיב ׳יום תרועה יהיה לכם׳, דצריך שיתקע כל אחד ואחד, ואין יוצאים בתקיעת ב״ד, והיה צריך כל אחד לתקוע בעצמו ולא סגי בשליחות, דהא הוא מצוה שבגוף שלא מהני שליחות, כמ״ש תוספות רי״ד קידושין, אלא דלא בעי כי אם מעשה תקיעה דוקא, אלא שיוצא גם בשמיעה והיא העיקר וכו׳. ונראה לי דנפקא לן דסגי בשמיעה, מקרא ד׳זכרון תרועה יהיה לכם׳, שאין צריך לעשות מעשה תקיעה, אלא בזכרון סגי, והיינו על ידי שמיעה מאחר, ותרתי בעי, מעשה תקיעה מאחד ואחרים ישמעו קול יוצא מזה

המחוייב בשמיעה, ומתכוונים לשמוע ויוצאים כנ"ל. והשתא אתי שפיר יישוב המקראות 'יום תרועה' ו'זכרון תרועה'', עכ"ל ה'כתב סופר'.

ב. שיטות הראשונים בנוסח הברכה דשופר, והאם יש ראיה מדבריהם דהתקיעה היא חלק מהמצוה

שיטת ר"ת דיש לברך 'על תקיעת שופר'

נדון האחרונים הנ"ל, האם המצוה דשופר היא בשמיעה, בתקיעה, או בתרווייהו, נפתח לכאורה כבר בראשונים, בהא דנחלקו כיצד הוא הנוסח שיש לברך על מצות שופר. דהנה כבר הוזכר לעיל בדברי האחרונים דהרמב"ם כתב (ריש הל' שופר), 'מצות עשה של תורה לשמוע תרועת השופר בראש השנה'. ולהלן (פ"ג ה"י) כתב עוד דמברכים 'לשמוע קול שופר'. ואף הטור כתב (סי' תקפ"ה) 'וקודם שיתקע יברך לשמוע קול שופר, ולא לתקוע, דלאו בתקיעה תליא מילתא אלא בשמיעה', וכן נפסק בשו"ע (שם סעיף ב').

באמת לאו כולי עלמא הכי סבירא להו, דברא"ש (ר"ה פרק ד' סי' י') כתב, וז"ל: "ר"ת כתב שיש לברך 'על תקיעת שופר', משום שעשייתה היא גמר מצותה. וראבי"ה הביא הירושלמי תוקע שופר צריך לברך אקב"ו 'לשמוע בקול שופר', ו'שהחיינו', ואח"כ תוקעין. וכן כתב בה"ג, הא דמברכים 'לשמוע בקול שופר', ולא מברכים 'לתקוע בשופר', או 'על תקיעת שופר', כמו 'על מקרא מגילה', משום שבשמיעת קול שופר הוא יוצא ולא בתקיעת שופר". והב"י הביא דכדעת ר"ת כן היא דעת הסמ"ג, ומשום דמצות היום בתקיעת שופר, ועיקר הוא התקיעה.

ביאור שיטת ר"ת עפ"י השיטה דהתקיעה היא חלק מהמצוה

וצריך להבין במה נחלקו הני ראשונים, מה הוא הנוסח הנכון והראוי לברכת השופר. ונראה מדברי ה'ישועות יעקב' הנ"ל דנחלקו בגדר המצוה דשופר, האם המצוה היא רק השמיעה בלבד, או דגם התקיעה היא חלק מהמצוה. וכן כתב ב'מקראי קודש' (ר"ה סימן ט"ז), וז"ל: "במצות תקיעת שופר של ראש השנה נחלקו אם המצוה היא רק בשמיעת קול שופר לחוד, או דגם עצם פעולת התקיעה היא גם כן חלק מהמצוה. ולכאורה בזה תליא פלוגתתן של ראשונים בנוסח הברכה, הו"ד בראי"ש, ר"ת כתב שיש

לברך 'על תקיעת שופר', משום שעשייתה היא גמר מצותה, וראבי"ה הביא ירושלמי, תוקע שופר צריך לברך אקב"ו לשמוע בקול שופר וכו'.

"ומעתה נהדר לדידן, דלכאורה פלוגתת הראשונים במטבע הברכה של ברכת שופר של ר"ה, תליא בגדרי המצוה, דלר"ת וסייעתו דהברכה היא 'על תקיעת שופר', על כרחך דסבירא להו דגם פעולת התקיעה היא מגוף המצוה, משא"כ לבה"ג וסייעתו שמברכים 'לשמוע' אין המצוה בתקיעה, אלא בשמיעה לחוד".

ביאור נוסף בדעת ר"ת, ודחיית הראיה מר"ת להאחרונים הנ"ל

אבל אפשר שגם דעת ר"ת שהמצוה היא רק בשמיעה על פי הסבר ה'זכרון שמואל' (סי' י"ח אות ב'), וז"ל: "בענין תקיעת שופר הנה סבירא להו לכמה שיטות דהמצוה היא השמיעה ולא התקיעה, ומכל מקום בעי התוקע להתכוון להוציא את השומע. וכבר העירו דאי המצוה היא השמיעה למאי בעי שיתכוון להוציא. ונראה דאף דעיקר המצוה היא השמיעה, מכל מקום לצאת ידי חובת המצוה בעינן פעולה ועשיה של מצוה, ושמיעה חשיבה מידי דממילא ואינה בכלל פעולה ועשיה (ועויין ראי"ש נדרים ע"ב ע"ב ד"ה והא), ועל כן בעינן שיתכוון התוקע להוציאו, כדי שתתיחס גם פעולת התקיעה להשומע. והיינו דגוף המצוה הוי השמיעה, אבל מעשה המצוה הוא הפעולה של השמעת התקיעה, ומדין שומע כעונה יוצא השומע גם בפעולת ההשמעה, ודו"ק".

על דרך זה כתב ב'קובץ הערות' (יבמות סי' ס"ט ס"ק כ"ז) לגבי מצוות פריה ורביה, וז"ל: "ונראה לומר דאף דקיום המצוה הוא רק בלידת הבנים, מ"מ מעשה המצוה מה שמוטל על האדם לעשות, היא הביאה, דהלידה באה אח"כ מאליה בידי שמים, וכה"ג חשיב שפיר בעידנא, דלא בעינן לקיום המצוה בשעת עבירת הל"ת, אלא סגי במעשה המצוה גרידא".

על פי יסוד זה נראה דאין הכרח מהא דכתב ר"ת דיש לברך בלשון 'על תקיעת שופר', דסבירא ליה דהתקיעה עצמה היא חלק מהמצוה, אלא אפשר לומר דלעולם ר"ת סבירא ליה כהני ראשונים דהמצוה היא השמיעה גרידא, אלא ד'שמיעה חשיבה מידי דממילא ואינה בכלל פעולה ועשיה', ואילו התקיעה היא המעשה של המצוה, שלכן צריך כונה להוציא את השומע גם בתקיעה, ולכן תיקנו הברכה על מעשה מצוה ולא על הקיום של המצוה.

דברי ה'ברכי יוסף' דעושים ברכה רק על מעשה

יש להביא ראיה להיסוד המבואר, דחז"ל ראו לתקן ברכת המצות, על מעשה דוקא, מהא דכתב ה'ברכי יוסף' (סי' י"ט) לחלק בין ציצית שאין מברכים בעשייתה אלא בעטיפתה, למזוזה שמברכים בשעת קביעותה בבית, וז"ל: "במזוזה דגמר העסק במצוה הוא קביעותה, ואחר זה לא נשאר שום עסק בה כשיבא לדור, ולא רצו לקבוע הברכה מבלי התעסק במצוה, לכן הם אמרו לברך בקביעותה, דהוא סוף המעשה את העוסק אשר עסק בגוף המצוה, דכשידור אף דבו בפרק הוא חובתו, מכל מקום תו לא עסיק בגוף המצוה, אם המזוזה כבר מונחת וקבועה במקומה". ומעתה על דרך זה ממש נאמר בנדון דידן, דאין ראיה מדעת ר"ת שמברכים על התקיעה ולא על השמיעה, דסבירא ליה כהני אחרונים הנ"ל שיש מצוה גם בתקיעה ולא רק בשמיעה, דלעולם איכא למימר דהמצוה היא בשמיעה, אלא שמכיון שאין בה מעשה, קבעו הברכה על המעשה המביא לידי השמיעה.

ובספר 'הררי קדם' (ח"א סי' י"ג) כתב גם כן כמש"כ, דהביא שם בשם הגר"ח מבריסק שאמר ד"אף דקיום המצוה הוי השמיעה, מכל מקום מעשה המצוה הוי תקיעה, ולפיכך בעינן כונת שומע ומשמיע". ועל זה הוסיף וכתב: "בנוגע לדברי אא"ז הגאון זצ"ל [הגר"ח מבריסק] דאע"פ דקיום מצות שופר הוא שמיעה, מ"מ מעשה המצוה הוא התקיעה, נ"ל להביא ראיה מהא דנחלקו הראשונים אם מברכים לתקוע או לשמוע, ולכאורה צ"ע, הא בודאי צריכין אנו לברך לשמוע, דהא השמיעה מעכבת, וקיום המצוה ע"י שמיעה. ברם לפי דברי אא"ז הגאון זצ"ל ניחא, דהא נמצא דמעשה המצוה הוא התקיעה, ורק דקיומה חל ע"י השמיעה, ובזה הוא דנחלקו על מה אנו מברכים על מעשה המצוה או על קיום המצוה". והדברים קרובים לכל אשר נתבאר לעיל בדחיית הראיה מר"ת להשיטה דהתקיעה הוי חלק מעצם מצות שופר.

ראיה מדברי הר"ן דהתקיעה היא גם חלק מהמצוה ודחייתה

אבל לכאורה יש להביא ראיה להני אחרונים שיש בתקיעת שופר גם מצוה לשמוע וגם לתקוע מדברי הר"ן בפסחים (דף ד' ע"א מדפי הרי"ף ד"ה ותו איכא), וז"ל: "ותו איכא למידק, מפני מה אנו מברכין במגילה על קריאתה ותקנוה ב'על' מפני שיכולה הקריאה להתקיים ע"י אחר, ובשופר תקנו הברכה על השמיעה ותקנוה בלמד, לפי שאי אפשר להתקיים ע"י שליח, נעביד איפכא, שתהא ברכת מגילה על השמיעה ובלמד, וברכת שופר על

התקיעה ובעל. יש לומר, שלפי שבמגילה יש פיסוק אותיות שצריך לשמוע אותן, תקנו ברכתה על קריאתה, ללמד שלא בקול בלבד הוא יוצא אלא בשמיעת קריאתה, אבל בשופר אין לשון תקיעה מוכיח פיסוק קולות יותר משמיעה״.

והקשה ב׳קהילות יעקב׳ (פסחים סימן ז׳) על הא דהוקשה להר״ן למה אין מברכין ׳ברכת שופר על התקיעה ובעל׳, וז״ל: ״ואיכא למידק דהאיך יתכן לברך על שופר לתקוע, והרי כבר הוכיח הטור כדברי הרמב״ם ז״ל, דהמצוה היא השמיעה מדאמרינן התוקע לתוך הבור לא יצא. וצריך לומר דדעת הר״ן ז״ל ודעמיה הוא כר״ת והסמ״ג דצריך לברך לתקוע משום דגם התקיעה הוא המצוה, ותרווייהו איתנייהו, וכמו שכתבו האחרונים ז״ל, עיין לח״מ ריש הלכות שופר. והרמב״ן והר״ן ז״ל נהי דלא סברי לגמרי כהסמ״ג ודעמיה דצריך לברך לתקוע, מ״מ סברי דאפשר לברך על התקיעה כיון דתרוויהו הוי המצוה״.

מבואר מדברי ה׳קהלות יעקב׳ דמהא שהוקשה להר״ן למה אין מברכין בתקיעת שופר על התקיעה, מוכח דסבירא ליה דהמצוה היא גם התקיעה ולא רק השמיעה. אכן נראה בדרך אפשר כי גם ראיה זו אפשר לדחות על דרך המבואר לעיל בשיטת ר״ת, והיינו דלעולם סובר הר״ן דהשמיעה בלבד היא המצוה, אבל התקיעה אינה חלק ממעשה המצוה, אלא דמכיון שהתקיעה היא החלק שיש בו מעשה, כי רק על ידי התקיעה אפשר לשמוע קול שופר, לכן אפשר לתקן לברך גם על מעשה המצוה, ולא על קיום המצוה. אלא דר״ת ודעימיה נקטו כי אפשר לברך רק על המעשה, ואילו להר״ן אפשר לברך אתרווייהו, או על מעשה המצוה או על קיום המצוה.

ג. ישוב כל קושיות האחרונים אליבא דהשיטה דהמצוה היא רק בשמיעה

דברי הרמב״ם בשמונה מקומות דהמצוה היא רק בשמיעה

עד כה היו דברינו בהצעת שיטת הפוסקים אשר נקטו כי מצות שופר אינה מתקיימת רק בשמיעת קול השופר, אלא מעשה התקיעה אף היא חלק מהמצוה. עתה נעתיק עצמנו אל השיטה הרווחת בראשונים כי מצות שופר מתקיימת בשמיעת קול השופר בלבד.

הנה הובא לעיל דה'יום תרועה' כתב בתו"ד בזה"ל 'אבל השתא שכתב הרמב"ם ריש הלכות שופר, וז"ל, מצות עשה של תורה לשמוע וכו', א"כ המצוה היא השמיע ולא התקיעה'. יסוד זה נתבאר בשמונה מקומות בספריו, וכדלהלן:

א. ב'הקדמה להלכות שופר' כתב, 'לשמוע קול שופר באחד בתשרי'. ב. בריש הלכות שופר (פרק א' הלכה א') כתב, 'מצות עשה של תורה לשמוע תרועת שופר'. ג. להלן (שם הלכה ג') כתב, 'שופר הגזול שתקע בו יצא, שאין המצוה אלא בשמיעת הקול, אע"פ שלא נגע בו ולא הגביהו, השומע יצא ואין בקול דין גזל'. ד. להלן (פרק ב' הלכה א') כתב, 'הכל חייבין לשמוע קול שופר'. ה. להלן (פרק ג' הלכה א') כתב, 'כמה תקיעות חייב אדם לשמוע בראש השנה'. ו. להלן (שם הלכה י') כתב, 'ואחד עומד ומברך ברוך וכו' לשמוע קול שופר'. ז. ב'ספר המצוות' (מצוה ק"ע) כתב, 'היא שצוונו לשמוע קול שופר ביום ראשון מתשרי, והוא אמרו יתעלה בו ביום תרועה יהיה לכם'.

ח. בתשובות 'פאר הדור' (סי' נ"א) איתא: שאלה. מהו החילוק שיש בין 'לשמוע קול שופר' ובין 'על תקיעת שופר'. תשובה. החילוק גדול ביניהם, כי המצוה המיוחדת אינה התקיעה, אלא בשמיעה סגי, דאם היתה המצוה התקיעה, היה צריך כל אחד ואחד לתקוע לעצמו, כמו שחייב כל אחד בלולב ובסוכה, ואם כן ודאי השומע שלא תקע, לא יצא ידי חובתו. וכן התוקע שלא שמע, יצא ידי חובתו, אפילו סתם אזניו בשביל שתקע, ואין הדין כך, כי המצוה היא השמיעה, וכשהוא תוקע אינו יוצא ידי חובתו במה שאינו שומע, ולכן צריך לברך 'לשמוע קול שופר', כמו שמברכין 'לישב בסוכה, ולא 'לעשות סוכה'". ונתבאר לעיל כי כך כתב הטור (סי' תקפ"ה), וכן נפסק בשו"ע (שם סעיף ב').

דברי האחרונים בטעם הדבר שאין יוצאים בתקיעת חש"ו

על שיטה זו דהמצוה היא רק שמיעת קול שופר, ולא עצם מעשה התקיעה, חוזרת ומתעוררת שאלת ה'שאגת אריה' וה'יום תרועה' הנ"ל (ריש הסימן), למה אין יוצאים בתקיעה שתקעו חרש שוטה וקטן, והלא סוף סוף שמעו קול שופר, ומה לנו על ידי מה נעשה מעשה התקיעה, והלא התקיעה אינה חלק מהמצוה.

וכתב החזו"א (או"ח סי' כ"ט אות ד') ליישב הענין על פי מה שהאריך לעיל (שם אות א') לבאר דבכל שומע כעונה אין השומע יוצא ידי חובה, אלא אם כן יש לקריאה כל הדינים הנצרכים לאותה שמיעה, ועל פי זה כתב, ד"כן

לענין תקיעת שופר, אינו יוצא בשמיעה, אלא בקול שופר של מצוה, והלכך אינו יוצא מחשו״ק ולא ממתעסק״. וכך כתב ב׳מקראי קודש׳ (סי׳ ט״ז), וז״ל: ״ולענ״ד אין הוכחה זו מספקת להכריע דגם התקיעה היא מן המצוה, דאפילו את״ל דאין המצוה אלא בשמיעה, אכתי יש לומר דמתנאי התקיעה היא שקול השופר יצא ע״י תקיעת בר חיובא, ולא יהיה מתעסק או דלאו בר חיובא, דלאו שמיעת קול שופר של מצוה הוא, וקול כזה פסול כמו קול של שאר שופרות חוץ משל אילי״.

דברי ה׳ישועות יעקב׳ למה אין יוצאים בתקיעת חש״ו

מדברי החזו״א הנ״ל מבואר כי יסודו הנ״ל הוא בכל מקום של שומע כעונה, דאין השומע יוצא ידי חובה אלא כאשר הוא שומע קריאה שיש בה מצוה, וז״ל: ״דשומע כמדבר אינו אלא כששומע ברכה ודיבור של מצוה, כגון השומע ק״ש מפי חברו, שלולא מצות הקריאה הרי הוא רק קורא בתורה, וכשיוצא בה ידי״ח העשה של מצות ק״ש, נתוסף בקריאתה שם קריאת מצוה״.

ברם, מדברי ה׳ישועות יעקב׳ (סי׳ תקפ״ה) מבואר דיש בזה טעם מיוחד בשופר, דה׳ישועות יעקב׳ כתב כבר יסוד האחרונים הנ״ל, דאמנם השמיעה היא המצוה, אבל שמיעה זו צריכה להיות מתקיעה של מצוה, ולמד זאת מלישנא דקרא בשופר, וז״ל: ״הנה לדעת הטור דעיקר הוא השמיעה, לכאורה הא דקיימא לן גבי תקיעת שופר דמי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את האחרים, וקשה הא גבי תקיעת שופר אין האחרים יוצאין במה שהוא תוקע, אלא במה שהם שומעין. ואמנם זה אינו, דפשיטא דבעינן תקיעה, אלא שאם תקע האחד, השני יוצא בשמיעת הקול, אבל אם תקע מי שאינו בר חיובא, אין השומע ממנו יוצא, דהרי בקרא כתיב ׳תקיעה׳, וניהו דכוונת הכתוב בתקיעה זו כדי שישמעו העם, מ״מ בעינן תקיעה של מצוה וז״ב. אמנם אם תקע מי שהוא מחוייב בדבר, השומע ממנו יוצא מטעם ששומע קול שופר, ולא מטעם שחבירו תוקע ונעשה שלוחו״. מבואר בדבריו דהמקור לחדש כזאת, דאע״ג שהמצוה היא השמיעה, צריך לשמוע זאת מתקיעה של מצוה, הוא מלשון התורה שכתבה ׳תקיעה׳.

ביאור ׳האבני נזר׳ בהא דאין יוצאים בתקיעת חש״ו

על דרך דברי ה׳ישועות יעקב׳ כתב גם כן ב׳אבני נזר׳ (או״ח סי׳ מ׳ אות ו׳), וז״ל: ״הנה ידוע דברי רמב״ם דשופר אין מצוותו התקיעה אלא

השמיעה, ובתשובה ביאר יותר שתקיעה כדי לשמוע הוא כמו עשיית סוכה לישב בה, והמצוה רק הישיבה, הכא נמי המצוה רק השמיעה. וקשה דאם כן השומע ממי שאינו מחוייב, למה לא יצא, ליהוי כמו סוכת גנב״ח, דאף דלאו בני חיובא נינהו העושים, כשרה, ובן חיוב היושב בה יוצא בה ידי חובתו, הכא נמי אף דתוקע לאו בר חיובא הוא, השומע בר חיוב הוא וליהוי יוצא בו.

״ונראה דהנה בספר תורה דהמצוה על כל אחד לכתוב לו ספר תורה, ואם נתנה לאחר ביטל מצוותה, ומבואר בכל האחרונים שאם נתנה לבית הכנסת במתנה, ביטל המצוה ומחוייב לכתוב לו אחרת. הרי דהמצוה במה שהספר תורה שלו, ואף על פי כן אם הניחו לו אבותיו ספר תורה, אינו מקיים המצוה אלא אם כן כתבה בעצמו, או על ידי שלוחו. ובספר המצוות להרמב״ם מבואר דאם קנה לו ספר תורה, אף דהוה כחוטף מצוה מן השוק, קיים המצוה, והיינו משום דכתיב ׳כתבו׳, אינו יוצא אלא בפועל במעשה, שיהיה לו ספר תורה.

״והכא נמי, כיון דכתיב תקעו בחודש שופר, דמינה יליף שילהי ראש השנה דתרועת ראש השנה בשופר, והרי כתיב תקעו במעשה, ואף דהתכלית הוא השמיעה, מכל מקום בעינן שיפעול זאת במעשה, והיינו שיתקע כדי שישמע, או שיתקע שלוחו. אבל אם אחר תוקע כדי שישמע, הרי הקול נכנס ממילא באזניו ושמיעה איננה מעשה, כמ״ש הרא״ש נדרים (דף ע״ב ע״ב) דשמיעה הוי מידי דממילא, ואינו יוצא בקול זה שבא ממילא לאזניו, כמו שאינו יוצא בספר תורה שהניחו לו אבותיו. ואינו דומה לסוכה, שהישיבה היא מעשה. ועל כן אם מי שאינו בר חיובא תוקע, דאינו יכול לעשות שליח, כמו שאין העבד נעשה שליח לקבל גט אשה מידי בעלה, אינו יכול לצאת בשמיעה, כיון דשמיעה אינה מעשה, ובקרא כתיב ׳תקעו׳, כן יש ליישב דעת הרמב״ם״, עכ״ל ה׳אבני נזר׳.

טעם הדבר דצריך כונת שומע ומשמיע אליבא דשיטה זו

שאלה נוספת הוקשה להאחרונים על שיטה זו דהמצוה היא בשמיעה בלבד, מהא דכתב הרמב״ם בעצמו (פ״ב הלכה ד׳), וז״ל: ״נתכוון שומע לצאת ידי חובתו ולא נתכוון התוקע להוציאו, או שנתכוון התוקע להוציאו ולא נתכוון השומע לצאת, לא יצא ידי חובתו, עד שיתכוון שומע ומשמיע״. וכתב ב׳מקראי קודש׳ (שם) וז״ל: ״נראה לי להוכיח כדבריהם [דהתקיעה היא חלק מהמצוה], מדין זה שבעינן כוונת שומע ומשמיע, ואם התוקע נתכוון לצאת לעצמו ולא להשומע, אין השומע יוצא. ומזה

מוכח לכאורה דגם התקיעה היא מן המצוה, דאל״כ מה איכפת לן אם לא נתכוון להוציא להשומע, הא מ״מ השומע שמע קול שופר של מצוה. אלא ודאי מוכרח דגם התקיעה נמי מגוף המצוה היא, ולכן אם התוקע לא נתכוין להוציא, הרי לא נעשה שליח על התקיעה, ושמיעה בלי תקיעה אין יוצאין בה. ונפלאת היא בעיני מה שלא הביאו ראיה זו, שהיא מכרעת דע״כ גם התקיעה היא מן המצוה״.

אבל החזו״א הנ״ל, על פי דרכו נקט כי גם שאלה זו מיושבת על פי יסוד דבריו, דמכיון שצריך לשמוע קול שופר מתקיעה של מצוה, אין די שלגבי התוקע הוי תקיעה של מצוה, אלא צריך שגם לגביו תהיה זו תקיעה של מצוה, וזה הוי רק בכונת שומע ומשמיע, וז״ל: ״וכן לענין תקיעת שופר אינו יוצא בשמיעה אלא בקול שופר של מצוה, והלכך אינו יוצא מחש״ו, ולא ממתעסק, וכן כשלא כיוון חבירו להוציאו, דלדידיה לא הוי קול שופר של מצוה״. כדברים אלו ממש כתב גם ה׳אגרות משה׳ (חלק א׳ סי׳ קע״ג), וז״ל: ״הנה מה שקשה טובא דא״כ מ״ט בעי בר חיובא וכוונה להוציא לר׳ זירא, נלע״ד דהוא מחמת שצריך שישמע קול שופר של מצוה, ולכן סובר ר״ז דכשלא נתכוון להוציא והוי רק מצוה דידיה, הוי זה לגבי האחר כתקיעה שלא למצוה, דמה שייך לו מצוה של האחרים, והוי לגביה דידיה כתוקע לשיר״.

ולענ״ד יש מקום להתבונן בחידושם, דבשלמא תקיעה של חש״ו, מכיון שאינם חייבים בדבר, שפיר הוי תקיעה שאינה של מצוה. אבל אם תקע בר חיובא לשם מצוה, למה בלא כונת שומע ומשמיע אין התקיעה נחשבת לתקיעה של מצוה, ומה פוגם את שמיעתו שלא ייצא בה ידי חובה. ומש״כ דלגבי השומע אין זו תקיעה של מצוה, הדבר צריך ביאור.

ביאור ה׳זכרון שמואל׳ בענין זה

לעיל הובאו דברי ה׳זכרון שמואל׳ (סי׳ י״ח אות ב׳) שכתב לישב כל הקושיות הנ״ל על הרמב״ם, וז״ל: ״כיוצא בזה נראה נמי לענין תקיעת שופר, דהנה ס״ל לכמה שיטות דהמצוה היא השמיעה ולא התקיעה, ומ״מ בעי התוקע להתכוון להוציא את השומע. וכבר העירו דאי המצוה היא השמיעה למה בעי שיתכוון להוציא. ונראה דאף דעיקר המצוה היא השמיעה, מ״מ לצאת ידי חובת המצוה בעינן פעולה ועשיה של מצוה. ושמיעה חשיבא מדי דממילא ואינה בכלל פעולה ועשיה (יעויין ראי״ש נדרים ע״ב ד״ה והא) וע״כ בעינן שיתכוון התוקע להוציא כדי שתתיחס גם פעולת

התקיעה להשומע והיינו דגוף המצוה הוי השמיעה אבל מעשה המצוה הוא הפעולה של ההשמעה ודו״ק״.

מבואר מדבריו דאע״ג שלרמב״ם קיום המצוה הוא בשמיעה בלבד, מכל מקום צריך גם שיהיה ׳מעשה׳ של מצוה, כי השמיעה היא מידי דממילא, ולזה בענין שקול השופר יבוא מתוך תקיעה של מצוה, ולכן חש״ו אינו יכול להוציא בתקיעה כי אינה מעשה של מצוה, ומה״ט אין התקיעה מתייחסת אל השומע בלי כונת התוקע והשומע לצאת, דבלא כונה זו אין מעשה התקיעה מתייחס אל השומע.

כביאור ה׳זכרון שמואל׳ מובא בשם הגר״ח מבריסק זצ״ל בספר ׳הררי קדם׳ (חלק א׳ סימן ט״ו), וז״ל: ״הנה שמעתי מפי אאמו״ר הגאון שליט״א, בשם אא״ז הגאון החסיד זצ״ל (הגר״ח), שהקשה אמאי בעינן כוונת שומע ומשמיע בשופר, הא המצוה לשמוע, א״כ לא בעינן כלל תקיעת המשמיע שתצטרף לגבי השומע. ותירץ בשני אופנים. א. דאף דקיום המצוה הוי שמיעה, מ״מ מעשה מצוה הוי תקיעה ולפיכך בעינן כוונת שומע ומשמיע. ב. דבלא כוונת שומע ומשמיע הוי השומע סתם מתעסק דאינו עושה כלום״.

ביאור ה׳קהילות יעקב׳

גם בעל ה׳קהילות יעקב׳ הלך בדרך זו, וז״ל (כתבי קה״י החדשים, מועד סימן קכ״ט): ״ונלענ״ד בזה דודאי עיקר המצוה להרמב״ם ז״ל הוא השמיעה בלבד, אלא דשמיעה הוי ממילא, ואין כאן קיום המצוה בפועל כלל, וכל המצוות רמי רחמנא חיובא באדם שהוא יעשה את הקיום, ולא שיעשה ממילא לגמרי, ולכך צריך שיתקע הוא בעצמו שיחשב שהוא קיים המצוה, ולא שנתקיים מאליו. והא דמהני תקיעת אחרים בשבילו, על כרחך בשביל שמעשה אחרים כמעשיו, ודין זה אינו אלא כשהעושה הוא בר חיובא, דוגמת הא דכל שאינו בתורת גיטין וקידושין אינו נעשה שליח לדבר. אבל גם בתר שנעשה שלוחו, לא חשיב אלא שהשומע עשה מעשה התקיעה בגופו של חבירו, ומה שיוצא היינו מצד שמיעתו, שזה המצוה בעצם, רק שצריך שהמצוה תהיה ׳שלו׳, ו׳מעשיו׳, וזה עושה חבירו עבורו״.

ולכשנידוק נראה דלכאורה יש הבדל דק בין דרכו של ה׳זכרון שמואל׳ לבין דרכו של ה׳קהילות יעקב׳, דלפי ה׳זכרון שמואל׳, החלק של ׳קיום המצוה׳ הוא בשמיעה, אבל ישנו חלק של ׳מעשה המצוה׳, וזה התקיעה,

ועל ידי כונת השומע והמשמיע מתייחסת התקיעה גם כן אל השומע. אבל לפי ה'קהילות יעקב' המצוה היא השמיעה, ותו לא מידי. אלא שיש תנאי באופן קיום המצוות שלא תהיה המצוה כדבר שממילא, ולכן צריך שגם התקיעה תתייחס אל השומע, אבל לא אמרינן דהתקיעה היא מעשה המצוה, אלא שהתקיעה היא ההיכי תמצי שלא יהיה קיום מצוה באופן דממילא.

ד. דין תוקע בשופר גזול, או קורא במגילה גזולה, עפ"י היסודות דלעיל

דין תוקע בשופר גזול

כתב השו"ע (סי' תקפ"ו ס"ב): "הגוזל שופר ותקע בו יצא, אפילו לא נתיאשו הבעלים". מקור הדברים הוא בירושלמי (ריש פרק לולב הגזול), ואיתא שם הטעם לחלק בין לולב הגזול שאין יוצאים בו, לבין שופר גזול שיוצאים בו, 'אמר רבי אלעזר, תמן בגופו הוא יוצא, ברם הכא בקולו הוא יוצא'. ומבואר דהטעם שיוצאים בתקיעה שנשמעה משופר גזול, הוא, מכיון שאין מקיימים המצוה בעצם השופר, כמו שמקיימים המצוה בעצם נטילת הלולב, אלא מקיימים את המצוה בקול היוצא מן השופר, ולכן אין מעכב מה שהשופר הוא גזול.

דין קורא במגילה גזולה

על פי דברי הירושלמי הנ"ל, נשאל הרשב"א (חלק א' סי' תמ"א) כיצד הדין במגילה גזולה, וז"ל: "שאלת אם יוצאין במגילה גזולה, אחר דבקול הוא יוצא, השומעין יוצאין והוא עצמו, כמו שופר, או אמרינן אחר שאנו מברכין בלשון קריאה, והקריאה בספר שאם קראה על פה לא יצא, אין יוצאין במגילה גזולה".

והשיב הרשב"א: "מסתברא דיוצאין בשופר גזול, ואינו דומה ללולב, וכמו שאמר בירושלמי שיוצאין בשופר גזול ואין יוצאין בלולב גזול, ופרשו הטעם מה בין שופר ללולב, ואמרו תמן בגופו הוא יוצא ברם הכא בקולו הוא יוצא, ואין קולו גזול, גם כאן הוא הדין והוא הטעם למגילה, שאינו יוצא בגופה אלא בקריאתה. ואע"פ שצריך קריאה מתוך הכתב, בשופר נמי אינו יוצא אלא בקול שופר".

אבל המאירי (מגילה דף י״ט ע״א) הביא מחלוקת בזה, וז״ל: ״מגילה גזולה, יש מן הגאונים שהתירו לקרות בה, שהרי בקול קריאה הוא יוצא, ואין בקול דין גזל, כמו שהתבאר בתלמוד המערב לענין שופר. ויש חוככין בזה להחמיר״.

ומבואר מסוף דברי המאירי כי היו מהראשונים שלא היה ברור להם כי יש להשוות דין קריאת המגילה לדין שמיעת קול שופר. וצ״ב מה טעם יש לחלק בין הנדונים, דהלא בתרווייהו המצוה היא הקול היוצא מהתקיעה או מהקריאה, ואם כן כשם ששופר גזול אינו מעכב, למה מגילה גזולה תעכב. וכבר עמד בזה ה׳ברכי יוסף׳ (סי׳ תרצ״א ס״ק י״א), וז״ל: ״אם קרא במגילה גזולה יצא. מדברי המאירי בפסקי מגילה דף י״ט ע״ב מוכח דיש מחמירין בזה אף דמכשירין בשופר, וצריך טעם״.

ביאור ה׳שלמי תודה׳ שנחלקו בגדר מצות שופר

וכתב לבאר בזה ה׳שלמי תודה׳ (הלכות ימים נוראים, עמ ק״מ), וז״ל: ״יש לבאר סברת הראשונים שהביא המאירי שפוסלים במגילה גזולה ומכשירין בשופר גזול, דסברי דדוקא בשופר שהמצוה היא השמיעה, ליכא חסרון של מצוה הבאה בעבירה בשופר גזול, משום דקול אין בו ממש, ואין בו דין גזל, והתקיעה בשופר אינה מגוף המצוה. אבל במגילה שהקריאה היא המצוה, והקריאה היא מתוך המגילה, א״כ נחשב גם המגילה חלק ממעשה המצוה, וכיון שהיא גזולה מפסיל משום מצוה הבאה בעבירה. ואתי שפיר החילוק בין שופר למגילה. ובביאור הרשב״א ובעל העיטור שהכשירו מגילה גזולה כמו בשופר, יש לבאר דס״ל שבשופר נמי התקיעה בכלל מעשה המצוה, ואפ״ה הכשיר הירושלמי שופר גזול משום שקיום המצוה היא ע״י השמיעה ולא ע״י גוף השופר, ה״נ יש להכשיר מגילה גזולה, דאע״פ ששם עצם הקריאה היא המצוה, והמגילה היא בכלל המעשה המצוה, מ״מ כיון שהקיום ע״י הקריאה, ולא ע״י גוף המגילה, אמרינן גם בזה דאין גזל בקול וכשר״.

ביאור נוסף בדעת המכשירים קריאה במגילה גזולה

מתוך דברי ה׳שלמי תודה׳ נראה דאין לנו דרך כיצד לבאר שיטת הרשב״א שהשווה תקיעת שופר לקריאת מגילה, אלא בשנאמר דסבירא ליה ׳שבשופר נמי התקיעה בכלל מעשה המצוה׳. ונראה לכאורה לומר דאין הדברים מוכרחים, ולעולם אפשר לומר דדעת הרשב״א היא שהמצוה היא השמיעה ולא התקיעה כלל, ואפילו הכי למד דין מגילה

מדיו השופר, כי כמו שבשופר מכיון שאין משתמשים לצורך קיום המצוה בעצם גוף השופר, אלא בקול היוצא ממנו, לכן הכשיר הירושלמי בשופר הגזול, כך גם כן יש לומר במגילה, שהרי אין משתמשים בגוף המגילה לקיום המצוה, אלא המצוה היא בקריאה והקריאה היא שנעשית במגילה, ואשר על כן אין חסרון של גזל בכה"ג, והכלל הוא דאין הבדל בין אם המצוה היא בשמיעה, או בקריאה, תרווייהו אינם כלולב שהמצוה היא כעצם החפצא של הלולב.

וכך היא משמעות דברי ה'ארחות חיים' (הלכות מגילה ופורים אות ט"ז), דז"ל: "מותר לקרות את המגילה, היכא דלא אפשר במגילה גזולה, כיון דקי"ל גבי שופר דאין בקול דין גזל, כל שכן דאין בראייה דין גזל". משמע מדבריו כי מה שאין בשופר דין גזל, זהו משום שאין מקיימים את המצוה בגוף השופר, אפילו שבפועל תוקעים בו, כל שכן במגילה, שהשימוש במגילה היא על ידי ראיה בעלמא.

ה. בהא דחצי עבד וחצי בן חורין יוצא בשמיעה מאחרים

קושית ה'ישועות יעקב' על הסוברים דהתקיעה היא חלק מהמצוה

ה'ישועות יעקב' (סי' תקפ"ה ס"ק א') כתב להביא ראיה להשיטה דהמצוה בשופר היא בשמיעה בלבד, ואין צריכים לבוא לגדר של שליחות לצורך מעשה התקיעה, וז"ל: "בזה ישבתי על נכון הא דקאמר הש"ס בר"ה דף כ"ט מי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא את האחרים משום צד עבדות, ואח"ז מסיק דאף לעצמו אינו מוציא, משום דאין צד עבדות מוציא צד חרות. והקשה הרב מהר"מ בן חביב בקונטרס יום תרועה, א"כ איך אפשר שחציו עבד וחציו בן חורין יצא ידי מצות תקיעה, דאף אם אחר תוקע לו להוציאו ידי חובתו, קשה מי איכא מידי דאיהו לא מצי עביד ושליח מצי משוי. ובזה אתי שפיר, כיון דהאחר שיתקע לו הוא בר חיובא הרי זה שחציו עבד וחציו בן חורין יוצא במה שהוא שומע ממנו ולא מתורת שליחות, ואף דהוא לא מצי לתקוע, יוצא בשמיעתו מהאחר, ודברים הללו ברורים הם מאוד. ויש מכאן ראיה להטור דהעיקר יוצא בשמיעת הקול שופר אף לקולא".

תירוץ ה'ציץ אליעזר' על הקושיא הנ"ל

ומעתה צריכים אנו לדעת מה יאמרו בזה בעלי השיטה דהתקיעה עצמה גם היא חלק מהמצוה, וצריכים לבוא לגדר של שליחות בזה, כמבואר לעיל (אות א'), דאם כן הוא, כיצד מי שהוא חצי עבד וחצי בן חורין יכול לצאת אפילו בתקיעה מאדם אחר, והרי אינו יכול לצאת על ידי שליחות מכח כללא ד'מי איכא מידי דאיהו לא מצי עביד ושליח מצי משוי'.

וכתב בשו"ת 'ציץ אליעזר' (חלק ג' סי' י"ד) לישב קושיא זו, וז"ל: "יש לעיין אי שייך בכאן הך דינא של כל מילתא דלא מצי עביד איהו, לא מצי משוי שליח, דיש לומר דהך כללא לא שייך אלא רק היכי שאיהו לא מצי למיעבדא מצד דינא, דהיינו שמצד הדין לא מצי למיעבד הדבר, וכמו בנזיר (דף י"ב ע"ב) בזה אמרינן דכיון דאיהו לא שייך בהאי דינא למיעבד, לא מצי למיעבדא שליח. אבל היכי שמצד הדין מצי למיעבד הדבר, אלא רק שבפועל לא מצי למיעבד הדבר מצד חסרון המציאות, כמו בנקטעה ידו או שפומיה כאיב ליה, בזה לא שייך הך כללא של כל מילתא דלא מצי עביד איהו לא מצי משוי שליח, מכיון דהא הרי שייך בהאי דינא, אלא רק שפומיה הוא דכאיב ליה.

"ועיין בשדה חמד (מערכת הכללים אות ב') שמביא באמת כמה רבוותא דס"ל הכי, ע"ש. עיין גם במג"א (סי' ל"ט ס"ק ה'). ואם כן הוא הדין כמו כן גם הכא, דהא הרי מדינא מצי לתקוע החצי בן חורין לעצמו, דהא החצי בין חורין הוא כישראל גמור, אלא רק שבפועל לא מצי לתקוע מצד שלעולם מעורב בו צד עבדות, והוי כפומיה הוא דכאיב ליה, וא"כ לא שייך בכאן הך כללא דכל מילתא דלא מצי עביד איהו לא מצי משוי שליח".

תירוץ נוסף על פי דברי ה'קובץ הערות'

עוד יש לומר בישוב קושית ה'יום תרועה' וה'ישועות יעקב' על פי דברי ה'קובץ הערות' (סי' ע"ו אות ז'. וכך כתב גם ב'שערי יושר', שער ז' פרק ז'), וז"ל: "ונראה דיש שני מיני שליחות. א. היכא דבלא השליחות אין המעשה כלום, כשליח לגרש, דאין אדם מגרש אשת חברו, או בשליח למכור, דאין אדם מוכר דבר שאינו שלו, בלא שליחות. ב. היכא דלגוף המעשה אין צריך שליחות, כגון בשליחות לדבר עבירה, דהשליחות היא לענין שתהא המעשה נחשבת על המשלח".

וכתב ה'קובץ הערות' (להלן שם אות י"ז) דיש חילוק גדול בין אלו שני האופנים של שליחות, וז"ל: "היכא דבלא השליחות לא מהני המעשה, וצריך שהמשלח ימסור כוחו להשליח, בזה אמרינן דהיכא דאיהו לא מצי

עביד וכו׳. אבל היכא דהשליח יכול לעשות בעצמו, אלא דצורך השליחות הוא שיהא המעשה נחשב על המשלח, בזה ליתא להך כללא דכל מילתא דאיהו לא מצי וכו״.

על פי האי כללא שאלת ה׳ישועות יעקב׳ מעיקרא ליתא, כי נדון דידן הוא כהגדר השני של שליחות הנ״ל, שהרי התוקע שמוציא את חצי העבד וחצי בן חורין יש לו כח עצמי על עצם התקיעה, ואין צריך כאן לשליחות אלא רק בכדי שיחשב כאילו חצי העבד תקע, ובכה״ג הרי חידש לן הקובה״ע דלא נאמר כללא דכל מילתא דאיהו לא מצי וכו׳.

תירוץ ה׳מקראי קודש׳ על שאלה זו

בספר ׳מקראי קודש׳ (סי׳ ט״ז אות ד׳) כתב לישב באופן נוסף את שאלת ה׳ישועות יעקב׳ הנ״ל, והקדים לזה מה שיש להבין בהא דאיתא בגמרא הנ״ל דח״ע וחב״ח אינו יכול לקיים מצות שופר על ידי שיתקע בעצמו, משום שמעורב בו צד עבדות, וז״ל: ״היה נ״ל לומר, דהא דחצי עבד וחצי בן חורין אינו יוצא בתקיעת שופר ע״י עצמו, לא מצד חסרון התקיעה, דהרי נחזי אנן, בכל מצוות של חצי עבד וחצי בן חורין חייב, ורובם ככולם שפיר מקיים גם ע״י עצמו, ולא אמרינן דלא אתי צד עבדות ומוציא לצד חירות, אלא אדרבא אמרינן דשניהם עושים המצוה, וכל אחד עושה בשלו, וצד חירות בכל מקום שהוא, עושה ומקיים המצוה, והצטרפותו של צד עבדות, לא מגרע כוחו של צד חירות, ואינו מעכב על ידו כלום, וא״כ למה יגרע תקיעה משאר מצוות שבתורה״.

וכתב ה׳מקראי קודש׳ ליישב שאלתו, וז״ל: ״צריך לומר, דאה״נ דמצד התקיעה, שפיר קא תקע, ומקיים מצות תקיעת שופר, אלא דחיסרון שמיעה יש כאן, דצד חירות מחויב לשמוע קול בר חיובא, שלא יהא בו שום תערובות קול פסול, ואם הוא עצמו תוקע, הרי לא ימלט שלא יהא בו תערובות קול שאינו בן חורין, מכיון ששניהם באחת יתקעו, צד עבדות וצד חירות, ודמיא לשופר שניקב וסתמו בשאינו מינו, דפסול לצאת בו, אף שהנקב לא היה מעכב את הקול, מ״מ בשסתמו נמצא בו תערובות קול של מין אחר, והכי נמי בחציו עבד וחציו בן חורין אי אפשר לו לשמוע ע״י עצמו, אלא תערובות קול של אינו בן חורין, שהוא קול פסול לצד חירות, ונמצא דאין כאן שמיעה של קול שופר כשר״.

על פי הקדמה זו בביאור דינא דגמרא, חזר ובא ה׳מקראי קודש׳ לישב השאלה הנ״ל, וז״ל: ״מעתה אין להקשות כלל דגם ע״י אחרים לא יהא

יוצא, משום דכל דאיהו לא מצי עביד שלוחא לא מצי משוי, דהא באמת חלק מצות התקיעה שפיר יכול לקיימו בעצמו, ומה דיוצא בשליחותו של חבירו אינו אלא על התקיעה, ולא על השמיעה, וא"כ שפיר הוא ככל אדם, דכל אדם נמי אי אפשר לו לצאת בתורת שליחות, וכמוש"כ הרא"ש בנדרים ע"ב ע"ב דבמידי דממילא לא שייך מינוי שליחות, ע"כ גם חצי עבד וחצי בן חורין אין צריך לתורת שליחות אלא על התקיעה, וזה יכול לעשות בעצמו, ורק השמיעה הוא דלא מצי עביד ע"י עצמו, והרי על השמיעה אינו עושה שליח אלא שומע בעצמו הוא ולא השליח".

ו. בשומע כעונה האם יש חסרון ד'אין ראוי לבילה'

שיטת הסוברים דאין 'שומע כעונה' כשאינו יכול לענות בעצמו

ולפי היסוד של המקראי קודש מתרץ קושית השאגת אריה על השבלי לקט, דהנה ה'שבלי לקט' (סי' כ') כתב: "מצאתי בשם רב פלטוי ז"ל, יחיד שעומד בתפילה ומתפלל ושומע קדוש או ברכו או אמן יהא שמיה רבא, אינו פוסק. ורבינו חננאל ורבינו שלמה ז"ל פירשו, אינו פוסק ועונה, אבל פוסק ושותק, עד שהציבור עונין וחוזר לתפילתו, ויצא ידי חובתו בשמיעה, ששומע כעונה קיימא לן וכו'. והרב אברהם ב"ר שלמה זצ"ל כתב היכא אמרינן שמע ולא ענה, יצא, במקום שיוכל לענות כהנך דסוכה, אבל העומד בתפילה שאינו יכול לענות, לא יצא בשמיעה, ודמיא לדר' זירא, דאמר ר' זירא כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, וכל שאינו ראוי לבילה, בילה מעכבת בו".

קושית ה'שאגת אריה' על שיטה זו

וכתב ה'שאגת אריה' (סי' ו') לטעון על דברי הרב אברהם ב"ר שלמה הנ"ל, דאין מועיל שומע כעונה במקום שאינו יכול לענות בעצמו, מכח כללא דרבי זירא דכל הראוי לבילה, וז"ל: "אין זה ענין לאינו ראוי לבילה, דבשלמא התם כיון דכתב רחמנא מצות בילה במנחה לכתחילה, אע"ג דקי"ל אם לא בלל כשר, מ"מ ראוי לבילה בעינן, שהרי לכתחילה צריך בילה למצוה. וכל שאי אפשר לקיים מצות בילה במנחה זו, מצות בילה מעכבת בו אפילו בדיעבד. אבל הכא לכתחילה שומע כעונה דמי, ואין צריך לקרות בפיו דווקא, ואפילו לכתחילה בשמיעה סגי ליה, ופיו של חברו כפיו, א"כ אפילו אם אינו ראוי לקרות בעצמו מחמת שהוא אילם,

מ״מ לא גרע בזה, וכמו שמדבר רבי רחמנא שיוצא ידי חובתו בקריאת אחר לכתחילה, הוא הדין נמי נשתתק, אע״פ שניטל דיבור פיו, מ״מ דיבור פיו של חבירו במקומו עומד לצאת הוא בשמיעתו, משום שומע כעונה כשאר אדם שאינו אילם.

״ויש לי להביא ראיה לדברי, מהא דאמרינן בספ״ג דר״ה (דף כ״ט) לענין תקיעת שופר שמי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו, א״ר הונה ולעצמו מוציא א״ל רב נחמן לר״ה, מאי שנא לאחרים דלא, דלא אתי צד עבדות ומפיק צד חירות, לעצמו נמי לא אתי צד עבדות דידיה ומפיק צד חירות דידיה. אלא אמר ר״נ אף לעצמו אינו מוציא. תניא נמי הכי, מי שחציו עבד וחציו בן חורין אף לעצמו אינו מוציא. הרי אע״ג דמי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו יכול להוציא את עצמו, מ״מ חייב בתקיעת שופר, וע״כ אין לו תקנה אלא ע״י ששומע תקיעת שופר מאחרים המחוייב בדבר, ואמאי הכא נמי נימא כל שאינו ראוי לבילה, הבילה מעכבת בו, הואיל ואין יכול להוציא את עצמו ע״י תקיעתו, אין יוצא ידי חובתו ע״י שהוא שומע מאחר, אלא על כרחך כל כה״ג אין לו ענין לאינו ראוי לבילה מטעמא דאמרן״, עכ״ל ה׳שאגת אריה׳.

ולכאורה שאלה גדולה שאל ה׳שאגת אריה׳ על ה׳שבלי הלקט׳, דהלא חזינן בתקיעת שופר דחצי עבד וחצי בן חורין, אף שאינו יכול לתקוע בעצמו, עם כל זאת יכול לצאת בשמיעת קול שופר מאחר, ואין אומרים דכל שאינו ראוי לבילה, בילה מעכבת בו, ואם כן גם בעומד בתפילה שפיר יכול המתפלל לצאת בשמיעה מאחר, אע״ג שאינו יכול לומר זאת בפיו.

תירוץ ה׳מקראי קודש׳ על שאלת השאג״א

וכתב ה׳מקראי קדש׳ ליישב שאלה זו על פי יסודי דבריו הנ״ל, וז״ל: ״ולפי מש״כ לעיל יש לדון דאין מכאן הכרח לדחות דברי ה׳שבלי הלקט׳, דיש לומר דאה״נ דכל שאינו ראוי לענות ולדבר, לא נאמר בו שומע כעונה, ושאני ההיא דר״ה דחצי עבד וחצי בן חורין, דאף דאינו ראוי לצאת ע״י עצמו, מ״מ יוצא ע״י אחרים בשמיעתו, משום דבאמת בר תקיעה הוא בעצמו לגבי השמיעה, ומה דיוצא בתקיעת חבירו הוא רק על חלק התקיעה, אשר באמת ראוי הוא לזה. משא״כ בשומע כעונה, שרוצה הוא לצאת בדיבורו של חבירו, שיחשב כאילו דיבר, ע״ז שפיר אומר ה׳שבלי הלקט׳ דלדבר שאינו ראוי בעצמו דהיינו הדיבור, לא נאמר דחשיב כאילו דיבר הוא, ואינו דומה כלל לתקיעת שופר שהוא ראוי לתקיעה, וע״ז

ממנה שליח, ועל שמיעה שאינו ראוי לה, אינו יוצא ע״י אחר אלא ע״י עצמו, וכמו שנתבאר״.

ז. המדבר ואינו שומע, האם הוא חייב במצות שופר

דברי השו״ע דחרש שמדבר ואינו שומע אינו בר חיובא במצות שופר

כתב השו״ע (סי׳ תקפ״ט ס״ב): ״חרש שוטה וקטן פטורים [ממצות שופר], וחרש אפילו מדבר ואינו שומע אינו מוציא דכיון דאינו שומע לאו בר חיובא הוא״. ב׳בית יוסף׳ הביא דהמקור לזה הוא מה׳כל בו׳, דכתב ד״אפילו המדבר ואינו שומע דקיי״ל שהוא כפקח לכל דבריו, אינו מוציא דכיון דאינו שומע לאו בר חיובא הוא״. וכ״כ הרשב״ץ בתשובה, וטעמא משום דבשמיעה תליא מילתא דהא מברכין על השמיעה, וכיון שאינו שומע אינו מחוייב בדבר, ולא מפיק. אבל שומע ואינו מדבר יוצאים בתקיעתו, ע״כ תו״ד הב״י.

דברי ה׳ערוך השולחן׳ לתמוה על ה׳שולחן ערוך׳

ה׳ערוך השולחן׳ (שם סעיף ד׳) האריך להקשות על הלכה זו שהביא הב״י מה׳כל בו׳ והתשב״ץ דמי שאינו שומע אינו יכול להוציא אחרים במצות שופר מכיון שאינו חייב בעצמו במצוה זו. בתחילה הביא ראיה מהמשנה לסתור הלכה זו, וז״ל: ״וקשה לי והרי במשנה דר״ה (כ״ט ע״א) שנינו, חרש שוטה וקטן אין מוצאין וכו׳, ובריש חגיגה דתנן הכל חייבין בראייה חוץ מחש״ו, ואיתא בגמ׳ שם, קתני חרש דומיא דשוטה וקטן וכו׳, כדתנן חרש שדיברו בו חכמים בכל מקום שאינו שומע ואינו מדבר, הא מדבר ואינו שומע, שומע ואינו מדבר, חייב וכו׳, ע״ש. וא״כ זה הדיוק עצמו יש במשנתנו גם כן״.

לאחר שהוכיח הערוה״ש מהמשנה דמי שמדבר ואינו שומע מוציא אחרים בשופר, כתב גם לדחות טעמם של הפוסקים הנ״ל, וז״ל: ״וזה דכתבו משום דהעיקר היא בשמיעה, זהו דלא תימא דכל אחד מחוייב לתקוע בעצמו, כדמשמע מלשון הכל חייבין בתקיעת שופר ששנינו שם בבריתא, אלא גם בשמיעה יצא, ולכן דקדק הרמב״ם בריש פ״ב לכתוב הכל חייבין לשמוע קול שופר ע״ש, אבל וודאי גם התקיעה עיקר המצוה, ואי אפשר לשמיעה בלא תקיעה. אבל שנאמר דבשביל העדר השמיעה יהא פטור לגמרי, כל כי האי הוי ליה להמשנה והגמ׳ לפרש. ובשום אחד

מהפוסקים לא נמצא זה וכו', ולכן לענ"ד דין זה צ"ע, והחרש המדבר ואינו שומע מחוייב לתקוע בעצמו בשופר אבל לא יברך כיון דלרבינו הב"י פטור לגמרי".

העולה מדברי ה'ערוך השלחן' חידוש גדול, דבאמת אפשר לצאת גם בתקיעה בלי לשמוע כלל [עכ"פ למי שאינו שומע], ומה שכתבו הראשונים כי המצוה היא בשמיעה, באו בזה רק לאפוקי שאין כל אחד חייב לתקוע בעצמו, 'אבל וודאי גם התקיעה עיקר המצוה'.

קושית ה'מקראי קודש' על ה'ערוך השולחן'

ושפיר טען על ה'ערוך שולחן' ב'מקראי קדש' (סי' ט"ז) דדבריו נסתרים מדברי הראשונים בענין התוקע לתוך הבור, דאם התוקע עצמו לא שמע תקיעתו, לא יצא ידי"ח, וכמו שהובאו דבריהם לעיל (ריש הסימן), וז"ל: "לענ"ד דדבר זה מפורש במשנה ובגמרא ובפוסקים, שהרי כן הביא הרא"ש והטור בשם בה"ג שמוכיח ד'בשמיעת' קול שופר הוא יוצא, ולא ב'תקיעת שופר', כדתנן (ר"ה כ"ט ע"א) התוקע לתוך הבור וכו', ופעמים שהתוקע בעצמו אינו שומע. ויעוין בב"ח שכן משמע ממתני' ובגמרא שם, כי קאמר רבה בתוקע ועונה לנפשיה, ומבואר שהתוקע עצמו אינו יוצא בלי שמיעה. ולפי"ז באינו שומע, דאי אפשר לו לקיים המצוה, אונס רחמנא פטריה ולאו בר חיובא הוא, ונמצא שדברי השו"ע שרירין וקיימין".

וכבר הובאו לעיל (אות ג') דברי הרמב"ם ב'פאר הדור' (סי' נ"א) דכתב להדיא דלא כהערוה"ש, וז"ל: "המצוה המיוחדת אינה התקיעה אלא בשמיעה סגי, דאם היתה המצוה התקיעה, היה צריך כל אחד ואחד לתקוע, כמו שחייב כל אדם בלולב ובסוכה. ואם כן ודאי השומע שלא תקע, לא יצא ידי חובתו. וכן התוקע שלא שמע, יצא ידי חובתו, אפילו סתם אזניו בשביל שתקע. ואין הדין כך, כי המצוה היא השמיעה ולא התקיעה".

ראיה לשיטת ה'ערוך השולחן' מרבינו יהונתן מלוניל

והנה הגם כי כאמור דברי ה'ערוך שולחן' מחודשים הם מאד, וגם נסתרים לכאורה מדברי הראשונים, הנה יש גם תנא דמסייע ליה מהראשונים, והוא, פירוש רבינו יהונתן מלוניל, דכתב על המשנה בר"ה הנ"ל: "חרש דקתני דלא, דומיא דשוטה, כגון שאינו שומע ואינו מדבר, אבל המדבר ואינו שומע, הרי הן כפיקחין לכל דבריהם". ומרהיטת לשונו

משמע דחרש המדבר ואינו שומע חייב בתקיעת שופר. הן אמנם דבדוחק אפשר לומר בביאור דבריו דאמנם הוא חייב מצד עצמותו במצוה זו אלא שהוא אנוס מחמת שאינו יכול לשמוע, ונפק״מ שיכול להוציא אחרים, ואינו נקרא ׳אינו מחוייב בדבר׳.

ביאור ה׳מועדים וזמנים׳ בדעת רבינו יהונתן

וב׳מועדים וזמנים׳ (חלק א׳ סי׳ א׳) נתקשה באמת טובא על דברי רבינו יהונתן, וז״ל: ״ודבריו צע״ג, דמשנה מפורשת שהתוקע לתוך הבור, כיון שלא שמע אלא קול הברה לא יצא, ומבואר בגמרא שם (כ״ח ע״א) שהתוקע נמי לא יצא, ע״ש. וקשה כיון שחרש שאינו שומע יוצא, א״כ אפילו לא שמע בבור אלא קול הברה, מכל מקום כיון שהתקיעה היא כדין, סגי ויוצאין בכך, ועל כרחך מוכח מזה שהשמיעה היא מעיקר המצוה.

״שוב מצאת בעזהשי״ת שבפירוש רבינו יהונתן סוף מסכתין נתגלה לנו יסוד חדש במצות תקיעות, דבגמרא איתא ו״יחיד שלא תקע, חבירו תוקע לו׳, ופירש רבינו יהונתן דהא לא כתיב ׳ותקעתם׳ כדכתיב בלולב ׳ולקחתם׳, שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד, אלא ׳זכרון תרועה׳ ו׳יום תרועה׳, לפיכך כיון ששמע התקיעה מחבירו, יום תרועה איכא, וזכרון תרועה איכא, ע״ש. ונראה בכוונת דבריו שיש בשופר תרי מצות. ראשית, מעשה התקיעה, כדכתיב ׳יום תרועה׳, וגם השמיעה, דכתיב ׳זכרון תרועה׳, ומי ששומע יוצא תרווייהו, דקיימא לן בעלמא שומע כעונה, והוא הדין כאן השומע דינו כתוקע ממש. ומבואר מזה שהמצוה של תקיעת שופר מתקיימת בשני חלקי המצוה, שהיינו תקיעה ושמיעה, אבל אין מעכבין אהדדי, דנימא שאם אינו שומע פטור אפילו לתקוע, שחייב עכ״פ לצאת חובת התקיעה. וכן אם תקע בעצמו, שנפטר בזה מחובת מעשה התקיעה, לא יצא חובת שמיעה, שהמצוה היא בתקיעה ושמיעה דוקא, כמ״ש.

״ומעתה מיושב היטב שיטתו שחרש המדבר ואינו שומע שחייב לתקוע, לצאת עכ״פ המצוה לתקוע, אף שלא יצא כלל חובת שמיעה. ושוב לא קשיא נמי כל מה שהקשינו דהתוקע לתוך הבור לא יצא, דחסר שמיעה, וע״כ אף דיצא חובת תקיעה, לא יצא מפני שצריך נמי שמיעה. וחציו עבד שתקע לעצמו, לא יצא, שצריך נמי שמיעה, וזה מהני רק מאחר, ואם אין אחר אז באמת חציו עבד תוקע לעצמו, לצאת עכ״פ חובת תקיעות לבד. וחרש המדבר ואינו שומע, שפיר חייב לתקוע בעצמו, לצאת עכ״פ חובת

תקיעות, כמו שביארנו, ולא מהני לזה שליחות שהיא חובת הגוף, ודו״ק היטב בזה״, עכ״ל ה׳מועדים וזמנים׳.

על פי הסבר זה עולה כי אפשר לנו לקיים את פסקו של ה׳ערוך שולחן׳ הנ״ל, דחרש המדבר ואינו שומע צריך לתקוע, אכן אין זה מטעמיה של הערוה״ש, כי מלשונו משמע דמה שנקט שהוא חייב לתקוע היינו מפני דזהו עיקר המצוה, ומה שכתבו הראשונים דהמצוה היא לשמוע, זהו רק לאפוקי שאין חיוב על כל אחד לתקוע, אבל אם תוקע אין צריך לשמוע, וחידוש זה צ״ע וכנ״ל.

סימן ב׳ - גדר צדיקים, רשעים ובינוניים, לענין הדין בראש השנה

א. ארבע דרכים בביאור הגמרא ד׳שלושה ספרים נפתחים בראש השנה׳

מאמר הגמרא ותמיהת הראשונים ז״ל

במסכת ראש השנה (דף ט״ז ע״ב) איתא: ״אמ רב כרוספדאי אמר רב יוחנן, שלושה ספרים נפתחים בראש השנה, אחד של רשעים גמורים ואחד של צדיקים גמורים ואחד של בינוניים. צדיקים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר לחיים, רשעים גמורים נכתבים וחתמים לאלתר למיתה, בינוניים תלויין ועומדים מראש השנה ועד יום הכפורים, זכו נכתבים לחיים לא זכו נכתבין למיתה״.

על פי פשוטם של דברי הגמרא הוקשה להראשונים טובא, דהלא עינינו הרואות שיש צדיקים שמתים ויש רשעים שחיים, וכיצד זה אפשר לומר

ד׳צדיקים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר לחיים, רשעים גמורים נכתבים וחתמים לאלתר למיתה׳, והלא במשך השנה יש צדיקים שמסתלקים מזה העולם, ויש רשעים שגומרים את השנה בחיים.

וז״ל הריטב״א בשאלה זו: ״ועכשיו קשה לנו מה שאמר ר׳ יוחנן, וכי כל הרשעים מתים ויש להם יסורים, או כל הצדיקים חיים ויש להם הנאות, והלא הכתוב צווח (קהלת ז,טו) ׳יש צדיק אובד בצדקו, ויש רשע מאריך ברעתו׳״, והאריך הרבה בשאלה זו, יעו״ש. וז״ל ה׳חתם סופר׳ בשאלה זו: ״כבר עמדו בזה כל המפרשים ראשונים ואחרונים א״כ אם ימות אדם יהיה מוכח שהיה באותה ר״ה רשע גמור, ומי שעלתה לו שנתו, יהיה צדיק גמור, ולקתה מדת הדין, ויש רשע מאריך ברעתו״.

מכח שאלה זו דעת הראשונים מסכמת כי אין לפרש את דברי הגמרא כפשוטם, אבל נחלקו כיצד יש לבאר את הגמרא, ואמרו בזה הראשונים ז״ל דרכים שונות, וכדיבואר להלן.

ביאור הרמב״ן והר״ן ושאלת הריטב״א

הר״ן (דף ג׳ ע״ב מדפי הרי״ף ד״ה צדיקים גמורים) כתב, וז״ל: ״מדקאמר בינוניים, משמע דצדיקים דקאמר היינו שזכויותיהם מרובים מעוונותיהם, ורשעים דקאמר היינו שעונותיהם מרובין מזכויותיהן, ואי הכי קשיא טובא, דהא כמה צדיקים שזכויותיהם מרובים מעונותיהם נכתבים למיתה, וכמה רשעים שעונותיהם מרובים נכתבים לחיים.

״אלא עיקרן של דברים כמו שכתב רבי ישעיה הזקן מטראני ז״ל דצדיקים ורשעים בדין זה קאמר, שאותן בני אדם שזוכין בדין מחמת איזה זכות, מיקרי הכא צדיקים גמורים, שצדיקים גמורים הם מדין זה, ואע״פ שעוונותיהם מרובים מזכויותיהם, כיון שהם זוכין בדין, לפי שמדתו של הקב״ה נותנת לשלם שכר בעולם הזה מפני אי זכות שעשו. וכן נמי צדיקים שזכויותיהם מרובין מעוונותיהם, כיון שהם מתחייבין בדין, ואפילו מפני עבירה קלה שעשו, לגבי דין זה רשעים מיקרי, וכדכתיב (דברים כה,א) ׳והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע׳, דהיינו צדיק ורשע לאותו דבר. ובינוניים היינו אותן בני אדם שמשפט שלהם מעוין ושקול מר״ה, שהן תלויין ועומדין עד שהן מכריעין עצמם לזכות או לחובה, מר״ה עד יוה״כ. וכ״כ הרמב״ן ז״ל בשער הגמול, צדיקים ובינוניים ורשעים דקאמרינן הכא, בדין זה קאמר״.

הריטב״א הביא שיטה זו, וכתב: ׳ואין דעתי נוחה בפירוש זה, דא״כ היכי קרי להו צדיקים גמורים, כלשון הבריתא דלקמן׳. ושאלתו מבוארת, דאליבא דהרמב״ן ראוי לקרוא לצדיק כזה ׳צדיק בדינו׳, ולרשע כזה ראוי לקרות ׳רשע בדינו׳, שהרי צדיק זה אינו צדיק באמת, ורשע זה אינו רשע באמת, ובגמרא נקרא צדיק זה בלשון ׳צדיק גמור׳, וקשה לפרש לשון זה אליבא דהרמב״ן.

ביאורם של תוספות, כפי הנראה מהרשב״א

תוספות (ד״ה ונחתמין) עמדו גם כן על המדוכה הנ״ל, כיצד אפשר לומר דהצדיקים נחתמין לחיים ואילו הרשעים למיתה, שהרי הדבר נסתר מן המציאות, ולכן כתבו בזה״ל, ׳כל זה דקרי הכא גבי רשעים, מיתה, וגבי צדיקים, חיים, כלומר לחיי העולם הבא׳. תוספות קיצרו מעט בלשונם, אבל יש לנו ללמוד המכוון בדבריהם מתוך דברי הרשב״א. דבתחילה כתב הרשב״א כתירוצם של תוס׳, וז״ל: ״אי נמי יש לפרש דחיים ומיתה דקאמר בעולם הבא קאמר, אבל בעולם הזה יש צדיק אובד בצדקו, ויש רשע מאריך ברעתו״.

ועל זאת חזר הרשב״א ותמה, וז״ל: ״אלא שאני תמה, שהרי אפילו רשע גמור כל ימיו ועשה תשובה באחרונה, אין מזכירין לו שום מרשעו, ואם כן מאי נחתמין לאלתר. ואפילו צדיק גמור כל ימיו, ומרד באחרונה, איבד כל הראשונות, וגזר דיחיד אינו נקרע דקאמרינן, היינו גזר דין בטובות העולם הזה, ורעותיו קאמר, הא בחיי העולם הבא, הכל הולך אחרי שעות סוף ימיו, וברוך קל אמת היודע האמת״.

מתוך קושיא זו שנתקשה בה הרשב״א יש לנו ללמוד דנקט כי בכל שנה ושנה דנים את האדם לענין העולם הבא שלו, ולכן נתקשה דכיצד אפשר לדון זאת, והרי העולם הבא זמנו רק אחר מיתת האדם, וכל עוד שהוא חי יכול לשנות את מצבו מן הקצה אל הקצה, או חלילה למרוד ולאבד כל זכויותיו, או לשוב בתשובה ולאבד כל רשעתו.

ביאורם של תוספות, כפי הנראה מתוס׳ הרא״ש

אכן, מדברי תוספות רא״ש יש לנו ללמוד דלא היתה כוונת תוספות לומר כי דנים בר״ה את האדם מה דינו לענין שכרו בעולם הבא, דודאי דבר זה יכול להשתנות כל עוד רוח באפיו, אלא דנים את האדם כיצד ראוי לפסוק לו את ענינו לשנה הבאה, על פי מצבו הרוחני שלו בשנה שעברה, ודין זה

תלוי במצבו הרוחני של עתה, כי אם הוא 'בן העולם הבא', ראוי שיתכפרו עונותיו בעולם הזה, ואם חלילה אינו 'בן העולם הבא', ראוי לו לקבל את שכר מצוותיו כאן בעולם הזה.

וז"ל: "האי 'חיים' ו'מיתה' דקאמר, היינו חיי העולם הבא, ומיתת העולם הבא, דמאורעות שלו וגזירות של שנה זו תלויין בה, שגוזרין על הצדיק גזירות קשות בעולם הזה להפרע ממנו עוונותיו, ולרשע גוזרין גזירות טובות ליתן לו שכר מצוותיו בעולם הזה, כדכתיב ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו, הילכך צריך להעלותן בכף מאזנים בכל שנה". וקרוב הדבר לומר כי לענין זה נתכוונו גם תוס' בלשונם הקצרה הנ"ל, וממילא אין מקום לשאלת הרשב"א על תוס', ונמצא כי דברי תוס' ודברי תוס' הרא"ש קרובים לדרכו של הרמב"ן הנ"ל.

ביאורו של ה'חתם סופר', ע"ד הנ"ל

ה'חתם סופר' (ר"ה שם. ומקורו בדרשות חת"ס חלק ג' טו,ב) הלך בדרך הנ"ל, אבל הרחיב היריעה בתוספת מרובה ועמוקה, וז"ל: "והנלע"ד בזה, שבראש השנה הקב"ה חופש כל חדרי בטן, בוחן כליות ולב, ומאזני משפט ביד ה', אם זך וישר דינו במחשבתו, וכל מעשיו היה לשם שמים, וכל מגמת פניו במסילה העולה בית קל, אז נכתב בספר חיים, שבמיתתו נקרא חי, וידעו למעלה כי זהו צדיק גמור. ויש בזה נפקותא גדולה, שבכל השנה מדקדקים עימו כחוט השערה, ואפשר שיסבול יסורים ועינויים ומיתה באותה השנה על עבירה קלה שיעבור, כי כבר נחלט בר"ה לצדיק גמור, ואם יגיע זמנו למות, יבוא שלום, ומלוין אותו מלאכי רחמים, ואומרין יבוא שלום (בכתובות ק"ד ע"א). וכל זמן חיותו באותה השנה, ישמרהו שלא יבוא על ידו חטא, לא יאונה לצדיק כל און, וכדומה כמה דברים, ושאימתו מוטלת על הבריות ונהנין מעצה ותושיה, וכל הדברים הנאמרים בצדיק (אבות פ"ו מ"א).

"ואף על פי שבאמצע השנה יחטא חטא אשר היה ראוי להקרא רשע בשביל החטא הזה, מכל מקום אין דנין אותו אלא כצדיק הנקרא חי, אבל לשנה הבאה אם יוכר למעלה שחטא הרבה, צדקתו לא תזכר לו, ויכתב בספרן של רשעים גמורים הנקראים מתים בחייהם, ואפשר שעי"ז יהיה לו טובה בעולם הזה, דשוב לא ידקדקו עימו כחוט השערה, וישפיעו לו טובות בעולם הזה להאבידו, ובכל יום הקב"ה דן אותו האדם בפקידה בעלמא על מעשיו שעשה אז, ופוסקין לו להמית ולחיות להצליח ולהפסיד, ואינו נוקף אצבעו למטה אא"כ נגזרה עליו מלמעלה, אבל הכל

לפי מה שנגזר בר״ה, להביאו במשפט הצדיקים או במשפט הרשעים, כנ״ל וזהו נכון מאד לפע״ד״, עכ״ל ה׳חתם סופר׳.

ביאור ה׳בכור שור׳ שדברי הגמרא עולים על הנר״נ שיש לאדם

עד כה נתבארו שני דרכים עיקריים בביאור הגמרא. הדרך הראשונה, שכתבו הרמב״ן והר״ן, ד׳צדיק׳ היינו ׳צדיק בדינו׳, ו׳רשע׳ היינו, ׳רשע בדינו׳. הדרך השניה, שכתבו תוספות, תוספות הרא״ש, וגם ה׳חתם סופר׳, ד׳צדיק׳ היינו לענין דינו בעולם הבא, ו׳רשע׳ היינו גם כן לענין דינו בעולם הבא.

דרך שלישית בביאור הגמרא, וישוב שאלת הראשונים הנ״ל, כתב בעל ה׳תבואות שור׳ בספרו ׳בכור שור׳ (ר״ה שם), וז״ל: ״הקושיא מפורסמת במפרשים, איך אמרינן רשעים נכתבים לאלתר למיתה, הא קא חזינן כמה רשעים מאריכים ימים ושנים ברעתם עד זקנה ושיבה. ובשלמא מ״ש צדיקים נכתבים לאלתר לחיים, אע״פ שאנו רואים צדיקים דשכבי אדזוטר, יש לומר במיתתן קרויים חיים, א״נ מהן בקדושיו לא יאמין. אבל ארשעים קשה.

״וביארתי דידוע שיש לכל אחד נפש רוח נשמה, ואף ע״פ שיש עוד חיה יחידה, אין זה כי אם לנביאים, אבל לסתם בני אדם יש להם ג׳ בחינות אלו, ואם הוא צדיק, אלו הג׳ משתמרים בקרבו ואינם זזים ממנו, אבל כשחוטא, גורם לסור ממנו הנשמה, ואם חוטא יותר גורם לסור ממנו בחינת רוח, ונשאר בו רק בחינת נפש, ונמשל כבהמות נדמה. וכל זה נקרא מיתה, כשסר ממנו הבחינה הנזכר, דמה לי קטלה כולה, מה לי קטלה פלגא, והיינו דאמרינן נכתבים ונחתמים לאלתר למיתה, פירוש, שיפרד ממנו נשמתו, או אח״כ רוחו, עד הגיע שגם נפשו יסור ממנו וימות ממש, ולכן אף שרואים הרשעים חיים וקיימים, מת הוא, והיינו דאמרינן רשעים בחייהם קרויים מתים״, עכ״ל ה׳בכור שור׳.

ביאור האור ישראל בשלושה ספרים נפתחים.

דרך רביעית בביאור הגמרא כתב ה״אור ישראל״ [במאמר עץ פרי נדפס באור ישראל הוצאת ר׳ ראובן לויכטר] וז״ל: ״ויש הנהגה שניה ע״פ חוקי התורה כי כפועל אדם בתורה ומצות ישולם לו בעולם הזה בכל ענייניו. ולפעמים יהיה לאדם רוב זכויות ומיעוט עוונות ע״כ רע לו בעוה״ז כדי

שיבוא על כל שכרו בעוה״ב. ולפעמים רוב עוונות ומיעוט זכויות ייטיב לו בעוה״ז כדי לקבל שכרו וכמ״ש בקידושין הנ״ל.

״על כל הדברים האמורים יש אמנם לאדם איש איש לפי מצבו ועינינו לדאוג ולפחד פן ינוקה לו משכרו לעוה״ב אחרי אשר לא יוכל האדם לדעת את מהלכו הטבעי התמידי איך ומה הוא ואולי ע״פ מהלכו הטבעי היה רע לו יותר מאשר הוא עתה ובמעט הטובה אשר לו יותר מכפי מהלכו הטבעי יכול להיות כי ינוקו לו משכרו לעוה״ב. וגם אם יראה האדם את עצמו שהוא מלא תורה ומצוות ומצבו בעוה״ז שפל מאוד, בכ״ז אין בידו לשפוט כי מצבו בעוה״ז הוא לכפרה על עוונתיו.

״כי אולי שוגה הוא בכוחותיו הפנימיים ולפיהן אולי רובו עוונות וכנ״ל ובמהלך הטבעי שלו אולי הוא בגדר שפל הרבה יותר ממצבו אשר הוא עומד בו. ולכן גם לאיש כזה יש לפחוד אולי מנקים לו מזכויותיו לעוה״ב.

״ולזאת העיצה היעוצה אם יעשה האדם ענין אשר הוא יקר ונכבד בערכו לפי השי״ת וכדאי לו כביכול אשר האדם הזה יחיה לפניו, וייטיב לו גם בכל ענייניו. מימלא לא ינוקה לו משכרו בעוה״ב כי מודעת זאת אשר בכל דבר אזלינן בתר רובא. וכאשר יהיה לאדם רוב זכויות אז יתחשב כי הוא של הקב״ה כאשר ידוע המאמר [אף כי אין ברוח בינתנו להבינו על בוריו] ״עבודה צורך גבוה״ וכל עניני טובות העוה״ז אשר ישיג האדם הזה יכול להיות לתועלת להגדיל בם עבודת ה׳. על כן באיש כזה אף אם המהלך הטבעי שלו הוא במצב רע מאוד בעוה״ז יחונן הקב״ה את המהלך הטבעי לפני על הצד היותר טוב. אם אך לא יהיה בידו עבירה גדולה אשר יהיה בכוחו להכריע אותו לרעה.

״אולם אם יהיה לאדם רובו עוונות אז יחיה על חשבון עצמו ואם גם יהיה לו הרבה תורה ומצות לא יהיה שווה לאדם אשר הוא רובו זכויות וחוסה בצל הקב״ה וחי על חשבון השי״ת.

ביאור הגמרא של שלושה ספרים

״ובדברינו אלו נוכל לבאר דברי הגמרא ר״ה [ט״ז ע״ב] ג׳ ספרים נפתחים בר״ה וכו׳ והנה כבר נתקשו הקדמונים בזה כי הלא אנחנו רואים בחוש רשעים גמורים אשר חיה יחיו. ונוסף עוד יש להקשות ע״פ דברי התוס׳ שם ד״ה ונחתמים שכתבו שמה שיקרא פה הגמרא רשעים גמורים הוא למי שעוונותיו מרובים אבל גם זכויות יש לו, א״כ איך אמרו כי הרשע

נכתב לאלתר למיתה, הלא הוא צריך לחיות למען יקבל שכר זכויותיו בעוה"ז. וכמבואר בקידושין הנ"ל.

"ובדברינו אלה נוכל לבאר על דרך זה, "צדיקים" ר"ל אשר המה רובם זכויות ואם המה רובם זכויות אז הם בעסק הקב"ה "ונכתבים לחיים" ר"ל המה יתייחסו לחיים כי צריכים הם לחיות ע"פ דרך הטבע. וגם כל הדברים הנדרשים לצרכי החיים, המה בכל לחיים. כד' הרמב"ן בשער הגמול אשר בתיבת לחיים נכלל כל הצטרכות החיים וכאשר יחיה האדם הזה ויהיה לו גם צרכי החיים לא ינוכו לו מאומה בעבורם בעוה"ב ואם יקרה לו אח"ז דבר מה לרעה אז יתחשב ליסורים אשר יכפרו עוונותיו.

ו"רשעים" דהיינו שהם רובם עוונות "נכתבים למיתה" ר"ל מדרך הטבע אין ראוי להיות להם דבר מה למחייתם ואם יהיה להם דבר מה אז מנקים להם מזכויותיהם". עכ"ל.

ב. ביאור מחלוקת הפוסקים האם יש לאחל 'לשנה טובה תכתב', או 'לשנה טובה תכתב ותחתם'

מחלוקת הפוסקים האם יש לאחל בר"ה 'תחתם'

השיטות השונות שנתבארו לעיל, אינן נוגעות רק לביאור דברי הגמרא, אלא עולה מהן נפק"מ למעשה גם לדידן, והוא, באיזה לשון יש לאחל האחד לחבירו בראש השנה, וכדיתבאר.

כתב הרמ"א (סי' תקפ"ב סעיף ט'), 'נוהגים שכל אחד אומר לחבירו לשנה טובה תכתב'. והביא המג"א (ס"ק ח') מספר 'מעגלי צדק' כי יש לומר 'תכתב ותחתם'. וכתב המג"א, ד'כן נכון, שיחזיקו לצדיק, שנחתם לאלתר לחיים'. ודברי המג"א מבוארים, דהלא הובאו לעיל דברי הגמרא בר"ה, ד'צדיקים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר לחיים', ולכן נכון לאחל כל אחד לחבירו שיכתב וגם יחתם לאלתר, דבזה הוא מראה כי הוא מחזיק את חבירו שהוא צדיק ולא בגדר בינוני. ומעתה צריך להבין את שיטת הרמ"א שכתב כי יש לומר רק 'לשנה טובה תכתב', ולא לומר גם 'תחתם'.

דברי הגר"א בביאור השיטה שאין לאחל בר"ה 'תחתם'

בישוב שיטת הרמ״א האריך הגר״א בביאורו של השו״ע, ועולה מדבריו כי מחלוקת הרמ״א והמג״א תלויה היא בשני הדרכים שנתבארו לעיל בראשונים בביאור הגמרא. וז״ל הגר״א: ״תכתב. כי מה שכתוב שם (ר״ה ט״ז ב׳) שלושה ספרים כו׳, היינו לחיי עולם הבא, כמו שכתבו תוס׳ שם (ד״ה ונחתמין), ודלא כהר״ן (שם ג׳ ב׳ ד״ה צדיקים) שכתב לעולם הזה, צדיקים ורשעים בדינן, דהא אמרינן (ר״ה שם ע״א) ואדם נידון בראש השנה וגזר דין שלו נחתם ביום הכפורים, אלמא אין החתימה אלא ביום הכיפורים, ומתניתין בכל אדם מיירי. וכן מה שכתוב שם, תבואה שאירע בה קרי כו׳ אדם כו׳, החליט הגמ׳ בכל אדם. אלא בחיי עולם הזה שווין בכל אדם, אלא דאע״פ שנכתב, אם חוזר בעשרת ימי תשובה, נקרע הגזר דין ונכתב ונחתם ביום הכיפורים לטובה. וזהו התועלת דאינו נחתם עד יום הכיפורים. וזהו שכתוב שם (ר״ה י״ז ב׳) שב בינתיים וכו׳, וזה שמבקשים בעשרת ימי תשובה כתבנו כו׳, ליקרע גזר דין ויכתבנו לחיים. ולכן אין לאמר ותחתם אלא תכתב״.

העולה מדברי הגר״א, דהוכיח מכל הסוגיא בר״ה לעיל שם (טז,א) דכל בני האדם שווים בכך שהם נכתבים בר״ה ונחתמים ביוה״כ, ולא רק לגבי בינוניים נאמר כך. ומכיון שלפי הר״ן אין מקור לשני דינים, אחד לעוה״ז ואחד לעוה״ב, ונמצא שצדיקים ורשעים נחתמים בר״ה, אם כן ההכרח להעמיד את הגמ׳ הנ״ל רק בבינוניים, וזה דחוק. ואשר על כן נקט הגר״א כי העיקר הוא כשיטת התוס׳ הנ״ל, דשלושה ספרים נפתחים הם לענין העולם הבא. וממילא אפשר לומר ברווחא כי לעניני העולם הזה כולם נכתבים בר״ה ונחתמים ביום כיפור. ועל פי כל זה כתב הגר״א דלפי דעת תוס׳ שפיר אין לאחל בר״ה רק ׳תכתב׳ ולא ׳תחתם׳, כי האיחולים מתייחסים לענין עניני העוה״ז, ולענין זה רק נכתבים בר״ה, ולא נחתמים אלא ביום כיפור.

מחלוקת המג״א והרמ״א תלויה במחלוקת תוס׳ והרמב״ן

נמצא אם כן על פי דברי הגר״א, דמחלוקת הרמ״א והמג״א, האם יש לאחל בר״ה רק ׳תכתב׳, או גם ׳תחתם׳, תלויה היא במחלוקת תוס׳ והרמב״ן בביאור הגמרא. דהרמ״א שכתב כי מאחלים רק ׳תכתב׳, היינו כשיטת תוס׳, דאמנם לענין הדין על העולם הבא יש הבדל בין צדיקים גמורים ורשעים גמורים לבין בינוניים, אבל לענין הדין על העולם הזה אין הבדל כלל, אלא כולם נכתבים בראש השנה ונחתמים ביום כיפור. ואילו המג״א שכתב כי מאחלים ׳תכתב ותחתם׳, היינו כשיטת הרמב״ן

דג' הספרים נפתחים לענין דין האדם על העולם הזה, ולא הזכיר כלל הדין על העולם הבא, וממילא על דין זה של העוה"ז נאמר ד'צדיקים נכתבים ונחתמים בראש השנה', ולכן שפיר ראוי לאחל כל אחד לחבירו גם 'ותחתם', להראות כי הוא בעיניו צדיק וזוכה להיות נכתב ונחתם לאלתר בספרן של צדיקים.

ג. ארבע דרכים למה הבינוניים צריכים לעשות תשובה דוקא, ואין די להם במה שירבו זכויות ומעש"ט

שינוי לשון בגמ', האם די לבינוני ריבוי זכויות, או תשובה דוקא

על פי שיטת תוס' בהאי ענינא, נפתח בפנינו שער רחב ליישב שינוי לשון בענינם של הבינוניים, דלעיל (ריש הסימן) הובא לשון הגמרא (ר"ה טז,ב) 'בינוניים תלויין ועומדין מר"ה ועד יוה"כ, זכו נכתבים לחיים, לא זכו נכתבים למיתה'. הנה מלשון 'זכו' משמע שמועיל לבינוניים כל זכויות שיעשו, בכדי להוציאם מבינוניים לכדי צדיקים, ואין צריך שיעשו תשובה דוקא. אכן להלן שם בגמרא (יז,ב) איתא, 'השב בינתים [בין ראש השנה ליום הכיפורים. רש"י], מוחלין לו. לא שב בינתים, אפילו הביא כל אילי נביות שבעולם, אין מוחלין לו". ומשמע כי רק תשובה מועילה לבינוני, ואין די במה שירבה לעצמו זכויות. [ולהלן יתבאר כי גם ברמב"ם (הל' תשובה פ"ג ה"ג) מבואר כלשון הגמרא הנ"ל, דדוקא תשובה יכולה להועיל לבינוני, ואין די במה שירבה זכויות].

[השאלה הנ"ל היא על פי פשיטות לשונות הגמרא, ברם, יש לציין כי רבינו חננאל כתב בביאור הגמרא ד'זכו נכתבים לחיים, לא זכו נכתבים למיתה', בזה"ל: "זכו ועשו תשובה נכתבין לחיים, לא זכו לעשות תשובה נכתבים למיתה". ומבואר שביאר את הגמרא כאן על דרך הגמרא דלהלן, שהכל תלוי בעשיית תשובה, וממילא לא קשיא מידי. אכן, מכיון דפשיטות לשון הגמרא אינו מורה על עשיית תשובה דוקא, לכן יש מקום גם להדרך שתבואר להלן].

תירוץ ה'משנת רבי אהרן' על פי תוס' והגר"א

וכבר עמד על כך ב'משנת רבי אהרן' (חלק ב' עמוד קע"ט), וכתב ליישב חילוקי הלשונות על פי שיטת תוס' בתוספת דברי הגר"א הנ"ל, וז"ל: "לשיטת

התוס׳ והגר״א ניחא, דהברייתא (יז,ב) הלא מיירי בדין של ר״ה על עניני העוה״ז, וכמפורש שם להדיא בגמ׳, דמקשה מהברייתא על ר״י שאמר תשובה קורעת גזר דינו של אדם, ומשני כאן ביחיד, כאן בציבור, והברייתא קאי על יחיד, הרי דקאי על דין עוה״ז, ובזה בעינן דוקא תשובה. אבל ר׳ יוחנן (טז,ב) הרי קאי על דין דעוה״ב, דבינוניים תלויים ועומדים עד יוה״כ, ובזה מכריע גם ע״י הוספת זכויות.

״ויש טעם גדול ומרווח בס״ד בחילוק זה, דהדין של עוה״ז שהוא הדין על השנה, זמנו בר״ה על כל השנה, ומהאי טעמא הכל נידונין בר״ה, והכתיבה עצמה זהו גמר דין, אך מחסדי השי״ת שלא יהיה נחתם בר״ה, שיהא אפשר לקורעו, דאולי ישתנה לטוב בימי התשובה ויוהכ״פ, אך בזה צריך שהשינוי יהא במצבו בר״ה, שאז הוא זמן הדין, ולכן דוקא שב בינתיים, דתשובה עוקרת החטאים למפרע ואיגלאי עכשיו שנשתנה מצבו מעיקרא, ולכן נקרע הגזר דין ונכתב ונחתם ביוהכ״פ לטובה. אבל שאר זכויות שנתחדשו אחר ר״ה, אינן מועילות, שהרי זמן הדין הוא מראשית שנה ונידון על הקודם. משא״כ בדין הרוחני, דצדיק או רשע לחיי עוה״ב, בזה הבינוניים לא נדונים כלל בר״ה, ודינם ביוהכ״פ ואם זכו ע״י הוספת מצוות ומעשים טובים, נכתבים ונחתמים לחיי עוה״ב, שהרי נידונים לפי מצבם ביוהכ״פ״, עכ״ל ה׳משנת רבי אהרן׳.

לגבי הדין על העוה״ב אין בינוניים נכתבים בר״ה

העולה מכל המבואר, דחלוק לגמרי דין האדם לענין מצבו בעולם הזה, מדין האדם לענין מצבו בעולם הבא. דלענין מצבו בעולם הזה, נקט הגר״א כי אין הבדל בין צדיקים ורשעים לבין בינוניים, אלא כולם נכתבים בר״ה ונחתמים ביו״כ, ועל דין זה אין מועיל לבינוני מה שירבה זכויות, אלא רק תשובה מסייעת לעקור את הכתיבה שנכתב עליו בר״ה. אבל לענין מצבו של האדם בעוה״ב, יש הבדל בין צדיקים ורשעים לבין בינוניים, כהמבואר בגמרא (טז,ב), דצדיקים גמורים ורשעים גמורים נכתבים ונחתמים מיד ביוה״כ, ואילו דינם של הבינוניים ממתין ליוה״כ. ועוד, דלענין דין זה מועיל לבינוני גם מה שירבה זכויות, מכיון שלגבי דין זה לא היתה כתיבה כלל בר״ה, ודינם נפתח רק ביוה״כ, ולכן אפשר לצאת מגדר הבינוני על ידי הוספת זכויות בלבד.

והביא בספר ׳שפתי חיים׳ (חלק א׳ עמוד ק״ד) דכן נתבאר להדיא בספר ׳ליקוטי הגר״א׳ (עמוד ש״נ), וז״ל: ״דברי ר׳ כרוספדאי מיירי לענין דין לעוה״ב, ואומר שנפתחים שלושה ספרים, לצדיקים הכתיבה והחתימה

היא בראש השנה, וכן לרשעים, ואילו הבינוניים תלויים ועומדים, ואצלם אף הכתיבה היא ביוה״כ. אבל במשנה וגם הברייתא מדברים לענין העוה״ז, ובדין זה כל האנשים שוין שבר״ה יכתבון וביום צום כיפור יחתמון. וכן התפילות שהן בקשות שתקנו בעשרת ימי תשובה שמחולקים הן בין ג׳ ברכות ראשונות, שהן בקשות על עוה״ב, ולכן אומרים ׳זכרנו לחיים׳, ׳זוכר יצוריו לחיים ברחמים׳, ולא מבקשים לחיים טובים, ואילו בג׳ האחרונות נתקנו לבקש על הדין בעוה״ז, ועל כן מבקשים לכתב לחיים טובים, ׳בספר חיים ברכה ושלום ופרנסה׳׳.

דרכו של ה׳כוכבי אור׳ למה רק תשובה מועילה לבינוניים

תורף הדברים האמורים לעיל, דלענין הבינוניים מצאנו בגמרא חילוק לשונות, מה יכול לסייע בעדו בכדי לזכות להכתב לחיים ביוה״כ, האם סגי בעשיית מצוות שיהיה בגדר ׳זכה׳, שהרי על ידי כך יצא מגדר בינוני, כי מעתה זכויותיו רבות מהעוונות שלו, או דבעי תשובה דוקא. ונתבאר לן לעיל כי ר״ח פירש גם הגמרא ד׳זכו׳ לענין עשיית תשובה דוקא. ואילו ב׳משנת רבי אהרן׳ כתב לחלק בזה בין הדין לענין העוה״ב דלזה סגי בריבוי זכויות, ולענין העוה״ז בעי תשובה דוקא.

והנה בענין זה מצאנו אריכות דברים מופלאה בספר ׳כוכבי אור׳ (סי׳ ה׳) לרבי איצלה בלאזר זצ״ל, ובדבריו ביאר בטוטו״ד דבעינן תשובה דוקא, כי בלא זה, העון של מניעת התשובה בימי התשובה, שקולה היא כנגד כל מצוות שיעשה. נציע בס״ד חלק מדבריו, הגם כי ארכו הדברים, לגודל מתיקותם ובהירותם.

דבריו של ה׳כוכבי אור׳ מוסבים על מה שכתב הרמב״ם (הלכות תשובה פרק ג׳ הלכה ג׳), וז״ל: ״כשם ששוקלין עונות אדם וזכויותיו בשעת מיתתו, כך בכל שנה ושנה שוקלין עונות כל אחד ואחד מבאי העולם עם זכויותיו ביום טוב של ראש השנה. מי שנמצא צדיק נחתם לחיים, ומי שנמצא רשע נחתם למיתה, והבינוני תלוין לו עד יום הכיפורים אם עשה תשובה, נחתם לחיים ואם לאו נחתם למיתה״. ומבואר מלשון הרמב״ם לכאורה כדברי ר״ח הנ״ל דהכל תלוי הוא בתשובה דוקא, ואין די במה שירבה זכויות.

ותמה בזה ה׳כוכבי אור׳ (סי׳ ה׳), וז״ל: ״מה שכתב הרמב״ם והבינוניים תלוין אותו עד יום הכיפורים, אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לאו כו׳. הנה מה שכתב אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לאו כו׳, לפי משכל

ראשון יפלא מאד, דהרי בינוני הוא מי שמעשיו שקולין מחצה זכויות ומחצה עוונות, נמצא כי אין חסר לו רק מצוה אחת להכריע כף הזכויות על העוונות, ואם כן אף אם לא יעשה תשובה כלל יוכל לזכות בדין בקל, כי על ידי מצוה אחת שעשה להכריע כף הזכויות הרי הוא נמצא צדיק ונחתם לחיים וכו'. אכן הרמב"ם שכתב אם עשה תשובה נחתם לחיים כנזכר לעיל, לכאורה יפלא מאד, דגם בלא עשה תשובה יוכל לזכות בדין ע"י מצוה אחת שיוסיף עד יום הכיפורים, להכריע כף הזכויות דנמצא צדיק ונחתם לחיים".

כדי לישב שאלתו, הקדים ה'כוכבי אור' לבאר חומר העון שיש במה שהאדם נמנע מלעשות תשובה בעשי"ת, וז"ל: "הנה ידוע כי מלבד הדין והחשבון של אדם על עוונותיו ופשעיו, הנה נוסף על חטאיו הנהו נתבע בגלל מניעת התשובה, אשר לא יתן אל ליבו לשוב אל ה' יתברך שמו מכל חטאותיו אשר חטא, וכמו שכתב בריש ספר שערי תשובה לרבינו יונה וז"ל, 'ודע כי החוטא כאשר יתאחר לשוב מחטאתו, יכבד עליו מאד ענשו בכל יום, כי הוא יודע כי יצא הקצף עליו ויש לו מנוס לנוס שמה והמנוס הוא התשובה, והוא עומד במרדו והנו ברעתו ובידו לצאת מתוך ההפכה ולא יגור מפני האף והחמה על כן רעתו רבה' וכו'. אכן אם כי החובה פרושה תמיד על האדם לחזור בתשובה, והחוטא כאשר יתאחר לשוב מחטאתו יכבד עליו מאד ענשו בכל יום, וכמו שכתב בספר שערי תשובה וכנזכר לעיל, אמנם עוד יותר יגדל החוב לשוב לפניו יתברך שמו, בימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים, ומה גם ביום הכפורים עצמו, כי יש הבדל גדול בין חובת התשובה שעל האדם בכל ימי השנה, בין החוב שעל האדם לשוב בהימים האלו, ומה גם ביום הכפורים, מכמה טעמים כאשר יתבאר.

"אם כי חובת התשובה היא מובן בשכל וכמבואר במדרש, כך אמר הקדוש ברוך הוא לרשעים תשובה לפניכם ואין אתם חוזרים, אולם בכל זאת הנה בשאר ימי השנה לא בא מצות עשה ביחוד על התשובה, אכן ביום הכפורים הוא מצות עשה מן התורה לשוב בתשובה, וכמו שכתב בספר שערי תשובה לרבינו יונה, ומצות עשה מן התורה להעיר אדם את רוחו לחזר בתשובה ביום הכפורים, שנאמר מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו, על כן הזהירנו הכתוב שנטהר לפני ה' בתשובתינו, והוא יכפר עלינו ביום הזה לטהר אותנו, עכ"ל וכו'. והנה ידוע כי כל המצוות אינם על משקל אחד, והנה מובן מאליו כי המצות עשה הזאת של תשובה עולה באיכותה למעלה ראש, וכן תגדל עוון ביטולה, ועל כל פנים נשמע מזה כי

מי שלא שב בתשובה גם ביום הכפורים, ענשו כפול ומכופל כי ביטל גם מצות עשה הגדולה 'לפני ה' תטהרו'".

אחר שייסד ה'כוכבי אור' חומר הענין של ביטול מצות עשה דתשובה ביוה"כ, חזר לבאר וליישב את דברי הרמב"ם הנ"ל, וז"ל: "ידוע כי שכר המצוות נערכין לפי צער קיומם, וכאמרם ז"ל באבות פרק ה' 'לפום צערא אגרא', וכן עונש של ביטול המצוה תתחשב גם כן לפי כובד העבודה של קיום המצוה, כי כל מה שנקל יותר לקיים, כן תגדל עוון ביטולה וכו'. והנה בעונש החוטא המתאחר לשוב בחטאתו אשר חז"ל במדרש רבה משלו משל לכת לסטים שמרדו במלך תפשם וכבשם בבית האסורים מה עשו חתרו כו', אמר לו שוטה החתירה לפניך ולא הייתה בורח. כך אמר הקב"ה לרשעים תשובה לפניכם ואין אתם חוזרים, ע"כ.

"הנה מובן מאליו, כי זה תלוי גם כן לפי כובד העבודה של דרכי התשובה, עד יגיע תשובתו לרצון לפני ה' יתברך שמו. והנה בגמרא ראש השנה דף י"ח רמי קראי אהדדי כתיב 'מי כה' אלוקינו, בכל קראינו אליו', וכתיב 'דרשו ה' בהמצאו', ופירש רש"י, משמע פעמים שאינו מצוי, ע"כ. ומשני, הא ביחיד הא בציבור. ופריך ביחיד אימת, אמר רבה בר אבוה אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים. ופירש רש"י, ויחיד אימת מצוי לו, שכתיב בהמצאו. והרמב"ם ז"ל כתב בפרק ב' מהלכות תשובה, אע"פ שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרה הימים שבין ראש השנה ויום הכיפורים היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד, שנאמר דרשו ה' בהמצאו.

"הרי מבואר כי שעה המוכשרת לפני האדם לשוב בתשובה, הם הימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים, כאשר הקב"ה הוא מצוי אז וקרוב ועל כן נקל יותר לפני האדם דרכי התשובה, כי התשובה והצעקה אז יפה ביותר ומתקבלת היא מיד. ולזאת מי שלא שב בתשובה בימים אלו אשר הקב"ה הוא מצוי וקרוב, והתשובה מתקבלת מיד, ומה גם ביום הכפורים אשר הוא זמן תשובה לכל, וקץ מחילה וסליחה לישראל, יגדל עוונו וכבדה חטאתו ביותר. הוא מה שאמר הנביא 'דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב, יעזוב רשע דרכו, וכו' וישוב אל ה'' וכו', ואמרו חז"ל אלו הימים שבין ר"ה ליום הכיפורים, אין הכוונה להורות כי בימים האלו אשר הקב"ה מצוי וקרוב והם מכשרים ביותר לתשובה וצעקה ועל כן טוב ויפה אז לדרוש ה' ולעזוב רשע דרכו.

"אולם הכוונה הוא כי בהימים האלה בהמצאו ובהיותו קרוב אז גדל החוב על האדם לדרוש ה' ולעזוב רשע דרכו, כי מידת רחמיו וחסידותו

של הקב״ה אשר בימים האלה הוא מצוי וקרוב אל האדם למען בהיותו קרוב יתן אל ליבו לשוב אליו יתברך שמו, תוכל להתהפך על האדם לפוקה ולמכשול עוון גדול אם האדם מנע בכל זאת מלשוב בתשובה וזה שאמר דרשו ה׳ בהמצאו כו׳. כי חובה עליכם לדרוש ה׳ בהמצאו ובהיותו קרוב כנזכר לעיל. וממוצא דבר נשכיל להבין דברי הרמב״ם ז״ל, מה שכתב והבינוניים תולין אותו עד יום הכיפורים, אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לאו כו׳, כנזכר לעיל אשר זה הלשון אם עשה תשובה כו׳, לכאורה יפלא מאד, דהרי בינוני הלא שמעשים שקולין, ואם כן גם בלא עשה תשובה יוכל לזכות בדין אם רק יוסיף מצוה אחת להכריע כף הזכויות.

״אכן לפי הנזכר לעיל יובן דבריו שפיר, כי ההבדל שבין הצדיק להבינוני הוא זמן הדין והמשפט, כי הצדיק זוכה בדין ביום ראש השנה, והבינוני תלוי ועומד וגמר דינו הוא ביום הכיפורים, כי יסוד ראש השנה הוא רק יום הדין והמשפט, אולם הנה בראש השנה עדיין אין על האדם חובת התשובה יותר מבכל השנה, ואף כי כבר התקדש היום והקב״ה הוא מצוי וקרוב כנזכר לעיל, אולם הלא עוד יש שהות לפניו לשוב בתשובה עד יום הכיפורים, על כן מי שנמצא צדיק בראש השנה שזכויותיו יתירות על עוונותיו זוכה בדין ונחתם לחיים, ואף אם לא שב אח״כ בתשובה גם ביום הכיפורים, אולם כבר זכה בדין. אולם מי שהוא בינוני בראש השנה שמעשיו שקולין ולא יוכל אז לזכות בדין, והוא תלוי ועומד וגמר דינו הוא ביו״כ, ואז כבר הגיע חובת התשובה במצות עשה של לפני ה׳ תטהרו, נמצא כי מי שלא שב בתשובה גם ביום הזה, והוא יום הכיפורים אשר הוא זמן תשובה לכל, וקץ מחילה וסליחה לישראל, והקב״ה הוא מצוי וקרוב כנזכר לעיל, הנה מניעת התשובה בלבד ביום הקדוש הזה, הוא עוון גדול ונורא מאד, נוסף על כל חטאיו.

״וכבר כתב הרמב״ם בפרק ג׳ מהלכות תשובה כי שקול הזכויות נגד העוונות אינם לפי מנין אלא לפי גדלם וכו׳. יש עוון שהוא כנגד כמה זכויות, שנאמר וחוטא אחד יאבד טובה הרבה ע״כ. ולזאת הנה הבינוני שגמר דינו הוא ביום הכיפורים, אם לא יעשה תשובה, לא תועיל לו מה שיוסיף מצוה אחת להכריע כף הזכויות, כי לעומת זה הנה העוון הגדול של מניעת התשובה ביום הזה הוא מכריע את כף העוונות. ומי יודע עד כמה תכבד משקלו נגד כמה מצוות באין מספר. הוא מה שכתב הרמב״ם והבינוניים תולין אותו עד יום הכיפורים, אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לאו כו׳, כי מאחר שגמר דינו הוא ביום הכיפורים, אין חכמה ואין

עצה לזכות בדין ע״י הוספת איזה מצוה, כי ביום הזה אחת היא התשובה, ואם עשה תשובה נחתם לחיים כנזכר לעיל״, עכ״ל ה׳כוכבי אור׳.

קושית ה׳עמק ברכה׳ על ה׳כוכבי אור׳

בספר ׳עמק ברכה׳ (עמוד קמ״ו) הביא תו״ד ה׳הכוכבי אור׳ והשיג עליו בזה״ל: ״נמצא לפי זה דהא דבעינן עשו תשובה אינה מצד עצמה, אלא מטעם שתתכן הכרעת כף הזכיות על העונות. ולענ״ד סתימת לשון הירושלמי והרמב״ם לא משמע כן. ועוד, וכי לא יתכן לפעמים שיעשה זכות גדול, כגון הצלת נפשות רבות מישראל וכיו״ב, שודאי יכריע כף הזכויות אף נגד העבירה של מניעת התשובה״.

ואולי אפשר לישב את שאלת ה׳עמק ברכה׳ על ה׳כוכבי אור׳, ע״פ דברי המאירי בר״ה (שם), וז״ל: ״ויתעורר לפשפש במעשיו ולחזור ממה שהוא בידו מן העבירות, והמתרשל בזמן הזה מן התשובה, אין לו חלק בה׳ אלוקי ישראל, שכל השנה אין ההתעוררות מצוי כל כך, ואף מידת הדין מתיאשת ממנו וממתנת לו עד זמן זה״. מבואר מדברי המאירי כי כל כך גדול החיוב לחזור בתשובה באלו הימים, עד כדי כך שמי שאינו חוזר, אין לו חלק בה׳ אלוקי ישראל, דיש בזה ענין של זלזול בה׳ שאינו חוזר אפילו בימים המסוגלים לתשובה. ומכיון שכל כך חמור ענינו שאין לו חלק בה׳, אפשר שהוא חמור עוד יותר מכל מצוות אחרות שיעשה, ומסוגל חומר עוון זה להכריע את הכף אפילו כנגד מצוה גדולה דהצלת נפשות.

דרכו של ה׳שיחות מוסר׳ למה רק תשובה מועילה לבינוניים

הגר״ח שמואלביץ זצ״ל ב׳שיחות מוסר׳ (תשל״ב. מאמר ק״ג), [וכן כתב בקצרה ה׳עמק ברכה׳ (עמוד קמ״ו)], כתב ליישב באופן נוסף את שאלת ה׳כוכבי אור׳ למה לא תועיל לבינוני מצוה אחת שיעשה בכדי להכריע את הכף, ולמה צריך דוקא שיעשו הבינוניים תשובה, וז״ל:

״הנה ידוע בשם זקני הסבא מנובהרדוק זצ״ל, שאמר על מה דאיתא בגמ׳ (ר״ה ט״ז ב׳) ׳בינוניים תלוים ועומדים׳, דהוי ׳תלויים׳ כמשמעו, כאדם שהחבל כבר נתון בצווארו, ׳ועומדים׳, שיש כסא תחת רגליו והתליין מזומן להדוף את הכסא, והיינו שבעצם הוא כבר תלוי, אלא שיכול הוא לקבל חנינה מאת המלך, כיון שעדיין הוא על הכסא, כך הבינוניים

'תלויים ועומדים' כל עשרת ימי תשובה. ונראה בביאור דבריו, דמה שאמרו 'בינוניים תלויים ועומדים', אין הכוונה שמשפטם נדחה עד יוהכ"פ, שדבר זה אינו נראה כלל, שכן עיקרו של יום ראש השנה הוא יום הדין לכל באי עולם, והוא היום בו יושב הקב"ה כביכול על כסא דין, ומלך במשפט יעמיד ארץ, וכל באי עולם נידונין בו ואף הבינוניים. אלא נראה שבעצם נידונים למיתה, וכאותו תלוי הנתון בחבל, שכבר נידון למיתה, אלא שהקב"ה רב חסד חפץ שיזכו לחנינה ונתן להם זמן עד יוה"כ, שאם ישובו יחון אותם. זהו ביאור כוונת ה'סבא' זצ"ל.

"וביאור הדבר שהאדם נידון למיתה במחצה על מחצה, יש לומר שאין זה בתורת עונש, אלא שכדי לזכות בחיים, צריך רוב זכויות, וללא רוב זכויות אין לאדם זכות קיום בעולם, וממילא נידון הוא למיתה. והבינוניים נשפטים אף הם בראש השנה כאמור, אלא שחסד עושה הקב"ה עמהם לדחות את חתימת דינם עד יוה"כ. נמצא שכבר נגמר דינו של הבינוני למיתה, אלא שעשה עימו הקב"ה חסד שיכול לשוב, ואז יקרע רוע גזר דינו. ולא עוד אלא שהקב"ה מתקרב אליו כדי להקל עליו את התשובה, וכמו שאמר הכתוב (יחזקאל יח,לב) 'כי לא אחפוץ במות המת נאום ה' אלוקים והשיבו וחיו'.

"ובזה יבואר הטעם מדוע לא יועיל לבינוניים אם יעשו עוד מצוה אחת להכריע את המאזנים לכף זכות, והוא מפני שבאמת כבר נגמר דינם למיתה, ושוב אין שוקלין מחדש את זכויותיהם ועוונותיהם, כשם שלא יועיל לרשע שנחתם למיתה אם יעשה מצוות הרבה שיוכלו להכריע את הכף, כי הרי נגמר דינו למיתה, והוא הדין לבינוני, ומה שהתשובה מועלת, חסד מיוחד הוא שהיטיב עמם הקב"ה ונתן להם את האפשרות לתקן את גזר דינם ע"י תשובה בימים אלו, ודוקא ע"י תשובה כי התשובה כוחה לעקור את העוונות למפרע", עכ"ל.

דרכו של ה'שפתי חיים' למה רק תשובה מועילה לבינוניים

ה'שפתי חיים' (ח"א עמ' רמ"ג) הביא את דברי ה'כוכבי אור', והעיר גם כן קצת על דבריו, וז"ל: "עדיין הדבר צריך ביאור, דלדבריו המימרא דר' כרוספדאי, בינוניים תלויים, נשנית דווקא במעט אנשים שמשקל זכויותיהם ועוונותיהם שקול, ורק עבורם ניתנו עשי"ת, ואם כי משקל זה אינו לפי תפישתנו, כדברי הר"מ פ"ג מהלכות תשובה ה"ב, 'ואין שוקלין אלא בדעתו של קל דעות, והוא היודע היאך עורכים הזכויות כנגד העוונות', מכל מקום, מועטים הם".

לכן כתב ה'שפתי חיים' דרך נוספת לישב את שאלת ה'כוכבי אור' הנ"ל, למה לא יועיל לבינוניים מה שירבו זכויות, אלא דוקא תשובה תועיל להם. והקדים לזה הא דאיתא בגמרא בברכות (דף סא,ב) "ריה"ג אומר צדיקים יצר טוב שופטן, שנאמר 'וליבי חלל בקרבי'. רשעים יצר הרע שופטן, שנאמר 'נאום פשע לרשע בקרב ליבי אין אלוקים לנגד עיניו'. בינוניים זה וזה שופטן, שנאמר 'יעמוד לימין אביון להושיע משופטי נפשו'. אמר רבא כגון אנו בינוניים. אמר ליה אביי, לא שביק מר חיי לכל בריה".

וכתב הגר"א בביאור אגדות, וז"ל: "צדיקים יצ"ט שופטן. ר"ל, מנהיגן. ורצה לומר שכל מחשבה ועצה הכל ממנו. וברשעים להיפך. ובינוניים מזה ומזה. ולרשעים שהיצה"ר שופטן יש להן עולם הזה. אבל בינוני יש לו מלחמה, ואוי לו מיצרו, ואמר 'יעמוד לימין', כי הש"י עזרו, וכמ"ש 'כי מימיני בל אמוט', ולכן שויתי ה'".

וכתב ה'שפתי חיים': "ביאור דברי הגר"א, הצדיקים שיצה"ט מנהיגן, טוב להם בעוה"ז, כי אינם מונהגים אלא על ידו, וגם כאשר נלחם בהם היצה"ר, מכריעים אותו. והרשעים שמונהגים רק על ידי היצה"ר, גם להם טוב בעוה"ז. אמנם הבינוני מונהג על ידי שני היצרים, ולא רק מעשיו הרעים מודרכים על ידי עצת היצה"ר, אלא אפילו במעשה מצוה משתתפים עימו יצה"ר ויצה"ט בנתינת העצה לקיים המצוה, כגון בקניית אתרוג מהודר, שהיצה"ט מכוונו לקנות אתרוג מהודר כדי לקיים את המצווה בהידור, ואילו היצה"ר מכוונו כדי להתפאר בפני בני ביתו וידידיו באתרוגו המהודר.

"לפי זה נשכיל להבין את דברי הרמב"ם, דהבינוני שגמר דינו ביוה"כ, אינו אדם שזכויותיו ועוונותיו שקולים, כדוגמת הגמ' בקידושין (מ' ע"ב) שלעולם יראה אדם את עצמו חציו זכאי וחציו חייב, שיראה כאילו מעשיו שקולים מחצה על מחצה, אלא כוונת הדברים לבינוני, כפי שביאר הגר"א את הגמ' בברכות, בינוניים זה וזה שופטן, שבכל מעשה ומעשה מעורבים שני יצרים, והחובה המוטלת על הבינוני להתעלות ממדרגתו ולשנות את כיוון חייו לאופן ששאיפותיו ורצונותיו כולם יהיו מודרכים אך ורק בעצת היצ"ט. ולזה לא תועיל הוספת מצוה אחת, אלא רק עשיית תשובה. והן הן דברי הר"מ שכתב 'אם עשה תשובה נחתם לחיים'. וכך אפשר לבאר דברי הר"מ שכתב (בפ"ב מהל' תשובה ה"ד) 'מדרכי התשובה וכו' ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו, ומשנה שמו כלומר אני אחר', לחיות

כאדם אחר וזה על ידי עשיית תשובה, שבכך הופך את שאיפות חייו להיות מודרכים על פי היצר טוב״, עכ״ל ה׳שפתי חיים׳.

העולה מדברי ה׳שפתי חיים׳ כי ישנן שתי בחינות של ׳בינוני׳. ישנה בחינה של מחצה זכויות ומחצה עבירות. וישנה בחינה נוספת של בינוני, והיא, מה שהוא מונהג על שני היצרים שבו, הן על ידי היצר טוב, והן על היצר הרע. ודברי הגמרא כי הבינוניים תלויים ועומדים מר״ה עד יוה״כ, מתייחסים אל הבינוני בבחינה השניה הנ״ל, ולכן נקט הרמב״ם כי רק תשובה תועיל להם, דתכלית התשובה היא שיהיו מונהגים ונשפטים רק על היצר טוב שבקרבם.

להלן בסמוך יובאו דברי ה׳פחד יצחק׳ שכבר הלך בדרך זו, וביאר כי לשון הגמרא ׳ריבוי זכויות׳ או ׳ריבוי עונות׳, אינו לענין כמות, אלא לענין איכות האדם, לאיזה צד הוא שייך בעצם מהותו. ושני דרכים אלו, אחד הם, כל אחד ביאר הענין בלשונו, אבל המכוון הוא אחד.

דרכו של ה׳פחד יצחק׳ למה רק תשובה מועילה לבינוניים

הגאון רבי יצחק הוטנר ז״ל ב׳פחד יצחק׳ (ראש השנה מאמר י״ח) הביא גם כן את קושיית ה׳כוכבי אור׳, והאריך כדרכו בעומק המחשבה בכדי לישב הקושיא, וז״ל: ״אמנם תמיהה זו תמציא לנו מקור מוצא יפה לבירור המבט של ׳רובו זכויות, ו׳ריבוי עוונות׳ בכלל. שגרת המחשבה תופסת את המושג ׳ריבוי זכויות׳, ואת המושג ׳ריבוי עוונות׳, כמושג כמותי. כלומר, אע״פ שבודאי אין המספר הגורם הבלעדי לשיקול זה של רובו זכויות או להיפך, מכל מקום אין לדלג כאן על הבחינה הכמותית, דבודאי ישנה טובה אחת המאבדת כמה רעות, וכן להיפך. וכמו כן, אפילו משקל של אותה טובה, או של אותה רעה, מתחלף משעה אחת לחברתה, וכמו שכתב הרמב״ם, שמשקל זה הוא משקלו של קל דעות. אבל בכל זאת נהי דמשקל הזכויות והחובות הוא משקל איכותי, מכל מקום ׳החפצא׳ של המשקל הזה, דהיינו הדברים שמשקל זה שוקל, הם סכום של כמויות, מצוות ועבירות. כזו היא תפיסתה של שיגרת המחשבה במושגים הללו של ריבוי מצוות וריבוי עברות.

״ברם, לאחר העמקת מחרשת המחשבה בפנימיותם של המושגים ׳ריבוי זכויות׳ ו׳ריבוי חובות׳, יתחדש אצלינו המבט בהבחנתם של המושגים הללו. המבט החדש הזה מראה לנו כי ׳רבוי זכויות׳, איננו סכום של כמה זכויות יחידות, ו׳רובו עבירות׳, איננו סכום של כמה עבירות יחידות,

דאם בסכום עסקינן, כי אז היה מדרגת רובו זכויות משתנית משעה לשעה, ומרגע לרגע, כי בהזדמן לו לאדם זה שרובו זכויות כמה כשלונות בדרכו, הרי הוא מפסיד את מעלתו של רובו זכויות. ענין זה של חילוף מדרגה משעה לשעה, אינו מתקבל על הדעת, דהלא כל עבירה וכל מצוה המזדמנות לו עלולות הן לשנות את תארו הכללי.

״אמנם מה שהמבט החדש מראה לנו הוא כי ׳רובו זכויות׳, הוא קו באופיו של אדם, והוא הוא הקו המושרש ביחסו של אותו אדם אל הטוב ואל הרע. ׳רובו זכויות׳, זו היא מידה בנפש. המידה הזו יוצרת בנפש בעליה את מצב של הכרעה לצד הטוב, בעיצומה של הנפש. וממילא, כשם שאפשר לו לאדם אשר מידתו היא מידת הסבלנות, ליפול לפעמים ברשת הכעס, ואע״פ כן מדתו שהיא מדת הסבלנות, בעינה עומדת. ממש כמו כן, אפשר לו לאדם שמדתו היא מדת ׳רובו זכויות׳, להיות נמצא במצב של רובו עבירות, ואף על פי כן, מדתו שהיא מידת רובו זכויות, אינה נפגעת על ידי כך, שהרי היא עומדת בתקפה ובגבורתה. אלא שכשם שיש הבדל תהומי בין אותו הכעס שהוא בא מאדם שהכעסנות היא מדתו, ובין אותו הכעס המתפרץ מן האדם אשר מידתו היא מידת הסבלנות, כמו כן יש הבדל תהומי בין אדם ש׳רובו זכויות׳ היא מידתו, אלא שהוא נמצא עכשיו במצב המתנגד למידתו, ועכשיו עוונותיו הם רובו של אותו אדם, ובין האדם שעוונותיו המרובים מזכויותיו הם בהתאם למידתו. בקיצור, ׳רובו זכויות׳, או ׳רובו עבירות׳, אינה סיכום של פרטים, אלא מידה בנפש.

״מבט חדש זה בידו לשלול טענתו של מרן ר׳ איצל. ר׳ איצל טוען כי מכיון שהבינוני הוא מחצה על מחצה, אם כן הלא מספיק לו לעשות ולהוסיף זכות אחת על זכויותיו, לזכות בחתימה טובה של יוה״כ, ולמה הזקיק הרמב״ם את הבינוני לעשיית תשובה דווקא. אמנם עכשיו אנו רואים את שלילתה של טענה זו, שהרי לפי מה שנתבאר לנו, כי ׳רובו עבירות׳ הוא מידה בנפש, כמו כן, בוודאי גם הבינוניות היא מידה בנפש, כלומר, האדם הזה מתיחס הוא אל הרע ואל הטוב מבלי שתהיה לו בנפשו הזדהות עם אחד מהם. מידתו של הבינוני, היא מידה של חוסר הזדהות, והמידה הזו תעמוד בעינה ובתוקפה אפילו אם יתווספו לו כמה זכויות, ואפילו אם יוסיף זכויות עד שיתרבו פי כמה על החובות, עדיין מידתו היא מידת הבינוניות. וכל זמן שמידתו נבחנת היא במבחן הבינוניות, אין כאן מקום לחתימה טובה. ואשר על כן שפיר שינה הרמב״ם מלשון הגמרא והעמיד את עשיית התשובה במקום הזכות הסתמית, כי כוונת התשובה בכאן

היא שתיקן את מידת הבינוניות שלו. ורק התשובה היא שתכניס אותו למחיצת ה'רובו זכויות', ויחתם לאלתר לחיים", עכ"ל ה'פחד יצחק'.

ד. ישוב הסתירה שיש לכאורה בדברי הרמב"ם

סתירה לכאורה ברמב"ם האם מע"ט בלבד מועילים לבינוניים

בעיקר דברי הרמב"ם (הלכות תשובה פ"ג הל"ג) הנ"ל, דכתב כי דוקא תשובה מועילה לבינוניים, עמדו מקצת מן המפרשים על המדוכה, דלכאורה נראה כי יש סתירה בדברי הרמב"ם גופא, דהנה כך הוא לשונו שם: "כשם ששוקלין עוונות אדם וזכויותיו בשעת מיתתו, כך בכל שנה ושנה שוקלין עוונות כל אחד ואחד מבאי העולם עם זכויותיו, ביום טוב של ראש השנה. מי שנמצא צדיק, נחתם לחיים. מי שנמצא רשע, נחתם למיתה. והבינוני תולין לו עד יום הכיפורים, אם עשה תשובה נחתם לחיים, ואם לאו נחתם למיתה". דבריו של הרמב"ם בכאן ברור מללו כי רק תשובה יכולה לסייע לבינוני להחתם לחיים, אבל בלי תשובה לא יועיל לו מה שירבה זכויות.

אכן מיד בסמוך (ה"ד) כתב הרמב"ם: "צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי וחציו חייב, וכן כל העולם חציו זכאי וחציו חייב. חטא חטא אחד, הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף חובה, וגרם לו השחתה. עשה מצוה אחת, הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות, וגרם לו ולהם תשועה והצלה, שנאמר וצדיק יסוד עולם, זה שצדק הכריע את כל העולם לזכות והצילו. ומפני ענין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצות מראש השנה ועד יום הכפורים, יתר מכל השנה, ונהגו כולם לקום בלילה בעשרה ימים אלו ולהתפלל בבתי כנסיות בדברי תחנונים ובכיבושין עד שיאור היום". הנה מדברי הרמב"ם בהלכה זו משמע שמועיל לבינוני בעשרת ימי תשובה גם ריבוי מעשים טובים, ולא רק תשובה דוקא.

תירוץ ה'משנת רבי אהרן'

ב'משנת רבי אהרן' (ח"ב עמוד ק"פ) הרגיש בסתירה זו, וכתב לבאר את דברי הרמב"ם [כהמשך לדבריו הנ"ל (אות ג') בביאור עיקר דברי הרמב"ם דבעינן תשובה דוקא], וז"ל: "אף דנתבאר דבנוגע לדין של השנה תלוי

דוקא בתשובה קודם החתימה ביוהכ״פ, ולא מהני מעשים טובים, נראה דזהו רק לענין הגזר דין של ר״ה, אבל אם נקרע הגזר דין בעשי״ת, וכמבואר בדברי הגר״א, והוא נידון מחדש ביוה״כ, שוב הוי יוהכ״פ כתחילת דין, ושפיר יכולים להכריע מעשים טובים.

״ובזה מבואר הא דכתב הרמב״ם שם בה״ד ולפיכך נהגו כל ישראל להרבות בצדקה ומצוות באלו הימים וכו׳. ומה שאמר ׳לפיכך׳, קאי על מה שכתב לעיל דנידון אחרי רובו, ולכאורה הרי תלוי בתשובה, כמו שכתב בה״ג, ובזה ניחא, דאם שב ונקרע גזר דין של ראש השנה, שוב מועילים מעשים טובים לדין של יום הכפורים״.

תירוץ ה׳משיב נפש׳

בספר ׳משיב נפש׳ על הרמב״ם הלכות תשובה (עמ׳ קמ״ה) כתב לבאר את דברי הרמב״ם באופן נוסף, וז״ל: ״מה שכתב הרמב״ם בה״ד שנהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמע״ט ולעסוק במצות מר״ה עד יוה״כ, אין כוונתו למש״כ הר״ן, שיש להכריע לכף זכות במצוה אחת בימים האלו, אלא כוונתו היא כלשונו המדויק, ׳ומפני ענין זה׳, כלומר מפני שבשופר מזהירים בר״ה לחפש במעשיו, היינו לעשות תשובה, ומדיני התשובה הוא שחייבים להשתדל להרבות במצוות, כמו שאמרו בויקרא רבה כ״א ד׳ עשית חבילות עבירות, עשה כנגדן חבילות של מצוות, וכמ״ש להדיא רבינו יונה שער א׳ אות ל״ה, העיקר העשירי הוא, להיטיב פועליו ובכל האיברים שחטא ישתדל לקיים מצוות וכן אמרו רבותינו הצדיקים וכו׳ עכ״ל. ועיין עוד ברבינו יונה בעיקר הי״ז מה שכתב בענין צדקה של הבעל תשובה, ועיקר יסוד דינו הוא דין תשובה, ומדיני התשובה הוא להרבות בקיום המצוות.

״ועיין ברמב״ם לעיל הלכות תשובה (פ״ב הל״ד) שכתב, מדרכי תשובה להיות השב צועק תמיד לפני ה׳ בבכי ובתחנונים, ועושה צדקה לפי כוחו וכו׳, ומשנה מעשיו כולם לטובה ולדרך ישרה וכו׳ עכ״ל. היינו שמדרכי התשובה השלימה היא, שיתפלל לה׳ שיקבל תשובתו, ויתן צדקה, וכן ישנה כל מעשיו לטובה ולדרך ישרה. ולכן כתב שפיר ׳ומפני ענין זה׳, היינו, מהחובה לחפש במעשיו ולעשות תשובה, יש לשנות כל מעשיו לטובה ולהרבות בצדקה״.

העולה מדברי ה׳משיב נפש׳ דבאמת לבינוני לא יועיל ריבוי מעשים טובים מצד עצמם, אלא העיקר הוא מה שיעשה תשובה. אכן, מבואר

הדבר בדברי הרמב״ם גופא וכן בדברי ר״י כי מחלקי התשובה הוא, להרבות בצדקה ומעשים טובים, ולכן גם כאן (הל׳ ד׳) כתב הרמב״ם דצריך להרבות בימים אלו במעשים טובים.

סימן ג׳ - סודות וגדרים בענין תשובה מאהבה ומיראה

א. ביאור החידוש המיוחד שיש בתשובה, מאהבה ומיראה

דברי ה׳מסילת ישרים׳ דמציאות התשובה היא לפנים משורת הדין

ב׳מסילת ישרים׳ (פרק ד׳) האריך לבאר דכל מציאות התשובה, דהיינו, שיכול האדם לשוב על חטאו ולזכות על ידי כך לכפרה, סליחה ומחילה, היא ענין שלפנים משורת הדין, כי על פי דרכי הגיון אין מקום כלל לענין התשובה, וז״ל: ״לפי שורת הדין ממש היה ראוי שהחוטא יענש מיד תיכף לחטאו וכו׳, ושלא יהיה תיקון לחטא כלל, כי הנה באמת איך יתקן האדם את אשר עיוות, והחטא כבר נעשה. הרי שרצח האדם את חבירו, הרי שנאף, איך יוכל לתקן הדבר הזה, היוכל להסיר המעשה העשוי מן המציאות. אמנם מידת הרחמים היא הנותנת וכו׳ שהתשובה תנתן לחוטאים בחסד גמור, שתחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה. דהיינו, שבהיות השב מכיר את חטאו, ומודה בו, ומתבונן על רעתו ושב ומתחרט עליו חרטה גמורה דמעיקרא, כחרטת הנדר ממש, שהוא מתנחם לגמרי, והיה חפץ ומשתוקק שמעולם לא נעשה הדבר ההוא, ומצטער בליבו צער חזק על שכבר נעשה הדבר, ועוזב אותו להבא ובורח ממנו, הנה עקירת הדבר מרצונו יחשב לו כעקירת הנדר ומתכפר לו, והוא מה שאמר הכתוב (ישעיה ו,ז) ׳וסר עוונך וחטאתך תכופר׳, שהעוון סר ממש מהמציאות ונעקר

במה שעכשיו מצטער ומתנחם על מה שהיה למפרע, וזה חסד ודאי שאינה משורת הדין״.

שאלת ה׳קובץ הערות׳ על ה׳מסילת ישרים׳

הגאון רבי אלחנן וסרמן הי״ד ב׳דוגמאות לביאורי אגדות על דרך הפשט׳ (סימן ג׳. נדפס בסוף ׳קובץ הערות׳ עמ״ס יבמות) הביא את דברי ה׳מסילת ישרים׳, ותמה עליהם טובא, וז״ל: ״וקשה טובא, מהא דאיתא סוף פ״ק בקידושין (דף מ׳ ע״ב) ׳אפילו צדיק גמור כל ימיו ומרד באחרונה, איבד את זכויותיו, שנאמר צדקת הצדיק לא תצילנו ביום פשעו׳. ופריך בגמ׳, ׳וניהוי כמחצה זכויות ומחצה עוונות׳, ומשני ׳אמר ר״ל בתוהא על הראשונות׳, ופירש״י, מתחרט על כל הטובות שעשה. ומבואר שחרטה עוקרת מצוות, ועל כרחך מצד הדין הוא, ואם כן למה לא תועיל חרטה מצד הדין לעקור עוונות״.

תשובת ה׳חפץ חיים׳ לבעל ה׳קובץ הערות׳

וכתב ה׳קובץ הערות׳ ששאל שאלה זו לפני כ״ק מרן בעל החפץ חיים זצ״ל והשיב ד״בתשובה מאהבה הא דעוונות נעשו לו כזכויות, הוא לפנים משורת הדין, ותשובה מיראה אינה בכלל תוהא על הראשונות, שהרי אינו מתחרט על המעשה עצמו אלא דמתירא מהעונש, ואילו היה העונש נמחל לו, לא היה מתחרט כלל על המעשה״.

העולה מדברי ה׳חפץ חיים׳ דבכל סוג של תשובה ישנה בחינה מסוימת של לפנים משוה״ד. דבתשובה מיראה, עצם המציאות התשובה הוא חסד גדול, דבאמת אין בתשובה זו בחינה מושלמת של חרטה על הראשונות, דאין חרטתו מצד עצם המעשה, אלא מצד העונש הכרוך בהם. ואילו בתשובה מאהבה, עצם מה שנמחלים לו העונות, אין זה לפנים משוה״ד, אלא מעיקר הדין, כמו בתוהא על המצוות שעשה. אבל מה שבתשובה מאהבה העונות נעשות כזכויות, זהו לפנים משורת הדין. וכך כתב שם ה׳קובץ הערות׳, כי ״נמצא לפי דברי רבינו דהא דתשובה מאהבה עוקרת את החטא, הוא מצד הדין, דהא בתשובה מאהבה ודאי הוא תוהא על הראשונות״.

חידוש האחרונים דבתשובה מאהבה אין חילוקי כפרה

על פי דברי ה'חפץ חיים' אפשר לבאר בטוטו"ד חידוש גדול שחידשו האחרונים בענין גודל כוחה של תשובה מאהבה, דהנה ביומא (פו,א) איתא: "ארבעה חלוקי כפרה שהיה רבי ישמעאל דורש, שלשה הן ותשובה עם כל אחד ואחד. עבר על עשה ושב, אינו זז משם עד שמוחלין לו. עבר על לא תעשה ועשה תשובה, תשובה תולה ויום הכפורים מכפר. עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה, תשובה ויום הכפורים תולין ויסורין ממרקין. אבל מי שיש חילול השם בידו, אין לו כח בתשובה לתלות ולא ביום הכפורים לכפר ולא ביסורין למרק, אלא כולן תולין ומיתה ממרקת".

וכתב בפירוש הרי"ף שעל ה'עין יעקב' (שם) חידוש גדול, דכל חילוקי הכפרה נאמרו רק על מי ששב תשובה מיראה, אבל מי ששב תשובה מאהבה, הוא אינו זקוק להמתין ליו"כ, יסורים או מיתה, אלא תיכף בתשובתו בא לתיקון השלם, וז"ל: "נ"ל שהתשובה שהיא מאהבה, אינה צריכה עוד ליוה"כ, ולא ליסורין, כי היא מכפרת לגמרי וכו'. אבל כשהתשובה היא מיראה, אז צריכה סיוע לכפרתה, דדוקא אם עבר על מצות עשה אז התשובה ההיא, אע"פ שהיא מיראה, היא מכפרת לאלתר וכו'. ואם עבר על לא תעשה ועשה תשובה מיראה, הוא תולה ולא מכפר עד שיבא יוה"כ ויכפר, שנא' כי ביום הזה יכפר עליכם, גמר הכפרה, מכל חטאתיכם. אבל אם התשובה היתה לפני ה', דהיינו מלב ומנפש, כי ה' יראה ללבב ששב בכל לבו, אז תטהרו מכל וכל, בלי כפרת יוה"כ. וכן אם עבר על כריתות ומיתות בית דין, ועשה תשובה מיראה, הוא תולה עד יוה"כ, עד שיבואו יסורין עליו. אבל בתשובה מאהבה אינה צריכה עוד לכלום".

והביא החיד"א דברים אלו בספר 'מדבר קדמות' (מערכת התי"ו אות י"ח), וז"ל: "כתבו המפרשים דהשב מאהבה תכף מתקבל, ובשב מאהבה לא נאמרו ד' חילוקי כפרה שהיה רבי ישמעאל דורש, דדוקא בשב מיראה בחלקות ישית למו רבי ישמעאל, אמנם אם שב בכל לב מאהבה אינו מחוסר זמן ותיכף מתקבל ברצון. ויש ליתן טעם, דכיון שבשב מאהבה זדונות נעשו לו כזכויות, א"כ אין כאן ל"ת וכריתות ומיתות ב"ד, כי אם זכויות".

וב'בני יששכר' (מאמר 'גדולה תשובה' אות ל"ט) הביא דברי החיד"א, וכתב עלה במוסגר: "ולא נדע לי מקומה איה, וסוגיות הש"ס לא נודעו במסילות

הללו, אבל כיון שפסק כן רב מובהק בדורו בב״ד של מטה, פוסקים כן להלכה בב״ד של מעלה״.

הסבר הדברים על פי דברי ה׳חפץ חיים׳

ונראה כי חידוש זה של רבותינו ז״ל, דבתשובה מאהבה לא נאמרו ד׳ חילוקי כפרה, מוטעם ומובן היטב מסברא על פי דברי ה׳חפץ חיים׳ הנ״ל, דהרי בתשובה מאהבה אין אנו באים להנהגה של לפנים משורת הדין, אלא כוח התשובה בכה״ג הוא מסברא כמו במי שתוהא על מצוות שעשה, שמעיקר הדין הוא מאבד זכויותיו בלי שום תנאים וצירופי דברים, וממילא הוא הדין והוא הדבר גם במי שהוא תוהא על העבירות שעשה, שאיבד העבירות בלי תנאים כלל. ולא יהיה מדה טובה גרועה ממדה רעה, אם מצוות מפסידים רק מכח החרטה בלבד, כל שכן שיכול אדם להפסיד העבירות שבידו על ידי חרטה בלבד.

ג׳ חלקי התשובה, האם צריך אותם בתשובה מאהבה

ברם, יש כאן מקום עיון, דהנה ידוע כי יש בתשובה שלשה חלקים, חרטה, וידוי וקבלה, ומעתה אטו נימא דמי ששב מאהבה, כשם שאין בו ד׳ חילוקי כפרה דר׳ ישמעאל, הוא הדין שאינו צריך לג׳ חלקי התשובה הנ״ל. ונאמר בזה על דרך המבואר לעיל, דכשם שבתוהא על מצוות ראשונות שעשה, איבד כל זכויותיו, בלי שום תוספת תנאים מלבד עצם התהיה, וממילא הוא הדין בתוהא על עבירות שחטא, מאבד בזה בלבד את כל עבירותיו, בלי תוספת של ווידוי וקבלה לעתיד. והדעת נותנת שאין הדברים כן, וגם נקל לחלק בין ד׳ חילוקי כפרה, שהם ענינים של ניקוי החטא, לבין ג׳ חלקי התשובה, שהם חלק מעצם מהות התשובה, וקבלה על העתיד היא בודאי חלק מעצם החרטה, וגם הוידוי יש לומר דזהו חלק מצורת החרטה. ועדיין צ״ע בזה.

ב. שני חלקים יש בשכר ועונש – ׳סגולי׳ ו׳גמולי׳ וחרטה בעלמא מועילה רק לחלק ה׳גמולי׳

בכל מצוה ועבירה יש תיקון או קלקול לנפש מלבד מה ששמע בקול ה׳, או המרה את פיו, חלילה

אחר שהביא רבי אלחנן וסרמן זצ״ל את דברי מרן ה׳חפץ חיים׳ הנ״ל, הוסיף עוד תשובה משלו על שאלתו הנ״ל, וז״ל: ״ונראה ביאור זה לפי מה שכתב בעל מסילת ישרים בעצמו בספרו דרך ה׳ פרק רביעי וז״ל, כלל המצוות העשין והלאוין כל אחד מהן מכוון את תכלית הקנות באדם והעצים בו אחד ממדרגות המעלה האמיתית, והסרת אחד מעניני החושך והחסרונות, ע״י פועל המצות עשה ההיא, או המניעה מן הל״ת וכו׳. מעשה המצות, הנה תכלית בו לאדם שיעשהו מבואר שהוא לקיים מצוות בוראו ולעשות חפצו, והנה הוא מקיים חפצו ית״ש בב׳ דרכים נמשכים זה מזה, והיינו כי הוא מקיים חפצו במה שציווהו שיעשה המעשה ההוא והוא עושהו, ושנית כי הנה במעשה הזה הוא משתלם באחת ממדרגות השלימות, שהיא תולדת המצוה ההיא, והנה מתקיים חפצו ית״ש שהוא חפץ שיהיה האדם משתלם ומגיע ליהנות מטובו, עכ״ל [הרמח״ל בדרך ה׳].

״ונמצא לפי״ז כי בכל מצוה ישנן שני דברים, א. תועלת ותיקון הנעשה מהמצוה אשר בשביל זה ציוה הקב״ה לעשותה, כי לכל מצוה יש טעם, כמ״ש הרמב״ן פ׳ כי תצא במצות שילוח הקן, וז״ל, וזה הענין שגזר הרב (הרמב״ם) במצות שיש להן טעם מבואר הוא מאד, כי בכל אחד טעם ותועלת ותיקון לאדם מלבד שכרן וכו׳, עי״ש באורך. ובשביל זה היה ראוי לעשות המצוות אפילו לא נצטוינו עליהם, וע״כ קיימו האבות את התורה הקודם שנצטוו עליה, מפני שהבינו התועלת והתיקון מזה. [חלק זה הוא המכונה בספרים כחלק ה׳סגולי׳]. ב. אחרי שנצטוינו לקיים המצוות, הוא ענין בפני עצמו, לקיים ציווי השי״ת. [חלק זה הוא המכונה בספרים כחלק ה״גמולי׳]. וכן בעבירה ישנן שני העניינים הנ״ל, היינו הטעם אשר בשבילו הוזהרנו שלא לעשות המעשה ההיא, ובשביל זה היה ראוי למנוע מלעשות המעשה אפילו בלא אזהרה, ועכשיו שנצטווינו צריך שלא לעבור על אזהרת הקב״ה״.

תירוץ ה׳קובץ הערות׳ על שאלתו הנ״ל, ומה שיש לעיין בזה

על פי הקדמה זו כתב ה׳קובץ הערות׳ ליישב שאלתו הנ״ל, וז״ל: ״ונראה דהא דאמרינן בתוהא על הראשונות שאיבד מצוותיו, היינו החלק השני, מה שקיים ציווי השי״ת, אבל התיקון שנעשה מכל מצוה שקיים, זה לא נאבד כלל ע״י חרטה, ונשאר כאינו מצווה ועושה. וכן הוא לענין עבירה, שהחרטה מועלת לעקור מה שעבר על ציווי השי״ת, אבל הקילקול וההפסד שיצא מהמעשה עצמו, זה אינו נעקר מצד הדין ע״י חרטה, ורק

לפנים משורת הדין נמחק העוון לגמרי ע״י תשובה״, עכ״ל ה׳קובץ הערות׳.

דברי ה׳קובץ הערות׳ הם יסודיים מאד בהבנת ענין קיום המצוות וההמנעות מעבירות, ויש בהם גם יסוד נפלא ומחודש, דכאשר חלילה אדם תוהא על המצוות הראשונות, מה שמבואר בגמרא שמאבד זכויותיו, זהו רק על החלק של עשיית רצון ה׳, שיש בכל מצוה, אבל החלק של התיקון שזוכה האדם בקיום כל מצוה, את זאת אינו מאבד.

אכן, יש לעיין האם אפשר להעמיס יסוד זה ברווחא בלשון הגמרא בקידושין שהביא ה׳קובץ הערות׳: ״אפילו צדיק גמור כל ימיו ומרד באחרונה, איבד את זכויותיו, שנאמר צדקת הצדיק לא תצילנו ביום פשעו״. ומבארת הגמרא דמיירי בתוהא על הראשונות. ונראה אם כן מלשון הגמרא דבכה״ג ׳צדקת הצדיק לא תצילנו׳ כלל, וגם מבואר דבכה״ג ׳איבד את זכויותיו׳ והרי הוא כמי שלא קיים המצוות כלל. ואילו אליבא דה׳קובץ הערות׳ הלא נשאר לו עכ״פ התיקון שזכה על ידי כל מצוה שקיים, ואין זה בגדר ׳איבד את זכויותיו׳, וצע״ק.

דעות חלוקות בענין שותפות בהחזקת לומדי תורה

להרחבת היסוד אשר הביא ה׳קובץ הערות׳ על פי דברי הדרך ה׳, שבכל מצוה ישנם שני ענינים, האחד, מה שמילא אחר רצון ה׳, והשני, מה שזכה לתיקון מסוים בנפשו המכוון לאותה מצוה, נפנה מעט מנושא התשובה דידן, ונציע כאן מקצת מדברי ה׳אמרי בינה׳ (שו״ת סימן י״ג), אשר על פי יסוד זה [שהביאו ׳על פי מה שלמדתי מפי סופרים וספרים׳], מצא דרך להשוות הדעות החלוקות בפוסקים בענין שותפות בלימוד התורה על ידי החזקת לומדי תורה. בתחילה הציע ה׳אמרי בינה׳ הדעות הנראות חלוקות בענין זה, וז״ל:

״נשאלתי מן גביר אחד אם יש מקום על פי דין תוה״ק שאדם ישתף את עצמו עם חבירו להמציא לו פרנסתו כדי שיעסוק בתורה, והוא יחלוק עימו בשכר, וביקש ממני לחוות לו דעתי ע״פ התורה. והשבתי האומנם באמת הדבר מובא ברמ״א יו״ד (סי׳ רמ״ו ס״א) דיכול להתנות כן קודם עסקו בתורה שיחלק עמו בשכר. וע״ש בש״ך שכר תורה ושכר מה שירויח זה, יהיה בין שניהם ביחד. אולם, אף כי דברי הרמ״א נובעים מדברי רבינו ירוחם, לכאורה אינו כן דעת רבינו האי גאון, מובא בתשובות מר״מ אלשקר (סי׳ ק״א), דשאלוהו מי שנתן לאדם זהב ע״מ שיקרא בתורה וזכות

הקריאה יהיה לו, והשיב שדברים אלו דברי הבל שאין לסמוך עליהן, ואיך יעלה על לב כי שכרו של זה של מעשים טובים שעשה זה לזה, והכתוב אומר צדקת הצדיק עליו תהיה וכו', היחשוב כי מתן שכר של מצוות דבר שישאהו אדם בחיקו כו', אילו ידעו מה השכר לא היה זה נתנו לזה, ולא זה מקבל מזה.

"וכן הוא מתן שכר כבוד ויקר שנותנים לו לצדיק על מעשיו הטובים, שהן מקבלות פני שכינה ומקלסין לפניהם שבח, ואומרים לו לצדיק עלה למדרגות ועמוד במחיצתך, אתה הוא שכבשת יצרך ונשאת משאת המצוה ולא נטית להנאה מצויה, אלא עזבת את תאוותיך וסבלת עול יוצרך, וסיגפת עצמך ביראתך, עתה בוא וקבל שכרך ותהנה מזיו השכינה, כמו שאמרו חז"ל, וכל אחד ואחד לפי מעשיו, כמ"ש ושבתם וראיתם וכו'. והאריך בזה וכתב וודאי מי שעוזר עוסקים בתורה ומצוות להפנות ליבותם לעסוק בה, יש לו שכר, והשכר שיש לו על פעולתו הוא, ע"ש עוד. לכאורה דבריו הם להיפך מדברי רבינו ירוחם ורמ"א.

שכר 'גמולי' יש למחזיק תורה, אבל לא השכר ה'סגולי'

אחר הצעת דברי הרמ"א המיוסדים על דברי רבינו ירוחם, מצד אחד, ודברי מר"מ אלשקר בשם רב האי גאון, מצד שני, כתב ה'אמרי בינה' כי יש למצוא דרך להשוות דבריהם, שלא יהיו חולקים בדבר, והקדים לזה היסוד המבואר ב'דרך ה" הנ"ל, והרחיב שם היריעה הרבה בביאור הענין, וז"ל [בדילוג]: "נראה ע"פ מה שלמדתי מפי סופרים וספרים הא דאמרו חז"ל שכר מצוה מצוה, ושכר עבירה עבירה, כי פי שניים יש בעונשי עוברי עבירה, ר"ל, ב' מיני עונשים, האחד, הוא סגולי, דבק בפעולת הרע, כמ"ש עוונותיו ילכדו את הרשע, תמותת רשע רעה, כי פוגם בנפשו פעולת הרע ממש, כמו ששותה סם המוות הממית ומשחית גופו, כן משחית נפשו הרוחנית בפעולות המגונות, בעשותו הרע מדברים אשר לא תעשנה, כפי גזירת הקב"ה ועצת התורה, וכל עבירה לפי ערכה משחית נפש הישראלי, עד כי צריך לתרופות רבות, יסורים ועונשים ככל ידיעתו ית"ש, הרופא הנאמן לרפאותו. ועוד יש בלעדי זאת עונש גמולי ג"כ, כי עבר על גזירתו ית"ש והשחית נפשו ממש כעובר על גזירת המלך, ומשחית ע"ז כלי יקר של המלך, שענשו בכפלים.

"וכן מרובה מידה הטובה, שכמו כן גמול ושכר על פעולת המצוה וההולך בתום בדרכי הקב"ה, פי שניים אל הטוב הצפון. שכר סגולי, הדבק בפועל הטוב, ע"ד אמרת אלוק צרופה, ארז"ל לא נתן הקב"ה המצוות אלא

לצרף בהן את הבריות, היינו אף כי עבודה צורך גבוה הוא ופועל בעליונים, עיקרו שמושך על עצמו שפע אלוקי, וחיות רוחני חיי עולם, בעשיות המצוה לשמן לשם פועלן, והן קישוטין לנפש הישראלי, ולבושי יקר דנשמתא. והמקיים חוקי ה׳ ותורתו, מלבד מה שמתעלה ע״ז שכר מצוה מצוה, והוא שכר סגולי הדבק בפועל אשר אין קץ ועין לא ראתה אלוקים זולתך, יש כמו כן שכר גמולי, אשר הקב״ה משלם שכרו כיד המלך, ממ״ה הקב״ה, כאילו עשה לו עבדות, וזה ממש כמו נדיב המבקש מאיש רעב ומצא שיאכל וישתה וישבע נפשו, או רופא מחולה שישתה הרפואות ויבריא לגופו, ומשלם לו על אשר שמע לקולו ועשה עבודתו. וזהו ׳ולך ה׳ חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו׳, התשלומין מלבד הדבק בפועל מעשה המצוה״.

על פי הקדמה זו, חזר ה׳אמרי בינה׳ בסוף תשובתו אל השאלה שנשאל, ואל הסתירה בפוסקים שהציע קודם לכן, ומצא דרך ליישב שתי הדעות יחדיו, וז״ל: ״וא״כ יש מקום לומר בודאי עצם שכר התורה והמצוה הדבק בהפעולה, בלתי באפשרות להשתתף בהן, כי עין לא ראתה, אין מי שיראה רק הפועל והעושה, ואם אחד ישתה לרוות צמאונו ויאכל להשביע נפשו, הכי יוכל חבירו המשתדל בזה להביא לחמו ומימיו לפניו לשתות לשבר בזה רעבונו ולרוות צמאונו, אם גופו ריק ולא בא אל גופו מהלחם אשר הוא אוכל. כמו כן, המחזיק בידי ת״ח, אף כי שכרו הרבה מאוד, זה הדבק בפעולתו, אולם העושה באשר עושה, אין בכוחו להשביע נפש המחזיקו, רק שכרו רב, כמארז״ל עתיד הקב״ה לעשות צל לבעלי מצוות בצלן של בעלי תורה, שנאמר ׳בצל החכמה בצל הכסף׳, וזכותן יגן גם עליו. ואמר ׳עץ חיים למחזיקים בה׳, היינו שמשך עליו ממש חיים הנצחיים, אולם ת״ח עצמן עין לא ראתה וכו׳, אינו יכול למכור ולהשתתף בהדבק בהפועל. ומסוג זה דן דינו תשובת הרב האי גאון, כמובן.

״אולם סוג שכר הגמולי, שאינו דבק בהפעולה, בזה אייר ר״י ורמ״א ז״ל, בזה שפיר יכול להשתתף, ויש לו עקב רב בעושה רצונו של הקב״ה, להחזיק בידי ת״ח, אשר מביאו תורתו לחיי העוה״ב, והשלים נפשו ורצון הבורא ית״ש בזה, ומלבד השכר הדבק בפעולת המחזיק, שכר סגולי אשר יש לו בקיום הברית, אשר יקים את דברי התורה, יכול להשתתף גם בחלק שכר הגמולי, אשר ע״י שמחזיק בו בא יבא ברינה לקבל שכר הגמולי, ובזה יקבל חלקו ג״כ, ועץ חיים היא למחזיקים בה, ושכר מצוה

מצוה, עד אין קץ", עכ"ל הנפלאה של ה'אמרי בינה'.

ג. גודל ההבדל בין איבוד הטוב לאיבוד הרע

תירוצו של ה'פחד יצחק' על שאלת ה'קובץ הערות'

הגאון רבי יצחק הוטנר זצ"ל ב'פחד יצחק' (יום כיפור מאמר ו' אות ג') מביא את שאלתו של ה'קובץ הערות', וז"ל: "אחד מחכמי הדור שלפנינו הרעיש על הדברים הללו בתמיהה מענין תוהא על הראשונות, דהיינו שמתחרט על כל הטובות שעשה, ואיתא בסוף פרק קמא דקידושין דאבד כל זכויותיו, ואפילו היה צדיק גמור, כל צדקותיו אשר עשה לא תזכרנה לו עוד, ואם כן מבואר להדיא דחרטה עוקרת מצוות, והרי עקירתן של מצוות בעל כורחך שהיא מצד הדין. ואם כן למה לא תהא בכחה של חרטה לעקור עבירות מצד הדין. ורבים הם שתמיהה זו גרמה להם להזדקק לדרכים רחוקות, אבל ההבנה הפנימית בזה היא כמו שיתבאר".

וז"ל ה'פחד יצחק' (אות ד') בישוב השאלה: "מהרבה פסוקים בתורה למדנו כי ניתן לדבר על אודות רע וטוב במושגים של מוות וחיים, וכאן גנוז הוא ההבדל היסודי אשר בין המעבר מן הרע אל הטוב, ובין המעבר מן הטוב אל הרע. דכשם דשינוי המצב מן החיים אל המוות, הוא מהלך של טבע, ולעומת זאת השינוי מן המוות אל החיים, אין לו שום מהלך בטבע, כמו כן אין המעבר מן הטוב אל הרע זקוק לסגולות מיוחדות של יציאה משורת הדין, ולעומת זאת זקוק הוא המעבר מן הרע אל הטוב לסגולות מיוחדות של יציאה מן המהלך של שורת הדין.

"והסברת החילוק הזה צריכה היא להאמר בלשון זו. כל דבר שיש בו חיות זקוק הוא למזונות, אין החיות נתפסת בו אלא על ידם של המזונות, ובאם רק יעברו מהם המזונות הרי הוא עובר ממילא מן החיים אל המוות. ומכיון שאנו תופסים את הניגוד אשר בין הטוב והרע במושגי הניגוד אשר בין חיים ומוות, הרי עלינו להדגיש כי גם הטוב אינו נתפס בנפש מבלי סעד המזונות, כדרך שאין החיות נתפסת מבלעדיהן. המזון של הטוב, המתפיס אותו בנפש, היא האמונה בערכו של הטוב. מבלי אמונה בערכו של הטוב, עצם מציאותו מתנדפת, באופן דהא דתוהא על הראשונות מאבד זכויותיו הקודמות, אין זה משום דחרטה עוקרת מציאות, אלא משום דאם הוא מתחרט על מעשיו הטובים, הרי אין לו

אמונה בערכן, ובעל כרחו פרחה לה החיות של מעשיו הטובים מתוך נפשו. אדם המת ברעב, אין זה עקירת החיים, אלא אפיסת החיים הזקוקים לפרנסה. וכל זה הוא בנוגע למעבר מן הטוב אל הרע.

"מה שאין כן בלאידך גיסא, הרי בהמעבר מן הרע אל הטוב, אי אפשר לו לרע שיכלה בדרך אפיסה, כי על כן אין המת זקוק לפרנסה, המעבר מן המיתה לחיים אי אפשר לו כי אם בדרך עקירתו של המוות, ועל כן זקוקים אנו בזה למידה מיוחדת של 'ורב חסד', שכן אין לענין תחיית המתים שום מהלך בטבע, ודוק היטב", עכ"ל ה'פחד יצחק'.

בדברים אלו הנחיל לנו גאון המחשבה וההעמקה פנינה יקרה ונפלאה, וכלול בה יסודות נפלאים, ואחד מהם הוא, דעד כמה שאדם מייקר את הטוב ואת המצוות שעשה, כך יש חיות לנפשו ונשמתו. כי האמונה בערכו של הטוב היא הדבר שמתפיס את הטוב בנפש. אם אין אדם מייקר כלל המצוות, שהוא תוהא על הראשונות, פרח כל הטוב מנשמתו. ומדה טובה מרובה, דככל שהאדם שמח בטוב שעשה, כך הוא מתפיס את הטוב בנשמתו.

ד. עצם נתינת שכר על המצוות הוי חסד גמור

תירוצו של ה'בית יחזקאל' על שאלת ה'קובץ הערות'

הגאון רבי יחזקאל סרנא זצ"ל עמד מדעתו בספרו 'בית יחזקאל' (גליונות הרמב"ם הלכות תשובה פ"ג הל' ג') על שאלת ה'קובץ הערות', וענה תשובה נוספת על השאלה, וז"ל: "המסילת ישרים בפ"ד כתב כי לתקן את העבירה ע"י תשובה, הוא חסד שאינה משורת הדין כי איך יתקן את אשר עיוות, עיין שם. ולכאורה קשה, והרי רואים אנו גם בזכויות שאם תוהא על הראשונות איבד הכל, ואין מזכירין לו שום זכות בעולם, והרי זה משורת הדין, ולמה לא יהיה כן גם בעבירות, והרי מידה טובה מרובה.

"אכן אינו דומה כלל, כי השכר על המצוות אינו אלא צדקה וחסד של הקב"ה, וכמ"ש (דברים ו' כ"ה) 'וצדקה תהיה לנו' וגו', וכתב הרמב"ן, וז"ל, קרא גמול המצוה צדקה, כי העבד הקנוי לרבו שהוא חייב לעבוד אותו, אם יתן עוד שכר בעבודתו, צדקה יעשה עימו, עכ"ל. ולכן כך היא המידה בשכר, שאין עושין למי שהוא תוהא על הראשונות. משא"כ בעבירות

שהממרה את פי ה׳ ועיוות מעשיו, אין משורת הדין כלל שיוכל לתקן, ואין התשובה אלא חסד גמור״.

שאלת ה׳אהבת חסד׳ וישובה על פי ה׳בית יחזקאל׳

בדבריו של ה׳בית יחזקאל׳ המיוסדים על דברי הרמב״ן, דמצד היושר אין הקב״ה צריך לשלם לנו שכר על קיום המצוות, ׳כי העבד הקנוי לרבו שהוא חייב לעבוד אותו, אם יתן עוד שכר בעבודתו, צדקה יעשה עימו׳, מיושבת מאליה שאלת ה׳חפץ חיים׳ ב׳אהבת חסד׳ (חלק שני פרק ד׳ בהגהה), דמביא שם שאלת רבים למה יש חסד במה שה׳ משלם לאיש כמעשהו, והאריך הרבה בדברים נפלאים ליישב השאלה, אכן, לדברי הרמב״ן, לכאורה קושיא מעיקרא ליתא.

וז״ל ה׳אהבת חסד׳: ״ונוכל להבין בזה כוונת הכתוב ׳ולך ה׳ חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו׳, שרבים יתמהו מאי חסד הוא זה כשהקב״ה משלם לו כמעשיו. ואמרתי מכבר לבאר בדרך דמיון לנער אחד ששכר עצמו אצל אומן על ה׳ שנים על מזונותיו של אומן ומלבושיו, ושילמדנו מלאכת האומנות כראוי, ועבור זה נתן לו כ״ה רו״כ, אך התנה עימו הנער שבשנה החמישית שכבר יהיה בקי בהאומנות כשאר אומנים יתן לו האומן בכל שבוע חצי רו״כ. ובמשך איזה שנים נתרבה הרבה מלאכה אצל האומן, ובעל כרחו הוכרח ליתן מקצת מלאכתו לאומנים אחרים שיסייעוהו בזה. ויהי היום במשך השנה החמישית שהנער נעשה אומן שלם כשאר האומנין, והוא נתן לו חצי רו״כ לכל שבוע כפי מה שהתנו ביניהם.

״ראה הנער שהבעה״ב שלו שילם לשאר אומנים שנתן להם מלאכתו ד׳ רו״כ לכל שבוע, ויאמר הנער להבעה״ב שלו, אתה רימיתני בהמקח, הלא אנוכי אומן כשאר אומנים לתקן המלאכה כראוי, ולמה אני לוקח רק חצי רו״כ ולהם ד׳ רו״כ. ויען הבעה״ב שלו, אי סכל, וכי אתה יוכל לדמות לאומנים, הלא הם, לא עמלתי עליהם לעשותם אומנים, וגם אינם אוכלים משלי, ואין מלבושיהם עלי, וגם בכלי אומנות שלי אינם משתמשים, שיש להם משל עצמם, משא״כ אתה שעשיתיך אומן, ואוכל משלי, וגם המלאכה שאותה עושה ג״כ בכלי אומנות שלי, די והותר אם אשלם לך חצי רו״כ לשבוע.

״כן הדבר הזה, כשיתבונן האדם במצוה שהוא עושה, כגון תפילין, הלא היד שמניח עליו התפילין, וגם הדעת להניח, וגם הכח לזה, הלא הכל הוא

משל הקב״ה, ולהאדם אין לו בזה כי אם הבחירה, שיש לו רשות בזה לעשות כמו שירצה, ואפילו הכי משלם לו הקב״ה כאילו כל המעשה היה שלו. וזהו כוונת הכתוב ׳ולך ה׳ החסד וגו׳, כמעשהו״׳. והיינו, שהקב״ה נותן שכר לבני האדם כאילו היו המעשים שעושים, שלהם לגמרי, כהאומנים האחרים, ולא כאותו אומן שלמד ועובד אצל בעל הבית שלו. לכל זה הוצרך ה׳חפץ חיים׳ כדי לישב השאלה שהביא. אכן, לפי הרמב״ן הנ״ל, לכאורה, שאלה מעיקרא ליתא, כי באמת כל השכר כולו הוא חסד מאת ה׳, מכיון שאנחנו עבדיו ואינו צריך לשלם לנו כלל.

ה. חידושו של ׳המקנה׳ בתוהא על מצוות שעשה

חידושו של ׳המקנה׳ בגמרא בקידושין הנ״ל

והנה, עיקר שאלתו של ה׳קובץ הערות׳, הלא היא מיוסדת על הא דאיתא בגמרא בקידושין כי מי שהוא תוהא על מצוותיו שעשה, הרי בזה איבד את זכויותיו, וממילא שפיר קשיא למה כתב המס״י דהתשובה היא לפנים משורת הדין, והלא אדרבה הדין נותן דכמו שחרטה על מצוות שעשה גורמת לאיבוד המצוות, כך החרטה על עבירות שעשה תגרום לאיבוד העבירות. ועל זאת נתבארו לעיל כמה דרכים בישוב השאלה.

ברם, על פי מה שכתב לחדש ׳המקנה׳ על הגמרא דקידושין, באמת אין משם שאלה כלל, דז״ל: ״בתוהא על הראשונות. משמע דאפילו בתוהא על הראשונות לא אבד זכויותיו, אלא א״כ עשה ג״כ עבירה במעשיו, כדכתיב בשוב צדיק מצדקתו ועשה עול. ובזה אתי שפיר הא דאמר לעיל גבי עובדא דר׳ יעקב, ודילמא מהרהר בעבירה הוי, ומשני דמחשבה רעה אינו מצטרפה למעשה. ולא מקשה ודילמא בתוהא על הראשונות הוי, אלא דאף בזה אין הקב״ה מצרף למעשה. ולפ״ז נראה הא דמקשה ודילמא מהרהר בעבירה הוי, דאין צריך לדחוק כפירש״י, ולא היה לבו לשמים, אלא דהקושיא דילמא מהרהר בעבירה הוי בתוהא על הראשונות, ומשני דאף בזה אין הקב״ה מצרפה למעשה״.

ישוב שאלת ה׳קובץ הערות׳ על פי ה׳מקנה׳

העולה מדברי ׳המקנה׳ דאפילו באופן שהאדם תוהא על הראשונות, אם היה זה בלי מעשה עבירה, לא עשה כלום, והיינו שאין זה גורם לאבד את זכויותיו, מכיון דהוי מחשבה שאינה מצטרפת למעשה. ופשוט כי על פי

זה אין התחלה כלל לשאלת ה'קובץ הערות', מה החידוש המיוחד שיש בתשובה, והרי הוא תוהא על הראשונות, דבאמת אין די בזה בלבד בכדי לעקור את הראשונות, ושאני התם בגמרא שעשה מעשה המצורף לתהיה על המצוות שעשה, אבל בתשובה שלא עשה מעשה טוב המצורף לעצם החרטה על העבירות, בזה שפיר צריכים אנו לחידוש המיוחד של תשובה.

דחיית הדברים הנ"ל

שוב התבוננתי כי אין אמת בדברים הנ"ל, כי עד כאן לא אמר ה'מקנה' את חידושו אלא במחשבה רעה של חרטה על מצוות שעשה, שמכיון שמחשבה רעה אינה מצטרפת למעשה, לכן חידש דבעי תהייה עם מעשה עבירה. אבל בנדון דידן, במחשבה של תשובה, שהיא מחשבה טובה שהקב"ה מצרפה למעשה, שפיר יש לומר דלא בעינן מעשה המצורף למחשבה. ולכן קמה וגם ניצבה שוב שאלתו של ה'קובץ הערות'.

בעיקר דברי 'המקנה' נראה כי הם דלא כהמבואר ברמב"ם (הלכות תשובה פ"ג ה"ג), דז"ל: "כל מי שניחם על המצוות שעשה ותהה על הזכויות, ואמר בליבו מה הועלתי בעשייתן, הלואי לא עשיתי אותן, הרי זה איבד את כולן, ואין מזכירים לו שום זכות בעולם, שנאמר וצדקת הצדיק לא תצילנו ביום רשעו, אין זה אלא בתוהא על הראשונות". ומשמע כי בעצם התהיה על הראשונות איבד מצוותיו, וגם בלי שום מעשה עוון הרי הוא מפסיד את זכויותיו. וממילא על פי זה ודאי הדרינן לשאלת ה'קובץ הערות'.

ו. שלימות התשובה – שיחפוץ בו הבורא וירצהו

דברי הגר"א למה סוכות בתשרי

אגב דאיירינן בענין כח התשובה, נוסיף כאן יסוד נוסף וחשוב בענין התשובה, והוא, דהענין של כפרת החטא אינו מחייב עדיין שהקב"ה חפץ באדם זה, אלא לזה צריך האדם להוסיף עבודה רוחנית פנימית נוספת. יסוד זה מבואר ב'שערי תשובה', ויתבאר ביתר ביאור להלן.

כתב הגר"א בפירושו על שיר השירים (פ"א פסוק ד'), וז"ל: "בזה מתורץ מה שהקשו למה אנחנו עושים סוכות בתשרי, כיון שהוא נגד היקף ענני כבוד היה ראוי לעשות בניסן, כי בניסן היה תחילת היקף עננים, אבל נראה לפי

שכשעשו את העגל נסתלקו העננים ואז לא חזרו עד שהתחילו לעשות המשכן, ומהר ירד ביו״כ ובמחרת יו״כ ויקהל משה וציוה על מלאכת המשכן, זה היה בי״א תשרי, וכתיב ׳והם הביאו בבוקר בבוקר׳, עוד ב׳ ימים הרי י״ג בתשרי, וביי״ד בתשרי נטלו כל חכם לב ממשה את הזהב במנין ובמשקל, ובט״ו התחילו לעשות, ואז חזרו ענני כבוד ולכן אנו עושין סוכות בט״ו בתשרי״.

ביאור המתנת חיים בדברי הגר״א

והקשה בספר ׳מתנת חיים׳ (מועדים, עמוד כ״ג) להגה״צ המשגיח דליקוואד שליט״א, על דברי הגר״א, וז״ל: ״קשיא למה לא חזרו העננים מיד ביום הכיפורים, כאשר אמר הקב״ה למשה ׳סלחתי כדברך׳, אלא המתין עוד ארבע ימים, ורק כשהתחילו במלאכת המשכן חזר והקיפם בענני הכבוד, ממ״נ, אם כדי לשמחם בשמחת מחילת העוונות באו העננים, למה המתין ארבעה ימים״.

וז״ל בישוב השאלה: ״ונקדים לזה את דברי רבינו יונה בשערי תשובה (שער א׳ סי׳ מ״ב), וז״ל, ועוד יתפלל בעל התשובה אל השם ׳למחות כעב פשעיו וכענן חטאתם׳, ושיחפוץ בו וירצהו ויעתר לו כאשר אם לא חטא, כי יתכן להיות נסלח ונפדה מן היסורין ומכל גזירה, ואין לשם חפץ בו, ומנחה לא ירצה מידו, ותאוות הצדיקים מן ההצלחות להפק רצון מהשם ושיחפוץ בהם, עכ״ל ר״י. ותמצית דבריו הוא, כי אף אם נסלח עוון החוטא, עדיין אין הכרח שיהיה לו סייעתא דשמיא ברוחניות, שיזדמנו לו מצוות ושיהא יכול לקיימם כראוי, אשר אלמלא הקב״ה עוזרו לא יוכל לו, ועל זה צריך הרבה תפילה. וכנראה שלא נגמרה כפרתו עד שמראה תשוקתו וחביבותו למצוות ה׳, ע״י שאינו זז מלהתפלל גם אחרי התשובה, גם אחרי שהעוון נסלח לו ונפדה מן היסורים ומכל גזירה, שיראה לו השי״ת הארת פניו ויעזרהו להוציא אל הפועל רצונו הטוב לעשות מצוותיו ולעבדו בלבב שלם, אשר זהו תאוות הצדיקים מן ההצלחות, להפק רצון מהשם ושיחפוץ בהם.

״ומתוך דברי רבינו יונה אלו יוצא כי אף אם היו מודיעים לבעל תשובה ע״י בת קול שנסלח עוונו, ושהוא עוד נפדה מן היסורין ומכל גזירה, עדיין לא היתה שמחתו שלמה עד שיודיעוהו עוד כי הוא מפיק רצון מה׳, וכי הקב״ה יחפוץ שוב בעבודתו, והבן זאת. ובזה יזרח לנו אור חדש בהבנת מהות זמן שמחתינו, וסדר המאורעות המובאים בביאור הגר״א הנ״ל, כי הנה ודאי כששמעו ישראל ממשה רבינו שנסלח להם עוון העגל

ביוהכ״פ, שמחו על סליחת עוונם, אבל עדיין לא היתה שמחתם שלמה, כי תאוות הצדיקים מן ההצלחות להפק רצון מה׳, ושיחפוץ בהם, ובמה יודע איפה כי ימצאו חן בעינו יתברך, גם רצה השי״ת לגמור להם הכפרה בתכלית השלימות, ע״י המצאת הזדמנות להראות עד כמה גדלה תשוקתם וחביבותם למצוות, על כן בחן אותם במצוות מלאכת המשכן, ומיד למחרת יוהכ״פ ויקהל משה וציוה על מלאכת המשכן, והיה זה בי״א בתשרי, וכתיב שם ויקהל ויצאו כל עדת בנ״י מלפני משה ויבואו כל איש אשר נשאו ליבו וכו׳, בזריזות עצומה, והעם הביאו עוד נדבה בבוקר בבוקר, ב׳ ימים, הרי י״ג תשרי, עד כי היו מרבים העם להביא מדי העבודה למלאכה, מרוב תשוקתם וחביבותם למצוות ה׳, ויעבירו קול במחנה שלא יביאו עוד. וביו״ד בתשרי נטלו כל חכם לב ממשה את הזהב במנין ומשקל, ובט״ו התחילו לעשות ואז חזרו ענני הכבוד.

״הרי ברור מזה כי לא היו העננים סימן לסליחת עוונם גרידא, כי לזה לא היו צריכים ראיה, אחר ששמעו ממשה רבינו מפורש מפי הגבורה, כי אמר ה׳ סלחתי, אלא חזרת העננים היה לאות לכל עדת ישראל על שהגיע להפק רצון מה׳ ושהוא חפץ בם, והשמחה ששמחו אז היתה כל תאוותם, שע״י הסליחה יזכו שיקבל ה׳ עבודתם, וזהו זמן שמחתנו, שאחרי חטא ועוון ותשובה וכפרה, זכו להגיע שוב לתכלית השלמות להיות מזומנים למצוות בעיני ה׳.

״ולפי זה שפיר קרינן לחג הסוכות זמן שמחתינו, כי אותו זמן שמחה שהיה לישראל כשחזרו להם ענני הכבוד הוא הוא החוזר אלינו בכל שנה ושנה, שאחרי ימים הנוראים אשר בהם אנו מפחדים שלא נאבד ח״ו הזכות לעשות מצוות, ומבקשים מאת השי״ת, ׳אבינו מלכנו כתבנו בספר זכויות׳, ואחרי יום סליחה ומחילה של יוהכ״פ, נותן השי״ת הזדמנות להכין עצמנו לכמה מצוות המקרבות אותנו אליו ית׳, כמו סוכה וארבע מינים, ואם נחבב אותם להדר בהם כפי יכלתנו, אז נזכה לקיימם כראוי. וכשזוכים לכל זה, שוב אנו שמחים באותה שמחה ששמחו ישראל במדבר, וכמו אז, כן עתה, ממש מרגישים אנחנו בזה כי מה שזכינו לקיים מצוות חביבות אלו הוא סימן מן השמים, וכי לא רק נסלח עוונינו, אלא זכינו הפק רצון מהשם, ושנתקבלה תפילתו להיות נכתבים בספר זכויות לשנה זו, וזהו זמן שמחתינו״, עכ״ל ה׳מתנת חיים׳.

שאלת ה׳הגהות מיימניות׳ אליבא דרבי, למה נחרב בית המקדש וביאור תירוצו

העולה פי דברי רבינו יונה הנ״ל, שיש מי שאמנם זכה לכפרה על חטאיו, אבל עדיין אינו מרוצה לפני השם, כי הם שני דברים נפרדים. כפרת החטא, הוא ענין אחד. ומה שיחזור להיות רצוי לפני ה׳, הוא ועבודתו, הוא ענין נוסף.

על פי זה מקום יש עמנו בס״ד ליישב השאלה הגדולה אשר רמז אליה ב׳הגהות מיימוניות׳ (הלכות תלמוד תורה פרק ג׳ אות ב׳), וז״ל: ״אפילו לרבי דמהני יום הכיפורים [להציל] מכרת, מכל מקום כפרה גמורה אינה אלא בתשובה, דאל״כ למה נחרב הבית בעוונות, כיון דיוה״כ מכפר, חוץ משלושה דברים״. ומבואר דהוקשה לו למה נחרב בית המקדש מחמת עונות ישראל, והרי רבי אמר דיום הכיפורים מכפר לשיטתו גם בלי תשובה. ועל זה תירץ ההגמ״י דגם לרבי לא זוכה האדם לכפרה גמורה בלא תשובה.

ויש לבאר דבריו על פי היסוד שנתבאר לעיל (אות ב׳) על פי ה׳דרך השם׳, דבכל מצוה ועבירה יש שני ענינים לטוב ולמוטב, וז״ל: ״במעשה המצוות, הנה התכלית בו לאדם שיעשהו מבואר הוא שהוא לקיים מצות בוראו ולעשות חפצו, והנה הוא מקיים חפצו יתברך שמו בזה בשני דרכים, נמשכים זה מזה, והיינו כי הוא מקיים חפצו במה שציוהו שיעשה המעשה ההוא, והוא עושהו. ושנית כי הנה במעשה ההוא הנה הוא משתלם באחת ממדרגות השלמות שהיא תולדת המצוה ההיא״. ומבואר דבקיום מצוות יש שני ענינים לתועלת האדם וקבלת השכר: האחד, מה שעשה רצון ה׳. והשני, מה שתיקן נפשו באותו תיקון המיוחד למצוה זו. וכך הוא גם כן בעבירה, שיש בה שני ענינים של פגם וקלקול: האחד, מה שעשה נגד רצון השם. והשני, מה שקלקל את נפשו באותו פגם המיוחד לעבירה זו״. ומעתה יש לומר דאמנם אליבא דרבי יום הכיפורים מרוב קדושתו מכפר, היינו רק שהוא מתקן את כל הפגמים שיצרה העבירה, אבל את אותו חלק של עשייה כנגד רצון ה׳, לזה בעינן תשובה של האדם עצמו. וזהו שכתב ההגמ״י דיוה״כ מכפר כפרה שאינה גמורה.

תירוץ השאלה על פי דברי רבינו יונה הנ״ל

ברם, על פי דברי רבינו יונה הנ״ל, נראה דאפשר ליישב שאלת ההגהות מיימוניות באופן אחר, והוא, דאיה״נ אליבא דרבי יום הכיפורים מכפר כפרה גמורה, אלא דכל זה הוא לענין עצם סילוק החטא והעון, אבל במה שנוגע לכך שיהיה לה׳ רצון באותו האיש ובעבודתו, על זה צריך כח התפילה, וזכות מיוחד היא לאדם ששב בתשובה, שיזכה להפק רצון אמת

ה׳, כלל המבואר לעיל, ולכן הגם שיוה״כ כיפר לישראל על חטאיהם, לא היה בזה די בשביל להשאיר את בית המקדש על מכונו, כי לזה צריך שיהיה רצון מאת ה׳, דביהמ״ק הוא מקום השכינה בתחתונים, ואם אין רצון עליון על זה, ממילא אין בית המקדש.

על דרך זה ביאר המגיד מדובנא בספרו ׳קול יעקב׳ על שיר השירים (על הפסוק מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה, ד״ה עוד ביאור), וז״ל: ״והנה במדרש בפרשת נשא כתוב בזה״ל, כשראו העכו״ם הבהמ״ק שבנו ישראל ואהבת התורה שחיבב אותם הקב״ה, כנסו זהב הרבה שיעשו גם המה בית המקדש. וצריך ביאור במה דחה אותם, שלא רצה בבנינם, ומדוע מאסם באמת. אבל הנראה בזה ע״פ מאמר המדרש על אפריון עשה לו וגו׳, עד תוכו רצוף אהבה מבנות ירושלים, זו תורה ומעשים טובים של צדיקים. ויצא לנו מזה שהמשכן היה אוצר לגנזיו של המלך מלכי המלכים הקב״ה, ומה הם גנזיו, הם התורה והיראה, והעבודה של ישראל, וזהו ׳תוכו רצוף אהבה מבנות ירושלים׳, ואף שזה לא נראה לעין הרואה, רק הגשמיות לבד, הלא ה׳ ראה הכל שהוא מלא קדושה וטהרה ואהבת ישראל את התורה, וממנו יצא זיו התורה לכל ישראל, כמאמר כי מציון תצא תורה וגו׳ (ישעיה ב׳), וממקדשי תיראו, כי שם היה מקור היראה והתורה ומשם הושפע שפע לנפש האיש הישראלי, והמקור הזה יצא ע״י זכות הצדיקים ויראתם, שהיה בעת בנינו, אחר שעסקו בו בקדושה וטהרה יתירה, וכל זה היה נראה לפני ה׳ במקדשו, כמו שבארנו לעיל.

״ועתה נמתיק הענין על פי משל על העכו״ם שרצו להדמות אלינו ולבנות להם בית כמונו, לשני נערים שהיו לומדים בי רב, אחד היה בן עשיר ואחד בן עני, ויהי היום ויבוא בן העשיר לחדר מורהו ובידו כיס נאה מצוייר בגוונים שונים, ויקנאו בו חבריו, כי נתנו בכיס עיניהם, כי חמודות הוא. והנה כל מי שהיה סיפוק בידו, קנה לו גם הוא כמוהו, ובן העני חשק מאוד לקנות גם הוא כיס יקר כזה, אבל לא השיגה ידו על כסף מקנתו כדי הצורך, וילך אל החנווני ויתן לו את כל הכסף הנמצא בידו, ויתחנן לפניו מאוד לתת לו מחיר כספו כיס אחד כמוהו כחבריו, ונשבע להחנווני שאין עוד בידו אף פרוטה אחת באשר הוא ילד מסכן. אז ענהו החנווני, שוטה, אם אין לך יותר אפילו פרוטה אחת כדבריך, אם כן כל עצמו של כיס הזה למה לך, כי מה תשים בתוכו אם מעות אין לך.

״והנמשל הוא, שהעכו״ם רוצים להדמות לנו בכל יכלתם לבנות בית לשם ה׳ כמונו, כדמותו בצלמו לפי ראות עיניהם, והנה אף אם הם היו רואים

תבנית הבית, הלא את התוכיות שבו אינם יכולים לראות, כי עיני בשר להם, וא״כ מה יכניסו לבית, אחר שאין בידם לא תורה ולא יראה ומצוות ומעשים טובים. לזה אמר ׳אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה, בוז יבוזו לו׳, כלומר אחר שנותנים כל הון ביתם, אם כן מה ישאר להם עוד להכניס לתוכו, ולמה להם בית, וזהו בוז יבוזו לו״, עכ״ל ה׳קול יעקב׳.

העולה מכל דבריו דבשביל לזכות לבית המקדש צריך שתהיה בחינה של אהבה מישראל לבוראם ולהיפך, ובזה נאמר כהמבואר לעיל, דבכדי לזכות לזה אין מספיק שהתכפרו העונות של ישראל על ידי יום כיפור, אליבא דרבי שיום כיפור מכפר בלי תשובה, כי בכפרה זו עדיין אין הרצון מאת ה׳ בעבודת ישראל, אלא צריך גם שה׳ ירצה אותנו, ורק אז ראויים הם לקיום בית המקדש, ומכיון שלא עשו ישראל אז תשובה, וכל שכן שלא התפללו ובקשו על כך שיפיקו רצון מאת ה׳, ממילא נחרב בית המקדש. והבן.

סימן ד׳ - בגדר אכילת כזית בליל ראשון דסוכות האם זו מצות אכילה או ישיבה בסוכה

א. שני צדדים בגדר המצוה לאכול כזית בליל ראשון בסוכה

חקירת הגרב״ד בגדר המצוה דאכילת כזית בליל ראשון דסוכות

בספר תולדות מרן רבי ברוך בער ליבוביץ זצ״ל, בעל ה׳ברכת שמואל׳ זצ״ל (נדפס גם בחידושי ושיעורי מרן ר׳ ברוך בער, חלק ג׳, ליקוטים סי׳ א׳) הביא את אשר חקר בגדר חיוב אכילת כזית בלילה ראשון של סוכות, וז״ל: ״איתא בשו״ע או״ח הלכות סוכה (סימן תרל״ט סעיף ג׳), אכילה בסוכה בליל יו״ט ראשון חובה, אפילו אכל כזית פת יצא ידי חובתו, עכ״ל. וחקר רבינו

זצ״ל בעיקר הילפותא, אם למדין כמו במצה, דהתם הויא המצה עצמה חפצא דמצוה, וכן גם בסוכה בליל ראשון, האכילה גופא, דהיינו הכזית פת שאוכל בסוכה, הוי גדר חפצא דמצוה. או שרק הסוכה הויא חפצא של מצוה, ולמדין דחיוב וקיום המצוה דישיבת סוכה בליל ראשון הוא ע״י אכילה בסוכה, אבל לא שתהא אכילה עצמה גדר חפצא של מצוה כמו סוכה גופה.

״ונפקא מינה לענין אם שייך במצוות סוכה דין של ׳מצוה הבאה בעבירה׳, כגון אם אכל בליל ראשון של סוכות כזית פת גזול, דההלכה של מצוה הבאה בעבירה נאמרה רק אם החפץ הוא המצוה, כמו לולב וסוכה, ולא אם החפץ אינו המצוה, כגון בתוקע בשופר הגזול, דכתב הרמב״ם בהלכות שופר (פ״א ה״ג) דיצא משום שאין בשופר גופא עצם המצוה, ועצם המצוה הוא שמיעת קול שופר, והשופר הוא רק מכשיר דמצוה. מעתה אי נימא דכזית הפת שהוא אוכל בסוכה, הוא החפץ של מצוה, גם כאן אינו יוצא בפת גזולה, שהויא מצוה הבאה בעבירה. ואילו אי נימא דהפת אינה חפצא של מצוה, אלא שעל ידה מתקיימת המצוה בסוכה, שהיא החפצא של המצוה, גם בפת גזולה יוצא ידי חובתו, כיון שאין הפת אלא מכשיר של מצוה ואין בה משום מצוה הבאה בעבירה״, עכ״ל המובא בשם הגרב״ד זצ״ל.

להלן יתבאר כי עוד מהאחרונים עמדו על חקירה זו, כל אחד בלשונו וסגנונו, אבל המכוון הוא אחד, דיש לפרש גדר החיוב לאכול כזית בלילה ראשון של חג בסוכה, בשני אופנים. האחד, דהוי אכילה של מצוה ממש כמו באכילת מצה בליל הסדר. השני, דאין כאן חפצא של מצות אכילה, אלא החפצא של המצוה היא, לישב בסוכה, אלא דילפינן מגז״ש דבלילה ראשון של חג צריך לקיים המצוה של ישיבה בסוכה על ידי אכילה דוקא, וממילא אין עצם האכילה גדר המצוה, אלא רק אמצעי לקיים המצוה דישיבה. האחרונים האריכו למעניתם לבאר כמה וכמה מחלוקות ונדונים שיש בראשונים ובפוסקים על פי חקירה זו, ונציעם בס״ד אחד לאחד בתוספת מה שיש לדון ולהעיר בדבריהם.

ב. מה שיעור הפת שיש לאכול בלילה ראשון בסוכה

מחלוקת ראשונים האם די לאכול כזית, או צריך לאכול יותר מכביצה

מצאנו מחלוקת בראשונים כמה הוא השיעור שיש לאכול בליל יו״ט ראשון, לקיים המצוה דאכילה בסוכה, האם די באכילת כזית, או שצריך יותר מכביצה. והדברים נתבארו בארוכה בריטב״א (סוכה דף כז ע״א). בתחילה ביאר הריטב״א המקור לחיוב אכילה בלילה ראשון בסוכה, וז״ל בתו״ד: ״בא הכתוב וחייבו לאכול בסוכה, משום מצות סוכה, בלילה הראשונה, דילפינן ט״ו ט״ו ממצה. אבל בשאר ימי החג, כל שלא אכל קבע חוץ לסוכה, אם אכל כזית פת חוץ לסוכה ועשה שאר ענין בסוכה, יצא מחובת יו״ט וחובת סוכה״.

ועל זה המשיך הריטב״א וכתב: ״שיעור אכילה זו של לילי סוכות, יש אומרים שהוא יותר מכביצה, שהוא אכילת קבע וחייב בסוכה. ולא ילפינן מחג המצוות אלא לחייבו באכילת פת כמוהו, אבל אין שוים, דבמצה דלחיוב אכילת מצה היא, סתם אכילה היא כזית. אבל הכא דחיוב אכילה בסוכה הוא מדין סוכה, שיעור הראוי לחובה דהיינו יותר מכביצה בעינן. וכן היה אומר מורי נר״ו. אבל אחר כך חזר בו ואמר לי דכיון דגמרינן ג״ש מחג המצות, לגמרי דרשינן, מה התם בכזית אף כאן בכזית, מדלא פירשו לה בשמעתין וכו׳. ואע״ג דבשאר החג כזית לית ליה קבע ורשאי לאכלו חוץ לסוכה, בליל הראשון שקבעו הכתוב חובה בסוכה, עשאו אכילת קבע״.

ומבואר דמסקנת הריטב״א היא דסגי באכילת כזית בלילה ראשון של סוכות, ואין צריך לאכול כשיעור של אכילת קבע, דהיינו, יותר מכביצה. אבל הר״ן (דף י״ב ע״ב מדפי הרי״ף) נקט לעיקר כההו״א של הריטב״א, דצריך לאכול יותר מכביצה בלילה ראשון של סוכות, וז״ל: ״וביום טוב הראשון של סוכות, גמרינן נמי דמחייב לאכול שיעור שהוא חייב לאכול בסוכה, דאילו מדין יו״ט סגי ליה לאכול כביצה עראי חוץ לסוכה, וגמרינן מחג המצות דמחייב לאכול שיעור המחויב לאכול בסוכה, ולפיכך נראה שהוא חייב לאכול יותר מכביצה״.

לענין הלכה נפסק בשו״ע (סימן תרל״ט סע׳ ג׳) להקל, ד׳אכילה בסוכה בליל יום טוב הראשון חובה, אפילו אכל כזית פת, יצא ידי חובתו׳. אבל ה׳משנה ברורה׳ (ס״ק כ״ב) חידש מדעתו דכל שאפשר, צריך לאכול יותר מכביצה, וז״ל: ״יצא ידי חובתו. דאף על גב דבשאר הימים שיעור אכילה חוץ לסוכה בכביצה, אבל ליל ראשון שהוא חובה טפי, אפילו לא בעי למיכל אלא כזית אסור לאכול חוצה לה, הילכך יוצא בה נמי ידי סוכה, וצריך לברך לישב בסוכה על זה. והיינו כשאין לו יותר, אבל אם יש לו,

בודאי מן הנכון דיאכל יותר מכביצה, לצאת גם דעת הסוברים דלצאת ידי המצות עשה בעינן שיאכל שיעור המחייב לאכול בסוכה כל שבעה, דהיינו יותר מכביצה״. וכתב ב׳שער הציון׳ כי דבר זה הוא פשוט מסברא, דכל שאפשר צריך לקיים גם את השיטה המחמרת. וצריך לדעת טעמי השיטות במחלוקת זו.

דרכו של ה׳הררי קודש׳ דהראשונים נחלקו בחקירה הנ״ל

וכתב בספר ׳מקראי קודש׳ (סוכות סי׳ ל״א, ב׳הררי קודש׳), וז״ל: ״נראה שכוונת מורו של הריטב״א לומר שגדר המצוה באכילה בסוכה בלילה הראשון הוא לא במעשה האכילה, אלא בישיבה בסוכה בשעת האכילה, ולענין זה לא דומה מצות אכילה בסוכה כמצות אכילת מצה, דלא ילפינן ט״ו ט״ו מחג המצות, אלא שיש חובה לאכול בלילה הראשון, אבל לא בגדר מצות האכילה, דבאכילת מצה המצוה היא מעשה האכילה. ובסוכה המצוה היא, בישיבה בסוכה בשעת האכילה. ובגדר המצוה גם לילה ראשון הוא כמו בשאר ימות החג, אלא שבשאר ימות החג אין זה מצוה חיובית, שרשאי לא לאכול, אלא מצוה קיומית, שאם אוכל מקיים מצוה, ובלילה הראשון ילפינן מג״ש ט״ו ט״ו מחג המצות שיש חובה לאכול בסוכה ולכן שיעור האכילה היא ביותר מכביצה כמו בשאר ימי החג. ולאחר שחזר בו נקט מורו של הריטב״א, שהילפותא ט״ו ט״ו מחג המצות היא גם לענין זה שגדר המצות האכילה בסוכה היא מעשה האכילה, כאכילת מצה, ולכן השיעור הוא בכזית״.

על פי דברי ה׳הררי קודש׳ עולה מבואר דמחלוקת הראשונים כמה הוא שיעור האכילה בלילה ראשון של סוכות, האם ביותר מכביצה או בכזית, יסודה הוא באופן הקרוב לחקירת הגרב״ד הנ״ל, דהסוברים דהשיעור הוא בכזית בלבד, סבירא להו דהוי חפצא של מצות אכילה, ממש כמו באכילת מצה, ומכיון שכן באכילה השיעור תמיד בכזית ולא יותר. אבל הסוברים דצריך לאכול יותר מכביצה סבירא להו דהחפצא של מצוה היא, מצות סוכה, והאכילה היא אמצעי והיכי תמצי לקיום מצות הסוכה, ולכן צריך לאכול שיעור כזה שחייב תמיד בסוכה.

דרך נוספת בביאור מחלוקת הראשונים

בהגהות על הריטב״א (הוצאת מוה״ק) נקט דהריטב״א הן בהו״א והן במסקנתו סבירא דאין כאן מצות אכילה בעלמא כמו במצה, אלא יסוד המצוה הוא המצוה דסוכה, ומקיימים אותה על ידי האכילה. יסוד זה

מבואר הוא לכאורה להדיא בהו״א של הריטב״א, דכתב, ׳דבמצה דלחיוב אכילת מצה היא, סתם אכילה היא כזית. אבל הכא דחיוב אכילה בסוכה הוא מדין סוכה, שיעור הראוי לחובה, דהיינו יותר מכביצה בעינן ליה׳. ונקט בהגהות הנ״ל דכך היא דעת הריטב״א גם במסקנתו, וז״ל: ״הנה רבינו כאן פשט את ספיקו של הגרב״ד שכתב שחיוב האכילה בסוכה הוא מדין סוכה. ואף למה שחזר בו לקמן וכתב שהוא בכזית, צריך לומר גם כן שהוא מדין סוכה, שהרי כתב ׳ואע״ג דבשאר החג כזית לית ליה קבע ורשאי לאכלו חוץ לסוכה׳ וכו׳, ואם נאמר שהוא דין באכילה, ולא בסוכה, א״כ מאי נפק״מ דלית ליה קבע״.

על פי דרכו עולה כי משני הצדדים של הריטב״א מוכח דגדר המצוה של אכילת כזית בלילה ראשון של סוכות, הוא, קיום המצוה דסוכה, ולא בגדר מצוה של אכילה. ולא רק אליבא דהשיטה דבעינן לאכול כביצה הוא כך, אלא גם להשיטה דסגי באכילת כזית, כך הוא גדר המצוה, ולא כדרכו של ה׳הררי קודש׳ הנ״ל. והוכיח בהגהות הנ״ל את דבריו, מהא דחילק הריטב״א למה בשאר ימים מותר לאכול כזית חוץ לסוכה, דלית ליה קבע, ואי נימא דגדר המצוה בלילה ראשון הוא אכילה של מצוה, אם כן מאי נפק״מ דבשאר ימים לית ליה קבע. אלו תו״ד.

ולענ״ד נראה כי יותר יש לדייק כהדרך הנ״ל, דהריטב״א גם במסקנתו סבירא ליה דהוה גדר של מצות סוכה, ולא אכילת מצוה, מהא דיישב הריטב״א שאלתו הנ״ל, ד׳בליל הראשון שקבעו הכתוב חובה בסוכה, עשאו אכילת קבע׳, ומבואר שבלילה ראשון נחשבת אכילת כזית כאכילת קבע, ולכן יש חיוב לאכול זאת בסוכה. ואי נימא דהמצוה היא בגדר של ׳מעשה אכילה׳ כמצה בפסח, אזי אין צריך להוסיף שנחשבת אכילה זו כאכילת קבע, דגם בלאו הכי יוצאים ידי חובה באכילה זו מכיון דבלילה זה יש חיוב של מעשה אכילה. ומדהוצרך הריטב״א להוסיף הענין של אכילת קבע, לכאורה מוכח דגם להשיטה דסגי בכזית, איכא למימר דהמצוה היא מדינא של ישיבה בסוכה, ודו״ק.

ראיה דלא כל אכילה שיש בה מצוה נחשבת לקבע

בעיקר דברי הריטב״א הנ״ל דבלילה ראשון סגי בכזית בלבד, מטעם ד׳בליל הראשון שקבעו הכתוב חובה בסוכה, עשאו אכילת קבע׳, נתקשה ה׳שפת אמת׳ (סוכה דף כ״ז ע״א ד״ה במשנה וחכ״א) מדברי הריטב״א עצמם, דכתב בביאור הגמרא שם, דאף שחייבים לאכול פת ביו״ט, סגי באכילת כביצה דלא בעי סוכה, וז״ל: ״דבריהם תמוהים בעיני, כיון דהם עצמם

כתבו דבלילה ראשונה דמחויב לאכול כזית כמו מצה בפסח שוב בעי סוכה, כיון שתורה חייבתו בכך הוי סעודת קבע, ע"ש. אם כן, הוא הדין אם חייב כזית וכביצה מצד סעודת יו"ט, גם להוי קבע להתחייב בסוכה, וצ"ע".

ושאלתו מבוארת היא היטב, דאם אנו מקבלים הסברא דאכילה שיש בה חיוב, הרי היא נחשבת לאכילת קבע גם בפחות מכביצה, אם כן לכאורה אין טעם לחלק בין אם החיוב הוא מצד דינא דסוכה, ובין אם החיוב הוא מצד דינא דסעודת יו"ט. [יעוין שם היטב דעומק השאלה היא, למה צריך ג"ש ט"ו ממצה לחייב אכילה בסוכה, והרי דעת הריטב"א שהג"ש באה בשביל לחייב כזית בתוך הסוכה, והרי בלאו הכי צריך לאכול בתוך הסוכה מחמת שיש חיוב לאכול סעודת יו"ט, ומכיון דיש חיוב בזה הוי ליה אכילת קבע גם בכזית, וממילא צריך לאוכלו בסוכה וגז"ש למה לי].

וכתב בספר 'ברכת רפאל' (סוכות סי' י"ח) ליישב שאלת ה'שפת אמת', וז"ל: "ונראה דהא מבואר בשו"ע סי' רפ"ח סעיף ב' די"א שאדם שמזיק לו האכילה דאז עונג הוא שלא לאכול, לא יאכל, וא"כ נראה דהא דכתב הר"ן שחיוב אכילה עושהו קבע, היינו היכא דעצם האכילה הוי מצוה, משא"כ אכילת יו"ט אין עיקר המצוה באכילה, אלא להתענג, ובזה לא אמרינן דאכילתו משוי ליה קבע, כיון דאין האכילה גופה מצוה". ודבריו מתיישבים היטב על הלב, דיש חילוק עמוק בין גדר החיוב דליל סוכות, לבין חיוב אכילה סעודה ביו"ט, דאכילה בסוכה, הוי מצוה של אכילה ממש, וממילא הוי אכילת קבע. משא"כ חיוב אכילה ביו"ט, אין כאן גדר של מצות אכילה, אלא יש מצוה של עונג יום טוב, והאכילה הוי היכי תימצי לבוא לידי עונג, ולכן אין אנו אומרים דהמצוה מחשיבה את האכילה לקבע.

ג. בלילה ראשון האם צריך לאכול בסוכה גם במצטער

מחלוקת ראשונים בירדו גשמים בליל ראשון, אם צריך לאכול בסוכה

כתב הרא"ש (ברכות פ"ז סימן כ"ג), וז"ל: "נראה לרבינו יהודה דחייב אדם לאכול פת ביו"ט, משום שמחה, משום חלקהו, חציו לאכילה, ועיקר אכילה הוא לחם. והא דאמרינן בסוכה 'מכאן ואילך רשות', דאי בעי לא אכיל, נהי דקאמר 'רשות', משום סוכה ולעולם חובה היא משום שמחת

יו״ט. וא״ת הא בהא תליא, דכיון שהוא אוכל צריך שיאכל בסוכה. וי״ל משכחת לה כגון שהוא מצטער מפני ירידת גשמים ואינו חייב לאכול בסוכה, אבל חוץ לסוכה חייב לאכול משום שמחת יו״ט. ודוקא מלילה ראשונה ואילך רשות, אבל בלילה ראשונה בכל ענין חובה ואפילו יורדים גשמים חייב לאכול כזית בסוכה, דילפינן מחג המצות״. ומבואר מסוף דברי הרא״ש דבלילה ראשון של סוכות חייבים לאכול כזית בסוכה אפילו כשיורדים גשמים.

אבל הרשב״א בתשובות (ח״ד סי׳ ע״ח) כתב: ״נראה לי שאין המצטער ואשר ירדו גשמים עד שתסרח המקפה, חייב לאכול בסוכה, אפילו בלילה הראשון, ד׳תשבו כעין תדורו׳ אמרינן. ולעולם לא חייבה התורה לאכול בסוכה אלא כדרך שאדם עושה בביתו. דאם איתא, לא אפשר דלא לימרו הכי בגמרא״.

הרי דנחלקו הראשונים כיצד הדין בלילה ראשון, האם יש חיוב לאכול כזית בסוכה בעת ירידת גשמים, דלפי הרא״ש גם במצטער מחמת גשמים חייבים לאכול כזית בליל א׳ בסוכה. אבל לפי הרשב״א גם בלילה ראשון פטורים מאכילה בסוכה, כמו בשאר ימים.

לענין דינא איתא בשו״ע (סי׳ תרל״ט סעי׳ ה׳), ׳ירדו גשמים, הרי זה נכנס לתוך ביתו׳. וכתב הרמ״א, ׳וכל זה דוקא בשאר ימים או לילות של סוכות, אבל לילה הראשונה צריך לאכול כזית בסוכה, אף אם גשמים יורדים׳. וכתב ה׳משנה ברורה׳ (ס״ק ל״ה), וז״ל: ״אבל לילה וכו׳ דאף שהוא מצטער מחמת הגשם, וכל מצטער פטור מסוכה, סבירא ליה להרמ״א כדעת הפוסקים דסוברין דבלילה ראשונה אף מצטער חייב, וטעמם, דכיון דגמרינן חמישה עשר חמישה עשר מחג המצות, לגמרי גמרינן, מה התם בכל בכל גווני חייב, אף בסוכות כן. ודע דיש עוד מגדולי הראשונים דסבירא להו דג״ש זה לאו להכי אתיא, ואין לחלק בין לילה ראשונה לשאר ימים, ועל כן הכריעו כמה אחרונים דאף דמחוייב לאכול בסוכה מחמת ספק, ברכת ׳לישב בסוכה׳ לא יברך, דספק ברכות להקל״. וצריך לדעת מה היא נקודת המחלוקת בין הראשונים והפוסקים, האם בליל ראשון צריך לאכול כזית בסוכה, אף באופן דמצטער מחמת הגשמים, או לא.

ביאור האחרונים דנחלקו בחקירה הנ״ל

יש מהאחרונים דנקטו כי מחלוקת הראשונים הנ״ל, תלויה בחקירת הגרב״ד שנתבארה לעיל (ראש הסימן), האם ׳האכילה גופא, דהיינו הכזית פת שאוכל בסוכה, הוי גדר חפצא דמצוה. או שרק הסוכה הויא חפצא של מצוה, ולמדין דחיוב וקיום המצוה דישיבת סוכה בליל ראשון הוא ע״י אכילה בסוכה, אבל לא שתהא אכילה עצמה גדר חפצא של מצוה׳.

כן כתב בספר ׳דברי מרדכי׳ (מסכת סוכה סי׳ ל״ג) וז״ל: ״נחלקו ראשונים אם ירדו גשמים בסוכה בליל יו״ט ראשון, אם חייב לאכול כזית ראשון בסוכה, או לא, עיין ריטב״א ור״ן. ולכאורה זה גם כן תלוי בחקירה הנ״ל, וכך משמע מפשטות דברי הר״ן, שאם היא מצות אכילה בליל יו״ט הראשון, חייב לאכול אפילו אם ירדו גשמים, דמה דמצטער פטור מן הסוכה הוא משום דילפינן מ׳תשבו כעין תדורו׳, דאין אדם דר במקום שמצטער, כמש״כ תוס׳ בדף כ״ו ע״א ד״ה הולכי דרכים. והחולקים על זה סבירא להו דלרבנן הילפותא ממצה היא על חובת ישיבת סוכה בליל יו״ט הראשון, וכיון שמדין ישיבת סוכה הוא דחייב, בירדו גשמים פטור, דאין זה ישיבת סוכה כמו בכל ז׳ ימים״.

כך מתבאר ועולה גם מתוך מה שכתב בספר ׳הסוכה׳ בשם הגרש״ז אויערבאך זצ״ל (עמוד תנ״ב), וז״ל: ״לכאורה צריך להבין למה לא תיקנו חז״ל ברכה מיוחדת לכזית פת חובה שאוכלים בלילה ראשון, ׳אקב״ו על אכילה בסוכה׳, כמו שתיקנו בליל הסדר על אכילת מצה. שמעתי מפי הגרש״ז אויערבאך (שליט״א) שמכאן יש להביא ראיה לשיטת הפוסקים שמצטער פטור גם בלילה ראשון, וכשירדו גשמים אין לאכול הכזית של חובה בסוכה, ונמצא דאין המצוה באכילה בלבד אלא המצוה היא בישיבת הסוכה, לקיים מצות ׳בסוכות תשבו׳, אלא שבלילה הראשון אין לקיים מצות הישיבה אלא ע״י אכילת הכזית, וזה נלמד מגזירה שווה ט״ו מחג המצות.

״כללו של דבר אין המצוה אלא בישיבה, והאכילה היא רק היכי תימצי לקיום מצות הישיבה. ולכן לא תיקנו חז״ל ברכה מיוחדת על האכילה, לפי שגם האכילה היא בכלל הברכה לישב בסוכה. משא״כ לשיטת הפוסקים דגם מצטער חייב בלילה הראשון, א״כ אין זה דין בישיבת הסוכה, אלא יש כאן מצוה מחודשת של אכילה מגז״ש דט״ו ט״ו מחג המצות, א״כ צ״ע באמת למה לא תיקנו חכמים ברכה מיוחדת על אכילה בסוכה, וצ״ע״, עכ״ל ספר ׳הסוכה׳.

העולה על פי דרך זו, דמחלוקת הראשונים הנ״ל תלויה היא באמת בחקירת הגרב״ד הנ״ל, דאם אנו אומרים דבלילה ראשון איכא מצות אכילה כמו באכילת מצה, אזי שפיר יש מקום לחייב לקיים מצוה זו גם במצטער. אבל אם החפצא דמצוה היא הישיבה בסוכה, והאכילה היא רק האמצעי לקיים מצה זו, אם כן גם על מצוה זו נאמר הכלל ד׳תשוב כעין תדורו׳.

דרך נוספת בביאור המחלוקת

והנה מדברי הגרש״ז אויערבך זצ״ל עולה שאלה גדולה אליבא דהשיטה דהוי מצות אכילה, כמו אכילת מצה, למה אין מברכים על מצוה זו. ובכדי ליישב שאלה זו, מקום יש לומר דבאמת כו״ע מודו דגדר המצוה הוא הישיבה בסוכה, ולא עצם האכילה, וממילא לא תקשי עליהם קושיא זו. ונקדים לזה שאלה נוספת, דהנה אי נימא דגדר המצוה הוא, מעשה האכילה, כמו אכילת מצה, ונימא דמהאי טעמא הוא דחייבו חלק מהראשונים לאכול זאת אפילו בגשמים, הרי ודאי דאין מקום לומר דחייבים גם לישון בסוכה בלילה ראשון בעת הגשמים. ומעתה צ״ע דהריטב״א הנ״ל (אות א׳) הביא שיטה דצריך לישון בלילה ראשון גם בגשמים, והם על כרחך סבירא ליה דגדר המצוה הוא, הישיבה בסוכה, ועכ״ז סבירא ליה דחייבים לקיים אכילת כזית אפילו בגשמים, ולכאורה הוה תרתי דסתרי.

וכבר הרגיש בזה בספר ׳דברי מרדכי׳ הנ״ל, והכריח מכאן דלא כדרך האחרונים הנ״ל בביאור מחלוקת הראשונים הנ״ל, וז״ל: ״אכן נראה דאינו מוכרח לומר כן, ויש לומר דגם הם סבירא להו דהמצוה הוא לאכול בסוכה בליל יו״ט ראשון כמש״נ לעיל, דהנה יעו״ש בריטב״א הנ״ל שהביא בשם גדול מגדולי הדור אשר בצרפת שהיה מחייב לישון בסוכה בלילה הראשונה של סוכות אפילו אם ירדו גשמים, ומזה דס״ל דחייב לישון בסוכה בליל יו״ט ראשון, ע״כ דס״ל דמה דילפינן ממצה לחייב בליל ט״ו של חג, הילפותא הוא שחייב בישיבת סוכה, ולאו דוקא באכילה, ומשו״ה ס״ל דחייב בשינה ג״כ, ומ״מ כתב שחייב אפילו אם ירדו גשמים, הרי משמע דלא תלוי בהנ״ל.

״ונראה דביאור דבריו הם, דס״ל דמהגז״ש ילפינן עוד דין, והוא, ישיבת סוכה דלילה הראשון, ואין זה הך דינא דישיבת סוכה הנאמר בשאר ימים ׳בסוכות תשבו שבעת ימים׳, משו״ה דינייהו חלוקים זה מזה, דהתם ילפינן מ׳תשבו׳ דצריך להיות ׳כעין תדורו׳, משו״ה מצטער פטור.

משא״כ בליל היו״ט ראשון, שזה עוד דין, ודין אחר הוא שחייבה התורה ישיבה בסוכה בליל ראשון, וע״ז לא מצינו פטור דמצטער, משו״ה כתב דאפילו ירדו גשמים מחויב לאכול ולישון בסוכה בליל יו״ט הראשון ואין כאן פטור מצטער״, עכ״ל ה׳דברי מרדכי׳.

תורף הדברים הוא, דבאמת איכא למימר דכו״ע מודו דאין בלילה ראשון גדר של מצות אכילה כמו במצה, אלא גדר החיוב הוא הישיבה בסוכה, ולכן אין מברכים על אכילת כזית בסוכה. וממילא מובנת היטב שיטת הראשונים הסוברת דאם ירדו גשמים בלילה ראשון, פטורים לגמרי מאכילה ושינה, דאין זה כעין תדורו. ומה דיש ראשונים הסוברים דחייבים בכזית בלילה ראשון גם בעת הגשמים, זהו חידוש מיוחד שחידשו דבלילה ראשון אין כלל הפטור של ׳כעין תדורו׳.

וההכרח הגדול לכל זה הוא דברי הריטב״א שהביא שיטה שגם בשינה חייבים בליל יו״ט ראשון בעת הגשמים, ומוכח אם כן דאין בלילה ראשון גדר של מצות אכילה, אלא חיוב של ישיבת סוכה, ואפילו הכי מחייבים בזה בעת הגשמים, ודו״ק.

הוכחה להמבואר לעיל מדברי ה׳מטה אפרים׳

כתב ה׳מטה אפרים׳ (סימן תרכ״ה סעיף ס״ב), וז״ל: ״לילה ראשונה אפילו ירדו גשמים בענין שבשאר ימות החג היה פטור מישיבת סוכה מחמת ירידת גשמים כאלו, כמבואר בסימן תרל״ט, מכל מקום בלילה ראשונה מחויב לאכול בה, ולכן יש לו לקדש ולומר זמן ולאכול בסוכה יותר מכביצה לכתחילה, ובדיעבד אם לא אכל רק כזית די בכך״.

מבואר בדבריו תרתי. חדא, דלילה ראשון חייבים לאכול בו כזית בסוכה אפילו בשעת ירידת הגשמים. ועוד, דלכתחילה עדיף לאכול יותר מכביצה. והשתא נחזי אנן על פי כל אשר נתבאר לן לעיל, כמאן סבירא ליה לה׳מטה אפרים׳. מהא דחייב לאכול בלילה ראשון בסוכה גם בעת הגשמים, מוכח לכאורה דסבירא ליה כהצד בחקירת הגרב״ד הנ״ל, דהוי מצות אכילה כמו מצה, ולא מצות ישיבה בסוכה על ידי אכילה, דאי הוי מצות ישיבה בסוכה, צריך לפטור לכאורה ממצוה זו בעת ירידת הגשמים, דאין זה ׳תשובו כעין תדורו׳. מאידך גיסא, מהא שחייב לאכול לכתחילה יותר מכביצה, מוכח דהוי מצות ישיבת סוכה, ולא מצות אכילה, כי אכילה מקיימים בכזית כמו במצה. ומעתה לכאורה הוי סתירה מיניה וביה ב׳מטה אפרים׳.

ברם, כל זה אי ננקוט כדברי האחרונים הנ"ל דתלו את המחלוקות הנ"ל בחקירת הגרב"ד, וככל המבואר לעיל, אכן, בשיטת ה'מטה אפרים' על כרחנו לומר כמש"כ לעיל בסמוך, דבאמת גם אם גדר המצוה הוא ישיבה בסוכה על ידי אכילה, ולא מצות אכילה בעלמא, עדיין אפשר לסבור דבלילה ראשון חייבים אפילו בעת הגשמים, דבלילה ראשון יש חיוב שאינו תלוי כלל ב'תשבו כעין תדורו'.

שאלת האחרונים על ה'מטה אפרים' וישובה

ואמנם בספר 'ברכת רפאל' (סי' ט"ז) נתקשה בדברי ה'מטה אפרים', וז"ל: "ויש להעיר דאי חובת ליל ט"ו ילפינן שצריך לקיים מצות סוכה, ולכן בעינן כביצה, מדוע בירדו גשמים חייב בסוכה, הא לא הוי תשבו כעין תדורו. ואי ילפינן מהתם דיש חיוב אכילה בסוכה, ולא בעינן תשבו כעין תדורו, ולכן אפילו בירדו גשמים חייב בסוכה, מדוע צריך לאכול יותר מכביצה דהוי אכילת קבע, הא כיון דילפינן מחג המצות דאיכא חיוב אכילה בכזית סגי, וצ"ע".

על דרך זה הביא ב'קצה המטה' (ס"ק ק"ז) להעיר בשמו של הגרי"פ, וז"ל: "נכתב בצידו בזה הלשון: בירדו גשמים נראה לי דגם לכתחילה די בכזית, דממה נפשך אי דילפינן מגזירה שוה דחייב אף בירדו גשמים, וכל שכן דילפינן דאף כזית סגי כמו במצה. רק איפכא, אין לומר דדי בכזית ומכל מקום בירדו גשמים פטור, כדבמוכח בפוסקים". וכוונתו נראה על דרך הנ"ל, דאם אנו באים לחייב אכילה בסוכה אפילו במצטער, לכאורה היינו משום דנקטינן דאיכא מצות אכילה בסוכה, ולא מצות ישיבה בסוכה על ידי אכילה, ואם כן קשה למה הצריך לאכול לכתחילה יותר מכביצה, והרי כל חיובי אכילה הם בכזית. ולהמבואר לעיל לק"מ, דלעולם הוה מצות ישיבה בסוכה על ידי אכילה, ואעפ"כ חייבים לקיים מצוה זו אפילו במצטער וכמבואר לעיל.

ד. בלילה ראשון, האם יש חיוב שינה, כמו חיוב אכילה

מחלוקת הראשונים האם יש חיוב שינה בסוכה בלילה ראשון

כתב הריטב"א (סוכה דף כ"ז ע"א), וז"ל: "שמעתי בשם גדול מגדולי הדור אשר בצרפת שהיה מחייב לישון בסוכה בלילה הראשונה של סוכות ואפילו ירדו גשמים, שינת עראי מיהת, ולא התירו לו לירד מן הסוכה

אלא בשאר ימים שהם רשות, אבל בלילה הראשונה הכתוב קבעו חובה, מג״ש דט״ו ט״ו מחג המצות. והא ליתא כלל לפום האי דכתיבנא, שאין חיוב ליל הראשון אלא באכילה דומיא דליל ראשון של פסח, דחיוב שינה לא אתי מהתם, דלא מחייב בשינה. ותו דאם כן, היכי סתים לן תנא לקמן שאם ירדו גשמים יצאו מן הסוכה, ולא חילק בין ליל הראשון לשאר ימים, אלא ודאי דהא ליתא כלל, ומה שכתבנו נכון ועיקר לכל מודה על אמת. מפי מורי נר״ו״.

ומבואר דנחלקו הראשונים ז״ל האם בלילה הראשון של סוכות יש חיוב גם לישון בסוכה ואפילו במצטער, או שאין חיוב מיוחד בלילה ראשון יתר על שאר הימים אלא רק לענין אכילה בסוכה. וצריך לדעת במה שנחלקו, ומה יענה אותו גדול מגדולי צרפת על טענת הריטב״א.

ביאור ה׳להורות נתן׳ במחלוקת הראשונים

בשו״ת ׳להורות נתן׳ (חלק ב׳ סי׳ נ׳ אות ב׳) חקר אף הוא מדעתו מה הוא גדר החיוב דאכילת כזית בסוכה בליל ראשון, ולאחר מכן המשיך לבאר מחלוקת הראשונים הנ״ל על פי חקירתו. וז״ל בהצעת החקירה [אשר באמת היא על דרך חקירת הגרב״ד הנ״ל]: ״הא דילפינן מגזירה שוה דט״ו ט״ו דחובה לאכול בסוכה בלילה הראשון, יש לפרשו בשתי פנים. אחד, כשם שבלילה הראשון של פסח נאמר ׳בערב תאכלו מצות׳, ואיכא חיובא באכילת פת, כמו כן איכא חיובא של אכילת פת בלילה הראשון של סוכות, נמצא דהחיוב הוא בעצם האכילה.

״השני, שהמצוה הנוהגת בפסח דהיינו אכילת מצה, וכדכתיב ׳שבעת ימים מצות תאכלו׳, הנה אין בה חיוב אלא בלילה הראשון, שאז מחויב לקיים מצות אכילה, אבל בשאר הימים אינו אלא רשות. כמו כן המצוה הנוהגת בחג הסוכות, דהיינו ׳בסוכות תשבו שבעה ימים׳, אין בה חיוב אלא בלילה הראשון, אבל בשאר הימים אי בעי לא אכיל, ואינו יושב בסוכה. ולפ״ז מה שיש חיוב לאכול בסוכה בלילה הראשון, אין המצוה בעצם האכילה, דומיא דאכילת מצה, אלא דהחיוב הוא לקיים מצוות ׳בסוכות תשבו׳, אלא כדי שיהא בכלל ׳תשבו׳ הרי הוא צריך לאכול, דאכילה בסוכה היינו ׳תשבו׳״.

על פי חקירה זו, המשיך ה׳להורות נתן׳ (אות ג׳) לבאר בטוב טעם מחלוקת הראשונים הנ״ל בענין שינה בסוכה בלילה ראשון, וז״ל: ״לכאורה השגת הריטב״א על שיטת גדול הדור שבצרפת, חמורה מאד, ברם לדרכנו

מובנת שפיר פלוגתם, דדעת הריטב״א ז״ל דהגז״ש דט״ו הוא על עצם מצות האכילה בסוכה, דומיא דפסח. וכשם שאין בפסח חיוב שינה, כך אין חיוב שינה בסוכה. אבל דעת גדול הדור היא דהגז״ש היא על קיום מצות ׳בסוכות תשבו׳, וכיון דשינה היא בכלל ׳תשבו׳, שהרי אסור לישון אף שינת עראי חוץ לסוכה, ממילא בלילה הראשון דאיכא חיוב ׳תשבו׳, חייב גם לישון בסוכה. ולא תיקשי עליו קושית הריטב״א, דחיוב שינה לא אתיא מפסח, דפסח לא מחייב בשינה, דזה אינו, דהילפותא היא שכשם שחובת מצה איכא בלילה הראשון, כן חובת ׳בסוכות תשבו׳ איכא בלילה הראשון, וחובת סוכה כוללת גם שינה״.

קושיא על הביאור הנ״ל, וביאור המחלוקת באופן אחר

והנה, הגם שהדברים הנ״ל מצד עצמם ערבים ומתיישבים על הלב, לכאורה יש להקשות על מהלך הדברים לתלות מחלוקת זו בחקירה הנ״ל, שהרי בריטב״א לעיל שם באותו דיבור מבואר בשם רבו דבתחילה סבר שצריך לאכול יותר מכביצה בלילה הראשון, והו״א זו ודאי יסודה בכך דאיכא חיוב של ישיבה בסוכה, והאכילה היא לשם קיום מצות ישיבה, ולא שיש דין אכילה בעלמא, וכמשנ״ת לעיל כל זה באריכות. ועוד נתבאר לעיל כי גם אחרי שחזר בו רבו של הריטב״א וכתב כי די לאכול כזית, אין זה מטעם דהמצוה היא מצות אכילה כמו מצה בפסח, שהרי נתן טעם לדבריו מכיון שהתורה קבעו חובה, ומשמע דלעולם גדר המצוה הוא ישיבה בסוכה, דאל״כ אזי גם אם הוה אכילת ארעי, סגי בכזית, כמו בכל אכילות של מצוה.

ומכח דיוק זה נתבאר לעיל דהן בהו״א והן במסקנה סבירא ליה להריטב״א דגדר החיוב שיש בלילה ראשון הוא, לישב בסוכה, ואין גדר המצוה לאכול אכילה של מצוה. ומכיון שכן שוב אי אפשר לנו להסביר כי טעמו של הריטב״א דאין צריך לישן בסוכה בלילה ראשון, מכיון שהמצווה היא מצות אכילה. ומעתה שוב צריך לדעת מה הוא טעמו של הריטב״א, דכיון דסבירא ליה דהחיוב המיוחד שיש בלילה ראשון הוא מצות ישבה בסוכה, למה לא חייב גם לישון בסוכה.

ויש לבאר בזה דסבירא ליה להריטב״א דהגז״ש ט״ו מפסח הוא רק על עיקר הענין הקשור לישיבה בסוכה, ועיקר הישיבה, דהיינו, הדירה, הוא האכילה, וכדכתב ב׳צפנת פענח׳ (פרק ו׳ מהלכות סוכה הלכה ב׳) דהעיקר בדירה הוא האכילה, כמו שכתוב בגמ׳ עירובין (דף ע״ב ע״ב) שמקום פיתא גורם. ולכן הגם דיש מצות ישיבה בסוכה בלילה ראשון, חיוב זה הוא רק

לענין האכילה, ולא על השינה. ודעת גדול הדור מצרפת היא, שצריך גם לישון בסוכה מכיון דצריך שתהיה ישיבה בשלימות, וישיבה בשלימות כוללת גם שינה ולא רק את העיקר.

ה. האם צריך להמנע מאכילה בערב סוכות אחר חצות

ספק הירושלמי האם מותר לאכול בערב סוכות וטענת הדרכ"מ

כתב הרמ"א (סי' תרל"ט סעיף ג'), 'ולא יאכל ביום מחצות ואילך, כדי שיאכל בסוכה לתאבון, דומיא דאכילת מצה'. וכתב ה'משנה ברורה' (ס"ק כ"ז): 'מחצות ואילך. האחרונים הסכימו לדינא דאינו אסור כי אם מתחילת שעה רביעית אחר חצות היום'.

מקור הלכה זו מהירושלמי (סוכה פרק ב' הלכה ז'. מובא בתוס' וראי"ש בדף כ"ז ע"א), והתם איתא כי הדבר היה בספק, 'חבריא בעי אומריהם מה להלן עד שיכנסו למצה בתאוה, וכא עד שיכנסו לסוכה בתאוה'. וצריך להבין מה הם צדדי הספק. וביותר צריך להבין מה טעם יש לחלק, דאם בפסח מצאנו דצריך לאכול המצוה בתאוה, מה מקום יש להסתפק, ומה טעם יש לחלק, בין סוכה למצה.

מאידך גיסא, בדרכי משה (סי' תרל"ט ס"ק ו') טען איפכא, דאינו מוצא טעם לחומרא זו, וז"ל: "כתב עוד (מהר"י וויל סי' קצ"א) דאסור לאכול משש שעות ולמעלה בערב סוכות דומיא דערב פסח. וזהו נראה לי חומרא בלי טעם, דשאני אכילת מצה, דאם יאכל אחר חצות לא יאכל מצה בלילה לתאבון. אבל גבי סוכה אין המצוה באכילה, שיצטרך לאכול לתאבון, דאף אם ישב בסוכה בלא אכילה, מכל מקום קיים מצות סוכה. ולכן נראה לי דאין לחוש בזה, והמחמיר יחמיר והמקל לא הפסיד. מיהו אחר שכתבתי זו מצאתי כתוב באור זרוע כדברי מהר"י"ל, ומייתי ליה מירושלמי דצריך ליכנס לסוכה כשהוא בתאוה".

ומבואר דה'דרכי משה' נקט כי מסברא אין טעם למה צריך להמנע מאכילה בערב סוכות, וביאר הטעם, שהרי גם אם יושב בלי לאכול מקיים את המצוה. ולכאורה דברים אלו צריכים עיון, שהרי בליל ט"ו יש חיוב אכילה הנלמד מחג הפסח, וכיצד כתב ה'דרכי משה' שאין חיוב לאכול בלילה זה.

ביאור ה'הררי קודש' בספק הירושלמי ובדעת הדרכ"מ

ב'מקראי קדש' (סי' ל"א 'הררי קודש' הערה ו') כתב להעיר הענין כולו על פי היסודות שנתבארו לעיל בגדר המצוה דאכילה בלילה ראשון של חג, וז"ל: "ונראה דכוונת הד"מ שכתב שדברי המהרי"ל הם חומרא בלא טעם, דשאני אכילת מצה, וכתב עוד, 'אבל גבי סוכה אין המצוה באכילה', היינו כדברי מורו של הריטב"א לפני שחזר בו, שגדר קיום המצוה באכילה בסוכה אינו בגדר המצוה של אכילת מצה, דבאכילת מצה המצוה היא מעשה האכילה, ולכן אסור לאכול בערב פסח, כדי שתהא מצות האכילה לתאבון. משא"כ בסוכה שגדר קיום המצוה היא הישיבה בסוכה בשעת האכילה ולא מעשה האכילה. ודברי המהרי"ל יש ליישב דסובר כדברי מורו של הריטב"א לאחר שחזר בו, שהילפותא בגז"ש ט"ו ט"ו הוא גם לענין זה שגדר מצות האכילה בסוכה הוא מעשה האכילה כאכילת מצה".

העולה מדבריו דודאי לא עלה על דעת ה'דרכי משה' לומר דאין מצוה לאכול בלילה ראשון, ויוצאים ידי חובה בעצם הישיבה בסוכה, אלא כונת ה'דרכי משה' דאין המצוה בגדר אכילה של מצוה כמו באכילת מצה, אלא המצוה היא עצם הישיבה בסוכה, והאכילה היא היכי תמצי לקיים המעשה של ישיבה בסוכה. ולכן נקט מסברא דאין טעם לאסור האכילה בערב סוכות, כי אין צורך שתהיה האכילה בלילה לתאבון, מכיון שאינה אכילה של מצוה ממש. ואמנם, לאחר שראה הדרכ"מ כי הירושלמי כבר נסתפק בזה, ויש מקום לומר דהאכילה הסוכה היא אכילה של מצוה ממש, ממילא צריך לאכול אותה לתיאבון כמו באכילת מצה.

ספק נוסף בירושלמי, וביאור ה'מועדים וזמנים' בזה

על דרך זה כתב גם ב'מועדים וזמנים' (חלק א' סי' פ"ו), וז"ל בתו"ד: "והעיקר נראה שתלוי בחקירה בגדר המ"ע בלילה ראשונה דסוכות, אי מקיים המצוה במעשה האכילה כמו מצה ממש, והיא מ"ע דאכילה. או הקיום היא הישיבה בסוכה, רק גזירת הכתוב להתחייב עצמו במצות סוכה על ידי אכילה דוקא, דילפינן ממצה, רק כיון שהאכילה חיוב, חשיבי וסגי בכזית לרוב הפוסקים, אבל קיום המצוה אינו אלא בישיבה בסוכה כשאוכל בליל סוכות וכו'.

"ונראה שזהו איבעית הירושלמי בפ"ב דסוכה חבריא בעי אומריהם מה להלן עד שיכנסו למצה בתאוה וכא עד שיכנסו לסוכה בתאוה. רבי זעירה בעי מה להלן עד שיאכל כזית מצה, וכא עד שיאכל כזית דגן בסוכה. והיינו מפני דהני תרי איבעיות, אי בעינן שיאכל בתאוה, וכן אי בעינן פת דוקא, תרווייהו תלויים בחקירה יסודית בגדר המצוה בליל סוכות, דאי המצוה היא מעשה האכילה, בעינן שיאכל לתיאבון דווקא, וכדמבואר בדרכי משה, וכן בעינן שיאכל פת דוקא. ואי המצוה הישיבה בסוכה, לא בעינן שיאכל לתיאבון, כמו שביאר הדרכ"מ שם, וכן לא בעינן דגן דוקא, ודו"ק היטב כי הדברים מאירים", עכ"ל ה'מועדים וזמנים'.

הרי זכינו להארת ספק נוסף שיש בירושלמי מיד אחר הספק הקודם, האם צריך לאכול דגן דוקא, או לא. דשני הספקות תלויים האחד בשני, דאם גדר המצוה הוא, אכילה של מצוה אזי אסור לאכול קודם החג, וגם צריך פת דוקא. אבל אם גדר המצוה הוא, ישיבה בסוכה, והאכילה היא רק אמצעי לקיים מצוה זו, אזי מותר לאכול קודם החג, וגם יש לדון דאין צריך לאכול דגן דוקא. ויעוין בזה עוד להלן (אות ו').

ביאור הספק בירושלמי באופן אחר

ונראה דכשם שבנדונים הקודמים ביארנו דאין הכרח לומר דהמחלוקת או הספק תלויים בשני הצדדים, אלא כו"ע סבירא להו דאין בלילה ראשון של סוכות מצות אכילה כמו במצה, כמו כן אפשר לומר גם בנדון דידן, והיינו דאליבא דשני הצדדים בירושלמי המצוה היא הישיבה בסוכה, והאכילה היא אמצעי לקיום מצוה זו, ולכן הצד דמותר לאכול בערב סוכות הוא מובן בפשיטות, דהרי ליכא למצות אכילה כמו במצה. אבל הצד דגם בערב סוכות אין לאכול, יש לפרש גם כן ברווחא, והוא, שמכיון שהתורה קבעה כי הדרך לקיים המצוה דישיבה בסוכה בלילה ראשון הוא על ידי אכילה דוקא, והיינו, דעל ידי האכילה הוי ישיבה חשובה יותר, אם כן, יש לומר דאכילה כזו שנאכלת לתיאבון היא אכילה חשובה יותר, וממילא הוי ישיבה בסוכה חשובה יותר.

וראיה נפלאה לדברינו יש להביא מהא דאיתא ב'לקט יושר' (עמוד קמ"ד, ובו מנהגי בעל ה'תרומת הדשן'), וז"ל, 'ואינו ישן בערב סוכות בצהרים, כדי שיוכל לישון בתאבון בלילה, כי בסוכה השינה קובע עיקר הדירה'. וכבר נתבאר לעיל דענין חיוב שינה בסוכה בלילה ראשון הוא מתבאר להשיטה דגדר מצות האכילה בלילה ראשון הוא מצות ישיבה בסוכה על ידי אכילה, ולא דגדר המצוה הוא מצות אכילה, דממילא יש לומר דכמו צריך לישב

בסוכה בלילה ראשון על ידי אכילה, הוא הדין דצריך לישב גם על ידי שינה, דכל זה הוא חלק מקיום מצות הישיבה בסוכה. והנה חזינן דאע"פ דנקט ה'לקט יושר' דגדר המצוה הוא הישיבה בסוכה, אעפ"כ נמנע מלישן בערב יו"ט, וחזינן כי גם אליבא דגדר זה של המצוה, יש מעלה בכך שהאכילה והשינה נעשים לתיאבון. ומוכח אם כן כדברינו, דאין הכרח לתלות הספק של הירושלמי בחקירה הנ"ל.

בעיקר דברי ה'לקט יושר' הנ"ל, כתב ב'להורות נתן' (חלק ב' סי' נ' אות ח'), וז"ל: "והוא פלא שלא מצינו כן בשום מקום. ברם, מצאנו יסוד לזה בשיטת גדול הדור שבריטב"א [אשר הובא לעיל (אות ד')], שמחויב לישון בליל א' דחג שינת ארעי עכ"פ, דהמצוה היא בהישיבה ולא רק בהאכילה". והעולה מכל זה דשפיר יש לומר דגדר החיוב לאכול כזית בסוכה בלילה ראשון אינו מצד מצות אכילה כמו במצה, אלא מצד החיוב לישב בסוכה ומשום כך יש חיוב גם לישן בסוכה בלילה ראשון, דגם זה הוא מכלל דרך ישיבה. ואף על פי דהו גדר המצוה, מכל מקום צריך שיהיו האכילה והשינה לתיאבון, כי כך הוא שלימות הישיבה בסוכה, וכמשנ"ת לעיל.

ו. האם אפשר לקיים מצות סוכה בלילה ראשון במיני תרגימא

ספק הירושלמי האם יוצאים בליל ט"ו באכילת מיני תרגימה

בשו"ע (סי' תרל"ט סעיף ג') איתא, 'אכילה בסוכה בליל יום טוב הראשון חובה, אפילו אכל כזית פת יצא ידי חובתו'. לעיל (אות ה') הובא כי בירושלמי (סוכה פ"ב ה"ז) נסתפקו בזה, דאיתא התם, 'זעירא בעי, מה להלן עד שיאכל כזית מצה, וכא עדי עד שיאכל כזית דגן בסוכה'. ולא נתבאר להדיא בירושלמי מה הוא הספק, אכן הרא"ש (פ"ב סימן ט"ו) הביא את הירושלמי וביאר דהספק הוא 'אי יוצא במיני תרגימה'. והיינו דלא הוי פשיטא ליה להירושלמי דצריך לאכול פת דוקא, דאולי יוצאים ידי חובה גם באכילת מיני תרגימה.

והגר"א (שם ס"ק י"ד) כתב: "אפילו אכל כו'. ירושלמי שם, והביאו תוספות (סוכה כז,א ד"ה תשבו) והרא"ש, אי מה להלן עד שיאכל כזית דגן כו', ומיבעיא ליה אי יוצא במיני תרגימא. וזה שכתב השו"ע כזית פת לחומרא'. והיינו,

שמכיון שלא נפשט הספק בירושלמי, פסק השו״ע שצריך לאכול כזית פת לחומרא.

ביאור ה׳מועדים וזמנים׳ בספק הירושלמי

לעיל (אות ה׳) הובאו דברי ה׳מועדים וזמנים׳ (חלק א׳ סי׳ פ״ו) לבאר מה הם צדדי הספק של הירושלמי, ולמה נימא דבסוכה די באכילת מיני תרגימה בלבד, ותו״ד דהספק תלוי באותה חקירה שהובאה בריש דברינו, וז״ל: ״והעיקר נראה שתלוי בחקירה בגדר המ״ע בלילה ראשונה בסוכות, אם המצוה במעשה האכילה כמו מצה ממש, והיא מ״ע דאכילה, או הקיום היא הישיבה בסוכה, רק גזירת הכתוב להתחייב עצמו במצות סוכה על ידי אכילה דוקא, דילפינן ממצה, רק כיון שהאכילה חיוב, חשיבי וסגי בכזית לרוב הפוסקים, אבל קיום המצוה אינו אלא בישיבה בסוכה כשאוכל בליל סוכות.

״ונראה שזהו אבעית הירושלמי בפ״ג דסוכה אי יוצאין בלילה ראשונה במיני תרגימה או בעינן דוקא פת, והיינו דאי נימא דהאכילה רק סיבה לחייב עצמו במצות ישיבה, סגי אם אוכל מיני תרגימא, דמחויב נמי בזה בסוכה. או נימא דילפינן ממצה חיוב במעשה האכילה, ועל כן בעינן כוותה ממש ואין יוצאין במיני תרגימא, ולא איפשטא האיבעיה וקיימא לן בספיקא דאוריתא לחומרה, כמבואר בביאור הגר״א כאן״.

ביאור הספק של הירושלמי באופן נוסף

ונראה כי אפשר ברווחא לפרש את הספק של הירושלמי גם אם נאמר רק כהצד דבסוכה אין מצוה של אכילה כמו במצה, אלא המצוה היא הישיבה בסוכה, והאכילה היא רק אמצעי לקיים מצוה מצות הישיבה, והוא על דרך המבואר לעיל (שם), דודאי אינה דומה ישיבה שבה אדם אוכל פת, לישיבה שבה אדם אוכל מיני תרגימא בעלמא, ולכן הספק הוא עד כמה צריכה הישיבה להיות ישיבה של חשיבות וקביעות, האם דוקא חשיבות של אכילת פת, או דסגי בישיבה של אכילת מיני תרגימא.

וכך נקט בספר ׳שלמי תודה׳ (סוכה סי׳ ב׳ אות ג׳), וז״ל: ״ונראה לפרש עפ״י המבואר דגדר מצות אכילה בסוכה בליל יו״ט הראשון, אינו בעצם אכילת הפת, אלא עיקרה היא מצות ישיבת סוכה, וחיוב האכילה בסוכה היא כדי לקבוע דירתו בסוכה כדרך קבע ע״י אכילה שהיא עיקר קביעותא דאניש. ולהכי מיבעי ליה אי ילפינן סוכה ממצה בגז״ש דבעינן

פת דוקא, דהוא עיקר קביעותא דאיניש, ואינו יוצא במיני תרגימא, או לא״.

ומבואר כמש״כ, דהספק הוא מחמת שעיקר קביעות האדם באכילה הוא בפת, שלכן יש לומר דצריך לאכול פת דוקא, או שמא בכל זאת די בקביעות על מיני תרגימא, אבל אליבא דשני הצדדים גדר המצוה הוא, הישיבה בסוכה, ולא מצות אכילה כמו במצה.

על פי זה יישב ה׳שלמי תודה׳ מה שהוקשה לו בדברי הירושלמי, וז״ל: ״צ״ב למה לא נסתפק הירושלמי עוד דכיון דילפינן ממצה, דנבעי דיהיו הכזית פת ׳שלכם׳ כמו במצה, ולא יהא שאול. ולפי הביאור הנ״ל בירושלמי אתי שפיר, דלענין שאר הדינים שיש במצה, כגון ׳לכם׳ ו׳לשמה׳ וכיו״ב, שהם דינים בעצם החפצא של המצה, ואין בהם קביעותא טפי מאכילת פת שאינו שלכם או שאינו עשויה לשמה, ודאי דלא שייך ללמוד סוכה ממצה לענין זה, דכיון דאין האכילה גוף המצוה, אלא רק היכי תמצא למצות ישיבת סוכה, לא מסתבר ללמוד ממצה שיהא בחפצא של הפת דינים מיוחדים, שיהא עשיתו לשמה ושלכם. רק לענין דניבעי פת גמור יש סברא ללמוד סוכה ממצה, כיון שיש בה קביעות טפי מאכילת שאר מיני תרגימא, דילפינן סוכה ממצה במאי דשייך למילף להו מהדדי״.

ז. האם אפשר לאכול כזית פת בלילה ראשון יחד עם מאכל אחר

דעת הצל״ח דמותר לאכול כזית דליל ט״ו עם מיני מתיקה

כתב הצל״ח (פסחים דף ק״ח ע״א), וז״ל: ״שאני רב ששת דאיסטניס הוה דאי טעים בצפרא מידי לאורתא לא הוה מהני ליה מיכלא. ויש לדקדק א״כ למה לא התענה רב ששת גם בכל ערב סוכות, שהרי גם בליל סוכות חייב לאכול כזית פת מדאוריתא. ונראה לי דודאי רווחא לבסימא שכיח, ובסוכות יכול לאכול הכזית פת מתובל בתבלין ובמיני מתיקה, אבל מצה שמצריך לאוכלו כמות שהוא, שהרי אסור לבטל טעם מצה, ולכך אי הוה טעים בצפרא, לאורתא לא הוה מהני ליה מיכלא, היינו המצה. ולפי זה מה שרצה המהרי״ל לאסור בערב סוכות לאכול בחצות ואילך, כמו בערב

פסח, והביאו רמ״א בסי׳ תרל״ט סע׳ ג׳ בהגה״ה, ולפי מה שכתבתי אין הנידון דומה לראיה״.

למדנו אגב אורחא מתוך דברי הצל״ח חידוש לדינא, דאע״ג שלגבי מצה מבואר להדיא בגמרא שצריך לאכול המצה ללא שום דבר נוסף, בכדי שלא יבטל את הטעם של המצה, בסוכות ליכא להאי דינא, שפיר אפשר לאכול כזית הפת שאוכלים בלילה ראשון של סוכות ביחד עם תבלין ומיני מתיקה. ומבואר מהצל״ח שהיה הדבר פשוט לו, אבל לא ביאר הצל״ח טעם הדבר לחלק בין מצה לסוכה.

דעת ה׳יד אליהו׳ דאסור לאכול כזית דליל ט״ו עם מיני מתיקה

והנה, האי מילתא דהוה פשיטא ליה להצל״ח להיתר, כתב ב׳יד אליהו׳ (סי׳ כ״ג) לאיסורא, ונחלק בזה על הצל״ח, וגם דחה ראייתו מרב ששת, וז״ל: ״נראה לי דין חדש דהכזית פת דמחויבין לאכול בליל א׳ של סוכות, חייב לאכול פת בפני עצמו, בלי שום עירוב דבר אחר, דומיא דמצה, כיון דגמרינן חמישה עשר מחג המצות, עיין תוס׳ סוכה דף כ״ז, והנה עיין בספר צל״ח למסכת פסחים דף ק״ח שכתב דיוצאים אפילו אם אכל עם שארי מאכלים, וראייתו מהא דרב ששת דפסחא יתיב בתעניתא כל מעלי יומא, ואמאי לא התענה גם במעלי יומא דסוכות, ע״ש.

״ולפענ״ד אין כאן קושיא כלל, על פי מאי דאמרינן שם דף ק״ט בפסחים, חוטפין מצה בלילי פסחים בשביל התינוקות כדי שלא יישנו, ור״ע נמי מעולם לא אמר הגיע זמן עת לעמוד מבהמ״ד חוץ מע״פ, ואם כן יש לומר, דבמעלי יומא דסוכות לא היה צריך להתענות ואפילו אם לא יהיה רעב קודם חצות הלילה, יאכל בסוכה אחר חצות הלילה. אבל מצה צריך לאכול בתחילת הערב, דהא חוטפין מצה בשביל התינוקות, וכן ר״ע אמר בערב פסח הגיע עת לעמוד כו׳, וזה פשוט״.

י״א דעדיף לאכול כזית דליל ט״ו עם מיני מתיקה

הרי לפנינו מחלוקת הפוסקים, דעת הצל״ח דמותר לאכול כזית דסוכה עם שאר דברים, ודעת ה׳יד אליהו׳ דאסור. ובספר ׳הליכות שלמה׳ (פרק תשיעי ׳דבר הלכה׳ אות ז׳) תמה בזה על ה׳יד עליהו׳, והוסיף וכתב כי ״אדרבא נראה שכשאוכל עם דבש וכדומה, יש בזה הידור, דעל ידי זה הוי אכילה דשמחה, ואית ביה חיבוב מצוה ושמחת יו״ט, והיו גדולי תורה שנהגו כן מטעם זה. ומיהו אי משום הא יש עצה לאכול ב׳ כזיתים, כזית אחד פת

לבד, וכזית אחד עם דבש. ואם ירצה לעשות כן נראה דכיון דבאכילת כזית אחד הרי יצא כבר ידי חובתו, לכן טוב יותר שיאכל כזית ראשון עם דבש וכדומה, כדי שיהיה מן המובחר, ואח"כ יוסיף לאכול עוד כזית לצאת גם דעת היד אליהו דס"ל דלא יצא באכילה ראשונה". וצריך לעמוד על המחקר במאי תליא מחלוקת זו של הפוסקים.

ביאור הגר"ח במאי פליגי הני אחרונים

ויש לעמוד על ביאורם של דברים על פי הנמסר בענין זה בשמו של הגר"ח מבריסק זצ"ל (עיין 'אסופות רבינו חיים הלוי', סוכה סי' ו'), וז"ל: "ביסוד זה תירץ מרן הגר"ח זצ"ל את קושית אחיו הגר"מ על בעיית הירושלמי בפרקין ה"ז אם יוצא ידי חובתו בליל הראשון דחג במיני תרגימא, ושאל הגר"מ הרי במיני תרגימא מעורבים חמישה מיני דגן, ואיתא בגמ' פסחים דף קט"ו ע"א דאם אוכל כזית מצה דאוריתא ודבר אחר כגון מרור דרבנן, דאתי אכילת רשות ומבטל את אכילת המצה שהיא מדאוריתא, ואם כן הכי נמי ליתי האכילת רשות ויבטל את האכילת מצוה, ולא יצא ידי חובתו במיני תרגימא.

"והשיב לו מרן הגר"ח שמצות אכילה בסוכה בלילה הראשון אינה חלות שם מצות אכילה, כמו אכילת מצה בלילי פסח, אלא דעיקר חיוב המצוה היא קיום ישיבת סוכה, אולם דילפינן מג"ש דט"ו ט"ו דמצות ישיבת סוכה מתקיימת על ידי אכילת כזית פת, ולכן דוקא היכא שיש חלות מצות אכילה, דהיינו אכילת חפצא של מצוה, כגון אכילת מצה, יש דין של ביטול, שאכילת הרשות מבטלת את אכילת המצוה. אבל בסוכות שעיקר המצוה היא ישיבה בסוכה, אלא שיש דין שהישיבה יקיים על ידי אכילת כזית, בזה אין דין שאכילת הרשות תבטל את אכילת המצוה".

ומבואר מדברי הגר"ח מבריסק זצ"ל דמכיון שבסוכה לא נאמרה מצוה של אכילה, אלא המצוה היא הישיבה בסוכה, ומקיימים זאת ע"י קביעות של אכילה, לכן לא נאמרה ההלכה שצריך לאכול האכילה של מצוה בלא צירוף דבר של היתר. ובזה מתבארת היטב דעת הצל"ח. ובביאור דעת ה'יד אליהו' יש ללמוד מהא דהובא בשמו של הגרש"ז אויערבך זצ"ל בספר 'נשמת אברהם' (חלק א' סי' תרל"ט ס"ק ה'), וז"ל: "עיקר הלימוד של ט"ו ט"ו מחג המצות הוא רק על קיום מצות ישיבה בסוכה ע"י אכילת דגן. ואף שאחרונים חקרו בזה דאולי זה ממש דומה לכזית מצה, מ"מ למעשה יודע אני שיש לגדולי תורה שכיבדו את הכזית הראשון לאכול דוקא עם דבש או עם מעט ליפתן טוב כדי להנות ביותר".

ונראה מדברים אלו דה"יד אליהו' סבר כפי שכתב בתו"ד הנ"ל, דמכיון דילפינן גז"ש מחג המצות, צריך לקיים דינא דכזית בסוכה כמו דינא דכזית מצה. והנה אי ננקוט דגם בסוכה הוי מצות אכילה, אתי שפיר הדבר ברווחא, ויעלה על פי זה דמחלוקת הצל"ח וה"יד אליהו' תליא בחקירת האחרונים הנ"ל. אכן יש לדון ולומר כי גם אם בסוכות המצוה היא הישיבה בסוכה, אעפ"כ מכיון שלמדנו דצריך לקיים הישיבה בסוכה בלילה ראשון על ידי אכילה דוקא, ממילא אכילה זו צריכה להיות אכילה של מצוה בלבד, בלי לצרף אליה דבר שאינו חיוב מכח המצוה.

ח. בדין אכל כזית פת בלילה ראשון בלא כונה

אכל מצה בלא כונה, יצא

כתב השו"ע (סי' תע"ה סעי' ד') : "אכל מצה בלא כוונה, כגון שאנסוהו נכרים או לסטים לאכול, יצא ידי חובתו". והמקור לזה הוא ברמב"ם (פרק ו' מהלכות חמץ ומצה הלכה ג'), דכתב, 'אכל מצה בלא כוונה, כגון שאנסוהו גויים או ליסטים לאכול יצא ידי חובתו'. טעם הדבר שיוצאים ידי חובה באכילה בלא כונה, מבואר מתוך דברי הר"ן (ר"ה דף ז' ע"ב מדפי הר"ף ד"ה לפיכך), וז"ל: "פסק הרמב"ם בפרק שני מהלכות שופר דצריך שיתכוון משמיע להוציא ושומע לצאת, הא לאו הכי לא יצא, אלא שבפרק ו' מהלכות חמץ ומצה כתב דכפאוהו ואכל מצה יצא. ולא פליגא דידיה אדדיה, דסבירא ליה דבתקיעת שופר כיון דחזינן דרבי זירא אמר לשמעיה איכוין ותקע לי, נקטינן דצריך כוונה, אבל בכפאוהו ואכל מצה יצא וכו', דאע"ג דבתקיעת שופר לא יצא הכא יצא, שכן נהנה, כדאמרינן המתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה".

ומבואר על פי פסק השו"ע, המיוסד על דברי הרמב"ם והר"ן, דאע"ג דקי"ל דמצוות צריכות כוונה, ולכן בשמע קול שופר בלי כוונה לא יצא, מכל מקום במצה יצא גם בלי כוונה, מכיון שנהנה מאכילתו, כמו שמתעסק בעריות חייב שכן נהנה. על פי זה עולה כי לכאורה גם לענין סוכה כך הוא הדין, דבאכל כזית בלילה ראשון דסוכה בלא כונה, יצא בדיעבד מכיון שנהנה באכילתו.

דעת הפוסקים דגם בסוכה, אכל בלא כונה, יצא

וכן כתב להדיא ה'ביאור הלכה' (סימן ס' סעיף ד' ד"ה וי"א שצריכות כוונה), וז"ל: "ודע דכל זה הוא בשארי מצוות, אבל מצוה התלויה באכילה, כגון כזית מצה וה"ה אכילת כזית בסוכה בלילה הראשונה, דעת השו"ע לקמן בסי' תע"ה ס"ד דיצא בדיעבד אפילו אם לא כיון. והב"ח מחמיר שם גם בזה, ע"ש". הרי שהשווה דין סוכה לדין מצה לענין זה דיצא בדיעבד גם בלא כונה למצוה.

וכך כתב ה'מטה אפרים' (סי' תרכ"ה סעיף נ"ג), וז"ל: "כבר כתבנו שיש לכוון דעתו שהוא אוכל כזית או יותר מכביצה פת לצאת בו ידי חובת מצות אכילת לילה ראשונה בסוכה. ובדיעבד, אם לא כיוון ואפילו אנסוהו לאכול ואכל, יצא, ומכל מקום כדי שיעשה המצוה כתיקונה יש לו לחזור ולאכול בכוונה". וכתב ב'אלף למטה' (ס"ק צ"א): "כן מבואר בש"ס לענין מצה. והכי קיי"ל בסי' תע"ה, ועיי"ש במגן אברהם דאף דקימא לן מצוות צריכות כוונה, במידי דאכילה שאני שהרי אכל ונהנה בכך. ולכאורה נראה דהוא הדין לענין סוכה".

דעת הגר"ח דבסוכה, אכל בלא כונה, לא יצא

מאידך גיסא, בשמו של הגר"ח מבריסק זצ"ל מובא (הגדה של פסח 'מבית לוי' חלק ב' עמוד ק"ו) שאמר דלא כהנ"ל, וז"ל: "הנה לגבי אכילת הכזית בסוכה בלילה הראשון, נראה שצריך לכוון לצאת אף להרמב"ם שפוסק דכפאוהו ואכל מצה יצא, דחלוקה ושונה היא אכילת מצה מאכילת כזית בסוכה, דאכילת מצה עיקר חיובה וקיום מעשה המצוה הוא במעשה האכילה, ומעשה המצוה היא האכילה, ובזה כתב הר"ן לדעת הרמב"ם דאין צריך כוונה. אבל אכילת כזית בסוכה, אע"ג דילפינן חובת אכילת הכזית מגז"ש דט"ו מחג המצות, מכל מקום עיקר המצוה היא קיום ישיבת סוכה, ולא אכילת הכזית, אלא דילפינן מגז"ש דקיום מצות ישיבת סוכה מתקיימת בלילה הראשון רק ע"י אכילת הכזית, אבל עיקר ושורש מצוה היא הישיבה בסוכה, ולכן בעינן בזה כוונה לצאת אף לפי מה שמבואר דבמצות אכילה אין צריך כוונה לצאת".

ומבואר דהגר"ח קאי בזה לשיטתו (באות הקודמת) דבסוכה אין מצות אכילה, אלא מצוה לישב בסוכה, ומקיימים אותה על ידי אכילה. ועפי"ז סבירא ליה דבכה"ג אין אנו אומרים דיוצאים ידי חובה גם בלא כונה, דעיקר הכונה היא לא על האכילה אלא על קיום מצות ישיבה בסוכה, ועל זה לא שייכא הסברא דהרי נהנה באכילתו.

דברי ה'תורת חסד' לחלק בין סוכה למצה

כעין דברי הגר"ח הנ"ל איתא גם בשו"ת 'תורת חסד' (סי' מ"ט אות ג'), וז"ל: "קצת יש לומר ולחלק, דהא אמרינן במידי דאכילה, דמצות אין צריכות כוונה שכן נהנה, היינו דוקא היכא שגוף האכילה מצד עצמה היא מצוה, כמו מצה ופסח והוי נהנה מעיקר המצוה, משא"כ באכילת סוכה דעיקר המצוה היא מה שאוכל בסוכה ולא הוי בזה נהנה מחמת המצוה, דאילו היה אוכל בבית היה לו ג"כ אותה הנאה עצמה, ומשום הכי סבירא ליה דמצ"כ באכילת סוכה. ומכל מקום אין זה מוכרח, כיון דיליף שם בג"ש מפסח דלילה הראשון חובה, והוי כאן נמי גוף האכילה מצוה".

על פי פשוטם של דברים נראה דדברי הגר"ח וה'תורת חסד' תלויים בחקירה הנ"ל, דאם בסוכה המצוה היא הישיבה, אזי צריך כוונה דאין שייכא הסברא שכן נהנה, מכיון שלא עצם האכילה היא המצוה, אלא הישיבה בסוכה היא החפצא של מצוה. אבל אי נימא דגם בסוכה המצוה היא עצם האכילה, אזי שפיר יש לומר גם בסוכה הטעם שכן נהנה. ועפי"ז עולה דהמשנ"ב ודעימיה שהשוו סוכה למצה, סבירא להו שעצם האכילה היא החפצא של המצוה, ואילו הגר"ח כתב להדיא דהישיבה בסוכה היא החפצא של המצוה, ולכן לא שייך לומר הטעם שכן נהנה.

ביאור השיטה דבסוכה אין צריך כונה, גם להצד שהמצוה היא הישיבה בסוכה

בספר 'שלמי תודה' (סי' א' אות ב') כתב דאין הדברים הנ"ל מוכרחים, לתלות המחלוקת הנ"ל בחקירה הנ"ל, והיינו דאין מוכרח לומר דהמשנ"ב ודעימיה שסוברים דגם בסוכה אין כונה מעכבת בדיעבד, כמו במצה, על כרחך סבירא להו דהמצוה בסוכה היא עצם האכילה, אלא לעולם איכא למימר דמודו דהמצוה היא הישיבה, ואעפ"כ סבירא להו דאין כונה מעכבת מחמת שיש הנאה באכילה, וז"ל:

"מיהו בדעת המשנ"ב יש לומר דמודה דגבי סוכה אין האכילה גוף המצוה, ומכל מקום סבירא ליה דכיון דעיקר סברת השו"ע היא דכל שנהנה גרונו הוי כמתכוין למצוה, כמש"כ המשנ"ב בסי' תע"ה ס"ק ל"ב, אם כן אין נפק"מ אם המצוה היא עצם האכילה או לא, וכל שנהנה במעשה המצוה שעושה הוה כמתכוין למצוה, ויצא אף בלא כוונה לדעת השו"ע. והגר"ח נקט דכיון דגבי סוכה אין זה מצות אכילה בפני עצמה

לא מהני הנאת אכילה שיחשב כמתכוין, ולכו"ע צריך כוונה בהדיא למצוה".

ויש לדון בדברים הנ"ל על פי המובא בשמו של הגר"ח מבריסק בהגדה 'מבית לוי' (חלק ב' עמ' ק"ו) בביאור עיקר דברי הר"ן דבמקום של הנאה כאכילה אין כונה מעכבת, וז"ל: "ומוכח מדברי הר"ן אלה דהא דקמ"ל מצוות צריכות כוונה, היינו שכל מעשה מצוה הנעשית שלא בכוונה אינה מעשה מצוה כלל, והרי הוא כמתעסק שאין בידו מעשה מצוה כלל. ולכן דימה מצות אכילה למתעסק בחלבים ועריות, דכשם שדין מתעסק באיסורים שיסודו הוא שאינו נחשב מעשה עבירה כלל, לא שייך באכילת חלבים ובעריות לפי שנהנה, כך גם ההלכה של כוונה במצוות לא נאמרה לענין אכילה, ושפיר מיקרי מעשה אכילה גם כשלא נתכוין האוכל לצאת ידי חובתו במצוה זו".

ונראה כי על פי דברי הגר"ח בביאור סברת הר"ן אין מקום לדברי ה'שלמי תודה' הנ"ל, דהגר"ח אסבר לן דע"י כוונה אינו בגדר מתעסק במעשה, ובמקום שיש הנאה מהמעשה, אזי גם בלא כונה אינו בגדר מתעסק בדבר. ועל פי זה נראה דאי נימא דבסוכות המצוה היא הישיבה ולא עצם האכילה, אם כן, לגבי הישיבה עדיין הוא בגדר מתעסק, ואין מועיל ההנאה מהאכילה להחשיב את הישיבה בסכוה כמעשה שאינו מתעסק עליו. ועיין ב'קהילות יעקב' (שבת סוף סי' ל"ה) בביאור ד' הר"ן.

וכפי הנראה איכא שני דרכים כיצד לבאר את סברת הר"ן, המשנ"ב על ידי ההנאה נחשב שהיתה כונה מצד האדם על המצוה, ולכן גם אם המצוה היא הישיבה בסוכה, והאכילה היא רק היכי תמצי לקיים מצוה זו, אם נהנה באכילה סגי, כי נחשב שהיתה לו כונה בקיום המצוה. אבל אליבא דהגר"ח ההנאה גורמת לכך שלא יהיה האדם בגדר 'מתעסק' על המעשה, ולכן נראה דאם המצוה היא הישיבה בסוכה, אין מועיל מה שנהנה באכילה, כי לגבי עיקר המצוה דישיבה בסוכה עדיין הוא בגדר מתעסק.

כל זה נוגע רק להשיטה המבוארת לעיל דבמקום של הנאה בדיעבד יוצאים גם בלא כונה, אבל כתב המשנ"ב (סי' תע"ה ס"ק ל"ד) על דברי השו"ע הנ"ל דאם נהנה אין צריך כוונה, וז"ל: "ודע דכמה פוסקים חולקים על זה וסבירא להו דלפי מאי דקי"ל דמצוות צריכות כוונה, אין לחלק בין מידי דאכילה לשאר מצוות, וכל שלא נתכוין באכילה לצאת ידי המצוה,

לא יצא, וכן פסק הפר״ח״.

ט. האם צריך לכוון לקיים המצוה בכזית ראשונה שאוכלים

דברי החיד״א דצריך לכוון בכזית ראשון לקיים המצוה

החיד״א בספרו 'מורה באצבע' (סי' ט' אות ר״צ) כתב: ״יכוין באור יו״ט של חג לאכול כזית בסוכה לשם חובה, ועל כן בכזית המוציא תיכף יכוין לצאת ידי חובה ולקיים מצות אכילת כזית בסוכה בלילה הראשון, דילפינן ט״ו ט״ו מחג המצות״. הרי דהיה פשוט לו להחיד״א כי אכילת הפת בסוכה היא ממש כאכילת כזית מצה, וצריך לכוון בכזית ראשון שמכוון לקיים באכילה זו מצוה של תורה.

דברי ה'שלמי תודה' לדון דסגי בכונה כללית לישיבה בסוכה

אבל ב'שלמי תודה' (סימן א' אות ב') הנ״ל יצא לדון דסוכה שאני ממצה, ודבריו עולים על דברי הגר״ח מבריסק הנ״ל דסוכה אינה כמצה, ובסוכה אם לא כיון לא יצא, וכמשנ״ת לעיל (אות ח'), וז״ל: ״מיהו נראה דכל עיקר דברי הגר״ח הוא דוקא אם לא נתכוין כלל לצאת ידי מצות סוכה, אבל היכא שנתכוין בברכת לישב בסוכה שמברך בשעת הקידוש לצאת ידי מצות ישיבת סוכה בכל מה שיעשה בסוכה, נראה דאדרבה בזה יש לומר דאף אם לא נתכוין בהדיא בשעת אכילה הכזית פת לצאת ידי חובת המצוה המיוחדת שיש באותו הלילה, מכל מקום יצא בכונה שנתכוין לקיים עיקר מצות סוכה.

״וכיון שאין האכילה מצוה בפני עצמה, כמו במצה, אלא עיקר המצוה היא הישיבה בסוכה ע״י האכילה, א״כ אדרבה סברא היא דהכונה שנתכוין בזמן הקידוש בברכת 'לישב בסוכה' לצאת ידי מצות סוכה, מהני ויוצא בזה אף ידי חובת קיום המצוה של אכילת כזית בלילה הראשון, שהרי הכל היא מצות ישיבת סוכה, ויש כאן כונה למצוה זו וברכת לישב בסוכה הויא ברכת המצוה אף על מצות אכילה זו כמו שנתבאר. ואדרבה גם לדעת הפוסקים שהביא המ״ב בסי' תע״ה ס״ק ל״ד לענין מצה דס״ל דאין לחלק בין מידי דאכילה לשאר מצות לענין כונה, וכל שלא נתכוין באכילה לצאת ידי מצוה לא יצא, ודלא כמש״כ השו״ע, מ״מ לענין סוכה אם נתכוין בברכת לישב בסוכה לקיים עיקר מצות

ישיבת סוכה, יש לומר שמהני כונה זו אף על קיום מצות אכילת כזית בלילה הראשון", עכ"ל ה'שלמי תודה'.

העולה אם כן דלפנינו נפק"מ גדולה לענין דינא, איזו כונה צריך לכוון בליל ראשון של סוכות. דאם המצוה היא עצם מעשה האכילה, כמו במצה, אזי צריך לכוון בשעת אכילת הכזית פת על קיום המצוה, ואם אכל בלא כונה צריך לחזור ולאכול בכונה, כמו שכתב המשנ"ב לענין אכל מצה בלא כונה. אבל אם המצוה היא הישיבה בסוכה, אזי אם בירך 'ליישב בסוכה' ובזה כיון לקיים המצוה של 'ישיבה בסוכה', אין צריך לחזור ולאכול גם באכל הכזית בלא כונה.

ולענין מעשה אין לנו להקל בספק זה, אשר הוא ספק דאורייתא, ולכן ודאי צריך לכוין בשעת אכילת הכזית, וכדכתב ה'שלמי תודה', וז"ל: "לענין מעשה ודאי דראוי בליל יו"ט הראשון לכוין באכילה זו לקיים מצות עשה דאורייתא של אכילה בליל ט"ו, כמש"כ לעיל מכמה אחרונים, וקודם הקידוש יודיע לבני ביתו הזכרים שיש מצות עשה בזה הלילה לאכול פת בסוכה".

י. בספק המשנ"ב אם יש מצוה לאכול פת כל ז' ימים בסוכה

ספקו של המשנ"ב ותמיהת ה'הררי קודש'

כתב ה'משנה ברורה' (סי' תרל"ט ס"ק כ"ד): "נסתפקתי לפי מה שידוע דעת הגר"א דמצוה לאכול מצה כל שבעת ימי פסח, כפשטיה דקרא 'שבעת ימים תאכלו מצות', אלא דמ"ע הוא רק בערב, משא"כ אח"כ הוא רק מצוה בעלמא, אפשר דה"ה הכא מצוה לכתחילה לאכול פת כל ז' ימים ולברך לישב בסוכה".

ובספר 'מקראי קודש' (סי' ל' 'הררי קדש' הערה ד') תמה על אשר נסתפק המשנ"ב האם יש מצוה באכילה בסוכה כל שבעה, וז"ל: "תמוה דבסוכה פשיטא לכאורה דאיכא מצוה, דהרי חזינן דתקנו ברכה אם יושב, ואם אין בכך קיום מצוה ברכה מנלן, ועדיף מפסח דליכא ברכה במצה". ולכאורה יפה שאל, דהלא להדיא אמרינן בברכה 'וציונו לישב בסוכה', ומה מקום יש להסתפק בזה.

ישוב שאלתו של ה'הררי קודש'

ונראה בזה, דלא מבעיא אי נימא כהצד דבליל ט"ו ישנה מצות אכילה כמו במצה, ולא רק מצוה של ישיבה בסוכה, ודאי נקל להבין את הספק של המשנ"ב, והוא דודאי היה פשיטא ליה להמשנ"ב דבכל ימות החג מקיימים מצוה בעצם הישיבה בסוכה, ונכלל בזה גם קיום מצוה באכילה ובשינה, כי הכל הוא בכלל ישיבה בסוכה, ולכן מברכים על כל זה ברכה, אלא דנסתפק המשנ"ב האם בכל אכילה בימות החג מקיימים גם כן הגדר של המצוה שהיה בלילה ראשון, ורק דבלילה ראשון הוי חובה, ובשאר ימים הוי רשות, אבל עדיין אפשר לקיים מצוה זו של אכילה, בגדר של אכילת מצוה, ולא רק מצד הישיבה בסוכה שיש בזה, או שמא מצות אכילה איכא רק בלילה ראשון ותו לא.

אכן, נראה עוד דגם אי נימא כהצד דגם בליל ט"ו אין מצות אכילה עצמית, אלא רק מצות ישיבה בסוכה, גם כן אפשר להסביר את הספק של המשנ"ב, ומשום דגם בליל ט"ו כשיושבים בסוכה מבלי לאכול, מקיימים מצות ישיבה בסוכה, דלא גרע ליל ט"ו משאר ימי החג, אלא דבליל ט"ו נתחדש שצריך אכילה דוקא, ובזה מקיימים מצוה נוספת ומיוחדת של ישיבה בסוכה ע"י קביעות של אכילה. ומעתה נראה פשוט דלגבי המצוה הנוספת של קביעות ע"י אכילה, בזה הוא דנסתפק המשנ"ב האם היא נמשכת בכל ימי הסוכות דרך רשות בעלמא, או לא. אבל ודאי הא הוה פשיטא ליה להמשנ"ב שבכל רגע שנמצאים בסוכה מקיימים המצוה הכללית של ישיבה בסוכה, והספק לא היה אלא בנוגע למצוה המיוחדת של ישיבה בסוכה ע"י קביעות של אכילה. כך נראה לבאר את דברי המשנ"ב ולישב את שאלת ה'הררי קודש'.

קושית הגר"ש רוזובסקי זצ"ל וישובה

בעיקר הספק של המשנ"ב הנ"ל, הביא ב'שלמי תודה' (סי' ו') מה ששמע לתמוה בזה מאת הגאון רבי שמואל רוזובסקי זצ"ל, ראש ישיבת פונביז', וז"ל: "לכאורה אין דמיון כלל בין מצות אכילה בסוכה, למצות אכילת מצה בכל ימי החג, דגבי מצה כתב קרא לשון אכילה על כל שבעת ימי החג, דכתיב 'שבעת ימים תאכלו מצות', ובהא הוא דאמרינן דנהי חובת עשה דאכילה ליכא אלא בלילה הראשון, כדרשינן מקרא, מ"מ מצות אכילה איכא אף בשאר הימים. אבל גבי סוכה דלא כתיבא כלל לשון אכילה על כל ימי החג, אלא כתיב 'בסוכות תשבו שבעת ימים', מנא לן לומר שיהא מצות אכילה מן התורה כל שבעה, ורק בלילה הראשון ילפינן

מגז״ש ממצה דחייב לאכול פת, אבל בשאר הימים מנ״ל שיהא מצוה לכתחילה לאכול בסוכה, וצ״ע״.

ובדרך אפשר יש לישב דברי המשנ״ב, דהנה כך הוא לשון הגמרא בסוכה (דף כ״ז ע״א): ״א״ר יוחנן משום ר׳ שמעון בן יהוצדק, נאמר כאן חמישה עשר ונאמר חמישה עשר בחג המצות, מה להלן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות, אף כאן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות״. ונראה לכאורה מאריכות לשון הגמרא שההיקש לחג פסח אינו רק על ליל ט״ו דהוי חובה, אלא גם על שאר הימים דהוו רשות. ולכן הוא שהסתפק המשנ״ב דאולי ההיקש לחג הפסח הוא גם לענין דבשאר ימים של סוכות אם אוכל פת מקיימים מצוה, כמו בפסח, אליבא דהגר״א. ואיה״נ דמקום יש לדחוק ולומר דכונת הגמרא לומר דההיקש הוא רק ללילה ראשון, ומה דהוי רשות בשאר ימים זהו ממילא, ולא שיש היקש על ענין זה, אכן מרהיטת לשון הגמרא יש סימוכין לדברי המשנ״ב.

יא. בהא דצריך לאכול הכזית בלילה ראשון בכדי אכילת פרס

דברי הפוסקים שצריך לאכול הכזית בכדי אכילת פרס

כתב ה׳משנה ברורה׳ (סי׳ תרל״ט סוף ס״ק כ״ב), ׳כתבו האחרונים דבעינן שלא ישהא באכילתו הכזית יותר מכדי אכילת פרס׳. וכך כתב רעק״א בהגהות השו״ע (סעיף ג׳), וז״ל: ״אפילו אכל כזית פת יצא ידי חובתו. וצריך שיאכלנו בענין שלא ישהה באכילתו יותר בכדי אכילת פרס, עיין סימן תע״ה סעיף ו״״.

דברי ה׳להורות נתן׳ לדון בדברי הפוסקים

בשו״ת ׳להורות נתן׳ (חלק ב׳ סי׳ נ׳) כתב כי גם הלכה זו תלויה בחקירה המבוארת בכל סימן זה, וז״ל: ״הנה בהגהות זקיני הגרע״א בשו״ע כאן כתב דבכזית פת שאוכל בליל ראשון של חג צריך שלא ישהה באכילתו יותר מכדי אכילת פרס דומיא דמצה, וכך כתב בספר מטה אפרים, ע״ש. ולדרכינו יש לומר דהיינו דוקא אי נימא דהגז״ש היא שבעינן אכילה דוקא, דאז בעינן אכילה דומיא דמצה, ובעינן כזית דוקא, וכמש״כ תוס׳ ואו״ז בשם ירושלמי. אבל לשיטת גדול הדור והר״ח ושט״ג דבעינן אכילה רק כדי לקיים מצות ישיבה, אם כן יתכן שאין צריך שיאכל כזית בכדי אכילת פרס, והוא כמש״כ הפרי מגדים (בפתיחה להלכות שחיטה השורש הב׳)

דהא דאכילה בכזית היינו רק במניעה או בציווי, כגון בערב תאכלו מצות, אבל באכילה של רשות וכגון בקרא ואכלת וזבחת, אין צריך כזית, עי״ש. ואף אנן נאמר בנדון דידן, כיון דאין מצות אכילה בסוכה מצד עצמה, אלא דלהוי תשבו כעין תדורו, א״כ יתכן דלא בעינן שתהא כדיני האכילה שבכל אכילת מצוה או איסור, ויוצא אף כשאכל כזית ביותר מכדי אכילת פרס דאין אדם מקפיד לאכול בביתו כזית בכדי אכילת פרס״.

ביאור דברי הפוסקים לפי שני צדדי החקירה

ונראה כי גם בענין זה יש לדון ולומר כי הגם שבודאי יש מקום מסברא לומר כה׳להורות נתן׳, דאם המצוה היא הישיבה בסוכה, אזי אין צריך לאכול הכזית בכדי אכילת פרס, ורק אם הוי מצות אכילה כמו במצה, בעינן לאכול בכדי אכילת פרס, בכל זאת, לענין מעשה קשה לנקוט כך לעיקר, דהלכה רווחת היא בפוסקים דבעינן לאכול הכזית בכאכ״פ, ולכן נראה דגם אם המצוה היה הישיבה בסוכה, והאכילה היא רק היכי תמצי לקיום מצות הישיבה, מכל מקום בעינן לאכול הכזית בכאכ״פ, כי התורה הצריכה שבלילה ראשון תהיה הישיבה בסוכה חשובה על ידי אכילה, ומכיון דבעינן ישיבה דרך חשיבות שהיא על ידי אכילה, שוב צריך שתהיה האכילה בכדי אכילת פרס, כי רק בכה״ג האכילה מצטרפת לאכילה אחת, ובכך הוי אכילה חשובה.

דברי ה׳שבט הקהתי׳ למה בשאר ימים אין מקפידים על אכילה באכ״פ

בשו״ת ׳שבט הקהתי׳ (חלק ו׳ סי׳ רל״ג) הביא דנשאל לענין ההלכה דבכל ימי חג הסוכות בעינן שיאכל פת יותר מכביצה, כדי שיהא חייב בסוכה, ואם כן למה לא מקפידין שיאכלנו בכדי אכילת פרס, כמו אכילת מצה בליל פסח, ורק בלילה ראשונה של סוכות איתא שיאכל הכזית בכדי אכילת פרס.

והשיב על זה בזה״ל: ״ונראה דבסוכה שאני, דבאמת יש לברך לישב בסוכה על עצם הישיבה בסוכה, ורק קבעו לברכה בשעה שאוכל דבר קבע, וכיון דבמציאות אוכל יותר מכביצה, אף על גב דהוי יותר מכדי אכילת פרס, שפיר יכול לברך מה, שאין כן במצה הוי רק על אכילת מצה, משום הכי בעינן שיהא בכדי אכילת פרס ודו״ק״.

ויש לדון בטעם שנתן דהוא תלוי בהמבואר לעיל, דאי נימא דבליל יו״ט ראשון יש מצוה באכילה עצמה, אזי מובן החילוק היטב, כי בליל יו״ט

הוי מצות אכילה, ולכן בעינן אכילה בכאכ״פ, אבל בשאר ימים דהמצוה היא בישיבה בסוכה, וקבעו ברכה על קביעות בסוכה דרך אכילה, שפיר יש לומר דיש קביעות מסוימת גם באכילה הנמשכת זמן ארוך יותר מכא״פ. אבל אם נאמר דגם בליל יו״ט המצוה היא הישיבה בסוכה, וחזינן דאע״פ כן בשביל לקיים המצוה דישיבה בסוכה צריך לאכול בכדי אכילת פרס דוקא, אם כן הדרא קושיא לדוכתא, למה בשאר ימים אין צריך אכילה בכדי אכילת פרס בשביל להתחייב בברכה. אבל עדיין יש מקום לדון ולחלק דבזה גופא שונה לילה ראשון משאר הלילות, דבראשון צריכה ישיבה חשובה יותר משאר ימים, והבן. ויעוין להלן בסמוך.

יב. האוכל כל החג יותר מכביצה לא בכא״פ, האם חייב בסוכה

מחלוקת הפוסקים האם מותר לאכול חוץ לסוכה ביותר מכדי אכילת פרס

מדברי ה׳שבט הקהתי׳ הנ״ל נראה דנקט בפשיטות כי האוכל כל ימי החג יותר מכביצה לא בתוך כא״פ, הרי הוא חייב בסוכה, וגם יכול לברך על אכילה זו לישב בסוכה. אכן, באמת בענין זה מצאנו שנחלקו הפוסקים. ב׳ביכורי יעקב׳ (סי׳ תרל״ט ס״ק י״ג) כתב: ״אבל יותר מכביצה אסור לאכול, אפילו לא קבע עליו. ומיהו נראה לי שזה דוקא כשאוכלו בכדי אכילת פרס שהוא כמו בזמן שמינית שעה״. וכן מבואר ב׳מטה אפרים׳ (סי׳ תרכ״ה ׳אלף למטה׳ ס״ק פ״ז), ע״ש. וזהו שלא כדברי ה׳שבט הקהתי׳.

אבל ב׳חכמת שלמה׳ (סי׳ תרל״ט סעיף ז׳) כתב, וז״ל: ״הנה גרסינן במסכת יומא פרק ו׳ כותבת הגסה שאמרו יתירה מכביצה וכו׳, ע״ש עד הסוף. והנה מסוגיא זו יש ללמד מה שנסתפקתי, כיון דבעינן בסוכה כשיעור ובפחות מכשיעור אין לברך לישב בסוכה, אם דעתו לאכול כשיעור רק בשהיה יותר מכדי אכילת פרס, ומכל שכן אם שהה ביני וביני כדי אכילת פרס, אם חייב לברך לישב בסוכה וכו׳. ולכאורה היה נראה בפשיטות כיון דבכל שהה כדי אכילת פרס לא נחשב אכילה אחת, ודאי אינו מברך. אך מן הש״ס נראה מוכח להיפוך וכו׳. ובעל כרחך מוכח דבסוכה אינו תלוי בשהייה, רק כל שאוכל כשיעור אפילו בהפסק רב, חייב בסוכה״.

הרי מבואר מדברי ה'חכמת שלמה' כדנקט ה'שבט הקהתי' דבשביל לברך לישב בסוכה בכל ימי החג, אין צריך לאכול יותר מכביצה בכדי אכילת פרס דוקא. וזהו חידוש גדול, וצריך לבאר ביתר שאת טעם הדבר.

ביאור ה'מקראי קודש' בטעם האוסרים לאכול חוץ לסוכה יותר מכאכ"פ

וכתב בזה ב'מקראי קדש' (סי' ל"א) קרוב לדברי ה'שבט הקהתי', וז"ל: "יש להסתפק אם דין זה שלא יצא ידי"ח בשהייה של יותר מכדי אכילת פרס הוא רק בלילה הראשונה, ומשום הגזירא שווה ט"ו ט"ו מאכילת מצה, אבל בשאר הימים יש לומר דאף באוכל חוץ לסוכה יותר מכביצה בשהיה של יותר מכדי אכילת פרס, ביטל מ"ע, שהרי בתורה לא כתיב שיעור לאכילה, ובלי השיעור אנו למדים מן הכתוב תשבו כעין תדורו שיעור אכילה שאדם מקפיד לאוכלה רק בבית, ומכיון דבקפידא של אדם תליא מילתא, יש לומר דבשיעור יותר מכביצה גם בשהייה של יותר מכדי אכילת פרס אדם מקפיד שלא לאכול מחוץ לבית, ולא אמרו שבשהייה של יותר מכדי אכילת פרס אין האכילות מצטרפות אלא באכילות דשיעורן כזית, ומשום דכתוב בהו אכילה, ולא מקרי אכילה כשאינו בכדי אכילת פרס. אבל לענין סוכה שבתורה לא כתיב אכילה כלל, אלא שנלמד מ'בסוכות תשבו שבעת ימים', אפשר שגם בשהייה של יותר מכדי אכילת פרס האכילות מצטרפות".

דעת המ"ב דאין צריך אכילה בכא"פ בשאר ימים

בספר 'הלכות חג בחג' (פרק י"ג סי' י' הערה צ"ו) כתב לבאר דעת המ"ב, וז"ל: "בבכורי יעקב תרל"ט סקי"ג כתב שאינו חייב ביותר מכביצה אא"כ אוכלו בכדי אכילת פרס, שהוא שמינית שעה, אך המשנ"ב ושאר פוסקים לא הביאו דבריו, וטעמם דשיעור זה תלוי בקביעות, ובקביעות לא נאמר שיעורא דאכילת פרס". והיינו דיש לנו ראיה מדברי המשנ"ב שהביא דינא דבכדי אכילת פרס דווקא בלילה הראשון, ולא לענין שאר ימים, דסבירא ליה שבשאר אכילות דכל ימי החג אין צריך שיהיו בכדי אכילת פרס.

וב'קובץ המועדים' ('מוריה', סוכות עמ' תש"ז) כתב הגרח"פ שינברג זצ"ל, גם כן לבאר דעת המ"ב כנ"ל וז"ל: "נראה דאפילו להך דעה דס"ל דבעינן בלילה הראשונה לאכול יותר מכביצה, מ"מ לא בעינן לאכול בכא"פ, ודלא כמו שמביא בספר מועדים וזמנים בשם כמה פוסקים, ומשום

דהטעם דבעינן יותר מכביצה אינו מדין אכילה, אלא משום תשבו כעין תדורו, ובדינא דתשבו לא נאמר בו הדין דכא״פ, ומסתבר כן, וכן הדרך של אכילה שלא למהר עצמו. רק בדין אכילה דבעינן הנאת אכילה, בזה נאמר דינא דאכ״פ. וכן מוכח לכאורה מהמ״ב בסי׳ תרל״ט שאחר שמביא שם החומרא הנ״ל, דבעינן יותר מכביצה, מביא שם מהאחרונים שצריך לאכול הכזית בכא״פ, והזכיר הכזית ולא יותר מכביצה״.

הרי לנו חבל פוסקים כולם מתנבאים בסגנון אחד, הן בדין והן בביאור הענין, והוא, דבכל אכילות דימי החג, אם אוכלים יותר מכביצה חייבים בסוכה, אף אם אוכלים זאת יותר מכדי אכילת פרס, ומשום דשיעור זה של יותר מכביצה נלמד מ׳תשבו כעין תדורו׳, והדרך לאכול מעט מעט, ביותר מכדי אכילת פרס. מאידך גיסא, הובאו לעיל כמה מהפוסקים שכתבו דלא כשיטה זו, ולדעתם גם באכילה דכל ימי החג צריך לאכול היותר מכביצה בכא״פ דוקא.

יג. האם אפשר לאכול לכזית דליל ראשון לחם שנילוש במי פירות

דברי הפמ״ג דאין לאכול כזית דליל ראשון בלחם שנילוש במי פירות

כתב הפמ״ג (סי׳ תרל״ט א״א ס״ק ט״ו): ״יראה לחם הנילוש במי פירות וכדומה, אין יוצא ידי חובה בליל ראשון ושני, דומיא דמצה״. וכפל דבריו להלן (סי׳ תרמ״ג משב״ז סוף הסימן), וז״ל: ״גם יש לומר שלא יעשנה עשירה ממי פירות וכדומה, אף למאן דאמר דקבע סעודה עליה יכול לקדש אריפתא כזה, ומכל שכן כשמקדש על היין, מה שאין כן בליל א׳ דסוכות אין יוצא ידי חובתו כי אם בפת היוצא במצה ולא בעשירה, ומכל מקום מעט מלח לא הוה עשירה, ובמצה הטעם שמחמם, וצ״ע״.

תמיהת האחרונים על דברי הפמ״ג

וכתב בספר ׳עיקרי הד״ט׳ (סי׳ ל״ב ס״ק י״ד) לתמוה על דברי הפמ״ג: ״ואני בער לא זכיתי להבין דבריו, דמה להתם שכן כתיב ׳לחם עני׳, משא״כ בסוכות״. גם בספר ׳קצה המטה׳ על ה׳מטה אפרים׳ (סי׳ תרכ״ה ס״ק צ״ב) תמה על הפמ״ג, וז״ל: ״ולענ״ד צ״ע דמנא ליה זה דצריך פת ממש, ואטו מחויב גם כן לאכול לחם שלא נחמץ יען דרשינן ט״ו ט״ו, אלא כמו

שמחויב לאכול בליל פסח פת שניכר שאוכל לשם מצוה, ולכן אינו יוצא במצה עשירה אלא בלחם עני, הוא הדין בלילי סוכות מחויב לאכול פת שיהא ניכר לשם סוכה, אבל בודאי שיוצא בפת הבא בכיסנין לשם סוכה כמו שיוצא לשם יום טוב״.

ובשו״ת ׳חשב האפוד׳ (חלק ב׳ סי׳ ל׳) הרבה גם כן לתמוה בדברי הפמ״ג, וז״ל: ״הנה הדברים האלה מוקשים מאוד, כי אע״פ דהחיוב של אכילה בסוכה בליל יו״ט א׳ של סוכות נפקא לן מגזירה שווה ט״ו ט״ו מחג המצות, כדאיתא במס׳ סוכה דף כ״ז ע״א, מ״מ הפירוש שהאכילה בסוכה היא חיוב בסוכות כמו דאכילת מצה היא חיוב בפסח, אבל לא שיהיה איזה שיווי במהות הנאכל, וכשם שבליל סוכות אין צורך לאכול מצה, ה״ה אין צורך לאכול לחם עני. ודברי הפרמ״ג נפלאים מאד. גם האחרונים לא הביאו דבריו אלה להלכה, וגם לא שמענו מעולם מי שמקפיד לעשות החלות לליל סוכות בלי שמן ובלי ביצים.

״שוב העירני בני הרה״ג מו״ה אפרים נ״י שכן מפורש בר״ן דלא בעינן לחם עוני בליל סוכות, כי בפ״ב דמס׳ סוכות במתנ׳ די״ד סעודות וכו׳, כתב הר״ן וז״ל, לפיכך נראה דמה שחידש הכתוב בליל יו״ט ראשון של פסח דכתיב בערב תאכלו מצות, היינו לחייבו בדין מצה ראויה, דאילו מדין יו״ט יוצא בכל שהוא פת, אפילו במצה עשירה, וביו״ט ראשון של סוכות גמרינן נמי דמחייב לאכול שיעור שהוא חייב לאכול בסוכה, שאילו מדין יו״ט סגי ליה לאכול כביצה אחת חוץ לסוכה, וגמרינן מחג המצות דמחייב לאכול שיעור המחויב לאכול בסוכה, עכ״ל. הנה מפורש יוצא מדברי הר״ן דאע״ג דחייב לאכול מצה בליל פסח, משום דחייב לאכול פת ביו״ט, חידוש שנתחדש בחיוב אכילת מצה דבעינן שתהא המצה לחם עוני, ובסוכות דלא בעינן לחם עוני החידוש הוא בליל יו״ט א׳ דצריכים לאכול יותר מכביצה, כי מצד יו״ט כביצה חוץ לסוכה סגי, הרי דפירש הר״ן שיחתו דלא בעינן לחם עוני בליל יו״ט של סוכות. וזכינו דמה שנהוג עלמא שלא להקפיד על לחם עוני בליל סוכות מקורם איתן מדברי הר״ן, ונראה שהפרמ״ג עצמו הרגיש בקושי שיש בדבר, ולכן כתב בסיום דבריו וצ״ע״, עכ״ל ה׳חשב האפוד׳.

דברי ה׳שרגא המאיר׳ בישוב הפמ״ג

בשו״ת ׳שרגא המאיר׳ (חלק ד׳ סי׳ ס״ו) הביא דברי ה׳קצה המטה׳ הנ״ל, וכתב לישב את דברי הפמ״ג, וז״ל: ״פלא למה לא זכר דברי תורת כהנים בפרשת אמור (פרשה ט׳ פרק י״א פיסקא ב׳) שכתב, ובחמישה עשר יום לחודש

הזה חג המצות, יום זה טעון מצה ואין חג הסוכות טעון מצה. והלא דין הוא, מה אם זה שאין טעון סוכה טעון מצה, זה שטעון סוכה אינו דין טעון מצה, ת"ל 'זה', חג המצות טעון מצה, ואין חג הסוכות טעון מצה, עכ"ל התו"כ. הרי שאי לאו ה'זה' היה טעון מצה ג"כ בסוכה, רק גזה"כ שאינו טעון מצה, אבל שאר דין פת בעינן כמו במצה מכח הגז"ש של ט"ו ט"ו, שהוא גז"ש גמורה, וא"כ דברי הפרמ"ג הם יוצאים מהתו"כ". ובודאי דיש לדון בדבריו, דאין לנו ראיה כלל מהתו"כ, כי אחר שנתמעט סוכה מדינא דאכילת מצה, תו אין צריך כלל דיני פת כמו במצה, אלא כל פת כשרה.

ובעיקר מחלוקת הפוסקים בזה, בהשקפה ראשונה יש לדון כי גם היא תלויה בחקירה הנ"ל, דאי נימא דאיכא דינא דאכילה ממש, כמו באכילת מצה, וזהו אשר למדנו בגז"ש מפסח, אזי יש מקום לדון דאולי צריך אכילה כמצה ממש, ויש מקום לדברי הפמ"ג. אבל אי נימא דהמצוה בסוכה היא הישיבה ולא עצם האכילה, אם כן קשה לומר דפת עשירה אינה מועילה לקיים דינא דישיבה בסוכה, על דרך כל אשר נתבאר לעיל בכמה נדונים הקרובים לזה. ברם, גם אי נימא דהוי מצות אכילה ממש, עדיין אין זה מחייב כלל לומר כהפמ"ג, וכדטענו האחרונים הנ"ל, דלענין זה אין אנו למדים הדינים ממצה.

סימן ה' - בדיני וגדרי ברכת 'לישב בסוכה' והאם יכול אדם להגביל ברכתו עד לזמן או מעשה מסוים

א. היושב בסוכה מבלי לאכול, האם מברך 'לישב בסוכה'

מחלוקת הפוסקים האם מברכים 'לישב בסוכה' רק על האכילה או גם על שהיה בעלמא

כתב הרמב"ם (הלכות סוכה פ"ו הלכה י"ב): "כל זמן שיכנס לישב בסוכה כל שבעה, מברך קודם שישב, אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לישב בסוכה". וכתב ה'מגיד משנה', וז"ל: "כל זמן שיכנס בסוכה וכו'. מסקנה דגמרא פרק לולב וערבה (דף מ"ו ע"א), דכל זמן שנכנס לישב בה מברך, וכן כתוב בהלכות. ודעת הגאונים שאפילו נכנס בה מאה פעמים ביום חייב לברך, וכן דעת רבינו". וכן מתבאר מדברי הרי"ף (סוכה כב,א מדפיו), דז"ל: "ואסיקנא דכל שעה שנכנס לישב בה מברך לישב בסוכה וכו', וכן הלכה".

אבל המרדכי (סי' תשס"ה) הביא כי רבינו תם נחלק על דעה זו, וז"ל: "מסקינן דכל אימת שנכנס לישב מברך, וכן כתב בה"ג דאפילו עייל ונפיק י' זימנין צריך לברך לישב בסוכה וכו'. אבל רבינו תם חולק ואומר שברכת 'לישב בסוכה' שבסעודה פוטרת כל דבר טיול ושינה, מסעודה לסעודה, וכן עמא דבר". ומבואר שנחלקו הראשונים מחלוקת יסודית בענין מה הוא הדבר שמחייב לברך 'לישב בסוכה', יש הסוברים כי עצם הכניסה לסוכה והשהייה בה מחייבת בברכה, ואשר על כן, גם אם יצא ונכנס כמה פעמים ביום, הרי הוא חייב לברך על כל כניסה חדשה. ויש הסוברים שמברכים רק על האכילה, וברכה זו פוטרת את כל השהייה בסוכה שבין סעודה לסעודה.

לענין דינא נפסק בשו"ע (סי' תרל"ט סע' ח') ד'נהגו שאין מברכים על הסוכה אלא בשעת אכילה'. והוסיף הרמ"א וכתב כי 'הכי נהוג'. וביאר ה'משנה ברורה' (ס"ק מ"ו) דבריהם: "רוצה לומר, אף דמדינא דגמ' לדעת פוסקים ראשונים, כשבירך לישב בסוכה ויצא לעשות ענינו, ולא לחזור תיכף וכו', כשיחזור אחר כך צריך לברך שנית, ואפילו מאה פעמים ביום, ואימת שנכנס אע"פ שאינו אוכל שם, מברך, שהרי גם הישיבה והעמידה שם היא מצוה דהוי כעין תדורו, מכל מקום מנהג כל העולם כדעת הפוסקים שאינם מברכים אלא בשעת אכילה, ואפילו אם יושבים בסוכה קודם אכילה שעה, אינם מברכים, דסבירא להו דברכה שמברכים אחר כך על האכילה היא פוטרת הכל שהיא העיקר, והיא פוטרת השינה והטיול והלימוד שכולם טפלים לה".

אבל הגר"א (שם) נחלק על דברי המחבר והרמ"א, וז"ל: "אף על גב דלפי מסקנה דגמרא שם מ"ו א' מברך אכל פעם שנכנס בה, מכל מקום עיקר הקבע בסוכה היא האכילה, וכולם טפלים והיא פוטרת. ועיין תוספות דברכות י"א ב' (ד"ה שכבר). ודעת הרי"ף והרמב"ם עיקר". הרי לפנינו מחלוקת לענין דינא בזה, דהמחבר והרמ"א הזכירו המנהג שלא לברך

בשעת כניסה לסוכה, אלא בשעת אכילה. ואילו הגר״א פסק כהרמב״ם ודעימיה, ועולה דמברכים בכל כניסה וכניסה.

לענין מעשה, כתב ה׳משנה ברורה׳ (שם): ״כתבו האחרונים דנכון הדבר לצאת גם דעת הפוסקים הראשונים, ולא לישב כך בלי ברכה, ועל כן תיכף בבוא מבית הכנסת, יברך על דבר שהוא מחמישה מינים ויאכל ממנו מעט יותר מכביצה, ויברך לישב בסוכה ולא יברך אחר כך בשעת אכילה״. ונראה מדבריו דנקטינן לעיקר שאין מברכים רק על האכילה ולא על הישיבה בסוכה בעלמא, אבל מכל מקום, בכדי לצאת ידי דעת הרמב״ם שמברכים גם על הישיבה בלבד, לכן ראוי שלא להשתהות בסוכה בלא ברכה, ולכן מיד שנכנס לסוכה יאכל כשיעור המחייב בברכה ויברך עליו.

שני דרכים כיצד לבאר את שיטת ר״ת

ויש להסתפק בביאור שיטת ר״ת שאין מברכים רק על האכילה בסוכה בלבד, והיא פוטרת כל שאר הדברים, האם הביאור בזה דמעולם לא תיקנו לברך ׳לישב בסוכה׳ רק על אכילה שהיא ההשתמשות החשובה בסוכה, ולא תיקנו כלל לברך על שאר דברים כגון עצם הישיבה או השינה בסוכה. ומה שהביא המרדכי בשם ר״ת ש׳אומר שברכת לישב בסוכה שבסעודה פוטרת כל דבר טיול ושינה׳, אין הביאור דטיול ושינה צריכים ברכה, אלא שהם נפטרים בברכה על האכילה, אלא שמכיון שהם טפלים לסעודה, לכן לא תיקנו לברך עליהם, וזה הוא עומק הדברים שהם נפטרים בברכה על האכילה, דמחמת היותם טפלים אל הסעודה, לא תקנו עליהם ברכה כלל.

או שמא הביאור הוא דלעולם גם שינה וטיול בסוכה חייבים בברכה, אבל מחמת שהם טפלים אל הסעודה, לכן הן נפטרים בברכה על הסעודה, ולא תיקנו ברכה רק על האכילה שהיא חשובה, וכך היתה התקנה דברכה זו תפטור ממילא את שאר הדברים הטפלים אל הסעודה. ואי נימא כך, הרי שלשון ר״ת ׳שברכת לישב בסוכה שבסעודה פוטרת כל דבר טיול ושינה׳, מתפרשת כפשוטה, דבאמת הכל חייב בברכה, אלא שיש דברים הנפטרים בברכת הסעודה.

מי שאין בדעתו לאכול פת בסוכה ביום מסוים, האם יברך על טיול ושינה בסוכה

כתב הט״ז (סי׳ תרל״ט סוף ס״ק כ׳) : ״נראה לי דמי שבדעתו שאין אוכל פת כל היום, וכל שכן מי שמתענה תענית חלום בסוכות, חייב לברך על הסוכה בכל פעם שיכנס בה באותו יום לטיול, כיון שאותו יום אין בו אכילת פת, הדרינן לדין התלמוד דמברך בכל פעם שנכנס לישב, דהא עיקר הטעם שאכילת פת הוא עיקר ופוטר את הטפל״. ודברי הט״ז מבוארים לכאורה מסברא היטב, דמכיון דכל מה שאין אנו מברכים על ישיבה בסוכה הוא משום שהאכילה פוטרת אותה, ואם כן, ביום שאינו אוכל כלל בסוכה, חוזרים אנו אל החיוב לברך גם על ישיבה בסוכה בלבד.

ברם, ה׳מאמר מרדכי׳ (ס״ק ח׳) נחלק על הט״ז בזה, וכתב בתו״ד, וז״ל: ״עוד אני תמיה על מה שכתב הרב ז״ל, הדרינן לדין התלמוד וכו׳, דהא לדעת ר״ת ז״ל דנהגינן כוותיה, הכי הוי עיקרא דמלתא לפום דינא דתלמודא, שאין לברך אלא על האכילה ומעולם לא תיקנו לברך על הכניסה ושאר דברים. ומה שכתבו השו״ע והפוסקים נהגו שלא לברך וכו׳, שתלוי הדבר במנהג, הכוונה לומר דאעפ״י דלפי דעת הגאונים ורוב המחברין צריך לברך בכל פעם שנכנס לישב בה, מכל מקום נהגו העולם כר״ת דסבירא ליה שאין לברך אלא בשעת אכילה דוקא, אף לפי דין התלמוד, וזה ברור״.

וצריך לדעת במה נחלקו הט״ז וה׳מאמר מרדכי׳, ולכאורה נראה דנחלקו בחקירה המבוארת לעיל. דהט״ז נקט כהצד השני, דבאמת שינה וטיול בסוכה חייבים בברכה, אלא שהברכה על הסעודה פוטרתם, וממילא אם אינו מברך ביום מסוים על הסעודה, אין ברכה שתפטור את הטיול והשינה, ועל כן יברך עליהם. אבל ה׳מאמר מרדכי׳ נקט לכאורה כהצד הראשון, דמחמת שטיול ושינה טפלים לסעודה, לכן לא תקנו עליהם ברכה כלל, ולכן נקט דגם אם אינו מברך כלל על הסעודה, לא יברך על טיול ושינה.

מי שאין בדעתו לאכול פת בסוכה בשהייה זו, האם יברך על טיול ושינה בסוכה

ה׳חיי אדם׳ (כלל קמ״ז סעיף ט״ו) כתב כדברי הט״ז הנ״ל, וז״ל: ״המתענה בסוכות, נראה לי דהוא הדין אם אין בדעתו לאכול פת באותו יום, לכולי עלמא שכל אימת שיצא יציאה גמורה, חייב לברך, דדוקא כשאוכל פת סבירא להו להנהו פוסקים שמברך על עיקר חיוב סוכה ופוטר כל הדברים הטפלים. אבל כשאינו אוכל לא שייך זה״.

על זאת הוסיף וכתב ה'חיי אדם' חידוש נוסף, וז"ל: "ונראה לי דהוא הדין כשיצא יציאה גמורה לאחר אכילה וחוזר ונכנס, ולא יאכל עד הערב, וקודם האכילה יצטרך עוד פעם לצאת לבית הכנסת, דבזה גם כן לכולי עלמא צריך לברך". העולה מדבריו דלא רק שפסק כהט"ז לגבי המתענה באחד מימי החג, אלא הוסיף וכתב לחדש דבאופן שנכנס אדם לסוכה על מנת לשהות בה איזה זמן, והוא יודע שלא יאכל במשך שהייה זו, כי עד שיאכל יצטרך לצאת קודם לכן מהסוכה, דבכה"ג גם מודו כו"ע שצריך לברך על השהייה בסוכה, מכיון שעל שהייה זו ליכא ברכה על אכילה שתפטור את השהייה בסוכה.

מאידך, הגאון מהרש"ם כתב בי'דעת תורה' בזה"ל: "עיין בחיי אדם כלל קמ"ז שפסק דמי ששותה משקה ויוצא אח"כ יציאת קבע קודם אכילה, צריך לברך לישב בסוכה על המשקה, וגם בישיבה לבד. ולפי זה, מי שאינו ישן בסוכה ונכנס בבוקר לסוכה, ובפרט בנכנס לסוכה לשתות משקה חם, כיון שיוצא אח"כ להתפלל צריך לברך לישב בסוכה. ולא נהגו כן".

ונראה מדבריו להכריע דלא כהח"א, ועכ"פ יש לנו עדות שאין המנהג כשיטת הח"א. ובפשוטו נראה כי מחלוקת זו היא ממש כהמחלוקת הקודמת, דה'חיי אדם' נקט דכל שהייה בסוכה מחייבת בברכה, אלא שלא תקנו לברך עליה מכיון שהברכה על האכילה פוטרת הכל. וממילא, אם אין ברכה על אכילה, צריך לברך על השהייה. אבל מנהג העולם הוא כהשיטה של ה'מאמר מרדכי' הנ"ל, דכלל לא חייבו לעשות ברכה על שהייה וטיול בסוכה, כי קבעו לברך על השתמשות חשובה כמו אכילה דוקא. ולכן, גם אם אדם שוהה בסוכה מבלי לאכול כלל, לא יברך על שהייה זו.

הנכנס לסוכת חבירו ואינו אוכל שם, האם יברך על הישיבה בסוכה

עוד כתב ה'חיי אדם' בהמשך דבריו הנ"ל, כי 'ההולך לסוכת חבירו, צריך לברך שם, בין יאכל שם או לא'. והיינו, שמכיון שהוא הולך לסוכת חבירו, הרי שעצם שהייתו שם מחייבת בברכה, דגם אם בירך בשעה שאכל בסוכתו, אין היא פוטרת השהייה בסוכה אחרת. ולכן כתב החיי"א דצריך לברך על שהייתו בסוכת חבירו, בין אם יאכל שם וגם אם לא יאכל שם. וכל זה הוא לשיטתו הנ"ל, דבכל אופן של ישיבה בסוכה בלי אכילה, צריך לברך על עצם הישיבה בסוכה.

אבל ה'ערוך שולחן' (סעיף כ"ח) כתב, וז"ל: "ודע דלכאורה היה נראה לי ברור דאפילו לשיטת ר"ת אין זה אלא בסוכת עצמו, אבל הנכנס לישב בסוכתו של חבירו שלא יאכל שם, וברכה של סוכה שלו הלא לא תפטור סוכה אחרת, ואם כן, צריך לברך כשנכנס לסוכתו של חבירו. ואין המנהג כן. ואולי זהו כוונת רבינו הרמ"א במה שכתב 'והכי נהוג', כלומר, אפילו בסוכת חבירו, והטעם שאנחנו תופסים דעיקר המצוה היא האכילה, ואין מברכים אלא על עיקר המצוה".

גם מחלוקת זו תלויה בכל אשר נתבאר לעיל, דה'חיי אדם' קאי בזה לשיטתו, אבל ה'ערוך השולחן' נקט כשיטת ה'מאמר מרדכי' וה'דעת תורה' דגם אם אין אכילה בסוכה, אין מברכים על עצם הישיבה בסוכה, כי כך היתה התקנה שלא לברך כי אם על האכילה וכמש"ת.

שלש שאלות בדברי ה'משנה ברורה', על פי המבואר לעיל

העולה מכל המבואר עד כה הוא, דהוזכרו בפוסקים שלשה נידונים, אשר הם תלויים באותה נקודה, ואלו הם: א. מי שמתענה יום אחד מימות החג, ולא יברך על אכילה כלל. ב. היושב בסוכה ואין דעתו לאכול בשהייה זו, ויצא מהסוכה קודם שיאכל. ג. השוהה בסוכת חבירו מבלי לאכול שם. על פי כל זה עולה שאלה גדולה בדברי ה'משנה ברורה' (ס"ק מ"ח), דבתחילת דבריו כתב: "המתענה בסוכות, או שאין דעתו לאכול פת באותו יום, אז לכלי עלמא כל אימת שיצא יציאה גמורה חייב לברך, דדוקא כשאוכל פת סבירא להו להנהו פוסקים שמברך על עיקר חיוב הסוכה, ופוטר כל הדברים הטפלים, אבל כשאינו אוכל לא שייך זה (ט"ז ושו"א). וכתב החיי אדם דהוא הדין כשיצא יציאה גמורה לאחר אכילה וחוזר ונכנס ולא יאכל עד הערב, וקודם האכילה יצטרך עוד הפעם לצאת לבית הכנסת, דבזה גם כן לכולי עלמא צריך לברך".

הרי מבואר שפסק לדינא כשיטת הפוסקים דכשאדם יושב בסוכה מבלי לאכול, הרי הוא חייב לברך על עצם הישיבה בסוכה. ומעתה צריך עיון המשך לשונו שם: "מי שהולך באמצע סעודתו לסוכת חבירו, דעת המג"א דאפילו אם היה בדעתו בשעת הברכה שילך באמצע הסעודה לשם ולשוב אחר כך מיד, אפילו הכי צריך לברך לישב בסוכה, דהליכה הוי הפסק. ואם כן, אם רצה לאכול בסוכה זו דבר שאסור לאכול חוץ לסוכה, צריך לברך שם לישב בסוכה". וצריך עיון גדול למה כתב כי רק אם יאכל בסוכת חבירו צריך לברך לישב בסוכה, והרי אם לא יאכל שם גם חובה

עליו לברך על עצם הישיבה בסוכה. ונמצאו דבריו ברישא סותרים את דבריו בסיפא.

גם צריך עיון במה שהוסיף ביאור בדבריו ב'שער הציון' (ס"ק צ"ג), וז"ל: "דעת החיי אדם שהעתיק שבכל גווני חייב לברך שם, אפילו אם לא יאכל, נראה דטעמו דהמנהג שנהגו [שלא לברך אלא רק על אכילה], הוא רק בביתו שדרך לקבוע שם סעודה, אבל בבית אחרים שאין דרך לקבוע שם סעודה לכולי עלמא כל שנכנס שם חייב לברך". וצ"ע למה הוצרך להדחק בשיטת הח"א, ולחלק בין ביתו לבין בית חבירו, והרי דעת ה'חיי אדם' מבוארת שם להדיא דאפילו בביתו שלו צריך לברך על ישיבה בסוכה כל שאין שם אכילה.

ב'הליכות שלמה' (פרק תשיעי אות ל') שאל שאלה נוספת על פי דברי המשנ"ב הנ"ל, דהנה להלן (סי' תרס"ח 'שער הציון' ס"ק ז') כתב לענין שמיני עצרת, וז"ל: "במרדכי בשם ראבי"ה כתב טעם אחר להחמיר בשינה, משום דנראה כמוסיף על המצוה, דבשלמא גבי אכילה, במה שאינו מברך כמו בשבעת ימי הסוכה, איכא הכירא דאינו מכוין להוסיף על המצוה, מה שאין כן בשינה דבכל ימי סוכות גם כן אין מברכים על שינה, מאי הכירא איכא". וקשיא, דמכיון שפסק כה'חיי אדם' דכאשר אין אכילה בסוכה, צריך לברך על השינה בסוכה, ואם כן גם לגבי שינה יש היכר אם אינו מברך עליה כאשר אין אכילה בסוכה בעת השינה, וצ"ע.

דברי הראשונים בענין הפסק בברכת התורה ובסוכה

בתוספות רבי יהודה על מסכת ברכות (דף י"א ע"ב ד"ה משקרא) כתב: "אעתיק תשובת רבי שהשיב לרבינו אשר מלוניל ירושלמי השכים לשנות קודם קריאת שמע צריך לברך. לאחר ק"ש אינו צריך לברך וא"ר בא והוא ששנה על אתר ולהכי מבעי ליה למר מי שברך ועסק בתורה והלך לעסקו או לצרכיו וחוזר ועוסק בתורה צריך או לא וכו'.

"כבר שאלתי מרבינו תם מנחתו כבוד, על ברכת הסוכה, אם צריך לברך כשנכנס לישן בה, כי הייתי מחשב כי אין צריך לברך, כי שמא לא יוכל לישן בה, וכשהוא ממש סמוך לשינה אין יכול לברך מפני השינה שקפצה עליו, וכן נהגו שלא לברך. והשיבני, כי על כל מצות סוכה שקיים מסעודה אחת ועד סעודה אחרת, כגון שינה וטיול ושנון, ברכת לישב בסוכה שבירך בסעודתו, פוטרתו מלברך עליהם. ואם שם אין צריך לברך על שינה, מטעמו של רבינו יעקב. ואפילו הסיח דעתו משינה והלך למלאכתו

ושוב נמלך לישון כש״כ בכאן שדעתו כל שעה לחזור אל הלימוד שיש לומר מתוך המנהג שלא יצטרך לברך״. וכן מובא ברשב״א שם.

דברי הראשונים שם מוסבים על דינא דברכות התורה, האם צריך לחזור ולברך כאשר יצא האדם לעסקיו, והפסיק בין הברכות שבירך בבוקר ללימודו עתה. ועולה מדבריהם טעם חדש למה אין לברך על שינה וטיול בסוכה, דבכל גוונא אמרינן שהברכה שבירך קודם לכן על אכילתו, פוטרת אותו מלברך עתה פעם נוספת, גם כשהיה הפסק גמור על ידי יציאה מהסוכה לבית הכנסת וכדו׳. ומהאי טעמא כתבו הראשונים שם שאין לברך ברכת התורה גם אחר שהלך לעסקיו והיה הפסק גמור.

ועולה מתוך דברי הראשונים טעם הדבר, למה בסוכה ובתלמוד תורה לא נחשב הדבר להפסק מה שיצא יציאה גמורה מהסוכה, או מה שהלך לעסוק בפרנסה, ולמה אין הדין באלו כמו בשאר מצוות, כמו ציצית ותפילין, שאם הפסיק צריך לחזור ולברך, דכל זה הוא משום שבסוכה יש חיוב לחזור אל הסוכה בכדי לישן שם, דזהו ביתו בימי הסוכה, ולכן היציאה אינה גורמת להיסח הדעת מהסוכה. וכן הוא הדבר גם בתלמוד תורה, שהאדם חייב ללמוד תורה בכל זמן פנוי שיש לו, ולכן היציאה לפרנסה אינה גורמת להיסח הדעת, דכבר בעת ההפסקה מהלימוד, או בעת היציאה מהסוכה, דעתו נתונה על חזרתו, כי זהו חובתו. מה שאין כן בציצית ותפילין, אין חיוב גמור לחזור ולעסוק עוד במצוות אלו, ולכן הפסק גמור הוא הפסק, ומחייב ברכה חדשה אחר ההפסקה.

העולה לדינא באופנים הנ״ל, על פי דברי הראשונים

על פי דברי הראשונים הנ״ל עולה לכאורה כי אין מקום לחלק גדול מהנדונים שהוזכרו לעיל בפוסקים, כיצד הדין במי שאינו אוכל, האם יברך על עצם ישיבתו בסוכה, דעולה עפי״ד דאין לברך, ולא מהטעם שהוזכר לעיל, כי לא תקנו ברכה רק על אכילה, אלא משום שהוא כבר נפטר על הישיבה בסוכה על ידי הברכה האחרונה שבירך קודם על אכילתו, גם אם היה הפסק גמור בין הברכה ההיא, לבין ישיבתו עתה בסוכה.

וכגון בנדון הט״ז הנ״ל, במי שמתענה ולא יאכל פת ביום אחד מימי החג, דכתב הט״ז שיברך על הישיבה, ולהנ״ל עולה דאין לו לברך מכיון שכבר בירך כבר על הפת בלילה ראשון של סוכות, וברכה זו פוטרת את האדם מברכה עד הסעודה הבאה, גם אם יצא לשוק בנתיים. והט״ז לא אמר

את דבריו אלא להשיטה דהפסק של יציאה לשוק הוי הפסק ונתחייב בברכה חדשה. אבל הראשונים הנ״ל שחידשו כי לגבי סוכה יציאה אינה הפסק, אזי ממילא אין מה לדון אם יברך על ישיבה שלאחר מכן בסוכה.

וכל שכן שאין לנו מה לדון באופן שהזכיר החיי אדם, שמי שיצא אחרי הסעודה ושוב חוזר אל הסוכה ואין בדעתו לאכול עתה בסוכה, שכתב החי״א כי יברך על השהיה עתה, מכיון שאין אכילה שתפטור אותה. ולהראשונים הנ״ל וודאי אין לנהוג כך, כי יציאה מסוכה לעולם אינה נחשבת להפסק, ועל כן לא יברך עתה ברכה מכיון שהוא פטור ועומד מכח הברכה שבירך בסעודה הקודמת.

ולענין הנדון הנ״ל, במי שהולך מסוכתו לסוכת חבירו, אזי הדבר תלוי במחלוקת הפוסקים באופן שהיה בדעתו מלכתחילה לילך, האם הליכה הוי הפסק או לא. להמג״א הנ״ל הוי הפסק, ועליו לברך בסוכת חבירו. אבל ה׳משנה ברורה׳ (ס״ק מ״ח) הנ״ל הביא דעת הפוסקים דבאופן שהיה בדעתו על כך, לא הוי הפסק ואם כן אין לו לברך על הישיבה בסכות חבירו ולפי הראשונים הנ״ל הליכה לא הווי הפסק. אבל באופן שלא היה בדעתו ללכת לסוכת חבירו, דאז הברכה שבירך בסוכתו אינה יכולה לפטור את הסוכה האחרת, דומיא דמי שבירך על טלית אחת, שאינה פוטרת טלית אחרת מבלי שתהיה דעת מעיקרא עליה, ואם כן בזה באים אנו אל מחלוקת הפוסקים הנ״ל, האם מברכים על ישיבה בסוכה בעלמא בלא אכילה.

ב. האוכל אכילה שניה, מבלי שהיה הפסק מאכילה ראשונה, האם מברך ׳לישב בסוכה׳

דעת הלבוש דאין לברך על אכילה שניה, אם לא היה הפסק מאכילה ראשונה

כתב הלבוש (סי׳ תרל״ט סעיף ב׳): ״יש נוהגים כשיושבין בסוכה, מסעודה לסעודה, כגון ששותין בה שתיית קבע מסעודה ראשונה עד סעודה שנייה בלי הפסק, רק שמברכים ברכת המזון על סעודה הראשונה ואח״כ חוזרים ושותין כל היום, אפילו הכי כשנוטלין ידיהם ורוצין לחזור ולאכול סעודה שנייה בסוכה בעוד שלא יצאו ממנה, מברכים לישב

בסוכה אחרי ברכת המוציא של סעודה שניה, כמו שמברכים בשאר סעודות.

"ונראה לי שטעות גמור הוא בידם, שהרי לא הסיחו עדיין דעתם מישיבת סוכה שכבר ברכו עליה בסעודה הראשונה, דבשלמא נטילת ידיים וברכת המוציא חייבים שכבר הפסיקו וברכו ברכת המזון על סעודה הראשונה, והיה להם היסח הדעת מן האכילה, אבל לישב בסוכה למה יברכו, שהרי לא הסיחו דעתם ממנה, וברכה שאינה צריכה היא. ומה שנהגו לקבוע ברכת לישב בסוכה על האכילה, היינו משום שמסיחים דעתן מן האכילה ויוצאין מן הסוכה כמה פעמים וחוזרין לתוכה, אבל הכא שישבו כל היום ולא יצאו ממנה, למה יברכו עליה כשירצו לאכול בה פעם אחרת בישיבה זו שברכו עליה בתחילתה בסעודה הראשונה", עכ"ל הלבוש.

העולה מדברי הלבוש כי מי שנכנס לסוכה לסעוד סעודתו ובירך 'לישב בסוכה', ואחר שגמר אכילתו ובירך ברכת המזון, לא יצא מן הסוכה אלא נשאר בה עד לזמן שבא לאכול סעודה נוספת בסוכה, דבכה"ג אין לו לברך עתה פעם נוספת 'לישב בסוכה', שהרי לא הסיחו דעתם מהסוכה, ונמצא דברכה הקודמת פוטרת גם את אכילה זו.

דעת הב"ח דיש לברך על אכילה שניה, אם לא היה הפסק מאכילה ראשונה

הב"ח (סוף סימן תרמ"ג) עמד גם כן מדעתו על אופן זה, כיצד ראוי לנהוג בו, והעלה דלא כהלבוש, וז"ל: "משמע לפי המנהג שאף אם לא יצא מן הסוכה כלל כל היום, אפילו הכי כשחוזר וסועד, חוזר ומברך לישב בסוכה, והכי משמע להדיא במהרי"ל ודברי שאר אחרונים. והיינו טעמא, דכל אדם דעתו מן הסתם שלא תהא ברכת לישב בסוכה פוטרתו אלא עד שעה שיהא חוזר וסועד, כי אז יחזור ויברך". ומשמע מהב"ח דלכאורה היה לנהוג כהלבוש, דכל שאין הפסק גמור מאכילה ראשונה, אין צריך לברך על אכילה חדשה, אלא שחידש הב"ח טעם למה בכל זאת יש לברך שוב על אכילה שניה, כי כך היא דעתו של אדם בסתמא, שלא תפטור ברכה ראשונה אלא רק על הסעודה השניה.

דעת המג"א, הט"ז והא"ר בזה

המג"א (סי' תרל"ט ס"ק י"ז) הביא את דברי הב"ח ותמה עליהם, וז"ל: "דבריו תמוהין, דאטו מי שיש לו ציצית בבגדו ויכוון שלא יפטרנו בברכתו אלא

עד חצות, וכי יחזור ויברך בחצות, הא ודאי ליתא. וגם לא ראיתי באחרונים שום משמעות. לכן אין לברך, דיש לחוש לברכה לבטלה. וכן משמע תוספות ברכות דף י״א ע״ב (ד״ה שכבר)״. ומאידך, ה׳אליה רבה׳ (ס״ק י״ח) הביא את קושית המג״א מטלית שכוון לפטור אותה מברכה רק עד חצות, וכתב ד׳אפשר שבאמת כן׳.

הט״ז (ס״ק כ׳) נקט גם כן לעיקר כהב״ח ולא כהלבוש, אבל נתן בזה טעם אחר, למה צריך לאכול על סעודה שניה, אף באופן שלא היה הפסק בין סעודה ראשונה לשניה, וז״ל בתו״ד: ״אפילו לא הלך מן הסוכה אלא תיכף שבירך ברכת המזון גמר סעודה הראשונה צריך לברך שנית על הסעודה השניה, אפילו אם היה דעתו תחילה עליה, שזה הוה כמו אם היה לילה בינתיים, דפשיטא דלא מהני דעתו היום על מה שיאכל למחר, דמחר הוה ענין אחר, הוא הדין בו ביום, אחר גמר אכילה הראשונה וכו׳. ואין לנו נפקותא במה שנתעכבו שם, או יצאו וחזרו, דהא עיקר החיוב מצד קביעות האכילה, וכיון שנגמר קביעות הראשון חייב לחזור ולברך על קביעות השני, כיון שאם היה רוצה לצאת חוץ לסוכה לאכילה, אסור לו וחל עליו ישיבת סוכה גם באותו פעם, חייב לברך על החיוב השני, וברכה הראשונה כבר כלתה בברכת המזון, דמאי שנא מברכת המוציא שחייב שנית ולא מהני ברכה הראשונה שקודם הסעודה הראשונה״.

העולה מכל המובא, דהלבוש הוה פשיטא ליה דכל שלא היתה הפסק בין אכילה ראשונה לאכילה שניה, אין לברך ׳לישב בסוכה׳ באכילה שניה. ודעת המג״א נוטה לדעה זו. אבל הב״ח כתב דיש לברך פעם נוספת על אכילה שניה, ונתן טעם לדבר, כי בסתמא דעת האדם שלא לפטור בברכה שעל אכילה ראשונה, אלא רק עד אכילה שניה. ובזה דנו האחרונים האם אמנם יכול אדם להגביל את הברכה שלו, עד מתי תפטור. דאי נימא שיכול אדם להגביל את הברכה שמברך, אזי מועיל מה שדעתו לפטור רק עד הסעודה הבאה, וצריך לברך בסעודה הבאה. אבל אם אינו יכול להגביל כח ברכתו, אינו צריך לברך בסעודה הבאה. הט״ז נקט גם כן בשיטה זו, אבל נתן טעם אחר לזה, דכל סעודה הוי בגדר ׳מחייב׳ חדש בברכה וכנ״ל. ומברכים על כל מחייב. להלן יובאו דברי ה׳בכורי יעקב׳ ושם יוזכרו פוסקים נוספים העומדים בשיטות הנ״ל, יעו״ש.

שלש שיטות בריטב״א, והעולה מדבריהם לנידון דידן

מחלוקת הפוסקים הנ״ל, תלויה היא במחלוקת הראשונים, דהנה הריטב״א בסוכה (דף מ״ה ע״ב ד״ה מיהו) כתב, וז״ל: ״מיהו כי אמרינן דמברך

על הסוכה כל זמן שנכנס בה, היינו כשיוצא ממנה מתחילה יציאה גמורה לעשות ענייניו ושלא לחזור לאלתר, דהוי כחליצה דתפילין, אבל לא יצא מתחילה אלא לדבר עם חבירו, או להביא דבר לסוכה לצורך שעתו, לא הויא יציאה כלל לחייבו בברכה כשחוזר. ויש מרבותינו חכמי צרפת ז״ל שכתבו, דכיון דאיכא בסוכה חיוב ענינים משונים, אכילה ושינה ושינון וכיוצא בהן, שכל עת שקובע עצמו לעשות בה אחת מדברים אלו, הוי כהנחה דתפילין, וחייב לברך אע״פ שלא יצא משם. וכל שכן לרבנן דבי רב אשי דמברכין על התפילין כל היכי שמשמשי בהו. ויש שסוברין דסגי בברכה אחת בכל יום בכניסה ראשונה. ומה שכתבנו נכון ועיקר והלכה למעשה״.

הראשונים הנ״ל אינם עוסקים בנדון הפוסקים הנ״ל, אלא שמדבריהם עולה נפק״מ גם לנדון הפוסקים. בריטב״א מבוארים שלש שיטות כיצד הדין במי שהיה בסוכה ובירך ׳לישב בסוכה׳, ויצא יציאה שאין בה הפסק גמור, ושוב חזר לסוכה, האם יחזור ויברך עתה פעם נוספת בחזרתו, כדינא דגמרא דמברכים על הסוכה בכל זמן שנכנס בה [עיין בענין זה, לעיל ריש הסימן].

שיטת הריטב״א דהכל תלוי ביציאתו של האדם, דכל שיצא האדם יציאה גמורה, הרי הוא צריך לברך ברכה חדשה בחזרתו לסוכה, אבל אם לא יצא יציאה גמורה, אינו מברך בחזרתו. דעת רבותינו הצרפתים דאין הדבר תלוי כלל ביציאת האדם מהסוכה, אלא יש חיוב לברך על כל דבר של קביעות שחייבים לעשותה בסוכה. ובכל עת שאדם קובע עצמו לאכילה, שינה או שינון, הרי הוא צריך לברך אפילו שלא יצא כלל מהסוכה מאז הברכה הקודמת שבירך. דעה נוספת הביא הריטב״א דמברכים פעם אחת ביום, ותו לא, אפילו כשיצאו יציאה גמורה. ועולה על פי כל זה לנדון דידן, שבירך אדם על אכילה ראשונה, ובא לאחר זמן לאכול שוב, ולא יצא באמצע יציאה גמורה, דאליבא דהריטב״א והדעה האחרונה שהביא הריטב״א, אינו מברך כהלבוש ודעמיה. ואילו לדעת רבותינו הצרפתים צריך לברך וכך היא דעת הט״ז.

והנה, אם אנו באים לדון כיצד צריך לנהוג באופן הפוסקים הנ״ל, שלא היה הפסק בין אכילה ראשונה לאכלה שניה, על פי דברי תוספות רבי יהודה והרשב״א בשם ר״ת שהובאו לעיל, הרי יעלה דצריך לברך, כשיטת הב״ח והט״ז, דהלא מבואר בדעת ר״ת דאין הפסק לברכת לישב בסוכה מחמת שחיובה הוא כל היום, ומכל מקום, הברכה חלה רק עד הסעודה

הבאה, וכמו שכתבו 'כי על כל מצות סוכה שקיים מסעודה אחת ועד סעודה אחרת, כגון שינה וטיול ושנון, ברכת לישב בסוכה שבירך בסעודתו, פוטרתו מלברך עליהם'. ואם כן, היושב בסוכה מסעודה לסעודה בלא שיצא כלל מן הסוכה בין הסעודות, לר"ת צריך לברך ברכה חדשה, כי הלא גם אם יצא בין הסעודות לא חשוב הפסק לענין ברכה, וא"כ אין חילוק בין אם יצא לבין אם לא יצא, לעולם הברכה חלה רק מהסעודה ועד לסעודה הבאה, בין אם יצא ובין אם לא יצא.

הכרעת ה'משנה ברורה' לענין מעשה

לענין הלכה במחלוקת הפוסקים הנ"ל, כתב ה'משנה ברורה' (ס"ק מ"ז), וז"ל: "ואם בירך פעם אחת בשעת אכילה ולא יצא מסוכתו לעשות עסקיו, ואף אם יצא מסוכתו רק שהיה דעתו לחזור מיד, אין צריך לברך שנית 'לישב בסוכה' אפילו אם אוכל סעודה שניה, כיון שמצוה אחת היא".

והוסיף על זה ביאור ב'שער הציון' (ס"ק פ"ו), וז"ל: "הנה עיקר הדין דעל אכילה שניה אין צריך לברך כשלא יצא מסוכתו בינתים, מבואר כן בלבוש ושל"ה והסכים עימהם המג"א. ואף דדעת הט"ז וחמד משה להסכים להב"ח, דעל אכילה שניה צריך לברך בכל גווני, הנה רוב האחרונים וכמעט כולם הסכימו לדינא דאין צריך לברך. אכן אם יצא בינתיים והיציאה היה על דעת לחזור מיד, בזה יש דעות בין אחרונים, דדעת הדרך החיים והגר"ז, וכן משמע מנהר שלום, שאין לברך, ודעת הר"י עמדין וכן הסכים לזה הביכורי יעקב, דאף דבעלמא להפוסקים דכל אימת שנכנס לסוכה מברך, מכל מקום אם לא יצא יציאה גמורה שלא לחזור מיד, בוודאי אין לברך שנית כשנכנס, הכא כשירצה לאכול אכילה שניה יברך שנית לישב בסוכה, כיון שעל כל פנים יצא בינתיים. וספק ברכות להקל". [להלן תתבאר שיטת ה'ביכורי יעקב' ודעימיה ביתר ביאור].

ג. האם יכול אדם לכוון שברכתו תפטור רק עד זמן מסוים, או רק חפץ מסוים

דברי השו"ע הרב והסתירה שיש לכאורה דבריו

בשו״ע הרב (סי׳ תרל״ט סעיף י״ב) כתב: ״וברכת לישב בסוכה שבירך על אכילת שחרית, היא פוטרת את השינה וטיול בסוכה כל היום, שאין צריך לברך עליהם, שאפילו יצא חוץ לסוכתו אחר האכילה והפסיק הרבה בין האכילה להשתיה ושינה וטיול, מכל מקום, כיון שכולם נמשכים וטפלים לאכילה, שהיא עיקר מצות הישיבה בסוכה, ברכת האכילה פוטרתן״. והיינו לכאורה כשיטת ר״ת שהובא בראשונים הנ״ל, דאפילו ביצא יציאה גמורה מן הסוכה, ונמצא שהיה הפסק בין הברכה שבירך קודם לכן, לבין חזרתו עתה אל הסוכה, בכל זאת לא הוי הפסק, דבסוכה וברכות התורה לעולם אין הפסק וכהמבואר לעיל.

אלא דקשה על זה מהא דאיתא בשו״ע הרב להלן שם בסמוך (סעיף י״ג), וז״ל: ״ואם היה קבוע לשתיה בסוכה ונמלך לאכול, אע״פ שלא היה צריך לברך לישב בסוכה על השתיה לפי שברכת האכילה שלפניה פוטרת, אעפ״כ צריך לברך לישב בסוכה על אכילה זה האחרונה, שאין אכילה זו טפילה לאכילה הראשונה, אלא היא חשובה בפני עצמה. במה דברים אמורים שיצא מן הסוכה בין גמר אכילה ראשונה להתחלת אכילה אחרונה ושהה שם חוץ לסוכה ולא חזר לאלתר אלא לאחר שעה ושתים וכו׳, שאז אין הברכה שבירך על אכילה ראשונה פוטרת אכילה אחרונה, כיון שהפסיק ביניהן ביציאה גמורה על דעת שלא לחזור לאלתר. אבל אם לא הפסיק ביניהם ביציאה גמורה שלא לחזור לאלתר, אינו צריך לברך על אכילה אחרונה״.

מבואר מדברי השו״ע הרב כאן דאם בירך אדם ׳לישב בסוכה׳ על אכילה ראשונה, אינו צריך לברך שוב על אכילה שניה, אלא אם כן היה הפסק גמור בין האכילות. וצריך לכאורה להבין זאת, שהרי בסעיף הקודם לזה כתב דבסוכה אין היציאות נחשבות להפסק, וכתב שם דלכן ׳אפילו יצא חוץ לסוכתו אחר האכילה, והפסיק הרבה בין האכילה להשתיה ושינה וטיול, מכל מקום, כיון שכולם נמשכים וטפלים לאכילה, שהיא עיקר מצות הישיבה בסוכה, ברכת האכילה פוטרתן׳. ומבואר להדיא דעצם היציאה אינה סיבה לחייב בברכה חדשה. ואם כן על כרחנו לומר כי מה שבכל זאת כתב השועה״ר לברך על אכילה שניה, זהו משום דכל סעודה הוי ׳מחייב׳ לעצמו, ואם כן אין זה תלוי לכאורה אם היה הפסק או לא.

אבל השו״ע הרב הרי לא כתב כך, אלא כתב דאינו חייב בברכה על אכילה שניה רק אם היה הפסק, ודבר זה כאמור לכאורה צ״ע, דאם אנו באים לחייב ברכה חדשה מצד היציאה וההפסק, הלא מבוארת דעתו לעיל דאין

זה נחשב להפסק בסוכה. ואם אנו באים לחייב בברכה חדשה מצד דהאכילה היא המחייבת, הלא זה לכאורה אינו תלוי בהיה הפסק בין האכילות, או לא היה הפסק.

שאלת החת״ס על המג״א וישובה

ולייישב דברי השו״ע הרב אהדדי, נקדים הערת החתם סופר (בהערות על השו״ע) על דברי המג״א הנ״ל. לעיל הובאה תמיהת המג״א על הב״ח, וז״ל, ׳דבריו תמוהין, דאטו מי שיש לו ציצית בבגדו ויכוון שלא יפטרנו בברכתו אלא עד חצות, וכי יחזור ויברך בחצות, הא ודאי ליתא. וציין על זה החת״ס לדברי המג״א לעיל (ריש סימן תצ״ד). והיינו דהמג״א שם דן במי שהיה ניעור כל הלילה, האם צריך לברך ברכות התורה בבוקר, וכתב בתו״ד: ״מיהו קשה דהא אנן קיימא לן שינה ביום לא הוי הפסק, אפילו שינת קבע, ואם כן יש לומר שגם בלילה השינה לא הוי הפסק, אלא שמתחילה אין דעתנו לפטור רק ליום ולילה אחד״. ומבואר בדברי המג״א דשפיר מועילה מחשבת האדם לכך שהברכה על התורה לא תפטור יותר מיום ולילה, ואם כן למה תמה כאן על הב״ח וכתב בפשיטות דאי אפשר להגביל כח הברכה עד לזמן מסוים.

וכתב החת״ס לישב: ״וצריך לומר דשאני ברכת התורה שהרי איננו לומד בתמידות, ומפסיק, מה שאין כן הכא בסוכה וטלית, וק״ל״. והיינו, דשאני ברכת התורה שאין האדם לומד בתמידות, ויש הפסק בין הברכה להמשך הלימוד, ולכן בכה״ג דוקא יכול האדם להגביל כח הברכה. אבל בסוכה וכן בטלית, כל שלא מפסיק באמצע, כגון שלובש הטלית כל הזמן, בכה״ג אין האדם יכול להגביל את זמן הברכה. וכן בסוכה, כל שלא הפסיק בפועל בין הברכה לישיבה בסוכה, לא אמרינן שיכול להגביל את זמן חלות הברכה.

ביאור ׳ידות המשנה׳ בחילוקו של החת״ס

בביאור חילוקו של ה׳חתם סופר׳ כתב בספר ׳ידות המשנה׳ (על ה׳משנה ברורה׳ ח״א עיונים סימן ז׳ אות ב׳ וסוף אות ה׳), וז״ל: ״ביאור סברת המג״א נראה דבמצוה הנמשכת לא בעינן שתהא דעתו של המברך לברך גם על המשך המצוה, דממילא חלה הברכה על הכל, דכך דינה של ברכה, דמאחר שחלה על המצוה נמשכת מעצמה לפטור גם המשך המצוה. ומאחר דכך כוחה של ברכה, דמעצמה חלה על המשך המצוה, פשיטא ליה להמג״א דאין בכוחו למנוע זה וכו׳. והנה מבואר בפוסקים עפ״י הרשב״א הובא

בב״י סי׳ ר״ו דאיכא שני דרכים לפטור כמה דברים בברכה אחת, דאפשר לפטרם דרך כוונה, ועוד דאפילו כשאינו מכיון בדעתו לפטרם, מ״מ אפשר לפטרם דרך גררא.

״והא מילתא דברכה פוטרת גם דברים שהמברך לא כיוון לפטור, נראה לפרש דכך תיקנו דהברכה נגררת ממילא עליהם, אע״ג שלא כיוון לפטרם וכו׳. וזה יסוד סברת החת״ס דדוקא היכא דמקיים המצוה בלי הפסק, כתב המג״א דאינו בידו להפסיק הברכה, דאז מה שפוטרת המשך המצוה הוא ממילא, ואינו תלוי בדעתו כלל. אבל היכא שמפסיק שאני, דמה שחלה הברכה גם על המשך המצוה אחר ההפסק, הוא רק מחמת דעתו בשעת הברכה לברך על כל קיום וקיום של המצוה, ולכן היכא שלא היה דעתו לכך, באמת אין הברכה פוטרת״.

ישוב דברי השו״ע הרב עפ״י דברי החת״ס

על פי הקדמת דברים זו מקום יש עמנו לישב את שיטת השו״ע הרב הנ״ל, דמצד אחד כתב דיציאה חוץ לסוכה אינה נחשבת להפסק לענין זה שאינו מברך על השתיה והטיול בסוכה שאחרי ההפסק, ומצד שני כתב דצריך לברך על אכילה שניה, אם היה הפסק מאכילה ראשונה. והביאור בזה הוא, דיציאה גמורה הוי הפסק לענין אכילה גמורה נוספת שלאחריה, מכיון שכך הוא דעת האדם להגביל את הברכה רק עד לסעודה הבאה, וכל מה שבאמצע הוא טפל והמשך לאכילה הראשונה גם אם היה הפסק גמור בנתיים. אלא שאם לא יצא האדם בין אכילה ראשונה לשניה, אינו יכול להגביל כח הברכה, כדברי המג״א וכביאורו של החת״ס. אבל אם יצא באמצע יציאה גמורה, בכה״ג יש לו הכח להגביל את הברכה שבירך קודם לכן.

שיטת ה׳ביכורי יעקב׳ במחלוקת הנ״ל, וביאורה עפ״י החת״ס

על פי חילוקו של החת״ס הנ״ל מכח הסתירה בדברי המג״א, נראה דאפשר לבאר בטוטו״ד שיטתו המחודשת של ה׳ביכורי יעקב׳ (ס״ק מ׳) במחלוקת הפוסקים הנ״ל, כיצד הדין במי שבא לאכול אכילה חדשה מבלי שהיה הפסק מהאכילה הראשונה: ״אם אכל בסוכה ובירך ברכת המזון ורוצה שוב לאכול בלא יציאה מסוכה בינתיים. דעת של״ה (מסכת סוכה ד״ה נראה לי׳) ולבוש שאין צריך לברך לישב בסוכה כיון שלא הסיח דעתו בנתים, ודעת הב״ח שצריך לברך, והט״ז הסכים עמו, וכתב דרבים נוהגים כן, והדין עמהם. אכן המג״א הסכים עם הלבוש, דאין לברך שיש

לחוש לברכה לבטלה. גם הפרמ״ג (א״א ס״ק י״ז) כתב אם לא יצא בינתים הוי ספק ברכה להקל. גם באליה רבה (ס״ק י״ח) כתב אם יצא בינתים מהסוכה צריך לברך, וא״כ משמע דוקא יצא. אכן משמע דאפילו לא יצא רק מעט באופן שבאמצע סעודה לא חשיב הפסק כדלעיל, דאל״כ פשיטא. ולכן נראה לי שבקל יכול לצאת ידי חובת כל השיטות, דהיינו לצאת מעט מהסוכה לביתו בינתים, ויעשה שם צורך מה, ואז כשישוב לסוכה יכול לברך לישב בסוכה לכל השיטות. אבל בלא יצא בינתים כלל לא יברך״.

מבואר בדברי ה׳בכורי יעקב׳ כעין שיטה מכרעת בין השיטות הנ״ל, והוא, דבלא יצא כלל מהסוכה, אין לו לברך על אכילה חדשה שבא לאכול, אבל ביציאה מועטת מהסוכה בין סעודה לסעודה, מתחייב לברך ברכה חדשה על האכילה השניה. אלא דלכאורה הסברה בזה צריכה עיון, דהלא מודגש בדבריו גופא דיציאה כגון זו אינה הפסק אם הוא באמצע הסעודה, ולמה אם כן הוי הפסק בין הסעודות. אכן על פי דברי החת״ס, אתי שפיר, דאם לא יצא כלל אין לו היכולת להגביל את הברכה, דמאליו הברכה חלה על כל זמן שהמצוה עצמה נמשכת. אבל אם יצא אפילו מעט, באופן דלא הפסק בתוך הסעודה, די בזה לענין שיהא יכול להגביל את הברכה, כי מרגע שהיתה איזו הפסקה במצוה, מה דבכל זאת הברכה פוטרת ההמשך, זהו מכח מחשבת האדם לפטור, ובזה יכול האדם להגביל את כח הברכה עד לזמן מסוים.

ביאור דברי ה׳ביאור הלכה׳ על פי חילוקו של החת״ס

על פי דברי החת״ס נפתח בפנינו שער רחב לבאר את דברי ה׳ביאור הלכה׳ (סי׳ ח׳ סעיף י״ד ד״ה ויש אומרים) בענין הגבלת חלות הברכה על ציצית, וז״ל: ״עיין בספר ארצות החיים בשם תשובת קול אליהו, דלפי זה, היוצא מבית במרחץ צריך ברכה שנית על טלית קטן, דאיכא הפסק גדול, והביא כן בשם רבני קשישי דירושלים, עכ״ל. והעולם אין נוהגים להזהר בזה וכו׳. והנה מדברי הב״ח בסימן זה משמע דמרחץ לא חשיב הפסק לגבי טלית קטן. ואולי יש לחלק בין שהה הרבה אם לא, וב״ח אירי דלא שהה. ויותר טוב שיכוון בבוקר בעת הברכה שלא תפטור בברכה זו להטלית קטן רק עד שיפשטנו בבית המרחץ, ואז יוכל לברך אחר כך לכולי עלמא״.

מבואר מסוף דברי הבה״ל דמועיל מה שהאדם חושב בדעתו בעת הברכה להגביל אותה שלא תפטור רק עד לזמן מסוים. ולכאורה זהו שלא כדברי המג״א הנ״ל (סי׳ תרל״ט) שהובאו לעיל, דתמה על הב״ח וכתב דאי אפשר להגביל ברכה, וכתב המג״א להדיא ד׳אטו מי שיש לו ציצית בבגדו ויכוון

שלא יפטרנו בברכתו אלא עד חצות, וכי יחזור ויברך בחצות, הא ודאי ליתא, וקשה לומר כי דברי הבה"ל הנ"ל הם דלא כהמג"א, ובפרט דהמשנ"ב שם פסק כהמג"א.

אבל על פי חילוקו של החת"ס אתי הכל שפיר היטב ברווחא, דהמג"א מיירי באופן שהאדם לובש כל הזמן את הטלית, ועל כה"ג הוא דאמר שאינו יכול להגביל את זמן חלות הברכה. אבל ה'ביאור הלכה' מיירי להדיא מאופן שמגביל את הברכה עד לשעה שפשט את הטלית, ובכה"ג איה"נ דאין זה נחשב להפסק והברכה יכולה להועיל גם על לאחר הלבישה, אבל מ"מ מכיון שהיה הפסק שפיר מועילה מחשבתו להגביל את הברכה על הזמן שלאחר מכן וכמשנ"ת. וציין הבה"ל בסוף דבריו ל'שערי תשובה', ויתבאר בס"ד להלן.

מחלוקת הפוסקים במגביל ברכה על שחיטה כמה בהמות

נדון זה, האם יכול אדם להגביל את ברכתו עד לזמן מסוים, או עד לכך שיעשה איזה מעשה מסוים, נמצא בפוסקים גם לענין ברכת השחיטה וכדיבואר. בשו"ע יו"ד (סי' י"ט סעיף ה') איתא: "אם רוצה לשחוט הרבה, צריך ליזהר שלא לדבר בין שחיטה לשחיטה בדבר שאינו מצרכי השחיטה, ואם דיבר צריך לכסות דם שחיטה ראשונה, ולברך פעם אחרת על השחיטה, אבל על כיסוי שני לא יברך. ויש אומרים דשיחה בין שחיטה לשחיטה לא הוי הפסק". וכתב הפר"ח (ס"ק ח') עצה לצאת מידי מחלוקת זו, וז"ל: "ולי נראה להזהיר לשוחטים לצאת ידי ספק ברכה, שיגמרו בדעתם ויכוונו שלא לצאת בברכה ראשונה אלא כל זמן שלא ישיחו שיחה בטילה, דהשתא לכולי עלמא אם הפסיק בשיחה תו לא מהניא ברכה קמייתא ואזדא ליה. וזה נכון". הרי דהוי פשיטא ליה להפר"ח דיכול אדם להגביל הברכה עד לזמן או מעשה מסוים, ולכן אם כוון שתועיל הברכה רק עד שידבר, אזי אם דיבר צריך בוודאי לברך שוב אליבא דכל השיטות בשו"ע.

אבל ה'תבואות שור' (שם ס"ק י"ז) הביא את דברי הפרי חדש, והאריך לחלוק עליו, וז"ל: "נראה לי דאין זה תיקון כלל, וכה"ג לאו ברכה שאינה צריכה מקרי, אלא ברכה לבטלה מקרי, דכיון דכל הנשחטים עומדים לפניו ומתכוין לשחוט כולם, לא מהני מה שמחשב שהברכה לא תפטור כי אם אחת מהם. הגע עצמך, אם היו מונחים לפניו פירות ומכוין לאכול כולם ורוצה לברך על כל אחת ע"י שמכוין בכל ברכה שלא לפטור כי אם אחת, הזה לא נקרא מברך לבטלה. וכך משמע משל"ה (מסכת שבת, פרק נר

מצוה אות נ״ה) שכתב שבשבת אם הביאו לו פירות תוך הסעודה יכול להניחם עד אחר הסעודה שירויח ברכה אחרונה להשלים ק׳ ברכות דמותר לגרום בשבת ברכה שאינה צריכה כדי להשלים, עכ״ד, והביאו המג״א סי׳ רט״ו (ס״ק ו׳). ואי איתא, קשיא, למה ליה כולי האי, הרי כיון דמותר לו לגרום ברכות, יכול לקיים כל הברכות החסירים בבת אחת שיביאו לפניו י׳ או כ׳ אגוזים ויברך על כל א׳ ע״י שיכוון שלא לפטור בברכתו כ״א א׳, אלא דכה״ג ברכה לבטלה הוא, ואין זה מברך אלא מנאץ ומלגלג, ולא גורם ברכה הוא. וכעין זה כתב מג״א סי׳ תרל״ט ס״ק ט״ז״.

הרי דנחלקו הפר״ח והתבו״ש בנדון המאור לעיל, האם אפשר להגביל זמן הברכה או לא, ומבואר עוד דהתבו״ש אינו מחלק כלל בין אם מגביל עד לזמן מסוים בעלמא, או רק על פרי מסוים בעלמא, לבין אם עושה ההגבלה עד למעשה של הפסקה, וזהו דלא כהחת״ס הנ״ל בדעת המג״א.

דברי ה׳שערי תשובה׳ במגביל הברכה עד לפשיטת הטלית

ה׳שערי תשובה׳ (או״ח סי׳ ח׳ ס״ק ט״ז) למד מדברי הפר״ח עצה זו גם לענין ציצית. דהנה בשו״ע (שם סעיף י״ד) איתא: ״אם פשט טליתו, אפילו היה דעתו לחזור ולהתעטף בו מיד, צריך לברך כשיחזור ויתעטף בו. הגה. ויש אומרים שאין מברכים אם היה דעתו לחזור ולהתעטף בו. ויש אומרים דוקא כשנשאר עליו טלית קטן. והכי נוהגים״. מבואר דיש שלש דעות כיצד הדין במי שפשט את טלית גדול שלו וחוזר ומתעטף בו. להדעה הראשונה תמיד צריך לחזור ולברך, גם כשחוזר ולובש מיד והיתה דעתו על זה. לפי הדעה השניה, אם היתה דעתו לחזור וללבוש הטלית, לא יברך. ולהדעה השלישית, אם נשאר עליו טלית קטן, לא יברך, ואם אין עליו טלית קטן, יחזור ויברך.

וכתב ה׳שערי תשובה׳, וז״ל: ״הרוצה לצאת מידי פלוגתא בזה נראה שיכול לעשות, לכוון בשעת ברכה ולגמור בדעתו שלא תפטור ברכה זו רק לבישה הראשונה לבד, ואז אינה פוטרת מפשיטה ואילך אף שדעתו לחזור וללבוש ויש עליו ט״ק. וכעין שכתב בתבואת שור בשם הפר״ח שהבאתי לעיל ס״ק י״ד. ואף שבת״ש שדא בה נרגא וכתב דלא מהני מה שמחשב, היינו לפי שהמוכנים לשחוט לפניו, ומכוון לשחטם, לא מהני מה שמחשב שאין פוטר שחיטתו בברכה זו. אבל בזה שפיר יש לומר שאין מברך רק על מעשה לבישה זו, ואם יפשוט ויחזור וילבש, פנים חדשות באו לכאן״.

והרי לנו מקור נוסף לדרכו של החת״ס הנ״ל בדעת המג״א, ולכל אשר נתבאר לעיל כן בדעת השו״ע הרב, ה׳ביכורי יעקב׳ והמשנ״ב, דגם אליבא דהמג״א שנחלק על הב״ח, היינו, כאשר אדם מגביל את ברכתו מבלי שיש הפסק במעשה המצוה. אבל אם מכוון האדם שהברכה תחול רק עד מעשה של הפסק במצוה, כגון, יציאה מהסוכה, או פשיטת הטלית, בזה מודה גם המג״א שמועילה הכוונה שלא תחול הברכה על לאחר הפשיטה של הטלית. והסברא בכל זה היא כהנ״ל, שבשביל שתחול ברכה גם על אחר מעשה של הפסקה, צריך את כוונת האדם להדיא על זה, ולכן אם מתכוון שלא תחול הברכה, אזי אין היא חלה. ולזה נתכוון ה׳ביאור הלכה׳ הנ״ל במה שציין ל׳שערי תשובה׳.

שאלת ה׳שיח הלכה׳ על ה׳משנה ברורה׳

וראיתי בספר ׳שיח הלכה׳ (סימן ח׳ אות ס״ד) שהעיר כי דברי ה׳ביאור הלכה׳ דמועילה מחשבת האדם להגביל את הברכה עד לזמן שיפשיט את הבגד, הם שלא כדבריו בענין ברכת ׳לישב בסוכה׳, וז״ל: ״נראה דלכאורה מבואר במשנ״ב בדעת המג״א, דאפילו כשיש הפסק, לא מהני כוונתו, דהמשנ״ב בסי׳ תרל״ט ס״ק מ״ז ובשעה״צ שם ס״ק פ״ו הכריע דאין לברך על אכילה שנית בסוכה, כשלא יצא לעסקיו בין ב׳ אכילות, אע״ג שהפסיק ביציאה מעט על מנת לחזור, וחזינן דאפ״ה לא מהני כוונתו שהברכה תחול רק עד סעודה שניה, וזה לכאורה דלא כבה״ל כאן, וצ״ע״.

וכוונתו להקשות דשם מבואר במשנ״ב דאם אחר הברכה שבירך על אכילה ראשונה יצא על מנת לחזור מיד, לא יברך על אכילה שניה. והרי מה שנחלקו הפוסקים אם צריך לברך בסעודה השניה בכה״ג, הלא הסברא לברך בסעודה אחרונה, כתב המג״א בשם הב״ח, מכיון שדעתו היתה לפטור רק עד סעודה הבאה. ומכיון שפסק שם המשנ״ב דלא יברך ביציאה מועטת, אזי מוכח דסובר דטענת המג״א דאי אפשר להגביל הברכה אפילו אם היה הפסק, ואילו ב׳ביאור הלכה׳ הנ״ל כתב שאם המצוה נפסקה, מועילה מחשבת האדם להגביל את הברכה.

ועיין לעיל דבאמת דעת ה׳ביכורי יעקב׳ דסגי ביציאה מועטת לחייב ברכה חדשה, וביארנו דבריו על פי יסודו של החת״ס, ומעתה קשיא על המשנ״ב, דמכיון שבהלכות ציצית נקט גם כן כדרכו של החת״ס, למה לענין ברכת לישב בסוכה, לא פסק גם כן כך.

ישוב דברי ה׳משנה ברורה׳

ונראה ליישב את שיטת ה'משנה ברורה' דסבירא ליה כי לגבי סוכה, יציאה שאינה גמורה, אינה נחשבת להפסק כלל במעשה המצוה דסוכה, ואין זה דומה כלל למי שפשט טליתו על דעת לחזור וללובשה, ויש מקור לחילוק זה בפוסקים וכדיבואר.

לעיל הובאו דברי השו"ע (סימן ח' סעיף י"ד) ד'אם פשט טליתו, אפילו היה דעתו לחזור ולהתעטף בו מיד, צריך לברך כשיחזור ויתעטף בו'. והקשה ה'מגן אברהם' (ס"ק י"ח) על דברי הש"ע, וז"ל: "צריך עיון, דכתב הב"י בסימן תרל"ט בשם המגיד משנה דאם יצא מן הסוכה אדעתא לחזור מיד, דאין צריך לברך, ומאי שנא הכא דמצריך, דהא בגמרא יליף סוכה מתפילין לענין זה". והשאלה מבוארת היא היטב, דלכאורה הנדון במי שיצא מן הסוכה על דעת לחזור מיד, והנדון במי שפשט טליתו על דעת לחזור ולהתעטף בו מיד, תלויים הם זה בזה, וכיצד זה פסק המחבר לענין טלית אחרת מאשר לענין סוכה.

וכתב הפמ"ג על המג"א, וז"ל: "אף דיש לחלק, דהתם תשבו כעין תדורו, ופעם יוצא לחוץ, משא"כ כאן כשמסיר אזדא המצוה מכל, הא בגמ' מדמינן לה". והיינו, דבאמת מסברא היה מקום לישב שאלת המג"א, כי באמת יש לחלק בין סוכה לציצית, דבסוכה אין היציאה מהסוכה נחשבת להפסק, מכיון דכך היא דרך הדיור בסוכה, כמו בבית, שנכנסים ויוצאים, ואין זה מפסיק את המצוה ד'תשבו כעין תדורו', אלא אדרבה חלק מה'כעין תדורו'. משא"כ בטלית, מיד שפשט האדם הטלית מעליו פסקה המצוה. אלא דעומדים כנגדנו דברי הגמ' בסוכה (מה,ב) שמשווה סוכה ותפילין, ומוכח שאין לחלק בזה. ועיין ב'מחצית השקל' על המג"א בביאור ראייתו מהגמ'.

ברם, בשו"ת 'נחלת בנימין' (סוף סי' ה') נקט לעיקר לחלק בין סוכה לציצית על דרך שנתבאר, וביאר דליכא ראיה מהגמרא בסוכה, יעו"ש. גם ב'משמרת חיים' (חלק א' הלכות ציצית אות ט') יישב קושית המג"א כהמבואר לעיל [אבל לא ביאר הגמרא בסוכה], וז"ל: "ונראה לחלק דגבי סוכה המצוה הוא תשבו כעין תדורו, ודירה היינו שנכנס ויצא ואינו כלוא בה כבית האסורים, ולכן אם יצא על דעת לחזור מיד, הוי המשך דירתו דזהו דרך דירה, וחשוב דירה אחת ולכן אין צריך לחזור ולברך, משא"כ בציצית המצוה הוא כשלובש הטלית, ולבישה היינו כשלובשו וכשפושטו בודאי שאינו לובשו, לכן צריך לחזור ולברך, דעכשיו עושה לבישה חדשה דהיינו מצוה חדשה".

על פי זה אפשר ליישב את הסתירה במשנ״ב, דלעולם דעתו כמו שכתב ב׳ביאור הלכה׳ (סי׳ ח׳) הנ״ל, שאם הפסיק בקיום מצות הציצית, אפילו הפסקה קלה, אזי יכול הוא להגביל את הברכה. ובכל זאת לגבי סוכה כתב (בסי׳ תרל״ט) שאי אפשר להגביל את הברכה עד ליציאה מועטת, ומשום דיציאה מועטת אינה בגדר הפסק במצוה כלל לגבי סוכה, והוי כאילו שהוא עדיין בתוך הסוכה, והבן. ועיין מש״כ בזה גם בספר ׳ידות המשנה׳ (עיונים סי׳ ז׳ אות י׳).

דברי ה׳פרי מגדים׳ וה׳ביאור הלכה׳ בענין ברכת ׳אהבה רבה׳

כתב ה׳פרי מגדים׳ (סי׳ נ״ב משב״ז ס״ק א׳) : ״והנה יש לראות, אם מתכוין שלא לצאת בברכת אהבה רבה ידי ברכת התורה, שפיר דמי, דנהי דברכות אין צריכות כוונה, מכל מקום היכא שמתכוין שלא לצאת, שפיר דמי, ומברך אח״כ ברכת התורה״. והיינו, דמיירי במי שלא בירך ברכות התורה קודם התפילה, ועתה בברכות ק״ש הוא מתכוין שלא לצאת בה ידי חובת ברכת התורה, אזי שפיר דמי, ויברך אחרי התפילה ברכות התורה.

וכתב ה׳ביאור הלכה׳ (שם ד״ה ומכל מקום) על דבריו, וז״ל : ״ולענ״ד דעתי צריך עיון גדול בזה, לפי מה שכתב המאמר מרדכי דלכן אמרו בגמרא דכבר נפטר באהבה רבה, לפי שאהבה רבה גופא היא ברכת התורה, ובאמת שכדבריו מוכח בירושלמי פרק א׳ דברכות, שקורא שם לאהבה רבה ברכת התורה, כי ק״ש נמי תורה היא, אם כן איך יוכל לחלק הכוונה לשניהם, דהיינו לענין קריאת שמע יכוין שהברכה זו תהיה לשם ברכה עליה, ולענין שאר דברי תורה יכוין שהברכה זו קוראה על מנת שלא לצאת בה ברכת התורה. ועיין לעיל מה שכתבתי בסי׳ מ״ז בביאור הלכה בשם תלמידי רבינו יונה לענין זה, שלכאורה ממנו ראיה לפרי מגדים וצריך עיון למעשה״.

הרי מבואר דנקט ה׳ביאור הלכה׳ בפשיטות כי אי אפשר להגביל כח הברכה, דהיינו, שתועיל לפטור את קריאת שמע מהחיוב לברך ברכת התורה עליה, ולא תועיל לפטור את שאר לימודו שאחר התפילה. [להלן בסוף הסימן תתבאר דרך אחרת בביאור דברי הפמ״ג].

דברי ה׳ישועת דוד׳ ליישב שאלת ה׳ביאור הלכה׳

בספר ׳ישועת דוד׳ (חו״ב בגמרא רמב״ם ושו״ע סי׳ א׳ ד״ה אמנם) האריך לדון בדברי ה׳ביאור הלכה׳ ובמאי דהוה פשיטא ליה דאי אפשר לכוון כזאת, וז״ל :

"מה שפשוט ליה דלא מהני כוונה שלא לפטור, הנה הט"ז באו"ח סימן תע"ד גבי ברכת ארבע כוסות כתב שם דזה דסברי דמברך על כל כוס, הוא משום דכיון דחיובו ארבע כוסות, הוי כמתנה שלא ישתה בברכה זו רק כוס אחד, הרי דמהני כוונה שלא לפטור רק את זה. והמשנ"ב הרי כתב שם דהט"ז נמי כתב טעם, מאי טעמא בעינן ברכה על כל כוס, והט"ז הרי כתב משום שמהני כוונה שלא לפטור. וכן כתב במהר"ח אור זרוע סימן א' גבי ציצית, דאם לא נתכוין אלא לפטור את שהוא לובש, משמע מלשון אבא מארי ז"ל, שצריך לחזור ולברך וכו'. וכן כתב בים של שלמה בפרק כיסוי הדם בזה שנמנעו בשתי תינוקות שאינם מאב אחד לפטרם בברכה אחת, כי כמה פעמים יבוא לידי שהיה גדולה והיסח הדעת, ע"ש.

"הרי שכתבו שמהני כוונה שלא לפטור. והרי אף לימוד התורה, אי הוי ברכה על מצוה, הא כיון דכל לימוד ולימוד הוי מצוה בפ"ע, דחייב לברך עליה, וא"כ מהני שפיר כוונה שלא לפטור רק לימוד זה, כמו דמהני כוונה שלא לפטור בכל אלו. וכן הוא סברת הט"ז גבי ארבע כוסות, דכיון דהוו מצוות מיוחדות, הוי כחושב שלא לפטור כוס השני, ולא שייך בזה גררה דברכת הנהנין דמברך על אחת ונפטר ממילא מלברך על השאר, וכן לא הוי שתיה אחת כל הכוסות, כיון דהכוס הוי בשביל חיוב ארבע כוסות, וכיון דהכוס הוי בשביל חיוב ארבע כוסות ולא בשביל שתיה, דיהא בזה כמו בברכת נהנין, דמברך על פי אחת ואוכל השאר על ידי גררא דזו שבירך עליה", עכ"ל ה'ישועת דוד'. ומבואר מדבריו דמצאנו בכמה מקומות שתועיל כונת האדם לפטור מעשה אחד של מצוה, ולא מעשה נוסף של אותה מצוה, ואם כן צ"ע מה שתמה ה'ביאור הלכה' על הפמ"ג.

ישוב ה'אשר לשלמה' בביאור שאלת ה'ביאור הלכה'

בספר 'אשר לשלמה' (חלק ג' סי' י"ג) הביא תמיהת ה'ישועת דוד' הנ"ל על הבה"ל, וכתב לישבה, וז"ל: "ואפשר לומר בדעת המשנ"ב, דלא דמי כל הני מצות למצות ת"ת, דבכל הני מצות מעיקר חובת ברכה צריך לברך על כל שחיטה ברכה מיוחדת, וכן בב' מילות וב' טליתות, משום דכל שחיטה וכדומה הוי מעשה מצוה לעצמו, ואין כל קשר בחיוב ב' הדברים, ורק דכיון דעשו ב' המצות בבת אחת והוי נוסח א', קאי ברכתו על כל מעשה ומעשה, והוי כמברך על כל מעשה בנפרד, ובזה שייך שפיר לומר דכל דמכוין שברכתו תפטור רק שחיטת בהמה א', או טלית א', חייב לברך על היתר, כיון שכל מצוה צריכה ברכה מיוחדת, ועל מה שמכוין שלא יפטור, ליכא כלל ברכה.

״אבל במצות לימוד תורה, סובר המשנ״ב דאין חובת ברכה על כל אות ואות שלומד, אלא שעיקר החיוב לברך בתחילת לימודו, דאף דבוודאי לימוד כל אות ואות הוי קיום מצוה, מ״מ כיון דחייב ללמוד כל הזמן, הוי הכל כמעשה מצוה א׳, וגם אם מפסיק מלימודו חשיב כהמשך ומעשה מצוה א׳, ובזה סובר המשנ״ב דאף אם יכוין בפירוש שלא לצאת בברכתו על מה שילמוד אח״כ, לא מהני מידי, כיון שהלימוד דאח״כ לא חייב בברכה מיוחדת״, עכ״ל ה׳אשר לשלמה׳.

תוספת ביאור בדברי ה׳ביאור הלכה׳

ועדיין יש מקום עיון בדברי הבה״ל הנ״ל, דלכאורה קשיא, למה נקט לדבר פשוט שאי אפשר להגביל הברכה רק על לימוד תורה של עכשיו, ולא על לימוד התורה שלאחר זמן, והרי ה׳ביאור הלכה׳ הנ״ל (סי׳ ח׳) כתב לענין ברכת ציצית, שאם מכוון שהברכה תחול עד שיפשוט טליתו, מועילה הכוונה על אף דהוי חפצא אחת של מצוה. ולמה אם כן לא ניחא ליה למימר באופן זה ממש גם לענין לימוד תורה, והרי יש הפסק באמצע ויכול הוא אם כן להגביל הברכה. [ואולי נימא ע״ד שנתבאר לעיל לענין מצות ישיבה בסוכה, דבלימוד תורה אין מציאות של הפסק, מחמת שחיובו תמיד].

ושמעתי מהגאון רבי זלמן גודמן שליט״א לומר בזה על פי השיטה דברכת התורה הוי ברכת השבח, כמו שמשמע ברמב״ן בהשגות על הרמב״ם [עיין לעיל (@) שהארכנו בענין זה], דלשיטה זו אתי שפיר היטב, כי אין שייך להגביל את הברכה, דהברכה אינה חלה כלל על חפץ מסוים, עד שנוכל לומר שתחול על דבר אחד כן ועל אחר לא, או שחל על זמן מסוים בלבד, אלא כל גדר הברכה הוא לשבח את הקב״ה לפני שלומד, ואם כבר שיבח ולא היה הפסק שמחייב לברך פעם נוספת, הרי הוא פטור ועומד ואין זה תלוי כלל במחשבתו.

האם דברי הפמ״ג תלויים במחלוקת הפר״ח והתבו״ש

והנה, בעיקר דברי ה׳פרי מגדים׳, בהשקפה ראשונה נראה כי דבריו תלויים במחלוקת הפר״ח והתבו״ש הנ״ל, וכך נקט ה׳תהילה לדוד׳ (סי׳ מ״ז אות ו׳), וז״ל: ״במחילת כבודו ותורתו, לפי שעה נעלמה ממנו דעת התבואות שור סי׳ י״ט ס״ק י״ז שכתב שבברכה לא מהני מתכוין שלא לצאת, דהוי ברכה לבטלה״. וגם לשיטתו יש לומר דהפמ״ג סבירא ליה

כהפר״ח שאפשר להגביל הברכה. ועוד יש לומר כהמבואר לעיל, דבאופן שהיה הפסק בהמצוה ודאי אפשר להגביל הברכה.

ובאמת חילוק זה בין הפסיק במצוה או לא, מבואר בפמ״ג עצמו לעיל (סי׳ ח׳ משב״ז ס״ק ט״ז), דהט״ז דן שם במי שלבש הציצית בלילה, אם מברך עליה ביום, ומבואר שם דאי נקטינן דכסות יום בלילה חייב, אזי לא היה זמן שפטור מציצית, ולכן לא יברך בבוקר. אבל אם כסות יום פטור בלילה, יברך. וכתב שם הפמ״ג, וז״ל: ״הנה ברכת התורה אין זמן פטור, ומברך בכל בוקר, דכוונתינו רק לפטור מעת לעת, עיין בסימן מ״ז. לא דמי, דכאן לבוש הוא בטלית, ואין לברך. נראה לי״.

ונראה מהפמ״ג דכוונתו לחלק, למה אמרינן שלא יברך על טלית שלבש בלילה, והרי יכול להגביל את הברכה שלא תחול רק עד הבוקר, [או אולי נימא דכך היא כונת האדם בסתמא, לפטור רק עד למחרת, כמו בברכת התורה], כמו שאנו אומרים בברכת התורה שאפשר להגביל את הברכה, שאפילו אם לא ישן בלילה, אין הברכה של אתמול פוטרת הלימוד של היום החדש, והיינו משום שברכת התורה אפשר להגביל מכיון שלא למד כל הזמן, שהרי הפסיק באמצע מלימודו, ואפילו שההפסק אינו מחייב בברכה, אבל אפשר מחמת ההפסק להגביל את הברכה. אבל בטלית מכיון שלובש אותה כל הזמן, לכן אינו יכול להגביל הברכה. ומבואר כהחילוק הנ״ל וממילא לא קשיא על הפמ״ג מדברי התבו״ש.

[עיין ב׳קובץ תשובות׳ (חלק א׳ סי׳ ט׳) שהביא את דברי הפמ״ג וכתב בזה״ל: ״וקשה איך הוא אומר קריאת שמע בלי ברכה, הא קריאת שמע נמי תורה היא, ועל כרחך כל דאם הוא קורא קר״ש בשביל לצאת ידי חיוב קריאת שמע, לא בעי ברכה״ת״. ומבואר שהבין בדברי הפמ״ג דלא ככל המבואר לעיל, דיש כאן הגבלה בכח הברכה, אלא שהאדם מתכוין שלא תועיל ברכת אהבה רבה כלל לשם ברכת התורה, ומכאן הוכיח שדעת הפמ״ג דקריאת שמע אינה חייבת בברכת התורה. ומובן דעל פי הבנה זו אין מקום לשאלת הבה״ל הנ״ל, ולא לכל אשר כתבנו בזה לעיל].

סימן ו' - כשמחנכים קטן במצוות, האם צריך שיקיימן עם כל פרטיהן

א. מצות ד' מינים בקטן, האם צריך לקיימה עם כל הפרטים

האם אפשר לקיים מצות חינוך בד' מינים שאינם 'לכם'

בסוכה (דף מ"ו ע"ב) איתא: "א"ר זירא לא ליקני איניש הושענא לינוקא ביומא טבא קמא, מאי טעמא, דינוקא מקנא קני אקנויי לא מקני ואשתכח דקא נפיק בלולב שאינו שלו". ופירש רש"י: "לא ליקני איניש הושענא לינוקא. במתנה, עד שלא יצא בו הוא. מקנא קני. דרבנן תקינו ליה זכייה לנפשיה. איקנויי לא מקני. אינו יכול לחזור ולהקנותו לאביו במתנה, דלאו ברי דעת הוא".

לאחר אשר נתבאר בגמרא כי אין לאב להקנות ד' המינים לקטן, כל זמן שלא יצא בו אביו, באו הפוסקים לידי מחלוקת גדולה האם יש מעליותא במה שיתן האב לבנו הקטן ד' מינים מבלי שיזכה בהם, מי נימא דאעפ"י שלא זכה בהם הקטן ואין הם לגביו בגדר 'לכם' ולא שאול, מכל מקום קיים האב מצות חינוך, או לא. מחלוקת זו נוגעת למצוות נוספות באופנים נוספים, וכדיתבאר בס"ד להלן.

השיטה דאפשר לקיים מצות חינוך בד' מינים שאינם 'לכם'

ב'הגהות אשרי' (פרק ד' דסוכה סימן ו') הביא בשם ה'אור זרוע' בזה"ל: "פירש רבינו אליעזר בר נתן, שאם תופס עם התינוק כיון שלא יצא מידו לגמרי, שפיר דמי. ובקיאי הדעת מחזירין אותו למקומו והתינוקות מעצמם נוטלין אותו ומברכין עליו". וכן הוא במרדכי (סוכה סי' תשנ"ט). והובאו ריש הדברים בשו"ע (סי' תרנ"ח סעיף ו'), ד'אם תופס עם התינוק, כיון שלא יצא מידו שפיר דמי'. וכתב ה'שער הציון' (שם ס"ק ל"ו): "מדשבח אותן משמע דסבירא לה כן להלכה. ולדעה הראשונה הלא לא קיים האב מצות חינוך,

אלא ודאי דסבירא לה דמצות חינוך הוא רק על עצם המצוה, ולא על פרטי המצוה״.

ומבואר דלמד ה׳משנה ברורה׳ מדברי ה׳אור זרוע׳ חידוש גדול בגדרי מצות חינוך, והוא, דאין חיוב על האב שיקיים הבן את המצוה עם כל פרטיה ודקדוקיה, אלא די במה שהוא מקיים את ׳עצם המצוה׳. ולכן, גם באופן שלא זכה הקטן בד׳ מינים, וממילא אינו מקיים כלל את המצוה, דהלא בעינן התנאי ד׳לכם׳, אעפ״כ מקיים האב את מצות החינוך, כי נתחנך עכ״פ הקטן בנטילת ד׳ מינים. ובמשנ״ב (ס״ק כ״ח) הביא כי כך כתב להדיא ה׳בגדי ישע׳ (ס״ק ח׳), וז״ל: ״השו״ע אמר ׳ואם תופס עם התינוק, כיון שלא יצא מידו שפיר דמי׳, ואמאי שפיר דמי, הרי לא יצא הקטן, אלא שמע מינה אין נפק״מ שיקנה הקטן, מאחר שאינו עושה רק לחנך במצות״.

ובאמת כבר ה׳ברכי יוסף׳ (סי׳ תרנ״ח ס״ק ו׳ ד״ה אפס כי עז) כתב לדייק מלשון האו״ז הנ״ל, כהשיטה העולה מה׳בגדי ישע׳, וז״ל: ״לפי האמור דגם קטן ביומא קמא ליתיה בשאלה, ולא נפיק בשאול, ולא באומר יהא שלך עד שתצא בו ותחזיר, אם כן מהו השבח הזה, כי השב״ח השבי״ח להני דמהדרי ליה וצאצאיהם נטלי ומברכי, ואיך קרי להו בקיאי הדעת, כיון דקטנים מברכי ברכה לבטלה, ואי בקיאי נינהו נינטרו הושענא מינוקא דלא ליזלו ולברכו לבטלה, אלא משמע לכאורה מהגי״א והמרדכי דקטן ביו״ט ראשון נפיק בשאלה״.

השיטה דאי אפשר לקיים מצות חינוך בד׳ מינים שאינם ׳לכם׳

אכן, ה׳ברכי יוסף׳ (סי׳ תרנ״ז ס״ק א׳. סי׳ תרנ״ח ס״ק ו׳ ד״ה האמנם) הביא מדברי ה׳בתי כהונה׳ דלא ככל הנ״ל, וז״ל: ״אין לתת בשאלה, דאף דקטן מדרבנן הוא דחייב לחנכו, מכל מקום ביומא קמא דהוי לגדולים מן התורה, כל דתיקון רבנן לחנך כעין דאוריתא תיקון, דבעינן לכם ולא שאול״.

העולה מכל המבואר, דנחלקו הפוסקים האם בשביל לקיים מצוות חינוך ביום ראשון של סוכות, צריך שיקנה האב לקטן הארבע מינים שיהיו שלו, דבלא זה הלא לא יקיים הקטן את המצוה כלל. או שאין צריך בזה, כי די במה שמקיים הקטן את עצם המצוה, ואין צריך שיעשה המצוה על כל דיניה ופרטיה.

והביא ה'משנה ברורה' (ס"ק כ"ח) אלו שתי השיטות, וז"ל: "כיון שלא יצא מידו שפיר דמי. רוצה לומר, דעל ידי זה אין הקטן קונה כלל, והוא הדין אם לא מקנה לה כלל לקטן. אלא דבכל אלו העצות לא מהני רק לגדול, שיהיה יכול אחר כך לצאת בו, אבל הקטן לא יצא בנטילה כזה, דהא אינו שלו, ולא מקרי לכם, ולא קיים בו אביו מצות חינוך. ויש מאחרונים שסוברין דמצות חינוך מתקיים גם בשאול, דהא גם בזה מתחנך הבן למצוות". ובשעה"צ (ס"ק ל"ד) ציין לפוסקים רבים העומדים בשיטה הראשונה, ואילו להלן (ס"ק ל"ה) ציין רק ל'בגדי ישע' העומד בשיטה השניה. אכן, להמבואר לעיל יש מקור נאמן לשיטתו בראשונים הנ"ל.

ביאור דברי הגמ' בסוכה לפי שתי השיטות

ומעתה, יש לנו להתבונן בעיקר דברי הגמרא בסוכה הנ"ל, ד'לא ליקני הושענא לינוקא' וכו', דלכאורה בשלמא להשיטה דאין האב מקיים מצות חינוך בלא שיטול הקטן ד' מינים שלו דוקא, מובנים דברי הגמרא, שהרי בעל כרחך חייב האב לדאוג לכך שיהיו לקטן ד' מינים, ולכן צריך להזהירו שלא יקנה לו אותם קודם שיצא הוא עצמו בהם, או שיקנה עבור הקטן ארבע מינים בפני עצמם.

אבל להשיטה שיוצא האב מצות חינוך גם כשאינם של הקטן כלל, אלא שאולים לו בלבד, אם כן, למה שיקנה האבא לקטן הד' מינים, והלא אפשר לצאת בשאול. ולמה לא אומרת הגמרא שלא יקנה האב כלל הד' מינים לבנו הקטן, ותו לא מידי.

ויש ללמוד קצת ישוב לשאלה מדברי ה'ברכי יוסף' (שם ד"ה וסבור אני), וז"ל: "השי"ס כי קאמר לא ליקני איניש וכו', דהכוונה דלא ליקני לינוקא בהקנאה על צד היותר טוב, דליהוי קנין שיוצא בו הגדול ביו"ט ראשון דאוריתא, משום דאיכא רעותא דלא מקני". והיינו, דהגמ' באה ללמדנו שאם רוצה אדם לקיים מצות חינוך באופן היותר טוב, והיינו שיקיים הקטן את המצוה עם פרטיה ודקדוקיה, ולא רק שיקיים עצם המצוה, אזי צריך הוא לדעת כיצד לנהוג בזה. אבל לעולם אין לנו ללמוד מהגמרא שבשביל לקיים מצות חינוך צריך להקנות דווקא.

ביאור ה'אגרות משה' בטעמי השיטות

וצריך לדעת במאי פליגי הדעות הנ"ל, האם אפשר לקיים מצות חינוך בד' מינים שאולים, שאין מקיימים בהם המצוה, או לא. וכתב לבאר בזה

ה'אגרות משה' (יו"ד ח"א סי' רכ"ד ד"ה והנה איכא), וז"ל: "מסתבר לע"ד שטעם המחלוקת הוא בעצם מצות חינוך, אם עיקר המצוה הוא בשביל להרגילו במצוות כדי שיקיימם כשיגדל, שלכן סגי גם בשאול, דעל כל פנים מתרגל בזה כיון דעשה מעשה המצווה עכ"פ, אך שליכא קיום מצוה בזה. או שהחינוך להתרגל בהמצוות הוא רק טעם החיוב, אבל עצם החיוב הוא שחייבו להאב שיראה שיקיים גם הקטן המצוה. דלהמג"א (סי' תרנ"ח ס"ק ח') ודעימיה עצם החיוב הוא קיום המצוה להקטן, ולכן צריך דווקא באופן שיש קיום מצוה, דהוא דווקא כשיקנהו בקנין גמור להקטן. והסוברין דאין צריך להקנות, סברי שהחינוך להתרגל הוא עצם החיוב, שלכן אף דליכא בזה קיום מצוה, כיון שעכ"פ איכא חינוך להתרגלות בהמצוה יצא האב ידי חובתו בהחינוך".

ב. מצות ציצית וד' כוסות בקטן, ולימוד בנים ובנות ביחד

חינוך קטן ב'טלית קטן' שאין בה שיעור חיוב

ה'אגרות משה' במק"א (יו"ד חלק ג' סי' נ"ב אות ב') כתב לתלות במחלוקת הפוסקים הנ"ל מה שנשאל לענין חינוך קטן בטלית קטן, וז"ל: "בדבר [מי שהוא] קטן, ששיעור טליתו להתחייב בציצית הוא, כדי שיתעטף כל קטן וקטן לפי גודלו ולפי קטנו, כדכתב המשנ"ב בסי' י"ז ס"ק ט', בשם הפמ"ג, ותמהת על זה שלא ראה מי שמחמיר בזה".

וכתב על שאלה זו האגרו"מ להלן שם (ד"ה והנה בעצם): "והנה בעצם תלוי זה במחלוקת המג"א והאחרונים שהביא המשנ"ב בסימן תרנ"ח, דהמג"א בס"ק ח' סובר שביום ראשון לא יצא הקטן באתרוג שאינו שלו אלא שאול, וכוונתו שלא יצא האב ידי חינוך. והמשנ"ב בשם אחרונים כתב דמצות חינוך מתקיים גם בשאול, וכתב שכן משמע במרדכי בשם ראב"ן, משום דגם בזה מתחנך הקטן למצוות. דלהמג"א לא יצא במצות חינוך בציצית כשליכא השיעור לקטן. ולאחרונים שהביא המשנ"ב, יצא אף דליכא השיעור, כיון שעכ"פ מתחנך בזה. שא"כ מה שלא קפדי ליקח ט"ק שיש בהו כשיעור לבניהם, הוא אליבא דהמשנ"ב בשעה"צ סובר כוותייהו".

הרי זכינו לנפק"מ לדינא עולה ממחלוקת הפוסקים הנ"ל בגדר מצות חינוך, לענין חינוך קטן בטלית קטן שבאמת אינה כשרה ואינה חייבת

בציצית מחמת שהיא קטנה מהשיעור. דלהפוסקים דאפשר לקיים מצות חינוך בד' מינים שאינם של הקטן, הוא הדין שמקיימים מצות חינוך בט"ק שהיא קטנה מהשיעור. ולהפוסקים שאין יוצאים ידי חינוך בד' מינים שאולים, ה"ה שאין מקיימים מצות חינוך בט"ק שאין בה שיעור של חיוב. ונקט ה'אגרות משה' דדעת המשנ"ב בשעה"צ הנ"ל להכריע כהמקילים.

האם מותר ללמד בכתה אחת ילדים וילדות קטנים

ועוד במקום אחר (יו"ד ח"א סי' קל"ז) כתב ה'אגרות משה' לתלות במחלוקת זו שאלה נוספת שנשאל בה: "בדבר לימוד במחלקה אחת ילדים וילדות, ודאי אף לקטנים וקטנות ביותר, אין רוח חכמים נוחה מזה, דאף שעדין אין בהן יצר הרע וחשש הרהור, מכל מקום הא צריך לחנך אותם להתרחק מנשים, ואת הילדות מאנשים, וכשלומדים ביחד, אדרבה עוד מתרגלין להיפוך, להתקרב, ויתרגלו מזה גם לכשיתגדלו שכבר יהיה בהן יצה"ר וחשש הרהור. ולכן אף שאין בזה שייכות חשש איסור עתה, שאף אם היו גם קטנים חייבין במצות לא היה שייך בהו האיסור, מכל מקום, הא יש חיוב חינוך".

ועל זאת כתב האגרו"מ לתלות במחלוקת דידן, וז"ל: "הנה בדבר לימוד במחלקה אחת, ילדים וילדות, לכאורה תליא זה במחלוקת הפוסקים בהא דלא ליקני אינש הושענא לינוקא ביו"ט קמא, שהמג"א בסי' תרנ"ח ס"ק ח' סובר דלא יצא הקטן, וכוונתו דלכן לא יצא האב ידי מצות חינוך, ויצטרך האב לקנות להקטן לולב ואתרוג אחר, כשלא יוכל להקנות לו אחר שיצא הוא. אבל המשנ"ב בס"ק כ"ח הביא שיש אחרונים שסוברין שמצות חינוך מתקיים גם בשאול, ושכן משמע במרדכי בשם ראב"ן, ועי"ש בשער הציון שמשמע שכן דעתו נוטה להלכה.

"שלכן בעובדא דידן יהיה איפכא, דלהמג"א יהיה לקולא, כיון דמצות חינוך לדידיה הוא באופן שאם היה חייב במצוות היה יוצא, ולכן הכא כיון שאף אם היה חייב במצוות לא היה שייך לאסור עליו, אין לאסור גם מדין חינוך. ולהחולקים דחינוך מקיים אף שלא הקנה לו, משום דעכ"פ מתרגל בזה לקיים המצוה כשיתגדל, לכן יש לאסור שילמדו יחד כדי להרגילם ולחנכם להתרחק מנשים, אף שאין בזה שייכות איסור, אף אם היו חייבין במצוות. ונמצא שלמה, שמשמע בשעה"צ שהמשנ"ב סובר כמו יש מהאחרונים, דלא כהמג"א יש לאסור גם מדינא אך לרוב האחרונים שסברי כהמג"א, אין לאסור מדינא, אבל רוח חכמים ודאי

אין נוחה מזה לכו״ע, וגם הוא ספיקא לדינא אף בקטנים ביותר״, עכ״ל ה׳אגרות משה׳.

חינוך קטן בארבע כוסות, בכוס שאין בו שיעור

יש לתלות מחלוקת נוספת שמצאנו בפוסקים, במחלוקת הנ״ל. דהנה בשו״ע (סי׳ תע״ב סע׳ ט״ו) איתא, ׳תינוקות שהגיעו לחינוך, מצוה ליתן לכל אחד כוסו לפניו׳. וכתב ה׳חק יעקב׳ (ס״ק כ״ז) דבמהרי״ל (הלכות סדר ההגדה עמוד צ״ב) כתב, וז״ל, ׳ויהיה רביעית, להגיע לחינוך׳. אבל ב׳ערוך השולחן׳ (שם סע׳ ט״ו) כתב ׳ואפילו תינוקות שהגיעו לחינוך מצוה ליתן להם כוס קטן׳.

ומבואר שנחלקו הפוסקים האם צריך לתת לקטן שהגיע לחינוך כוס גדול שיש בו רביעית דוקא, או שמספיק כוס קטן. וצריך לדעת במאי פליגי. ונראה דנחלקו במחלוקת הפסוקים הנ״ל בגדר מצות חינוך, האם חייבו את האב שהקטן יקיים המצוות עם כל פרטיהן ודקדוקיהן כמו גדול, וממילא צריך שיתן לו כוס שיש בה רביעית. או דסגי במה שהקטן מקיים עצם המצוה, אבל אין צריך שיהיה באופן הראוי לקיום המצוה ממש, דלכן גם כוס קטן שאינו מחזיק רביעית מועיל לצאת ידי מצות חינוך.

ג. מצות סוכה ועליה לרגל בקטן

קושיה מהגמ׳ בסוכה על השיטה דלחינוך אין צריך פרטי המצוה

על שיטת הפוסקים הנ״ל דאפשר לקיים מצות חינוך גם באופן שאין מתקיימים כל פרטי המצוה, ומשום דהעיקר הוא מה שמתרגל הקטן במצוה, יש להקשות לכאורה מהא דאיתא בסוכה (דף ב׳ ע״ב) : ״אמר רבי יהודה מעשה בהילני המלכה בלוד שעשתה סוכתה גבוהה מעשרים אמה, והיו זקנים נכנסים ויוצאין לשם ולא אמרו לה דבר. אמרו לו משם ראיה, אישה היתה ופטורה מן הסוכה. אמר להו, והלא שבעה בנים היו לה וכו׳, וכיון דשבעה הא אי אפשר דלא הוי בהן חד שאינו צריך לאמו״.

והיינו דכונת רבי יהודה היתה להביא ראיה כדבריו דסוכה גבוהה מכ׳ כשרה, שהרי הילני המלכה ישבה בסוכה גובהה מכ׳, והיו עמה בניה, ולכל הפחות אחד מהם הגיע לכלל חינוך, על כרחך דסוכה גבוהה מכ׳ כשרה. וחזינן דהיה פשוט להגמרא דאם הסוכה פסולה, אין מקימים בה

מצות חינוך. וחזינן דצריך לקיים המצוה כדינה ממש, בכדי לקיים מצות חינוך.

ובאמת הריטב״א שם כבר הרגיש בזה וכתב להדיא דמהכא מוכח דצריך לקיים למצות חינוך המצוה כדיניה, ומציין בסוף שכתב זאת ׳לפי שראיתי חכמים טועים בזה׳, וז״ל: ״מהא שמעינן דקטן דמחנכין אותו במצות [בעינן] לעשות לו מצוה בהכשר גמור כגדול, דהא מייתי ראייה משום דלא סגיא דליכא בבניה חד שהגיע לחינוך דבעי סוכה מעלייתא. ומקרא מלא דבר הכתוב ׳חנוך לנער על פי דרכו׳. וגדולה מזה אמרו במסכת עירובין, גבי זמן ביום הכיפורים, ליטעמיה לינוקא, דלמא אתי למיסרך. והוצרכתי לכתוב זה לפי שראיתי חכמים טועים בזה״.

ומעתה צריך עיון לכאורה טובא על כל הני פוסקים דלעיל, שאשר לקיים מצות ד׳ מינים בשאול ביום ראשון, ואסבר לה השעה״צ ד׳סבירא לה דמצות חינוך הוא רק על עצם המצוה, ולא על פרטי המצוה״, דאי הכי למה אין יוצאים ידי מצות חינוך בסוכה למעלה מעשרים, דלכאורה הא לא גרע מד׳ מינים שאולים וכיו״ב.

מצות חינוך, האם היא מוטלת על הבן או על האב

ב׳אבן ישראל׳ (חלק ז׳ סי׳ ג׳) כבר הרגיש בקושיא, ובכדי להבין היטב דבריו בישובה, נקדים הקדמה קצרה. הראשונים ז״ל נחלקו בגדר מצות חינוך, האם היא מוטלת על האב, או על הבן. מחלוקת זו מצאנו בשני מקומות. **בברכות** (דף מ״ח ע״א ד״ה עד שיאכל כזית דגן) כתב רש״י, וז״ל: ״ומכי אכל כזית דגן שיעורא מיהא מפיק אע״ג דכזית דגן שיעורא דרבנן הוא, כדאמר בפרק מי שמתו, מיהו כיון דמחייב מדרבנן, מחייב בדבר קרינן ביה ומוציא רבים ידי חובתן. וא״ת בקטן שהגיע לחינוך הא לא אמר הכי, ההוא אפילו מדרבנן לא מחייב, דעליה דאבוה הוא דרמי לחנוכיה״.

ומבואר מרש״י דאפילו קטן שהגיע לחינוך, אין הביאור בזה דהקטן עצמו חייב בדבר, אלא הוא עצמו אפילו מדרבנן אינו חייב כלל, אלא דעל אביו מוטל חיוב לחנכו. ולכן אע״ג דבעלמא קיימא לן דמי שהוא חייב בדבר מדרבנן מוציא גם מי שהוא חייב מדאורייתא, קטן אינו מוציא, מכיון שהקטן מצד עצמו אפילו מדרבנן אינו חייב.

כך היא שיטת רש״י בהאי הלכתא. אבל תוס׳ (שם ד״ה עד שיאכל) נחלקו על רש״י, וסבירא להו דקטן חייב בעצמו מדרבנן, וז״ל: ״ועוד דחוק לומר

בקטן שהגיע לחינוך, קרי אינו מחויב מדרבנן, דאם אינו מחויב אפילו מדרבנן, אם כן אינו פוטר את אביו״.

המקום השני הוא במגילה (דף י״ט ע״ב), דתנן התם, ׳הכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, ר׳ יהודה מכשיר בקטן׳. והקשו תוס׳ (ד״ה ורבי יהודה): ״קשה באיזה קטן מיירי, אי בלא הגיע לחינוך מאי טעמא דרבי יהודה דמכשיר וכו׳, ואי הגיע לחינוך מאי טעמא דרבנן דפסלי והלא כל האחרים נמי אין חייבין אלא מדרבנן. ויש לומר, דלעולם מיירי בקטן שהגיע לחינוך ואפ״ה פסלו רבנן, משום דמגילה ליכא חיובא אפילו בגדולים אלא מדרבנן, וקטן אין מחויב אלא מדרבנן אפילו בשאר מצוות, ובגדול ליכא אלא חד דרבנן במגילה, שהרי בשאר מצוות הוא חייב דאורייתא, ולא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן״.

אליבא דתוס׳ עולה בביאור מחלוקת רבנן ור׳ יהודה האם קטן מוציא גדול, דנחלקו אם תרי דרבנן מוציא חד דרבנן, או לא. אבל הר״ן (דף ו׳ ע״ב מדפי הר״ף) הביא בשם הרמב״ן (קידושין דף ל״א ע״א ד״ה מאן) לתרץ שאלת תוס׳ באופן אחר, וז״ל: ״הרמב״ן תירץ דרבנן סבירא להו שאינו בדין שהקטן אע״פ שהגיע לחינוך, יוציא הגדולים ידי חובתם, משום דלאו מצוה דידיה אלא דאבוה, דאיהו לא מחייב במצוות כל עיקר. ור׳ יהודה עצמו לא התיר בקטן אלא במגילה מפני שכולם היו באותו הנס״. ומבואר מדברי הרמב״ן דהן רבנן והן ר״י מודו דקטן עצמו אינו חייב במצוות, אפילו כשהגיע לחינוך, כי אין זו מצוה המוטלת עליו אלא על אביו, אלא דר״י בכל זאת סבירא ליה שקטן מוציא מפני שהוא חייב במגילה, כי גם הוא היה באותו הנס.

ישוב ה׳אבן ישראל׳ על השאלה הנ״ל מהגמ׳ בסוכה

על פי כל הנ״ל כתב ה׳אבן ישראל׳ לתרץ את דעת הראב״ן שאפשר לחנך קטן ביום ראשון של חג בד׳ מינים שאולים, דמה יענה על הראיה מהגמ׳ בסוכה ודברי הריטב״א הנ״ל, וז״ל: ״לכאורה יש לישב דברי הראב״ן, דסבירא ליה כדעת הרמב״ן, הובא בר״ן במגילה דף י״ט ע״ב, שכתב ליישב קושיית התוס׳ שם וכו׳, דלא קשיא כלל, דבודאי מיירי בקטן שהגיע לחינוך, ומ״מ אינו מוציא לגדול משום דחיוב דחינוך אינו חיוב של הבן אלא על האב, והקטן לאו בר חיובא הוא, ולכן אינו יכול להוציא. ולפי זה על כרחך צריך לומר דר״י דסבירא ליה דכן מוציא, החיוב על הבן.

״והנה נראה דכל הנידון אי בעינן כל פרטים בחיובא דחינוך תלוי בהא, דאי חיובא הוא על הבן, בוודאי צריך כל פרטיה, משא״כ באם החיוב על האב, לא צריך כל פרטיה אלא שיתחנך אח״כ כשיהיה גדול, ולכן לא בעינן כל פרטיה. וממילא אין כאן להוכיח מההיא דסוכה, דהתם ר׳ יהודה מוכיח לה דגם למעלה מעשרים כשר, ולדידה אה״נ, ורבנן לטעמיהו השיבו לו״.

הנה מישב ה׳אבן ישראל׳ השאלה בדרך מחוכמת, וזאת על פי הקדמתו כי מחלוקת הראשונים האם צריך לחנך במצוה עם כל פרטיה, תלויה היא במחלוקת האם מצות חינוך מוטלת על האב, או על הבן. ועוד הוסיף לומר על פי דברי הרמב״ן דרבנן סבירא להו דהמצוה היא על האב, דממילא עולה דרבי יהודה סובר שקטן עצמו חייב במצות החינוך, וממילא עולה דלשיטתו קטן חייב לקיים כל מצוה בשלימות עם כל פרטיה ודקדוקיה.

ומעתה מיושבת השאלה מהא דהילני המלכה, שהרי שם רבי יהודה הוא שהוכיח מהילני המלכה דסוכה למעלה מכ׳ כשירה, ור״י קאי בזה לשיטתו, דקטן חייב לישב בסוכה שהיא כשרה לגמרי, ולכן שפיר הוכיח מהילני המלכה שסוכתה היתה יותר מעשרים אמה, שסוכה כשרה למעלה מעשרים, שאם היא פסולה איך חינכה את בניה בסוכה פסולה. ורבנן ענו לר״י לשיטתם דקטן עצמו אינו מחוייב בחינוך, וממילא אינו חייב לקיים המצוה בכל פרטיה, ולכן הילני המלכה שפיר חינכה ילידה בסוכה פסולה. אלו תו״ד ה׳אבן ישראל׳ הנחמדים.

[אלא שיש להעיר כי מה שכתב דמדרבנן סבירא להו דקטן אינו חייב בחינוך אלא אביו הוא שחייב, אזי ממילא מוכח כי ר״י סובר להיפך, דהחינוך מוטל על הבן, באמת ברמב״ן מבואר לא כך, דסיים וכתב דטעמו של ר״י מפני שאף הם היו באותו הנס. אכן, עדיין בדעת הראב״ן אפשר לומר כדרכו]. ויעוין להלן (אות ד׳) ישוב נוסף לשאלה זו, דאין לדמות סוכה גבוהה מכ׳ אמה, לאתרוג שאול, יעו״ש הביאור בזה.

חינוך קטן חיגר או סומא במצות עליה לרגל, אליבא דהשיטות הנ״ל

בחגיגה (דף ו׳ ע״א) איתא: ״בעי רבי שמעון קטן חיגר לדברי בית שמאי וסומא לדברי שניהם מהו וכו׳, לא צריכא בחיגר שיכול להתפשט וסומא שיכול להתפתח מאי. אמר אביי כל היכא בגדול מיחייב מדאורייתא, קטן נמי מחנכינן ליה מדרבנן, כל היכא דגדול פטור מדאורייתא, מדרבנן

קטן נמי פטור״. וכתבו תוס׳ (ד״ה בחיגר שיכול להתפשט), וז״ל: ״מקמי גדולו, מאי, מי אמרינן דכיון דגדול המיחייב מדאוריתא, לגבי קטן נמי מיחייב בחינוך, דמידי הוא טעמא בקטן אלא משום לחנכו דידע כשהוא גדול, או דלמא כיון דגדול בהכי לא מיחייב, גם קטן לא״.

ה׳אגרות משה׳ (או״ח ח״ג סי׳ צ״ה) נקט דנדון הגמרא הנ״ל בקטן שהוא חיגר או סומא, תלוי במחלוקת הנ״ל, ומחמת כך נתקשה מסוגיא זו על השיטה דאפשר לחנך קטן בעצם המצוה מבלי שיהיו גם פרטי המצוה, וז״ל: ״מסתבר שתלוי בהכי, דאם ענין החינוך הוא אף באופן שליכא שום קיום מצוה, מאחר דלפי דעת הקטן לא יכיר בזה, דאין לו הבחנה בין אתרוג שלו לאתרוג של אחרים, ויתחנך בזה להתרגל לקיים מצות אתרוג, יש לחייב תינוק חיגר וסומא שיתפשט ויתפתח קודם גידולו, להעלותו לחנכו, כיון דהא צריך לחנך גם אותו כתינוק שלם שג״כ פטור ומחייבין לחנכו בשביל חיוב הגדלות. ואם חיוב חינוך הוא שחייבו לאביו לראות שיקיים גם בנו הקטן המצוות, משום שלא שייך לחייבו בדבר שאינו מצוה לומר לו שהוא מצוה, אף שיתחנך מזה, ולכן צריך גם באתרוג דקטן שיהיה שלו דוקא, אף שלקטן אין לו שום הבחנה בזה, לכן גם בחיגר וסומא עתה, שאם היה גדול היה פטור, גם להקטן יש לפטור, אף שיהיה מזה ענין חינוך, דלא שייך עכ״פ לחייבו בזה.

״ומאחר שהדין הוא כדפשיט אביי [דיכל היכא בגדול מיחייב מדאורייתא, קטן נמי מחנכינן ליה מדרבנן. כל היכא דגדול פטור מדאורייתא, מדרבנן קטן נמי פטור], נמצא שחיוב החינוך הוא דוקא באופן שהוא חיוב אם היה גדול, יש לחייב להאב לקנות דוקא אתרוג מיוחד לכל קטן וקטן. וצ״ע שיטת הראב״ן ודעימיה שיוצא בחינוך גם בשאול שאינו מעשה מצוה כלל, מה יתרץ הא דחגיגה״, עכ״ל האגרו״מ.

אכן, ה׳אגרות משה׳ במק״א (יו״ד ח״א סי׳ רכ״ד) כתב לתרץ השאלה הנ״ל, וז״ל: ״וצריך לומר דסברי דמכל מקום אין מקום לחייב בקטן מה שבגדול כה״ג היה פטור, דהוי כיציבא בארעה וגיורא בשמי שמיא, שאף לפי הטעם שיש להחמיר בקטן, עכ״פ הוא חמור בקטן מבגדול, וזה אי אפשר לתקן״.

ד. דברי האחרונים לבאר באיזה פרטים יש להקפיד בחינוך קטן, ובאיזה לא

סתירה בדברי המשנ״ב האם צריך לחנך קטן במצוות עם כל הפרטים

בענין מה היא דעתו של ה׳משנה ברורה׳ מצאנו מבוכה גדולה, כי לכאורה איכא סתירה בדבריו. לענין חינוך קטן בציצית כתב (סי׳ י״ז ס״ק ט׳) : ״שיעור טלית, כתב בפרי מגדים בסי׳ ט״ז ובדרך החיים שהוא כדי להתעטף בו ראשו ורבו שלו, ומשערינן בקטן עצמו שמתעטף בו, לפי גדלו ולפי קטנו, ואם יש בו זה השיעור אז צריך אביו להטיל בו ציצית ולברך, ואם אין בו זה השיעור אין מברכין עליו״. מבואר שקיום מצות חינוך שכתב השו״ע שם, שצריך האב לקנות טלית לבנו, היינו עם כל הפרטים של קיום המצוה. וכבר הובא לעיל (אות ב׳) דנקט ה׳אגרות משה׳ דהלכה זו תלויה במחלוקת הפוסקים דידן.

עוד מצאנו למשנ״ב דקאי בשיטה זו, דהמחבר (סי׳ תרנ״ז) כתב, ׳קטן היודע לנענע לולב כדינו, אביו חייב לקנות לו לולב, כדי לחנכו במצוות׳. וכתב עלה ה׳ביאור הלכה׳ (ד״ה כדי) בזה״ל, ׳פשוט דצריך שיהיה ארבעה מינין כשרים כמו גדול׳. והרי זה בחדא שיטתא עם דבריו הנ״ל לגבי חינוך קטן בציצית.

אכן, העומד כנגד כל זאת הם דברי המשנ״ב (סי׳ תרנ״ח ס״ק כ״ח) והשעה״צ (ס״ק ל״ו) המובאים לעיל לענין קיום מצות ד׳ מינים בשאול, שאינם של הקטן, ואין מקיים בהם הקטן את המצוה דאין בהם דינא ד׳לכם׳. ומדברי השעה״צ נראה מאד כי דעתו נוטה כדעת ה׳בגדי ישע׳ שהביא שם, דלא בעינן ׳לכם׳ בקטן, וכתב שם גדר הענין, ד׳מצות חינוך הוא רק על עצם המצוה, ולא על פרטי המצוה׳. והובא לעיל מדברי האגרו״מ בכמה מקומות דנקט כי אכן כך היא דעת השעה״צ לעיקר. ולכאורה כל זה הוא סתירה גמורה לדבריו הנ״ל, הן לענין ד׳ מינים גופא, והן לענין מצות ציצית. וכבר הרגיש בזה ה׳אבן ישראל׳ (חלק ז׳ ריש סי׳ ג׳).

חילוק בין פסול שהוא בחפצא דמצוה, לפסול צדדי

בכדי לישב הקושיא הנ״ל, ההכרח לומר דאין כל הנדונים שווים, ואין כולם נכנסים בגדר ׳פרטי המצוה׳ שכתב השעה״צ הנ״ל. וביאר הענין היטב בספר ׳אשר לשלמה׳ (מועד סי׳ י״ט), ובתחילה כתב ליישב השאלה הגדולה שנשאלה לעיל על שיטת המתירים לתת לקטן אתרוג השאול, מהא דאיתא בסוכה לענין חינוך קטן בסוכה הגבוהה מכ׳ אמה, וז״ל : ״ולשיטות דסברי דקטן יכול לברך על אתרוג השאול ומתקיים בזה דין חינוך, צריך לומר דמחלקי בין אתרוג השאול, לפסולים אחרים, דבשאול

ליכא חסרון בחפצא דמצוה עצמה, ורק שחסר בקיום המצוה מחמת דאינו שלו, בזה סברי הני שיטות דמתקיים עי״ז מצות חינוך. אבל למאן דפסל בסוכה הגבוה מכ׳ אמה, כיון דהוי פסול בחפצא בסוכה עצמה, לא שייך בזה גם קיום מצות חינוך, דהוי כמו שיושב בסוכה בלא סכך וחסר החפצא דסוכה״.

על פי חילוק זה המשיך ליישב גם את דברי הבה״ל הנ״ל ד׳פשוט דצריך שיהיה ארבעה מינין כשרים כמו גדול׳, עם דברי השעה״צ הנ״ל בענין שאול, וז״ל: ״הנה בשו״ע סימן תרנ״ז איתא דקטן היודע לנענע בלולב אביו חייב לקנות לו לולב כדי לחנכו במצוות. ובביאור הלכה שם כתב דפשוט דצריך שיהיו ד׳ מנים כשרים כמו בגדול. ולכאורה זה רק לשיטות דסברי דבאתרוג שאול לא מקיים מצות חינוך, והוא משום דבעי למצות חינוך שיעשה הקטן את המצוה כהלכתה, וא״כ ה״ה דאינו יוצא מצות חינוך בפסולים אחרים. אבל לשיטות דסברי דהעיקר במצות חינוך שיתרגל הקטן למצוות, ולא בעי שיהיה לקטן קיום מצוה, וגם באתרוג השאול יכול לברך הקטן ומקיים בזה מצות חינוך, א״כ כשנוטל הקטן לולב המעכב בקיום המצוה בגדול, מתקיים מצות חינוך היכא דמתרגל בזה במצוות. אכן לפמש״כ היכא דהוי פסול בחפצא בד׳ מינים לכו״ע לא שייך לקיים בזה מצות חינוך, וכדמוכח מסוגיא בסוכה דף ב׳, וזה דומה לנותן לו מין אחר״. והגם כי לא הזכיר בדבריו את השעה״צ, הדברים פשוטים כי על פי חילוקו נעלמה מעיקרא הסתירה בדעת המשנ״ב, בין דבריו בביה״ל לבין דבריו בשעה״צ.

ביאור החילוק הנ״ל ביתר אריכות והטעמה

בספר ׳מנחת רפאל׳ (סוכה סי׳ ג׳ אות ד׳) הלך גם כן בדרך הנ״ל, ובתוספת ביאור והטעמה, וז״ל: ״כדי לבא לביאור הענין נראה בהקדם כדבר פשוט, דאף אם ננקוט דחינוך אינו מצווה המוטל על הקטן, כי אם דין להרגיל את הקטן למצוות, ולא הוי קטן מחויב כלל, נראה דאם יחנך את קטן בחפצא אחרת, כגון באתרוג, אם יתן פרי הדומה כגון לימון וכדומה, דבזה לא יקיים חינוך, ולא רק משום דאתי למיסרך ויתחנך שלא כהוגן ויטעה בעתיד, אלא אף בלא טעם זה דאין שייך חינוך למצוות כי אם בחפצא דמצווה ולא בדבר הדומה, ואף דאפשר להתרגל על ידי זה. ואף דאין לזה ראיה, אך מכל מקום כך נראה מסברא.

״ולפי זה אפשר ליישב את הסתירה בדברי המשנ״ב, דאף דנקט בביאור הלכה סי׳ תרנ״ז כדבר פשוט שצריך שיהיה ד׳ מינים כשרים, ובפסול לא

יוצא חובת חינוך, אך יש לומר דכל זה באתרוג הפסול, דשם כאמור חסר בעצם החפצא דמצווה, כיון דפסולים המינים בעצמותם, ולכן חסר בחפצא דמצווה, ואין שייך חינוך בזה. אך בסי' תרנ"ח באתרוג השאול, דשם החסרון הוא דאין זה לכם, ודין הלכם אינו כלל חסרון בעצם החפצא דמצווה, דהרי לבעליו ראוי למצווה, ורק דהוי דין בגברא דיוצא יד"ח רק באתרוג שלו, ולא מגרע כלל בעצם החפצא דמצווה. וכיון שכן יש מקום לסבור דאפשר לקיים מצוות חינוך גם בד' מינים שאינם לכם.

"וזה הוא שהביא המשנ"ב פלוגתא האם צריך בחינוך גם את פרטי המצווה, כגון לכם, דהרי בכה"ג הם חפצא דמצוה ורק דגדול אינו מקיים בכה"ג, ובזה נחלקו הפוסקים, ופלוגתא זו אכן תהיה כמקובל לפרש, דתלוי בגדר חובת חינוך, האם הוי רק חיוב להרגיל את הקטן, ולכן אפשר גם במקום שאין קיום בגדול, כגון שחסר לכם, ואידך ס"ל דגדר חינוך הוא, דהטילו על הקטן לקיים מצוות, ומדין חינוך, וכיון שכן צריך שיהיה במעשיו קיום מצווה, וכשחסר ב'לכם' אין כאן קיום ולא מהני לדין חינוך. וכל זה כאמור רק בכה"ג, אך במינים הפסולים בעצמותם למצווה, שם ס"ל להמשנ"ב דחסר בחפצא דמצווה, וכה"ג לכו"ע אין קיום חינוך".

ה. חינוך קטן בד' מינים עפ"י חידושו של ה'חכם צבי'

דברי ה'חכם צבי' דנוטלים אתרוג חסר ביום ראשון בברכה, כשאין אחר

ה'קהלות יעקב' (סוכה סי' כ"ח) כתב לבאר את שיטת הפוסקים שאפשר לקיים מצות חינוך באתרוג השאול, באופן אחר לגמרי מכל המבואר לעיל, דבאמת לא עלה על דעת הני פוסקים לומר דסגי בחינוך לעצם המצוה, מבלי לקיים את פרטיה, אלא מודו דצריך לקיים המצוה בשלימות כמו גדול, וממילא לא קשיא עלייהו לא מהא דסוכה הגבוהה למעלה מכ', ולא מהא דקטן חיגר (עיין לעיל אות ג'), ומה דבכל זאת סבירא להו דאפשר לקיים מצות חינוך באתרוג שאול, זהו מטעם אחר אשר בנה יסודו לזה על פי דברי ה'חכם צבי' דלהלן.

בשו"ת 'חכם צבי' (שאלה ט') כתב, וז"ל: "שאלה. אתרוג שניטל עוקצו, ילמדנו רבינו אם מברכין עליו ביום ראשון בשעת הדחק. תשובה. מחלוקת ישנה היא בין הפוסקים, והרא"ש (סוכה פ"ג סי' י"ד) מהסוברים

שמברכין עליו בשעת הדחק. וכתב לתרץ תמיהת הראב״ד, דהאיך יתכן דשלא בשעת הדחק הוא פסול, ובשעת הדחק יוצאין בו ומברכין עליו, דהכתוב מסרו לחכמים וכו׳.

״ואפשר לומר דאף הראב״ד החולק, דוקא ביבש שהוא פסול כל ז׳ לדעתו ז״ל, אבל באתרוג חסר, דכשר בשאר ימים ומברכין עליו, כדאמרינן (סוכה דף ל״ו ע״א) ר׳ חנינה מטבל ביה ונפיק ביה, אף הוא מודה דמברכין עליו אפילו ביום ראשון. דנהי דאינו יוצא בו מן התורה, מ״מ מדרבנן מחוייב ליטול ולברך עליו, כדרך שמברך עליו בשאר ימים, כדי שלא יהא יום ראשון קל משאר ימים. והא דחלוק יום ראשון משאר ימים, היינו בדאיכא אחריני לברוכי עלייהו, אבל בדליכא אחריני כלל, אלא זה החסר דכשר בשאר ימים, ודאי אף ביום ראשון מחויב ליטלו ולברך עליו כדרך שמברכין על כל המצוות מדבריהם״.

הנה חידש ה׳חכם צבי׳ בדבריו חידוש גדול, והוא, דהגם שמן התורה אין מקיימים מצות ד׳ מינים ביום ראשון בחסר, מכל מקום באופן שאין להשיג אלא חסר, אזי יש חיוב גמור מדרבנן ליטלו בברכה, דלא גרע בכה״ג יום ראשון משאר ימי החג. אבל דבר הפוסל כל שבעה, אין ליטול בשום אופן, גם כשאין אחרים.

דברי ה׳קהילות יעקב׳ לבאר השיטה דמקיימים מצות חינוך בשאול

ה׳קהילות יעקב׳ מצא בחידושו של החכ״צ טעם לשיטת הפוסקים שמקיימים מצות חינוך בשאול, ובזה מיישב מה שהוקשה לו מדעתו הקושיות שהובאו לעיל על שיטה זו. לגודל חביבות הדברים נציע כל דבריו, הגם שיש בהם מעט חזרה על מה שנכתב כבר לעיל.

וז״ל: ״ונלענ״ד להביא ראיה להחכ״צ ז״ל מדף מ״ו ע״ב דאר״ז לא ליקני אינש הושענא לינוקא ביומא טבא קמא וכו׳. ומשמע שרק שיזהר מלהקנות, אבל עכ״פ עושין שהינוקא יטול לולב משום חינוך, דאם לא לחינוך מה יעלה על דעת אדם שיהא מקנה לולבו לינוקא. וכ״כ בהג״א סוף סוכה אהא דלא ליקני אינש לינוקא וכו׳, ופי׳ רבינו אליעזר בר נתן ז״ל שאם תופס עם התינוק, כיון שלא יצא מידו שפיר דמי. ובקאי הדעת מחזירין אותו (את האתרוג) למקומו, והתינוקות מעצמן נוטלין אותו ומברכין עליו. מאו״ז״. ומבואר דאע״פ שאין התינוק זוכה את האתרוג, מ״מ נוטלו ומברך בשביל חינוך.

״ולכאורה קשה טובא דבחגיגה ד״ו ע״א בעי רשב״ל אם קטן חיגר חייב בראייה לשם חינוך, ואמר אביי כל היכא דגדול מחייב מדאוריתא מחנכינן ליה וכו׳. והיינו דלא שייך חינוך אלא במעשה כזו שהיא מצוה גבי גדול, אבל מעשה כזו שאילו עשאו גדול אינו קיום מצוה, לא שייכא בה חינוך לקטן. וזה מוכח ג״כ מסוכה ד״ב, דמייתי ר״י ראיה דלמעלה מעשרים אמה כשר, מהא דהילני המלכה ישבה בסוכה שלמעלה מעשרים, אלמא דאי למעלה מעשרים פסול לגדול, פסול נמי לחינוך שאין חינוך אלא במעשה שהוא מצוה אצל הגדול. וכ״כ הריטב״א ז״ל שם. והשתא קשה האיך מחנכין קטן ביומא קמא באתרוג שאינו שלו, והלא בגדול כה״ג פסול, וגם כיון שמעשה כזה אינו בדין חינוך המברך על זה הוי ברכה לבטלה, והאיך מניחים אותו לעשות ברכה לבטלה.

״אבל לפי דברי החכם צבי שפיר שייך חינוך לנטילת לולב אפילו כשאינו שלו, כיון דבשאר ימים מברכין על זה, ולא גרע יום ראשון משאר ימים שאין בהם כלל מצוה דאורייתא ומברכין אדרבנן, כי גם במצוות דרבנן שייך עניין חינוך לקטנים, דהא אנן מחנכים לקטנים כל ימי החג״, עכ״ל ה׳קהלות יעקב׳.

ביאור דברי ה׳קהילות יעקב׳, ומה שיש לדון בהם

והנה לכאורה הקה״י קיצר כאן בדבריו, דהלא עדיין אין מבואר למה די בכך שיקיים הקטן ביום ראשון המצוה באופן דבדיעבד בלבד, והלא בגדול ביום ראשון ודאי הוא צריך לקיים המצוה באופן ד׳לכם׳, ורק על אופן דאין לו בגוונא ד׳לכם׳, או שאין לו שלם, חידש החכ״צ שיקיים עכ״פ באופן הראוי שלאר ימים. ומעתה, למה לא נימא בקטן, שאביו צריך לדאוג לכך שיקיים בנו המצוה באופן דלכתחילה ביום ראשון, ולא באופן דבדיעבד. ואיה״נ שלא יכול האב להקנות לו הד׳ מינים שלו, מכיון שאז לא יכול הוא עצמו לצאת בהם, מכל מקום, למה לא נחיב את האב לקנות להבן ד׳ מינים לעצמו.

ואולי נדחוק ונאמר דכונת הקה״י לומר דכל דברי השיטה הנ״ל, שאפשר לחנך בשאול, היינו רק בשעת הדחק, שלא היה לו כסף לקנות לקטן, או שמאיזה טעם לא קנה, שאז לכל הפחות יקיים מצוות חינוך באופן של דרבנן, מכיון שאפילו גדול יכול וצריך לקיים מצות ארבע מינים בשאול, אבל איה״נ לכתחילה צריך לקנות לקטן ארבע מינים בשביל לצאת ידי חינוך באופן שהקטן יקיים המצוה מדאורייתא.

ובספר 'ארחות רבינו' (חלק ב' עמוד רצ"ז אות כ"ג) מביא עדות על הנהגת בעל הקה"י בביתו בענין זה, וז"ל: "אמר לי מו"ר זצוק"ל שאפשר לסמוך על הראב"ן ושאר הפוסקים הסוברים שמצות חינוך בקטן גם ביום הראשון מתקיים גם בלי שהאב יקנה לו את הד' מינים, ולנהוג כמותם היכא שיש לאב הרבה קטנים. ומו"ר זצוק"ל בעצמו סמך על הראב"ן אף שהיה לו רק בן אחד. כנראה משום שבזמנו היה דוחק גדול להשיג ד' המינים. וסיפר לי הגרח"ק שליט"א שבקטנותו עד בר מצוה, אביו, מו"ר זצוק"ל, לא קנה לו ד' מינים רק נתן את שלו לברך עליו, ואמר לו במפורש ביום א' שלא מקנה לו רק נותן לו לברך עליהם. ולאחר שנהיה בר מצוה אביו קנה לו ד' מינים". ונראה קצת דאמנם רק בשעת הדחק, שקשה לאב לקנות ד' מינים לכל ילדיו, בכה"ג הוא דאפשר לסמוך על שיטת הראב"ן.

דברי ה'חכמת שלמה' בטעם מנהג העולם שמקיימים מצות חינוך בשאול

והנה באמת כבר קדם ה'חכמת שלמה' (הגהות השו"ע סי' תרנ"ח) את ה'קהלות יעקב', בכך שכתב כי על פי החכ"צ הנ"ל אתי שפיר מנהג העולם, אבל החכ"ש הוסיף בזה ביאור, ואולי נימא כי גם הקה"י נתכוון על דרך דברי החכ"ש. וז"ל ה'חכמת שלמה':

"הנה מה שנוהגין שנותנים לקטן תחילה ואחר כך מברכין הגדולים, נראה לי ללמד זכות על זה, על פי דעת החכם צבי בתשובה (ס"ט) דאם אין לו הכשרים ביום טוב ראשון, מותר ליטול הכשרים בשני, דלא גרע יום טוב ראשון מיום טוב שני, והוי בו חיוב דרבנן דלא גרע משני, ע"ש. אם כן יש לומר הכי נמי בקטן, דאינו מקנה לו רק דבמברך עליו בתורת שאול, מידי דהוה איום טוב שני. וכיון דקטן אינו חייב מן התורה רק מדרבנן מכח חינוך, והרי מדרבנן די בשאול, לכך אינו מקנה לו לחלוטין וכו'. ומה דאמרינן בש"ס (סוכה מ"ו ע"ב) לא ליקני כו', היינו דקא משמע לן דאם רוצה להקנות לו אינו רשאי, אבל באמת לא בעינן הקנאה בקטן. ונתיישב בזה מנהגינו על נכון בעזר ה' יתברך ודו"ק".

הרי מבואר מדברי ה'חכמת שלמה' שמכיון דמצות חינוך היא רק מדרבנן, והרי מדרבנן מקיימים גם ביום ראשון המצוה כמו בשאר ימים, ומכיון דבשאר ימים מקיימים המצוה בשאול, אזי גם ביום ראשון אפשר לקיים המצוה דרבנן דחינוך בקטן בשאול. ואולי נימא כי גם הקה"י נתכוון על דרך זה, וממילא אין זה תלוי אם יכול לקיים המצוה דקטן

באופן דגדול, או דהוי לגביה שעת הדחק, אלא בכל אופן אפשר לכתחילה לקיים המצוה באופן זה.

ברם, באמת עיקר דברי ה'חכמת שלמה' מחודשים הם מאד, דאיה"נ נכון הדבר דמצות חינוך היא מדרבנן, ומדרבנן מקיימים המצוה גם ביום ראשון בשאול, אבל אין בזה די טעם למה לא נחייב את האב לחנך את הקטן לקיים המצוה באופן של דאורייתא, וכבר הרגיש בזה ה'שבט הלוי' (חלק ח' סי' קנ"ב), וז"ל: "עיין להגאון מהרש"ק בחכמת שלמה שכתב דקטן כיון דהוי מדרבנן מטעם חינוך, הו"ל רק כיו"ט שני לדידן שיוצא בשאול ואין צריך קנין גמור. איברא דסברא זו חידוש הוא, דהא צריכים לחנך אותו במצות יום ראשון דבעינן לכם".

סימן ז' - בדיני וגדרי מעמיד ומעמיד דמעמיד בסכך

א. מעמיד בדבר המקבל טומאה, מעיקר הדין ולמעשה

המקור במשנה ובגמ' לאיסור העמדת הסכך בדבר המקבל טומאה

בסוכה (דף כ"א ע"ב) תנן: "הסומך סוכתו בכרעי המיטה כשרה, ר' יהודה אומר אם אינה יכולה לעמוד בפני עצמה, פסולה". בביאור טעמו של ר' יהודה איתא בגמרא (שם): "מאי טעמא דר' יהודה, פליגי בה רבי זירא ורבי אבא בר ממל, חד אמר מפני שאין לה קבע, וחד אמר מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה". ופרש"י: "שאין לה קבע. שמטלטלת על ידי מיטה, ור' יהודה לטעמיה דאמר סוכה דירת קבע בעינן. שמעמידה בדבר המקבל טמאה. ואע"פ שלא למדנו פסול אלא לסכך, הואיל ועיקרו של סכך אלו מעמידין, הוי כאילו סיכך בדבר המקבל טומאה".

העולה מסוגיא זו, דאליבא דתנא קמא במשנה מותר להעמיד את הסכך בדבר שמקבל טומאה. ואילו אליבא דרבי יהודה נחלקו גם כן הדעות, לחד מ״ד גם כן מותר להעמיד את הסכך בדבר שמקבל טומאה, ומה שפסל ר״י את הסוכה הנסמכת על כרעי המטה זהו מטעם אחר, דהוי סוכת עראי. ואילו לחד מ״ד טעמו של ר״י הוא, דאסור להעמיד את הסכך בדבר שמקבל טומאה.

מחלוקת הראשונים, והב״י והב״ח כיצד לפסוק לענין דינא

נדון זה של העמדת סכך בדבר המקבל טומאה, נוגע הוא מאד למעשה, כי הדבר מיקל מאד על בניית הסוכה, אבל לא פשוט כלל הדבר לענין מעשה, כי נפלה בענין זה מחלוקת גדולה בראשונים ובפוסקים. מכיון דמגמת פנינו בסימן זה לעסוק בדינא ד׳מעמיד דמעמיד׳, לכן נקצר בהצעת השיטות בענין מעמיד עצמו, ונציע בקצרה עיקרי הדברים.

הר״ן (דף י׳ ע״ב מדפי הרי״ף) נקט בדעת הרי״ף דסבירא ליה לעיקר כרבי יהודה, אבל לא מטעם דקאי לשיטתו דבעינן סוכת קבע, אלא משום דמעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה. וסיים הר״ן וכתב כי כל זה הוא אליבא דהרי״ף, אבל הרז״ה פסק כחכמים. והביא הב״י תשובת ׳תרומת הדשן׳ (סי׳ צ״א) שהעלה להיתר במעמיד בדבר המקבל טומאה, שהרי כתב הרא״ש (פ״ב סי׳ א׳) דטעמא דקבע עיקר. וגם הרי״ף הכי סבירא ליה, דטעמא דמעמידה בדבר המקבל טומאה לאו עיקר, אלא טעמא דקבע עיקר [וזהו שלא כדעת הר״ן הנ״ל בדעת הרי״ף]. על פי אלו הדברים פסק המחבר בשו״ע (סי׳ תר״ל סעיף י״ג) דמותר לסמוך הסוכה בכרעי המיטה, ואין אנו חוששים למעמיד בדבר המקבל טומאה.

מאידך גיסא, דעת הב״ח נחרצת להחמיר בהלכה זו, וז״ל (סוף סי׳ תר״ל) : ״לענין הלכה כבר כתבתי להחמיר כמאן דאמר מפני שמעמיד בדבר המקבל טומאה, ועל פי פירוש רש״י דכיון דמעמיד הוא ה״ל כמסכך בדבר המקבל טומאה עצמו, דהכל הולך אחר המעמיד. וכבר כתבתי מזה למעלה בסימן תרכ״ט בדין סולם״.

וז״ל הב״ח (לעיל שם) : ״עוד נראה לי דאפילו בדיעבד אם הניחו סולם על הגג וסיככו על גביו, דכל הסוכה פסולה, כיון דמעמיד הסכך הוא, והרמב״ן והר״ן בפרק הישן במתניתין דהסומך סוכתו בכרעי המטה, הסכימו דלהרי״ף טעמא דהמעמיד מקבל טומאה הוא העיקר, ודלא כמו

שכתב הרא״ש, וכיון שראייתם ברורה, אין להקל, ולא כמו שכתב מהרא״י להקל״.

דברי המשנ״ב לענין דינא דנכון להזהר שלא יהא מעמיד מקבל טומאה

והנה, על פי הכרעתו של המחבר אין מה לדון כלל על ׳מעמיד דמעמיד׳, שהרי אפילו במעמיד גופא, פסק להיתר. אלא שעל דברי המחבר באו דברי ה׳משנה ברורה׳ (ס״ק נ״ט), וז״ל: ״אם יש בה גובה וכו׳ כשרה. דאף שמעמיד על גבי מיטה שהיא מקבלת טומאה, לא אכפת לן בזה, דקבלת טומאה על הסכך נאמרה, ולא על הדפנות. ומכל מקום לכתחילה נכון להזהר בזה, כי יש מן הפוסקים שמחמירין בזה״.

וב׳שער הציון׳ (סי׳ תר״ל ס״ק ס׳) האריך יותר בהלכה זו, וז״ל: ״עיין בבית יוסף שהביא בשם תרומת הדשן להכריע דגם דעת הרי״ף הוא כן [להיתר], מלבד דעת הרא״ש שהביא מירושלמי דדחה הטעם מפני שמעמיד בדבר המקבל טומאה. ולעניות דעתי משום זה בלבד קשה לסמוך להקל, אחרי שהר״ן וכן הריטב״א בחידושיו דעתם דלדעת הרי״ף יש לחוש לטעם זה [דמעמיד במקבל טומאה]. אכן אחרי בינותי בספרים, ראיתי שרבים הם המקילים בפרט זה, שפסקו כחכמים, הלא המה הרי״ץ גיאות, והרמב״ם בפירוש המשנה שהעתיק הטעם אליבא דרבי יהודה מפני שאין לה קבע ורבי יהודה לטעמיה וכו׳, והרז״ה ורבינו ישעיה, הובא בשבלי הלקט, כולם פסקו בהדיא דהלכה כחכמים, וממילא מובן דאינם חוששין למה שמעמיד על דבר שמקבל טומאה, וגם הר״ן שמחמיר הוא רק מדרבנן בעלמא, עיין שם, ובודאי יש לסמוך על דעת המקילין בזה, אכן לכתחילה נכון להזהר בזה לצאת ידי כל הדעות״.

מבואר הן מדברי ה׳משנה ברורה׳ והן מדבריו ב׳שער הציון׳, כי הגם שיש מקום מרווח להקל ולסדר הסכך באופן שיהיה סמוך על מעמיד שהוא דבר המקבל טומאה, אף על פי כן לכתחילה נכון להזהר בזה, בכדי שהסוכה תהיה כשרה אליבא דכל הדעות.

דברי ה׳חזון איש׳ דנוהגים להחמיר שלא יהא מעמיד מקבל טומאה

על דרך זה ממש מבואר גם החזו״א (סי׳ קמ״ג), דהנה בתחילת דבריו (ס״ק א׳) כתב באריכות כיצד עולה להקל בהלכתא דא מחמת כל השיטות בראשונים שנאמרו בסוגיין, וז״ל: ״סוכה כ״א ב׳ אמר אביי לא שנו אלא סמך, אבל סכך ע״ג המיטה כשרה. דעת הרמב״ן והר״ן להחמיר שלא

להעמיד בדבר המקבל טומאה, דמשמע דדברי אביי להלכה נאמרו, ולא אליבא דר״י, דאם אליבא דר״י ולית הלכתא כותיה, הו״ל למימר מחלוקת בסמך כו׳, וע״כ זו דעת הרי״ף שהביא דברי אביי, אבל אכתי לא ידיענן אי טעמא דר״י משום שאין לה קבע, או משום שמעמידה בדבר המקבל טומאה, ובזה דעת רמב״ן ור״ן להחמיר מ״מ כיון דאביי הזכיר שני טעמים, משמע דס״ל להחמיר בשני הטעמים. ואמנם דעת הרא״ש דאין חוששין לטעם מעמיד, כמו שהכריעו בירושלמי, ודעת הרז״ה דהלכה כחכמים, ולפי הרא״ש אין הכרע גם מדברי הרי״ף. ודעת רמב״ן ור״ן דאיסור מעמיד אינו אלא מדרבנן, ויש מקום לומר להקל בדרבנן מספק, אחרי שבירושלמי מסקו דאין חוששין למעמיד, וכן פסקו בטוש״ע סוף סי׳ תר״ל וכן פסק בתה״ד סי׳ צ״א״.

הנה מבואר להדיא מכל דברי החזו״א הנ״ל דיש מקום להקל בדרבנן, ואפשר לסמוך על השיטות בראשונים שפסקו כי הלכה כחכמים, או לסמוך על הראשונים שאמנם פסקו כר״י, אבל נקטו דר״י לשיטתיה ומטעם סוכת קבע הוא דפסל, ולא מטעם דמעמיד. ואמנם, להלן שם (ס״ק ב׳) כתב החזו״א בתו״ד ׳לדידן שאנו נוהגים להחמיר בדין העמיד הסכך בדבר המקבל טומאה, כדעת רמב״ן ור״ן אין לקבוע׳ וכו׳. והרי דברי החזו״א לענין מעשה הם כדברי המשנ״ב הנ״ל, דלאחר כל החשבונות למה אפשר להקל בדינא דמעמיד, מכל מקום ראוי להחמיר ולהמנע מלעשות סוכה אשר המעמיד לסכך שלה הוא דבר המקבל טומאה. ומשבאנו לכלל זאת, נבוא בס״ד לברר כיצד הדין ב׳מעמיד דמעמיד׳.

ב. ׳מעמיד דמעמיד׳ – שיטות הראשונים והפוסקים

שיטת המחבר וביאור הפוסקים ד׳מעמיד דמעמיד׳ אינו פוסל הסוכה

כתב השו״ע (סי׳ תרכ״ט סעיף ח׳): ״לחבר כלונסאות הסוכה במסמרות של ברזל, או לקשרם בבלאות (פירוש חתיכות של בגדים בלוים) שהם מקבלים טומאה, אין קפידא״. וכתב ה׳משנה ברורה׳ (ס״ק כ״ו): ״לחבר וכו׳ במסמרות של ברזל. זה מותר לכולי עלמא, אפילו למאן דאוסר להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה, כיון שאין סומך הסכך על המסמרים, אלא שמחזיק בהם הכלונסאות המעמידים להסכך. ומטעם זה גם מותר לקשרם לכלונסאות בבלאות או בחבלים של פשתן, ואין הכי נמי דלקשור

הסכך עצמו בכלונסאות בחבלים ראוי ליזהר לכתחלה, כיון שקושר הסכך בדבר המקבל טומאה״.

וכתב בשעה״צ (ס״ק נ״א) דהמקור לזה הוא במג״א והגר״א, ודבריהם באו על דברי המחבר לעיל (שם סעיף ז׳), יעוין מג״א (סוף ס״ק ט׳), ובהגר״א (ס״ק י״א). העולה מכל זה, דהגם שלענין מעמיד עצמו כתב המשנ״ב לעיל, וגם בדבריו הנ״ל בסמוך, דראוי ליזהר לכתחילה, מכל מקום, באופן של מעמיד דמעמיד, לכו״ע הדבר מותר, ואפילו אליבא דהאוסר להעמיד את הסכך עצמו בדבר המקבל טומאה. והציור למעמיד דמעמיד הוא מה שכתב המחבר הנ״ל [ומקורו ב׳תרומת הדשן׳ (סי׳ צ״א)], שמניח הסכך על גבי כלונסאות הכשרים לסכך, אלא שאת הכלונסאות עצמן הוא מעמיד על ידי דבר המקבל טומאה, כמו מסמרות של ברזל, או שקושר אותם בחבלים של פשתן.

שיטת החזו״א ד׳מעמיד דמעמיד׳ דינו כ׳מעמיד׳

אבל ה׳חזון איש׳ (סי׳ קמ״ג ס״ק ב׳) כידוע נחלק על שיטה זו, ואחר שדן בביאור דבריהם בסוגיא הנ״ל, הסיק וכתב: ״אלא ודאי דעת הראשונים ז״ל דכלונסאות הנסמכין על דבר הפסול לסכך בו, הרי זה בדין העמיד את הסכך על דבר המקבל טומאה וכו׳. ולכן לדידן שאנו נוהגים להחמיר בדין העמיד הסכך בדבר המקבל טומאה, כדעת רמב״ן ור״ן, אין לקבוע הכלונסאות במסמרים״.

העולה מכל דברי החזו״א דלהשיטה שאסור להעמיד את הסכך בדבר המקבל טומאה, אזי אין לחלק בין ׳מעמיד׳, לבין ׳מעמיד דמעמיד׳, ושני האופנים בדין אחד הם עומדים. ולכן, מכיון שנתבאר לעיל כי יש להחמיר בדין מעמיד המקבל טומאה, ומכיון שהעיד החזו״א שאנו נוהגים להחמיר בזה, ממילא כך גם יש להחמיר לכתחילה בדין מעמיד דמעמיד.

סיכום שיטות הפוסקים בענין מעמיד דמעמיד

בטרם, נמשיך להרחיב היריעה בדינא דמעמיד דמעמיד, על פי דברי הראשונים והפוסקים, נציין ונסכם השיטות בהלכה זו. נתבאר לן כי לדעת החזו״א לכתחילה יש להחמיר ולהמנע מלסדר הסכך באופן שהסכך מונח על מעמיד דמעמיד המקבל טומאה. אבל, הלכה מפורשת יש בשו״ע להכשיר באופן זה, וכן פסקו המג״א והגר״א, שו״ע הרב, ה׳חיי

אדם', ה'ערוך השולחן' וה'משנה ברורה' דמותר לכתחילה שיהיה המעמיד דמעמיד של הסכך דבר המקב"ט. על הראיות שהביא החזו"א לדבריו שצריך לכתחילה להחמיר במעמיד דמעמיד, כבר תירצו ב'קובץ תשובות' (חלק ד' סי' פ"א), ב'מנחת שלמה' (חלק ב' סי' מ"ז) וב'אבן ישראל' על הרמב"ם (הלכות סוכה פרק ד' הלכה ט"ז), ובס"ד נציע מדבריהם להלן (אות ה').

וכתב ב'שבט הלוי' (חלק ז' סי' ס' אות ב') הוראתו לדינא: "אשר שאל בקיצור בענין הוראת החזון איש זי"ע במעמיד דמעמיד לענין סוכה, הנה אע"פ שקשה לחלוק על מרן החזו"א זי"ע, אבל עוד יותר קשה לחלוק על דברי מג"א וכל הפוסקים המקילין בזה, ויש להאריך בזה בהלכה אבל הזמן בהול עיו"ט. אבל עכ"פ במקום שישנם קנים מחזיקים בלא"ה, שאין להם שום מעמיד דמעמיד שמקבל טומאה, הגם שישנם עוד מחזיקים עם מקבל טומאה, באופן שאלה הראשונים יכולים להחזיק לבד, אין מקום חשש ופקפוק בזה, וכן אני רגיל להורות בעניי". ויש מקור לסוף דבריו בדברי החזו"א גופא, עיין להלן (אות ד' ד"ה נתבאר לעיל).

שיטת הראשונים ד'מעמיד דמעמיד' אינו פוסל הסוכה

המחלוקת הנ"ל בין המשנ"ב לבין החזו"א, כיצד הדין במעמיד דמעמיד, נפתחת היא כבר בדברי הראשונים ז"ל. דהנה הוקשה להריטב"א (דף כ"א ע"ב) על הא דאמרינן התם 'וחד אמר מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה', וז"ל: "וקשיא לן הא דתנן לקמן (כ"ב ע"ב) העושה סוכתו בראש האילן כשרה, ותנן נמי שם שתים בידי אדם ואחד באילן כשרה, והא אילן פסול הוא לסכך, ואפילו הכי כשעושה בו סוכתו כשרה".

לאחר שהביא הריטב"א את תירוץ הראב"ד ז"ל, והקשה על דבריו, כתב, וז"ל: "והנכון כמו שפירש רבינו הגדול ז"ל, שלא אסרו חכמים אלא שלא יבא לסכך בו, אבל מתני' דלקמן אין הסכך סומך על האילן, אלא שקרקע הסוכה נתון באילן ונעץ קונדיסין של עץ בקרקע הסוכה וסכך עליהן, אע"פ שהקונדסין עומדין באילן לא חיישינן, שהרי מעמיד דמעמיד הוא, ואם באנו לאסור להעמיד קונדסי סוכה במחובר, הרי אתה אוסר מלהעמיד בארץ ולסכך עליהן, והא לא אפשר". הנה דברי רבו של הריטב"א ברור מללו דמותר לכו"ע להניח הסכך על דבר המקב"ט, אם הוא מעמיד דמעמיד, ולא מעמיד ממש.

כשיטה זו יש ללמוד גם מדברי המאירי (דף כ"ב ע"ב ד"ה זו היא) בביאור המשנה ד'העושה סוכתו בראש האילן', אשר ממנה נתקשה הריטב"א

הנ״ל, וז״ל: ״הם מפרשים מתוך קושיות אלו שלא נאמר לשון עלייה בכאן מצד האילן, אלא שכל כניסה לסוכה הוא קורא עלייה מפני שהיו עושין אותה בגגותיהן וכו׳. וזו קרקע הסוכה בגג הוא אלא שהאילנות דפנותיה, אם משני צדדים ושלישית בידי אדם, אם מצד אחד ושתים בידי אדם, והסכך נשען על האילנות בקצת וכו׳. ואע״פ שהעמדת הסכך על דבר שאין מסככין בו פוסלת, שמא לא נאמרה אלא בדבר המקבל טומאה, או שמא על ידי תחיבת קונדיסין באילן כמו שהתבאר״.

מבואר מסוף דברי המאירי, דעל פי התירוץ הראשון שכתב, ד׳שמא לא נאמרה אלא בדבר המקבל טומאה׳, אין לנו ראיה להתיר מעמיד דמעמיד. אכן בתירוץ השני כתב המאירי כדברי הריטב״א, שמכיון שהקונדסין עצמן כשרין לסכך, אלא שהן תחובים באילן, הרי האילן הוא רק מעמיד דמעמיד, ובכה״ג אין זה הסוכה. וכן נקט ב׳קובץ תשובות׳ (חלק ד׳ סי׳ פ״א) בדעת המאירי, והוסיף וכתב: ״מבואר שלא דוקא כשהעמיד הדפנות על קרקע האילן, אלא גם כשהאילן משמש לדופן סוכה אם תחב קונדס באילן ועליו מונח הסכך שפיר דמי״.

שיטת הראשונים ד׳מעמיד דמעמיד׳ אינו פוסל הסוכה

מאידך גיסא מדברי הראב״ד יש ללמוד דמעמיד דמעמיד דינו כמו מעמיד ממש, שהרי הריטב״א (דף כ״א ע״ב) הביא בשמו לפרש המציאות כיצד מיירי המשנה הנ״ל ד׳סומך סוכתו בכרעי המיטה׳, בזה״ל: ״הראב״ד ז״ל פירש שהסוכה הזאת על היתדות, והיתדות סומכין על המיטה, והיינו אין לה קבע, שאלו תנטל המיטה יפלו היתדות ותפול הסוכה״. ולכאורה ציור זה הוא מעמיד דמעמיד, ועכ״ז פשיטא ליה להראב״ד דעל אופן זה מבואר בגמרא לחד מ״ד דטעם הפסול הוא מצד דמעמיד בדבר המקב״ט. ובזה יובן היטב למה הראב״ד לא ניחא ליה ליישב השאלה מהמשנה ד׳העושה סוכתו בראש האילן׳, כמו שתירץ הריטב״א הנ״ל, דהוי מעמיד דמעמיד, כי הראב״ד לשיטתו לא ניחא ליה כלל בחילוק זה.

וכן כתב ב׳מנחת שלמה׳ (חלק ב׳ סי׳ מ״ז אות ב׳) בשיטת הראב״ד, וז״ל: ״אולם הריטב״א הביא דעת הראב״ד וכו׳, הרי שפירש שהסכך הוא על עצים כשרים, אלא שהעצים סמוכים ונשענים או קשורים למיטה וע״ז אמרו בגמ׳ דאסור משום מעמיד, הרי מוכח שגם מעמיד דמעמיד קרוי בשם מעמיד״. ולהלן שם כתב: ״סוף דבר נראה דכפי מה שהבין הריטב״א בראב״ד, צריך לומר כדאמרן, שמעמיד דמעמיד נמי פסול, וכמו שכתב החזו״א. ופלא גדול שאינו מביאו ולא נסמך עליו״.

וכן נראה מדברי המהרי״ל (תשובה פ״ג. ובמהדו״ח קנ״ז), דנקט בתו״ד דאם אסור להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה, אז גם מעמיד דמעמיד אסור, דז״ל: ״סוכה שהעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה, יש מרבותינו שהורו בארץ הזאת לאסור, וכן הורו תלמידים אחריהם. ומיום שהוגד לי שהורו כן בשם האלפסי, תמיהני מאוד כי דקדקתי באשר״י פרק הישן דשרי. והקשתי להו, אם כן איך יניחו מעמידי סכך בחלון כותל מחובר או כותל אבנים וכה״ג טובא, ואין עונה אמריו מהם״. ופשוט שאין מקום לקושיתו אלא בשננקוט כי מעמיד דמעמיד, דינו כמעמיד ממש. הרי הוראנו לדעת כי לשתי השיטות בפוסקים בדינא דמעמיד דמעמיד, יש מקור נאמן בראשונים ז״ל.

לשון הרמב״ן והר״ן ומחלוקת האחרונים מה דעתם במעמיד דמעמיד

הרמב״ן והר״ן עסקו נמי בנדון הראשונים הנ״ל, כיצד אפשר לבאר המשנה ד׳סומך סוכתו בכרעי המיטה׳, מבלי להכנס בנדון של מעמיד בדבר המקבל טומאה, ונחלקו האחרונים כיצד לבאר את דבריהם, והאם יש ראיה מדבריהם לגבי הנדון דמעמיד דמעמיד.

הנה כך הוא לשונו של הרמב״ן במלחמות (דף י׳ ע״א מדפי הרי״ף): ״ואני אומר, סומך סוכתו במחובר, כסומך במקבל טומאה, אבל עושה סוכתו בראש האילן ששנו כשרה, היינו עושה דפנות על האילן וסומך סכך עליהם, אי נמי בצדדים, כדאיתא בשילהי שבת, דמכל מקום אינו מעמיד ממש במחובר, אלא שהמחובר סומך את המעמיד, וכיוצא בזה הכשירו, דמעשה קרקע קא עביד״.

הר״ן (שם) העתיק את דברי הרמב״ן בזה״ל: ״אע״ג דתנן לקמן (דף כ״ב ע״ב) העושה סוכתו בראש האילן כשרה ולא פליג ר׳ יהודה, אע״ג דאילן פסול לסכך בו וכו׳. והרמב״ן ז״ל תירץ דההוא דלקמן לאו במסכך ע״ג אילן עסקינן, אלא שקרקע הסוכה נתון באילן ונעץ קונדיסין בקרקע הסוכה וסכך עליהן, ובכה״ג אע״פ שהמחובר סומך את המעמיד, לית לן בה, דמעשה קרקע בעלמא קא עביד״. ויש לדון בדבריהם, האם עיקר טעם ההיתר הוא כדכתב הרמב״ן ד׳אינו מעמיד ממש במחובר, אלא שהמחובר סומך את המעמיד׳, והיינו דהוי מעמיד דמעמיד, ומטעם זה הוא שהתיר הרמב״ן הסוכה, או דהעיקר הוא מה שסיים וכתב ד׳מעשה קרקע קא עביד׳.

החזו״א (סי׳ קמ״ג ס״ק ב׳) כתב, וז״ל: ״לא כתבו הרמב״ן והר״ן והריטב״א להכשיר אלא במעמיד הדפנות על המיטה, והמיטה היא קרקעית הסוכה, דהמיטה מעשה קרקע קעביד (לשון הרמב״ן במלחמות והר״ן), ואינו ענין למעמיד הכלונסאות בדבר המקבל טומאה״. והאריך החזו״א עוד להוכיח מתוך דבריהם ולשונם דלא באו להתיר כל מעמיד דמעמיד, אלא רק בגוונא ד׳מעשה קרקע קא עביד׳.

אבל בשם הגרי״ש אלישיב זצ״ל מובא בספר ׳הערות׳ (סוכה כ״א ע״ב) בזה״ל: ״הנה הריטב״א והרא״ה שהיו מתלמידי הרמב״ן, כתבו להדיא בשיטת רבם דכשר בראש האילן דהוה מעמיד דמעמיד, ובהאי לא אסרו, א״כ תלמידיו ששמעו דבריו הבינו דההכשר אינו כפשוטו משום מעשה קרקע בעלמא, אלא עיקר כוונתו מטעם מעמיד דמעמיד דלא אסרו בזה״. והוסיף ביאור בלשון הראשונים הנ״ל, דמה שכתבו ׳מעשה קרקע׳, זהו להוכיח שלא גזרו על מעמיד דמעמיד, שאם גזרו אז גם על הקרקע יהיה אסור להניח הקורות המחזיקות את הסכך, ודבר זה לא יכול להיות. וזהו כלשון הריטב״א הנ״ל, ׳ואם באנו לאסור להעמיד קונדסי סוכה במחובר, הרי אתה אוסר מלהעמיד בארץ ולסכך עליהן, והא לא אפשר׳. ועיין בדבריו ב׳קובץ תשובות׳ (חלק ד׳ סי׳ פ״א).

ראיות מהראשונים הנ״ל דמעמיד דמעמיד מותר לכתחילה

הגם כי קשה להכניס ראשינו בין ההרים הגבוהים הנ״ל, כיצד יש לנקוט לעיקר בדעת הרמב״ן והר״ן, מכל מקום לכאורה יש להוכיח הן מהרמב״ן והן מהר״ן כדעת הגרי״ש אלישיב זצ״ל, דשפיר יש להוכיח מדבריהם דמעמיד דמעמיד אינו פוסל בסוכה. הראיה מהרמב״ן נראה מהא דכתב ׳אבל עושה סוכתו בראש האילן ששנו כשרה, היינו, עושה דפנות על האילן וסומך סכך עליהם, אי נמי בצדדים׳. ולכאורה כוונת הרמב״ן במה שכתב ׳אי נמי בצדדים׳, היינו שמעמיד את הדפנות וסומך אותם על צדדי האילן, ועל הדפנות הוא מניח את הסכך. ולכאורה על אופן זה אין לומר דהוי ׳מעשה קרקע׳, שהרי האילן הוא המעמיד את הדפנות מהצד, ואפילו הכי הכשיר הרמב״ן, ועל כרחך דהיינו מטעם דהוי מעמיד דמעמיד.

הראיה מהר״ן היא מהא דכתב (דף י״א ע״א מדפי הרי״ף ד״ה שתים), וז״ל: ״שתים בידי אדם ואחת באילן. מדקתני עולין ואין עולין, משמע דקרקעית הסוכה גבוהה מן הארץ ונסמך באילן. ושתים בידי אדם ואחת באילן, שמשתי רוחות הסמוכות, כגון מזרח ודרום, קרקעית הסוכה

נסמך על הקונדסין הקבועין בארץ בידי אדם, ומרוח שלישית נסמך על האילן וכו׳. ודאמרינן כשרה, היינו טעמא, מפני שהסכך סמוך בקונדסין הנעוצין בקרקעית הסוכה, ואינו סמוך בגובהו של אילן, דכיון דאילן לא חזי לסיכוך אסרו חכמים להעמיד סכך בו כדי שלא יבואו לסכך בו, ואע״פ שעכשיו הקונדסין נסמכין באילן כולי האי לא גזרינן, כיון דמפסקי קונדסין בין אילן לסכך״.

ולכאורה בלשון הר״ן כאן בסופו אין מקום לדון כלל, אלא מבואר להדיא דמעמיד דמעמיד כשר, דלהדיא כתב דהטעם דמותר להעמיד הסכך על הקונדסין שעומדים על האילן, הוא, מכיון שיש הפסק בין הדבר שאין מסככין בו לבין הסכך, ולא הזכיר כאן כלל הטעם של ׳מעשה קרקע׳. ורמז לדיוק ב׳אבן ישראל׳ על הרמב״ם (הלכות סוכה פ״ד הל׳ ט״ז ד״ה והנה).

ג. שני טעמים בראשונים לאיסור מעמיד, וג׳ נפק״מ לדינא

שני טעמים בראשונים לאיסור ׳מעמיד׳, וביאור דינא ד׳מעמיד דמעמיד׳ עפי״ז

יש לדעת במה נחלקו הראשונים והפוסקים הנ״ל, האם דינו של מעמיד דמעמיד הוא כמעמיד ממש, או לא. ויש לבאר הענין בהקדם מה שמצאנו דנחלקו הראשונים ז״ל בעיקר הדבר, למה אין לסמוך הסכך על גבי דבר שהוא מקבל טומאה, שהרי לכאורה הסכך הוא כשר לסיכוך, ומה לנו בכך שהוא נסמך על גבי דבר המקבל טומאה. ונאמרו בביאור הדבר שני טעמים בראשונים וכדלהלן.

חבל גדול מהראשונים נקטו דמעמיד פוסל משום גזירה שמא יבואו לסכך בדבר המעמיד את הסכך, ונמצא שסככו הסוכה בדבר שהוא פסול. טעם זה איתא בר״ן (דף י׳ ע״ב מדפי הרי״ף ד״ה ומאן), וז״ל: ״אבל להעמיד הסכך בדבר שאין מסככין בו, הסכך אסור מדרבנן שמא יאמרו זה עומד וזה מעמיד, כשם שראוי להעמיד כך מסככין בו״. וכך כתב הריטב״א (דף כ״א ע״ב), וז״ל: ״וחד אמר לפי שמעמידה בדבר המקבל טומאה. פירוש שהוא פסול לסכך, גזירה שמא יבא לסכך בו״. ומבואר דמן התורה באמת אין במה שמעמידים הסכך השכר בדבר המקבל טומאה, כל פסול וחסרון, ורק מדרבנן הסוכה פסולה כה״ג.

אבל ברש״י (שם ד״ה שמעמידה) כתב, וז״ל: ״אע״פ שלא למדנו פסול אלא לסכך, הואיל ועיקרו של סכך אלו מעמידין, הוי כאילו סיכך בדבר המקבל טומאה״. מבואר ברש״י טעם אחר בהלכתא דא, דאין צריכים אנו לגזירה דרבנן, אלא מן התורה הסכך פסול, דמכיון שאין הסכך יכול לעמוד אלא על ידי כך שהוא עומד על דבר שמקבל טומאה, הרי זה כאילו שסיכך בדבר המקבל טומאה.

והנה הדעת נותנת כי אליבא דרש״י אין לחלק בין מעמיד למעמיד דמעמיד, דסוף סוף כל שאין הסכך עומד אלא על ידי כך שהוא נסמך על דבר הפסול לסכך, ׳הוי כאילו סיכך בדבר המקבל טומאה׳. אבל לטעמם של הראשונים דהוי גזירה בעלמא, יש לחלק ולומר כי רק כשהדבר מקב״ט מעמיד את הסכך ממש, יש לגזור שיבואו לסכך באותו דבר שמעמיד. אבל כאשר הוא מעמיד דמעמיד, אין מקום לחשש זה. ואכן, נתבאר לעיל כי מהריטב״א והר״ן מוכח דסבירא להו דמעמיד דמעמיד אינו פוסל, ואתי שפיר על פי טעמם שכתבו באיסור מעמיד.

וכן כתב ב׳אור לציון׳ (חלק א׳ סי׳ מ״א), וז״ל: ״[נחלקו הראשונים] מחלוקת יסודית מאי טעמא אסרו להעמיד בדברי המקבל טומאה, שלדברי אותם ראשונים אפשר שלטעמם כשיטת רש״י במסכת סוכה (דף כ״א ע״ב) דס״ל שהכל הולך אחר המעמיד, וכאילו סיכך בדבר המקבל טומאה, ולפי זה אין חילוק אם הסכך נסמך ממש על דבר המקבל טומאה, או על דבר כשר לסיכוך שעומד על דבר שמקבל טומאה. אבל לשיטת הריטב״א והר״ן דס״ל שכל איסור העמדה בדבר המקבל טומאה משום גזירה שמא יבוא לסכך בו, יש לומר שיש חילוק. שאם הסכך נסמך ממש ע״ג דבר שמק״ט, אז יש לגזור שמא יבוא לסכך בו. אבל אם נסמך על דבר שכשר לסיכוך, שעומד על דבר שמקבל טומאה, אין גזירה שמא יבוא לסכך בדבר המקבל טומאה״.

דברי הב״ח דנדון העמדת סכך ע״ג כתלים, תלוי בשני הטעמים הנ״ל

הב״ח (סי׳ תרכ״ט ד״ה כתב בר״ן) תלה נדון נוסף בשני הטעמים הנ״ל באיסור מעמיד, וז״ל: ״כתב הר״ן ז״ל בפרק הישן (דף י׳ ע״א) אמתניתין דהסומך סוכתו בכרעי המיטה, דהלכה כמאן דאמר דאם העמיד הסכך בדבר המקבל טומאה פסול, ואף על פי שעכשיו נהגו לסמוך הסוכה על גבי כתלים שאין מסככין בהן, היינו טעמא משום דלא שכיחא לסכך בכיוצא בהן, ועוד שכולי עלמא ידעו דכל כהאי גוונא בית דירה מקרי ולא סוכה, הלכך ליכא למגזר, עכ״ל. וכל זה לפי דעתו שפירש לשם דלהעמיד הסכך

בדבר שאין מסככין בו אין הסכך פסול אלא מדרבנן, גזירה שמא יאמרו זה עומד וזה מעמיד, כשם שראוי להעמיד כך מסככין. אבל מלשון רש"י במשנה דהסומך סוכתו יראה דלאו משום גזירה שמא יאמרו הוא דפסול, אלא הואיל ועיקרו של סכך אלו מעמידין אותו, הוי כאילו סיכך בדבר במקבל טומאה כדקיימא לן בעלמא שהכל הולך אחר המעמיד וכו'. ולפיכך יראה שמדינא אין להעמיד הסכך בדבר שאין גידולו מן הארץ, ואם העמיד עליו הסוכה פסולה".

ביאור דברי הב"ח הוא, דהוקשה להר"ן כיצד נהגו להעמיד הסכך על גבי הכתלים של בנין, והלא בנין הוא דבר שאינו ראוי לסכך בו, שאין גידולם מן הארץ, ונמצא דה'מעמיד' של הסכך הוא פסול, וכיצד נהגו כך לעשות. ויישב הר"ן דמכיון שכל הטעם לאיסורא דמעמיד הוא, מחמת גזירה שמא יבואו לסכך באותו דבר שהוא מעמיד, על כן בכתלי בנין אין גזירה זו, דלא שכיח לסכך בכיוצא בהן. ועל זאת כתב הב"ח דישובו של הר"ן מועיל רק לשיטתו. אבל אליבא דרש"י אין לחלק כלל בחילוקו של הר"ן, כי לא מטעם גזירה הוא, אלא מעיקר הדין, כי הכל הולך אחר המעמיד. ואשר על כן העלה הב"ח לדינא דבאמת 'אין להעמיד הסכך בדבר שאין גידולו מן הארץ, ואם העמיד עליו הסוכה פסולה'.

דין 'מעמיד' הפסול מדרבנן, והאם הדבר תלוי בשני הטעמים הנ"ל

נדון נוסף יש בפוסקים, אשר נראה לתלותו בשני הטעמים שכתבו הראשונים ז"ל לאיסור מעמיד, והוא, סכך העומד על גבי דבר הפסול לסכך רק מדרבנן, האם גם בכה"ג נאמר פסולא דמעמיד, או שמא רק בדבר שאינו ראוי מן התורה לסכך. בענין זה מצאנו לכאורה סתירה בדעת ה'משנה ברורה'. דבמקום אחד (סי' תרכ"ט ס"ק כ"ה) כתב: "דע דכל כלי עץ הרחב קצת וראוי להניח עליו דבר, יש אומרים שמקבל טומאה מדרבנן, דדמי לבית קיבול, ועל כן אין להניח מרא ומגריפה על הסכך להחזיקו, או תחת הסכך להעמיד הסכך, ואפילו נשברו". ומבואר שדבר שמקבל טומאה מדרבנן, אין להעמיד הסכך עליו. אבל במקום אחר (סימן תר"ל 'ביאור הלכה' ד"ה כל הדברים) כתב, וז"ל: "אין מעמידין הסכך בדבר הפסול לסכך בהן, גזירה שמא יבוא לסכך בהן, אם לא באותן שאין שכיח לסכך בהן או אותן דאין פסולין לסכך בהן רק מדרבנן, שבהן לא גזרו להעמיד בהן". וצ"ע כיצד לישב הדברים אהדדי.

ויש מקור מפורש לנדון זה בריטב"א (דף כ"א ע"ב ד"ה וחד), וז"ל: "וחד אמר לפי שמעמיד בדבר המקבל טומאה. פירוש, שהוא פסול לסכך, גזירה

שמא יבוא לסכך בו. והא דתנן וכולן כשרות לדפנות, בשאין הסכך עומד סמוך בהן. אי נמי, דכל שאין איסורו לסכך אלא מגזירה דרבנן, כגון חבילין, לא גזרו בו סמיכה, וגזירה לגזירה היא״. מתירוצו הראשון נראה שאין לחלק בין דבר האסור מדרבנן או מה״ת, ובכל גוונא מעמיד פוסל הסוכה. ובתירוצו השני חילק בין סכך הפסול מן התורה, ובין סכך הפסול רק מדרבנן.

ולכאורה נדון זה, האם אפשר להעמיד סכך בדבר שמקבל טומאה מדרבנן, תלוי בשתי השיטות הנ״ל, למה מעמיד פוסל. דאי נימא דהוא רק מדרבנן ומגזירה בעלמא, הרי שפיר כתב הריטב״א בתירוצו השני דהוי כגזירה לגזירה. אבל אי נימא דהוי מן התורה, כי הסכך מקבל את הדין של המעמיד עצמו, כי הכל הולך אחר המעמיד, הרי שגם דבר הפסול לסכך מדרבנן פוסל את הסכך אם הוא המעמיד שלו. ואם אנו צודקים בזה, הרי קצת צ״ב למה בתירוצו הראשון נראה דנקט הריטב״א שאין לחלק בין פסול מדרבנן לפסול מה״ת, והרי לעיל בסמוך ממש כתב כי הטעם דמעמיד הוא מדרבנן, ואם כן, פשוט הוא כתירוצו השני. ויש לישב.

וכך כתב ב׳שפת אמת׳ (דף כ״א ע״ב ד״ה שם במשנה) דנקט בפשיטות כי נדון מעמיד בדבר הפסול מדרבנן, תלוי הוא בשני הטעמים הנ״ל, וז״ל: ״אף ע״ג דקי״ל כר״א בר טביומי לעיל (ט״ו ע״ב) דבלאי כלים פסולים לסכך, מכל מקום יש לומר כיון דאינם פסולין אלא מדרבנן, לא אסרו להעמיד בהן הסוכה, דהא דאסור להעמיד בדבר המקבל טומאה אינו אלא מדרבנן, ובסכך פסול דרבנן לא גזרו, וכ״כ הריטב״א דבסכך הפסול רק מדרבנן רשאין להעמיד, ע״ש. אכן לפע״ד אין כן משמעות רש״י לקמן בגמ׳, ומדבריו נראה דלהעמיד הסוכה בדבר המקבל טומאה מהתורה אסור, וכ״כ הב״ח, וא״כ ממילא בבלאי כלים גם כן אסור״.

דעת ׳בית השואבה׳ דגם אליבא דרש״י פסול מעמיד הוא מדרבנן

בעיקר הדבר שנתבאר לעיל דנקטו הב״ח וה׳שפת אמת׳ ועוד מהאחרונים דאליבא דרש״י מעמיד פוסל מדאורייתא, כתב בספר ׳בית השואבה׳ (מין הראוי לסכך אות מ״ה) דיש לפרש גם ברש״י דאין הפסול במעמיד אלא מדרבנן, וז״ל: ״מה שכתב הרב הב״ח מדברי רש״י דאיסור זה הוא מדינא, משום דהכל הולך אחר המעמיד, אינו מוכרח כל כך, דיש לומר דגם מה שכתב רש״י דכיון דעיקר הסכך הן מעמידין הוה כאלו סיכך בדבר המקבל טומאה, אין כוונתו דאיסורו דבר תורה מפני כך ומשום דהכל הולך אחר

המעמיד כדכתב הב״ח, אלא כוונתו דכיון דעיקר הסכך הן מעמידין אותו, אסור מגזירה דרבנן, משום דהוה כאילו סיכך בדבר המקבל טומאה בעיני הרואים, כי יאמרו זה עומד וזה מעמיד וכו׳ וכמ״ש הרמב״ן והר״ן והריטב״א ז״ל״. ונמצא לדבריו דמעולם לא נחלקו הראשונים ז״ל בטעמא דמעמיד, אלא כו״ע סבירא להו דאיסור מעמיד בדבר המקבל טומאה הוא רק מדרבנן.

ד. דברי הפוסקים על שני אופני העמדת סכך, אי הוי 'מעמיד דמעמיד'

קורות המונחות על מסגרת ברזל, אי הוי 'מעמיד דמעמיד'

בעיקר הנדון הנ״ל של 'מעמיד דמעמיד', הנה יש לצייר זאת בשני אופנים. האחד, דמחברים כלונסאות הכשרים לסכך אל הקיר על ידי מסמרים וכדו׳, שהם אינם ראויים לסכך, דנמצא שהמסמרים מחזיקים את הכלונסאות, והכלונסאות מחזיקים את הסכך. השני, הוא שיש מסגרת של ברזל סביב לסוכה, ומכיון שהברזל פסול לסוכך, ואם יניחו הסכך עליהם ממש, יהיה בזה הפסול דמעמיד, לכן מניחים על גבי מסגרת הברזל כלונסאות מעץ הכשרים לסכך, שאז הברזל הוא רק מעמיד דמעמיד, כי הברזל מעמיד את הכלונסאות, והכלונסאות מעמידים את הסכך.

ברם, באמת יש הבדל גדול בין אלו שני הציורים. כי בציור הראשון, אם יסלקו הכלונסאות מעץ, יפול הסכך אל הארץ, כי המסמרים המחזיקים את הכלונסאות אינם יכולים להחזיק הסכך כלל. משא״כ בציור השני, אם יסלקו הכלונסאות של עץ, לא יפול הסכך, שהרי מתחת יש את המסגרת של ברזל. ונחלקו הפוסקים האם מחמת הבדל זה, גם הדין שונה, או שמא תרווייהו הוו בדינא דמעמיד דמעמיד.

דעת הגרי״ש אלישיב זצ״ל ב׳קובץ תשובות׳ (חלק ד׳ סי׳ פ״א) לפסול את האופן השני, מהטעם שנתבאר, וז״ל: ״סוכה העשויה במסגרות של ברזלים ומניחים על הברזלים כלונסאות ועליהם הסכך, נראה פשוט דלאו שפיר עבדי, דאין זה בגדר מעמיד דמעמיד, דדוקא במחבר הכלונסאות במסמרים ועל הכלונסאות הוא מניח סכך, נהי דהמסמרים מחזיקים את הכלונסאות, אבל אילו הוציא את הכלונסאות היו נופלים

הסכך, נמצא דזה וזה גורם להחזיק את הסכך. אבל בזה שהוא שם את הכלונסאות על הברזלים, ואם כן נמצא דהסכך נסמך על דבר שאין מסככין בו, כי רק הוא המעמידו״.

וכך כתב בפשיטות ב׳מנחת שלמה׳ (ח״ב סי׳ מ״ז אות ג׳ ד״ה ומש״כ החזו״א), וז״ל: ״הן אמנם שאם מעמיד שפוד של ברזל שאסור לסכך בו, מסתבר דלא מהני מה שמניח עליו קנה של עץ, דסוף סוף נראה כמונח על השפוד, אלא שהקנה חוצץ בין השפוד והסכך״.

אבל ב׳כף החיים׳ (סי׳ תרכ״ו אות מ״ב) כתב, וז״ל: ״אמנם לפי מ״ש לעיל אות מ׳ דאין לתת הסכך על הסבכה ממש משום דהוא מעמיד על דבר שאין גידולי הקרקע, אם כן ה״ה לכאן, אלא יש ליתן עצים הכשרים לסכך למעלה מן השריגים העשויים מברזל, ואח״כ יתן עליהם הסכך״. ומבואר דנקט כי אין חילוק בין האופנים, ולכן בכל אופן שאין הסכך מונח על הברזל ממש, אלא על גבי עצים שעל הברזל, שוב אין זה בגדר מעמיד כלל. וכך משמע מדברי ה׳ביכורי יעקב׳ (סי׳ תרכ״ט ס״ק ט״ו), דז״ל: ״בכל כה״ג שרי להניח קנים אפילו על כלי ממש, ולהניח הסכך עליהם, ואין אסור אלא שמסכך ממש על דבר המקבל טומאה, או שפסול לסכך מטעם מחובר וכדומה״.

דברי ה׳מקראי קודש׳ להוכיח מהר״ן להתיר בנדון הנ״ל

ולכאורה מצאנו הכרעה במחלוקת הפוסקים הנ״ל מדברי הריטב״א והר״ן, אלא שהאחרונים נחלקו בהא גופא, כיצד יש לפרש את דבריהם, ועל איזה ציור אמרו את דבריהם וכדיבואר. בספר ׳מקראי קדש׳ (סוכות חלק א׳ סי׳ כ״א) מביא שקו״ט שהיתה בין הלומדים על הציור הנ״ל, שמניחים כלונסאות של עץ על גבי מסגרת ברזל, וז״ל: ״על דבר הסוכות שעושין עם צינורות של ברזל, שנהגו לשים קורות צרים (לאטיש) כשרים לסכך או פלפונים על הכלונסאות של ברזל, ומסככים על הלאטיש, כדי שהכלונסאות של ברזל יהיו מעמיד דמעמיד. והעירו הלומדים דמה שייך לומר בזה מעמיד דמעמיד, דהרי אינו צריך ללאטיש כדי להעמיד את הסכך, דבלא הלאטיש מחזיקים הצינורות את הסכך, והלאטיש לבד בלי הצינורות אינם יכולים להחזיק את הסכך, ונמצא דהצינורות אינם מעמיד דמעמיד, אלא מעמיד, דדל הקורות מלמעלה, הרי הצינורות שמתחת הקורות מחזיקים את הסכך״.

על ויכוח זה הביא ה'מקראי קודש' כי "חתן בני יצא ללמד זכות על הנוהגין להקל בזה, על פי דברי הר"ן בסוכה (דף י' מדפי הספר ד"ה ולענין הלכה בסופו) שכתב 'ויש שנוהגין לעשות בכתלים דפנות של קנים משום היכרא כדי שלא יהא נראה כסומך על הכתלים', וזה ממש כמו בנדו"ד, שמסמיך קנים כדפנות אצל הכתלים, ואעפ"י שנסמך בעיקר ע"ג כתלים, מ"מ ההיכרא שמסמיך את הקנים מועיל לגבי הגזירה שלא יבוא לסכך באותו מעמיד הפסול לסכך, וההיכר מספיק שהסוכה לא תפסל משום גזירה".

ביאור הראיה כך הוא, דהר"ן [וכן הריטב"א] לעיל שם דן במה שנהגו 'לסמוך סוכות על גבי כתלים שאין מסככים בהן, לפי שאין גדולו מן הארץ', ולימד זכות עליהם, משום דלא שכיח לסכך בכיוצא בהן. ועל זאת הוסיף וכתב דבאמת 'יש מקומות שעושין בכתלים דפנות של קנים משום היכרא שלא יהא נראה כסומך על הכתלים לגמרי', וכתבו הריטב"א והר"ן כי 'מנהג חסידים הוא'. ומרהיטת לשון הראשונים הנ"ל נראה דמנהגם של המחמירים היה שהעמידו דופן של עץ סמוך לדופן של אבן שהיה שם, ועל כל זה היו מניחים את הסכך. ובאופן זה עיקר סמיכתו של הסכך הוא, הכתלים מאבן, ובלי הקיר מאבן הקיר מעץ לא היה מחזיק את הסכך, אבל עכ"פ די בזה כי יש בזה היכר שאין זה נראה שסומך את הסכך על האבן, אלא על הדפנות מעץ, וזה מספיק לבטל הגזירה דמעמיד. ונקט חתן בנו של ה'מקראי קודש' דאין לחלק בין הציור של הר"ן, לבין הציור דידן, שמניחים הכלונסאות מעץ על גבי מסגרת הברזל, כי גם בזה די לבטל הגזירה דמעמיד.

דברי ה'מנחת שלמה' לדחות הראיה מהר"ן

אכן, ה'מנחת שלמה' (שם) הנ"ל נקט בביאור הציור של אותם מחמירים שהביאו הריטב"א והר"ן, דהיינו כמו באופן דידן, שהניחו על הכותל ממש עץ, ועל זה הניחו את הסכך, כמו הנוהגים שהביא ה'מקראי קדש'. אבל נקט המנח"ש דאין לנו ראיה כלל מדברי הר"ן, וז"ל: "נלע"ד בכוונתם [של הריטב"א והר"ן] שהניחו עץ על הכותל ממש להיכרא, שהרי כתבו מפורש 'משום היכרא', כדי שלא יהא 'נראה', וגם כתבו 'שלא יהא נראה כסומך על הכתלים לגמרי'. והן אמנם שאם המעמיד שיפוד של ברזל שאסור לסכך בו, מסתבר שלא מהני מה שמניח עליו קנה של עץ, דסוף סוף נראה כמונח על השיפוד, אלא שהקנה חוצץ בין השיפוד והסכך, ואטו אם יניח דיקט דק על כותל או שיפוד, וכי יחשב כמונח על

דיקט. ורק הכא כיון שאינו מעיקר הדין, וכמש״כ הר״ן ואינו אלא להיכירא, סגי בזה״י.

ביאור נוסף באיזה ציור מדובר בר״ן

החזו״א (סי׳ קמ״ג ס״ק ב׳) הנ״ל, נקט דרך שלישית בציור של הריטב״א והר״ן, וז״ל: ״הר״ן והריטב״א הביאו מידת חסידות, שהיו נוהגים בזמן שהכתלים של אבנים, להעמיד קונדסין אצל הדפנות לסמוך עליהן הסכך. וע״כ היו נותנים כלונס מקונדס לקונדס, ומסככין על הכלונס. ואם איתא שמסכך על הכלונס לא איכפת לן במה שהכלונס הועמד בדבר הפסול לסכך בו, למה להו כולי האי, הלא אותו הכלונס המניח על הקונדסין יניח על הכתלים״. ומכאן הביא החזו״א ראיה לדבריו דמעמיד דמעמיד הוי כמעמיד. ועכ״פ מבואר שהבין דהציור הוא שהיו מעמידים שני עמודים ועליהם קורה של עץ ליד הכותל, ועל הקורה היו מניחים הסכך.

קורות המחוברים לקיר ע״י מסמרים – שיטת החזו״א לאסור

נתבאר לעיל (ריש אות ב׳) כי אליבא דהחזו״א דמעמיד דמעמיד הוי כמעמיד ממש, אם כן אין נכון לחבר הכלונסאות שעליהם עומד הסכך במסמרים אל הקיר, וכן אין לחבר הדפנות שעליהם נסמך הסכך על ידי ברזלים שונים, שהרי הם מקבלים טומאה, ואין מסככין בהם. וכך כתב החזו״א (שם) להדיא, וז״ל: ״לכן לדידן שאנו נוהגים להחמיר בדין העמיד הסכך בדבר המקבל טומאה כדעת רמב״ן ור״ן, אין לקבוע הכלונסאות במסמרים. ומיהו דוקא אם הכלונסאות אינם נסמכים על הכותל, אבל אם הכלונס נסמך על הכותל ומחזקו במסמר שלא ישמט ממקומו, לית לן בה, כיון שעומד בלא המסמר״.

קורות המחוברים לקיר ע״י מסמרים – שיטת המתירים

אבל, יש מהפוסקים שכתבו כי מכמה טעמים אפשר להקל בנדון המבואר, אפילו אליבא דהמחמירים במעמיד דמעמיד וכדלהלן. ב׳אור לציון׳ (חלק א׳ סי׳ מ״א בסופו) כתב, וז״ל: ״עוד נ״ל דאף לשיטתיה דהחזו״א דס״ל שיש להחמיר במעמיד דמעמיד, מ״מ במסמרים יש להקל, כיון שאינם ניכרים, ואין רואים שהסכך נשען עליהם, וכה״ג לא שייך לומר שגזרו חכמים לאסור שמא יבוא לסכך בהן״.

ובאמת דכעין סברת ה'אור לציון' מבואר בחזו"א גופא, בהמשך דבריו, דז"ל: "לסמוך הסכך על כותל אבנים אנו נוהגים היתר, כמש"כ הר"ן, ואפילו אם נותן חוטי ברזל בתוך הכותל לית לן בה כיון שעיקר של אבנים ועפר וטיט, וגם הברזל אינו נראה, וגם הכותל עומד בעצמו ואין הברזל רק לחזק שלא יפול ע"י הכאה ותנועה". הרי הזכיר החזו"א בתוך כל הסברות גם הטעם דהברזל שבתוך הכותל אינו פוסל מכיון שאינו נראה. אבל נראה כי יש לחלק בין האופנים, דשאני ברזל שבתוך הכותל שאינו נראה כלל, ומי שאינו מצוי במלאכת הבניה אינו יכול לדעת כלל שיש ברזל בתוך הקיר. משא"כ במסמרים המחזיקים הכלונסאות, שהראש שלהם בולט מעט, וגם כל אחד יודע כי הכלונסאות אינם עומדים באויר, אלא מחוברים אל הקיר על ידי מסמרים.

טעם נוסף להתיר בנדון דידן, כתב ב'אבן ישראל' על הרמב"ם (הלכות סוכה פ"ד הל' ט"ז), וז"ל: "אולם בעיקר דינא לחבר את הכלונסאות במסמרים נראה דמותר אפילו אי לא הוה ס"ל כלל התירא מטעם מעמיד דמעמיד, דהרי המסמרים כיון דעכשיו נקבעו בקרקע ונעשו מחוברים לקרקע, הרי עתה אין מקבלים טומאה. וכל מה שיש לדון הוא רק משום דאין גידולו מן הארץ, והוה כאבנים, והרי סברת הר"ן באבנים דלא גזרו לסכך עליהם משום דאין דרך לסכך בהם, סברא זו יש גם במסמרים שאין דרך לסכך במסמרים. ומכל זה שנתבאר מבואר שאין שום חשש לחבר את הכלונסאות במסמרים לכל הדעות".

ה. ראיות החזו"א לשיטתו ודברי האחרונים לדחותן

ראיית החזו"א מהראשונים דמעמיד דמעמיד פוסל

החזו"א (שם) הביא כמה ראיות לשיטתו דמעמיד דמעמיד, הוי כמעמיד ממש, והאחרונים כתבו לדחות ראיותיו. נציע בס"ד את ראיותיו של החזו"א אחת לאחת, ודברי האחרונים עליהן, אע"ג שמקצת הדברים כבר נשנו ונתבארו לעיל.

א. החזו"א פתח את דבריו בדברי המחבר (סי' תרכ"ט ס"ח) שהובאו לעיל (ריש אות ב'), אשר מהם מוכח דמעמיד דמעמיד אינו פוסל הסכך, וז"ל, 'לחבר כלונסאות הסוכה במסמרות של ברזל, או לקשרם בבלאות (פירוש חתיכות של בגדים בלוים) שהם מקבלים טומאה, אין קפידא. והביא החזו"א את דברי

המג״א דזה כשר אפילו לדעת רמב״ן ור״ן דמחמירין במעמיד בדבר המקבל טומאה, דהוי מעמיד דמעמיד, וכ״כ הגר״א. ועל זאת תמה החזו״א:

״דבריהם ז״ל תמוהים מאד דלא כתבו הרמב״ן והר״ן והריטב״א להכשיר אלא במעמיד הדפנות על המיטה, והמיטה היא קרקעית הסוכה דהמיטה מעשה קרקע בעלמא קעביד (לשון הרמב״ן במלחמות והר״ן), ואינו ענין למעמיד הכלונסאות בדבר המקבל טומאה וכו׳, ובזה נמי דוקא כשהמק״ט הוא קרקע, כמבואר בלשון הרמב״ן והר״ן, ואילו היה דעתם גם בסכך גופה מעמיד דמעמיד כשר, אין התחלה לדון במעמיד הדפנות על המיטה. ואף אם בשאלתם נקטו כאילו מעמיד דמעמיד נמי פסול, מ״מ במסקנתם הוי להם לפרש דאפילו בסכך גופה מעמיד דמעמיד כשר שהרי כן הוא מידת חכמים לפרש חידוש כזה אשר אחר חידוש זה אין כלל מקום לדון לפסול דפנות הנסמכות על המיטה״.

וביאור ראיית החזו״א הוא, דהר״ן (דף י׳ ע״א מדפי הרי״ף) כתב על הגמרא הנ״ל (בריש הסימן), וז״ל: ״וחד אמר לפי דמעמידה בדבר המקבל טומאה. וכולן כשרין לדפנות [כלומר, הא דתנן דהכל כשר לדפנות, על כרחנו לפרש זאת באופן], דשאין הסכך עומד עליהן, אבל להעמיד הסכך בדבר שאין מסככין בו הסכך, אסור מדרבנן שמא יאמרו זה עומד וזה מעמיד, כשם שראוי להעמיד כך מסככין בו. אע״ג דתנן לקמן (דף כ״ב ע״ב) העושה סוכתו בראש האילן כשרה, ולא פליג ר׳ יהודה, אע״ג דאילן פסול לסכך בו וכו׳, והרמב״ן ז״ל תירץ בההיא לאו במסכך ע״ג אילן עסקינן, אלא שקרקע הסוכה נתון באילן ונעץ קונדיסין בקרקע הסוכה וסכך עליהן, ובכה״ג אע״פ שהמחובר סומך את המעמיד, לית לן בה, דמעשה קרקע בעלמא קא עביד״. ומדייק החזו״א דמהא דהר״ן כתב דמותר להעמיד את הסכך על הקונדסין עומדים על האילן, והאילן פסול לסיכוך, רק מכיון שהאילן הוא מעשה קרקע והוא משמש לקרקע, ולא נקרא שעושה ומעמיד את הסכך, משמע שאם לא היה עושה מעשה קרקע, אפילו שהוא מעמיד את המעמיד, בכל זאת הסכך היה פסול.

דחיית הראיה

בספר ׳הערות׳ (סוכה דף כ״א ע״ב) הובא בשמו של הגרי״ש אלישיב זצ״ל לדחות הראיה, וז״ל: ״הנה הריטב״א והרא״ה שהיו מתלמידי הרמב״ן כתבו להדיא בשיטת רבם דכשר בראש האילן, דהוא מעמיד דמעמיד, ובהאי לא אסרו, ע״כ תלמידיו ששמעו דבריו הבינו דההכשר אינו

כפשוטו, משום מעשה קרקע בעלמא, אלא עיקר כוונתו מטעם מעמיד דמעמיד דלא אסרו בזה״י.

וכך הוא לשון הריטב״א שמשם מביא ה׳ערות׳ ראיה לדבריו: ״והנכון כמו שפירש רבינו הגדול ז״ל, שלא אסרו חכמים אלא שלא להעמיד הסכך שמא יבא לסכך בו, אבל מתניתין דלקמן אין הסכך סומך על האילן, אלא שקרקע הסוכה נתון באילן, ונעץ קונדסין של עץ בקרקע הסוכה וסיכך עליהן, אע״פ שהקונדסין עומדים באילן לא חיישינן שהרי מעמיד דמעמיד הוא, ואם באנו לאסור להעמיד קונדסי סוכה במחובר, הרי אתה אוסר מלהעמידם בארץ ולסכך עליהם, והא לא אפשר, עכ״ל. מבואר בריטב״א בביאור דברי הרמב״ן, שמותר במעמיד דמעמיד, שאם תאסור מעמיד דמעמיד, אז צריך לאסור גם קרקע, וזה לא אפשר ולכן התירו כל מעמיד דמעמיד. ולפ״ז כוונת הרמב״ן שכותב מעשה קרקע, זה לא הסיבה להיתר, אלא שאי אפשר לאסור מעמיד דמעמיד, שא״כ אז גם מעשה קרקע יהיה אסור וזה לא אפשר״.

ביאור זה בראשונים מתבאר ועולה גם מלשונו של השו״ע הרב (סי׳ תרכ״ט סעיף י״ב), וז״ל: ״במה דברים אמורים כשהסיכוך בעצמו מונח על גבי דבר שמקבל טומאה, או שדבר המקבל טומאה מונח על גבי הסכך ממש ומחזיקו, אבל אם הסכך מונח על גבי כלונסאות או על גבי יתידות והן מונחים על גבי דבר המקבל טומאה, אין בכך כלום ומותר לעשות כן לכתחלה, ואע״פ שדבר המעמיד ומחזיק את הסכך נסמך על גבי דבר הפסול לסיכוך, אין בכך כלום שהרי כל סוכה שבעולם מעמידי הסכך הן נסמכים על גבי קרקע עולם הפסולה לסיכוך״.

טענת החזו״א דהכלונסאות הם חלק מהסכך

ב. עוד כתב החזו״א בתו״ד, וז״ל: ״דלא כתבו הרמב״ן והר״ן והריטב״א להכשיר אלא במעמיד הדפנות על המיטה, והמיטה היא קרקעית הסוכה, דהמיטה מעשה קרקע קעביד, ואינו ענין למעמיד הכלונסאות בדבר המקבל טומאה, שהרי הכלונסאות הן הן ג״כ סכך, ואין אנו מחלקין בסכך למחשב התחתון כמעמיד העליון, ולהכשיר את העליון, ולא נאמר אלא בדופן הנסמך על המקבל טומאה״. מבואר שהחזו״א בעומק דעתו היה פשוט לו שהכלונסאות מכיון שהם חלק מהסכך ונפסלו בגלל שעומדים על דבר המקבל טומאה, אזי מחמת כך כל הסכך נפסל, מכיון דאין מחלקין את הסכך לומר שחלק כשר, וחלק פסול.

דברי האחרונים לחלוק על טענת החזו״א

על הא גופא שהי׳ פשוט ליה להחזו״א שאין אנו מחלקים הסכך, לומר שחלק פסול מחמת שהמעמיד שלו הוא פסול לסכך, וחלק יהיה כשר, כי לגביו הוי מעמיד דמעמיד, טען ה׳מנחת שלמה׳ (חלק ב׳ סי׳ מ״ז) כי ״דבר זה איננו מובן, דאדרבה אותן כלונסאות שעליהם מניחים הסכך, כיון שמחוברים במסמרים, הו״ל סכך פסול, ולכך אין מצרפים אותם להסכך״.

על דרך זה טען ה׳להורות נתן׳ (חלק י״ג סימן מ״ד אות ט״ז), וז״ל: ״ובעניי לא ידעתי מה הפשיטות לומר שבסכך עצמו אי אפשר לומר דהתחתון הוא מעמיד את העליון ולהכשיר את העליון, ונימא דהסכך התחתון הוא המעמיד להעליון, ואף דהסכך התחתון אינו כשר לסכך, משום שעומד על דבר המקבל טומאה, מ״מ הסכך העליון אשר לגבי טומאה הוא מעמיד דמעמיד, שפיר כשר לסיכוך״.

וב׳קובץ תשובות׳ (חלק ד׳ סי׳ פ״א) טען באופן אחר קצת על סברת החזו״א, דגם אם נאמר כסברת החזו״א שאין מחלקים בסכך עצמו, לומר שחלק כשר וחלק פסול, עדיין יש לטעון שאין לראות את החלק הפסול כחלק מהסכך כלל, וז״ל: ״הנה בעצים דקים שקורין לאטיש, סכך פסול הוא, שהרי לא נקבעו בגג לשם צל, אלא כדי לתת להם את הרעפים, עיין באחרונים סי׳ תרכ״ו, ואם כן לכאורה הוא הדין בהני כלונסאות, לא נקבעו אלא להחזיק את הסכך הנסמך עליו״.

וכוונת דבריו נראה, דהכלונסאות המעמידים את הסכך באמת אין להם דין סכך, ואינם חלק מהסכך, מכיון שלא נתנו אותם שם בשביל צל, אלא בשביל להעמיד את הסכך, ולכן אין להם דין סכך, ולכן אם הם פסולים אין בזה לגרום שגם הסכך הכשר יפסל מחמת שאין מחלקים בסכך עצמו. והחזו״א כפי הנראה נקט כי שפיר יש לכלונסאות דין סכך, מכיון שהניחו אותם שם לשם כך שיחזיקו את הסכך, ולא דמי ללאטיש שהניחו אותם בשביל להעמיד הרעפים, ולא בשביל הסוכה כלל, ולכן שפיר אין להם דין סכך.

טענת החזו״א דבכל מעמיד דמעמיד, יש לפסול הסכך מדינא דמעמיד

ג. עוד טענה עמוקה טען החזו״א, וז״ל: ״ולא עוד אלא בסכך עצמה לא שייך כלל מעמיד דמעמיד, דסכך הנסמך על מקבל טומאה, יש לומר

דנעשה סכך פסול, וחברו הנסמך עליו, הוא בדין נסמך על דבר שפסול לסכך בו״. וגם זו טענה עמוקה, דמכיון שהכלונסאות מונחים על דבר שמקבל טומאה, אזי הם עצמם נעשים פסולים לסכך, וממילא הסכך שמונח עליהם, הוא מונח על דבר שפסול לסכך בו. וממילא אין צריך לבוא לחידוש של מעמיד דמעמיד, אלא תמיד בסוף הוי דינא דמעמיד בלבד.

דברי ה׳קובץ תשובות׳ לחלוק על הטענה הנ״ל

ב׳קובץ תשובות׳ (שם) השיב על טענה זו, וז״ל: ״עיין ריטב״א שם שמותר להעמיד הסכך על דבר הנאסר משום גזירה, דגזירה לגזירה הוא, ואם כן הכלונסאות הללו גם אם הם עומדים ע״י המסמרים, מכל מקום לא נפסלו לסכך, אלא משום גזירה, ואין איסור להעמיד הסכך עליהם״.

דברי ה׳קובץ תשובות׳ תלויים לכאורה בשני תירוצי הריטב״א

ברם, כבר נתבאר לעיל (אות ג׳) דיסוד זה שאין איסור להעמיד בדבר הפסול לסכך מדרבנן, תלוי הוא בשני תירוצים בריטב״א (דף כ״א ע״ב ד״ה וחד אמר), וז״ל: ״לפי שמעמידה בדבר המקבל טומאה. פירוש שהוא פסול לסכך, גזירא שמא יבוא לסכך בו. והא דתנן (דף י״ב ע״א) וכולן כשרות לדפנות, בשאין הסכך עומד סמוך בהן. אי נמי דכל שאין איסורו לסכך אלא מגזירה דרבנן, כגון חבילין, לא גזרו בו סמיכה, וגזירה לגזירה היא, כנ״ל״. וכך כתב הריטב״א לעיל (דף י״ב ע״א ד״ה וכולן כשרות לדפנות), וז״ל: ״יש פירשו בשאינו סומך הסכך עליהם, דאסור לסמוך בדבר שאין מסככין בו, גזירה שמא יסכך בהם, כדאיתא לקמן במכילתין (כ״א ע״ב). ואין צורך אלא מתניתין כפשוטה, דבזו שאיסורן מדרבנן לא גזרו סמיכה״. ומבואר דאליבא דהתירוץ הראשון גם דבר הפסול לסכך מדרבנן, פוסל משום מעמיד.

וכך כתב ה׳קהילות יעקב׳ (סוכה סי׳ י״ז), וז״ל: ״ולענ״ד זה תלוי בשני תרוצים שכתב הריטב״א ז״ל בדף כ״א דתנן התם וכולן כשרות לדפנות, וקשה דאם יעשה הדפנות מחבילות והסכך עליהם, נמצא שמעמיד את הסכך בדבר הפסול לסיכוך, דסתמא דמלתא הסכך נשען על הדפנות, וכתב שם הריטב״א ז״ל ד״ה וחד אמר וז״ל, והא דתנן וכולן כשרות לדפנות בשאין הסכך עומד סמוך בהן (אלא נשען על עמודים וכיו״ב), א״נ דכל שאין איסורא לסכך אלא מדרבנן כגון חבילין לא גזרו בו סמיכה וגזירה לגזרה היא כנ״ל (כנראה שהוא ראשי תיבות כן נראה לי ומשמע שמסכים לתירוץ האחרון

דשרי להעמיד בהני גזירה לגזירה). ולכאורה גזירת חבילה וגזירת שברי כלים הם מסוג אחד, דכמו שבחבילה גזרו שאם נתיר לסכך בהם יבא להכשיר גם כשהם מונחים שם שלא לשם סיכוך, ה״נ בשברי כלים חששו חכמים שאם נתיר לסכך בהם יבא לסכך גם בכלים שלמים, ולפי תירוץ השני שבהריטב״א ז״ל דלא גזרו להעמיד בחבילה, לכאורה ה״ה דלא גזרו להעמיד בשברי כלים מה״ט גופא דהוי גזירה לגזירה וכנ״ל״.

תירוצו של 'קונטרס הביאורים'

נמצא אם כן דדברי ה'קובץ תשובות' לדחות את דברי החזו״א, באמת במחלוקת ראשונים הם תלויים, ולהשיטה שגם סכך שפסול מדרבנן פוסל משום מעמיד, אזי שוב קשיא שאלת החזו״א הנ״ל, דלעולם בכל מעמיד דמעמיד, הוי באמת מעמיד ממש, כי המעמיד דמעמיד פסל את המעמיד עצמו, ומעתה הסכך מונח על דבר הפסול לסכך.

וכתב ב'קונטרס הביאורים' (סוכה סי' ט״ו) לישב שאלת החזו״א, וז״ל: ״ואשר נראה בשאלה זו, דלא נאמר דין מעמיד אלא בדבר הפסול לסכך בו, וכמו מקב״ט או מחובר, דילפינן לה מפסולת גורן ויקב, אבל סכך שסמך על דבר המקבל טומאה, אף שהסכך כפי שהוא פסול הוא, מ״מ הרי אין גוף הסכך דבר הפסול לסכך, ורק משום שסמכו בדבר המקבל טומאה יש עליו פסול, ודין זה דמעמיד נאמר רק בדבר הפסול לסכך בו ולא בסכך שהוא עתה פסול הוא, אבל אין פסולו בגופו לאחשביה דבר הפסול לסכך. וראיה ברורה לזאת מהגמ' בדף ד' דהיה הסכך למעלה מכ' והוצין יורדין למטה מכ', אם צילתן מרובה מחמתן כשרה, ובתוס' והרא״ש בדף ט' כתבו דהסכך שלמעלה מכ' סכך פסול הוא יעו״ש, והשתא הרי ההוצין סמוכין על סכך פסול שלמעלה מכ' אמה המעמידן, והרי דאף דסכך פסול למעלה מכ' כיון שאין גוף הסכך פסול לסכך, וכל פסולו משום למעלה מכ' הוא, אין בזה משום דין מעמיד בסכך פסול, וכ״ש בפסול הסכך דמשום גזירה דמעמיד״.

ולכאורה יש לנו סימוכין לחידוש הנ״ל, מדברי החזו״א עצמם, דכתב (שם סוף ס״ק ב'), וז״ל: ״במלחמות כתב דעושה סוכתו באילן, נמי אין בו משום מעמיד בדבר שאין מסככין בו, דהאילן משמש קרקע. ואמנם רש״י שבת קנ״ד ב' פי' דהסכך נסמך על האילן, וכבר פירשו תוס' דאפשר לפרש בב' ענינים, ולדעת רמב״ן ע״כ לפרש שהאילן קרקע הסוכה, אבל י״ל דמחובר לא גזרו עליו כיון דהוא מין כשר״. וכוונת החזו״א לומר דלפי רש״י מדובר שעושה סוכה ברצפה, והסכך הוא שנסמך על האילן, ואם כן קשה

למה הסוכה כשרה, הרי מחובר פסול לסכך והוא המעמיד של הסכך, ועל זה מתרץ החזו״א דשאני אילן שהוא מין שכשר לסכך, ואינו כדבר המקב״ט, ולכן לא גזרו בו פסול של מעמיד בדבר הפסול לסכך בו. ואם במחובר חידש כך החזו״א, כל שכן שיש לומר כך בדבר הכשר לגמרי לסכך, וכל פסולו הוא שהמעמיד שלו עתה הוא דבר הפסול. אלא שכל דברי החזו״א הם בדעת רש״י, אבל מהרמב״ן מוכח שאסור להעמיד גם בדבר המחובר. אבל עדיין אפשר לומר דגם הרמב״ן מודה לחידושו של ה׳קונטרס הביאורים׳ הנ״ל, דדבר שאינו פסול בעצם, רק מצבו של עכשיו הוא שפוסלו, אינו פוסל את הסכך.

ראיה נוספת של החזו״א מדברי הרמב״ן

ד. ראיה נוספת כתב החזו״א לשיטתו, וז״ל: ״תדע שהרי הרמב״ן פירש סמך סוכתו על כרעי המיטה, היינו שהפך המיטה וכרעיה למעלה, ואי אפשר לסמוך כל הסכך על הכרעים, אלא א״כ יתן כלונס מכרע לכרע, ועל הכלונסאות הוא מסכך״. וביאור דבריו, דהריטב״א כתב: ״והנכון כמו שפירש רבינו הגדול הרמב״ן ז״ל, שהסומך סוכתו בכרעי המיטה, היינו שכפה מיטתו לפי שיש תחתיה גובה עשרה כדאוקימנא לעיל בגבוהה עשרה, ולפיכך סמך על כרעיה שנתן הסכך עליהן ופסיל לה ר׳ יהודה לפי שאין לה קבע, שאינה ראויה לעמוד כפויה ועומדת לתקנה שתעמוד כדרכה״. וביאר החזו״א איך העמיד סכך על גבי מיטה הפוכה, ע״כ שהניח כלונס מרגל מיטה אחת לחברתה, ועל הכלונס הניח את הסכך, ואם כן הוי מעמיד דמעמיד, ועל ציור זה הוא שאמרה הגמרא דחד אמר דהפסול הוא משום מעמיד בדבר המקבל טומאה, ומוכח אם כן דגם במעמיד דמעמיד פוסל דבר המקבל טומאה.

דחייתו של ה׳קובץ תשובות׳

לישב שאלה זו כתב ב׳קובץ תשובות׳ (שם), וז״ל: ״בפשוטו כשהפך את המיטה הרי היא בעצמה משמשת גם לדפנות הסוכה, ובעל כרחך דמיירי שרגליה הם דפים מחוברים כעין דפי התיבה, ואדרבה היא נקראת מיטה סתם בגמ׳, כמבואר בביצה ל״ג ע״א ארי״י וכן פוריא, ובתוס׳ שם, וגם מיטה לא מיירי כגון במיטה שלנו שאין לה מחיצות אלא שיש לה מחיצות, וכ״ה בשו״ע סי׳ שט״ו, הרי שפיר דמי לסמוך את הסכך על המיטה בעצמה, ואין צורך להשתמש בכלונסאות״.

ראיה נוספת של החזו״א מדברי הר״ן

ה. החזו״א כתב ראיה נוספת לשיטתו מדברי הראשונים ז״ל, וז״ל: ״הר״ן והריטב״א הביאו מידת חסידות שהיו נוהגין בזמן שהכתלים של אבנים להעמיד קונדסין אצל הדפנות לסמוך עליהן הסכך, וע״כ היו נותנים כלונס מקונדס לקונדס ומסככין על הכלונס, ואם איתא דמסכך על הכלונס לא איכפת לן במה שהכלונס הועמד בדבר הפסול לסכך בו, למה להו כולי האי, הלא אותו הכלונס המניח על הקונדסין יניח על הכתלים״.

בדברי הראשונים הנ״ל הארכנו כבר לעיל (אות ד׳), ונבאר כאן ראיית החזו״א בקצרה. דהנה הר״ן (שם) כתב: ״ויש שנוהגין לעשות בכותלים דפנות של קנים משום היכרא כדי שלא יהא נראה כסומך על הכותלים לגמרי, ומידת חסידות בעלמא הוא״. ונקט החזו״א כי הציור של מנהג החסידים הוא, שהיו מעמידין קונדסין שהם עצים ליד הכותל, מהרצפה עד גובה כותל האבנים, ועל עצים אלו היו משכיבים כלונס מקונדס לקונדס, ועל הכלונס היו מעמידים את הסכך. ואם כן מהא שלא נהגו באופן פשוט יותר, להניח הכלונס על גבי הכותל עצמו, ועליו להניח את הסכך, מוכח דגם מעמיד דמעמיד פסול.

דברי ה׳דבר יהושע׳ לדחות ראיית החזו״א

בשו״ת ׳דבר יהושע׳ (ח״ב סי׳ צ״ז אות ה׳) דחה ראיה זו, וז״ל: ״דבר זה מפליאני ביותר, דהמעיין בר״ן וריטב״א יראה שלא כך היו נוהגין, להעמיד קונדסין ולסמוך עליהם הסכך, אלא באמת גם החסידים היו מעמידין את הסכך על הכותלים מאבנים, ולא חששו להעמיד בדבר שאין מסככין בו, הואיל ולא שכיח לסכך בעפר ואבנים והכל יודעים דכה״ג לאו סוכה היא, אלא שמשום מידת חסידות הוסיפו להכתלים עוד דפנות של קנים, משום היכרא כדי שלא יהא נראה כסומך על הכתלים לגמרי. כלומר שאע״פ שעיקר עמידת הסכך היה על הכתלים, מ״מ היה בכוח הדפנות של קנים להוציא הכתלים מידי מעמיד, משום שדפנות של קנים חלשים מאוד, ואין בכוחם להחזיק הסכך, דכל שהוא קנה חזק אקרי קונדס, אבל סתם קנה חלש ורך שמתכופף או נשבר אם נותנים עליו סכך כשיעור, וכמ״ש ׳לעולם יהא אדם רך כקנה׳, ולפיכך אין מעמיד הסכך רק הכתלים בלבד, והדפנות של קנים אינם משמשים כלום רק להיכרא בעלמא שידעו שיש קפידא שגם הדפנות יהיה מדבר הראוי לסכך בו, ולא יבואו לעשות מחיצות של ברזל, או מדברים המקבלים טומאה. ומעתה אין מקום להקשות אמאי לא הניחו כלונס על הכתלין, שהרי כל עיקר

הקושיא לפי״ד החזו״א שהניח כלונס על קונדסין, אבל לפי המתבאר לא היה שם לא כלונס ולא קונדסין, אלא מחיצה על הכתלים דכבר ביארנו דקנים אינם יכולים להעמיד הסכך ומימלא לא היו מועילין להחשב מעמיד דמעמיד״.

מבואר מדבריו כמש״כ לעיל (שם) דהציור של המחמירים היה באופן שעשו כותל מעץ ליד הכותל אבנים, בכדי שיראה כאילו עומד הסכך על הכותל מעץ, ולא הועיל הדבר מעיקר ההלכה, אלא מנהג חסידות בלבד היה כאן. ואם במקום כותל אבנים היה שם כותב ברזל או מדבר שפסול לסכך ורגילים לסכך בו, לא היה מועיל דבר זה כלל, מכיון דשאני כותל אבנים דמעיקר הדין אין בו פסול של מעמיד, ומטעם שכתב הר״ן שם, ורק לשם כך שלא יהיה נראה שמעמיד בדבר האסור לסכך, עשו כותל מעץ שיראה שעומד הסכך על כותל של עץ.

הבנת המקראי קודש בדעת הר״ן

וכבר הובא לעיל (שם) כי על דרך זה ממש כתב ב׳מקראי קדש׳ (סי׳ כ״א), אלא דשם נקט על פי הר״ן דבאמת מועיל להניח קורה מעץ על גבי כותל העשוי מברזל, והובא לעיל השקו״ט שהיה בין הלומדים על ציור זה האם הוי מעמיד דמעמיד, או לא, ועל זאת כתב ה׳מקראי קודש׳: ״וחתן בני יצא ללמד זכות על הנוהגים להקל בזה, עפ״י דברי הר״ן בסוכה שכתב ׳ויש שנוהגין לעשות בכתלים דפנות של קנים משום היכרא, כדי שלא יהא נראה כסומך על הכתלים׳, וזה ממש כמו דפנות אצל הכתלים, ואעפ״י שנסמך בעיקר ע״ג כתלים, מ״מ ההיכרא שמסמיך את הקנים מועיל לגבי הגזירה שלא יבוא לסכך באותו מעמיד הפסול לסכך, וההיכר מספיק שהסוכה לא תיפסל משום גזירה. ויעוין במג״א (סי׳ תרכ״ט ס״ק ח׳) שהביא דברי הר״ן וכתב שבהכי מתיישב מ״ש סי׳ תרל״א ס״ח שאעפ״י שהסכך כשר נתון על השיפודים, כשר, דכיון שלא התירו לו אא״כ נתן סכך כשר עליהם, לא גזרינן שיסכך בשיפודים״.

ומבואר מדבריו דנקט כי גדול כח ההיכר אפילו לבטל הפסול דמעמיד גמור, והוכיח זאת מהמג״א, ולכן נקט להתיר להניח על דבר שפסול לסכך, כלונס של עץ, ועליו להניח את הסכך, שאז יהיה הפסול רק מעמיד דמעמיד. אכן, לפי ה׳דבר יהושע׳ הנ״ל אין הדבר כן, דשאני במנהג אותם חסידים שעשו היכר רק לדבר שפוסל משום חומרא, אבל אין זה מועיל לדבר שהוא פסול מעיקר הדין. והובא לעיל כי כן כתב גם ה׳מנחת

שלמה׳.

סימן ח׳ - נר חנוכה האם הוא חיוב על הבית או חיוב על הגברא, והמסתעף מזה לענין דיני ההדלקה

א. נר חנוכה, האם הוא חיוב על הבית, או חובת גברא

חקירת ה׳שפת אמת׳ בגדר מצות נר חנוכה, האם היא על הגברא או על הבית

ה׳שפת אמת׳ (שבת דף כ״א ע״ב בד״ה ת״ר מצות חנוכה) חקר חקירה יסודית בגדרי מצות נר חנוכה, על מי היא מוטלת, ומה הוא המחייב במצוה זו, וז״ל: ״יש לעיין אי המצוה נר אחד בבית כמו מזוזה, וכמו נר שבת דכל שהדליק לשם שבת אף שהדליק מי שיהיה, די. ולפי זה אפשר דגם ב׳ בעלי בתים הדרים בבית אחד, די להם בנר אחד. והא דאושפיזא משתתף בפריטי, יש לומר שהוא כדי לעשות המצוה בממונו, אבל מדינא יוצא. או נימא דהמצוה על כל אדם, אלא דבעל הבית מוציא כל בני ביתו מטעם שליחות״.

ביאור דבריו, דמעיקר הדין סגי לקיים מצות נר חנוכה באופן ד׳נר איש וביתו׳, והיינו, שבעל הבית מדליק נר אחד בכל לילה ובזה נפטרים כל בני הבית. הלכה זו אפשר לבאר אותה בשני אופנים. האחד, דהוי כמצות מזוזה ומצות נר שבת, דבאלו המצוות אין צריכים לבוא לגדרים של שליחות, אלא בזה שישנה מזוזה קבועה בפתח הבית, מקיימים כל בני הבית את המצוה. ויש לומר כי כך הוא גם כן בנר חנוכה, דגדר החיוב הוא, שיהיה בבית שהאדם דר בו נר דולק, ובזה ממילא נפטרים כל דרי הבית.

אבל יש לבאר גדר המצוה דנר חנוכה באופן אחר לגמרי, דאין החיוב על הבית, כמו במזוזה, אלא החיוב הוא על הגברא, שכל אדם באשר הוא חייב להדליק נר חנוכה. אלא דכאשר מדליק אדם אחד בבית, יכולים שאר בני הבית לצאת ידי חובה על ידי גדר של שליחות, שכל בני הבית עושים את בעל הבית להיות שליח שלהם, ועל ידי כך הם נפטרים.

ב. נר חנוכה במי שאין לו בית, או שאינו נמצא בביתו

מחלוקת הראשונים והפוסקים כיצד הדין במי שאין לו בית

מהחקירה של ה'שפת אמת' עולה לכאורה נפק"מ, כיצד הדין במי שאין לו בית, האם מוטל עליו כלל חיוב של נר חנוכה, דאם החיוב הוא על הבית, הרי שמי שאין לו בית, אין מה לחייב. וכמו שמי שאין לו בית אינו חייב במזוזה, ואין אנו אומרים שהוא מבטל מ"ע דמזוזה, הוא הדין דמי שאין לו בית, לא יחשב לו שביטל מצות נר חנוכה. אבל אי נימא דהוי חיוב גברא, ואין הדבר תלוי כלל ביש לו בית או לא, שפיר יש לדון דיהיה האדם חייב לשכור או לקנות בית, בכדי שיוכל לקיים המצוה.

בנדון זה שאין לאדם בית, כיצד עליו לנהוג בחנוכה, הובאו דברים בשמו של הגר"ח קנייבסקי שליט"א, בספר 'שבות יצחק' (חנוכה חלק ג' פרק י"ג), וז"ל: "שאלה. מה הדין מי שאין לו בית, לענין חיוב נר חנוכה, האם מחוייב לשכור או לקנות בית בשביל לקיים המצוה. תשובה יש להביא ראיה לדבר מדברי רש"י במסכת שבת (כג,א ד"ה הרואה), דכתב דתיקנו ברכת הרואה למי שאין לו בית. הרי דמי שאין לו בית פטור ממצות נר חנוכה, ותיקנו עבורו ברכת הרואה.

"והנה שאלו שאלה זו למו"ח שליט"א [הגרי"ש אלישיב זצ"ל], ואמר דמי שאין לו בית מחוייב לשכור בית לקיים המצוה. ומרש"י ליכא ראיה, דדברי רש"י שם איירי במי שאנוס, אבל אה"נ מי שאינו אנוס מחוייב לקיים המצוה.

"ובאמת נראה דכבר נחלקו הראשונים בשאלה זו, דהרמב"ם כתב בהלכות ברכות (פרק י"א הלכה ב' וג'), יש מצוות עשה שאדם חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותה, כגון תפילין וסוכה ולולב ושופר, ואלו הנקראין חובה, לפי שאדם חייב על כל פנים לעשות. ויש מצוה שאינה חובה אלא דומין לרשות, כגון מזוזה ומעקה, שאין אדם חייב לשכון בבית החייב

במזוזה, כדי שיעשה מזוזה, אלא אם רצה לשכון כל ימיו באהל או בספינה ישב. וכן אינו חייב לבנות בית כדי לעשות מעקה וכו׳.

״וכן כל המצוות שהן מדברי סופרים, בין מצוה שהיא חובה מדבריהם, כגון מקרא מגילה והדלקת נר בשבת והדלקת נר חנוכה, בין מצות שאינן חובה כגון עירוב ונטילת ידים, מברך על הכל קודם עשייתן אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות, עכ״ל הרמב״ם. הרי דלענין נר חנוכה כתב דהוי חובה, ודלא כמזוזה דכתב דדומין לרשות. ומזה ראיה לדברי מו״ח שליט״א, דמי שאין לו בית מחוייב בנר חנוכה וישכור בית כדי שיוכל לקיים את המצוה.

״אמנם בתוס׳ בסוכה (דף מ״ו ע״א ד״ה הרואה) כתבו דבשאר מצוות כגון לולב וסוכה לא תיקנו לברך לרואה, אלא גבי נר חנוכה, משום חביבות הנס, וגם משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה. וטעם הראשון ניחא דלא תקשי ליה מזוזה. ועוד יש לפרש דאין שייך לתקן לרואה ברכה שאין העושה מברך, עכ״ל תוס׳. ואי נימא דבנר חנוכה מי שאין לו בית מחוייב לקנות או לשכור בית בכדי לקיים המצוה, א״כ מאי מדמי תוס׳ נר חנוכה למזוזה, והא התם הוי חיוב הדר, ואינו ענין למצות נר חנוכה, הרי דסבירא להו לתוס׳ דמי שאין לו בית אינו מחוייב במצות נר חנוכה. עכ״ד הגרח״ק שליט״א״, עכ״ל ה׳שבות יצחק׳.

מחלוקת הפוסקים כיצד הדין במי שאינו נמצא בביתו

כעין הנידון הנ״ל, במי שאין לו כלל בית, דנו הפוסקים במי שאמנם יש לו בית, אלא שהוא נמצא מחוץ לביתו [באופן שאין מי שמדליק בביתו], מה דינו, האם הוא מחוייב בהדלקה, או לא. וז״ל ה׳ציץ אליעזר׳ (חלק ט״ו סי׳ כ״ט): ״נשאלתי באלו היוצאים לטיול בחנוכה, אם חייבים להדליק נר חנוכה גם כשהם ישנים תחת כיפת השמים, ואם עכ״פ ידליקו בלא ברכה״.

ונקט ה׳ציץ אליעזר׳ בתשובתו דמצות נר חנוכה היא מצוה דרמיא על האדם, ללא שייכות אם יש לו בית או לא, וז״ל: ״חיוב הדלקת נר חנוכה הוא חיוב מוטל אקרקפתא דגברא, מבלי שיהא קשור בהחפצא, ושונה היא מצוה זאת ממצות מזוזה, דמצות מזוזה אע״פ שחובת הדר היא, אבל החיוב קשור עם חפצא, דהיינו עם שיעור בית שדר בו, ובעינן שיהא ע״ז שם בית, ובלי זה ליכא חובת הדר. אבל משא״כ מצות הדלקת נר חנוכה, דהמצוה קשורה רק עם גוף האדם, ובהיכא שנמצא חייב

להדליק. ומסתבר שאפילו אם אחד יקבע לו מטה בפינה אחת מפינות הרחוב, וישן ויאכל שם, שג״כ יהא חייב להדליק על ידו ובסמוך נר חנוכה״.

על פי הקדמה זו כתב לדינא בשאלה הנ״ל: ״מובן דדעתי נוטה בנידון שאלתנו, שמחוייבים להדליק נר חנוכה גם כשישנים תחת כפת השמים, כל אחד ואחד על יד מיטתו ופינתו״.

אכן, ב׳מנחת שלמה׳ (חלק ב׳ ריש סי׳ נ״א) נקט בפשיטות דלא ככל האמור, אלא נקט דחיוב הדלקת נר חנוכה קשור הוא אל ביתו של אדם, וז״ל: ״איתא בשבת (כ״א ע״ב) נר חנוכה מצוה להניחו על פתח ביתו מבחוץ, ואם היה דר בעליה מניחו בחלון הסמוכה לרה״ר ובשעת הסכנה מניחו על שולחנו ודיו. ומבואר דמצות הדלקה היא חובה על האדם להדליקו דוקא בביתו או על פתח הבית או על פתח החצר וכו׳. והטעם שהתקינו חכמים ברכה גם על ׳הרואה׳, הביאור בזה, כיון שעשו זאת חובת הבית, והרבה בני אדם עסוקין במלאכתם ואינם נמצאים בביתם, לפיכך תיקנו ברכת הרואה. ועי׳ פנ״י בשבת שם דכתב דשאני מצוה זו שהיא משום פרסומי ניסא, משום כך הטילו חובת מצוה זו כאילו היא חובת הבית״.

ומבואר דנחלקו הפוסקים הנ״ל בחקירה הקרובה לחקירת ה׳שפת אמת׳ הנ״ל, האם הטילו חכמים המצוה על ביתו של אדם, וממילא מי שאינו בביתו, אינו חייב במצוה, וגם אינו יכול לקיימה, כי אינו בבית, והחיוב הוא על הבית. או שהטילו חכמים המצוה על האדם, והיכן שנמצא האדם, חיובו עמו קאי.

ויעוין בתשובות מהרש״ם (חלק ד׳ סי׳ קמ״ו) שכתב, וז״ל: ״אם מותר להדליק נ״ח על הבארין (רכבת), לא מצאתי הדבר מבואר, אבל הלא מי ששילם בעד כל הלילה, הרי כשכר בית דירה לאכול ולישון שם וחייב בנ״ח. ומ״ש רש״י ביושב בספינה [שהוא פטור], יש לומר, שהיו אז ספינות פתוחות בלא קירוי, והרוח מנשב ולא היה בגדר בית כלל״. מבואר מדבריו כהמנח״ש, דחיוב ההדלקה מוטל על ביתו של אדם, ולא חייב במי שנוסע ברכבת אלא משום שיש לדון זאת כביתו. אכן, ב׳ציץ אליעזר׳ שם הביא דברי ה׳ערוך השלחן׳ בענין הנוסע ברכבת בחנוכה, ומדבריו מבואר לכאורה דלא בעינן בית כלל בכדי להתחייב בנר חנוכה.

מחלוקת ראשונים כיצד הדין במי שאינו נמצא בביתו

בנדון הפוסקים הנ״ל, כיצד הדין במי שאינו נמצא בביתו, האם יש עליו חיוב הדלקה, מצאנו דלכאורה כבר נחלקו בזה הראשונים. דתוס׳ במסכת סוכה (דף מ״ו ע״א ד״ה הרואה) כתבו, וז״ל: ״שאר מצות כגון בלולב וסוכה לא תיקנו לברך לרואה, אלא גבי נר חנוכה, משום חביבות הנס. וגם משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים״. ומבואר מדבריהם כי מי שאין לו בית פטור מהדלקה ולכן תקנו לו עכ״פ ברכה על ראיית נר דולק, אבל אינו מקיים המצוה עצמה מכיון שאין לו בית. וזהו כדעת המנח״ש הנ״ל, ויעו״ש שנסתמך על דברי תוס׳ אלו.

אבל ב׳ארחות חיים׳ (הלכות חנוכה אות י״ח) כתב, וז״ל: ״מי שבא בספינה או שהוא בבית גוים, מדליק בברכות ומניחה על שלחנו ודיו״. ומבואר לכאורה דלא בעינן שיהיה האדם בביתו, בכדי שיהיה עליו חיוב להדליק נר חנוכה. וזהו ראיה לדעת ה׳ציץ אליעזר׳ הנ״ל, ויעו״ש שהביא את דברי האו״ח כראיה לדבריו.

זאת תורת העולה מכל המבואר, דמצאנו מחלוקת בפוסקים כיצד הדין במי שאין לו בית כלל, האם יכול לקיים מצות הדלקת נר חנוכה, או שעליו לשכור או לקנות בית. ונתבאר דלכאורה מחלוקת זו יסודה כבר בדברי הראשונים. עד״ז ממש נחלקו הפוסקים כיצד הדין במי שאמנם יש לו בית, אלא שהוא אינו בביתו, האם חייב להדליק היכן שהוא נמצא ללא בית. ונתבאר דלכאורה גם מחלוקת זו יסודה כבר בדברי הראשונים.

ודעת נוטה לומר כי המחלוקת בכל אופנים אלו יסודה הוא בחקירתו של השפ״א הנ״ל, דאם גדר החיוב של נר חנוכה הוא כמזוזה, אזי החיוב הוא דוקא על הבית, וכל שאין לו בית, או שהוא אינו בביתו, פטור מלהדליק. אבל אי נימא דגדר חיוב ההדלקה הוא על הגברא, אזי אפשר להבין דגם באין לו בית, מוטל עליו חיוב הדלקה. [אלא דעדיין איכא למימר במקרה השני שיש לו בית ונמצא חוץ לבית לפי השיטות שפטור דלעולם החיוב הוא על הגברא, אבל צורת קיום המצוה הוא בכך שהאדם מדליק בבית דוקא, וכן כתב ה׳מנחת שלמה׳, ד׳מצות הדלקה היא חובה על האדם, להדליקו דוקא בביתו׳].

ג. ביאור מחלוקת הרמב"ם והרמ"א כיצד הוא דרך ההידור בנר חנוכה

מחלוקת הפוסקים האם בעה"ב מדליק עבור כולם, או כל אחד מדליק בעצמו

כתב הרמב"ם (פ"ד מהלכות חנוכה הלכה א'): "כמה נרות הוא מדליק בחנוכה, מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד, בין היו אנשי הבית מרובים בין שלא היה בו אלא אדם אחד. והמהדר את המצוה, מדליק נרות כמנין אנשי הבית, נר לכל אחד ואחד, בין אנשים בין נשים. והמהדר יותר על זה ועושה מצוה מן המובחר, מדליק נר לכל אחד בלילה הראשון, ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד. כיצד הרי שהיו אנשי ביתו עשרה, בלילה הראשון מדליק עשרה נרות, ובליל שני עשרים, ובליל שלישי שלשים, עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונים נרות".

מבואר להדיא מדברי הרמב"ם דבכל אופן של הידור, אין בני הבית מדליקים נרות חנוכה בעצמם, אלא בעל הבית הוא אשר מדליק נרות כמנין אנשי ביתו. אכן הרמ"א (סי' תרע"א סעיף ב') כתב בזה"ל: "יש אומרים דכל אחד מבני הבית ידליק, וכן המנהג הפשוט". משמע שכל אחד מבני הבית מדליק נרות עבור עצמו. וצריך להבין טעמי השיטות.

דברי ה'קונטרס חנוכה ומגילה' דפליגי בחקירה הנ"ל, בגדר חיוב נר חנוכה

ב'קונטרס חנוכה ומגילה' (סימן ח') כתב לבאר מחלוקת הרמב"ם והרמ"א בהחקירה הנ"ל, האם מצות נר חנוכה הוי חובת גברא, או חובת הבית, וז"ל: "להך שיטה המבוארת דמצות נר חנוכה הוא חובת הגוף לכל אחד ואחד, אפשר לומר שפיר דמצות הדלקת נר חנוכה הוי חובת גברא, אלא דבעיקר התקנה נאמר דיוצאין ידי חובה אף בנר אחד הוא ובני ביתו. ובאמת דאף להמהדרין דעושין נר לכל אחד ואחד, אין הפירוש שמוסיפין על עיקר חיובם, כי אם דעושין עיקר חובתן בפני עצמן, ואינן יוצאין בנר אחד לכולם. וזהו יסוד ההידור, להדליק נר חנוכה כל אחד בפני עצמו, כפי עיקר חיוב המצוה שחל על כל אחד ואחד. ואשר על כן מבוארת היטב שיטת הרמ"א דכל אחד מבני הבית מדליק בפני עצמו, דזהו יסוד ההידור, לא לצאת בנרו של בעל הבית, אלא לעשות נר לו לעצמו לחובתו

״אבל דעת הרמב״ם היא דהבעה״ב מדליק נר לכל אחד ואחד, ומבואר מדבריו דנר חנוכה הוא חובת בית, והיינו דעיקר יסוד חיובא דנר חנוכה רמיא על כל בית ובית, שחייבים להדליק עליהם. ולפי זה הא דת״ר ׳נר איש וביתו׳, אין זה תקנה מיוחדת, אלא כך היא עיקר יסוד החיוב, דמצוה שעל כל בית ובית תהיה דלוקה נר חנוכה, וסגי בזה שאחד מדליק לכל אחד ואחד. וכן מוכח בלשונו להדיא, שכתב דמצותה שיהיה כל בית ובית מדליק וכו׳. וכן משמע עוד מלשונו, שכתב, בין שהיו אנשי הבית מרובין ובין שלא היה בו אלא אדם אחד, הרי דהרבותא הוא דאף בבית דאין בו אלא אדם אחד, יש בו חיוב הדלקה, ואם היה חובת חנוכה על כל גברא וגברא, אין כאן שום רבותא, דאדרבה פשיטא דאדם אחד יוצא בנר אחד וכו׳.

״לפי המבואר בדעת הרמב״ם דהדלקה חובת בית הוא, נ״ל דהא דהמהדרין מדליקין נר לכל אחד ואחד, אין הפירוש דהם מהדרין שלא לצאת בנר אחד כשותפות, כיון דהא מעיקר הדין יוצאין ידי חובתן בנר אחד, אין זה מדין שותפות כלל, אלא דמצותה שיהיה בכל בית הדלקה, וכיון שהודלק נר אחד לחובת בית קיימו כל בני הבית את המצוה, אלא שההידור הוא להוסיף בחיוב הדלקת הבית ושיהיה הוספת נרות והדלקה גדולה כמנין אנשי הבית, ולא תסגי בנר אחד.

״ולפי זה מבואר שיטת הרמב״ם דבהידור של נר לכל אחד ואחד צריך שהבעה״ב ידליק עבורם, משום דסבירא ליה דההדלקה חובת בית הוא, על כן ההידור שיעשה הדלקת הבית נגד אנשיו נר לכל אחד ואחד, וכולהו חדא הדלקה וחובת בית הוא, ולא נפרד מנר של הבית. נמצא דההידור של נר לכל אחד ואחד מהדר גם את מצות הבעה״ב, שהוא מקיים הדלקה יותר גדולה ויש יותר פרסומי ניסא, וכל אחד ואחד מאנשי הבית גם כן יוצאין בהדלקה מהודרת וכפי מנין אנשי הבית. מה שאין כן לפירוש הראשון של רש״י והרא״ש, דההידור הוא רק לזה שנפרד בזה שמדליק בפני עצמו. וברור.

״ולפי זה אפשר לבאר מש״כ הרמב״ם בהלכה הנ״ל, ׳והמהדרין את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד, בין אנשים בין נשים׳. ואילו בשו״ע כתב הרמ״א וי״א דכל אחד וכו׳. וכתב המשנ״ב, דהיינו, לבד מאשתו דהיא כגופו. ולפי הנ״ל ניחא, דלהרמ״א דסבירא ליה דההידור הוא להפרד מנר הבעה״ב, אמרינן דאשתו כגופו, ומשום הכי אינה צריכה למעשה הדלקה בפני עצמו, כיון דנר הבית של בעלה

כהדלקת עצמה היא חשובה. מה שאין כן להרמב״ם דההידור הוא להרבות בנרות, ושבעה״ב ידליק יותר נרות כמנין אנשי ביתו, שייך להוסיף נר בשביל אשתו, שכל שבבית יותר אנשים ונשים, שייך לעשות הדליקה יותר מהודרת כמנין אנשיו של הבית״, עכ״ל ה׳קונטרס חנוכה ומגילה׳.

העולה מדבריו דביסוד החקירה הנ״ל בגדר חיוב הדלקת נר חנוכה, תלוי גם כן הגדר של הדלקת מהדרין, והיינו, דלהרמ״א גדר החיוב הוא שכל אחד ידליק בעצמו, אלא דכאשר בעה״ב מדליק יוצאים בני הבית בהדלקתו על ידי שליחות. וממילא גדר ההידור הוא, לקיים המצוה בעצמו ולא לצאת ע״י בעל הבית, ולכן פשוט דכל אחד ואחד צריך להדליק בעצמו.

אבל לפי הרמב״ם גדר מצות נר חנוכה הוא חיוב המוטל על הבית כמזוזה, וממילא אין שייך לומר דלהידור מצוה ידליק כל אחד לבדו, כמו שאין שייך להניח שתי מזוזות. אלא גדר ההידור בהדלקה הוא, שבעל הבית יהדר בהדלקתו שיעשה ההדלקה באופן שיהיה יותר פרסומי ניסא, וזאת ע״י שידליק יותר נרות, כנגד אנשי הבית.

הגם כי הדברים הנ״ל בהירים ומאירים, הא מיהא יש לעיין דכיצד נקט בדעת הרמב״ם דנר חנוכה הוי חיוב על הבית ולא על הגברא, והלא נתבאר לעיל (אות ב׳) דברמב״ם (הלכות ברכות פרק י״א הל׳ ג׳) מבואר דנר חנוכה הוי בגדר חיוב על הגברא, ולא על הבית, יעוין בדברינו שם. ונראה פשוט כי הגם שהרמב״ם בהלכות חנוכה הנ״ל כתב ד׳מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד׳, לא נתכוון הרמב״ם לומר דהחיוב הוא על הבית, אלא שהרמב״ם בא לבאר היכן הוא המקום להדליק, דזהו בבית ולא בחוץ, אבל לעולם גדר החיוב הוא על הגברא. ומעתה שוב עלינו לדעת במאי פליגי הרמב״ם והרמ״א, דהלא לתרווייהו הוי חובת גברא.

ביאור נוסף בשיטת הרמב״ם

בכדי לבאר את שיטת הרמב״ם בהלכות חנוכה, דההידור הוא על ידי שבעל הבית מדליק יותר נרות, יחד עם דברי הרמב״ם בהלכות ברכות, דהחיוב הוא על הגברא, נראה לומר, דהנה עד כה נתבארו שני דרכים בגדר המצוה דנר חנוכה, האחד, דהחיוב הוא על כל אחד ואחד, אלא שבעל הבית מוציא את בני הבית בכעין שליחות. השני, דהחיוב הוא על הבית, כעין מצות מזוזה.

אכן נראה דאפשר לומר דרך נוספת בהאי ענינא, והוא, דהחיוב הוא על כלל הציבור הדרים בבית, שיודלק מביניהם נר חנוכה, ולכן על ידי שאחד מדליק, נפטרים בני הבית כולם מהמצוה. לפי גדר זה מובנת היטב דעת הרמב״ם, והיינו, שיש חיוב על כל אחד לדאוג שיודלק בשבילו נר חנוכה, ולכן בהלכות ברכות כתב הרמב״ם שיש חיוב על כל אחד בנר חנוכה, מבלי שייכות אל הבית. אבל מאידך גיסא, מובן למה ההידור הוא שאחד ידליק הרבה נרות עבור כולם, מכיון דגדר החיוב הוא, שמוטל על בני הבית שיודלק נר אחד מביניהם, ואין בזה כמה חיובים, ולכן אין שייך לומר שכל בני הבית ידליקו כל אחד על עצמו, אלא הדרך להדר הוא, שאותו אחד שמדליק עבור כולם, הוא ידליק יותר נרות, אבל לא שכל אחד ואחד ידליק בעצמו. אבל דעת הרמ״א היא, שהחיוב מוטל על כל אחד ואחד בנפרד, ולכן שייך שכל אחד ידליק ויקיים את המצוה בהידור.

ביאור הגרי״ז במחלוקת הרמב״ם והרמ״א

ידועים הם דברי הגרי״ז בספרו על הרמב״ם (הלכות חנוכה פ״ד ה״א) שהאריך לבאר את מחלוקת הרמב״ם והרמ״א, ולדרכו יסוד המחלוקת נעוצה בגדרי הידור מצוה, ולא בגדר מצות נר חנוכה, וז״ל: ״ואשר יראה לומר ביסוד פלוגתתם, דהנה ברמב״ם פ״ב בהלכות מילה הל״ד כתב וז״ל, המל כל זמן שעוסק במילה חוזר בין על ציצין שמעכבין בין על ציצין שאין מעכבין, פירש על ציצין המעכבין חוזר, על ציצין שאינן מעכבין אינו חוזר, עכ״ל. ויעו״ש בכ״מ והג״מ שם דרש״י והטור חולקים ע״ז וס״ל דזהו רק במל בשבת, שם הוא דנאמר הדין דאם פירש הויא התחלה בפ״ע ולא ניתן בשבת להדחות בשביל ציצין שאינן מעכבין, אבל בחול לעולם חוזר, אף על ציצין שאינן מעכבין, משום הידור מצוה. ועיין בבית הלוי חלק שני שביאר בארוכה שיטת הרמב״ם בזה, דס״ל דדין ׳ואנוהו׳ לא שייך רק בעיקר מעשה המצוה, אבל כשפירש שוב ההידור אינו שייך למעשה המצוה כלל, יעו״ש בדבריו.

ולפ״ז נראה דזהו גם טעמא דהרמב״ם הכא לענין נר חנוכה, דס״ל דהכל הדלקה אחת, דכיון דכל הד מילתא דנר לכל או״א הוא ענין של הידור מצוה, ע״כ לא שייך כלל לומר שתהא הדלקה מיוחדת לכל או״א, דא״כ הא נמצא דבהדלקה השניה היא רק משום הידור בלבד, והיא נפרדת מעיקר מעשה המצוה, וזה אי אפשר לדעת הרמב״ם, וכמו בציצין שאינן מעכבין, דלא שייך בהן לדעת הרמב״ם דין הידור מצוה אם רק פירש וסילק ידיו מעיקר מעשה המילה, הכי נמי בנר חנוכה דכוותה. ולהכי ס״ל

דהפירוש דנר לכאו״א הוא, דמדליקין נרות בעד כולם, והכל הדלקה אחת, דלפ״ז נמצא דעצם המצוה נעשית בהידור, אבל אם ידליק כ״א בפ״ע בהדלקה מיוחדת, נמצא דהמצוה לחוד וההידור לחוד, ואין זה בכלל ׳ואנוהו׳.

״והנה יעו״ש בשו״ע יו״ד סי׳ רס״ד ס״ה בדברי הרמ״א שם שפסק דבחול בכל גווני צריך לחזור על ציצין שאינן מעכבין, אף אם כבר פירש וסילק ידיו מהמילה, והיינו כדעת רש״י והטור, דכל עיקר חילוקא בין פירש ובין לא פירש הוא רק לענין אם ניתנה שבת לידחות ע״ז, אבל לענין עיקר המצוה אין חילוק, וגם בפירש איכא הידור מצוה על הציצין. וע״כ שפיר מפרש לדברי הגמ׳ דנר לכאו״א, דפירושו הוא לכל אחד בפני עצמו מדליק, דגם באופן זה הוי בכלל הידור מצוה לדידיה״, עכ״ל הגרי״ז.

העולה מדברי הגרי״ז דלהרמ״א כמו שבמצות מילה אפשר לעשות הידור אחרי עיקר מעשה המילה, ואינו צריך להיות קשור למעשה המצוה, כך גם בנ״ח יכולים להפריד את ההידור מעיקר המעשה, ולכן יכול אדם אחד לעשות את עיקר המצוה, ואילו אדם שני יעשה את ההידור בלבד. אבל לפי הרמב״ם שאין הידור בלי עיקר מעשה המצוה, דלכן בפירש אינו חוזר על ציצין שאינן מעכבין גם בחול, ממילא הוא הדין דגם בנ״ח אין שייך שאחד ידליק והשני יעשה את ההידור, מכיון דהוו שני מעשים נפרדים.

קושית ה׳אבן ישראל׳ על הגרי״ז

ה׳אבן ישראל׳ על הרמב״ם (שם) הביא את דברי הגרי״ז, וכתב להעיר על דבריו, וז״ל: ״ודבריו צ״ע, דלפי״ז דכל דינא דרמ״א דכל אחד מדליק הוא בתורת הידור מצוה להבעה״ב המדליק, איך מברכינן עליה, והא מבואר ברמ״א יור״ד סימן רס״ה סעיף ג׳ שכתב שם, אבל כשחוזרין על ציצין המעכבין המילה צריך לחזור ולברך וכו׳, מבואר דבחוזר על ציצין שאינן מעכבין אינו חוזר ומברך, והיינו דס״ל דעל הידור מצוה אין מברכין, וא״כ גם הכא בנ״ח יוצא דלדעת רמ״א אין לברך. ועל כרחך דאין כונת הרמ״א כאן דבני הבית מדליקין בתורת הידור מצוה להמדליק, אלא כל אחד מקיים המצוה בפני עצמו, וא״כ אין לו שייכות לדינא דהרמ״א במה דס״ל דגבי מילה איכא דין קיום הידור מצוה אחר שכבר גמר ופירש מן המצוה, ולכן שפיר מברכין הכא״.

קושיות ה׳אבי עזרי׳ על הגרי״ז

גם ב'אבי עזרי' (שם) כתב להשיג על דברי הגרי"ז, דבאמת אין דומה הידור דחנוכה להידור דמילה, וז"ל: "גם בכלל אינו דומה ההידור מה שנאמר בנר חנוכה, להההידור מה שנאמר במילה, והם שני דינים מיוחדים, שכאן בנר חנוכה אין זה ההידור מה שנאמר 'סוכה נאה' ו'לולב נאה', ששם ההידור הוא בקיום המצוה של לולב וסוכה, וכן הוא במילה, ההידור הוא בקיום מצות מילה, מדין זה קלי ואנוהו, וע"כ אין ברכה על ההידור. משא"כ בנר חנוכה, ההידור הוא שידליק יותר, והם ג"כ ממצות הדלקת נר חנוכה, אלא שהחיוב הוא רק באחד. ומאחר שיש הידור שידליק נרות חנוכה יותר, ואין זה הידור בנר האחד שהוא מחוייב להדליק, אלא היא מצוה נפרדת, ע"כ יש לברך גם על המהדרין".

חילוקו של ה'אבי עזרי' מבואר היטב, דשפיר יש לחלק בין שני גדרי ההידור, דמילה ודחנוכה, דבמילה הוי הידור כמו 'אתרוג נאה', דעל ידי ההידור מקיימים עיקר המצוה דאתרוג באופן מהודר יותר. אבל בחנוכה הרי ההידור אינו מוסיף נוי בנר האחד, שעל ידי כך הוא דולק יותר יפה, ועל כרחנו לומר דכאן הוי גדר אחר של הידור, והיינו, שעל ידי ההידור מקיימים את עיקר המצוה באופן מהודר יותר, ונמצא שההידור כולל תמיד את עיקר מעשה המצוה ואת ההידור בחדא מחתא, ולכן שפיר מובן דעל גדר כזה של הידור מברכים, אע"ג דבעלמא אין מברכין על הידור.

ד. ביאור מחלוקת המהרי"ל והתרוה"ד אימתי יכול אכסנאי להדליק בעצמו בברכה

דברי המהרי"ל למה אכסנאי יכול להדליק בברכה גם במדליקין עליו בבית

כתב הרמ"א (סי' תרע"ז סעיף ג'), וז"ל: "ואפילו אם הוא אצל יהודים ורואה הנרות, אם רוצה להחמיר על עצמו ולהדליק בפני עצמו, מדליק ומברך עליהם, וכן נוהגים". המקור לדברי הרמ"א הוא בתשובות מהרי"ל (סי' קמ"ה. כמצוין שם במוסגר), וז"ל: "על נר חנוכה, היכא דמדליקין עליו בגו ביתא בודאי, אם צריך להשתתף וכו', ואם גם הוא מדליק ומכניס עצמו לחיוב, אם מברך עליו, שהרי לא גרע מן המהדרין, שהרי חזינן דמברכין, או אם נאמר דאינן בכלל המהדרין שהרי פטור אפילו לדידן שעושין כמהדרין. תשובה. נר חנוכה נוהג בכל דוכתיה, שכל אורחים ובחורים מדליקין

אע״ג דמדליקין על כל אחד ואחד בביתו וכו׳. ומשום ברכה לבטלה אין כאן, כיון דאין רוצה לצאת בשל אשתו ממילא חל חיובא עליו״.

מתבאר מדברי המהרי״ל דטעם הדבר דמי שאינו נמצא בביתו יכול להדליק בברכה, אף שמדליקין בביתו, הוא, מכיון דמכוין להדיא דאינו רוצה לצאת בהדלקת אשתו, וממילא חל עליו חיוב עצמי להדליק ולכן יכול גם לברך על הדלקתו.

דברי התרוה״ד למה אכסנאי יכול להדליק בברכה גם במדליקין עליו בבית

ב׳תרומת הדשן׳ (סי׳ ק״א) דן גם כן בשאלה זו שדן בה המהרי״ל, דהיינו, ב׳אכסנאי שהוא נשוי, רשאי הוא להדליק בברכה חוץ לביתו, או לא׳, והעלה גם כן לדינא כהמהרי״ל, שיכול הוא להדליק בברכה, אבל כתב לבאר הטעם באופן אחר מדברי המהרי״ל, וז״ל (בסוף התשובה):

״אמנם מטעם מהדרין אפשר ויתכן שפיר דמי להדליק בברכה כה״ג, דכי היכא דיש הידור בנר לכל אחד ואחד בבית אחד, הכא נמי יש הידור בנר לאיש ונר לאשתו בשני מקומות. והתנא לא פסיקא ליה למיתני הך מהדרין, דלא שכיחא כולי האי. וכיון דאשכחן בתלמוד מהדרין ומהדרין מן המהדרין, אין זה מוסיף על התלמוד שהוא גורע״. [כלומר, אינו מוסיף על התלמוד, אשר באמת הוי גורע מן התלמוד, אלא בנדו״ד נכללת הנהגתו במה שכתוב כבר בתלמוד].

מחלוקת המהרי״ל והתרוה״ד בענין הדלקת מהדרין

מבואר מדברי התרוה״ד דמי שבא להדליק נר חנוכה בעצמו, כדי שיהיה באופן של מהדרין, אין הביאור בזה שעליו לכוין להדיא שלא לצאת בהדלקת בעל הבית, דאם יש לכוין כך, מה מקום יש לדון כיצד הדין במי שאינו בביתו, דמה טעם יש לחלק בין מי שנמצא בביתו, שהוא יכול לכוין כך, ולהדליק בעצמו, לבין מי שאינו בביתו, ודאי בשני האופנים מי שרוצה יכול לגמור בדעתו שאינו יוצא בהדלקת בעה״ב ולהדליק בעצמו בברכה. אלא ע״כ לומר דהגדר ב׳מהדרין׳ הוא, שאחר שיצא ידי עיקר המצוה בהדלקת בעה״ב, יכול הוא להדליק גם בעצמו לשם הידור, ועל זה הוא שיש לדון דאולי אין שייך הידור זה רק כשהוא בביתו ומתקיים עיקר המצוה, אבל לא כשהוא במקום אחר.

אבל במהרי״ל הנ״ל מבואר גדר אחר במצות מהדרין, דצריך לכוין שלא לצאת בהדלקת בעה״ב, שהרי כתב בנדון אכסנאי, ד׳משום ברכה לבטלה אין כאן, כיון דאין רוצה לצאת בשל אשתו ממילא חל חיובא עליו׳. ומבואר דבלא כונה זו אין מקום להידור, כי כבר נתקיימה המצוה. ומאידך מבואר, דעל ידי כונה זו מתקיימת כל המצוה כולה בהדלקת ההידור, ולא דידי עיקר המצוה יוצאים בהדלקת בעה״ב, ורק ההידור הוא בהדלקה שלו, אלא כל המצוה מתקיימת על ידי הדלקתו שלו.

אכן, בשיטת התרוה״ד נתבאר דאין אנו באים לידי כך שיתכוין שלא לצאת בהדלקת בעה״ב, ונראה מדבריו דכונה זו אינה מועילה, ומ״מ סבירא ליה דהמהדרין בנ״ח, מדליקים בברכה, כי כך היתה התקנה מעיקרא. וצריך להבין במאי פליגי המהרי״ל והתרוה״ד, ולמה לא ניחא ליה להתרוה״ד בדרכו של המהרי״ל.

ביאור מחלוקת המהרי״ל והתרוה״ד על פי החקירה בגדר החיוב דנר חנוכה

ב׳אז נדברו׳ (חלק י״ג סי׳ פ״א) כתב בתוה״ד לבאר דמחלוקת המהרי״ל והתרוה״ד תלויה היא בחקירה שנתבארה לעיל בעיקר גדר המצוה דנר חנוכה, וז״ל: ״ושאלה זו אם מברכים על הידור לבד, שהוכחנו דלפי שיטת התה״ד בנר איש וביתו מברכים על הידור לבד, תלוי בחקירה אם הא דיוצא בהדלקת השליח או בנר איש וביתו אם זה מדין שליחות או לא. כלומר, דבאמת מצוה זו אקרקפתא דגברא, אלא דיוצא בדין שליח של אדם כמותו. או דלא בעינן בזה שליחות, דעיקר מצותו שיהא נר דלוק על פתח ביתו. ונפק״מ אם יתכוון לא לצאת, דאם נאמר שמועיל אם מתכוון שלא לצאת, הרי סתמא דמילתא מי שרוצה להדליק בעצמו, מכוון שלא לצאת. אבל אם נאמר דאינו משום שליחות, אלא דקיום המצוה בחיוב מתקיים במה שנרות דולקות בפתח ביתו, וכעין מזוזה, וכוונתו לא מעלה ולא מוריד, כנראה מסתימת דברי התה״ד, א״כ יש ראיה שעל הדלקת נר משום הידור לבד מברכים״.

על פי דבריו נוסיף ונבאר ביתר ביאור מחלוקת המהרי״ל עם התרוה״ד, דהמהרי״ל שכתב דצריך לכוין שאינו יוצא בהדלקה שבביתו, וכונה זו מועילה שיוכל להדליק לעצמו בברכה, על כרחך דסבירא ליה דהחיוב של נ״ח מוטל על הגברא, וכל אחד ואחד צריך מעיקר הדין להדליק, אלא שהיתה התקנה דבזה מועיל שליחות, ובעל הבית מדליק עבור כולם. ואשר על כן מובן שאפשר לכוין שאינו יוצא בהדלקה זו, וממילא חל עליו

חיוב גמור של קיום המצוה. וזהו גדר ההידור בנ״ח, שיקיים האדם את המצוה בעצמו.

אבל התרומת הדשן שלא הצריך לכוין כונה זו, ומשמע גם דכונה זו אינה מועילה, על כרחך דסבירא ליה דהחיוב של נ״ח הוא על הבית, כמו מזוזה, וממילא בעל כרחו יוצא האדם בהדלקתו של בעל הבית, ואעפ״כ אמרו חז״ל דמהדרין במצוה ידליקו כל אחד בעצמו, ומקיימים הידור מצוה על גבי עיקר המצוה שקיימו כבר, ואף עושים ברכה על הידור מצוה.

ה. מחלוקת הפוסקים האם אכסנאי יכול להדליק בעצמו בברכה

שיטת הפוסקים דאין לאכנסאי נשוי להדליק בעצמו בברכה

עד כה היו דברינו לבאר את שיטת הפוסקים דמותר לאכסנאי להחמיר על עצמו ולהדליק בפני עצמו בברכה, ונתבאר בס״ד בארוכה דנחלקו הפוסקים האם צריך להקדים לזה כונה שלא לצאת בהדלקה שמדלקת עליו אשתו בביתו, או לא. אכן, באמת כל עיקר של הלכה זו, לאו כו״ע הכי סבירא להו, דיש פוסקים הסוברים דאינו יכול להדליק בברכה, מחמת שיוצא בהדלקה בביתו. שיטה זו מוזכרת כבר ב׳תרומת הדשן׳ הנ״ל, דאחר שהביא בריש התשובה דאחד מהגדולים הורה שאפשר להדליק בכה״ג בברכה, כתב עוד, וז״ל: ״נחלק עליו אחד מהגדולים תלמידו, ואמר דהואיל ולא צריך ופטור מן הדבר, א״כ היה נקרא הדיוט אם יעשה, וכ״ש דהוי ברכה לבטלה, כיון דלא אשכחן מהדרין זה בתלמוד״.

גם הב״י (סי׳ תרע״ז) אחר שהביא את דברי ה׳תרומת הדשן׳ הנ״ל, דאכסנאי שהוא נשוי, אם רצה להדליק ולברך משום הידור, שפיר דמי, נחלק וכתב ׳לי נראה דאין לסמוך על זה לברך ברכה שאינה צריכה׳.

ביאור מחלוקת הפוסקים

בהשקפה ראשונה נראה דיסוד המחלוקת בזה הוא, דהן ודאי מצאנו בש״ס הענין של ׳מהדרין׳ בנ״ח, אכן זהו לענין בעה״ב ובני ביתו, שיכולים הם להדר ולהדליק בפני עצמם, אבל לענין בעל ואשה, זאת לא מצאנו. אלא שהתרוה״ד נקט דיש לנו ללמוד סתום מן המפורש, וכדכתב ד׳כי

היכא דיש הידור בנר לכל אחד ואחד בבית אחד, הכא נמי יש הידור בנר לאיש ונר לאשתו בשני מקומות׳.

אבל החולקים עליו סבירא להו דאין ללמוד נדון דבעל ואשה מנדון דבעה״ב ובני ביתו, ומכיון שמעיקר הדין יוצא הבעל בהדלקת אשתו, הוי ברכה לבטלה. ונתבאר לעיל דלשיטת המהרי״ל אכן צריך הבעל לכוין שלא לצאת בהדלקת אשתו. והני פוסקים סבירא להו דלא נכון הדבר לכוין, דעל ידי כך האדם מכניס עצמו בחיוב ברכה שאינה צריכה.

דברי הט״ז דהעיקר כשיטת המתירים להדליק בברכה

הט״ז (סי׳ תרע״ז ס״ק א׳) האריך במחלוקת זו, ודעתו נוטה לשיטת המתירים לאכסנאי נשוי להדליק בברכה, וז״ל: ״כי נחזי אנן, נראים דברי התרומת הדשן נכונים, דמה שכתב גדול אחד שלא מצינו הידור זה בתלמוד, לא נראה לי כלל, כי מה שכתוב בגמרא מהדרין נתכוונו שמסתמא יעשה כל אחד כן, וניחא לכל אדם להיות מהדרין, מה שאין כן בדבר זה שהוא גם בשאר ברכות כמו כאן, הרשות נתונה לאדם לעשות כרצונו, אם רוצה יוצא בברכה שמדלקת אשתו, ואם אינו רוצה יברך בפני עצמו.

״ונראה לדמות דבר זה למה שכתוב ריש פרק שלשה שאכלו (ברכות דף מ״ה ע״ב), אמר אביי שנים שאכלו מצוה לחלק, ופירש רש״י, בין ברכת זימון בין ברכת המוציא. וכתב הרא״ש (שם סי׳ י׳), העולם לא נהגו כן. גם ברש״י לא שמענו שנהגו כן בברכת המוציא וכו׳. הרי דעכ״פ ליכא איסור בדבר אם מברך כל אחד המוציא, אלא שהרא״ש כתב שלא נהגו כן, אבל חס ושלום שיאמר הרא״ש שנקרא ברכה לבטלה, שהרי רש״י הכניס דבר זה אפילו בכלל מצוה״.

מבואר בדברי הט״ז דאין כלל חשש איסור בדבר, דבאמת הוי בכלל מהדרין בנ״ח, ומה שגורם על ידי כך לברכה, אין בזה בית מיחוש, דכמו שיש מצוה לחלק בברכת המזון, מכיון שיש חיוב על כל אחד לברך, ואע״ג שאחד יכול להוציא השני, עדיף לברך לבד, הוא הדין בנר חנוכה יכול לברך בעצמו, אע״ג שיכול לצאת ידי חיובו ע״י אחר, עדיף לצאת בעצמו.

דברי ה׳ברכי יוסף׳ לבאר טעמם של האוסרים, וליישב שאלת הט״ז

ה׳ברכי יוסף׳ (סי׳ תרע״ז ס״ק ב׳) הביא את דברי הט״ז, וכתב ד״באמת שסברת מרן בזה צריכה ישוב, דאם זה אינו רוצה לצאת בהדלקת אשתו,

ורוצה לקיים המצוה בעצמו, למה לא יברך, מאחר דמקיים המצוה והוא אינו רוצה לצאת בהדלקת אשתו, ומי חייבו לזה להיות כפוף לצאת בהדלקת אשתו. וכיוצא בזה הביא ראיה הרב ט״ז מברכת המוציא ויוצר וברכת המזון, דיכול לברך לעצמו״.

וכתב ה׳ברכי יוסף׳ לבאר טעמו של הב״י, וז״ל: ״ואפשר לחלק בין זו לכל הני, דכל הנך בשעת אמירת חבירו הברכה הדבר תלוי בו, דצריך לכוין לצאת בברכות חבירו, ואם לא כיון לא יצא, אף דיכוין המברך להוציאו. וכיון שבו הדבר תלוי, אם לא כיון לצאת ובירך לעצמו, לא הוי ברכה שאינה צריכה. אבל הכא שאין תלוי בכונתו כלל, ובין יכוין לצאת בהדלקת אשתו, בין לא יכוין פטיר ועטיר בהדלקת ביתו, וממילא הוא יוצא, ולא שבקי רווחא לדידיה דלבעי כוונה לצאת, בכי הא סבר מרן דהוי ברכה שאינה צריכה. כן נראה לי לדעת מרן״.

ביאור מחלוקת הפוסקים על פי החקירה בגדר החיוב דנ״ח

דבריו של ה׳ברכי יוסף׳ פותחים בפנינו שער חדש להבין את טעמי השיטות בנדון דידן, והיינו, דהב״י ודעימיה שכתבו כי לא נכון שאכסנאי ידליק בברכה כאשר אשתו מדליקה עליו בביתו, יש לומר דטעמם הוא, משום דנקטו דהחיוב של נר חנוכה הוא על הבית, כמו חיוב מזוזה, ואשר על כן יוצא הבעל ידי חובתו באופן דממילא בהדלקת אשתו, וכשם שאין שייך לכוין שלא לצאת במזוזה הקבועה בפתח הבית, כמו כן אי אפשר לכוין שלא לצאת בהדלקת אשתו, ולכן אם מברך על הדלקתו הוי ברכה לבטלה.

אבל הפוסקים הסוברים דיכול אכסנאי להדליק בברכה, וכהכרעת הרמ״א, יש לומר דסבירא להו דהחיוב של הדלקת נרות הוא על הגברא, ובעינן לגדר של שליחות בכדי שיצאו כל בני הבית בהדלקת בעל הבית, וממילא גם כאן יוצא הבעל ידי חובתו על ידי גדר של שליחות, ולכן שפיר יכול לכוין הבעל שלא לצאת ידי חובתו בהדלקת אשתו, ואז נכון הדבר שידליק בעצמו בברכה, כמו בכל הדוגמאות שהביא הט״ז.

דברי ה׳מאמר מרדכי׳ דהנדון תלוי במחלוקת כיצד היא הדלקת ׳מהדרין׳

נסיים נדון זה בדברי ה׳מאמר מרדכי׳ (סי׳ תרע״ז ס״ק ו׳) בזה, דהנה לעיל נתבאר כי הפוסקים המתירים לאכסנאי להדליק נר בברכה, אף שאשתו

מדלקת עליו בביתו, היינו משום דסבירא להו דהוי בכלל ה'מהדרין' המוזכר בגמרא. ויפה טען בזה ה'מאמר מרדכי' כי טענה זו אין לה מקום אליבא דהרמב"ם [עיין לעיל (אות ג')], בביאור האופן ד'מהדרין', וז"ל:

"יש לי מקום עיון בזה, שהרי מנהג זה הוא על פי פירוש הרמב"ם ז"ל בההיא דמהדרין, כמו שנתבאר לעיל ריש סי' תרע"א, והרי מוכח בהדיא מדברי הרמב"ם ז"ל דאף לפי פירושו הבעל הבית הוא שמדליק כל הנרות של כל בני הבית, וברכה אחת לכולם, ולפ"ז אין מקום לראיה זו. ואין ספק אצלי דנהי שמנהג האשכנזים בזה מיוסד על פי שיטת הרמב"ם ז"ל במהדרין, מ"מ אינם נוהגים כדבריו, אלא נהגו שכל אחד מדליק במקום מיוחד וכו', ונהגו עוד שכל אחד מברך לעצמו. והגאון בעל התוה"ד ז"ל מביא ראיה מן המנהג, ומ"מ ראיה מן הגמרא אין לו".

והיינו, דאליבא דהרמב"ם דהמהדרין בנ"ח בעל הבית הוא זה שמדליק כמנין בני הבית, ולא כל אחד מבני הבית מדליק בעצמו, ממילא אין ראיה שיכול אכסנאי להדליק בעצמו בברכה, דאולי יש הידור רק אם בעל הבית מוסיף נרות, ועוד דהבעה"ב מהדר בלא שמברך ברכה נוספת על ההידור, ומנלן לומר שיכול האכסנאי להדר ולהדליק בברכה. ולכן צריך לומר דהתרוה"ד הביא ראיה שיכול אכסנאי להדליק בברכה רק מהמנהג של בני אשכנז שכל אחד מדליק בעצמו ובברכה.

לענין מעשה, כיצד ינהג אכסנאי הרוצה להדליק נר חנוכה בעצמו, כתב ה'משנה ברורה' (ס"ק ט"ז), וז"ל: "יש מן הפוסקים שסוברין אחרי שחכמינו ז"ל פטרוהו על ידי הדלקת אשתו, לא כל כמינה לומר איני רוצה לצאת בשל אשתי, וידליק בלא ברכה. והנה, אף דוודאי אין למחות ביד הנוהגין לברך, אחרי דהרבה אחרונים הסכימו לברך, מכל מקום טוב יותר להדר לשמוע הברכות מפי אחר ויענה אמן, ויכוין לצאת בהן וידליק נרותיו. או יראה לשער להדליק נרותיו ולברך עליהן זמן מה קודם שמדלקת אשתו בביתו, דהיינו שהיא מדלקת אחר מעריב כמנהג העולם, והוא ידליק קודם מעריב".

ו. מחלוקת הפוסקים האם מברכין על הדלקת נרות דהידור

דברי ה'פרי חדש' דאין מברכין על הדלקת נרות דהידור בלבד

כתב ה'פרי חדש' (סוף סי' תרע"ב) כתב, וז"ל: "נשאלתי על מי שהיה עומד בליל ז', והיה לו להדליק ז', וכסבור שהוא ליל ו' והדליק ו', ואח"כ נודע לו שהוא ליל ז' וצריך להדליק נר אחר, אי בעי לברוכי או לא. והשבתי, דכיון דמצות חנוכה נר לאיש וביתו, ואינך דמדליק הוו משום הידור, לא בעי לברוכי". ומבואר דנקט הפר"ח לדבר פשוט דאין עושין ברכה על קיום הידור מצוה בעלמא.

ראיה מהלבוש דמברכין על הדלקת נרות דהידור בלבד

הלבוש (סוף סי' תרע"ב) כתב גם כן דאין לברך באופן הנ"ל שם הפר"ח, אבל נתן טעם אחר לדבר, וז"ל: "מי שלא הדליק מניין הנרות של אותה לילה, כגון בליל ג' הדליק ב', או בליל ד' ג', אין צריך לחזור ולהדליק מראש, אלא ישלים מה שחסר, ואין צריך לברך פעם אחרת, שכבר בירך ודעתו היה על מנין הנרות שצריכים לאותו לילה".

ומשמע מהלבוש דאי מהאי טעמא דהוי הידור בלבד, אין די בזה לבאר למה לא יברך, אלא הטעם שאין מברכין הוא משום דדעתו היתה בשעת הברכה גם על נר זה שמוסיף עכשיו. וכן כתב ה'אליהו רבה' (ס"ק ו') לדייק מלשון הלבוש, וז"ל: "משמע דאם אין דעתו לכך, אלא סבר שלא יהיה לו יותר, ואחר כך נזדמן לו, חוזר ומברך. וכן משמע באבודרהם". ולמדנו אם כן מדברי הלבוש והאבודרהם דשפיר אפשר לעשות ברכה על הידור בלבד.

דברי הגרע"א דאין מברכין על הידור בלבד

כעין נדון הלבוש והפר"ח הנ"ל, דן הגרע"א בתשובות (תנינא י"ג), וז"ל: "על דבר שאלתו, במי שהדליק נר חנוכה בליל ח', ושכח לברך על הדלקתה, ורק קודם שהדליק כולן נזכר דעדיין לא בירך, אם יש לו לברך או לא". וכתב הגרע"א בתו"ד: "אך לענין ברכת להדליק, לכאורה כבר גמר מצותה מיד כשהדליק נר אחד, דמה שמוסיף הנרות רק מחמת הידור מצוה דלא שייך לברך עליו. ואין להביא ראיה דשייך לברך על ההידור, דאנן מברכין כל בני בית, אף שמדינא נר איש וביתו ואינך בכלל המהדרין. זה אינו, דשאני התם כיון דרצונו להיות מהמהדרין, כוונתו שלא לצאת בשל המדליק, וממילא מחויב מדינא".

הרי דנקט הגרע"א דלא שייך לעשות ברכה על הידור מצוה בעלמא. ומה דבכל זאת אנו מברכין על הדלקה ד'מהדרין', זהו משום דבאופן זה כוונת

המדליקים שלא לצאת בהדלקת בעל הבית, וממילא הוי הדלקה של חיוב גמור. ויש לדון בכל זה על פי אשר נתבאר לעיל בדעת התרוה"ד דבאמת אין צריך לכוין שלא לצאת בהדלקת בעה"ב, וגם אין כונה זו מועלת, ונתבאר לעיל דע"כ לשיטתו אפשר לברך גם על הידור מצוה, וממילא גם בנדונים הנ"ל עולה דיש לברך, כפי המוכח מהלבוש הנ"ל.

ז. המהדרין בנ"ח, האם מותר להם להדליק נרותיהם מנר בעה"ב

שיטת המג"א דאסור למהדרין להדליק נרותיהם מהנר של בעל הבית

כתב הרמ"א (סי' תרע"ד סעיף א') : "נהגו להחמיר בנרות חנוכה שלא להדליק אפילו מנר לנר, דעיקר מצותו אינו אלא נר אחד, והשאר אינו למצוה כל כך, לכן אין להדליק זה מזה". וכתב המג"א (ס"ק א') בביאור מה שכתב הרמ"א ד'עיקר מצותו אינו אלא נר אחד' : 'כלומר, דנר אחד סגי לכל בני הבית'. ומבואר דלא רק שאסור לבעל הבית להדליק הנרות דהידור שלו מהנר הראשון שהדליק לעיקר המצוה. אלא גם שאר בני הבית אם הם מדליקין לעצמן, גם לגביהם יש להחמיר שלא להדליק את נרותיהם מהנר של בעל הבית, בגלל שגם הדלקתן אינה עיקר המצוה.

דברי הגרע"א דצריך להיות מותר למהדרין להדליק נרותיהם מהנר של בעל הבית

ותמה הגרע"א הנ"ל (אות ה') על פי דבריו שהובאו לעיל, דהא ד"אנן מברכין כל בני בית, אף שמדינא נר איש וביתו ואינן בכלל המהדרין, דכיון דרצונו להיות מהמהדרין, כוונתו שלא לצאת בשל המדליק, וממילא מחויב מדינא", וז"ל: "קשה לי, הא כיון דאין רצונו לצאת בהדלקתו של זה, המה מחוייבים מדינא בהדלקה, והוי נר חנוכה ממש, וצריך עיון גדול".

ביאור מחלוקת המג"א והגרע"א

על פי כל אשר נתבאר עולה לכאורה דמחלוקת המג"א והגרע"א היא, דהגרע"א סבר דהמהדרין בנ"ח על כרחך מתכוונים שלא לצאת בהדלקת בעל הבית, ולכן הוא שיכולים להדליק בברכה, דהדלקתם היא לקיום

המצוה עצמה, ולא רק הדלקה דהידור. ועל פי זה יעלה לכאורה דמותר להם להדליק את נרותיהם מהנר של בעל הבית, וכדתמה הגרע"א על המג"א.

אבל בדעת המג"א נראה לומר דהמהדרין בנ"ח אינם מתכוונים כלל שלא לצאת בהדלקת בעל הבית, ואין כונה זו מועלת, דהחיוב הוא על הבית, ובהכרח יצאו ידי עיקר חיוב המצוה, ולכן הדלקתם תמיד היא רק הדלקה דהידור, ולכן אסור להם להדליק מהנר של בעל הבית, שהוא נר של עיקר המצוה. וכבר נתבאר לעיל (אות ד') דכך היא לכאורה שיטת ה'תרומת הדשן'.

ח. שני אנשים הדרים בחצר אחת, האם יכולים להשתתף בנר אחד

שיטת ה'מגיד משנה' דשני בעה"ב הדרים בחצר אחת, אינם מדליקים בשותפות

בשבת (דף כ"ג ע"ב) איתא: "אמר רבא מילא קערה שמן והקיפה פתילות כפה עליה כלי עולה לכמה בני אדם לא כפה עליה כלי עשאה כמין מדורה ואפילו לאחד נמי אינה עולה". ופירש רש"י (ד"ה שתי פיות), דהאי 'עולה לכמה בני אדם', לשני בני אדם למהדרין, העושין נר לכל אחד ואחד, ע"כ.

וכתב ה'מגיד משנה' (פרק ד' הלכה ד') על דברי רש"י הנ"ל, "ולי נראה אפילו לשאינן מהדרין, כגון שפתחי שני בני אדם סמוכין זה לזה, בכדי שהנר הוא לכל פתח בטפח הסמוך לו. אי נמי, כגון שני בני אדם הנכנסין בפתח אחד, והם חלוקים בעיסתן ואינם סמוכים על שולחן אחד, שכל אחד צריך להדליק. כך נראה לי".

שיטת רב שר שלום דשני בעה"ב הדרים בחצר אחת, מדליקים בשותפות

ונראה מסתימת לשונו של המ"מ דשני בעלי בתים הדרים בסמיכות, אינם יכולים להדליק נר על ידי שהאחד ישתתף עם השני, אלא כל אחד צריך להדליק נר לעצמו. אבל בטור (סי' תרע"ז) כתב, וז"ל: "כתב רב שר שלום, אנשים הרבה הדרים בחצר אחת, שורת הדין שמשתתפים כולן בשמן יוצאין כולן בנר אחד, אבל להידור מצוה כל אחד ואחד מדליק

לעצמו על פתח ביתו״. ומבואר דההלכה של משתתף בפרוטה המוזכרת לענין אכסנאי אמורה גם לגבי כמה משפחות הדרים בסמיכות, שיכולים להשתתף ולהדליק נר אחד. וצריך להבין במה תלוי מחלוקת זו שבין רב שר שלום לבין ה׳מגיד משנה׳.

דברי ה׳הררי קדם׳ דהנידון תלוי בחקירה האם נ״ח הוי חיוב הגברא או על הבית

וכתב בספר ׳הררי קדם׳ (סי׳ קס״א) לבאר בזאת, וז״ל: ״הנראה בביאור מחלוקתם, דנחלקו בגדר מצות נ״ח נר איש וביתו, האם החיוב נר חנוכה ביסודו הוא חיוב דרמי על הגברא, והדין דנר איש וביתו הוא אינו אלא גדר החיוב דרמי על הגברא, שחייבו את כל בני בית הסמוכים על שלחן אחד, שהם איש וביתו, להדליק נר אחד כחד גברא, והקילו גם באכסנאי שע״י השתתפות בפרוטה יחשב כאחד מבני הבית. אבל הבית עצמו והחצר, אינם אלא מקום ההדלקה, ואינם גוף המחייב בנ״ח. וא״כ בשני בני אדם הדרים בחצר אחת, והם חלוקים בעיסתם, שהם שני אנשים חלוקים לגמרי, פשיטא שכל אחד מהם מחויב בנ״ח לבדו, ואין בהם דין נר איש וביתו, וזה שיטת המגיד משנה.

״אבל רב שר שלום גאון סבירא ליה דיסוד החיוב דנר חנוכה הוא חיוב דרמי אבית. דכל בית ובית חייב בהדלקה, והדין דנר איש וביתו נובע מזה גופא דאין כאן אלא בית אחד. ואשר על כן גם בשני בנ״א החלוקים בעיסתם, סוף סוף אין להם אלא בית אחד וחיוב הדלקה אחת, ונוהג בהם הדין דנר איש וביתו, דנ״ח היא כמזוזה לגמרי, וכשם שלא שייך לחייב בית אחד בשני מזוזות, כך לא שייך לחייב בית אחד בשני נרות חנוכה״.

ביאור נוסף במחלוקת זו

העולה מדברי ה׳הררי קדם׳ דמחלוקת רב שר שלום עם ה׳מגיד משנה׳ תלויה היא בחקירה המבוארת בכל סימן זה, מה הוא בגדר של חיוב נר חנוכה, האם הוא חיוב על הבית, או חיוב על הגברא.

אכן נראה לומר דאין הדברים מוכרחים, אלא לעולם אפשר לומר דלכו״ע החיוב הוא על הגברא, ואפילו הכי סבירא ליה לרב שר שלום דאפשר לצאת ידי״ח בנדון דידן, כי נקט דכמו שמצאנו באכסנאי שאפשר להשתתף, אע״ג שאינו אחד מבני הבית, כמו כן אפשר לקיים המצוה

באופן זה גם בשתי משפחות הדרות בסמיכות. אבל המ״מ נקט כי רק באכסנאי מועילה השתתפות מכיון שאין כאן ביתו והוא נעשה על ידי כך טפל לבני הבית, אבל בשתי משפחות שכל אחת חייבת בחיוב גמור מכיון דכאן הוא ביתם, בכה״ג אי אפשר לקיים המצוה על ידי השתתפות, שהרי אין משפחה אחת נעשית טפלה לשניה על ידי כך.

ט. קטן שהגיע לחינוך, האם יכול להדליק נר חנוכה עבור בני הבית

מחלוקת הראשונים האם קטן שהגיע לחינוך יכול להוציא גדול בנ״ח

בגמרא בשבת (דף כ״ג ע״א) איתא: ״והשתא דאמרינן הדלקה עושה מצוה, הדליקה חרש שוטה וקטן, לא עשה ולא כלום״. וכתב הר״ן (דף י׳ ע״א מדפי הר״ף) על דברי הגמרא הנ״ל: ״והיינו דמברכינן להדליק בלבד, הלכך הדליקה חרש שוטה וקטן אע״פ שהניחה גדול לא עשה ולא כלום. מיהו כתב בעל העיטור ז״ל דאם הגיע לחינוך מותר, והכל תלוי במנהג, כדאמר בירושלמי דמגילה ומכאן ואילך התקינו שיהו קטנים קורין לרבים״.

מבואר דנחלקו הראשונים האם קטן שהגיע לחינוך יכול להוציא גדול בנר חנוכה או לא, דבתחילה כתב הר״ן דכל קטן אינו יכול להוציא גדול בהדלקתו. ואילו בשם בעל העיטור הביא, דמשהגיע לכלל חינוך יכול להוציא את הגדול.

מחלוקת הראשונים האם קטן שהגיע לחינוך יכול להוציא גדול במגילה

דברי בעל העיטור הנ״ל, מיוסדים על דבריו בהלכות מגילה (ד״ה מי קורא), דהנה במסכת מגילה (דף י״ט ע״ב) תנן, ׳הכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, ר׳ יהודה מכשיר בקטן׳. וכתב בעל העיטור: ״[כתב] בהלכות, לית הלכתא כוותיה [דרבי יהודה], דכיון דלאו בר חיובא נינהו, לא מפקי אחריני. ומסתברא בקטן שהגיע לחינוך פליגי, והלכה כר״י, דאתא דרבנן ומפיק דרבנן. ואשכחן דמנהגא כר״י, כדאיתא בתוספתא״, יעו״ש המשך דבריו. ומבואר שנחלקו הראשונים כמי ההלכה לענין קטן במגילה, דההלכות [היינו בה״ג] כתב דהלכה כרבנן, ולבעל העיטור הלכה כר״י, וממילא קטן יכול להוציא את הגדול במגילה.

ובהלכות חנוכה כתב בעל העיטור [את אשר הביא הר״ן הנ״ל], וז״ל: ״הדליקה חש״ו לא עשה ולא כלום. ומסתמא כשלא הגיע לחינוך, אבל הגיע לחינוך איכא מנהגא ואזלינן בתר מנהגא״. ודבריו אלו מיוסדים כאמור על דבריו בהלכות מגילה, דמכיון שכתב לגבי מגילה דהלכה כר״י מכיון שהולכים אחרי מנהג, לכן גם בחנוכה הלכה כר״י מכיון שהולכים אחר המנהג.

סתירה בדברי השו״ע בנדון קטן לענינים הנ״ל

השו״ע בהלכות מגילה (סי׳ תרפ״ט סעיף ב׳) כתב: ״אחד הקורא ואחד השומע מן הקורא, יצא ידי חובתו, והוא שישמע ממי שהוא חייב בקריאתה, לפיכך אם היה הקורא חרש או קטן או שוטה, השומע ממנו לא יצא״. מבואר דפסק המחבר כשיטת הר״ן, דקטן אינו יכול להוציא אפילו אחרים, אפילו בהגיע לחינוך, ודלא כבעל העיטור.

אבל לענין נר חנוכה כתב המחבר (סי׳ תרע״ח סעיף ג׳): ״אם הדליקה חרש שוטה וקטן, לא עשה כלום, ואע״פ שהניחה גדול. ויש אומרים בקטן שהגיע לחינוך מותר״. הרי דכאן הביא המחבר את ב׳ השיטות, ואילו לענין מגילה סתם כהשיטה המחמירה, דקטן שהגיע לחינוך אינו יכול להוציא את הגדול. וצ״ע ליישב דברי המחבר אהדדי.

בשאלה זו כבר הרגיש המג״א (סי׳ תרפ״ט ס״ק ד׳), וז״ל: ״וצריך עיון שהרב ב״י פסק בסוף סי׳ תרע״ה כדעת בעל העיטור שמכשיר בקטן, והכא סתם ופסק כדעת האוסרים. ודוחק לחלק בזה בין מגילה לנר חנוכה, וגם בר״ן שם משמע דדמי להדדי בזה״. ולכאורה צריך להבין לשון שאלתו, דהיכן מצאנו שהב״י פסק כדעת בעל העיטור, וכתב ה׳לבושי שרד׳ לבאר כונת המג״א בשני אופנים, וז״ל: ״מה שכתב המג״א דהרב ב״י פסק כו׳, היינו שהביא על כל פנים דיעה דמכשיר, וכאן לא הביא כלל רק הפוסל. אי נמי דבב״י שם (סוף הסימן) משמע שהסכים כך, עיין שם״.

תירוצם של ה׳חכם צבי׳ וה׳זכרון שמואל׳

ה׳חכם צבי׳ (הוספות חדשים, תשובה י״ג) נשאל גם כן בשאלה זו, על דבר הסתירה בשו״ע, וז״ל: ״שאלת לפרש לך מה בין חנוכה שפסק השו״ע (או״ח סי׳ תרע״ה ס״ג) דקטן שהגיע לחינוך מוציא את הגדול, לפורים שפסק הוא ז״ל (שם סי׳ תרפ״ט ס״ב) ככל שאר הפוסקים וכת״ק דר״י שאף שהגיע לחינוך אינו מוציא את הרבים ידי חובתן״.

והשיב ה'חכם צבי': "תשובה. סבירא ליה דחנוכה כיון דלאו אקרקפתא דגברא מוטל חיוב ההדלקה, אלא אחד מכל בני הבית מדליק בפתח החצר ושוב אין שום חיוב על שום א' מכל בני הבית, אע"פ שלא שמעו הברכה ולא ראו ההדלקה, ועדיפא מיניה אמר ר' זירא כיון דנסיבנא אמינא לא תו צריכנא דהא קמדלקי עלי בגו ביתאי, אמטו להכי סגי בקטן שהגיע לחינוך המדליק בפתח החצר. אבל בקריאת המגילה המוטל על כל או"א לקרות או לשמוע המגילה, אין קטן אף שהגיע לחינוך מוציא את הרבים. וחילוק זה מתקבל על הדעת".

אל דבריו של ה'חכם צבי' זכה לכוין בספר 'זכרון שמואל' (סי' י"ט אות ד'), דכתב לישב את שאלת המג"א ככל הדברים הנ"ל ובתוספת הסבר והרחבה, וז"ל: "ונראה דיש מקום לומר דשאני נר חנוכה ממגילה, דהנה בנר חנוכה יש לומר דאין החיוב דוקא על בעל הבית שיעשה מעשה הדלקה בעצמו, אלא דהוא חיוב על הבית שיודלק בו ע"י אחד מבני הבית נר חנוכה, וכלשון הר"ם ומצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד, ואם אחד מדליק אין זה מדין דמוציא אחרים ידי"ח, אלא דמ"מ צריך שיהיה המדליק בר חיובא, דאי לאו הכי אין על זה שם הדלקת נר חנוכה כלל.

"ונראה עוד דמה שכתבו תוס' במס' מגילה דף י"ט דקטן שהגיע לחינוך אינו מוציא אחרים בקריאת המגילה, משום דלא אתי תרי דרבנן ומוציא חד דרבנן, זה אינו אלא לענין האי כללא דכל שאינו חייב בדבר אינו מוציא אחרים, דצריך שהמוציא יהיה חייב בדבר, ולענין זה שאני חד דרבנן לגבי תרי דרבנן, דתרי דרבנן חשיב כאינו מחוייב לגבי חד דרבנן. אבל לענין הא דכל שאינו חייב בדבר לא הוי עלה שם מעשה מצוה, בזה אין נפק"מ בין חד דרבנן לתרי דרבנן, וכל דחייב מדרבנן הוי מעשה מצוה דרבנן, ואין נפק"מ לענין זה בין חד דרבנן לתרי דרבנן.

"ולפי זה יש לומר דרק במגילה דהקורא צריך להוציא את השומע, בזה קטן שהגיע לחינוך שהוא תרי דרבנן, אינו מוציא גדול שהוא חד דרבנן. אבל לענין נר חנוכה דאין בזה משום מוציא אחרים ידי"ח, אלא בעינן שיהא ע"ז שם הדלקת נר חנוכה, בזה אין נפק"מ בין חד דרבנן לתרי דרבנן, ועל כן הביא המחבר דיש מי שאומר דקטן שהגיע לחינוך יכול להדליק. אולם עיין בר"ן שבת שכתב בשם בעל העיטור שאם הגיע לחינוך מותר, והכל תלוי במנהג כדאמרינן בירושלמי דמגילה, מכאן ואילך התקינו שיהיו קטנים קורין לרבים, ע"כ, משמע דמדמה נר חנוכה

למגילה, והרי מקור המחבר שכתב יש מי שאמר וכו' הוא בעל העיטור״, עכ״ל ה'זכרון שמואל'.

על פי דברי ה'חכם צבי' וה'זכרון שמואל' עולה דשיטת המחבר בגדר החיוב דנר חנוכה הוא, על הבית, ולא על הגברא, ולכן די במה שמדליק את הנר מי שהוא בר חיובא, משא״כ במגילה החיוב הוא על כל יחיד ויחיד, ומי שאינו קורא בעצמו את המגילה, הרי הוא צריך לצאת מדין שומע כעונה, ובכה״ג אין יכול מי שהוא חייב רק מתרי דרבנן להוציא את מי שהוא חייב מחד דרבנן. ולדרך זו עולה כי בעל העיטור שלא חילק בין מגילה לחנוכה סבירא ליה דגם בחנוכה החיוב הוא על הגברא כמו במגילה, ולכן אם במגילה דקטן אינו יכול להוציא את הגדול, כך גם בחנוכה אין קטן יכול להוציא את הגדול, ואם במגילה יכול קטן להוציא, אזי כך הוא הדין גם בנר חנוכה.

דרכים נוספות בישוב הסתירה בדברי הש״ע

גם בנדון זה נראה כי אע״ג שדברי המחבר מתיישבים היטב וכמין חומר, על פי הדרך הנ״ל, מכל מקום אין להכריח מכאן בוודאות דדעת המחבר דהחיוב דנ״ח הוא על הבית, ולא על הגברא, דבאמת גם אי נימא דסבירא ליה להמחבר דהחיוב דנ״ח הוא על כל אחד ואחד, כמו מגילה ממש, עדיין שערי תירוצים לא ננעלו, ונאמרו במפרשים דרכים נוספות כיצד לישב הסתירה הנ״ל בדברי המחבר.

ה'חמד משה' (סי' תרפ״ט ס״ק ג') כתב בקצרה לישב את שאלת המג״א, וז״ל: ״ואפשר משום דמגילה דברי קבלה הוא כדברי תורה דמיא״. והיינו, דהגם דגדר החיוב בתרווייהו דומה, מכל מקום נקט המחבר דבמגילה יש יותר טעם להחמיר מאשר בנ״ח, מכיון דמגילה הוי דברי קבלה, ולכן לא הביא בדין קריאתה את השיטה שקטן יכול להוציא, אבל בנר חנוכה שחיובו מדרבנן, הביא גם השיטה המקלת.

בר מן כל דין, אפשר לומר בעיקר שאלת המג״א, דקושיא מעיקרא ליתא, על פי האי כללא שכלל ה'מאמר מרדכי' (סי' רע״א ס״ק א') ד״אין להקשות על דברי השו״ע, דעכ״פ כאן סתם להיתר ולקמן הביא מחלוקת בדבר, שכך דרכו בכמה מקומות שבסימן אחד מביא ב' סברות בדין אחד, ובמקום אחר סותם כסברא הראשונה שהביא בסתם ואינו מביא דעת היש אומרים״. ועפי״ז לא קשיא מידי ולעולם אפשר דסבירא ליה להמחבר

בתרווייהו כאחד ממש, מבלי לחלק בין הנושאים.

י. הדלקת נר חנוכה עבור מי שכבר קיבל שבת

דברי המג"א ושאלת הפמ"ג איך אפשר להדליק עבור מי שקיבל שבת

כתב המג"א (סי' תרע"ט ס"ק א'), וז"ל: "נראה לי דבאשה המדלקת, כיון שהמנהג שמקבלת שבת בהדלקתה, אם כן לא תדליק שוב של חנוכה, אלא תאמר לאחר להדליק". וכתב הפמ"ג (שם): "יש לעיין, לכאורה קי"ל כל מילי דאיהו לא מצי עביד, לא מצי משויא שליח, וא"כ אם קבל שבת בפירוש, צריך עיון איך יאמר לאחר להדליק בשבילו, דנראה מטעם שליחות, והא איהו כבר קיבל שבת".

נדון דידן תלוי בשני הגדרים בחיוב נר חנוכה

ונראה פשוט דשאלת הפמ"ג תלויה היא בחקירה היסודית המבוארת בכל דברינו בסימן זה, האם החיוב דנ"ח הוא על הגברא, ואז ממילא בעינן לגדר של שליחות, וקשיא קושית הפמ"ג, או דהחיוב הוא על הבית, ואם כן כאשר אחר מדליק בבית, אין צריך לבוא לגדר של שליחות. ואשכחנא להי"ד אפרים' (סי' תל"ב מג"א ס"ק ו') דכתב בתו"ד: "בהדלקת נר חנוכה, מה שמדליק לו חבירו אין זה מתורת שליחות, רק שעיקר המצוה המוטלת על האדם כך הוא, שיודלק בביתו נר חנוכה, ואין חילוק בין על ידי עצמו או על ידי אחר".

ומעתה יש לומר בפשיטות דדעת המג"א היא דגדר חיוב הדלקת נר חנוכה הוא על הבית, כמו מזוזה, ולכן כמו דבמזוזה אם אדם זר שלא מבני הבית קבע מזוזה בפתח הבית, נפטרו בזה כל בני הבית, מבלי לבוא בזה לגדר של שליחות, כך הוא הדין גם בנר חנוכה, דאם אחר הדליק בבית חבירו, אפילו בלי גדר של שליחות, נפטר בזה בעל הבית מחיוב הדלקת נר חנוכ. ובזה מיושבת כאמור היטב שאלת הפמ"ג, דלא בעינן הכא לדין שליחות, ולכן אין שייך בנדו"ד הכלל ד'כל מילתא דאיהו לא מצי עביד, לא מצי משוי שליח', ופשוט.

דברי הפמ"ג דחיוב נ"ח הוא על הממון ולא על הגברא ממש

מהמשך דברי הפמ״ג, בישוב דברי המג״א הנ״ל, שם יש ללמוד גדר חדש בחיובא דהדלקת נ״ח, והוא כעין פשרה בין שני הדרכים הנ״ל, וז״ל: ״ויש לומר, דלאו שליחות ממש הוה, כיון שממונו הוא, ואחר מעשה קוף עבידי״. מבואר מדברי הפמ״ג דגדר המצוה דהדלקת נר חנוכה אינו עצם מעשה ההדלקה, אלא הגדר הוא שחייב כל אדם שבממון שלו ידליקו נר חנוכה, ולכן גם אם אחר הדליק הנר בממון שלו, הרי הוא מקיים המצוה, גם בלי דין שליחות, דמעשה ההדלקה הוא כמעשה קוף, והעיקר הוא שהודלק בממון של האשה נר לכבוד חנוכה.

אליבא דדברי הפמ״ג אין הביאור בשיטת המג״א דהחיוב הוא על הבית כמש״כ לעיל, אלא לעולם החיוב הוא על הגברא, רק שאין החיוב על הגברא שהוא בעצמו ידליק את הנר, [דאי הוי אמרינן הכי בעינן לגדר של שליחות], אלא החיוב על הגברא הוא, שבממון שלו ידליקו נר של חנוכה, ולכן אין אנו צריכים לגדר של שליחות, וממילא אין החסרון דכל מילתא דאיהו וכו׳.

ברם, צריך להבין אליבא דהפמ״ג כיצד נפרש הא דאיתא בגמרא בשבת (דף כ״ג ע״א) ד׳השתא דאמרינן הדלקה עושה מצוה, הדליקה חרש שוטה וקטן, לא עשה ולא כלום׳, והפמ״ג כתב ד׳האחר המדליק, מעשה קוף עבידי׳, ויש לישב.

תירוץ ה׳משמרת חיים׳ על שאלת הפמ״ג

בספר ׳משמרת חיים׳ (ענייני חנוכה אות א׳) כתב לישב דבאמת גם אי נימא דבעינן לגדר של שליחות בהדלקת נ״ח, ומשום דהוי חיוב על הגברא ממש, מכל מקום אין לדון בנדון דידן מכח האי כללא דכל מילתא דאיהו וכו׳, וז״ל: ״ונראה דלא דמי לכלל של כל מילתא כו׳, דהיכא אמרינן כל מילתא וכו׳, כגון גבי עושה שליח לקדש אשת איש וכשבא שם נעשית פנויה, דאז יש חסרון דכל מילתא וכו׳, כדאיתא בנזיר (דף י״א ע״א), והטעם דכיון דלא היה לו הכח לעשות מעשה קידושין זה, והגדר דשליחות הוא, דהמשלח נותן לשליח הכח שיש לו לעשות המעשה, הכא דאין לו כח לקדש אשה זו, לא שייך שיעשה שליח לכך.

״משא״כ גבי הדלקת נרות לאחר שקיבל שבת, בודאי לא שייך לומר דאין לו הכח לעשות המצוה בהדלקה, דבודאי יכול, אלא שיש עליו איסור שבת להדליק, ובודאי מטעם זה לא נפקע כוחו להדליק, דאם עבר והדליק קיים המצוה, אם לא מטעם מצוה הבאה בעבירה, וממילא לא

שייך הכא הכלל דכל מילתא וכו״.

יא. הנמצא במדינה אחרת, האם יוצא ידי״ח בהדלקת ביתו

מחלוקת הפוסקים במי שנמצא בחו״ל, האם יוצא בהדלקת ביתו קודם שנתחייב

כתב ה׳מנחת שלמה׳ (חלק ב׳ סי׳ נ״ו) : ״חושבני שאפילו אם האשה או האיש שוהים במדינה אחרת בזמן שלא נכנס עדיין חנוכה, וכמו כן בשאר הימים, אע״ג שההדלקה היא בזמן שאצלו עדיין הוא בוקר, גם כן מקיימים את המצוה ויוצאים ידי חובתם בהדלקה של בית״.

אבל ב׳שבות יצחק׳ (חנוכה חלק ב׳ פרק ז׳ ד,יג) כתב, וז״ל : ״כשאשתו מדלקת בביתו והוא נמצא בארץ אחרת, אם במקומו עדיין לא הגיע זמן ההדלקה, אינו יוצא בהדלקה זו, דכיון שעדיין אין המצוה מוטלת עליו, אינו יכול לקיים חובתו קודם שהתחייב. כן שמעתי מהגרי״ש אלישיב שליט״א״. והאריך בזה עוד להלן (בפרק הסמוך).

ביאור ה׳תאריך ישראל׳ דפליגי בגדר החיוב דנ״ח

וצריך להבין במאי פליגי הני תרי גדולי פוסקי הדור האחרון זצ״ל, בנדון מורכב זה, דהבעל נמצא במקום שעדיין לא בא זמן החיוב, ואילו האשה נמצאת במקום שכבר בא זמן החיוב.

בספר ׳תאריך ישראל׳ (סי׳ כ״ב אות י״א) כתב לתלות נדון זה זו בחקירה הנ״ל בגדר החיוב דנ״ח, וז״ל : ״אשר יראה לומר בזה, דהנה לכאורה תלויין הספיקות הנ״ל במחלוקת הפוסקים שהבאנו, אם החיוב דנר חנוכה מוטל על הבית, או על הגברא, דהרי אי נימא דהוי״ל חובת בית, אז יש לומר דמאחר דנתקיימה הדלקת הנרות בתוך ביתו, ממילא נפטר ויצא ידי חובה. אבל אי נימא דהוי״ל חובת גברא, אז יש לומר דלא יצא ידי״ח, כיון דאצלו אינו זמן הדלקה של אותו יום שמדליקין בביתו, וממילא נחשב לאינו בר חיובא, ועל כן אי אפשר לצאת בהדלקתם״.

לענין שיטתו של המנח״ש, באמת הדרך הנ״ל, מבוארת היא בתוך דבריו גופא, דבתחילה כתב שם המנח״ש, וז״ל : ״מכל מקום בני ביתו של אדם

שפיר נפטרים ויוצאין בהדלקת בעה״ב, ולא מפני שליחות, רק מפני שמעיקרא החיוב חל רק על אחד מבני הבית, והשאר נפטרים ממילא״, ואחר הדברים הנ״ל כתב כהמשך לזה את דבריו דלעיל לענין מי שנמצא במדינה אחרת. ונראה בעליל כי טעמו בזה הוא כהביאור הנ״ל, דמכיון דלא הוי חיוב גברא, לכן יכול הבעל לצאת בהדלקה שבביתו, אף שהיא היתה קודם שבא זמן חיובו שלו במקום שהוא נמצא.

גדר חדש בנ״ח, דהוי 'חיוב גברא', וקיומה הוא בגדר של 'חיוב הבית'

ברם, נראה להציע ולומר כי יש לדון דגם אי נימא דנ״ח הוי חובת גברא, מכל מקום יוצא ידי חובתו במה שהדליקו בביתו, אף שעדיין לא בא זמן החיוב במקום שהוא נמצא, והביאור בזה דאיה״נ דחז״ל הטילו חובת גברא על כל אחד ואחד לקיים מצות הדלקת נ״ח, מכל מקום, הם אמרו והם אמרו, כי הצורה כיצד מקיימים חיוב גברא זה, על ידי שמדליקים נר אחד בבית עבור כל בני הבית, ובזה גופא קיים כל אחד ואחד חיוב הגברא המוטל עליו. ונמצא דנ״ח אינו כמזוזה ביסוד החיוב, אבל הוא דומה למזוזה בצורת קיום המצוה.

ויש סימוכין לדברינו מדברי ה'פני יהושע' (שבת דף כ״א ע״ב), וז״ל: ״ת״ר מצות חנוכה נר איש וביתו. נראה דמה שנשתנה מצוה זו משאר מצות שהן חובת הגוף, שהיה חיוב על כל יחיד ויחיד, דקיימא לן נמי מצוה בו יותר מבשלוחו, אלא דשאני הכא שאין הכא עיקר המצוה אלא בסמוך לרה״ר, שהוא משום פרסומי ניסא, משום כך הטילו חובת מצוה זו כאילו חובת הבית, ועדיין צריך עיון״.

ויש ללמוד מדבריו דביסוד הדברים מצות נ״ח צריכה להיות ככל מצוות הגוף, שכל יחיד ויחיד חייב לקיימן בעצמו, אבל חז״ל קבעו ותקנו שתהיה המצוה 'כאילו חובת הבית', והיינו, דדרך קיום חיוב הגברא הוא כמצוה המוטלת על הבית, ובאופן זה מקיים היחיד את החיוב המוטל עליו. ובדרך זה יבואר למה גם מי שנמצא במקום שעדיין לא הגיע זמן החיוב, בכל זאת יצא ידי חובתו בהדלקה שהדליקו עליו בביתו.

ומצאנו לה'מנחת שלמה' עצמו שכתב לעיל (סימן נ״ב אות ג') כעין המבואר לעיל, וז״ל: ״אף שנתבאר לעיל שמצות חנוכה עשאוה כחובת הבית, מ״מ יש בה גם חובת גברא, ואינו דומה למזוזה, דבמזוזה אחר שקבעו בבית את המזוזה, ממילא נפטרים לגמרי דיירי הבית, ואף אם קבעה אדם שאינו מבני הבית ושלא בשליחות בע״ה יצאו בני הבית ידי חובתן והבית

נפטר מחובת מזוזה. ואילו בנר חנוכה שהדליקו אחד שלא מבני הבית שלא בשליחות בעה״ב, פשיטא דלא עשה כלום, ולא יצא, וזה משום דחכמים הטילו המצוה גם כחובת הגברא של האדם, שזה מוטל אקרקפתא דגברא״.

מבואר דגם לה׳מנחת שלמה׳ שכתב לעיל דהחיוב הוא על הבית, ובזה נתן טעם למה בנדון דידן יוצא האדם הנמצא במדינה אחרת, בהדלקת הבית, אף שלא בא עדיין זמן חיובו, מכל מקום, אף הוא כתב להדיא דיש בנ״ח גם גדר של חיוב על הגברא. ואפשר דכוונתו כמבואר לעיל, דביסוד הדבר נ״ח הוא חובת גברא, אבל צורת קיומה היא בגדר של חובת הבית, ולכן אין זה כמזוזה לגמרי, ובענין הכא לגדר של שליחות, דבעל הבית הוא כשליח עבור כל בני הבית בהדלקתו.

יב. בית שיש לפניו חצר, היכן יש להדליק נר חנוכה

מחלוקת הראשונים האם יש להדליק בפתח הבית, או בפתח החצר

איתא בגמרא שבת (דף כ״א ע״ב), ׳נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ׳. וכתבו תוס׳ (ד״ה מצוה להניחה): ״מיירי דליכא חצר אלא בית עומד סמוך לרה״ר, אבל אם יש חצר לפני הבית, מצוה להניח על פתח חצר״. מבואר בתוס׳ דההקפדה בהנחת נ״ח, שיהיה המקום סמוך לרה״ר, ולכן אם אין חצר לפני הבית, מניחים הנר לפני הבית במקום הסמוך לרה״ר, אבל אם יש חצר לפני הבית, מניחים הנר בפתח החצר במקום הסמוך לרה״ר.

אבל רש״י (ד״ה מבחוץ) כתב: ״מבחוץ. משום פירסומי ניסא ולא ברה״ר אלא בחצרו, שבתיהן היו פתוחים לחצר״. משמע מלשון רש״י דגם במקום שיש חצר לפני הביץ, עדיין הדין הוא דיש להדליק בפתח הבית.

לענין דינא נפסק בשו״ע (סי׳ תרע״א סעיף ה׳) כשיטת תוס׳: ״נר חנוכה מניחו על פתח הסמוך לרשות הרבים מבחוץ. אם הבית פתוח לרשות הרבים, מניחו על פתחו. ואם יש חצר לפני הבית, מניחו על פתח החצר״. וכתב ה׳ביאור הלכה׳ (ד״ה פתח החצר): ״רוצה לומר, ושלא כדעת רש״י דסובר דמניחו על פתח הבית הפתוח לחצר. וברי״ן ובאור זרוע העתיקו כרש״י״. וצריך להבין במאי פליגי הני ראשונים, דלכאורה אם מצד פרסומי ניסא, צדקו דברי תוס׳ דיש להדליק בפתח החצר ולא בפתח הבית.

ביאור ה'בית אב"י' שנחלקו האם החיוב דנ"ח הוא על הגברא או על הבית

וכתב בשו"ת 'בית אב"י' (סי' נ'), אחר שהביא חקירת ה'שפת אמת' הנ"ל (אות א') בגדר החיוב של נ"ח, וז"ל: "בדרך זה יש לומר נמי במה שפסקו הטור והמחבר דנ"ח מצותה בפתח הסמוך לר"ה, כפי פירוש התוס', והרמ"א לא הגיה כלום, נראה שס"ל ג"כ כן, וזה דלא כשיטת רש"י והר"ן, דס"ל דמניחו על פתח ביתו ולא בחצרו, וכך פסק הרמב"ם כרש"י.

"ויש לומר דבזה פליגי, אי נ"ח חובת בית או חובת גברא, שלכן הרמב"ם וסייעתו ס"ל דנ"ח חובת בית, ממילא העיקר שיניחה על פתח ביתו, משא"כ אי נימא דנ"ח חובת גברא הוא, ומה שקבעו חז"ל להניחה בפתח, משום פרסומא ניסא, ממילא בפתח החצר איכא פרסום יותר, לכן צריך להניחה בפתח החצר לדידהו. אבל הסוברים חובת בית, לא שייך לחלק בזה בין סמוך לרה"ר או לחצר, כיון שהחוב על הבית".

מבואר מדבריו דאם חיוב הדלקת נ"ח הוא על הבית כמזוזה, אזי צריך להדליק בפתח הבית ממש, ולא בחצר שלפני הבית. אבל אם החיוב הוא על הגברא, אזי אפשר לצאת ידי חובה גם בהדלקה בחצר, ואף עדיף להדליק בחצר מכיון דבאופן זה יש יותר פירסום הנס. ונמצא לדרך זו דמחלוקת הראשונים בנידון בית שיש לפניו חצר, היכן ידליק, תלויה היא בחקירה בגדר החיוב דנר חנוכה.

ביאור המחלוקת באופן דאינה תלויה בחקירה הנ"ל

ולענ"ד יש לבאר המחלוקת באופן שלא תהיה תלויה כלל בחקירה בגדר נ"ח, דשיטת תוס' שיש להדליק בפתח החצר, אינה משום דסבירא להו דהוי חובת גברא, אלא לעולם איכא למימר דסבירא להו דהוי חובת הבית, ומכל מקום סבירא לתוס', דבית אין זה דוקא בית ממש, רק העיקר הוא רשותו, שיש חיוב על האדם שמרשותו שלו יצא פרסומי ניסא, ולכן כשיש חצר לפני הבית, צריך להדליק דוקא בפתח החצר, כדי שיהיה יותר פרסום לנס.

ומאידך גיסא, שיטת רש"י דיש להדליק בפתח הבית, גם כשיש חצר לפניו, אינה משום דסבירא ליה דנ"ח הוי חובת הבית, אלא לעולם איכא למימר דסבירא ליה דהוי חיוב הגברא, ואפילו הכי סבירא ליה דלא ידליק בפתח החצר, מהטעם המבואר בחידושי רבינו משה קזיס (שם),

וז״ל: ״ונראה לי שגם לדעת רש״י מצות הדלקת נר חנוכה על פתח הבית הפתוח לחצר הוא כדי שיהא פירסום הנס לבני רה״ר העוברים לפני פתח החצר, ורואין דרך הפתח הנרות הדולקין על פתחי הבתים, ועדיף טפי בהכי כדי שיהא ניכר נר של כל אחד ואחד על פתח ביתו״.

ומבואר מדבריו דהטעם דרש״י שאין להניח הנר בפתח החצר הוא מכיון שיש בזה צד של גריעותא בפירסום הנס, דבאופן זה אין ניכר שהנר של בעל הבית פלוני ופלוני, כי הרי יש הרבה דיירים בחצר. ומשמע דאיה״נ בלא טעם זה, גם רש״י היה מודה לתוס׳ שידליק בפתח החצר.

יג. המהדרין, האם מדליקים עבור הקטנים, ודין חינוך בנ״ח

מחלוקת הראשונים האם המהדרין מדליקים גם בשביל קטנים

כתב המאירי (שבת דף כ״ב ע״א), וז״ל: ״מצות חנוכה נר איש וביתו. כלומר שידליק נר אחד בכל לילה ולילה, בלא תוספת. והמהדרין במצוה נר לכל אחד ואחד לפי מנין בני ביתו הגדולים, ובלא תוספת. והמהדרין יותר, יום ראשון מדליק אחת בין לאחד בין למאה, מכאן ואילך מוסיף והולך, שמעלין בקודש ולא מורידין״.

מבואר מדברי המאירי דגם המהדרין, והיינו, שבעל הבית מדליק כמנין אנשי ביתו, אין להם להדליק רק כמנין בני ביתו הגדולים, ולא הקטנים. וכך כתב ב׳שלטי הגיבורים׳ (שם דף ט׳ ע״ב מדפי הרי״ף), וז״ל: ״מצות נר חנוכה איש וביתו. והמהדרין נר לכל אחד ואחד, בין אנשים בין נשים, אבל על הקטנים שאינם מחויבים נראה בעיני שאינו מדליק״.

אבל מלשון הרמב״ם (פרק ד׳ מהלכות חנוכה הלכה א׳) משמע שהמהדרין מדליקים גם כנגד הבנים הקטנים, דז״ל, ׳המהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית, נר לכל אחד ואחד, בין אנשים בין נשים׳. ומסתימת הלשון משמע דבעל הבית מדליק גם כנגד הילדים הקטנים. וצריך לדעת טעמי השיטות בנידון זה, האם יש להדליק גם על הקטנים שבבית.

דברי ׳קונטרס הביאורים׳ דהמחלוקת תלויה בגדר החיוב דנ״ח

ב'קונטרס הביאורים' (מועד עמ' רח"צ) כתב בביאור מחלוקת זו, וז"ל: "הנה בדעת השלטי גיבורים מבואר דנר לכל אחד, פירושו שמדליקין עליו, והוי עצם ההדלקה עבורו, ויש לומר שמשום הכי סבירא ליה דתליא בחיובו להדליק, וקטנים שאינם חייבים, לא שייך להדליק עלייהו. אכן הרמב"ם סבירא ליה דאפילו קטנים בכלל, ומשום דלא רמיא כלל חובה על אנשי הבית, ורק דהוי שיעור בהדלקה דמדליק לפי מנין דירי הבית".

ונראה לכאורה דכונתו לומר דנחלקו בעיקר החיוב דנ"ח, האם הוי חיוב על כל אחד להדליק, דהיינו בגדר חובת גברא, אלא שהם יוצאים בהדלקת בעל הבית מדין שליחות, ולכן אין בעל הבית צריך להדליק בשביל הקטן, שהרי אין על קטן חיוב הדלקה כלל. או דנימא דאין חיוב גברא בנ"ח, אלא החיוב הוא על הבית, כמו חובת מזוזה, ומה שבכל זאת צריך להדליק כמנין אנשי הבית, זה רק שיעור בריבוי הנרות, שיהיו כמנין אנשי הבית, להגדיל הנס. ולכן גם כנגד הקטנים יש להדליק, כי גם הם בכלל אנשי הבית.

על פי הדברים הנ"ל הוסיף ה'קונטרס הביאורים' לבאר את המחלוקת בין הרמב"ם והרמ"א שנתבארה לעיל (אות ג'), כיצד הוא צורת המהדרין, וז"ל: "לפי מה שנתבאר מתבאר נמי פלוגתא דהר"מ והרמ"א, בהך דכתב הרמ"א בי"א דכל אחד מבני הבית ידליק, ודלא כהר"מ דמבואר דאחד מבני הבית מדליק כמנין אנשי הבית, דהרמ"א ס"ל דנר לכל אחד ואחד, משמע דמדליק עבורם דכל אחד ואחד, ומשום חובתם בהדלקה, ואשר ע"כ שפיר עיקר מעשה הדלקה רמיא על מי שההדלקה עליו. אכן הר"מ ס"ל דאפילו קטנים בכלל, ומשום דלא רמיא כלל חובה על אנשי הבית, ורק דהוי שיעור בהדלקה, דמדליק לפי מנין הבית, א"כ פשיטא דאין כל אחד מדליק בפני עצמו רק אחד מדליק כמנין אנשי הבית".

דברי ה'ביאור הלכה' למה אין להדליק על קטנים שהגיעו לחינוך

גם אחר הביאור הנ"ל בשיטת הראשונים שאין צריך להדליק עבור הקטנים, עדיין צ"ב, דהלא מסתימת דבריהם נראה דאין מדליקים עבור קטנים, גם כאלו שכבר באו לכלל חינוך, ודבר זה צ"ב, דמאי שנא האי מצוה מכל שאר מצוות שצריך לחנך את הקטנים שבאו לגיל חינוך במצוות.

והרגיש בזה ה'ביאור הלכה' (סי' תרע"ה ס"ג ד"ה ולדידן), וכתב במוסגר לבאר הטעם, וז"ל: "דנהי דמחויב לחנכו, היינו בדבר שיש בו חיוב על הגדול

מצד הדין, אבל בזה דגם בגדול ליכא כי אם משום הדור מצוה, אינו מחויב לחנך בו הקטן״. ומבואר מדבריו דאף לדידן שכל אחד מבני הבית מדליק בעצמו, אעפ״כ אין האב חייב לחנך את הקטן בהידור מצוה דחנוכה.

דברי ה׳שלמי תודה׳ דלדידן יש לחנך את הקטן בנר חנוכה

אבל בספר ׳שלמי תודה׳ (חנוכה סי׳ י״ד אות א׳) ביאר באופן אחר את דעת המאירי וה׳שלטי גיבורים׳ הנ״ל דסתמו ופטרו אפילו קטנים שבוא לחינוך מנ״ח, ולדבריו עולה דלדידן שכל אחד מדליק בעצמו, שפיר יש לחנך את הקטן בנ״ח, וז״ל: ״שמעתי דיש לפרש סברת השלטי גיבורים משום טעם אחר, והוא דס״ל כדעת הרמב״ם בפ״ד מהלכות חנוכה ה״א שכתב דדין מהדרין היינו שבעל הבית עצמו הוא שמדליק נרות כמנין אנשי ביתו, נר לכל אחד ואחד, אבל בני הבית עצמן אינם מדליקין כל אחד בפני עצמו כמו שאנו נוהגין, ולהכי ס״ל לשלטי גיבורים דלא שייך בזה דין חינוך שידליק גם עבור בניו הקטנים, כי יסוד דין חינוך הוא כדי להרגיל את הקטן במצוות, כמו שכתב רש״י בסוכה (דף ב׳ ע״ב ד״ה מדרבנן), והכא שבלאו הכי אין הקטן מדליק ולא עביד מידי, אין כאן ענין חינוך לבעל הבית, שידליק גם עבור הקטן. אבל לדידן דנהגינן דכל אחד מבני הבית מדליק, איכא דין חינוך אף לקטן, וצריך לחנכו אף לדינא דהידור מצוה, וידליק הקטן כמו שכתב הרמ״א״.

ביאור המחלוקת הנ״ל בענין חינוך קטן בנ״ח

ונראה לבאר שורש המחלוקת הנ״ל, דהבה״ל נקט דיש ראיה מהני ראשונים דאין מצות חינוך בנ״ח, ואילו ה׳שלמי תודה׳ נקט דליכא ראיה לדידן, והוא, דנחלקו מה הוא גדר החיוב דמהדרין אליבא דהרמב״ם דבעה״ב מדליק עבור כל בני הבית, דה׳שלמי תודה׳ נקט דאין הביאור בזה שבעה״ב מדליק בשליחות אנשי הבית, דאם כן באמת היה צריך להדליק גם על קטן שחייב בחינוך, אלא הביאור בזה, דיש חיוב כללי [למצות מהדרין] על כל אנשי הבית, שיודלקו בבית נרות חנוכה כמנין בני הבית, והרי זה כמו החיוב שיש על אנשי המשמר בבית המקדש שהבשר יאכל, דאין זה חיוב על כל אחד בנפרד, אלא חיוב המוטל על הכלל, שיאכל הבשר של הקרבנות.

ולכן אפילו המהדרין המדליקים נרות כמנין בני הבית, אינם חייבים להדליק כנגד הקטנים, אפילו שהגיעו לחינוך, דלא שייך בזה סרך ענין

של חינוך כי אין הקטן מתחנך למצוות ע״כ, והחיוב הכללי גם אינו, דסוף סוף קטן הוא, ואי אפשר לחייב את הגדול מחמת הקטן. ומכיון דזהו הביאור בשיטת הני ראושנים, לכן שפיר עולה דלדידן שכל אחד מדליק לעצמו, שפיר יש לחייב את הקטן בנ״ח מדינא דחינוך, ואין סתירה לזה מדברי הני ראשונים, דהם סברו דרק בעל הבית מדליק, ולכן הוא דליכא מעליותא בהדלקה כנגד הקטן וכמשנ״ת, אבל לדידן שכל אחד מדליק, אזי שפיר אז החיוב על כל אחד בפני עצמו שבא לבית מדליק ומוציא מדין שליחות כל אחד חייבים לחנך הקטן.

אבל ה׳ביאור הלכה׳ דנקט כי מהני ראשונים מוכח דגם לדידן קטנים פטורים מחינוך דנ״ח, הוא נקט דהגדר במה שבעה״ב מדליק עבור בני הבית, הוא, דבעל הבית מדליק עבורם מדין שליחות, ואם קטן חייב בנ״ח, אזי שפיר יש להדליק גם בשליחותו, לקיים עבורו המצוה דנ״ח מדין חינוך, ומדנקטו הני ראשונים דאין צריך להדליק כנגד הקטן, מוכח דאין חיוב חינוך על קטן בנ״ח, ולכן נקט ה׳ביאור הלכה׳ דמהני ראשונים מוכח שאין מצות חינוך לענין הידור מצוה.

סימן ט׳ - בגדר ברכת ׳שהחיינו׳ ו׳על הניסים׳, האם יסודן על מצות נ״ח, או מצד היום, והמסתעף לענין דינא דהרואה נ״ח

א. חקירה בגדרן של ברכת ׳שהחיינו׳ וברכת ׳שעשה ניסים׳

איתא בגמרא שבת (דף כ״ג ע״א): ״אמר רב יהודה, יום ראשון הרואה מברך שתים [׳שעשה נסים׳ ו׳שהחיינו׳, שאין עליו לברך ׳להדליק׳, דהא לא אדליק איהו. רש״י], ומדליק מברך שלש. מכאן ואילך מדליק מברך

שתים, ורואה מברך אחת. מאי ממעט [המדליק בשאר ימים, איזו מן השלש ממעט], ממעט זמן. ונמעוט נס, נס כל יומי איתיה [שהרי כל שמונה הדליקו מן הפך. אבל 'זמן' משהגיענו להתחלת זמן הגיענו]. מאי מברך, מברך אשר קדשנו במצותיו וציונו להדליק נר של חנוכה".

מבואר מדברי הגמרא כי שלש ברכות תקנו חז"ל בענינא דנר חנוכה: א. ברכת הזמן, דהיינו, ברכת 'שהחיינו'. ב. 'שעשה ניסים'. ג. 'להדליק נר של חנוכה'. לגבי הברכה השלישית אין מה לדון ולהסתפק בגדרה, שהרי מוכח הדבר מתוך נוסח הברכה דהיא 'ברכת המצוה', שתקנו לברך על מצות הדלקת נר חנוכה, כמו שמברכים על כל המצוות. ולכן כתב רש"י דמי שאינו מדליק, גם אם הוא רואה נר של חנוכה, אינו מברך ברכה זו ד'הא לא אדליק איהו'.

ברם, לגבי שתי הברכות הראשונות, ברכת שהחיינו, וברכת 'שעשה ניסים', יש לדון מה הוא בגדר של ברכות אלו. והספק הוא שונה ביחס לכל ברכה. לגבי ברכת שהחיינו יש להסתפק על מה תקנו ברכה זו, האם על עיצומו של יום, וכמו שמברכים שהחיינו על שאר המועדים בכניסתם, כך יש לברך גם על עצם ימי החנוכה. או שמא תיקנו הברכה על המצוה דנרות חנוכה, וכמו שמברכים על כל מצוה הבאה מזמן לזמן, כסוכה ושופר. ויש לומר עוד דבאמת תקנו הברכה על אלו שני הענינים גם יחד. ועולה מחקירה זו נפק"מ למעשה, כמו שיתבאר להלן.

גם לענין ברכת 'שעשה ניסים' יש לדון האם תקנו את הברכה על עצם הימים אשר בהם נעשו ניסים לישראל, או שתקנו את הברכה על מעשה המצוה שתקנו אותה לזכר הנס שנעשו בימים ההם. בדברינו להלן נציע מדברי הפוסקים בדיני ברכות אלו, בכמה וכמה פרטים ואופנים, ונבאר בס"ד העולה מדבריהם לענין בירורן של חקירות אלו.

ב. האם מברכים 'שהחיינו' ו'שעשה ניסים' בלא הדלקה או ראייה

שיטת המאירי דמברכים זמן ו'שעשה ניסים' גם בלי הדלקה או ראיה

כתב המאירי (שבת שם): "מי שאין לו להדליק ואינו במקום שאפשר לו לראות, יש אומרים שמברך לעצמו שעשה ניסים ושהחיינו בלילה ראשון

ושעשה ניסים בכל הלילות, והדברים נראים״. מבואר מדבריו חידוש גדול, דבגמרא לא מצאנו חיוב ברכה אלא על הדלקת נרות, או על ראיית הנרות, ואילו המאירי הוסיף וחידש דגם בלא הדלקה או ראייה אפשר לברך, הן ברכת שהחיינו והן ברכת ׳שעשה ניסים׳.

שיטת ה׳קול גדול׳ דאין מברכים זמן ו׳שעשה ניסים׳ בלי הדלקה או ראיה

אבל בשו״ת ׳קול גדול׳ למהר״ם בן חביב (סי׳ מ״ח) נתעורר מעצמו לדון בענין ברכות אלו האם הן תלויות בראייה דוקא או לא, ופשט הספק מדברי ׳שלטי הגבורים׳ (דף י׳ ע״ב מדפי הרי״ף), דז״ל: ״מי שלא בירך ביום ראשון, מברך שהחיינו ביום שני, או בשאר הימים כל שעה שהוא מדליק תחילה, או שהוא רואה תחילה, שכל מצוה הבאה עליו משנה לשנה צריך לברך עליה שהחיינו בתחילת עשייתה, כמו שביאר מז״ה בפסקיו״.

וכתב ה׳קול גדול׳: ״הרי מתוך לשון זה משמע בהדיא דגם ברכת שהחיינו תלויה במצוה, ואם כן מאי דאמרינן בגמרא הרואה מברך שתיים, משמע דגם ברכת שהחיינו דוקא רואה״. ועולה אם כן מדברי ה׳קול גדול׳ על פי ה׳שלטי הגבורים׳ דלא כהמאירי, לענין שתי הברכות, דאין לברך אותן אלא על הדלקת הנרות, או לכל הפחות על ראייה, אבל אם לא הדליק ולא ראה, אינו מברך כלל. ועוד האריך ה׳קול גדול׳ בראיות נוספות לדבריו, וסיים בזה״ל: ״ודאי על כרחך כל הני רבוותא סבירא להו דגם ברכת שהחיינו לא יברך אותה אלא הרואה״.

ברכת הזמן ו׳שעשה ניסים׳ בפורים, למי שאין לו מגילה

שיטה שלישית שמחלקת בין ברכת שהחיינו לברכת שעשה ניסים הביא ה׳ברכי יוסף׳ (סי׳ תרצ״ב ס״ק א׳), וז״ל: ״אם אין לו מגילה, יברך שהחיינו אך לא יברך ברכת שעשה ניסים וברכת הרב את ריבנו. הרב החסיד מהר״ר יעקב מלכו״. והוסיף הברכ״י וכתב ד׳האחרונים כתבו דגם שהחיינו לא יברך׳. ונראה לכאורה כי הביאור בדעת מהר״י מולכו היא, דנקט לגבי ברכת הזמן כהמאירי, שמברך גם בלי להדליק ולראות הדלקת הנר, ואילו לגבי ברכת ׳שעשה ניסים׳ נקט דהוי ברכה על המצוה דוקא. ובפשוטו כדעתו בפורים, כך היא גם כן דעתו בחנוכה, למי שאינו מדליק ואינו רואה נרות.

וצריך לעמוד על המחקר, להבין במה נחלקו כל הני פוסקים האם אפשר לברך זמן בחנוכה או בפורים גם בלא קיום מצות היום, הדלקת נרות בחנוכה, וקריאת המגילה בפורים. וכן לענין ברכת 'שעשה ניסים', מה טעמו של המאירי דאפשר לברך אותה גם בלא הדלקה או ראייה, ואילו דעת הני פוסקים דלעיל שאין מברכים אותה בלא מצות היום.

דברי ה'ביאור הלכה' בביאור דעת המאירי

לענין דברי המאירי המחודשים הנ"ל, כתב ה'שער ציון' (סי' תרע"ו ס"ק ג'), וז"ל: "אפשר דכמו בעלמא קיימא לן דזמן אומרו אפילו בשוק, דהוא קאי על עצם היום טוב, אפשר דהוא הדין בזה דקאי על עצם הזמן דחנוכה שנעשו בו ניסים ונפלאות, אלא דלכתחילה סמכו זה על זמן דהדלקה. וכעין סברתי נמצא במאירי".

והביאור בדבריו לכאורה הוא על פי צדדי החקירה שכתבנו לעיל (ראש הסימן), והיינו, דסבירא ליה להמאירי דברכת הזמן נתקנה על עיצומו של יום, כברכת הזמן בכל המועדים, ואינה תלויה בנרות דוקא, אלא שאם יש נרות, ראוי להסמיך הברכה להדלקה או לראייה, אבל אם אין לאדם כל זה, יכול הוא לברך על עצם המועד. ולענין ברכת 'שעשה ניסים' סבירא ליה להמאירי דהוי ברכה על ימי הנס, ולא בדוקא על אותה מצוה שהיא זכר לנס. כן הוא ביאור שיטת המאירי על פי דברי השעה"צ. להלן יובא בס"ד ביאור נוסף בשיטת המאירי, יעו"ש.

ביאור שיטת ה'קול גדול' על פי דברי בעל ה'בנין שלמה'

בביאור שיטת ה'קול גדול' עפי"ד ה'שלטי הגבורים', שאין מברכים לא ברכת הזמן ולא ברכת שעשה ניסים, בלי הדלקה או ראייה, על כרחך צריך לומר דנקטו דהני ברכות נתקנו על המצוה דנרות דוקא, ולא על עיצומו של יום. [יעוין להלן שתתבאר דרך נוספת בביאור שיטת ה'קול גדול', דלא כהמבואר עתה]. כתב ה'שדי חמד' [אסיפת דינים מערכת חנוכה אות ט' ס"ק ג'] בשם הגאון ר' שלמה כהן מוילנא בעל שו"ת 'בנין שלמה' לבאר שיטה זו ונציע כאן מדבריו שם, הגם כי ארכו מעט דבריו, מכל מקום יש בדבריו לשפוך אור בביאור שיטה זו.

ה'בנין שלמה' כותב שם בתו"ד להוכיח דאין מברכין זמן בלא הדלקה או ראייה, וז"ל: "זה אין לומר דזמן מברך אפילו אינו רואה, והא דנקט 'הרואה' היינו משום דהרואה מברך שתים, דהא ליתא כלל, דאם כן הוה

ליה לומר בפירוש, דהמדליק מברך שלש, והרואה מברך שתים, אינו מדליק ואינו רואה מברך אחת״.

על הנחה זו דאין מברכין זמן בלא הדלקה או ראייה, תמה ה׳בנין שלמה׳ למה באמת כך הוא הדין, וז״ל: ״הנה לכאורה תמוה בהא דאמרינן דדוקא אם רואה נר חנוכה מברך שעשה ניסים ושהחיינו, אבל באינו רואה כלל אינו מברך כלל. ואמאי הלא קיימא לן דזמן אומרו אפילו בשוק, ובלי ספק ברגלים אם יודע שלא יהיה כוס לברך עליו זמן, אומרו אפילו בשוק. ובשלמא שעשה נסים יש לומר דלא נתקן רק בעושה מעשה, או דרואה פרסום הנס, ותדע דלא מצינו גבי פורים שיברך שעשה נסים כשאין לו מגילה, וגם לא ישלח מנות, אבל בזמן שאומרו אפילו בשוק, למה לא יברך אפילו אינו רואה כלל״.

וכתב ה׳בנין שלמה׳ ליישב שאלתו, וז״ל: ״מכל הלין מוכח דחנוכה ופורים לא שייך כלל דיברך זמן על עצם היום, ואף שאינו מקיים שום מצוה כלל, דשאני רגלים וראש השנה ויום הכיפורים, דהם ימים קדושים ואסורים בעשיית מלאכה, ואם שובת ואינו עושה כלום, גם כן מקיים עשה דשבתון, והלכך צריך לברך זמן משום עצם היום, וזמן הזה שפיר יכול לברך אף כשהולך בשוק, דהא גם כשהולך בשוק הוא מקיים עשה דשבתון, ואין צריך לזה כוס כלל, רק דלכתחלה תקנו רבנן לברך זמן בשעת קידוש משום שאז מקבל עליו קדושת היום. ולפיכך אינו פוטר זמן דסוכה, משום דמצות השביתה ברגל ומצות סוכה הם שתי מצוות נפרדות, ואין אחד פוטר את חבירו, כמו דאינו פוטר זמן דסוכה לזמן דלולב, אם לא כששתיהן לפניו.

״אבל בחנוכה ופורים שאין להם קדושה כלל ומותרים בעשיית מלאכה, לא שייך לברך זמן על עצם היום כלל, רק בעת שמקיים מצות היום. ואם אינו מקיים, כגון שאין לו שמן להדליק, או שאין לו מגילה בפורים, וגם אינו יכול לקיים מצות שמחה ומשתה ומשלוח מנות, על מה יברך זמן. והא דמברך על הראיה, היינו משום דעיקר מצות נר חנוכה הוא משום פירסומי ניסא, ולפיכך צריך להדליק על פתח ביתו מבחוץ, כדי שיהיה הכל רואין ומשבחין להקב״ה, וכיון שהוא גם כן מן הרואין, יש לו חלק במצוה, ולפיכך שפיר מברך שעשה ניסים ושהחיינו ושעשה ניסים״, עכ״ל בעל ה׳בנין שלמה׳.

ביאור השיטה המחלקת בין ברכת הזמן ל׳שעשה ניסים׳

עד כאן נתבארו השיטות הסוברות דדין ברכת הזמן וברכת 'שעשה ניסים' שווה. דהמאירי כתב להדיא דמברכין תרווייהו גם בלא הדלקה או ראייה, ומשום דתרווייהו נתקנו ביסודן על עיצומו של יום. ואילו ה'קול גדול' ודעימיה נקטו דתרווייהו אין מברכין אלא רק על הדלקה או ראייה, ומשום דתרווייהו נתקנו על המצוה דנרות דוקא.

אכן, נתבאר לעיל דדעת הר"י מולכו [לגבי פורים] לחלק בין הברכות, דשהחיינו מברכים גם בלי מגילה, ואילו 'שעשה ניסים' אין מברכים בלי מגילה. והביאור בזה, דשהחיינו היא ברכה על היום, ו'שעשה ניסים' היא ברכה על המצוה. וכן כתב בספר 'מקראי קדש' (סי' כ"ה, הערה א'), וז"ל: "דעת הר"י מולכו דשעשה ניסים היא ברכת המצוה, אולם לענין ברכת שהחיינו סובר כהמאירי בשבת שיכול לברך על עצם המועד אעפ"י שאינו מדליק ולא קורא המגילה".

כשיטה זו, לחלק בין הברכות, כן היא גם שיטת ה'מור וקציעה' [בסימן תרע"ו בד"ה ומ"ש], דלענין ברכת שהחיינו כתב בתו"ד, "גם אם אינו רואה נר חנוכה ראוי לברך זמן על היום, ככל מועדי ה', אע"פ שהוא מועד דרבנן. ולא הוצרכו לומר הרואה מברך אלא להשמיענו דמברך גם על הניסים". הרי מבואר להדיא בדבריו דברכת שהחיינו נתקנה ביסודה על הזמן ככל המועדים, ולכן גם בלא ראייה יש לברכה, ואילו לענין ברכת 'שעשה ניסים' על זה הוא דאמרינן בגמרא כי רק אם רואה נרות מברך אותה.

ביאור ה'הלכות חג בחג' בשיטת המאירי

בספר 'הלכות חג בחג' (פורים, 'ענייני פורים' סימן י' אות ה') כתב לבאר את שיטת המאירי הנ"ל באופן אחר לגמרי מדרכו של השעה"צ שהובא לעיל, וז"ל: "כד דייקת, נראה דדברי המאירי בשבת לאו משום עצם יומא דחנוכה הוא, דהרי כתב המאירי דמברך שעשה ניסים, ולא מצינו ברכה זו על זמן. ועוד דהרי ס"ל למאירי שם שמברך בכל לילה שעשה ניסים, וזה לא שייך על יום דחנוכה, דברכה זו היא בכל יום.

ומוכרח מזה דסברת המאירי שם היא משום הודאה על הנס שנעשה לכלל ישראל, ולאו משום זמן כלל, אלא שברכת שעשה ניסים היא ברכה המחוייבת מצד עצמה, להודות על ניסא דחנוכה, רק שנקבעה למדליק בשעת הדלקה, או לברכה בשעת ראיה, שיהא ניכר הברכה על איזה נס מברך, אבל היא ברכה המחוייבת מצד עצמה. וא"כ ברכת שהחיינו היא

על עצם ברכה זו דשעשה ניסים, שהיות ויש חיוב הודאה על הנס, וחיוב זה מזמן לזמן, ממילא מחוייב עליו בברכת שהחיינו, והיינו על חיוב ההודאה דשעשה ניסים״.

הנה סלל בכאן דרך מחודשת בביאור שיטתו של המאירי, והוא, דברכת ׳שעשה ניסים׳ היא ברכה שאינה תלויה המצוה דנרות דוקא, כי נתקנה מצד חיוב הודאה על עצם הנס שאירע בימים אלו. ומכיון שיש חיוב לברך ברכת הודאה זו, הרי שחיוב זה הוא אשר מחייב לברך ג״כ ברכת שהחיינו, ונמצא דברכת שהחיינו אינה על המצוה דנרות, ואינה על עיצומו של יום, אלא היא ברכה המחוייבת מכח הברכה ד׳שעשה ניסים׳.

סתירה מדברי המאירי במסכת מגילה לדבריו במסכת שבת

האחרונים העירו דבמאירי במגילה (דף ד׳ ע״א) כתב לכאורה דלא כדבריו הנ״ל, בענין אמירת ברכות שהחיינו ו׳שעשה ניסים׳ בלא הדלקה או ראייה, וז״ל: ״חייב אדם לקרות את המגילה בלילה שמחרתו יום פורים ולשנותה פעם אחרת ביום מחרתו, אלא שמ״מ עיקר הקריאה היא אותה של יום, ומתוך כך אנו נוהגים לברך שהחיינו אף בקריאה של יום, ואין אנו פוטרים עצמנו בשל לילה כשאר ימים טובים. וגדולי המחברים כתבו שאין אומרים אותו אלא בלילה, ואין הדברים נראין.

״יש שמגלגל חיוב זמן ביום מצד אחר, והוא מפני יום טוב, שלא נאמר בלילה אלא על המגילה, מה שאין כן בשאר ימים טובים שאף אותו של לילה הוא לזכר יום טוב, ולא לדבר אחר. ואע״פ שבסוכות יש זמן על הסוכה ועל היום טוב, ואעפ״כ זמן של לילה עולה לכל, הדין נותן כן, מאחר שאף הלילה יום טוב הוא, מה שאין כן מיהא בשמחת פורים, שהרי סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו. מ״מ אין דבריהם כלום, שכל שאין שם כוס לקדוש, אין בו זמן. ואל תשיבני מיום הכיפורים שקדושתו יתירה ולא נפקע כוסו אלא מצד איסור שתייה שבו, והרי אין זה דומה אלא לחנוכה שיש זמן על ההדלקה, ולא על היום, אלא שלא נאמר זמן ביום על המגילה מן הטעם שכתבנו, ר״ל שעיקר זמנה ביום״.

תורף דברי המאירי הוא, מחלוקת הראשונים האם מברכים שוב שהחיינו על קריאת המגילה של יום, או לא. יש אומרים שאין מברכים מכיון שכבר בירכו בלילה. על טעם זה נחלק המאירי מכיון שעיקר הקריאה היא ביום. ויש אומרים דהטעם לברך שוב שהחיינו ביום הוא,

מכיון שברכת היום היא על עצם היום, ואי אפשר לצאת ידי חיוב זה בברכת הלילה, כי עדיין אין זה עצם היום, שאין מקיימין מצות סעודה אלא ביום ולא בלילה. על טעם זה גם נחלק המאירי, ומשום דאין ברכה כלל על עצם היום בפורים וחנוכה. וכתב בתו"ד להדיא כי 'אין זה דומה אלא לחנוכה, שיש זמן על ההדלקה, ולא על היום'. ולכאורה דברים אלו הם סתירה לדבריו במסכת שבת הנ"ל, שכתב כי יש לברך ברכת שהחיינו גם בלא הדלקה או ראייה, ולכאורה על כרחך הוא דהוי ברכה על עיצומו של יום, וכדברי השעה"צ הנ"ל.

ישוב הסתירה על פי דרכו של ה'הלכות חג בחג'

בספר 'הלכות חג בחג' הנ"ל כתב כי על פי דרכו בביאור דברי המאירי במסכת שבת, אין כאן סתירה כלל, וז"ל: "ממילא לק"מ דברי המאירי אהדדי, דאפילו אם גבי פורים נמי איכא האי חיובא דשעשה ניסים, הרי בזה ודאי יוצא בשהחיינו של לילה, שהרי זהו אותו חיוב דשעשה ניסים כשל יום, ואז בירך עליו שהחיינו, ודומיא דשעשה ניסים של כל ימי החנוכה".

ביאור דבריו, דהרי כבר נתבאר כי לדרך זו בשיטת המאירי אין ברכת שהחיינו על עצם היום, אלא היא ברכה על ברכת 'שעשה ניסים'. ולכן, בפורים ביום, אע"ג שמברכים 'שעשה ניסים', אין בזה סיבה לברך שוב גם שהחיינו, מכיון שכבר בירך בלילה שהחיינו על ברכה זה, ולכן אין צריך ביום לשוב ולברך שהחיינו על הברכה, כמו שאין מברכים שהחיינו ביום שני של חנוכה, אפילו שמברכים בכל יום 'שעשה ניסים'.

ביאור שיטת ה'קול גדול' על פי דברי ה'עמק שאלה'

לעיל כתבנו לבאר את שיטת ה'קול גדול' שאין מברכים שהחיינו ו'שעשה ניסים' רק בהדלקה או בראייה, דברכות אלו לא נתקנו על עיצומו של יום, אלא על המצוה דהדלקת נרות דוקא. אכן נראה דמקום יש לומר דלעולם סבירא ליה דנתקנו הברכות על עיצומו של יום, ואפילו הכי נקט דאין מברכין אותן אלא רק על הדלקה או ראייה, והביאור בזה הוא כמו שכתב ה'עמק שאלה' על השאילתות (פרשת וישלח שאילתא כ"ו אות י"), וז"ל: "מצד הסברא היה ראוי לברך שהחיינו ומי שעשה ניסים ביום ראשון בלא ראיית נרות כלל, אלא שאי אפשר לברך בלא דבר המסוים. והא דקיי"ל דבחג אומרים זמן אפילו בשוק, היינו משום דניכר קדושת היום, דאסור במלאכה וכדומה, משא"כ חנוכה". ומבואר דגם אם ברכות

שהחיינו וישעשה ניסים הן על עצם היום, תנאי יש בדבר שאין לברכן מבלי להדליק או לראות נר חנוכה, מכיון דבלא זה אין ניכר שמברכים אותן על היום. ודו"ק.

ג. מי שמדליקין עליו בביתו, האם מברך על הראייה

מחלוקת הראשונים במי שמדליקין עליו בביתו, האם מברך על הראייה

כתב הרשב"א (שבת דף כ"ג ע"א), וז"ל: "הרואה מברך שתים. מסתברא בשלא הדליק, ולא הדליקו עליו בתוך ביתו, ואינו עתיד להדליק אותה הלילה. הא לאו הכי אין צריך לברך, דלא מצינו יוצא מן המצוה וחוזר ומברך על הראיה. יש מרבותא ז"ל דפירשו אע"פ שמדליקין עליו בתוך ביתו, צריך לברך על הראיה, ואין להם על מה שיסמוכו".

מבואר מדברי הרשב"א דלגבי מי שעתיד להדליק, וכל שכן במי שכבר הדליק, כו"ע מודו דאינו מברך על הראייה. אבל לגבי מי שמדליקין עליו בתוך ביתו ויוצא בזה ידי חובת הדלקת נר חנוכה, נחלקו הראשונים האם מברך גם על הראייה של נר חנוכה, די"א שמברך, ודעת הרשב"א שאינו מברך. ובמרדכי (סי' רס"ז) מבואר כדעת הי"א שהביא הרשב"א, דמי שמדליקין עליו בביתו, צריך לברך על הראייה. הו"ד בביאור הגר"א (סי' תרע"ו ס"ק ג'), וכתב הגר"א דכן משמע גם מלשון רש"י (שבת שם). וכך כתב המגיד משנה (פ"ג ה"ד) בדעת הרמב"ם.

בשו"ע (סי' תרע"ו סעיף ג') נפסק כהרשב"א, דז"ל: "מי שלא הדליק, ואינו עתיד להדליק באותו לילה, וגם אין מדליקין עליו בתוך ביתו, כשרואה נר חנוכה מברך". אבל המשנ"ב (ס"ק ו') הזכיר דעת החולקים, וז"ל: "יש פוסקים דסברי דאפילו יודע שמדליקין עליו בביתו, כיון דהוא בעצמו אינו מדליק, וגם אינו משתתף עם אחרים בפריטי, צריך לברך על הראיה להודות על הנס, וגם לברך אז שהחיינו. ומכל מקום אינו כדאי לעשות כן למעשה, דספק ברכות להקל". בפוסקים ובאחרונים מצאנו כמה דרכים לבאר במאי פליגי הני ראשונים.

ביאור הב"ח בדעת המחייבים לברך על הראייה בנדו"ד

מדברי הב"ח (סי' תרע"ו ס"ק ג') יש לנו ללמוד מה הוא טעמם של הראשונים הסוברים שיש לברך על הראייה בנדו"ד, דז"ל: "מה שכתב ואין מדליקין

עליו וכו', כתב הסמ"ג דר"ל דאינו נשוי שתדליק אשתו עליו בביתו, דאילו היה נשוי, אף על פי שהולך בדרך, אינו צריך לברך על הראיה, כיון שאשתו מדלקת עליו. ותימה דמה דמדליקין עליו בביתו אינו בא אלא לפטור אותו מחיוב המוטל על ממונו להדליק נרות לפרסם הנס ברבים, אבל ההודאה על הנס וברכת שהחיינו הוא חיוב על גופו, ומזה לא נפטר כשמדליקין עליו, אם לא שעמד שם בשעת ברכה וענה אמן".

ומבואר דיש שני חיובים נפרדים בחנוכה. האחד, חיוב המוטל על ממונו של אדם, שידליקו ממנו נר חנוכה לפרסם הנס. השני, חיוב על הגברא לברך שעשה ניסים ושהחיינו. ולגבי חיוב זה אין מועיל כלל מה שיצא בהדלקת ביתו, כי בזה יוצא האדם רק ידי חיוב הדלקה. ומעתה צריך להבין מה הוא טעמו של הרשב"א החולק וסובר שאין לברך על הראייה כאשר מדליקין עליו בביתו.

דברי ה'קונטרס חנוכה ומגילה' דנדו"ד תליא בגדרן של ברכות אלו

ב'קונטרס חנוכה ומגילה' (סי' ו' אות א') כתב דהדבר תלוי בחקירה שנתבארה לעיל (ריש הסימן) בגדרו של ברכות אלו, האם תקנו אותן על מצות הנרות דוקא, או שהן מצד עצם הימים, וז"ל: "אפשר דבהאי דינא, אי ברכת שעשה ניסים הוי ברכת המצוות, או חיובא דיומא, נוכל לבאר מחלוקת דהרמב"ם והרשב"א, שהרמב"ם סובר דברכת שעשה ניסים הוי חיובא דיומא, לכן אפילו אם הדליקו עליו בתוך ביתו, יכול לברך בשעה שרואה הנרות, כיון דעדיין לא שמע ברכת שעשה ניסים ושהחיינו, ולא שייך להקשות כיון שיצא איך חוזר ומברך, משום דחיובא דיומא עדיין לא יצא. אבל הרשב"א סובר שהמצוה היא המחייבת את הברכה שעשה ניסים, ולכן שפיר כתב הרשב"א דכיון שיצא מה שייך שיחזור ויברך".

העולה על פי דרך זו דמחלוקת הראשונים דידן תליא בעיקר גדרן של ברכות אלו, האם ברכת שהחיינו ושעשה ניסים הוו ברכה על היום, כלומר, ברכת שהחיינו מצד עצם הימים, וכמו בשאר המועדים, וברכת 'שעשה ניסים' מצד עצם ימי הניסים, ואינם תלויים ביסודם במצות הדלקת נר חנוכה, וממילא צריך לברך אותן גם אם הדליקו עליו ויצא ידי"ח בהדלקה זו. או דנימא דיסודם של ברכות אלו נתקנו על מצות הדלקת הנרות דוקא, וממילא אין לברך אותן במי שכבר קיים המצוה דהדלקה על ידי שהדליקו עליו בביתו.

בירור שיטת הרמב"ם אליבא דהביאור הנ"ל

העולה מכל המבואר לעיל דהני ראשונים הסוברים דמי שמדליקין עליו בביתו, צריך לברך על הראייה, היינו משום דהברכות לא נתקנו על מעשה ההדלקה דוקא, אלא על היום, ועל דרך דברי הב״ח הנ״ל ד׳ההודאה על הנס וברכת שהחיינו הוא חיוב על גופו׳.

אלא דעל פי זה יש לדון בדברי הרמב״ם בענין זה, דהנה בהלכות חנוכה (פרק ג׳ הלכה ד׳) כתב, וז״ל: ״וכל הרואה אותה ולא בירך, מברך שתים, שעשה ניסים לאבותינו ושהחיינו״. וכתב המגיד משנה דדעת הרמב״ם ז״ל דאע״פ שיצא מן המצוה, כגון שהדליקו עליו בתוך ביתו, מברך. ודייק כן מהא דכתב הרמב״ם שאם לא בירך מברך על הראיה, ומשמע דאפילו שיצא בהדלקה שבביתו, מכיון שלא בירך בעצמו, מברך על הראיה. והשתא נחזי אנן, לפי הדרך המבוארת לעיל בשיטה זו, אזי עולה דאין הברכות עולות על ההדלקה דוקא, אלא על עיצומו של יום, והיינו, שיש חיוב של הודאה שהוא אינו תלוי בהדלקה, וכדברי הב״ח.

ואם כן, עלינו לומר כי גם הרמב״ם סבירא ליה הכי, דאין הברכות מיוסדות על מצות ההדלקה, אלא על היום, ולכאורה קשיא על זה מהא דכתב הרמב״ם בהלכות ברכות (פרק י״א הלכה ט׳), ׳כל מצוה שהיא מזמן לזמן, כגון שופר וסוכה ולולב ומקרא מגילה ונר חנוכה, מברך עליה בשעת עשיה שהחיינו וקיימנו׳. הרי מבואר מדברי הרמב״ם אלו דברכת שהחיינו בחנוכה היא על המצוה דהדלקת נר חנוכה, ולא על היום. ומעתה נראה כי דברי הרמב״ם הנ״ל סותרים את כל המהלך הנ״ל בביאור השיטה דמי שמדליקין עליו בביתו צריך לברך על הראייה.

אלא דעדיין אפשר לומר דאליבא דהרמב״ם באמת שני הדברים נכונים, והיינו שיש שני מחייבים לברכת ׳שהחיינו׳ בחנוכה, הן מצד המצוה [כמו שכתב בהלכות ברכות], והן מצד היום [כמו שמדויק מדבריו בהלכות חנוכה]. וכן צידד בספר ׳מאורות נתן׳ (חנוכה סי׳ ס׳), וכך יש ללמוד מדברי ה׳מור וקציעה׳ בס׳ תרע״ו יובאו דבריו להלן אות ט׳.

ד. האם יש מצוה בראיית נרות חנוכה

ביאור ה׳עמק שאלה׳ במחלוקת הראשונים הנ״ל

ב׳העמק שאלה׳ על השאילתות (שאילתא כ״ו אות י׳) סלל דרך חדשה בביאור מחלוקת הראשונים הנ״ל, האם מברכים על הראייה במי שיצא ידי״ח

הדלקה על ידי שהדליקו עליו בביתו, וז״ל: ״נחלקו הר״ן והמרדכי במי שהדליקו עליו בביתו וכו׳, אי מכל מקום מצוה למחזי נ״ח כדי לברך על הראיה. דעת הר״ן והשו״ע סי׳ תרע״ו דאין צריך, והמרדכי ס״ל דצריך, והובאו בחי׳ רשב״א שתי השיטות וכו׳. וזה פשוט דהברכה תליא אי מצוה למחזי, או לא. והא פשיטא דמי שאין לו כלל אפילו להשתתף, דמצוה למחזי ולברך, כדי לזכור הנס, אלא שאם כבר הדליקו עליו ויצא ידי חובת הדלקה, בהאי פליגי אי נפטר ג״כ ממצות ראיה או לא״.

מבואר מדבריו דשורש המחלוקת אינו האם יש חיוב ברכה או לא, אלא האם יש כלל מצוה לראות נרות חנוכה במי שכבר יצא ידי חובת הדלקה על ידי שהדליקו עליו בביתו, או שמא מכיון שיצא ידי חובת הדלקה, תו אין מצוה בראיה. ופשוט דאם יש מצוה בראייה, אזי יש גם מצוה לברך, ובנקודה זו ליכא מאן דפליג, אלא דפליגי בהא גופא, האם יש מצוה לראות הנרות בנדון דידן, או לא.

ראיה לדברי ה׳עמק שאלה׳ מדברי הרמ״א בתשובות

ונראה כי מדברי הרמ״א בתשובות (סי׳ צ״ט) איכא משמעות לדרכו של ה׳עמק שאלה׳, דז״ל בתו״ד: ״הטור בסי׳ תרע״ז כתב, ואם מדליקין עליו בביתו, אין צריך יותר. ומדלא קאמר ׳אין צריך להדליק׳, וקאמר ׳אין צריך יותר׳, משמע דאפילו בראיה אינו חייב, דא״צ שום דבר מאחר שמדליקין עליו בביתו. וגם אני רואה דבריך בדעת המרדכי שכתב דמ״מ צריך לראות, שכוונתו שחייב ג״כ לברך וכו׳.

״ובדאי דלכו״ע המדליק חייב לברך, דלא גרע מן המהדרין, דאע״ג דפטורים, מ״מ אם מדליק מברכין, וכ״כ מהרא״י סי׳ ק״א, ואפילו לדברי ב״י שכתב אדברי מהרא״י דאין דבריו נראין לו, היינו דוקא במקום שפטור לגמרי ומדליק, אבל במקום שמדליק משום שחייב לראות, לדעת המרדכי, פשיטא שמברך, דלא גרע ממהדרין. אם כן שמע מינה דהמרדכי חייב לראות ולברך קאמר״.

ונראה מכל דברי הרמ״א בתשובה שם דהציר עליו מיוסדת מחלוקת הפוסקים דידן, הוא, האם בנדו״ד יש מצוה לראות הנרות או לא. דלהטור אין מצוה לראות כלל, וממילא גם אינו מברך על הראייה. ואילו לפי המרדכי יש חיוב לראות, וממילא גם יש חיוב לברך.

דברי ה׳אגרות משה׳ בענין המצוה לראות את הנרות

ה'אגרות משה' (או"ח חלק א' סי' ק"צ) נגע גם כן בדבריו בענין זה, האם יש מצוה בראיית הנרות, אבל נקט דכו"ע מודו דאיכא מצוה בזה, ולא נחלקו אלא לענין הברכה, וז"ל: "לכו"ע יש הידור לראות הנרות, דאל"כ לא היה שייך ברכה ע"ז אף בלא הדליקו עליו, אלא ודאי יש הידור לראות הנרות, רק דסברי דמאחר שיצא בעיקר המצוה, אי אפשר שיתחייב לברך על הראיה, כדאיתא בר"ן שבת דף כ"ג, ע"י"ש. אבל מצוה ודאי יש לראותם, ועיין בפרמ"ג בא"א ס"ק ט' ס' תרע"ז שכתב כן בפירוש".

ומבואר דנחלק על דרכו של ה'עמק שאלה', דהמחלוקת היא האם יש כלל מצוה בראיית הנרות בנדו"ד, אלא לדבריו של האגרו"מ עולה דזה ודאי שיש מצוה לראות הנרות אע"ג שיצא כבר ידי"ח בעיקר המצוה, ובזה כו"ע מודו, ולא נחלקו אלא האם תיקנו ברכה על מצוה זאת, או שלא תקנו ברכה על מצות הראייה, מכיון שיצא כבר ידי עיקר המצוה.

שאלת המפרשים דהמחבר סותר את דבריו

כדבריו של ה'אגרות משה' מבואר ב'מאמר מרדכי' (סי' תרע"ז ס"ק ד'), דהנה האחרונים נתקשו בדברי המחבר בנדון דידן, דלכאורה יש סתירה בדבריו, דלעיל הובאו דבריו (סי' תרע"ו סעיף ג') אשר מהם עולה דמי שמדליקין עליו בביתו, אינו מברך על הראייה, דז"ל: "מי שלא הדליק, ואינו עתיד להדליק באותו לילה, וגם אין מדליקין עליו בתוך ביתו, כשרואה נר חנוכה, מברך".

ואילו להלן (סי' תרע"ז סעיף ג') כתב המחבר: "יש אומרים שאף על פי שמדליקין עליו בתוך ביתו, אם הוא במקום שאין בו ישראל, מדליק בברכות". וכתב הרמ"א הטעם, 'כי חייב לראות הנרות'. ומבואר שאע"ג שהדליקו עליו בתוך ביתו ויצא ידי הדלקה, צריך לראות את הנרות ואף מברך על ראייתן.

והביא ה'משנה ברורה' (סי' תרע"ז ס"ק י"ד) מדברי הפר"ח והגר"א בזה, וז"ל: "זה סותר לסימן תרע"ו סעיף ג' דסובר שם דכשמדליקין בביתו אין צריך לברך על הראיה. ודין דכאן הוא מן המרדכי, ושם סתם המחבר כשארי פוסקים שחולקים עליו".

ישוב ה'מאמר מרדכי', וראיה מדבריו להאגרו"מ

אבל ה'מאמר מרדכי' כתב דאין כאן סתירה כלל, וז"ל: "צריך לומר דסבירא ליה למרן ז"ל דיש לחלק דשאני התם שהוא במקום ישראל ורואה הנרות, דכיון שפטור מעיקר המצוה במה שהמדליקין עליו בביתו, וא"צ להדליק וגם רואה נרות חברו ולא בעי לאדלוקי כדי לראותם, אין לו לברך על הראיה, כיון שפטור מעיקר המצוה דהיינו ההדלקה.

"ברם הכא במקום שאין שם ישראל ואינו רואה הנרות, אע"פ שמדליקין עליו בתוך ביתו, מ"מ חייב הוא לראות הנרות, ומאחר שצריך להדליק כדי לראות הנרות, מדליקן בברכות כיון שהוכרח ונצטוה להדליק".

הרי להדיא מבואר בדבריו דאפילו להשיטות דמי שהדליקו עליו בביתו אינו מברך על הראיה, אבל הא מיהא מודו דהוא צריך לראות הנרות בשביל לקיים מצות ראייה. ולכן, אם הוא נמצא במקום שאין שם נרות ואינו יכול לראותן, אזי מוטל עליו חיוב להדליק נרות, ואחר שנתחייב להדליק נרות, ממילא חייב הוא גם לברך על הדלקתן. ומבואר כשיטת ה"אגרות משה' דוודאי לכו"ע יש מצוה בראיה, ולא נחלקו אלא האם מברכים על הראייה אחרי שיצא עיקר המצוה.

דרכו של ה'אגרות משה' בישוב הסתירה בשו"ע

ה'אגרות משה' (שם) כתב ליישב את הסתירה בשו"ע באופן אחר, וז"ל: "יש לומר דהא שלא מסתבר להב"י טעם תה"ד, עיין בפמ"ג שהוא מטעם שלא מצינו הידור זה בגמ', שידליקו הוא ואשתו בפני עצמן, דכגופו דמיא, וא"כ אין שייך זה אלא ברואה הנרות שההידור הוא רק מצד הדלקה כל אחד בעצמו, בזה לא מצינו שיהיה הידור גם ליחלק הוא מאשתו. אבל באין רואה נרות אשתו, שעתה ודאי יש הידור, דהא לכו"ע יש הידור לראות הנרות, לכן כשאין שם ישראל שעתה ודאי יש הידור לחלק הוא מאשתו ולא תהיה ברכתו לבטלה אף להר"ן דיהיה מהמהדרין, ולכן מאחר שלהמרדכי מוכרח להדליק, פסק שם בב"י כהמרדכי".

והיינו, דאם האדם רואה את הנרות שהדליקו בביתו, נמצא שיצא ידי חובתו הן בעיקר המצוה דהדלקה, והן במצות הראייה, ולכן אינו יכול להחלק להב"י, מכיון שיצא ידי חובתו כבר. אבל אם לא יצא עדיין ידי מצות ראייה, אזי שפיר יכול הוא להדליק בשביל לקיים את מצות ראייה, וכתב האגרו"מ דבכה"ג הדלקתו היא בגדר 'הדלקה של מהדרין'. ולכן בסי' תרע"ו שרואה אצל אחרים את הנרות, לכן אע"ג שלא הדליק

בעצמו אלא הדליקו עליו בביתו, אין לו להדליק נרות בברכה, דהלא הוא רואה נ״ח גם בלי הדלקתו. אבל בסי׳ תרע״ז שאינו רואה נרות אצל אחרים, וכגון שנמצא בין הגויים, שפיר יכול להדליק בברכה, כמו בכל הדלקה דמהדרין, בכדי לקיים מצות ראייה.

וכדברי ה׳אגרות משה׳ הנ״ל בביאור שיטת המרדכי, דהדלקה זו היא מדין הדלקה דמהדרין ולכן מברכין עליה, כן מבואר בדברי הרמ״א בתשובות שהובאו לעיל, דכתב בתו״ד, ׳ואפילו לדברי ב״י שכתב אדברי מהרא״י דאין דבריו נראין לו, היינו דוקא במקום שפטור לגמרי ומדליק, אבל במקום שמדליק משום שחייב לראות לדעת המרדכי, פשיטא שמברך דלא גרע ממהדרין׳.

סיכום הדברים והנפק״מ העולות משני הדרכים הנ״ל

העולה מכל המבואר עד כה, דהראשונים והפוסקים נחלקו כיצד הדין במי שאינו נמצא בביתו, אבל הדליקו עליו בביתו, האם מברך ברכות שהחיינו ו׳שעשה ניסים׳ כשרואה נרות הדולקים במקומו. בביאור השיטה דעליו לברך נאמרו שני דרכים. הדרך האחת [של הב״ח ודעימיה], דמלבד חיוב ההדלקה המוטלת על כל אדם, עוד יש חיוב נוסף לברך מצד עיצומו של יום. הדרך השניה [של ה׳העמק שאלה׳ ודעימיה], דמלבד חיוב ההדלקה, עוד יש חיוב נוסף של ראיית נרות חנוכה, ומחמת חיוב זה הוא דמברכין ברואה את הנרות.

ונראה פשוט דאליבא דהב״ח מצד אחד, יש חיוב על הגברא להודות, אבל מצד שני, אין לנו מקור לחדש ולומר שיש מצוה לראות נר חנוכה. מאידך גיסא, לדרכו של ה׳עמק שאלה׳ וה׳אגרות משה׳ הנ״ל הוא להיפך, דמצד אחד יש מצוה בראיית נרות חנוכה, אבל מצד שני, אין לנו מקור שיש חיוב לברך הברכות מצד עיצומו של יום.

נפק״מ נוספת לענין מי ששמע הברכות אבל לא ראה הנרות

נפק״מ נוספת עולה משני הביאורים הנ״ל, דכתב המשנ״ב (סי׳ תרע״ו ס״ק ו׳): ״יש פוסקים דסברי דאפילו יודע שמדליקין עליו בביתו, כיון דהוא בעצמו אינו מדליק, וגם אינו משתתף עם אחרים בפריטי, צריך לברך על הראיה להודות על הנס וגם לברך אז שהחיינו״. וב׳שער הציון׳ (ס״ק י׳) הוסיף וביאר, וז״ל: ״דאילו היה משתתף בפריטי ושומע ברכה מבעל

הבית, אפילו אם לא ראה אז הנרות, אינו מחייב לכולי עלמא לברך אחר כך על הראיה, דשומע כעונה, והרי כבר הודה על הנס״.

וכתב ב׳אשר לשלמה׳ (סי׳ כ״ב) דדין זה שכתב השעה״צ דאם נשתתף בפריטי וגם שמע הברכות מבעה״ב, אינו מברך על הראייה, תלוי הוא לכאורה בנדון הנ״ל, מה הוא גדרן של הברכות והאם איכא מצות ראיית הנרות, וז״ל: ״לפי מה שכתבנו כל זה רק לשיטת המאירי דסבר דברכת נס וזמן לא הוי על מצות נ״ח, ומה״ט גם כשאין רואה נ״ח צריך לברך על היום, וגם כשהדליקו עליו בביתו חייב, משום דעדיין צריך לברך על עיצומו של יום, ובזה ליכא דינא דנר איש וביתו, בזה כתב שפיר דכל ששמע ברכות מפי בעה״ב, אף שלא ראה נ״ח, מ״מ כל שנתכוין לצאת מדין שומע כעונה, אינו חייב לברך ברכת נס וראיה, כיון דברכות אלו הוי על גוף הנס.

״אבל לשיטת המרדכי דאיכא חיוב ראיה, וסובר דגם אם יצא חובת נ״ח מדין נר איש וביתו, מ״מ איכא מצוה וחיוב דראיה, א״כ אף אם נשתתף בפריטי, אבל כל שלא ראה עדיין, צריך להיות עליו חיוב ראיה, וכשיראה יצטרך לברך״.

ומבואר מדבריו דאם הביאור בשיטת הראשונים דמי שהדליקו עליו ויצא ידי הדלקה, מברך על הראיה, דזהו משום שיש חיוב על הגברא להודות, אזי אם שמע הברכות, אפילו שלא ראה הנרות, יצא ידי״ח. אבל אם הביאור בשיטה זו הוא, דמברך על המצוה דראיה, אם כן אפילו שיצא ידי הדלקה, אין בזה לפטור את האדם מלברך על הראיה, אלא עליו לראות את הנרות ולברך על מצוה זו.

ה. שיטת הסוברים דברכת ׳שעשה ניסים׳ היא על נצחון החשמונאים

ביאור ה׳עמק ברכה׳ בטעם הסוברים דביצא מברך על הראיה ׳שעשה ניסים׳

בספר ׳עמק ברכה׳ (בענין הלל על נס. עמ׳ קכ״ד ד״ה נמצא) כתב חידוש גדול בענין הברכה ד׳שעשה ניסים׳, ועל פי זה מיישב שיטת הסוברים דמברכים ברכה זו גם אם הדליקו עליו בביתו, וז״ל: ״הרמב״ם מפרש דמיירי נמי

שהדליקו עליו בתוך ביתו, ואפילו הכי מברך כשחוזר ורואה, והקשה הרשב״א דהיכן מצינו יוצא מן המצוה וחוזר ומברך. ונראה בדעת הרמב״ם דברכת שעשה ניסים אינה כלל על מצות הדלקה, וגם אינה על הנס של פך השמן, דהא ברכת הודאה היא, והודאה אינה אלא על טובות ה׳, ועל כרחך דהויא הודאה על נס הנצחון החשמונאים.

״ומה שמברכים אותה בשעת הדלקה או בשעת ראיית הנר הוא כדתנן בר״פ הרואה דהרואה מקום שנעשו בו ניסים לישראל מברך שעשה ניסים לאבותינו, כמו כן כשרואה הנר חנוכה דהוי זכרון על הזמן ההוא הוי כרואה מקום הנס ולפיכך מברך על הנס ואפשר שבברכה זו נכלל נמי הנס של פח השמן אבל עיקרה על נס הנצחון״.

העולה מדבריו דמחלוקת הראשונים הנ״ל לענין ברכת ׳שעשה ניסים׳ תלויה היא במחלוקת נוספת, על מה תקנו ייסדו ברכה זו. הרשב״א נקט דהברכה נתייסדה על מצות ההדלקה, ולכן שפיר תמה ד׳היכן מצינו יוצא מן המצוה וחוזר ומברך׳. אבל הרמב״ם נקט דהברכה נתייסדה על הנצחון שגברו חשמונאים על היוונים, אלא דתיקנו לברך אותה בזמן שמדליק או רואה נ״ח, במכיון שעי״כ הוי כמקום שנעשה נס.

ראיה ל׳עמק ברכה׳ מספר הפרדס

יסודו של ה׳עמק ברכה׳ מבואר כבר בספר הפרדס (לרבינו אשר ב״ר חיים, תלמיד ר״י בן הרשב״א. שער השמיני), דהביא שם מחלוקת הראשונים הנ״ל, ואחר שהביא השיטה שיש לברך ברואה, גם כשהדליקו עליו בביתו, הוסיף וכתב: ״אבל בשאר מצוות כגון סוכה ולולב לא תקנו לרואה, אלא בנר חנוכה בלבד וכו׳. ונראה לי דהכי טעמא, דדין הוא דמברכינן בנר חנוכה בראיה יותר משאר מצוות, לפי שנר חנוכה נעשה זכרון לנס שנעשה כשנכנסו יוונים להיכל, והוי ליה כרואה מקום שנעשו בו ניסים לאבותינו שחייב לברך בא״י אמ״ה שעשה ניסים לאבותינו וגו׳, הילכך חייב לברך ג״כ כשרואה נר חנוכה כמו במקום שנעשה ניסים לישראל שחייב לברך אבל בשארי מצוות לא״. וזכה ה׳עמק ברכה׳ לכוון בדעתו הרחבה לדעת הקדמונים.

שאלות ה׳בד קודש׳ על ה׳עמק ברכה׳

אבל בספר ׳בד קודש׳ (שבת סי׳ ל״ח) אחרי שהביא את דברי ה׳עמק ברכה׳, הקשה עליו, וז״ל: ״אולם יש לדקדק בדברי המרדכי שכתב שחייב

לראות ולברך, ואם היה זה דין ברכות הראיה בעלמא ליכא חיוב לראות ולברך. וכן יש להעיר שלא נמנה ברכה זו בפרק הרואה, בין ברכות הראיה״. וכוונתו לשאול בתחילה, דלדרכו של ה׳עמק ברכה׳ אין צריך להיות חיוב לראות הנר, אלא רק שאם אירע וראה או אז עליו לברך, ואילו מדברי המרדכי משמע שבאופן דידן יש חיוב לראות ולברך.

עוד יש לשאול על דרכו של ה׳עמק ברכה׳, דהנה נחלקו הראשונים אימתי מברכים ברכת ׳שעשה ניסים׳, האם לפני ההדלקה או אחרי, ופסק הרמ״א (סי׳ תרע״ו ס״ב) שיש לברך כולן קודם שיתחיל להדליק. והשתא, אי נימא דברכת ׳שעשה ניסים׳ היא מכח ראיית המקום שנעשה לאבותינו נס, א״כ ראוי לברך אותה אחר ההדלקה, שאז רואים את הנרות דולקות, אבל קודם ההדלקה עדיין לא הוי כמקום שנעשה נס. אכן, יעוין ב׳אשר לשלמה׳ (סי׳ כ״ב ד״ה והנה במאירי) שכתב בתו״ד בביאור שיטת המאירי ד׳כל שכבר התחיל לברך, מקרי מקום שנעשה לו נס׳. ואי נימא הכי, אתי שפיר ומיושבת שאלתנו.

ו. חידושו של המג״א דהבעל נפטר בברכות שבירכו בביתו

דברי המג״א דהבעל נפטר בברכות שבירכו עליו בביתו

מדבריו של המג״א (סי׳ תרע״ו ס״ק ב׳) יש ללמוד דרך חדשה בשיטת הסוברים דמי שאינו בביתו אבל הדליקו עליו בביתו, אינו צריך לברך כאשר הוא רואה נרות חנוכה. דהנה בשו״ע (שם סעיף ג׳) איתא: ״מי שלא הדליק, ואינו עתיד להדליק באותו הלילה, וגם אין מדליקין עליו בתוך ביתו, כשרואה נר חנוכה מברך שעשה ניסים, ובליל ראשון מברך גם שהחיינו. ואם אחר כך בליל שני או שלישי בא להדליק אינו חוזר ומברך שהחיינו״.

וכתב המג״א, וז״ל: ״אבל אם אשתו הדליקה עליו בראשון, צריך לברך בליל שני שהחיינו, דאשתו אינה פוטרת גופו אלא ביתו (ב״ח). ולי נראה פשוט דלפי מה שכתבו כל הפוסקים כשאשתו מדלקת עליו אין צריך לברך על הראיה, א״כ הוא הדין דאין צריך לברך שהחיינו כשמדליק״.

ועולה מדברי המג״א דהראשונים הסוברים דמי שהדליקו עליו בביתו, חייב לברך כשהוא רואה נרות, טעמם הוא מכיון דנקטו שאינו יוצא בברכת הנרות שבירכו בביתו. וממילא הוא הדין שאם הוא מדליק בליל

שני, עליו לברך שהחיינו, שהרי לא נפטר בברכה שבירכו בבית, ולא גרע מהרואה בכה״ג שעליו לברך שהחיינו. אבל הראשונים הסוברים שאינו מברך בכה״ג על הראיה מחמת שהדליקו עליו, טעמם הוא דכבר נפטר גם ידי חובת הברכות שבירכו עליו. וממילא הוא הדין שאינו מברך בליל ב׳ גם אם מדליק עתה בעצמו. אלו תו״ד המג״א.

אלא דלכאורה הדברים צ״ב, כיצד זה יכול הבעל לצאת ידי חובת הברכות, והרי הוא לא היה בביתו, ולא שמע אותן. בשלמא ידי חובת הדלקה, ניחא, דהוי חובת הבית, אבל מה נימא לענין הברכות.

דברי ה׳מועדים וזמנים׳ בביאור המג״א

ב׳מועדים וזמנים׳ (חלק ב׳ סי׳ קמ״ז) כתב בתחילה דרך לבאר את דברי המג״א, אבל נשאר בקושיא, וז״ל: ״בענין הברכות על נר חנוכה, לכאורה המדליק מברך ומוציא ב״ב הברכה וההדלקה, ואם אשתו מדליקה עליו בביתו שיוצא, היינו ההדלקה אבל הברכה לא יצא שלא שמע. אבל פוק חזי דבר חדש שלמדנו מדברי המג״א ועוד פוסקים דסבירא להו דהבעל יצא חובת הברכה והוה כאלו בירך ממש, שמעיקר התקנה שאחד מדליק ומברך ומהני לכל ב״ב אף שאינם לפנינו כאלו הם ג״כ בירכו, והוה כעין עם שבשדות דאניסי דיוצאין שמונה עשרה אף שלא שמעו, שזהו עיקר התקנה.

״ועיקר דין זה מתבאר מדברי המג״א שפוסק דאם אשתו הדליקה עליו ביום ראשון, אינו מברך שהחיינו ביום שני, שכבר יצא. וקשה הא לא יצא אלא בהדלקה אבל לא בירך, ובמחבר מפורש שאם הדליק ולא בירך שהחיינו מברך ביום שני, והכא נמי אף שאשתו הדליקה עליו ויצא הא לא בירך שהחיינו, וע״כ מוכח שבהדליקה עליו אשתו, הוה כאילו בירך ממש.

״אמנם נראה שדבריו צ״ע, דאפילו נימא דאשתו מדליקה עליו מהני שאינו מברך עוד ברכת הראיה, היינו טעמא דלמי שיצא מצות הדלקה לא תיקנו ברכת הראייה, אבל עיקר דין אשתו כגופו לא מצינו אלא שפטורה להדליק בעצמה, או שיוסיפו נרות עבורה, אבל הברכה מי שלא שמע ולא בירך, לכאורה ברור שלא יצא בברכה, וא״כ יכול לברך ביום שני שהחיינו. וצריך לומר שזהו הלכה מיוחדת בחנוכה ד׳נר איש וביתו׳, וכולהו יוצאין ההדלקה עם הברכה כאלו בירכו, ואתי שפיר. ועדיין צ״ע מנלן לפרש כן, וצע״ג״.

ביאור דברי המג״א על פי ה׳מור וקציעה׳

ונראה להסביר בדרך אפשר ענין זה שתמה עליו ה׳מועדים וזמנים׳, כיצד יתכן לצאת ידי הברכה, מבלי לשמוע אותה, על דרך שכתב לעיל שם דבנר חנוכה מתייחסת הברכה אל המצוה, יותר מבשאר מצוות, ועל פי מה שכתב ה׳מור וקציעה׳ (סי׳ תרע״ב ד״ה ונ״ל ליישב) לבאר בשיטת הטור דבנ״ח הברכה מעכבת המצוה, דלא כמו בשאר מצוות, וז״ל: ״ונ״ל ליישב קצת דעת הטור, דמצוה זו דנ״ח שאני ודאי, דברכתה מעכבת, לפי שכל עיקרה לפרסומי ניסא, וכי מדליק בלא ברכה לא מידי עביד, דהרואה סבר לצרכו הוא דמדליק, ולא מינכרא מילתא כלל דלשם מצוה קעביד״.

העולה מדבריו דבמצוה של נ״ח יש חשיבות מיוחדת לברכה, כי רק על ידי הברכה נעשית ההדלקה למעשה של מצוה, ולכן אפשר שהברכה על הדלקת נר חנוכה מעכבת את המצוה, ולא קיים את המצוה בלי שבירך. ועפי״ז יש לבאר דהברכות על נר חנוכה הם ממש בבחינת חלק מהמצוה, ולכן כמו שיוצאים בעצם המצוה בהדלקה שבביתו, כך יוצאים גם ידי הברכות.

וב׳שלמי תודה׳ (סי׳ כ״ה אות ד׳) כתב לבאר ג״כ את דברי המג״א קצת ע״ד הנ״ל, וז״ל: ״ואולי יש לומר בזה, דאי הוה ברכה על ההדלקה, אפשר שזה חיוב ברכה משותף לכל בני הבית, דהא לענין חיוב הדלקה של בני הבית כתבו האחרונים דהוא חיוב משותף לכל בני הבית, וה״נ י״ל דהברכה על המצוה הוי חיוב אחד על כולם. וא״כ י״ל דכל שבירך אחד מהן שהחיינו על ההדלקה, סגי, ושאר בני הבית אינם צריכים עוד לברך שהחיינו אע״פ שאין הברכה מתייחסת אליהם וליכא שומע כעונה״.

ראיה מהגרעק״א דנקט כהמג״א

והנה, יהיה הביאור במג״א איך שיהיה, עכ״פ הוא מיהא ודאי הוא, דבמג״א מבואר החידוש שנתבאר לעיל, דלהשיטה שמי שמדליקים עליו בביתו, אינו מברך על הראייה, היינו משום דכמו שיצא בהדלקה שבביתו, כך גם יצא בברכות שבירכו בביתו.

וכתב ב׳שלמי תודה׳ (שם) דגם מדברי הגרעק״א בתשובות (תנינא סי׳ י״ג) יש ראיה ליסוד זה, דיוצאים גם ידי הברכות שמברכים בבית, דז״ל: ״ע״ד שאלתו במי שהדליק נר חנוכה בליל ח׳, ושכח לברך על הדלקתו, ורק קודם שהדליק כולן נזכר דעדיין לא בירך, אם יש לו לברך או לא. נ״ל

דברכת על הניסים ושהחיינו אם אירע כן בליל א', אף דמיד שהדליק הנר גמר מצות הדלקתו, מ"מ מברך אותם דלא גרע מרואה דמברך נ"ח, דפשיטא אף שלא בירך מיד בתחלת ראייתם, מ"מ מברך בעוד שרואם, ה"נ כן.

"ואף לשיטת החולקים על הב"ח וס"ל במדלקת אשתו עליו בביתו אינו מברך על הראיה, היינו כיון שיוצא בהדלקה א"כ הדלקה וברכתה כאלו הדליק הוא בבית. משא"כ היכא דהדליק ולא בירך, מה"ת נימא דיגרע כוחו במה שהדליק ולא בירך, מאלו לא הדליק והיה מחויב בברכת נר חנוכה מצד רואה, וכי בשביל שהדליק ג"כ פקע ממנו חיוב זה".

הרי להדיא כתב הגרעק"א דאפילו להשיטה שאין מברכים כשהדליקו עליו בביתו, בכל זאת מי שהדליק ולא בירך, יברך על הראיה. וביאר הטעם, דאם הדליקו עליו בביתו, אזי 'כיון שיוצא בהדלקה, א"כ הדלקה וברכתה כאלו הדליק הוא בבית'. אבל אם הדליק ולא בירך, שפיר יכול לברך מכיון שלא בריך בעצמו וגם לא יצא בברכות של אחרים כמו בנדון מי שאינו בביתו.

ביאור דברי המשנ"ב בשם הפמ"ג עפ"י המג"א

כהיסוד הנ"ל העולה מדברי המג"א ודעימיה, דכאשר הבעל יוצא בהדלקה שהדליקו עליו בביתו, נחשב לו שיצא גם בהברכות, כתב ב'שלמי תודה' [שם] שכן מדוייק גם מדברי המשנ"ב (סי' תרע"ט ס"ק א') בשם הפמ"ג (שם א"א ס"ק א'), וז"ל: "אשה המדלקת [נרות של שבת] כיון שהמנהג שמסתמא מקבלת שבת בהדלקתה, אם כן לא תדליק שוב של חנוכה, אלא תאמר לאחר להדליק, והוא יברך 'אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק' בשבילה. אבל ברכת 'שעשה ניסים', וכן 'שהחיינו' ביום הראשון, יכולה בעצמה לברך".

וכתב ב'שער הציון' (ס"ק ג'): 'פרי מגדים, דלא גרע מרואה נרות אצל אחר'. והנה לגבי רואה, הלא נתבאר לעיל דקי"ל (סי' תרע"ו סעיף ג') דאם אחר הדליק בשבילו, אזי אינו מברך על הראייה, ונקט המשנ"ב (שם ס"ק ו') עפי"ד הפוסקים, כי כך יש לנהוג למעשה, הגם שיש החולקים על שיטה זו. ואם כן לכאורה צריך להבין למה כתב כאן בשם הפמ"ג דתברך האשה משום שלא גרע מרואה, והרי ברואה גופא הדין הוא שאם הדליקו עליו, אינו מברך.

ועל כרחך צריך לומר לכאורה, דשאני ברואה שהדליקו עליו בביתו וגם בירכו, ועולות הברכות גם עבורו. משא"כ בנדו"ד שהשליח הדליק ולא בירך, דלכן יכולה היא לברך.

נפק"מ בין הטעמים הנ"ל, בשליח שהדליק ולא בירך, אם בעה"ב מברך

ב'שלמי תודה' (שם) כתב דיש נפק"מ לדינא בין שני הדרכים שנתבארו לעיל בביאור שיטת הראשונים דמי שהדליקו עליו בביתו אינו מברך על הראייה, וז"ל: "ונפק"מ בזה במי שהדליק ע"י שליח ואינו עומד על ידו, דבכה"ג אין השליח מברך, כמש"כ המשנ"ב (סי' תרע"ה ס"ק ט'). ואפילו יברך השליח על שלו ואח"כ ידליק עבורו, מ"מ הוא אינו יוצא בברכת השליח. וא"כ יתחייב הוא לברך ברכת הרואה, במקום שנמצא לכו"ע".

וביאור דבריו, דאליבא דהמג"א בדעת הרשב"א, דהטעם שאינו מברך על הראייה כשהדליקו עליו בביתו, הוא, מכיון שיוצא גם בברכות שבירכו, אזי אם לא בירכו שפיר עליו לברך. אבל להדרך המבוארת לעיל, דלעולם אין הבעל יוצא בברכות שבירכו עליו בבית, ואעפ"כ אינו מברך על הראייה, כי מכיון שיצא ידי"ח בעיקר המצוה, לא תיקנו ברכה על הראייה, א"כ אפילו שלא יצא בברכות כגון בנדון השליח הנ"ל, ג"כ אינו יכול לברך על הראייה.

עוד כתב ה'שלמי תודה' שם דבאמת יש לדון בעיקר דרכו של המג"א ברשב"א, וז"ל: "וצ"ע מלשון הרשב"א שהוא מקור האי דינא דאם הדליקה עליו אשתו בביתו, לא יברך על הראיה, שהרשב"א כתב הטעם דלא מצינו יוצא מן המצוה שיחזור ויברך על הראיה, ומשמע דאין הטעם משום דהוי כאילו בירך כבר ויצא במה שבירכו עליו בביתו, אלא משום שברכת הרואה לא שייכא במי שיצא בעיקר המצוה, דכיון שיצא בעיקר מצות ההדלקה לא תיקנו תו שיחזור ויברך על הראיה".

ז. מי שבירך והדליק בביהכ"ס, אלו ברכות יחזור ויברך בהדלקה בביתו ובגדר הדלקת הנרות בביהכ"ס

שלש שיטות במי שבירך והדליק בבית הכנסת, מה יברך שוב בביתו

בשו״ת ׳התעוררות תשובה׳ (חלק ג׳ סי׳ ת״ס אות ב׳) כתב: ״פשיטא לי דהש״ץ שמדליק ומברך בבית הכנסת, אינו חוזר ומברך ברכת ׳שעשה ניסים׳ וברכת שהחיינו בביתו, אם לא היכי דמוציא בזה את בני ביתו״.

אבל המשנ״ב (סי׳ תרע״א ס״ק מ״ה) כתב [על דברי הרמ״א שם, דאין יוצאין בהדלקה שהדליקו בבית הכנסת], וז״ל: ״אפילו השליח ציבור שבירך בבית הכנסת, צריך לחזור ולהדליק בביתו, דיש חיוב על כל אחד להדליק בביתו. ומכל מקום לא יחזור לומר בבית ברכת שהחיינו, אם לא שמדליק להוציא אשתו ובני ביתו״. ולכאורה משמע מדברי המשנ״ב כי רק שהחיינו הוא דלא יברך, אבל ברכת ׳שעשה ניסים׳ יש לו לחזור ולברך שוב כמדליק בביתו, אפילו אם אינו מוציא אדם אחר בהדלקה זו. ומקור דבריו הוא ב׳שערי תשובה׳ (ס״ק י״א) בשם ה׳זרע אמת׳ (סי׳ צ״ו), יעו״ש. [ברם, להלן יבואר דאפשר דדעת המשנ״ב שאינו חוזר ומברך גם ברכת ׳שעשה ניסים׳].

ואילו ב׳אגרות משה׳ (או״ח חלק א׳ סי׳ ק״צ ד״ה וצריך לומר) כתב ד״מסתברא שצריך לברך בביתו גם זמן, שהדלקתו בביהכ״נ אינו כלום״. ונמצא דלפנינו ג׳ שיטות במי שהדליק בביהכ״נ ובירך כל הברכות, כיצד ינהג כשחוזר ומדליק בביתו: א. שיטת ה׳התעוררות תשובה׳ דאינו מברך לא שהחיינו ולא שעשה ניסים. ב. שיטת ה׳זרע אמת׳ והמשנ״ב דמברך ׳שעשה ניסים׳, אבל אינו מברך שהחיינו. ג. שיטת האגרו״מ דצריך לחזור ולברך גם ׳שעשה ניסים׳ וגם שהחיינו. וצריך להבין במה תליא פלוגתתא דא.

דברי ה׳מקראי קדש׳ בביאור השיטה דאינו חוזר ומברך בבית כלל

ב׳מקראי קדש׳ (סי׳ כ״ח בהערות) כתב, וז״ל: ״לדעת המאירי והשאילתות דשעשה ניסים מברך גם בלא הדלקה ובלא ראיה, גם אותה אין צריך לברך, כמו שאינו מברך שהחיינו, וכך הוא בהתעוררות תשובה״.

מבואר מדבריו דהטעם בשיטת ההתעוררות תשובה הוא, דהן ברכת שהחיינו והן ברכת ׳שעשה ניסים׳ הן ברכות על היום, ולא על עצם המצוה דהדלקה. לענין ברכת שהחיינו הדבר מובן בנקל, שהרי מצאנו במועדים שתקנו לברך שהחיינו מצד עיצומו של יום, מלבד מה שמברכים על מצוות היום, כמו ברי״ה וסוכה. לענין ברכת ׳שעשה ניסים׳ הוי חידוש לומר דהיא ברכה על היום, אלא דהובאו לעיל (אות ב׳) דברי המאירי שהביא שיטה כזו, שאפשר לברכה גם בלא הדלקה ובלא ראייה.

ומעתה מובן היטב דמי שבירך ברכות אלו על נרות שהדליק בית הכנסת, שאינו חוזר ומברך אותן בביתו, דהלא כבר יצא ידי חובתן במה שבירך כבר, דלא גרע ממי שבירך אותן בלא הדלקה ובלא ראייה כלל.

ביאור ה'אגרות משה' בשיטתו דחוזר ומברך תרווייהו

ה'אגרות משה' אשר נקט דיש לו לחזור ולברך שתי הברכות בביתו, הן שהחיינו והן 'שעשה ניסים', היינו משום דנקט דתקנו אלו הברכות אלו על מצות ההדלקה דוקא, וכמו שכתב שם (ריש ד"ה וצריך לומר), וז"ל: "זה [דברכת הזמן הוא על היום] אינו, דלא הוזכר זה בגמ' לענין חנוכה, דאמר הרואה מברך שתים, אבל אם גם אינו רואה, משמע שלא מברך כלום, דאל"כ לא היה תולה בראייה. וגם הו"ל לאסוקי, ואם אינו גם רואה מברך אחת, אלא וודאי שלא נתקן בחנוכה ובפורים זמן על היום, כיון שאין בהימים קדושה, ורק על מצוה דהדלקה וראיה נתקן גם ברכת זמן, כמו על כל מצות שבאין מזמן לזמן. ולכן כשבירך שלא בעת קיום המצוה, אינו כלום. וא"כ מאחר שסברי דמברך ברכת הנס בביתו אף שבירך בהדלקתו בביהכ"נ, אלמא שהדלקתו בבית הכנסת אינו כלום כיון שהוא רק מצד המנהג, גם זמן יש לו לברך".

מבואר מדברי האגרו"מ דהן ברכת שהחיינו, והן ברכת 'שעשה ניסים' נקבעו על המצוה דהדלקה, ולא על היום, והוכיח זאת מהא דלא מצאנו בגמרא לברך אלא רק על ההדלקה, או עכ"פ על הראייה, ולית ליה האי חידושא של המאירי הנ"ל, דמברכים גם בלא הדלקה או ראייה. ומכיון שכן, נקט דיחזור ויברך תרווייהו בהדלקה שבביתו, כי ההדלקה והברכות שעליה בבית כנסת זהו רק ממנהג בעלמא, ולא יצא בזה ידי חובת הדלקה, ולכן צריך לחזור ולברך בביתו.

ביאור השיטה ד'שהחיינו' אין חוזרים לברך, אבל 'שעשה ניסים' מברך שוב

בביאור דעת ה'זרע אמת' והמשנ"ב הנ"ל, דברכת שהחיינו לא יברך פעם נוספת, ואילו ברכת 'שעשה ניסים' חוזר ומברך, כתב ב'מקראי קודש' (סי' כ"ח הגהה ב'), וז"ל: "בשו"ע נפסק ומדליקין ומברכין בביהכ"נ משום פירסומי ניסא, ואין אדם יוצא בנרות של ביהכנ"ס וצריך לחזור ולהדליק בביתו. ושע"ת הביא מחזיק ברכה בשם זרע אמת, שאם הדליקו בלילה הראשון בביהכנ"ס ובירך, לא יחזור ויברך שהחיינו. ויעוין שם בזרע אמת שיסוד דבריו הוא משום דקיי"ל בעלמא זמן אומרו אפילו בשוק,

וגם גבי חנוכה כן, ולכן כל שאמרו כבר פעם אחת שוב א״צ לאומרו שנית וכו׳.

״ומדבריו משמע שרק שהחיינו אין צריך לברך שנית, אבל שעשה ניסים חוזר ומברך. וגם לדבריו צריך לומר שבזה חלוק שעשה ניסים מברכת שהחיינו, משום דשהחיינו אומרו אפילו בשוק, וברכת שעשה ניסים לא תקנה אלא על ההדלקה והראיה, ולכן עכשיו שמדליק בביתו כדי לקיים מצות ההדלקה, שוב נתחייב גם בברכת המצוה״.

קושית ה׳שלמי תודה׳ דלכאורה המשנ״ב סתר דבריו

להמבואר לעיל בביאור שיטת ה׳זרע אמת׳ הרי עולה דברכת שהחיינו בחנוכה אינה על המצוה דהדלקת הנרות, אלא על מצד עיצומו של יום, ולפי זה היה צריך לעלות דיש לברך שהחיינו בחנוכה גם בלא הדלקה ואפילו בלא ראייה. ומאידך גיסא, לגבי ברכת ׳שעשה ניסים׳ מכיון נקט המשנ״ב דיש לחזור ולברך שוב בבית, מוכח דסבירא ליה דהוי ברכה על ההדלקה, ולא על היום, וצריך לעלות עפי״ז דאין לברכה בלא הדלקה או עכ״פ ראייה.

על פי זה כתב ה׳שלמי תודה׳ (סי׳ כ״ו אות א׳) להעיר בזה על דברי המשנ״ב, דלכאורה סתר משנתו, וז״ל: ״צריך עיון על דברי המ״ב שהביא להלכה דברי הזרע אמת דמחלק בין שהחיינו לשעשה ניסים לענין אם בירך בביהכ״נ וחוזר ומדליק בביתו, ומ״מ לענין אם צריך לברך ברכות אלו גם בלא הדלקה וראייה, וכן בפורים בלא מגילה, הניח המ״ב בצ״ע בסי׳ תרע״ו (שעה״צ ס״ק ג׳. הו״ד לעיל אות ב׳) ובס׳ תרצ״ב. ולכאורה לפ״ד הזרע אמת הרי מוכח דברכת שהחיינו הוה ברכה על זמן, וא״כ למה לא יברכו גם בלא הדלקה.

״ועוד צ״ע בדברי המ״ב דמספק״ל נמי לענין ברכת שעשה ניסים, אי הוה ברכה על הזמן ומברכו אף כשאינו מדליק ואינו רואה, דהרי לדברי הזרע אמת מוכח דהוה ברכה על ההדלקה מדחוזר ומברכו בביתו, ואי מספק״ל למ״ב בהא, איך סתם בהדליק בביהכ״נ וחוזר ומדליק בביתו דיחזור ויברך שעשה ניסים, והרי לפי הצד דהוה ברכה על הזמן ומברכו אף בלא הדלקה כבר יצא במה שבירך בביהכ״נ ואיך יחזור ויברך בבית מספק״, עכ״ל ה׳שלמי תודה׳.

באור שיטת המשנ״ב על פי הנראה מדברי ה׳זרע אמת׳

ויש לומר בביאור דעת המשנ״ב לענין ברכת ׳שעשה ניסים׳ דבאמת דעתו נוטה דהוי ברכה על היום, ולכן מברך אותה גם בלא הדלקה וראייה, ואיה״נ דסבירא ליה לגבי מי שהדליק בבית הכנסת, שאינו חוזר ומברך אותה, ומה שנקט המשנ״ב בלשונו ברכת שהחיינו, אין זה בדוקא, אלא משום דבמקור דין זה, דהיינו, שו״ת ׳זרע אמת׳ הנ״ל, השאלה והתשובה היו על ברכת שהחיינו, אבל לעולם כך הוא הדין גם לגבי ברכת ׳שעשה ניסים׳, וכך באמת מוכח מדברי ה׳זרע אמת׳, דיש לשתי הברכות דין אחד וכדיבואר.

הנה כך הוא לשונו של ה׳זרע אמת׳: ״נשאלתי באחד שהדליק נר חנוכה בליל א׳ בבית הכנסת ובירך שהחיינו, אם יחזור ויברך שהחיינו כשמדליק ביתו. תשובה. הנה לכאורה היה דעתי נוטה לומר שלא יברך שהחיינו בביתו, דאע״ג דקי״ל דהמדליק בבה״כ יחזור וידליק בביתו, דאינו יוצא בנרות בה״כ, כמ״ש ריב״ש בסי׳ קי״א, וכן פסק הש״ע סי׳ תרע״א סע׳ ז׳ ע״ש, מ״מ לגבי שהחיינו נראה לכאורה דיוצא בשל בה״כ, דהא קי״ל בעלמא זמן אומרו אפילו בשוק, וכיון דאמרו פעם אחת, תו לא צריך.

״ותדע דהא קי״ל במי שאינו מדליק ואין מדליקין עליו, מברך על הראיה שעשה ניסים, ובליל א׳ מברך ג״כ זמן, ואם בא אח״כ להדליק ליל ב׳ או ג׳, אינו מברך זמן, כמ״ש בסי׳ תרע״ו ס״ג, ע״ש. והאי נמי שבירך זמן בבה״כ, נראה דלא גרע ממי שבירך זמן על הראיה״, עכ״ל ה׳זרע אמת׳.

הרי כתב שני טעמים למה לא יחזור ויברך שהחיינו, אם בירך כבר בבית הכנסת. האחד, מכיון שזמן אומרו אפילו בשוק. השני, מכיון דלא גרע נדון זה ממי שבירך על הראיה, שאינו חוזר ומברך בביתו. והרי על פי הטעם השני נראה דכך הוא הדין גם לגבי ברכת ׳שעשה ניסים׳, שמכיון שבירך בבית הכנסת, לא גרע מהרואה שאם בירך ׳שעשה ניסים׳ שאינו חוזר ומברך ברכה זו בביתו [אם הדליק באותו יום שראה הנרות]. ומעתה נראה כי כך היא גם דעת המשנ״ב, דאינו חוזר ומברך גם ׳שעשה ניסים׳, והדברים עולים בקנה אחד עם מה שכתב לצדד שיש לברך ברכה זו גם בלא הדלקה או ראייה, ומטעם דהוי ברכה על היום. [ולהלן יבואר ביאור דברי ה׳זרע אמת׳ למה לא גרע בית הכנסת מ׳הרואה׳]

דברי הבנין אב בסתירה בחיד״א

בספר 'בנין אב' (סי' כ"ח) הקשה דלכאורה מצאנו סתירה בדעת החיד"א בגדר ברכת שהחיינו. דמצד אחד הביא בספרו 'מחזיק ברכה' (סי' תרע"א ס"ק ח') את דברי ה'זרע אמת' הנ"ל, דאם הדליק תחילה בבהכ"נ, לא יחזור לומר ברכת שהחיינו בביתו, אם לא דמדליק להוציא גם אשתו ובני ביתו. ומבואר לכאורה כמש"כ לעיל, דברכת שהחיינו היא ברכה על היום, ולכן יצא ידי"ח בברכת שהחיינו שבירך בבית הכנסת. דאי הוי נקטינן דהברכה היא על המצוה דהדלקת הנרות, אזי מכיון דההדלקה בבית הכנסת היא ממנהג בעלמא, ולא קיים בזה עיקר המצוה, למה לא יחזור ויברך כשמדליק בביתו.

ומצד שני, החיד"א בספרו 'ברכי יוסף' (סי' תרצ"ב ס"ק א') כתב ד"אם אין לו מגילה, יברך שהחיינו אך לא יברך ברכת שעשה ניסים וברכת הרב את ריבנו. הרב החסיד מהר"ר יעקב מולכו מתשובותיו כ"י סי' ע"ח. אבל האחרונים כתבו דגם שהחיינו לא יברך". ונראה מסוף דבריו דנקט לעיקר דברכת שהחיינו אינה על היום, דלכן לא יברך אותה אם אין לו מגילה. ולכאורה הוי סתירה בדבריו, דאם ברכת הזמן בפורים הוי על המצוה, לכאורה כך הוא גם בברכת הזמן דחנוכה, דהוי על המצוה, ואם כן צריך להיות שיחזור ויברך בביתו אף שבירך על ההדלקה בבית הכנסת.

כמה דרכים בישוב הסתירה בחיד"א

ויש ליישב השאלה הנ"ל בכמה דרכים. חדא, איכא למימר דהגם שהביא החיד"א את דברי ה'זרע אמת', אין מזה ראיה כי כך היא דעתו שלו לענין הלכה. שהרי סתם ולא כתב כי כן עיקר לדינא. וכפה"נ דרכו של החיד"א להביא בספריו תשובות רבות, ואין מזה ראיה כי כך הוא דעתו. ולכן יש לומר דדעתו לעיקר כמו שנראה מדבריו לענין פורים, דהברכה היא על המצוה ולא על היום, ועפי"ז עולה דהמדליק בבית הכנסת יחזור ויברך בביתו שהחיינו, ואעפ"כ הביא גם את דברי ה'זרע אמת' שכתב להיפך.

עוד אפשר לדון ולומר דנקט החיד"א כי יש חילוק בין חנוכה לפורים, דבפורים לא מצאנו סמך לומר דברכת שהחיינו היא על היום, ולכן בסתמא הוי ברכה על המצוה דמקרא מגילה. אבל בחנוכה מכיון דאיתא בגמרא דגם הרואה מברך, אע"ג שאינו מקיים מצות הדלקה, מכאן הוי סמך לומר דהברכה היא על היום. ולכן לגבי חנוכה פסק דאם בירך בבית הכנסת, אינו חוזר ומברך בביתו, מכיון דהברכה היא על היום. ואילו לגבי פורים פסק דאין לעשות ברכה על היום, ולא יברך בלי קיום מצות

מגילה. כך יש לומר בדרך אפשר, אבל בפשיטות יש לנקוט דאין לחלק בין חנוכה לפורים, ואם בחנוכה מברכים שהחיינו על עיצומו של יום, אע״ג שאין הימים אסורים במלאכה, אזי גם בפורים יש לברך מצד היום.

ועיין ב׳בנין אב׳ (שם) דכתב ליישב הסתירה בחיד״א, דלעולם דעתו דשהחיינו הוי ברכה על המצוה, הן בפורים והן בחנוכה, ומה שבכל זאת אינו חוזר ומברך בביתו, אחר שבירך בבית הכנסת, אין זה מחמת ד׳אומרה אפילו בשוק׳, [כהטעם הראשון של ה׳זרע אמת׳], אלא מחמת הטעם השני שכתב ה׳זרע אמת׳ דלא גרע מברכת הראיה שיצא בזה.

דברי ה׳זרע אמת׳ למה לא יחזור לברך שהחיינו, ושאלת ה׳אבן ישראל׳

בשו״ת ׳זרע אמת׳ כתב לדון בהוראה הנ״ל, דמי שבירך זמן על הדלקת בית הכנסת, לא יחזור לברך שוב בהדלקת ביתו, וז״ל: ״אכתי יש קצת מקום לבעל דין לחלוק, דבשלמא התם [בברכת הרואה] בירך לעצמו על הראיה ויצא י״ח, כי חייב לראות הנרות כמ״ש בסי׳ תרע״ז ס״ג, וכיון דאינו עתיד להדליק באותו לילה יוצא בראיה. אבל זה שמדליק בבהכ״נ, מדליק להוציא את הרבים י״ח לפרסומי ניסא ברבים, לפי דלדידן שמדליקין בפנים לית לן פירסומי ניסא דרבים, וע״כ הנהיגו להדליק בבה״כ, ואע״ג דלא מברכינן אמנהגא דערבה, מ״מ במנהגא כי האי מברכינן, כמ״ש ריב״ש בתשו׳ הנ״ל, ע״ש. ומוכח שהדלקה זו עם ברכותיה אינה אלא בשביל הרבים, אבל לא בשביל עצמו, וא״כ י״ל דעכ״פ כשבא לעשות המצוה בשביל עצמו, לחזור ולברך זמן.

״אבל כד מעיינינן ליתא, דסוף סוף אע״ג דנתקנה ברכה זו בשביל פירסומי ניסא ברבים, מ״מ ממילא גם הוא יוצא בברכת זמן שבירך שם. והא למה זה דומה, למי שקראוהו לקרות בתורה קודם שיברך ברכת התורה לעצמו, דאע״ג דלא בירך ברכת אשר בחר בנו אלא משום תקנת חכמים דתיקנו לברך ברכת התורה בקריאתו בציבור, אפ״ה יצא י״ח ואין לו לברך עוד ברכת התורה לעצמו, כמ״ש בסי׳ קל״ט ס״ט ע״ש, וק״ל״, עכ״ל ה׳זרע אמת׳.

ומבואר שהשווה ודימה נדון דידן לברכת התורה, דכמו דהתם יוצא אדם ידי חובתו אם בירך על קריאת התורה, ואינו צריך לברך שוב ברכה״ת לעצמו, הוא הדין במי שבירך על הדלקה לרבים, שהוא יוצא ידי חובתו בברכת שהחיינו ואינו מברך שוב.

אבל ה'אבן ישראל' [חלק ט' עמ' קכ"ח] הקשה על דבריו, וז"ל: "ובאמת אין לו שייכות להתם, דהתם ע"כ צריך לברך העולה לתורה לכוון לצאת ברכה"ת, דאל"ה אסור לו לקרות, משא"כ הכא דמסתבר דמתכוון לא לצאת בברכות אלו לעצמו, וזה פשוט". ושאלתו מבוארת, דהתם אי נימא שמכוין שלא לצאת ידי חובת ברכת התורה, אזי אסור לו לקרוא בתורה, וע"כ שמכוין לצאת ולכן פטור מלברך שוב, אבל במדליק להוציא את הרבים, הרי הוא עצמו מסתמא מכוין שלא לצאת בברכות אלו, ולכן עליו לברך שוב בביתו.

ביאור שיטת ה'זרע אמת' וישוב שאלת ה'אבן ישראל'

ונראה לבאר דבריו של ה'זרע אמת' דאם הדליק בבית הכנסת ובירך שהחיינו, אינו חוזר ומברך שוב בביתו, אפילו אי נימא דתיקנו לברך רק על הדלקת הנר, או על ראיית הנר, ולא על היום כלל, דבכל זאת אינו חוזר לברך על ההדלקה בביתו, וזאת על פי דברי הגהות 'ברוך טעם' (סי' תרע"א סעיף ז'), וז"ל: "בריב"ש מבואר הטעם דאין יוצאין בנרות המדליקין בבית הכנסת, דמצות חנוכה נר איש וביתו. לפי זה יש לכאורה לומר דאם אורח מדליק נרות בית הכנסת, אינו צריך להדליק באכסניא, דגופיה נפטר במה שהדליק בעצמו בבית הכנסת, ובביתו מדליקין עליו".

ולמדנו מתוך דברי ה'ברוך טעם' תרתי. חדא, דבחיוב הדלקת נרות חנוכה נכללו שני חיובים. האחד, חיוב המוטל על האדם עצמו להדליק נ"ח. וחיוב נוסף, המוטל על ביתו של אדם. ועוד למדנו מדבריו, דאת החיוב הראשון יכול אדם לצאת ידי"ח גם בהדלקתו בבית הכנסת. אבל את החיוב השני שידלק נר בביתו של אדם, זאת אינו מקיים בהדלקת ביהכנ"ס. וממילא עולה דמי שהוא אכסנאי שנפטר ידי חיוב הדלקה בביתו על ידי הדלקת בני ביתו, א"כ נשאר עליו רק חיוב הגוף, וחיוב זה פטר שפיר בהדלקת בית הכנסת. וזהו שלא כדנקט ה'אבן ישראל' הנ"ל, דבהדלקת בית הכנסת אין יוצאים כלום.

ראיה לדברי ה'ברוך טעם' מה'לקט יושר'

ונראה להביא ראיה לדברי ה'ברוך טעם' מהא דכתב בספר 'לקט יושר' (עמ' קנ"א) בשם רבו ה'תרומת הדשן', וז"ל: "וצוה לי להדליק נר חנוכה בבית הכנסת שלו, ואמר אינך צריך להדליק פעם אחרת בבית, כיון שאין לך כאן בני ביתך. וזכורני שהבחורים קנו הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת שלו. ואמר לבנו שיקנה אותם כיון שאשתך מדלקת עליך ואתה מדליק

בב״ה, מעתה אתה יוצא ממ״נ״. ומבואר להדיא דדעת התרוה״ד דבהדלקת בית הכנסת יוצא האדם ידי חובת הגברא המוטלת עליו, ואם הדליקו עליו גם בביתו, אזי נפטר לגמרי משני חלקי החיוב הנ״ל.

על פי כל זה מבוארת היטב השיטה הנ״ל, דאין צריך לחזור ולברך שהחיינו אם הדליק בבית הכנסת, מכיון דשפיר יצא ידי חובת גברא בהדלקה וברכה זו, ואין זה בגדר ברכה על מנהג בעלמא, וכדטען ה׳אבן ישראל׳.

דברי ה׳פני מבין׳ דישנם שני חיובים במצות נר חנוכה

כדברי ה׳ברוך טעם׳ הנ״ל דישנם שני חיובים נפרדים במצוה דנר חנוכה, כך כתב גם בשו״ת ׳פני מבין׳ (סי׳ רכ״ו), וז״ל: ״בפני יהושע בשבת דף כ״א כתב דמצות חנוכה אינו חובת הגוף, דעיקר מצוה זו הטילו שיהיה סמוך לרשות הרבים והוי כחובת הבית, יעו״ש. [הו״ד לעיל/להלן (סימן @ אות י״א)]. והנה בספר ד״מ הקשה על הפנ״י איך אפשר לומר דנר חנוכה חובת הבית, א״כ איך מברכין כמה בני אדם בבית אחד, וכי בבית אחד יקבעו כמה מזוזות. ונלע״ד דבנר חנוכה יש ב׳ מצות, חובת הגוף וחובת הבית גם כן. ומדוקדק לשון הגמרא ׳נר איש וביתו׳, דיש חיוב על איש ויש חיוב על בית, והעיקר על ביתו, רק מהדרין מקיימין ג״כ מצות חובת הגוף. ולפי זה המדליק בבה״כ, חובת הגוף קיים, ועל חובת הבית צריך לחזור ולהדליק.

״אמנם לפי״ז יצא לנו דין חדש, במי שהדליק בבית הכנסת ובביתו יש כמה בני אדם המדליקין, א״צ לחזור ולהדליק ולברך, דחובת הגוף כבר יצא בבית הכנסת, וחובת הבית ג״כ יצא במה שמדליקין אחרים בבית זה, וא״כ אין צריך בביתו להדליק אם יש בני אדם אחרים שמדליקין, רק אם כיון בפירוש שלא לצאת בבהכ״נ, וכמ״ש חת״ס או״ח סי׳ ט״ו דבמכוין שלא לצאת בתפילה י״ח הקידוש, אז קידוש על היין דאורייתא, ומסתמא מכוין שלא לצאת בתפילה, שיעשה לגמרי כתיקון חכמים. א״כ הכא נמי יש לומר דאינו מכוין לצאת, ומכוין שלא לצאת ולא יצא י״ח במה שהדליק בבהכ״נ, וע״כ אינו יוצא בנרות של ביהכ״נ״, עכ״ל ה׳פני מבין׳.

ויעוין בשו״ת ׳בית שערים׳ (סי׳ שס״ב) דכתב ג״כ בקצרה היסוד הנ״ל, וז״ל: ״הנה בהדלקת נ״ח יש ב׳ חיובים, חיוב גופו להדליק נ״ח אפילו כשהוא במדבר, וחיוב ביתו, דהיינו לפרסומי ניסא״.

דברי ה'התעוררות תשובה' בטעם הדבר שמדליקים נ"ח בבית הכנסת

ממוצא דבר עולה דנחלקו לכאורה הפוסקים בגדר ובטעם הא דהיו מדליקין נרות חנוכה בבית הכנסת, דיש מהפוסקים שנקטו בטעם הדבר שצריך המדליק לחזור ולברך בביתו, מכיון דההדלקה בבית הכנסת היא מנהג בעלמא, ואין עליהם גדר של נרות מצוה. ואילו הפוסקים שנקטו כי המדליק בבית הכנסת אינו צריך לחזור ולברך שוב בביתו, אפשר דסבירא להו דהוי הדלקה גמורה של מצוה. ובאמת מצאנו עוד בפוסקים שדעותיהם חלוקים בענין זה וכדיבואר.

בשו"ת 'התעוררות תשובה' (חלק ג' סי' ת"ס אות א') כתב: "הטעם שנהגו להדליק בבית הכנסת הוא, דאולי יש הרבה אנשים שאין להם מקום להדליק, ואין רואין נר חנוכה, ובפרט לדידן דמדליקין בפנים ממש ואין רואים את הנרות מבחוץ, רק ממי שיש לו חלון הפונה לרה"ר ומדליק שם, ובב"י בס' תרע"ז הביא מהא"ח בשם רבינו משולם דאם הוא שרוי בין הנכרים צריך להדליק שם ולברך אע"פ שהדליקו עליו בביתו, מטעם שחייב לראות הנרות, ועיין במרדכי שבת פרק ב' ס' רס"ז, והביאו המחבר להלכה בס"ג בשם יש מי שאומר. לכן מדליקין בבית הכנסת ומוציאם הש"ץ בברכה, כדי שיראו את הנרות".

ומבואר מדבריו דהנרות שמדליקים בבית הכנסת הוו הדלקה גמורה של מצוה, ויש בהם בכדי לפטור את מי שאין לו היכן להדליק, דיוצאים עכ"פ חובת ראייה בברכה. ואמנם, על פי זה הוא דכתב ה'התעוררות תשובה' בהמשך דבריו שם דהמדליק בבית הכנסת אינו צריך לחזור ולברך כלל בביתו, כמובא לעיל (ריש אות זו), דקאי בזה לשיטתו.

דברי ה'מנחת אלעזר' בטעם הדבר למה מדליקין בבית הכנסת

על דרך זה ממש כתב ה'מנחת אלעזר' (חלק ב' סי' ס"ח), וז"ל: "עוד נ"ל לומר שכונתו דנתקן לפני אורחים, היינו אורח שמדליקין עליו בתוך ביתו, ואז אינו מחוייב להדליק, רק עכ"פ מחוייב לראות הנרות חנוכה של אחרים, כמ"ש מרן המחבר בסי' תרע"ז סעיף ג', וכיון שיש מהם שאין באים לבית ישראל באכסניא לראות את הנרות חנוכה, וא"י לכוון העת לבא לבית ישראל לראות בשעה שדולקים נרות חנוכה של הבעה"ב לראותן באותה חצי שעה, וא"כ לא יפטרו אלו במה שמדליקין אותן בביתן, ע"כ התקינו להדליק בביהכ"נ ששם באים האורחים לתפלת ערבית, שם יראו הנרות ויפטרו ע"ז לצאת י"ח. ונכון הטעם". הרי מבואר גם מדבריו דעיקר

התקנה להדליק בביהכ״נ הוא בשביל לקיים מצות הרואה, למי שאין לו היכן להדליק.

דעת ה׳אגרות משה׳ דאין לברך על ראיית נרות חנוכה בבית הכנסת

אבל, כנגד דברי הני פוסקים, ב׳אגרות משה׳ (או״ח חלק א׳ סי׳ ק״צ) הנ״ל כתב דאין לברך על נרות בית הכנסת ברכת ראייה, וז״ל: ״אין לפטור מי שהדליק בביהכ״נ מברכת זמן מחמת שבעת הדלקתו ראה הנרות, דמאחר דלא חשיבי נרות מצוה, מכיון שאינו אלא מנהג, לא נחשב זה גם לראיה, וכמו שמחייבים אח״כ אותו בברכת הנס. ויתחדש מזה דכשאינו עתיד להדליק שצריך לברך על הראיה לא יברך על ראיית נרות דבית הכנסת״. ומבואר דנקט לדבר פשוט דאין על נרות בית הכנסת גדר של נרות חנוכה, מכיון דהוי למנהג בעלמא, דאין מקיימים בהדלקתם גדר של מצות הדלקה, ולכן אין לברך עליהם ברכת הראיה.

ולכאורה צריך להבין את דעת הפוסקים הנ״ל, דשפיר אפשר לברך על ראיית נרות של בית כנסת, והרי לא הוו נר של מצוה, אלא שהן הן הדברים שנתבארו לעיל על פי דברי ה׳ברוך טעם׳ ודעימיה, דבהדלקת הנרות בבית הכנסת שפיר מקיימים החלק של מצוה שהוא על הגברא, וממילא הוו בגדר נרות של מצוה, ולכן אפשר לברך עליהם ברכת הרואה. אבל ה׳אגרות משה׳ סבירא ליה דאין יוצאים כלל ידי המצוה בהדלקה שבבית הכנסת, גם לא את החיוב המוטל על הגברא, מכיון דחיוב הגברא הוא, להדליק בביתו דוקא, ולא בבית הכנסת, ולכן הוי הדלקה של מנהג בלבד, ואין לברך עליה ברכת הרואה.

ישוב שאלת ה׳חכם צבי׳ למה מברכים על ההדלקה בבית הכנסת

על פי שיטת הני פוסקים דהדלקת הנרות בבית הכנסת, יש עליה גדר ודין של נרות חנוכה ממש, מקום יש עמנו ליישב שאלת ה׳חכם צבי׳ דלהלן. הנה בשו״ע (סי׳ תרע״א ס״ז) כתב, ׳בבית הכנסת מניחו בכותל דרום, ומדליקין ומברכים משום פרסומי ניסא׳.

ואיתא על הלכה זו דמברכים בהדלקת בית הכנסת, ביאור בתשובות הריב״ש (סי׳ קי״א), וז״ל: ״המנהג הזה להדליק בבהכ״נ מנהג ותיקין הוא משום פרסומי ניסא, ואע״פ שאין מברכין על מנהג, זהו במנהג קל כמו מנהג של ערבה שאינו אלא חבטה בעלמא, אבל בזה שהוא לפרסם הנס

בבהכ״נ ברבים, מברכין עליו כמו שנהגו לברך על הלל של ר״ח, אע״פ שאינו אלא מנהג, ואין בזה משום ברכה לבטלה כלל, וכדעת ר״ת ז״ל״.

מבואר מדברי הריב״ש דכמו שמברכים על הלל של ר״ח, כך גם מברכים על נרות חנוכה בביהכ״נ. עפי״ז הוקשה ל׳חכם צבי׳ (סי׳ פ״ח) דברי השו״ע אהדדי, וז״ל: ״בשו״ע סי׳ תרע״א סעיף ז׳ ומדליקין ומברכין בבית הכנסת. ק״ק לפי מסקת השו״ע לעיל בר״ח דעדיף טפי שלא לברך אהלל דריש ירחא, א״כ אזדא לה ראית הריב״ש במה שמברכין על הדלקת נ״ח בב״ה, אף שאינו אלא מנהג, דהרי כל ראייתו אינה אלא מברכת הלל דר״ח, וכיון שהוא ז״ל סובר כהרמב״ם דאין מברכין על הלל דר״ח, אמאי פסק הכא דמברכין על הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת״. ושאלתו מבוארת היטב, דמכיון שהשו״ע פסק שאין לברך על מנהג דאמירת הלל, למה בכל זאת פסק לברך על מנהג הדלקת נ״ח בית הכנסת.

אכן, לדברי ה׳ברוך טעם׳ ודעימיה דבהדלקת נ״ח בבית הכנסת יוצאים ידי חיוב הגברא שיש על האדם, אתי שפיר דמברכינן עליה, דהדלקת בית הכנסת הוי הדלקת מצוה ממש, דהמדליק יוצא בזה ידי חיוב הגברא שלו, וממילא אין זה דומה כלל להא דאין מברכים על הלל, דכל האמירה היא מנהג בלבד. וה׳חכם צבי׳ שהקשה כפי הנראה סבירא ליה כהני אחרונים הנ״ל דהדלקת בית הכנסת הוי הדלקה של מנהג בעלמא, ואין יוצאים בזה כלל ידי המצוה, גם לא ידי חיוב הגברא, ולכן שפיר הקשה דכמו שפסק השו״ע דאין מברכים על ההלל, כך גם אין לברך על נרות בית הכנסת.

דברי ה׳שלמי תודה׳ בדינו של ה׳ברוך טעם׳ הנ״ל

בגוף דברי ה׳ברוך טעם׳ הנ״ל, דאם אורח מדליק נרות בית הכנסת, אזי הוא נפטר בזה ידי חובת הגברא שעליו, ונפטר גם במה שמדליקין עליו בביתו, כתב ב׳שלמי תודה׳ (סי׳ כ״ו אות ה׳), וז״ל: ״מבואר דאיירי באורח שמדליקין עליו בביתו, דמדינא יוצא בהדלקתן, ואינו צריך להדליק בעצמו באכסניא שיש לו שם פתח, אלא משום חשדא, כמש״כ המשנ״ב בס׳ תרע״ז סק״ה, ובזה כתב הגאון הנ״ל דהיכא דהדליק בבית הכנסת, הרי גופיה נפטר במה שהדליק שם, ותו ליכא חשדא, ומצד עיקר חיוב הדלקה בביתו ששם הוא עיקר מקום החיוב, הרי הדליקו עליו בביתו ויצא ידי חובת עיקר חיובו. אבל באורח שאין מדליקין עליו בביתו, דחייב מדינא להדליק בברכה באכסניא שלו, ודאי דאינו יוצא בהדלקה

שהדליק בבית הכנסת, כיון שאין זה ביתו ואינו מקום הדלקה שחייבו חז״ל״.

מבואר מדבריו דכל דברי ה׳ברוך טעם׳ נאמרו רק במי שהדליקו עליו בני ביתו בביתו, וכבר נפטר בהדלקת ביתו, אלא שמ״מ צריך להדליק במקום שמתאכסן מטעם חשדא, אם יש לו פתח בפני עצמו, ועל זה בלבד הוא שמועיל הדלקת בית הכנסת שלא יהיה חשד עליו, שראו כבר שהדליק בבית הכנסת.

שאלות על ה׳שלמי תודה׳, וביאור נוסף בדברי ה׳ברוך טעם׳

אכן, דברי ה׳שלמי תודה׳ תמוהים לכאורה, דאם הדלקת בית הכנסת היא רק בכדי לסלק את החשד, למה הוצרך ה׳ברוך טעם׳ לומר דגופו נפטר בהדלקת בית הכנסת, דהלא גם אם גופו לא נפטר, אבל מ״מ תו אין חשד, ולכן הוא שאינו צריך להדליק באכסניא שנמצא שם אחרי שהדליקו עליו בביתו. ועוד תמוה, למה הדלקת בית הכנסת מועילה לסלק את החשד מעליו, אטו כל בני אותו מקום מתפללים באותו בית הכנסת, ואטו כולם יודעים היכן הוא גר, ושמהאי טעמא ליכא הכא חשד, מכיון שהוא הדליק כבר בבית הכנסת. ולכן נראה דבאמת גם אם הדליק בבית הכנסת, לא הועיל בזה לסלק הטעם דחשדא.

ולכן נראה להסביר דכוונתו של ה׳ברוך טעם׳ היא, דמה שכתב שבביתו מדליקין עליו, הכוונה היא על ביתו שמתאכסן שם, שבהדלקה שמדליקין שם אפילו בלי להשתתף, יוצא ידי אותו חלק של חיוב המוטל על ביתו. וכל מה שצריך להשתתף הוא מחמת חיוב הגוף, ובנדו״ד נפטר מחיוב זה על ידי הדלקת בית הכנסת. [ומדובר שאין לו כניסה נפרדת, שלכן אין שייך הטעם של חשד].

ראיה לדברינו דבהדלקת בעל הבית יוצא האורח ידי חובת הדלקה בביתו אפילו בלי להשתתף, מדברי הר״ן (שבת דף י׳ ע״א מדפי הרי״ף), דז״ל: ״אמר רב ששת אכסניא, אורח, אע״פ שאין לו בית, דלא תימא דין נר חנוכה כדין מזוזה, דכל מי שאין לו בית פטור מן המזוזה״. ומבואר שהיה הו״א לפטור אכסנאי מנ״ח, מכיון שהחיוב הוא על הבית, כמו מזוזה, וממילא אינו חייב להדליק שהרי כבר הודלקו נרות בבית זה, כמו שהמזוזה שנקבעה בבית על ידי בעל הבית פוטרת גם את האכסנאי, וקמ״ל דהחיוב דנ״ח הוא על הגברא. ועכ״פ יש לנו ללמוד דמי שקיים את חיוב הגברא

שעליו, שפיר נפטר בהדלקת בעל הבית גם בלי להשתתף, כמו שהוא כך במזוזה.

[יעוין ב'תורת רפאל' (ס' לד) שהלך גם כן בדרך זו בביאור דברי ה'ברוך טעם', ואף הביא ראיה לזה מלשון ה'שער הציון' (סי' תרע"א ס"ק נ"ב), וז"ל, 'בהגהות הגאון ר' ברוך פרנקל מסתפק דאפשר דאם אורח מדליק בנרות בית הכנסת, שאין צריך לחזור ולהדליק באכסניא', דמהא שכתב 'אורחי' ולא כתב דמדובר במי שהדליקו עליו בביתו, משמע דהספק הוא גם אם לא הדליקו עליו בביתו, דבכ"ז יוצא בהדלקת בית הכנסת.]

ח'. במחלוקת הראשונים האם יש לברך שהחיינו ו'שעשה ניסים' קודם ההדלקה, או לאחריה

אימתי מברכים 'שהחיינו' ו'שעשה ניסים', לפני ההדלקה או אחרי

כתב הריטב"א בשבת (דף כ"ג ע"א): "נהגו לברך שלשתם קדם הדלקה, משום דבכל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתן, וכמו שמברך עליהם שלשתן קודם מקרא מגילה. ויש אומרים כי הראשונה שהיא ברכת המצוה, צריך לברך תחלה, אבל השתים האחרונות אומרם אחר שהתחיל להדליק, שיהא רואה הנר ויברך עליו, כעין הרואה נר חנוכה. ואין לשנות בזה המנהג".

כהשיטה שיש לברך ברכת שהחיינו וברכת שעשה ניסים אחרי ההדלקה, כן הביא בהגהות מיימוניות (פרק ג' מהל' חנוכה אות ב'), וז"ל: "כתב במס' סופרים פ"ג שיש לומר אחר ההדלקה נוסח זה, הנרות הללו אנו מדליקים על הישועות ועל הניסים ועל הנפלאות אשר עשית לאבותינו ע"י כהניך הקדושים, וכל שמונת ימי חנוכה הנרות האלו קדושים הם, ואין לנו רשות להשתמש לאורן אלא לראותן בלבד, כדי להודות לשמך על נפלאותיך ועל ישועתך. ברוך שהחיינו ואשר עשה ניסים. וכן היה רגיל מהר"ם ז"ל".

אבל הרמ"א (סי' תרע"ה סע' ב') פסק דלא כהנ"ל, דכתב 'ויברך כל הברכות קודם שיתחיל להדליק'. וכתב הט"ז (ס"ק ב'): "קודם שיתחיל. דבעינן ברכה עובר לעשייתה". וכן פסק בשו"ת מהרי"ל (סי' קמ"ה), וז"ל: "ומה שמאחרים הנרות הללו אחר כל הברכות, נ"ל משום דאין להדליק עד

שיגמור כל הג׳ ברכות הכא, כמו שעושין בקריאת מגילה ונטילת לולב שכולהו בעינן עובר לעשייתן״.

ביאור ה׳משאת המלך׳ במחלוקת זו

וצריך להבין במאי פליגי הראשונים הנ״ל, האם לברך שהחיינו ושעשה ניסים לפני ההדלקה או אחרי. וכתב בספר ׳משאת המלך׳ (מועדים סי׳ מ׳), וז״ל: ״ולכאורה פלוגתת המנהג והי״א בריטב״א תלוי בהאי פלוגתא, דלמנהג שמברך את כל הברכות קודם ההדלקה, היינו דס״ל כהרשב״א שברכת שעשה ניסים זו היא ברכת המצוות, ולכך מברכה קודם, משום דבעינן עובר לעשייתן. אבל לי״א שהשוו שעשה ניסים דהדלקה לברכת הרואה, ודעתם שיברך שעשה ניסים רק אחר ההדלקה, היינו משום דס״ל כשיטת המאירי שזהו בגדר ברכת הודאה על הנס, ולא שייכא לברכת המצוות, ואין בזה דינא דעובר לעשייתן״.

ואפשר להוסיף בביאור הדבר, דאם הברכה היא על עיצומו של יום, אזי קבעו לברך בשעת ההדלקה או הראיה מכיון שאז ניכר שמברך על יום חנוכה, דבלא זה אין היכר מצד היום שהרי אין בו איסור מלאכה, וכמבואר לעיל כמ״פ. ומעתה נראה דיותר מסתבר שיש לברך אחרי ההדלקה דוקא, שאז ניכר יותר דהוו עתה יומין דחנוכה ומברך על היום של חנוכה.

ביאור נוסף במחלוקת הראשונים

עוד נראה לבאר בזה דגם אי נימא דהברכה היא על היום, אפשר שפיר לברך לפני שמדליקים הנרות, דמכיון שמברך שעשה ניסים שהחיינו אחרי שכבר בירך ׳להדליק נר חנוכה׳, אע״ג שעדיין לא הדליק בפועל, מכל מקום כבר ניכר על ידי כך שהברכות עולות על ההדלקה.

ויש להביא ראיה לזה, דהנה נתבאר לעיל כמ״פ דבמאירי יש מקור נאמן להאי חידושא דברכת שהחיינו ושעשה ניסים נתייסדו על עיצומו של יום, שהרי כתב דאפשר לברכן בלא הדלקה וגם בלא ראייה, ומכל מקום הנה כתב המאירי (דף כ״ג ע״א) דאפשר לברכן קודם ההדלקה, וז״ל: ״יש מדקדקין לברך ברכת להדליק בראשונה ושעשה ניסים באחרונה, בשעה שהוא רואה כל מה שהוא חייב להדליק. ואיני רואה הכרח בכך, ומכל מקום להדליק מיהא ראוי לברך בתחילתו מטעם עובר לעשייתן״. וחזינן להדיא דאע״ג דברכת שהחיינו ושעשה ניסים הוו על היום, מכל מקום

אפשר לברך אותן לפני ההדלקה. ואפשר דהביאור בזה הוא כמש״כ לעיל, דמכיון שכבר התחיל לברך על ההדלקה, הוי היכר דהברכות עולות על יומין דחנוכה.

וכן כתב ב׳אשר לשלמה׳ (סי׳ כ״ב), הו״ד לעיל (סוף אות ה׳), וז״ל: ״בשו״ע סי׳ תרע״ו סע׳ ב׳ מבואר דיברך כל הברכות לפני שיתחיל להדליק, ובמפרשי השו״ע כתוב שהוא מטעם עובר לעשייתן. והוא משום דלשיטת המאירי ברכת שעשה ניסים הוי על נס היום, וא״כ אין מקום שיברך בזה עובר לעשייתן, ואדרבה דעת היש מדקדקים דבמאירי הוא שיברך רק לאחר שידליק, והוא משום דכיון דמה דבעי לכתחילה שיברך בשעת הדלקה הוא מטעם דצריך במקום שנעשה לו נס, א״כ כל שכבר הדליק, עדיף טפי. והמאירי עצמו סובר דאינו רואה הכרח לכך, שכל שכבר התחיל לברך מקרי מקום שנעשה לו נס״.

ומבואר מדבריו דהנו״כ שהסבירו את דברי הרמ״א דמברך שלוש הברכות לפני ההדלקה, מדינא דעובר לעשייתן, זהו דוקא להשיטה דברכת שהחיינו ושעשה ניסים הוו על המצוה, אבל אי נימא דהברכות הן על היום, אז אין שייך לגביהן דינא ד׳עובר לעשייתן׳, ואמנם המאירי הביא דעה שיברכו אותן דוקא אחרי ההדלקה, שאז ניכר הנס. אבל בשיטת המאירי צריך לומר דאע״ג דסבירא ליה דהברכות הן על היום, מכל מקום אפשר לברכן גם לפני ההדלקה, דניכר שעל היום הן נאמרות, מכיון שכבר בירך קודם לכן ׳להדליק נר חנוכה׳.

ט. דברי הפוסקים דיש שני מחייבים ב׳שהחיינו׳ דחנוכה, מצד ימי החנוכה, ומצד מצות הנרות

עד כאן התבאר בס״ד נידונים שתלויים האם ברכת שהחיינו ועל הניסים הולכים על הדלקת הנר או על היום אבל להלן יבואר שיש צד במפרשים שברכת שהחיינו ועל הניסים זה גם על הדלקת הנר וגם על היום.

דברי הב״י דמי שבירך זמן על ראיית נר, אינו חוזר ומברך בהדלקתו

איתא בגמרא שבת (כג,א): ״רב ירמיה אמר, הרואה נר של חנוכה צריך לברך. אמר רב יהודה, יום ראשון הרואה מברך שניים״. וכתב רש״י: ״מצאתי בשם רבינו יצחק בן יהודה שאמר משם רבינו יעקב, דלא

הוזקקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין, או ליושב בספינה״. וכן נפסק בטור (סי׳ תרע״ו), וז״ל: ״הרואה הנרות, מברך בליל ראשון שתים, שעשה נסים ושהחיינו וכו׳, ודוקא שאינו עתיד להדליק ואין מדליקין עליו״.

וכתב ה׳בית יוסף׳: ״מצאתי כתוב בתשובה אשכנזית, הרואה שבירך זמן בליל ראשון ולא הדליק, ובליל שני או שלישי בא להדליק, אינו חוזר ומברך זמן, דקיימא לן (עירובין דף מ׳ ע״ב) זמן אומרו אפילו בשוק, ואינו צריך לחזור ולאמרו על הכוס״. וכן נפסק בשו״ע (סי׳ תרע״ו סעיף ג׳).

טענת ה׳מור וקציעה׳ דיש לברך על המצוה מלבד הברכה על המועד

ב׳מור וקציעה׳ (שם ד״ה ומ״ש) יצא לדון במה שלמד התשובה אשכנזית דין שהחיינו דחנוכה, מדין שהחיינו דיו״ט, וז״ל: ״ויש לי בזה הרהור שיש לחלק בין הנושאים, זמן דיו״ט שאני, שכיון שכבר יצא ידי חובת ברכת זמן, אפילו נזדמן לו אח״כ כוס, והיום גורם ליין שיבוא, מכל מקום כבר יצא בזמן שבירך על אותו היום, דומיא דמצה ומרור מפטרי בזמן דקידוש. אבל בראיה לא יצא חובת מצוה. ודמי לשופר ולולב שקובעין זמן לעצמן, אע״פ שכבר ברך על אותו היום בכניסתו. וכל שכן הכא דמצוה דיום אחר הוא. וגם אם אינו רואה נ״ח, ראוי לברך זמן על היום ככל מועדים, אע״פ שהוא מועד דרבנן, ולא הוצרכו לומר הרואה מברך, אלא להשמיענו דמברך גם על הניסים ודו״ק״.

מבואר מדברי ה׳מור וקציעה׳ דברכת שהחיינו שמברכים בחנוכה יש בה תרתי. חדא, ברכה על מצות ההדלקה. ועוד, ברכה על היום, כמו שמברכים על כל המועדים. ולכן נקט דבכדי לברך זמן בחנוכה, אין צריך לראות נר דולק, אלא גם בלאו הכי אפשר לברך, כהא דגמרא עירובין הנ״ל ד׳זמן אומרו אפילו בשוק׳. ועל פי זה נקט המו״ק דגם אם בירך אדם זמן על הראיה, אין זו אלא בגדר ברכה על היום, אבל אין זו ברכה על מצות ההדלקה, ולכן מתי שמדליק צריך לברך שוב ׳שהחיינו׳ על ההדלקה, כמו שמברכים בר״ה על מצות שופר, ובסוכות על מצות לולב, אע״ג שכבר בירכו זמן בכניסת החג. ולהלן (אות י״א) נאריך בס״ד בהלכתא דא.

דברי ה׳משנה ברורה׳ במי שלא בירך שהחיינו עד שמיני דחנוכה

בשו״ע (סי׳ תרע״ו ס״א) איתא, ׳אם לא בירך זמן בליל ראשון, מברך בליל שני או כשיזכור׳. וכתב ה׳משנה ברורה׳ (ס״ק ב׳) : ״או כשיזכר. רוצה לומר כשיזכר בשאר הלילות בשעת ההדלקה. לבוש. ואם נזכר אחר ההדלקה אינו מברך בלילה זו עוד״. וכתב עלה ב׳שער הציון׳ (ס״ק ג׳) : ״פתחי עולם בשם ישועות יעקב. ורוצה לומר, שיראה לברך זמן ביום אחר בעת ההדלקה. אמנם אם ארע זה בליל שמיני, וממילא יתבטל לגמרי ברכת שהחיינו, צריך עיון דאפשר דכמו בעלמא קיימא לן דזמן אומרו אפילו בשוק, דהוא קאי על עצם היום טוב, אפשר שהוא הדין בזה, דקאי על עצם הזמן דחנוכה שנעשה בו ניסים ונפלאות, אלא דלכתחילה סמכו זה על זמן דהדלקה״. ויעוין להלן (אות יא׳) ראיית השעה״צ לדבריו מדברי המאירי.

ונראה לכאורה דהמשנ״ב נסתפק בגדר הברכה דשהחיינו שעושים בחנוכה, האם תקנו אותה רק על המצוה דנרות, או דתקנו אותה גם מצד היום והמועד, אלא דתקנו להסמיך ברכת היום גם למצות הדלקה, כדי שתעלה הברכה על תרווייהו. ונפק״מ במי שאין לו נרות להדליק, וגם אינו במקום שרואה נרות חנוכה דולקים, האם יברך גם בלא כל זה. ובשלמא כשהוא באמצע ימי החנוכה, אמרינן ליה להמתין אולי יזדמנו לו נרות ויברך אז. אבל אם הוא ביום השמיני דחנוכה, על זה הוא דנסתפק המשנ״ב דאולי יברך גם בלא נרות כלל.

ויש מקום לדון ולבאר הספק של המשנ״ב באופן אחר, דלעולם ברכת שהחיינו דחנוכה היא רק על הזמן, ולא על המצוה דנרות, אלא דתקנו לברך ברכת היום בשעת ההדלקה, כי על ידי כך הוי היכר דהברכה היא מצד ימי החנוכה. ולכן הוא דנסתפק כיצד הדין במי שאין לו נרות, והוא כבר ביום שמיני דחנוכה, האם יעשה ברכה בלא נרות כלל. ועכ״פ יש לנו ללמוד מדברי המשנ״ב דיש מקום לברך שהחיינו מצד שני ענינים, האחד, מצד המצוה דהדלקת נרות חנוכה, והשני, מצד היום עצמו. וכמו דכך הוא בר״ה וסוכות, שמברכים בכניסת החג שהחיינו, ושוב מברכים למחרת קודם קיום מצוות היום.

יי. הרואה נר חנוכה ובדעתו להדליק בעצמו, האם יברך פעמיים, על הראיה ועל ההדלקה

שיטת הראשונים דמברכים על הראיה וגם על ההדלקה

הריטב״א (שבת שם) הביא שתי דעות בענין מי שרואה בליל ראשון נר חנוכה, ויש בדעתו להדליק גם בביתו, האם יברך תחילה על הראיה, או לא, וז״ל: ״הרואה נר חנוכה צריך לברך. יפה פרש״י ז״ל בשם רבותיו, שלא הוזקקה זו אלא למי שלא בירך עדיין. אבל דעתו להדליק הוא עצמו בתוך ביתו, ורואה נר אחד, יש אומרים שמברך על הראיה וחוזר ומברך בשעה שמדליק. ויש אומרים דכיון שדעתו להדליק בביתו, אינו צריך עכשיו לברך על ראייתו״.

ולכאורה צריך להבין את הדעה הראשונה שהביא הריטב״א דאפילו שבדעתו להדליק בתוך ביתו, בכל זאת מברך על הראיה, וחוזר ומברך בשעה שמדליק את הנרות, והיינו, שמברך פעמיים ברכת שהחיינו. וצריך להבין כיצד מברך הברכה פעמיים על אותה מצוה. ואמנם בשו״ע (שם סעיף ג׳) נפסק כהדעה השניה, דרק מי שאינו עתיד להדליק באותו לילה, הוא מברך על הראיה. וצריך להבין טובא השיטה הראשונה בריטב״א שיברך שני פעמים שהחיינו.

חיוב שתי ברכות – אחת מצד היום, ואחת מצד הנרות

אכן, להמבואר לעיל דיש שני מחייבים בברכת שהחיינו בחנוכה, אחד, מצד היום, כבכל המועדים. והשני, מצד מצות הנרות, אזי יש מקום לומר דכאשר רואים נרות חנוכה, צריך לברך שהחיינו על היום, שהרי המצוה דהדלקה עדיין אינה לפניו, אבל חל עליו חובת ברכה מצד היום, וברכה זו תקנו לברכה בשעה שרואים נר חנוכה, שאז ניכר שהברכה קאי על ימין דחנוכה. וכדכתב ה׳עמק שאלה׳ (פרשת וישלח שאילתא כ״ו אות י״), וז״ל: ״מצד הסברא היה ראוי לברך שהחיינו ומי שעשה נסים ביום ראשון בלא ראיית נרות כלל, אלא שאי אפשר לברך בלא דבר המסוים. והא דקיי״ל דבחג אומרים זמן אפילו בשוק, היינו משום דניכר קדושת היום דאסור במלאכה וכדומה, משא״כ בחנוכה״.

ומעתה מתבארת היטב השיטה הראשונה בריטב״א הנ״ל, דבאמת עליו לברך שתי ברכות שהחיינו, האחת, מצד חובת היום, והשניה, מצד המצוה דנרות. ולכן, כשרואים נרות חנוכה, מתעוררת וחלה חובת הברכה מצד היום, כמבואר לעיל. וכאשר חוזרים ומדליקים הנרות בעצמו, מתעוררת וחלה חובת ברכה מצד המצוה. והשיטה השניה סוברת דחז״ל תקנו למי שמדליק נרות, שיברך ברכה אחת מצד שני המחייבים. ורק מי שאין בדעתו להדליק, הוא צריך לברך על הראיה. ומכל מקום זכינו להראות פנים גם להשיטה הראשונה.

חיוב שתי ברכות – אחת מצד פרסום הנס לעצמו, ואחת על הפרסום לאחרים

ויש אולי מקום לבאר השיטה הראשונה בריטב״א בדרך נוספת, דלעולם סבירא לה דלא תקנו ברכה על היום כלל, אלא רק על מצות הנרות, אכן מכיון שמצות הדלקת נרות היא לפרסום הנס, לכן יש בה שני חלקים. האחד, כשאדם רואה נרות חנוכה דלוקים, דאז יש פרסום הנס לעצמו, ויש בזה כדי לחייבו בברכה, שמקיים חלק מסוים במצוה דנרות חנוכה. ואחר כך כשמדליק נרות בעצמו, אזי מקיים חלק נוסף במצוה, דעושה פרסום הנס לאחרים שיראו את הנרות, וחלק זה מחייבו שוב בברכה.

ובשלמא מי שתחילה הדליק נרות בעצמו ורק אחר כך ראה גם נרות אחרים, הרי הוא נפטר בהדלקתו לגמרי כי בזה נתקיימו שני חלקי המצוה, דעשה פרסום הנס הן לו והן לאחרים, ולכן אין צריך לברך שוב כשרואה נרות של אחרים דולקים. אבל מי שתחילה ראה נרות ואחר כך מדליק בעצמו, עליו לברך שתי ברכות אליבא דשיטה זו, מהטעם שנתבאר.

ביאורו של ה׳אבני נזר׳ בשיטה דיש לברך על הראייה ועל ההדלקה

ה׳אבני נזר׳ (סי׳ תק״ו) סלל דרך חדשה בביאור השיטה דיש לברך על הראייה, אף שיש בדעתו להדליק אחר כך בעצמו, וז״ל: ״רב ירמיה אמר, הרואה נר חנוכה צריך לברך. פירש״י, למי שלא הדליק עדיין בביתו. משמע מלשונו דאפילו עתיד להדליק בביתו מברך. וחלקו עליו דימתין עד הדלקה דומיא דר׳ כהנא מסדר לכולהו אכסא דקדושא. ולפי עניות דעתי נראין דברי רש״י משום דאסור לעבור מנר שרואה מלברך עליו, דאין מעבירין על המצות, ואף דבעושה סוכה והולך ממנה ואינו מברך זמן נמי חשיב מעביר על המצוה, אף שחזר אליה אחר כך, כדמוכח ביומא בדישון מזבח הפנימי קודם להטבת שני נרות משום דאין מעבירין, ומכל מקום מסדר לכולהו אכסא דקידושא.

״ונראה לי דהתם היינו טעמא דמכל מקום כיון דטפי עדיף אכסא דקידושא, מותר לעבור כיון דפגם באותה סוכה שמעבירו ממנה ומתקן באותה סוכה עצמה כשחוזר ומברך עליה אכסא דקידושא, מה שאין כן בנר חנוכה שמעביר מנר זה ומברך על נר אחר, ואין התיקון באותו נר. ודומה להאי דאמרינן בשבת סותר על מנת לבנות במקומו חייב, דההיא סתירה בנין מיקרי שלא במקומו, פטור, דמכל מקום באותו דבר הוי

מקלקל, והכא נמי החילוק בסוכה, כשמעביר ממנה על מנת לברך אחר כך אכסא דקידושא לא חשיב בתחילה פגם כיון שכוונתו לתקן אותו דבר עצמו, מה שאין כן בנר חנוכה חשיב סותר על מנת לבנות שלא במקומו ומקלקל הוא ואסור״.

העולה מדברי ה׳אבני נזר׳ דמחלוקת הראשונים בנדו״ד נוגעת לנדון דאין מעבירין על המצוות. השיטה הסוברת שיש לברך על הראייה טעמה הוא, דעל הנר שרואה עתה הלא לא יקיים מצוה יותר חשובה לאחר מכן, ולכן אין זה דומה לסוכות שעל הסוכה עצמה יברך לאחר זמן. ואילו השיטה הסוברת דאין לברך על הראייה טעמה הוא, דבמקום של קיום מצוה ביותר הידור, אין חוששים להא דאין מעבירים על המצוות.

יא. מי שבירך ׳זמן׳ על עיצומו של יום, או על ראיית נרות, האם יברך שוב על ההדלקה

דברי המאירי דאפשר לברך ׳שהחיינו׳ גם בלי להדליק נרות ומבלי לראותם

במאירי בשבת (שם) כתב: ״מי שאין לו להדליק ואינו במקום שיהא אפשר לו לראות, יש אומרים שמברך לעצמו שעשה ניסים ושהחיינו בלילה ראשונה, ושעשה ניסים בכל הלילות, והדברים נראין. וכן ראיתי מי שכתב שמי שלא הדליק עדיין ובא לו בתוך ימי חנוכה, שלילה ראשון שהוא מדליק מברך זמן״.

למדנו מדברי המאירי חידוש גדול, דבגמרא לא מצאנו אלא דעושין ברכה על הדלקה או על ראיה, אבל המאירי הביא לחדש דאפשר לעשות ברכה על עיצומו של יום, אפילו מבלי להדליק ואפילו מבלי לראות נרות חנוכה [למי שנמצא במקום שאין לו להדליק ולא לראות].

ומכאן הביא ה׳שער הציון׳ (הנ״ל ס״ק א׳) ראיה למה שכתב לדון שם ד״כמו בעלמא קיימא לן דזמן אומרו אפילו בשוק, דהוא קאי על עצם היום טוב, אפשר שהוא הדין בזה, דקאי על עצם הזמן דחנוכה שנעשה בו ניסים ונפלאות, אלא דלכתחילה סמכו זה על זמן דהדלקה״. דלכאורה מדברי המאירי הנ״ל מבואר להדיא כדברים אלו, דיש בברכת שהחיינו דחנוכה

גם ברכה על עיצומו של יום, לא רק ברכה על המצוה דנרות חנוכה. ענין זה התבאר בס״ד לעיל (אות ב׳) בהרחבה.

שיטת המאירי דמברכים זמן בעת הדלקת נרות, אחר שבירך כבר מצד חובת היום

בספר ׳אשר לשלמה׳ (סי׳ כ״ב ד״ה והנה בשו״ע) למד דין נוסף מסוף דברי המאירי הנ״ל, וז״ל: ״הנה לשיטת המאירי הרי כשלא הדליק חייב לברך ברכת נס וזמן, וא״כ מסתימת הלשון מוכח דגם כשעשה כדין ובירך זמן, מ״מ חייב לברך כשמדליק בפעם ראשונה זמן״. וביאור דבריו, דהלא בתחילה כתב המאירי הדין דמברכים בחנוכה זמן, גם בלא הדלקה וראיית נרות. ושוב כתב שכתב ד״מי שלא הדליק עדיין ובא לו בתוך ימי חנוכה, שלילה ראשון שהוא מדליק מברך זמן״. ובסתמא מיירי במי שנהג כדין ובירך כבר פעם אחת זמן גם מבלי שהדליק, ואם כן עתה הוא חוזר ומברך פעם נוספת.

והביאור בזה הוא פשוט, על פי כל אשר נתבאר לעיל, דיש שני מחייבים לברכת שהחיינו בחנוכה, האחד, מצד עיצומו של יום, והשני, מצד המצוה דנרות חנוכה. ולכן בנדו״ד שבירך בלא להדליק ובלא לראות נרות חנוכה, הרי הוי ברכה מצד עיצומו של יום, ולכן עתה כשנזדמנו לו נרות, הרי עליו לברך שוב מצד המצוה דנרות.

שיטת השו״ע דאין מברכים זמן בהדלקת נרות, אחר שבירך כבר מצד חובת היום

אבל בשו״ע (סי׳ תרע״ו ס״ג) איתא: ״מי שלא הדליק ואינו עתיד להדליק באותו לילה, וגם אין מדליקין עליו בתוך ביתו, כשרואה נר חנוכה מברך שעשה, ובליל ראשון מברך גם שהחיינו. ואם אחר כך בליל שני או שלישי בא להדליק אינו חוזר ומברך שהחיינו״.

מבואר מדברי המחבר דלא כפי שנתבאר לעיל מתוך דקדוק לשונו של המאירי, דמכיון שבירך אדם זמן על הראיה, אינו חוזר ומברך שוב על ההדלקה. ולעיל (אות ט׳) נתבאר כי המקור לדין זה מובא בב״י, וז״ל: ״מצאתי כתוב בתשובה אשכנזית, הרואה שבירך זמן בליל ראשון ולא הדליק ובליל שני או שלישי בא להדליק אינו חוזר ומברך זמן, דקי״ל זמן אומרו אפילו בשוק ואין צריך לחזור ואומרו על הכוס״.

[הגם דהמאירי מיירי באופן שהאדם בירך זמן בלא הדלקה וגם בלא ראיה, ואילו המחבר מיירי במי שבירך על הראיה, לכאורה אין לחלק בין הנושאים. אבל להלן יבואר כי יש מי שכתב דדברי המחבר הם בדוקא, היינו, דרק מי שבירך על ראיה, אינו חוזר ומברך על הדלקתו].

ביאור מחלוקת המאירי והשו״ע

ונראה לכאורה על פי כל הנ״ל, דיסוד המחלוקת בנדון דידן, הוא, על איזה ענין תקנו לברך שהחיינו בחנוכה. דהמחבר נקט דהברכה נתקנה ביסודה רק על עצומו של יום, ולא על המצוה של הדלקת נרות חנוכה. ומה שמברכים הברכה דוקא בשעת הדלקת נרות, הוא כהמובא לעיל, שיהיה ניכר דהברכה היא על ענינו של יום. ומכיון שכן, מובן דמי שבירך כבר על הראיה, אינו חוזר ומברך על ההדלקה, דלא תקנו ברכה על מצות ההדלקה. [ועכ״פ לא תקנו לברך על המצוה בלבד, אלא רק אם מצורף לזה גם ברכה על עיצומו של יום].

אבל שיטת המאירי דיש שני מחייבים נפרדים לברכת הזמן בחנוכה, הן מצד עיצומו של יום, והן מצד המצוה דנרות חנוכה. ולכן סבירא ליה דמי שבירך על היום, חוזר ומברך על ההדלקה, וכמשנ״ת לעיל.

הדוחק שיש בביאור הנ״ל בשיטת השו״ע

אכן, בביאור הנ״ל בשיטת השו״ע יש הרבה מן הדוחק, כי קשה לומר דלא תקנו לברך 'שהחיינו' על מצות הדלקת נר חנוכה, דמאי שני מצוה זו משאר מצוות הבאות מזמן לזמן. ועוד, דמכיון שמעיקר הדין זמן עשיית הברכה הוא בעת הדלקת הנרות, הרי זה מורה בפשיטות כי יש שייכות בין הברכה ובין המצוה, ולא דנימא כהמבואר לעיל, דלעולם הברכה היא על היום, ומברכים אותה בשעת ההדלקה רק בכדי שיהיה ניכר כי הברכה היא על עיצומו של יום. ומכיון דהדעת נותנת לומר דתקנו לעשות ברכת שהחיינו על מצות הנרות, למה לא יחזור ויברך בשעת ההדלקה, אף שבירך על עיצומו של יום.

ובאמת שאלה זו נכללת בדברי ה'מור וקציעה' שהובאה לעיל (אות ט'), וז״ל בתו״ד: ״יש לי בזה הרהור וכו', דבראיה לא יצא חובת מצוה, ודמי לשופר ולולב שקובעין זמן לעצמן, אע״פ שכבר ברך על אותו היום בכניסתו, וכל שכן הכא דמצוה דיום אחר הוא, וגם אם אינו רואה נר חנוכה ראוי לברך זמן על היום ככל מועדי ד', אע״פ שהוא מועד דרבנן,

ולא הוצרכו לומר הרואה מברך אלא להשמיענו דמברך גם על הניסים. ודו״ק״.

ישוב שיטת השו״ע על פי יסודו של ה׳ערוך לנר׳

ונראה לומר בביאור שיטת השו״ע על פי דברי ה׳ערוך לנר׳ (סוכה דף מ״ו ע״א תוד״ה נכנס), דנתעורר שם לדון למה בחג הסוכות עושים ברכת הזמן אחת הן על עצם היום והן על מצות הסוכה, ואילו על מצות ד׳ מינים מברכים שוב למחרת ברכה בפני עצמה. וגם בראש השנה מברכים בלילה על היום, ולמחרת שוב על השופר. ומאי שנא מצות סוכה, שאין מברכים עליה ברכה בפנ״ע. ומאי שנא נמי מצה שאין מברכים על אכילתה זמן בפנ״ע, אלא נפטרים בברכה שבירכו קודם לכן על עיצומו של יום.

וז״ל בביאור הדברים: ״יש לומר דפטור שהחיינו במצות הבאים מחמת החג ע״י ברכת החג, לא שייך אלא במצות שחלים מיד בכניסת החג, דשייך בזה ׳והגיענו לזמן הזה׳ לקיים כל מצות התלויים בזמן הזה, וזה שייך גבי פסח מצה וסוכה, שחלים מיד בעת כניסת החג. אבל לולב ושופר שלא חלים עד בוקר של יום טוב, לא נפטרו בברכת שהחיינו של החג, כיון שחלים בזמן אחר מאוחר להחג, א״כ שייך שהחיינו לעצמו, ליתן הודאה להקב״ה שהגיע זמן חיוב מצוה זו. שוב ראיתי במרדכי פ׳ לולב במרדכי שכתב כן, דלכך ברכת זמן דיום טוב לא פטר זמן דלולב, כיון דלא הגיע עדיין זמנו של לולב עד למחר״.

;

על פי האי כללא שכלל לן ה׳ערוך לנר׳ נראה לומר דטעמו של המחבר על פי התשובה אשכנזית שהביא בב״י, דאין צריך לברך שוב שהחיינו אם בירך בשוק על היום, משום דהוי כמצות סוכה ומצה, ונפטרת מצות הנרות בברכת השהחיינו שבירך על עיצומו של יום, שהרי תרווייהו באים באותו זמן, בתחילת הלילה. ולא קשיא קושית המו״ק משופר וללולב שאינם נפטרים בשהחיינו שעל היום, מכיון שזמן חיובם הוא מאוחר מכניסת החג.

ועולה על פי דרך זו דלעולם איכא למימר דהן המאירי והן השו״ע תרווייהו סבירא להו דתקנו לעשות ברכה הן על עיצומו של יום, והן על המצוה דהדלקת נרות, ומכל מקום סבירא ליה להמחבר דאם בירך כבר

על היום בראיית הנרות, אינו חוזר ומברך על ההדלקה, כי נפטרה מצוה זו בברכת היום, דומיא דמצה וסוכה.

ביאור ה'שלמי תודה' בשיטת השו"ע, דרק בבירך על הראיה אינו מברך בהדלקה

ב'שלמי תודה' (חנוכה סי' כ"ה אות ג') כתב לבאר את השו"ע דהמברך על הראיה אינו מברך פעם נוספת על הדלקתו, באופן שעולה מדבריו דיש לחלק בין נדון המאירי הנ"ל, לבין נדון המחבר, וז"ל: "כונתו דכמו גבי יו"ט אף שתיקנו להסמיכה על הכוס, מ"מ אם בירך בשוק, יצא, ואינו צריך לחזור ולאמרו על הכוס, ה"נ אף דלכתחילה תיקנו לברך זמן בשעת עיקר קיום המצוה שהיא ההדלקה, מ"מ אם בירך על דבר שיש לו שייכות למצוה, דהיינו על הראייה, לא מסתבר שיצטרך לחזור ולברך על ההדלקה, אלא כבר יצא במה שבירך".

לדרך זו של ה'שלמי תודה' עולה כי יש חילוק גדול בין נדון המאירי לנדון השו"ע, דהמאירי מיירי באופן שחידש שם, דמי שאין לו נרות להדליק וגם נמצא במקום שאינו רואה נרות דולקים, דאעפ"כ עליו לברך מצד עצם היום דחנוכה. ועל כגון דא הוא שכתב דאם לאחר מכן נזדמנו לו נרות, אזי יחזור ויברך זמן על מצות ההדלקה. משא"כ שו"ע מיירי במי שבירך על ראיית נרות, ועל כגון דא הוא שפסק שאינו חוזר ומברך על הדלקתו.

ההבדל בין הנדונים הוא, דכאשר בירך האדם על הראייה, הרי היתה הברכה על דבר שיש לו שייכות עם המצוה דנרות גופא, ולכן הוא דאינו חוזר ומברך שוב בהדלקתו. אבל בנדון המאירי שהברכה היתה ללא שייכות כלל למצוה דנרות, בכה"ג כתב שיברך בשעת הדלקתו. כן נראה לדון ולומר בישוב הדברים על פי דרכו של ה'שלמי תודה'.

ראיה לדרך זו מלשון התשובה אשכנזית

ה'שלמי תודה' הביא ראיה לדבריו בביאור דינא דהשו"ע הנ"ל, דהנה כבר נתבאר לעיל כי יסודה של הלכה זו הוא בתשובה אשכנזית שהביא הב"י, והיא תשובת מהר"ם מרוטנבורג (סי' נ"ז), וכך הוא לשונו שם: "ששאלת, הרואה שבירך זמן בלילה הראשון של חנוכה ולא הדליק, אם בלילה בא להדליק, אם יחזור ויברך זמן, נראה לי שאין לברך, חדא דלא אמרינן תרי זימנין זמן על המצוה. ועוד כיון דזמן אפילו אמר בשוק יצא, דלא

גרע מי שבירך על הראיה ממי שבירך בשוק, דאינה חוזר ואומרה על הכוס ביו״ט״.

וכשנידוק היטב בדבריו נראה דבתחילה כתב הטעם שלא יברך שוב בשעת ההדלקה, משום דלא אמרינן תרי זימנין זמן על המצוה, ומשמע דס״ל דהברכה שבירך על הראייה היא בגדר ברכה על מצוה. ומשמע מכאן כמש״כ לעיל דגם ראיית נר דפרסומי ניסא מישך שייכא למצוה דהדלקה, ולכן הוא שאינו מברך פעם שניה בשעת ההדלקה, כי אין מברכים פעמיים ׳זמן׳ על אותה מצוה. ויעלה עפי״ז דאם בירך אדם זמן בלא ראיה ובלא הדלקה, אפשר דיברך שוב על ההדלקה, כדברי המאירי הנ״ל.

ויעו״ש ב׳שלמי תודה׳ מה שכתב בביאור המשך דברי המהר״ם, דלא גרע ממי שבירך בשוק וכו׳, דאין כוונתו דגם כאן הברכה היא על עצם היום, ואף בשוק מברכו כמו ביו״ט, דלא נראה שחזר בו מדבריו דלעיל, וכוונתו גם בתחילת דבריו שברכת שהחיינו הולך על ראיית הנרות ולא על היום. וביאור דבריו כנ״ל. ועכ״פ העולה מכל זה כמש״כ לעיל דלעולם איכא למימר בדעת השו״ע דברכת שהחיינו תקנוה על מצוות ההדלקה, ואפילו הכי בבירך על הראיה הרי הוא נפטר מלברך שוב על ההדלקה.

דרכו של ה׳אשר לשלמה׳ בביאור השו״ע

ב׳אשר לשלמה׳ הנ״ל ביאר את שיטת המחבר כדרכו של ה׳שלמי תודה׳ בתוספת ביאור שעולה מדבריו כי רק בבירך על הראיה פטורים מלברך על ההדלקה, וז״ל: ״שיטת השו״ע דאזיל בשיטת הרשב״א והר״ן דכל דמדליקין עליו בביתו פטור מלראות ולברך, אם כן ליכא חיוב ברכת זמן על גופו של יום, וכל ברכת זמן על חפצא דמצות נ״ח, ומה שמברך בראיה הוא משום דגם בראיה מקיים מצות נ״ח, א״כ כל שראה ובירך זמן על מצות נ״ח אינו צריך יותר לברך״.

לדבריו עולה דדברי השו״ע דמי שבירך על הראיה אינו חוזר ומברך על הדלקתו, יסודם בכך שלא שייך כלל לברך זמן בלא הדלקה או ראייה, ודלא כמו שכתב המאירי הנ״ל, וטעמו של המחבר בזה, דלא תקנו לברך זמן על עצם ימי החנוכה, וכל הברכה היא רק על המצוה דנרות. ומה שמברכים על הראייה הא משום שגם בזה יש צד של קיום מצות הנרות, דגם בזה יש פרסומי ניסא. ולכן שפיר מובן דאין חוזרים ומברכים על ההדלקה. ואזיל לשיטתו שסובר שאם הדליקו עליו בביתו לא מברך על

הראיה בגלל שאין חיוב ברכה על היום רק על ההדלקה ואם יצא ידי חובת הדלקה לא מברך על הראיה.

אבל המאירי מכיון שכתב דאפשר לברך זמן בלא הדלקה וגם בלא ראייה, הרי על כרחך סבירא ליה דתקנו לברך זמן על היום עצמו, ומהאי טעמא גופא כתב דיחזור ויברך על הדלקתו. ונמצא דאלו שתי המחלוקות [האם מברכים בלא ראייה והדלקה, והאם חוזרים ומברכים על הדלקתו], תלויות האחת בשניה.

דברי בעל ה'בנין שלמה' בדעת השו"ע כהדרך הנ"ל

ככל דברי ה'אשר לשלמה' בביאור שיטת המחבר, הביא ה'שדי חמד' (אסיפת דינים, מערכת חנוכה אות ט' ס"ק ג') בשם הגאון רבי שלמה כהן מווילנא, בעל שו"ת 'בנין שלמה' [ציין לדבריו ה'אשר לשלמה'], וז"ל: "מכל הלין מוכח דחנוכה ופורים לא שייך כלל דיברך זמן על עצם היום ואף שאינו מקיים שום מצוה כלל, דשאני רגלים וראש השנה ויום הכיפורים דהם ימים קדושים ואסורים בעשיית מלאכה, ואם שובת ואינו עושה כלום גם כן מקיים עשה דשבתון, והלכך צריך לברך זמן משום עצם היום. אבל בחנוכה ופורים שאין להם קדושה כלל ומותרים בעשיית מלאכה, לא שייך לברך זמן על עצם היום כלל רק בעת שמקיים מצות היום.

והא דמברך על הראיה היינו משום דעיקר מצות נר חנוכה היא משום פירסומי ניסא, ולפיכך צריך להדליק על פתח ביתו מבחוץ, כדי שיהיה הכל רואים ומשבחין להקב"ה, וכיון שהוא גם כן מן הרואין יש לו חלק במצוה, ולפיכך שפיר מברך שעשה ניסים ושהחיינו". לעיל (אות ב') הובאו דבריו ביתר הרחבה.

סימן י' - האם נשים חייבות לומר הלל בחנוכה

ראיה מהרמב"ם דנשים פטורות מהלל בחנוכה

כתב הרמב"ם (הלכות חנוכה פ"ג הי"ד): "אם היה המקרא את ההלל קטן או עבד או אשה, עונה אחריהם מה שהן אומרים מילה במילה בכל ההלל".

דברי הרמב"ם הם על פי הא דתנן בסוכה (ל"ח ע"א): "מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו, עונה אחריהם מה שהם אומרים". ופירש"י (ד"ה מקרין), וז"ל: "הואיל ואין מחויב בדבר, אין מוציא את המחוייב מידי חובתו, הלכך עונה אחריו כל מה שהוא אומר". ומבואר במשנה דנשים אינן חייבות בקריאת ההלל, ולכך אין מוציאין האנשים ידי חובתם בשמיעה אלא הם צריכים לומר אחריהן מה שהם אומרים. ואמנם דברי המשנה אינם לגבי חנוכה אלא לגבי הלל דחג הסוכות, אבל הרמב"ם כתב דין זה בהלכות חנוכה, ואם כן מוכח דדעתו היא דנשים פטורות גם מהלל בחנוכה, ולכן אינן מוציאות את אנשים.

ראיה מתוספות דנשים חייבות בהלל בחנוכה

אכן מדברי תוס' (סוכה שם ד"ה מי שהיה) נראה להביא ראיה דנשים חייבות בהלל דחנוכה, דז"ל: "משמע כאן דאשה פטורה מהלל דסוכות, וכן דעצרת, וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא היא, אע"ג דהלל דלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים (דף ק"ח ע"א) דמחייבי וכו', שאני הלל דפסח דעל הנס בא, ואף הן היו באותו הנס, אבל כאן לא על הנס אמור".

מבואר מדברי תוס' דיש שני גדרים של חיוב בהלל. אחד, הלל הנאמר על הנס. והשני, הלל הנאמר מצד המועד. [עיין (סימן @) שהארכנו בענין זה]. ומחדשים תוס' דהא דמבואר במשנה בסוכה שם דנשים פטורות מהלל, היינו דוקא מהלל שנתקן מחמת היום טוב, דחיוב זה הוא בגדר מצות עשה שהזמן גרמא, ונשים פטורות ממצות עשה שהז"ג. אבל הלל שנתקן על הנס, ולא מצד המועד, בו גם נשים חייבות, שהרי אף הן היו באותו הנס. על פי אלו הדברים של תוס', עולה לכאורה דנשים חייבות בהלל דחנוכה, שהרי גם הוא נאמר על הנס שנצחו במלחמה, וממילא כמו

שהנשים חייבות בנר חנוכה, כי אף הן היו באותו הנס, הוא הדין שהן צריכות להיות חייבות בהלל בחנוכה. [עיין 'ביאור הלכה' (סי' תכ"ב ד"ה הלל) שהעתיק דברי תוס', ומכל מקום נראה מדבריו כי רק בפסח נשים חייבות בהלל, ותו לא. ויתבאר על פי כל המובא להלן].

דברי האחרונים בזה והקושיא על הרמב"ם

ככל דברינו הנ"ל כן כתב בקצרה בשו"ת 'שבט הלוי' (חלק א' סי' ר"ה, על סי' תרפ"ג), וז"ל: "כל ימי החנוכה גומרין את ההלל. ואם נשים חייבות כמו בהדלקה, עיין בשדי חמד במערכת חנוכה (ט,ב) דגדול אחד נסתפק בזה, והביא משמעות הרמב"ם דפטורים, וכן פשיטא ליה בתשובות בית שערים או"ח סי' שנ"ט. ובעניותי יש מקום לחייבם ע"פ דברי התוס' סוכה ל"ח ע"א ד"ה מי, עיין שם".

מבואר מדבריו דאמנם נחלקו הרמב"ם ותוס' אם נשים חייבות בהלל בחנוכה. וכוון בזה ה'שבט הלוי' לדברי רבי רפאל שפירא זצ"ל, חתנו של הנצי"ב, בספרו 'תורת רפאל' (סי' ע"ה), שאחרי שהביא דברי התוס' הנ"ל, כתב וז"ל, 'וכן חנוכה נמי חייבות שהרי מטעם נס הוא, וצ"ע משמעות הרמב"ם ז"ל בפ"ג מהלכות חנוכה'. ומבואר מדברי האחרונים הנ"ל דנחלקו תוס' והרמב"ם האם נשים חייבות בהלל בחנוכה או לא.

ובפשוטו שיטת הרמב"ם צ"ע, דהלא צדקו דברי תוס', דאף נשים היו באותו הנס, וכן תמה ה'שדי חמד' הנ"ל, וז"ל: "תמיה לי על הרמב"ם [הנ"ל], דפשוט דהוציא זה מהמשנה דסוכה דף ל"ט, ומדכתב זה בהלכות חנוכה, משמע להדיא דגם בהלל דחנוכה אין אשה יכולה לצאת בקריאת הלל לאיש, ותמהני טובא, דהלא ודאי כמו דאמרינן דנשים חייבות בנר חנוכה משום דאף הן היו באותו הנס, הכי נמי חייבות בהלל דחנוכה מהאי טעמא וכו'. והמשנה דסוכה הנ"ל הא מיירי בהלל דסוכות דפטיר מצד דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, כמו דפטירי ממצות לולב", יעו"ש שהאריך בזה. ומתוך דברינו דלהלן יתבאר ישוב לשיטת הרמב"ם.

דברי ה'משנת יעבץ' דנשים פטורות מהלל בחנוכה גם לתוס'

אבל אפשר לומר שגם תוס׳ מודה שנשים פטורות מהלל בחנוכה. דה׳משנת יעב״ץ׳ (סי׳ י״ט) כתב, וז״ל: ״הנה החתם סופר בתשובות בס׳ נ״א כתב וז״ל, הלל משמע דוקא ביום, סוף פ״ב דמגילה (כ׳ ע״ב), מדכתיב ׳ממזרח שמש עד מבואו׳, ו׳זה היום עשה ה׳׳ ע״ש, אלא דצריך יישוב הלל דליל פסח, וכתב החת״ס דדוקא הלל שקורין בכל יו״ט, ויום גאולה שתיקנו לומר לכשיגאלו, כדאיתא בפסחים קי״ז ע״א, בהאי אמרינן ׳ממזרח שמש עד מבואו׳, ולא בלילה כי כך תיקנו. אבל בליל פסח שהיא שעת הנס ממש, על זה נאמר ׳השיר יהיה לכם כליל התקדש חג׳ וכו׳.

״ויש בזה נפק״מ לדינא דכתב המג״א סי׳ תכ״ב סק״ה נשים פטורות מכל הלל מפני שהוא מ״ע שהז״ג. אמנם בתוס׳ סוכה ל״ח ע״א ד״ה מי מבואר דנשים פטורות מהלל דסוכות וכן בעצרת, וטעמא משום דמצוה שהז״ג היא, אע״ג דבהלל דלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים דמחייבי בד׳ כוסות ומסתמא לא תקנו ד׳ כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל והגדה, שאני הלל דפסח דעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס, אבל כאן לא על הנס אמור, ע״כ. ולכאורה צ״ע דא״כ בחנוכה יהיו הנשים חייבות בהלל, שהרי על הנס בא ואף הן היו באותו הנס. והמג״א הלא כתב דנשים פטורות ׳מכל הלל׳ מפני שהוא מ״ע שהז״ג, והיינו שגם בהלל שעל הנס בא, ג״כ נשים פטורות משום שהוא מ״ע שהז״ג, א״כ לכאורה מהאי טעמא הן פטורות גם מהלל בליל פסח.

״אכן לפי המבואר דהלל בליל פסח הוא מה״ת על הנס שנעשה להם עתה, שהרי חייב כל אדם לראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, וא״כ גם נשים חייבות בהלל זה, שהרי אין זה מ״ע שהז״ג, שהזמן גורם חיוב המצוה, אלא משום שעתה אירע להם הנס ובשעת שנעשה הנס יש חיוב לכל מי שנעשה לו הנס, אפילו נשים לומר הלל בתורת אומר שירה מן התורה״, עכ״ל ה׳משנת יעבץ׳.

העולה מדבריו דנקט ה׳משנת יעבץ׳ על פי דברי המג״א דלעולם נשים פטורות מכל הלל, אפילו של חנוכה, שהיו באותו הנס. וכפי הנראה הטעם בזה, דחכמים תקנו תקנתן כדינא של תורה, ומכיון דההלל הוי מ״ע שהז״ג, לא חייבו את הנשים בזה, אף שגם הן היו באותו נס. ועוד למדנו מדבריו כי כך אפשר לומר גם בשיטת תוס׳, ומשום דשאני הלל של פסח חייבים שיש בו גדר מיוחד דהוי הודאה על הנס שנעשה עכשיו, ועל זה כל מי שניצל צריך להודות.

ופשוט כי על פי דבריו נתיישבה שיטת הרמב״ם גם כן. אלא דבאמת אם אמנם דבדעת המג״א נקל לומר כן, אבל בדעת תוס׳ קצת דחוק לומר כן, דתוס׳ סתמו וכתבו בקצרה דהטעם שנשים חייבות בהלל בפסח הוא ד׳על הנס בא, ואף הן היו באותו הנס׳, ועל פי פשוטם של דברים עולה דמטעם זה ממש נשים חייבות בהלל בחנוכה, וקשה להעמיס בדבריהם היסוד הנ״ל דשאני פסח ׳משום שעתה אירע להם הנס, ובשעת שנעשה הנס יש חיוב לכל מי שנעשה לו הנס, אפילו נשים׳.

דברי ה׳קונטרס חנוכה ומגילה׳, דלהלל צריך יום טוב

ונציע בס״ד דרך נוספת לבאר וליישב למה נשים פטורות מהלל בחנוכה, כפי העולה מדברי הרמב״ם הנ״ל, וליישב שאלת השד״ח הנ״ל, ויתבאר כי אפשר לומר כן אפילו אליבא דתוס׳ בסוכה הנ״ל. ונקדים לזה מה שכתב לייסד ב׳קונטרס חנוכה ומגילה׳ (סי׳ י׳) בענין הימים אשר אומרים בהם הלל, וז״ל: ״בשבת כ״א ע״א איתא, לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה. וברש״י כתב וז״ל, ה״ג ועשאום ימים טובים בהלל והודאה. לא שאסורין במלאכה, שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הניסים בהודאה, עכ״ל. והנה צ״ב מהו הלשון ימים טובים, מכיון שלא נאסרו במלאכה, ואין בהם כי אם דין קריאת הלל והודאה, ולמה נקבעו בשם ימים טובים. והנראה לומר בזה דלדין קריאת הלל בעינן שהיום יהא יום הראוי לקריאת הלל, וצריך להיות יום שמחה, ואז שייך בו קריאת הלל, ולפיכך הוצרכו מקודם לתקן שיהא היום יום שמחה הראוי לקריאת הלל, וז״ש שקבעום ועשאום ימים טובים, כדי שיהא שייך בהן אמירת הלל.

״ויסוד לדבר זה נראה מדברי הרמב״ם (פ״ג דחנוכה הלכה ו׳), די״ח יום בשנה מצוה לגמור בהן את ההלל ואלו הן, וכו׳. אבל ר״ה ויוהכ״פ אין בהן הלל לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד לא ימי שמחה יתירה, עכ״ל. הרי מבואר מדבריו דלקריאת ההלל בעינן ימי שמחה, ולפיכך ר״ה ויוהכ״פ אף דמין הדין היה ראוי לחייבן בקריאת ההלל ככל יו״ט, מכל מקום מאחר דאינם ימי שמחה לא שייך בהן קריאת ההלל, והיינו משום דלקריאת ההלל בעינן גם שהיום יהא יום הראוי לקריאת הלל, וכיון שאינן ימי שמחה אין קורין בהן את ההלל״, עכ״ל ה׳קונטרס חנוכה ומגילה׳.

דברי ה״ירח למועדים׳ למה נשים פטורות מהלל

על דרך היסוד הנ״ל, דאין אומרים הלל אלא בימים של שמחה, כתב גם כן בספר ״ירח למועדים׳ (סי׳ י׳ אות ה׳), וביאר על פי זה גדר אמירת הלל בחנוכה. בתחילה עמד על המחקר מאיזה טעם תקנו לומר הלל בחנוכה, וכתב דבגמ׳ בערכין (דף י׳ ע״ב) מבואר להדיא דתקנו לומר הלל בחנוכה משום ניסא, ונראה מכאן דאף דלא איקרי מועד ולא איקדש בעשיית מלאכה, בכל זאת אומרים בו הלל משום ניסא. והקשה על זה מהגמ׳ בשבת (כא,ב) דאיתא התם ׳לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה׳, ונראה מלשון זה שתקנת ההלל בחנוכה הוא משום דהוי בגדר יו״ט.

בישוב השאלה כתב (להלן שם אות ז׳), וז״ל: ״ונראה לבאר דמה שאמרו בגמ׳ ערכין דהלל דחנוכה משום ניסא, אינו אלא טעם לקביעת היו״ט, דאף דלא איקרי מועד ולא איקדש בעשיית מלאכה ויו״ט, מיהא הוי משום ניסא, דמשום הנס קבעו את הימים ליו״ט, וממילא תקנת קריאת ההלל היתה משום יו״ט, אבל מצד הנס בעצמו לא חייבו לקרות את ההלל בלא היו״ט, אלא שע״י הנס נחשבים הימים כימים טובים ושוב אומרים בהם הלל משום היו״ט. ולפי״ז א״ש לשון הגמ׳ בשבת ״קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה״. פי׳ שקבעו את הימים ליו״ט מחמת הנס, וקבעו לקרות בו הלל משום היו״ט״.

בהקדמה זו המשיך ה׳ירח למועדים׳ לבאר הטעם שנשים פטורות מהלל בחנוכה, וז״ל: ״על פי דברינו נבוא ליישב קושית השד״ח, למה אין הנשים חייבות בקריאת ההלל בחנוכה, מטעם אף הן היו באותו הנס. דהנה בתוס׳ סוכה (ל״ח א׳ ד״ה מי) כתבו וז״ל, משמע כאן דאשה פטורה מהלל בסוכות וכן בעצרת. וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא היא. אע״ג דבהלל דלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים (ק״ח א׳) דמחייבי, שאני הלל בפסח דעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס. אבל כאן לא על הנס אמור עכ״ל. ולכאורה יוצא לפי דבריהם דנשים פטורות מהלל שבא מחמת היו״ט דמ״ע שהזמ״ג היא, אבל בהלל שבא על הנס חייבות מטעם אף הן היו באותו הנס, כמו שחייבות בהדלקת נר חנוכה.

״ולפי״ז יש ליישב היטב דבחנוכה אין ההלל על הנס כמו הלל של ליל פסח, דהתם תיקנו לקרוא את ההלל משום ניסא בלחוד, ונשים חייבות בה מדין אף הן היו באותו הנס, משא״כ בחנוכה דההלל הוא מצד היו״ט,

אלא דע"י הנס נעשים כל הימים לימים טובים, אבל גוף ההלל הוא על היו"ט ואין הנשים חייבות בו. ואין להקשות דא"כ יפטרו ממצות הדלקת נר חנוכה, משום שבא מחמת היו"ט דחנוכה, דמצות נר חנוכה היא מצד הנס בלבד אלא שנקבעה ביו"ט דחנוכה, אבל אין היו"ט המחייב של המצוה אלא לזכרון הנס וכיון שאף הן היו באותו הנס חייבות בה", עכ"ל ה'ירח למועדים'. וזכינו אם כן על פי אלו הדברים לישוב שיטת הרמב"ם, ועוד נתבאר דבאמת אין הכרח כלל מדברי התוס' דסבירא להו דלא כהרמב"ם, אלא לעולם אפשר לומר כי כו"ע מודו דנשים פטורות מהלל בחנוכה.

דברי 'קונטרס הביאורים' למה נשים פטורות מהלל

ככל המראה הנ"ל, כן כתב ב'קונטרס הביאורים' (מועד, עמוד רס"ז) בשינוי לשון, אכן היסוד העולה מתרווייהו, חדא הוא. וז"ל: "הר"מ רפ"ג חנוכה כתב, ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהו שמונת ימים האלו, שתחילתן כ"ה בכסלו, ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות, להראות ולגלות הנס. וימים אלו הן הנקראין חנוכה, והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה, ע"כ.

"ומבואר בר"מ במה שכתב לענין שמחה והלל שהתקינו חכמים שיהיו שמונת הימים האלו ימי שמחה והלל, ולענין הדלקת הנרות כתב שמדליקין בהן הנרות, והדלקת הנרות בהן מצוה מד"ס, שמחלק לה לחנוכה כתרתי, דלענין שמחה והלל כתב התקנה על עצם הימים, שימים אלו ימי שמחה והלל הן, ולא הזכיר כלל המעשה לקרות בימים אלו את ההלל ושהיא מצוה מד"ס, ולענין הדלקה לא כתב שהם ימי הדלקה, כי אם זה שמדליקין בהן וכתב שהיא מצוה מד"ס, וצ"ע.

"ואשר מבואר מזה דשאני תקנת שמחה והלל דחנוכה, מתקנת הדלקת הנרות, דלענין שמחה והלל, היתה התקנה על עצם הימים, לאשוויי אותם לימי שמחה והלל, ומעשה קריאת ההלל בהם ממצות עצם הימים היא, שהם ימי הלל, לקרות בהם את ההלל, וכמו לענין התקנה בימי שמחה איסור הספד ותענית, דבפשיטות הא הווין ממצות היום, דדין הימים האלו הוא שאסורין בהספד ותענית משום דימי שמחה נינהו, כן הוא לענין הלל שהם ימי שמחה והלל. משא"כ לענין הדלקת הנרות,

היתה התקנה על מעשה ההדלקה, להדליק הנרות בימים אלו, ואין הימים האלו כי אם זמן למעשה ההדלקה, אבל אין התקנה על עצם הימים, ולא ימי הדלקה נינהו. ומש"ה הוא שכתב לענין הלל ימי שמחה והלל, ולענין הדלקת הנרות כתב ומדליקין בהן הנרות שכך היתה מטבע תקנתם וכו'.

"ולפי"ז מובן משמעות דברי הר"מ בפ"ג מהלכות חנוכה דרק בהדלקה נשים חייבות ולא בהלל, ותמוה הרי הלל בחנוכה ודאי משום ניסא כדאיתא להדיא בערכין י' ולמה נשים פטורות, אכן הר"מ לטעמיה דאמירת הלל משום ימים שאומרים בהן ההלל הוא, ולא על הנס גופא, וא"כ עיקר המצוה בקריאת ההלל בימי הלל, לאו משום נס הוא, ורק זה שעשאום לימי חנוכה לימי הלל לקריאת הלל הוא משום ניסא. וזה שאף הן היו באותו הנס תליא בהמצוה, שאם עיקר המצוה משום נס הוא, גם נשים חייבות, והלל בחנוכה דעיקר מצותה לאו על הנס הוא וכמו שכתבנו, הרי היא ככל מ"ע שהז"ג דנשים פטורות עכ"ל. וע"ש עוד שהאריך בזה, וביאר שהרשב"ם חולק על הנ"ל.

ראיות מהראשונים דחנוכה הוא בגדר "יום טוב"

היסוד העולה מכל דברי האחרונים הנ"ל, הוא, דהתקנה לומר הלל בחנוכה לא היתה מיוסדת על הנס שאירע אז, אלא מחמת עצם הימים, שקבעו את ימי החנוכה להלל והודאה. ומה שקבעו ימים אלו להלל והודאה, זהו מחמת הנס. ולכן נשים פטורות מהלל בימי החנוכה. והביא בירח למועדים' הנ"ל ראיה דאכן כך היתה סדר התקנה, מהא דכתבו תוס' בתענית (דף כ"ח ע"ב ד"ה יו"ט), וז"ל: "חנוכה דינא הוא לגמור הלל, דכל הח' ימים היה הנס מתגדל, והיה כל חד וחד יום טוב", וז"ל: "הרי שפתחו בטעם שבכל יום היה הנס מתגדל, וסיימו בכל יום ויום נחשב כיו"ט בפני עצמו, וצ"ע. ונראה לבאר דמה שאמרו בגמ' ערכין דהלל דחנוכה הוא משום ניסא, אינו אלא טעם לקביעת היו"ט דמשום הנס קבעו את הימים ליו"ט".

ראיה נוספת הביא שם לזה מדברי המחזור ויטרי (חנוכה סי' רל"ד), וז"ל: "רמז לחנוכה מן התורה, שכתיב אחר כל המועדות בפרשת אמור (ויקרא כ"ד,ב') ויקחו אליך שמן זית זך. וכן אמרינן במגילת תענית ומייתי לה בפ"ב בשבת, שנכנסו היוונים להיכל וטמאו השמנים כולן לבד פך אחד

שנמצא בחותמו של כהן גדול ונעשה נס והדליקו ממנו ח' ימים. ומדכתביה עם המועדים למדנו שהוא יום טוב כשאר ימים טובים". ויש ללמוד מכאן דיסוד הימים הוא מה שהם כשאר ימים טובים, וממילא אמירת הלל היא מחמת חובת היום, ולא מחמת הנס.

וב'קונטרס חנוכה ומגילה' הנ"ל הביא ראיה לזה מדברי הטור (סי' ת"כ), וז"ל: "והריי"ץ גיאת כתב נהגו מימות זקנים הראשונים שלא לומר צידוק הדין אחר המת בר"ח חנוכה ופורים, דלא עדיף צידוק הדין דהדיוט מצידוק הדין דמשה רבינו דמסלקי ליה בשבת, דהלל ימי שמחה נינהו, דכתיב וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם, ובכל אחד מהם אומרים הלל, זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו". ומבואר להדיא דחיוב אמירת הלל נובע הוא מגדרם של הימים, וכולל בזה גם את ימי החנוכה.

ביאור דברי הרמב"ם דחנוכה הם ימי שמחה

על פי היסוד הנ"ל הוסיף ב'קונטרס חנוכה ומגילה' שם לבאר לשונו של הרמב"ם (פ"ג דחנוכה ה"ג), 'ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת ימים האלו שתחילתן כ"ה בכסליו ימי שמחה והלל'. וצ"ב מש"כ בתקנת חכמים שיהיו שמונת ימים האלו ימי שמחה, דאיזה דין למעשה עולה מכך דהוו ימי שמחה. ויש ללמוד תשובה לזה מדברי הב"ח (סימן תר"ע), דז"ל, "מנהג זה שמרבים בסעודה, כבר נהגו בו גדולי הדור הקדמונים, ומהרש"ל כתב גם כן דברמב"ם משמע דימי שמחה הן, וכן כתב המרדכי הארוך, עכ"ל. אבל לפי המבואר דלקריאת ההלל בעינן גם כן שהיום יהיה יום שמחה הראוי לקרות ההלל, יש לבאר בזה דברי הרמב"ם הנ"ל, שכתב ימי שמחה והלל, דבעינן שהיום יהא יום שמחה כדי שיהא ראוי לקרות בו הלל, ואשר על כן תקנו חכמים ימי שמחה. וע"כ ביאר הרמב"ם דהא דאיתא בגמרא דקבעום ועשאום ימים טובים, היינו לימי שמחה ונתקנו משום דין ההלל.

דברי המשנ"ב שנשים פטורות מהלל

לכאורה יש להביא ראיה לביאור הנ"ל בדעת התוס' בסוכה שגם לשיטתם נשים פטורות מהלל בחנוכה, מזה שכתב המשנ"ב [בס' תכ"ב בביאור הלכה ד"ה הלל] וז"ל "ומבואר עוד בש"ס סוכה ל"ח ובפוסקים דנשים פטורות מהלל ומשום דהיא מצוה שהזמן גרמא חוץ מהלל דלילי פסחים דחייבות משום שאף הן היו באותו הנס וכן כתבו תוס' שם ולפיכך אין יכולות להוציא אנשים אלא אם כן עונים אחריהן מילה במילה" מבואר שלמד בתוס' שנשים פטורות גם בחנוכה ורק חייבים בליל הסדר בפסח, והביאור כנ"ל מהאחרונים.

סימן י"א - בגדר הדלקת 'מהדרין מן המהדרין' והמסתעף מזה לענין כמה פרטים בדיני ההדלקה

א. מחלוקת הראשונים האם אפשר למהדרין להיות גם מהמה"ד

דברי הגמ' בשבת בענין המהדרין והמהדרין מן המהדרין

איתא בגמרא שבת (דף כ"א ע"ב), וז"ל: "תנו רבנן, מצות חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין, ב"ש אומרים יום ראשון מדליק שמנה, מכאן ואילך פוחת והולך. וב"ה אומרים יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך.

"אמר עולא פליגי בה תרי אמוראי במערבא, ר' יוסי בר אבין ור' יוסי בר זבידא, חד אמר טעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסים, וטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאים. וחד אמר טעמא דב"ש כנגד פרי החג, וטעמא דב"ה

דמעלין בקדש ואין מורידין. אמר רבה בר חנה א״ר יוחנן, שני זקנים היו בצידון, אחד עשה כב״ש ואחד עשה כדברי ב״ה, זה נותן טעם לדבריו כנגד פרי החג, וזה נותן טעם לדבריו, דמעלין בקודש ואין מורידין״.

דברי תוס׳ דה׳מהדרין׳ אינם יכולים להיות גם מהמה״ד

וכתבו תוס׳ (ד״ה והמהדרין מן המהדרין), וז״ל: ״נראה לר״י דב״ש וב״ה לא קיימי אלא אנר איש וביתו, שכן יש יותר הידור, דאיכא היכרא כשמוסיף והולך או מחסר, שהוא כנגד ימים הנכנסים או היוצאים. אבל אם עושה נר לכל אחד אפילו יוסיף מכאן ואילך, ליכא היכרא, שיסברו שכך יש בני אדם בבית״.

מתבאר מדברי תוס׳ ד׳מהדרין׳ ו׳מהדרין מן המהדרין׳ אי אפשר לקיימם בבת אחת, דאם נוהגים בבית כה׳מהדרין׳, והיינו, שמדליקין נר לכל אחד, שוב אין מקום לנהוג באופן של ׳מהדרין מן המהדרין׳, דאין מועילים בזה מאומה, שהרי כל ענין ההידור בכה״ג הוא להדליק כמנין הימים היוצאים, אבל כאשר מדליקים נר לכל אחד, אזי הרואים ׳יסברו שכך יש בני אדם בבית׳.

דברי הרמב״ם דה׳מהדרין׳ יכולים להיות גם מהמה״ד

אבל ברמב״ם (הלכות חנוכה פ״ד הלכה א׳) מבואר להדיא דלא כתוס׳, אלא עולה מדבריו דגם המדליקים באופן ד׳מהדרין׳, יכולים להיות ׳מהדרין מן המהדרין׳, דז״ל: ״כמה נרות הוא מדליק בחנוכה, מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד, בין שהיו אנשי הבית מרובין, בין שלא היה בו אלא אדם אחד. והמהדר את המצוה, מדליק נרות כמנין אנשי הבית, נר לכל אחד ואחד, בין אנשים בין נשים. והמהדר יותר על זה ועושה מצוה מן המובחר, מדליק נר לכל אחד בלילה הראשונה, ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד. כיצד, הרי שהיו אנשי הבית עשרה, בלילה הראשון מדליק עשרה נרות, ובליל שני עשרים, ובליל שלישי שלשים, עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונים נרות״.

מבואר ברמב״ם דאלו המהדרין נוהגים באופן שבעל הבית מדליק נר עבור כל אחד מבני הבית, ואלו הרוצים להיות מהדרין מן המהדרין, הרי הדרך לזה היא, שבעל הבית מוסיף והולך עבור כל אחד מבני הבית בכל יום ויום, וזהו דלא כתוס׳. וצריך לדעת מה יענה הרמב״ם על טענת תוס׳ דבאופן שמדליקים כמנין בני הבית אין ניכר מנין הימים, כי אין אנו

יודעים האם הדליק כך נרות, כפי מספר היום או כפי מספר בני הבית.

ב. דברי האחרונים בביאור מחלוקת הראשונים והעולה מזה לענין המעלה שיש בהדלקת מהמה"ד

דברי הפר"ח בביאור פלוגתת תוס' והרמב"ם

ישוב שיטת הרמב"ם יש ללמוד מתוך דברי הפר"ח (סי' תרע"א אות ב'), דאחר שהביא מחלוקת התוס' והרמב"ם, כתב, וז"ל: "אפשר דבהני תרי פירושי פליגי הנהו תרי אמוראי, דחד אמר דטעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסים, וטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאים, וזהו כשיטת ר"י ז"ל, ולהכי בעינן לידע ולהודיע כמה נכנסו וכמה יצאו. ואידך אמוראי ס"ל כדעת הרמב"ם, ולהכי איצטריך לטעמא אחריני, דטעמא דב"ש כנגד פרי החג, וטעמא דב"ה דמעלין בקודש ולא מורידין".

והיינו, דאיה"נ אליבא דהרמב"ם אי אפשר לידע אצל אלו שהם גם מהדרין וגם מהדרין מן המהדרין, כמה הוא מנין הימים, ומה דלא חש לזה הרמב"ם, כתב הפר"ח משום דהרמב"ם נקט לעיקר כהאי מ"ד בגמרא דטעמא משום דב"ה דמעלין בקודש ולא מורידין, ולא משום מספר הימים. ונמצא דמחלוקת תוס' והרמב"ם, האם עבור כל בני הבית מדליקין במהדרין מן המהדרין [שיטת הרמב"ם], או שרק בעל הבית מדליק עבור כולם [שיטת תוס'], תלויה היא בשני הטעמים המבוארים בגמ' בטעמם של בית הלל, דאם הטעם הוא כנגד ימים הנכנסים, אזי צריך שיהיה היכר של הימים, ולכן רק בעל הבית מדליק, אבל אם הטעם דמעלין בקודש, אזי אין צריך שיהיה היכר, ולכן כל בני הבית יכולים להדליק.

דברי הגר"א בביאור פלוגתת תוס' והרמב"ם

כהסבר הפר"ח במחלוקת תוס' והרמב"ם, כן יש ללמוד גם מדברי הגר"א (סי' תרע"א ס"ב) על השו"ע, דהמחבר והרמ"א נחלקו במחלוקת תוס' והרמב"ם, המחבר כתב כתוס', והרמ"א כהרמב"ם, וז"ל: "כמה נרות מדליק, בלילה הראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה עד שבליל אחרון יהיו שמנה. ואפילו אם רבים בני הבית, לא ידליקו

יותר. הג״ה. ויש אומרים דכל אחד מבני הבית ידליק, וכן המנהג הפשוט״.

וכתב הגר״א על דברי המחבר: ״תוספות, דלא קאי אמהדרין, דאם כן לא הוי היכר, וכ״כ הרמב״ם (שם ה״ד) דכן נהגו״. ועל דברי הרמ״א כתב הגר״א, וז״ל: ״כך כתב הרמב״ם להלכה. ונראה שכן הוא דעת הרי״ף, מדהביא מימרא דרבב״ח אר״י שני זקנים כו׳ כנגד פרי החג כו׳, דמעלין בקודש ואין כו׳. דלהאי טעמא לא חיישינן להיכרא דימים הנכנסים או היוצאים שכתבו התוס׳ שם. וכ״מ בגמרא שם, חד אמר כו׳, וחד אמר טעמא כו׳, דנפקא מינה בכהאי גוונא כנ״ל, ומסקנה דב׳ זקנים כמ״ד דמעלין בקודש כו׳״.

מבואר מדברי הגר״א כיסוד דברי הפר״ח, והגר״א נקט דבאמת כל זה טמון בגמרא עצמה, והיינו דהמחלוקת המובאת בגמרא מה הם הטעמים של ב״ה וב״ש, רומזת למחלוקת תוס׳ והרמב״ם, דלהשיטה דטעם ב״ה הוא כנגד ימים הנכנסים, סבירא לה כשיטת תוס׳ דצריך להדליק באופן שאכן יהיה היכר על ידי מנין הנרות, ולכן אין מקום אצל המהדרין להיות גם מהדרין מן המהדרין.

אבל להשיטה דטעם ב״ה הוא משום דמעלים בקודש, סבירא לה כשיטת הרמב״ם דאין צריך שיהיה היכר במנין הנרות למנין הימים, ולכן גם המהדרין יכולים להיות מהדרין מן המהדרין. ומהאי טעמא גופא הביאה הגמ׳ את דברי שני הזקנים שנתנו טעם לשיטת ב״ה, מכיון שמעלים בקודש, בכדי לפסוק לדינא כטעם זה להלכה, ולכן פסק הרמב״ם שאין צריך להדליק באופן שיהיה היכר.

דברי ה׳בית הלוי׳ בביאור דעת תוס׳

על פי מהלך זה ודאי צריך להבין את שיטת תוס׳, למה כתבו דצריך שיהיה היכר במנין הנרות, מה הוא מנין הימים, והרי לפי הטעם ד׳מעלים בקודש׳ אין צריך שיהיה היכר, ונראה מהגמרא כי טעם זה הוא העיקר.

וכתב ה׳בית הלוי׳ (על התורה, עניני חנוכה ד״ה בגמרא חד אמר טעמא דב״ש) לבאר שיטת תוס׳, וז״ל: ״להתוס׳ ההכרח לומר דסבירא להו דבזה כו״ע מודים דעיקר ההידור הוא שיהיו הנרות לפי מספר הימים שנעשה בהם הנס, דאל״כ למה לו להוסיף או לפחות, רק דבהא פליגא, דלטעם הראשון ס״ל לב״ש דכן היה התקנה של ההידור, שיהיה דוקא כנגד ימים הנכנסים,

וב״ה ס״ל שההידור הוא דוקא כנגד היוצאים. ואידך מ״ד ס״ל דלא פליגי בהא, וכו״ע מודים דהיו יכולים לעשות ההידור או כנגד הנכנסים או כנגד יוצאין, רק ב״ש ס״ל דתיקנו זה ההידור של כנגד הנכנסים וכמו שהיה בפרי החג, וב״ה ס״ל דעשו ההידור כנגד היוצאים משום דמעלין בקודש, אבל מ״מ עיקר ההידור הוא לכו״ע מה דהנרות הם כמו מספר הימים, ומשו״ה הקשו התוס׳ שפיר, והוכיחו דמהדרין מן המהדרין קאי אנר איש וביתו״.

העולה מדברי ה׳בית הלוי׳ דתוס׳ נקטו דהטעמים המבוארים בגמ׳ ד׳מעלין בקודש׳, או כנגד פרי החג, אינם טעמים בפני עצמם, אלא רק נתינת טעם למה העדיפו את הימים הנכנסים או את הימים היוצאים, אבל עיקר טעמם של ב״ש וב״ה הוא כנגד הימים, ולכן לכל הדעות צריך שיהיה היכר בנרות מה הוא מנין הימים, גם למ״ד דטעם ב״ה הוא מכיון שמעלים בקודש. כך היא שיטתם של תוס׳ בסוגיין. אבל הרמב״ם נקט כהמבואר לעיל, דהטעם ד׳מעלין בקודש׳, הוא טעם בפני עצמו, ואינו קשור כלל להטעם דכנגד הימים היוצאים, ולכן אין דין של היכר, ככל המבואר לעיל.

דברי ה׳קהילות יעקב׳ בביאור דעת תוס׳

ב׳קהלות יעקב׳ [שבת ס׳ י״ז] לא הזכיר בתחילת דבריו מכל דברי האחרונים הנ״ל, אבל נתעורר מעצמו דיש להבין עיקר דברי תוס׳, מנין הוציאו הלכה זו דבעינן שיהיה ניכר מנין הימים מתוך מנין הנרות, ולפי דבריו יבואר ביאור אחר בפלוגתת תוס׳ והרמב״ם הנ״ל וז״ל בביאור שאלתו: ״והנה הא דפשיטא להו להתוס׳ דבעינן שיהא הוכחה לימים הנכנסים ולימים היוצאים, בפשוטו משמע שלמדו את זה מהא דאמרינן כנגד ימים הנכנסים וכנגד ימים היוצאים, והכוונה שיהא הוכחה ופרסומא כמה ימים נכנסים וכמה יוצאים. וצ״ע מנא להו לרבותינו בעלי התוס׳ ז״ל דמה שאמרו בגמ׳ טעמא דב״ש ודב״ה כנגד הימים הנכנסים הכוונה הוא לפרסומי ימים הנכנסים והיוצאים, דלמא כוונת הגמ׳ הוא רק ליתן טעם למה בחרו ב״ה סדר זה של מוסיף והולך, משום שהוא כסדר הימים היוצאים שהן מוסיפין והולכין, וב״ש בחרו בסדר של פוחת והולך משום שהוא כסדר ימים הנכנסים, שהן פוחתין והולכים.

״והרי כן מתפרש הא דאמר אידך טעמא דב״ש כנגד פרי החג, ואטו הכוונה כדי שיהיו פרי החג נזכרים ומתפרסמים על ידי הנר חנוכה, אלא ע״כ דכוונת הגמ׳ כנגד פרי החג, היינו שזהו טעמו של התנא מפני מה ראה

לבחור סדר זה, לפי שסדר כזה אשכחן בפרי החג וכו׳. ומנא לן דהאי דאמרינן הכא כנגד הנכנסים וכנגד היוצאים, הכוונה שיהא פרסומי כמה ימים יצאו או יכנסו בחנוכה זו.

לאחר שהוסיף הקה״י לתמוה תמיה נוספת בשיטת תוס׳, כתב הקה״י את דרכו בביאור הענין, וז״ל: ״והנלענ״ד בזה בע״ה דהא דפשיטא להתוס׳ דלמהדרין מהמה״ד בעינן הכירא בכל יום לדעת את יומו כנגד הנכנסים או היוצאים, לא למדו זה ממה דאמרו בגמ׳ טעמא דב״ש וב״ה כנגד ימים הנכנסים או היוצאים, אלא למדוהו מעיקר תקנת המהדרין מהמה״ד שתיקנו שכל יום יהא מצוין בהדלקה מיוחד, לא כלפניו ולא כלאחריו, אשר טעמא דמילתא לא נתבאר בגמ׳, וכמש״כ הפנ״י כאן בד״ה פליגי בה תרי אמוראי וכו׳, דלכאורה אין אלו הטעמים מספיקין אלא לענין אי פוחת והולך עדיף, או מוסיף והולך עדיף, אבל בעיקר הדבר צריך טעם למה חלקו החכמים בין הפרקים ולא השוו מדותיהם שידלקו בכל הלילות בשוה, או אחד אחד, או שמונה שמונה.

״ולא נתבאר בגמ׳ טעמא דמילתא רק דא מבואר, שיש בזה הידור, שהרי המוסיפין והולכין נקראים מהדרין מן המהדרין. וסברי התוס׳ שהטעם בזה הוא שזהו הידור מיוחד, שכל יום מצוין בפני עצמו, כדי להורות שכל יום ויום היה נס חדש, שהשמן של הפך לא נפסק בו, ולכן איכא הידור להבליט כל יום במיוחד בשביל ניסא שהיה באותו לילה, וכמ״ש הפנ״י ובבה״ל סימן תרע״א (ד״ה בלילה הראשונה). ומכאן למדו התוס׳ שצריך הכירא בכל לילה במיוחד, וכיון דלהזכרת ניסא הוא בא, הרי בעינן פרסומי ניסא, ואתי שפיר בעה״י״, עכ״ל ה׳קהלות יעקב׳.

העולה מדברי הקה״י דשיטת תוס׳ אינה תלויה כלל בטעמים של ב״ה, האם הוא מפני הימים היוצאים, או מטעם דמעלין בקודש, אלא דמתוך עיקר התקנה ששינו חכמים את מנין הנרות שיש להדליק בכל לילה, הוכיחו תוס׳ שיש מעלה לפרסם את הנס באופן שיהיה ניכר מנין הימים. ופשוט דעל פי זה אין מקום כלל לכל אשר נתבאר לעיל לפלפל בשיטת תוס׳ על פי טעמם של ב״ה, כי לא בזה תליא כלל עיקרא דמילתא. [אכן, אחר שכתב כל זאת הקה״י, הזכיר שם את דברי הגר״א הנ״ל].

ביאור ה׳משאת המלך׳ בדעת הרמב״ם

ומעתה, הדרינן אל שיטת הרמב״ם הנ״ל, דאין מעלה במה שיש היכר מתוך מנין הנרות מה הוא מנין הימים, ולדברי הקה״י הרי דמתוך עיקר

התקנה לשנות מנין הנרות נראה דצריך שיהיה היכר מה הוא מנין הימים.

וכתב בספר 'משאת המלך' (מועדים סימן ל"ח) דרך מחודשת בביאור שיטת הרמב"ם [מבלי להתקשות בקושיא העולה עפ"י דברי הקה"י, אלא מכח הקושיא העולה מתוך דברי התוס' עצמם], וז"ל: "ונראה לבאר שיטת הרמב"ם, דהנה הריטב"א הביא דיש שפירשו דמה שמדליקין המהדרין מן המהדרין שמונה נרות ביום הח', היינו לכל אחד ואחד מבני הבית, דאי ידליק שמונה לכל בני הבית, זימנין דבצרי נרות מן המהדרין שמדליקין נר לכל אחד ואחד, ובמה נחשבים למהדרין מן המהדרין, אלא ע"כ נר לכל אחד ואחד, עכ"ל.

"וכונתו דאי לא תימא הכי הרי פעמים נמצא דבאם היה מדליק נרות כנגד אנשי הבית וכמהדרין, היה מדליק יותר נרות מאשר השתא כשמדליק כנגד הימים, ולא מסתבר כן דפעמים המהדרין מן המהדרין ידליקו פחות נרות מן המהדרין. ולכאורה דבריו צ"ב, דהרי נראה בפשטא שההידור של המהדרין דנר לכל אחד מבני הבית, יסודו הוא שלא יקיימו כל בני הבית את המצוה כאחת, אלא שכל אחד יקיים המצוה לעצמו, וזהו גוף ההידור בזה, וא"כ מה הכרחו דהריטב"א דפעמים יצא שמהדרין מן המהדרין יפחתו ממספר הנרות מאשר המהדרין, ומה בכך דיפחתו, והרי אין ההידור תלוי ברבוי הנרות אלא במה שכל אחד מקיים המצוה לעצמו, ואין בגרעון הנרות משום פגם בהידור.

"ומבואר מהריטב"א דבר חדש, דהא דאמרו חכמים נר לכל אחד ואחד, יסוד ההידור בזה הוא ברבוי הנרות, אלא שקבעו לן הדור דרבוי נרות בכמה כנגד אנשי הבית, וכמו כן ההידור להדליק כנגד הימים, עיקרו נמי ריבוי הנרות, וקבעו לן שיעור ריבוי נרות בכמה כנגד הימים. ולכן שפיר הכריח הריטב"א שאם ע"י הידור זה של כנגד הימים, יצא שיפחת מספר הנרות מאשר שידליק כנגד אנשי ביתו, א"כ תו אין זה מהדרין מן המהדרין, שהרי הוא גרע בענין ההידור להרבות בנרות.

"וכתבנו לעיל דכן מוכרח לשיטת הרמב"ם שסובר שנר לכל אחד ואחד, אינו שכל אחד מבני הבית ידליק לעצמו, אלא דבעה"ב הוא ידליק נרות כמנין אנשי הבית, והרי דע"כ כל עיקר ההידור בזה הוא שמרבה בנרות כמנין אנשי ביתו, דההידור אחר הא לכאורה אין בזה.

״והשתא לפ״ז יובן לן היטב מה שאמרו ב״ה שמוסיפין נרות ולא פוחתין, משום דמעלין בקודש ואין מורידין, והערנו לעיל דמה שייך בזה כלל ענין מעלין בקודש, כיון שמספר הנרות ענינו הוא לציין את היום, אמנם למש״כ א״ש, כיון דעיקר ההידור יסודו הוא בריבוי הנרות, א״כ באם יפחות במספר הנרות, תו הו״ל בכלל מורידין בקודש. וכן ניחא השתא להרמב״ם מה שהקשו התוס׳, שאם יעשה את ב׳ ההידורין וכשיטת הרמב״ם, הרי נמצא דלא יהא היכרא וכו׳, דלהמבואר לשיטת הרמב״ם אין ענינו משום היכרא, אלא העיקר הוא מה שמרבה בנרות, אלא שקבעו שיהא זה ריבוי כנגד הימים, וממילא כמו שלא צריך היכרא כנגד בני הבית, כמו כן אין צריך היכרא כנגד הימים, ומשום שכל עיקרם של דברים אלו הם רק חילוקי אופנים להידור של ריבוי הנרות״, עכ״ל ה׳משאת המלך׳.

מבואר מדבריו בדעת הרמב״ם, דהמעלה שיש במה שמוסיף והולך לב״ה, אין זה מחמת היכר הימים, אלא יסוד הענין הוא ברבוי הנרות, דבזה יותר מתפרסם הנס, ולכן אין צריך שיהיה ניכר היום מתוך מנין הנרות. ולכן סבירא ליה להרמב״ם שאפשר לקיים הדלקת ׳מהדרין׳ יחד עם ׳מהדרין מן המהדרין׳, והיינו דבעל הבית מדליק כמנין אנשי הבית, וגם מוסיף והולך, דשפיר איכא תרי מעלות בכה״ג, דיש יותר ריבוי נרות. ונמצא לפי״ז דהביאור בלישנא דגמרא ׳כנגד ימים הנכנסים׳, הוא, דמנין הנרות הוי כנגד זה, אבל לא שצריך שיהיה היכר הימים מתוך הנרות.

ביאור ה׳כנסת אברהם׳ בדעת הרמב״ם

כעין הדברים הנ״ל בביאור שיטת הרמב״ם, כן כתב גם בספר ׳כנסת אברהם׳ (סי׳ ז׳ אות ב׳), וז״ל: ״ונראה דהר״מ לא סבר כלל כהתוס׳ דיסוד ההידור דמוסיף והולך הוא משום פרסום הימים דאית ביה, וכדחזינן מהא דלא הזכיר כלל בדבריו דזהו היסוד דהך הידור, אלא כתב בסתמא דמהדר מדליק נרות כמנין אנשי הבית וכו׳, והמהדר יותר על זה מדליק נר לכאו״א בלילה הראשון ומוסיף והולך. ועל כן נראה דלדידיה יסוד ההידור במוסיף והולך הוא כלפי עצם פרסום הנס, דחידשו חז״ל דהך הדלקה דנר חנוכה הבאה לפרסם הנס, שייך לקיימה באופן של רבוי נרות, ולא רק בנר אחד, ומאי דתלאוהו בימים היוצאין, היינו דנתנו שיעור לתוספת שיכול להוסיף, דאינו רשאי להוסיף אלא כמנין הימים ולא יותר וכו׳.

"ולפי זה נמצא דההידור דאיכא בתוספת הנרות, לא משום פרסום הימים דאיכא בהך הדלקה, אלא משום הא גופא דקעביד נר חנוכה ברבוי נרות ולא בנר אחד, ופרסום הימים אינו אלא טעם להא דכולהו איתנהו בתורת נרות חנוכה, ועל ידי כן יש כאן רבוי בנרות חנוכה, ושוב הוי הרבוי עצמו הידור בקיום המצוה".

והוסיף ה'כנסת אברהם' להוכיח יסוד דבריו מדברי הר"ן בחידושיו (שבת כ"א ע"ב), וז"ל, ת"ר מצות חנוכה וכו', והמהדרין מן המהדרין ב"ש אומרים יום ראשון מדליק שמונה איש וביתו, מכאן ואילך פוחת והולך וב"ה אומרים וכו' מוסיף והולך עד שמונה איש וביתו כמו שנהגו, כן פי' הרא"ה ז"ל. וא"ת א"כ מאי והמהדרין מן המהדרין, אדרבה יותר הידור נר לכל אחד ואחד. ויש לי לומר דברוב הבתים אנשים בה מעט, ויותר הידור כשהוא מדליק שמונה ביום ראשון, דאפשר שאין בבית אלא שני בני אדם".

וכתב ה'כנסת אברהם' על דברי הר"ן, וז"ל: "ואי נימא כדברי התוס' דיסוד ההידור בהך דמוסיף והולך הוא משום פרסום משך הימים דאיכא בהדלקתו, אין הבנה לקושייתו, דשפיר הויא הך הדלקה דמוסיף והולך תוספת בהידור המצוה, מאחר דיש בה יותר פרסום של מצוה, כיון דמוסיף לפרסם בה את התמדת הנס. וכאשר כן כתב הלבוש לפרש הך הידור דמוסיף והולך, דכשמזכיר ימי משך הנס יש בו פירסומי ניסא ושבח יותר להש"י ויכולתו הגדולה, ומשא"כ בהדלקה דנר לכל אחד ואחד דאין בה כלל תוספת בפרסום הנס.

"ומבואר בדבריו [של הר"ן] דהנדון בב' ההידורים הוא רק באיזה מהם מנין הנרות גדול יותר, ותו לא מידי. ומוכח דלא סבירא ליה כהתוס' דיסוד ההידור הוא משום פירסום הימים דאיכא בהך הדלקה, אלא סבירא ליה דההידור דמוסיף והולך הוא רבוי הנרות דאיכא בהך הדלקה הבאה לפרסום עצם הנס, וכמש"נ לדעת הר"מ. והיינו דקשיא ליה, דלכאורה איכא טפי רבוי נרות בהדלקה דנר לכאו"א, ותירץ דברוב הבתים אין הדבר כן, אלא בהידורא דמוסיף והולך איכא תוספת טפי.

"ואתי שפיר לפי זה הא דלא חשש הר"מ לסברת התוס', דאם יוסיף וילך בהדלקה של מנין אנשי הבית, לא יהא היכרא לפרסום הימים, דסברא זו לא שייכא אלא אם נקטינן דכל ההידור דאיכא בתוספת הנרות הוא רק משום פרסום ימים. אבל לדידיה הרי נתבאר דעצם ההידור לא מחמת פרסום הימים, אלא משום עצם התוספת דרבוי נרות בהדלקת

נרות חנוכה, ודינא דכנגד הימים אינו אלא שיעור בתוספת הנרות, דטפי ממנין הימים לא הוו בכלל נרות חנוכה, וליכא הידור בהדלקתן. ועל כן סבר דשפיר שייך לומר דהידור זה דמוסיף והולך נאמר כלפי שיעור הנרות שהדליק ביום הראשון, דנתחדש בהך הידור דרשאי להוסיף וללכת בהדלקה זו דעשה ביום הראשון, ולכל התוספת יש תורת נרות חנוכה, וע"כ פסק דאם הדליק י' ביום א' מוסיף והולך ומדליק כ' ביום שני, עד שמדליק בליל שמיני שמונים", עכ"ל ה'כנסת אברהם'.

העולה מדברי ה'משאת המלך' וה'כנסת אברהם', דתוס' והרמב"ם נחלקו במחלוקת יסודית בגדר ההידור שיש במוסיף והולך, דלפי תוס' המעלה וההידור שיש בזה הוא, בכך שבהדלקה זו ניכר מנין הימים, ובכך יש יותר פרסום הנס, דבתוספת ימים יש תוספת פרסום בגודל הנס שנמשך כך וכך ימים. אבל לפי הרמב"ם לא זו המעלה ולא זה ההידור שיש במוסיף והולך, אלא המעלה היא בעצם רבוי הנרות, דעצם מה שיש יותר נרות דולקים הוי תוספת בפרסום של הנס, אבל לא מצד מנין הימים.

ג. מחלוקת הפוסקים כמה ידליק מי שיש לו ב' נרות ביום ג' דחנוכה

דברי הפוסקים דאין להדליק שני נרות ביום ג'

כתב ה'חיי אדם' (כלל קנ"ד סעיף כ"ה), וז"ל: "מי שאין לו נרות שיספיק לו לכל ח' לילות, כגון שאין לו אלא ח' נרות, ידליק אחד בכל לילה, ואם יש לו ט' ידליק בליל שני ב'. ואם יש לו י' נ"ל דידליק בליל שני שנים ובליל ג' לא ידליק שנים, דאינו לא כמר ולא כמר".

מבואר מדברי החיי"א דהוה פשיטא ליה דביום שלישי של חנוכה אין מעלה כלל בהדלקת שני נרות, אלא ידליק אחד. והו"ד החיי"א לדינא במשנ"ב (סי' תרע"א ס"ק ה'), וז"ל: "אם יש לו עשרה נרות אף על פי כן לא ידליק רק בליל שני שתים ובליל שלישי לא ידליק שנים רק אחד". וצויין המקור לזה בחיי"א. וכן הוא בשו"ת 'כתב סופר' (סי' קל"ה).

דברי ה'אבי עזרי' דאיכא מעלה בהדלקת שני נרות ביום ג'

אבל ב'אבי עזרי' (הלכות חנוכה) כתב בפשיטות גמורה ההיפך מזה, וז"ל: "ודע דנראה ברור במי שעומד ביום שלישי ואין לו שלשה נרות, דמ"מ מדליק שני נרות, ולא אמרינן שההידור לא נשלם רק בשלשה, וע"כ אם אין לו שלשה סגי בנר אחד עיקר החיוב, דזה אינו, דודאי יש הידור אף בשתים ביום שלישי ג"כ, ואם אין יכול לעשות ההידור בכולו, בשביל זאת לא יעשה כלל, ולא גריע יום שלישי מיום השני, והוא פשוט וברור ואינו צריך לפנים.

"ותמהני בזה על מה שכתב בספר בית הלוי להלכות חנוכה לדבר פשוט שאם אין לו בליל שלישי רק שתי נרות שמדליק אחד עיקר החיוב, דמאי הידור איכא בליל שלישי בשני נרות, ואנכי לא ידעתי מה ראה על ככה לחדש בזה, ופשוט שאינו כן", עכ"ל ה'אבי עזרי'. הרי דנחלקו האחרונים כיצד הדין במי שאין לו בליל שלישי של חנוכה רק שני נרות, האם ידליק שנים או אחד. וכל אחד מהני רבותינו האחרונים פשיטא ליה כביעתא בכותחא כשיטתו דיליה, וצל"ד מה הם צדדי המחלוקת בזה.

דברי ה'רבבות אפרים' בביאור פלוגתתם

וכתב בזה בשו"ת 'רבבות אפרים' (חלק ב' סי' ק"פ אות א'), וז"ל: "הנה ידידי הרב ר' חנוך העניך קרלנשטיין (שליט"א) כתב לי בזה וז"ל, ונראה לי לבאר פלוגתת הבית הלוי והח"א שהביא, וכן הסכים לי מרן הרה"ג ר"א שך (שליט"א) דחלוקים ביסוד דין הידור, אי הוה משום ריבוי האור, או משום ציון מספר הימים. וזה ברור שלצד הראשון נמי איכא לתרוייהו, דאל"כ אמאי לא ידליק יותר ממספר היום, אלא שלהצד הראשון עיקר התקנה דמהדרין הוא משום ציון מספר הימים. ומרן שליט"א ס"ל דעיקר התקנה משום ריבוי האור, והח"א והביה"ל והכתב סופר ס"ל דעקרו משום מספר הנרות".

למבואר לעיל (ריש אות ב') עפי"ד הפר"ח והגר"א, עולה דעל פי דרכו של הגרח"ק זצ"ל, הרי דמחלוקת הפוסקים הנ"ל האם יש מעלה בהדלקת שני נרות ביום ג' דחנוכה, תלויה היא בפלוגתת תוס' והרמב"ם הנ"ל, דלפי תוס' הדבר פשוט דכל ענין ההידור שיש בתוספת נרות הוא מצד שמרמז בכך על מנין הימים, ואם כן נראה לעיקר כהחיי"א דאין מעלה כלל בהדלקת שני נרות ביום ג' דחנוכה. אבל להרמב"ם דנתבאר לעיל דאין המעלה בריבוי הנרות מצד שיהיה היכר למנין הימים, אלא המעלה היא מצד עצם רבוי הנרות, אם כן נראה כה'אבי עזרי' דידליק שנים אפילו ביום ג'.

דברי ה'שונה הלכות' וה'משמר הלוי' על דרך הנ"ל

ככל המבואר לעיל עולה מדבריו של הגר"ח קניבסקי שליט"א, דהנה ב'שונה הלכות' (סי' תרע"א סעיף ו') כתב, וז"ל: "אם יש לו י' נרות לא ידליק רק בליל ב' ב' ובליל ג' לא ידליק רק אחת. ועיין באבי עזרי הלכות חנוכה שחולק על זה". וכתב ב'משמר הלוי' (מסכת מגילה סי' נ"ז), וז"ל: "והנה בספר שונה הלכות כתב לדין המ"ב הנ"ל בשם הח"א דלא ידליק בליל ג' שני נרות אלא רק אחד, והוסיף שם שבספר אבי עזרי חולק על זה. ושאלתיו הלא מביא רק מהחזו"א שחולק על המשנ"ב [דהיינו למה חרג המחבר כאן ממנהגו שלא להזכיר בספרו אלא את החזו"א בלבד], והשיב שיש לו ראיות כמרן שליט"א, והיינו שאין צריך היכר דימים היוצאים עפי"ד הגר"א הנ"ל, וראיה השניה מתשובת הרמב"ם".

ביאור הדברים שהשיב בקצרה מרן הגר"ח שליט"א, הובא ביתר ביאור בספר 'שער האורה' (סי' ב' אות ט"ז בהערה), וז"ל: "שוב הראני מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א מה שכתב בגליון האבי עזרי שלו, וז"ל שם [על דברי הבית הלוי שהביא האבי עזרי], וכ"כ החיי"א והכת"ס, הביאם המשנ"ב, וטעמם משום שלא יהא היכר. אמנם למש"כ הגר"א בסי' תרע"א דמחלוקת תוס' ורמב"ם אם מהדרין מן המהדרין מדליקין נר לכ"א, דדעת תוס' שאין מדליקין דלא יהא היכר, וכתב שזה תלוי אם הטעם כנגד ימים היוצאים חיישינן להיכר, אבל רמב"ם ורי"ף פסקו הטעם דמעלין בקדש ואין מורידין, אבל חיישינן להיכר. ולפי"ז למאי דקי"ל כרמב"ם, לא חיישינן כלל להיכר, ואי אפשר להדליק א' דא"כ מורידין דאתמול הדליק ב'".

מבואר מדברי הגר"ח קניבסקי שליט"א על דרך המבואר לעיל דמחלוקת האחרונים הנ"ל, האם ביום ג' דחנוכה ידליק שני נרות אם אין לו רק שנים, או שידליק רק נר אחד, תלויה היא במחלוקת תוס' והרמב"ם, אבל ביאר זאת באופן שונה מעט, והוא, דלתוס' צריך שיהיה היכר בנרות מה הוא מנין הימים, ולכן ודאי ידליק רק נר א', כפי עיקר החיוב. אבל להרמב"ם הרי מצד אחד אין ענין של היכר למנין הימים, ולכן אין מניעה להדליק שני נרות ביום ג', ומצד שני יש ההקפדה שמעלין בקודש ואין מורידין, ולכן אין לו לירד מהמנין שהדליק אתמול, ולכן ידליק ב' נרות ביום ג' דחנוכה.

דברי ה'דרכי משה' וה'שדי חמד', וקושיא על ה'אבי עזרי'

ברם, יש לעיין טובא בשיטת ה'אבי עזרי', ובביאור הגר"ח קניבסקי שליט"א, בהקדם מה שהביא בשדי חמד (אסיפת דינים, חנוכה אות ט' סעיף ד') מדברי הגאון מוהר"ש הכהן זצ"ל, בעל ה'בנין שלמה' מוילנא, וז"ל: "כתבו הטור והשו"ע בסי' תרע"א סע' ב' כמה נרות מדליק, בלילה הראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה, עד שבליל האחרון יהיו שמונה. ואפילו אם רבים בני הבית, לא ידליקו יותר. וכתב על זה הרמ"א בהג"ה, ויש אומרים שכל אחד מבני הבית מדליק. ונרשם הרמב"ם. והיינו, לפי מה שכתב הרמב"ם בעצמו. אבל הרמב"ם הביא דמנהג ספרד הוא כמו שכתב המחבר, דאפילו אם רבים בני הבית לא ידליקו יותר.

"ובזה נסתלק מה שכתב הטורי זהב שזה חידוש שהספרדים נוהגים כתוספות, והאשכנזים כרמב"ם, דאין זה חידוש כלל, שהספרדים כבר נהגו כן משנים קדמוניות קודם שיצא תורתם של בעלי התוספות על פני תבל, דהרי הרמב"ם כבר מצא מנהג זה בבני ספרד. וגם מה שהאשכנזים נוהגים כרמב"ם, אין זה כדברי הרמב"ם לגמרי, דהרי הרמב"ם כתב בעצמו מדליק נרות כמנין בני הבית, והלכך ליכא היכרא לימים הנכנסים, אבל האשכנזים רוצין לצאת לשתי הדעות, והלכך כל אחד מבני הבית מדליק בפני עצמו, ומתקיים ההידור הראשון דנר לכל אחד ואחד, וגם שפיר איכא היכרא דימים הנכנסים, כיון דכל אחד מבני הבית מדליק במקום מיוחד, ובזה יוצאין גם דעת התוספות", עכ"ל ה'שדי חמד' בשם ה'בנין שלמה'.

מבואר מהדברים הנ"ל, דהרמ"א שכתב שכל אחד מבני הבית ידליק דרך מוסיף והולך, שפיר עולה זה גם לפי דעת התוס'. ומקור דבריו בזה הוא מהדרכי משה (סי' תרע"א ס"ק א'), וז"ל: "כתב מהר"א מפראג דלדידן שמדליקין בפנים ויודעים בבית כמה בני אדם בבית, וליכא למיחש שמא יאמרו כך בני אדם הם בבית, אף לדעת התוספות מנהגינו נכון. ועוד דמאחר שמדליקין בפנים כל אחד יוכל להדליק במקום מיוחד, ולא בעי להדליק כולן בטפח הסמוך לפתח, וניכר הנרות שמדליק כל אחד ואחד, ואיכא היכרא כשמוסיף והולך בשאר הלילות. ולכן מנהגינו אתי שפיר לכולי עלמא".

ומעתה על פי כל זה שוב הדרינן לקמייתא, דצריך להבין טעמו של האבי עזרי שיש להדליק ב' נרות ביום ג' דחנוכה, שהרי להלכה קיי"ל דחיישינן

לסברת תוס׳ דצריך שיהיה היכר בהדלקה כפי מנין הימים, ואם כן אין מקום להדלקת ב׳ נרות ביום ג׳ דחנוכה.

דברי ה׳ברכת מרדכי׳ בביאור דעת ה׳אבי עזרי׳

בכדי ליישב ולבאר שיטת ה׳אבי עזרי׳, אחר דברי הדרכ״מ הנ״ל, נזקקים אנו למה שכתב ב׳ברכת מרדכי׳ (שבת סי׳ י׳ אות כ״ג), וז״ל: ״שוב ראיתי דיתכן דיש לעיין בעיקר ההידור דמהדרין מן המהדרין, אף אי נימא שההיכרא הוא מעיקר מעשה המצוה, אכתי יש לעיין האם הוא זה דין לעשות את ההיכרא דאותו היום לפי מספרו בסדר של ימי החנוכה, דנמצא לפי זה שאין לזה קיום דין אלא כשהוא מדליק מספר הנרות המתאים למספרו של אותו יום ביחס לימי החנוכה, או דנימא שההיכרא אינו רק ליומו, אלא היכרא לכל מה שכבר עבר בנס חנוכה עד לאותו יום שהוא עומד בו, היינו שאם הוא עומד למשל ביום חמישי, עליו לעשות היכרא לכל יום מימי החנוכה שכבר עבר, שכן כשעמדו אבותינו ביום חמישי כבר דלק השמן חמשה ימים, ונגד כל יום נוסף בנס פך השמן אנו מדליקין להיכרא. נמצא דהקיום דין של היכרא זה, נעשה על ידי כל אחד מן הנרות, ונהי שהנר החמישי הוא להיכרא של אותו היום, אבל גם הנרות האחרים קיום דין של היכירא יש בהם, כל נר ליומו.

״והנפ״מ למעשה היא, שאם אף אין לו נרות כמספר ימי החנוכה של אותו יום שהוא עומד בו, אינו פטור לעשות את ההיכרא של ימים הקודמים ע״י הנרות המצויין בידו, ואם הוא עומד דרך משל ביום השלישי, ובידו ב׳ נרות, ידליק שני הנרות, כדי לקיים את ההיכירא של היום השני, ובכלל הקיום דין של מהדרין מן המהדרין הוא.

״אשר לפי״ז שוב אין לשאול, כשאין בידו אותו מספר נרות של אותו יום, הרי בטל ההיכרא, ומדוע ידליק הנרות שישנו בידו, הלא אין בידו שום קיום דין של מהדרין מן המהדרין, והדלקת הנרות היתרות של נר איש וביתו אינם מעלין או מורידין, דלפי המבואר אמנם יש בידו קיום דין של מהדרין מן המהדרין על ידי ההכירא של הנס דהיום השני או היום הרביעי וכדומה. ויתכן מאד שהיא היא כוונת הדברים בספר אבי עזרי, ומובן היטב מה שכתב ׳דהיום השלישי לא גרע מהיום השני׳. אולי כוונתו ככל המבואר, עכ״ל ה׳ברכת מרדכי׳.

מתבאר מדבריו ביאור חדש במחלוקת האחרונים הנ״ל, כיצד ינהג מי שביום שלישי אין בידו אלא רק שני נרות, האם ידליק שנים, או אחד,

והוא, דנחלקו ביסוד הדלקת שלשה נרות ביום שלישי של חנוכה, האם ההידור בזה הוא בכך שמעיד שהיום הוא יום שלישי אשר בו נעשה נס. ואין ההידור מורכב מהעדות על פרטי הימים הכלולים במנין זה, אלא רק מהעדות על המנין של היום דוקא. דאי נימא הכי ודאי אין להדליק ב' נרות ביום ג'. אבל יש לומר דגדר ההידור הוא, שבהדלקת שלושה נרות ביום ג' יש עדות על ג' ימים של נס, ולא מנין היום הוא גדר ההידור, אלא מנין הימים שעברו מתחילת הנס ועד עתה, הוא גדר הנס. דאי נימא הכי מי שאינו יכול לציין את שלוש הימים של נס, מכל מקום יש חיוב ומעלה בהדלקת ב' נרות, דעכ"פ ראוי שיציין את הנס של אתמול ושלשום.

ראיה להנ"ל מ'מכתבי האבי עזרי'

כדברי ה'ברכת מרדכי' כך משמע מדברי ה'אבי עזרי' עצמו, ב'מכתבים ומאמרים' (חלק ו' אות תרנ"ח),וז"ל: "אני אינני רואה שום מקום בסברא לומר אחרת, והסברא הפשוטה היא שצריך להדליק שנים, בין להטעם שאיתא בגמ' כנגד ימים היוצאים, מה לן מה שיצא עוד יום, אבל עכ"פ השנים יצאו, למה לא ידליק כנגדן. ובין להטעם דמעלין בקודש ואין מורידין, אם היום רק אחד ידליק, יש בזה הורדה מקדושה יותר ממה שידליק שנים".

ועוד כתב (שם סי' תרנ"ט): "כל הטעמים של הגמ' הם רק טעמים על אופן התקנה מפני מה תקנו, אבל הדין הוא שנר אחד מורה על נס של יום אחד, ושני נרות מורה על שני ימים, ושלשה על שלשה ימים, וכן הלאה, ולכן גם ביום שלישי אם אין לו שלשה נרות יש לו להדליק שנים כשיש לו שנים". ומבואר לכאורה מהדברים הנ"ל שכתב ה'אבי עזרי' כביאור ה'ברכת מרדכי', דשלוש נרות הוא כנגד שלוש ימים, כל נר הוי כנגד יום אחד, ואין מעלה מיוחדת בשלש כמנין היום הזה דוקא, אלא כמנין הימים שחלפו, בפרטיהם, ולכן אם יש לו שני נרות, ידליק כנגד שני ימים. ודו"ק.

דברי ה'כנסת אברהם' כעין הנ"ל

כעין הדברים המבוארים לעיל כתב ב'כנסת אברהם' (סי' ז' אות ג'), וז"ל: "קצת יש לדון בזה דיש לומר דאף דכל ההידור הוא לפרסם הימים, מכל מקום מי שאין בידו לפרסם משך הימים, יפרסם לכל הפחות מקצת ממשך הימים, דהרי משך הימים דג' הימים כולל אף משך הנס דב' ימים, וא"כ אף דאין בזה כל השבח, מ"מ בודאי יש בזה תוספת שבח ופרסום

יותר מהדלקת נר אחד, דאין בו אלא פרסום הנס בלבד. וא"כ דינו לפרסם הימים, כולל מצוה לפרסם מקצת משבח זה, אף דאין בו פרסום לכולו".

ד. דברי הרמב"ם בתשובה, ושני דרכים בביאורם

דברי האבודרהם בשם הרמב"ם

כתב באבודרהם (חנוכה), וז"ל: "נשאל הרמב"ם ז"ל מי שהדליק נר חנוכה וברך עליו ואחר כך הדליק נרות אחרות, אם צריך לחזור ולברך, או לא, וכן פעם אחר פעם. והשיב שזה הענין חוזר לכוונת המברך, כמו בשאר ברכות, אם כשהדליק נר חנוכה וברך עליו היתה כוונתו להדליק נרות אחרות, ברכה אחת לכולן. ואם ברך והדליק ואחר כך נזדמנו לו נרות אחרות להדליק מברך בכל פעם ופעם".

ביאור ה'אליה רבה' בדעת הרמב"ם

והנה, לא נתבאר ברמב"ם על איזה עניין מדובר, אבל לכאורה כוונתו הוא על דרך דאיתא בלבוש (סוף סי' תרע"ב), וז"ל: "מי שלא הדליק מנין הנרות של אותה לילה, כגון בליל ג' הדליק ב', או בליל ד' ג', אין צריך לחזור ולהדליק מראש, אלא ישלים מה שחסר, ואין צריך לברך פעם אחרת, שכבר בירך ודעתו היה על מנין הנרות שצריכים לאותו לילה".

ובפשוטו גם הרמב"ם איירי באופן זה, שהדליק נר אחד או שני נרות ביום השלישי, ואחר זמן מה השיג נר נוסף, ועל זה הוא דהורה הרמב"ם דאם לא היה דעתו על זה בשעת הברכה על הנר הראשון, צריך לחזור ולברך, אבל אם היה בדעתו גם על נר זה, אינו חוזר ומברך. וכך נראה מדברי ה'אליה רבה' (ס"ק ז'), דכתב על דברי הלבוש, וז"ל: "משמע דאם אין דעתו לכך, אלא סבר שלא יהיה לו יותר, ואחר כך נזדמן לו חוזר ומברך, וכן משמע באבודרהם". ומוכח דנקט בביאור דברי האבודרהם בשם הרמב"ם כדברי הלבוש. וע"ע במג"א (סי' תרנ"א ס"ק כ"ה) מבואר כי גם נקט כך בביאור דברי הרמב"ם.

דברי ה'חדושי בן אריה' דמהרמב"ם מוכח דלא כה'חיי אדם'

ב'חדושי בן אריה' (סי' ט' אות ב') כתב על דברי הרמב"ם הנ"ל, וז"ל: "אגב ראיתי להעיר כי מדברי תשובת הרמב"ם יש ללמוד מזה דלא כסברת החיי אדם, שחידש בהלכות חנוכה מי שאין לו רק עשרה נרות לכל יומא דחנוכה, דידליק בליל ב' ב' נרות ובליל ג' לא ידליק ב' נרות, דאינו דלא כב"ש ולא כב"ה, ומתשובתו של הרמב"ם לא משמע כן, דכתב דמי שנזדמן עוד נרות מברך בכל פעם ופעם, מלשון זה משמע דלא בפעם אחת נזדמן לו כל הנרות, אעפ"כ אפילו בפעם הא' מחויב להדליק וגם לברך, אע"פ שעדיין לא היה לו כל הנרות. ומה שכתב הח"א דהוא לא כמר ולא כמר, דאינו ניכר לא ימים הנכנסים ולא ימים היוצאים, כבר כתב שם הגר"א בסי' תרע"א דהרמב"ם פסק כמ"ד דטעמא דב"ה משום מעלין בקודש, יעו"ש".

דברי ה'חדושי בן אריה' דמהרמב"ם מוכח דמברכין על הידור בנ"ח

עוד כתב ה'חדושי בן אריה' לדון בדברי הרמב"ם, וז"ל: "מבואר מדברי הרמב"ם דגם על דין ההידור מחויב לברך. ולכאורה הוא דבר חדש כיון דכבר יצא חיוב המצוה בנר אחד. ולכאורה בשאר מצות אם יצא חיוב המצוה, לא מצינו חובת הברכה על ההידור. אבל לפי האמור ניחא, דההידור הזה לא דמי לשאר הידור מצוה, דההידור בנרות חנוכה הוי כעצם המצוה, דגם ההידור הוא זכרון הנס, כיון דעיקר המצוה תקנו חז"ל משום פירסומי ניסא, וכמה שמוסיפין בנרות יותר מתפרסם הנס, וא"כ ההידור בזה הוי כעצם המצוה, וכמו דעצם המצוה היינו נר אחד עושה פעולת זכרון הנס, כן גם ההידור פועל יותר זכרון הנס".

מבואר מדבריו ללמוד מדברי מתשובת הרמב"ם דמי שיש לו ביום ג' רק שני נרות, יש לו להדליקן, אע"ג שאינו בא לידי הדלקת נרות כמנין הימים, מכיון שכל תוספת אור הוי תוספת בפרסום הנס. ועוד למדנו מדברי הרמב"ם לדרך הנ"ל, דאם לאחר מכן נזדמן לו נר נוסף, יש לו להדליקו בברכה, דבהידור בנר חנוכה, מברכים גם הדלקת הידור בעלמא. כל זה הוא לפי דרכם של הני פוסקים בביאור דברי האבודרהם בשם הרמב"ם.

ביאורו של ה'חיי אדם' בדברי הרמב"ם

ברם, ה'חיי אדם' (כלל קמ"ח, 'נשמת אדם' אות א') הביא את דברי האבודרהם בשם הרמב"ם וביארם באופן אחר לגמרי, וז"ל: "והיה פשוט ששאלתם היה שאחד היה שליח להדליק לאחרים". והיינו, שהשאלה אל הרמב"ם

היתה באחד שהיה שליח להדליק לאחרים בביתם, ובירך בבית אחד, האם צריך לברך שוב כשמדליק בשליחות בבית אחר, או שיוצא בברכה שבירך בבית הראשון שהדליק. ופשוט דלדרך זו אין סתירה כלל מדברי הרמב"ם לדעתו של החיי"א הנ"ל דאין להדליק שני נרות ביום ג', וכדכתב ב'חדושי בן אריה' הנ"ל. ויעוין בחיי"א דעל פי דרכו בביאור הרמב"ם, תמה על המג"א הנ"ל.

ראיה מתשובות הרמב"ם לדברי ה'חיי אדם'

ויש לנו ללמוד קושט דברי אמת, דדברי החיי"א ברמב"ם הם העיקר, מהא דאיתא בתשובות הרמב"ם (סי' ק"ח), וז"ל: "שאלה ותורינו במי שהדליק נר חנוכה ובירך, ואח"כ נזדמנה לו אחרת, או שראה אחרת, אם צריך לחזור ולברך על הדלקתה או ראייתה, או לא. תשובה. דבר זה תלוי בכוונת המברך כמו בשאר ברכות, אם היתה כונתו להוציא בברכה זו בתים אחרים, ברכה אחת לכולן. ואם בירך והדליק ואח"כ נזדמנה לו בית אחר, מברך פעם אחרת ואפילו מאה פעמים".

ומבואר להדיא דהשאלה להרמב"ם היתה במי שמדליק בבתים אחרים, ולא שמדליק נרות נוספים בביתו, וכמו שכתב ה'חיי אדם'. ולפ"ז אין ראיה מהרמב"ם שמברכים על הידור, שהרי הרמב"ם אינו דן כלל מהדלקת הידור, אלא שהוא מברך בגדי להוציא את חבירו ידי חובתו. וגם אין ראיה שמדליקים שני נרות ביום שלישי, אם אין לו רק שני נרות, כמו שהוכיח כל זה ב'חידושי בן אריה' הנ"ל.

סימן י"ב - בדין מדליק בתוך ביתו שלא בשעת הסכנה

א. מחלוקת הראשונים במי שאיחר זמן ההדלקה – היכן ידליק

דברי תוס' דאחר שכלתה רגל מהשוק ידליק בחוץ מספק

כתבו תוס' בשבת (דף כ"א ע"ב ד"ה דאי לא אדליק מדליק): "אומר הר"י פורת דיש ליזהר ולהדליק בלילה מיד, שלא יאחר יותר מדי. ומכל מקום אם איחר ידליק מספק, דהא משני שינויי אחרינא. ולר"י נראה דעתה אין לחוש מתי ידליק, דאנו אין לנו היכרא אלא לבני הבית שהרי מדליקין מבפנים".

ביאור דברי התוס' הוא, דבגמרא איתא דמצות הדלקת נר חנוכה הוא מהשקיעה ועד שתכלה רגל מן השוק. ומבארת הגמרא דכל שלא הדליק עדיין הנרות, יכול הוא להדליק כל עוד שלא כלתה רגל מן השוק. ומשמעות הגמרא דלאחר שעבר זמן זה, שוב אי אפשר לקיים מצות ההדלקה. וזהו שכתבו תוספות בריש דבריהם, ד'מכאן ואילך עבר הזמן'. כלומר, שעבר זמן המצוה.

ובשם ר"י פורת כתבו תוס', דמכל מקום יש להדליק גם אחר זמן זה, מספק, דהרי בגמרא איתא דרך נוספת לבאר השיעור דעד שתכלה רגל מן השוק, ולדרך זו אין לנו מקור שאי אפשר להדליק לאחר זמן זה. ולכן מי שלא הדליק וכבר כלתה רגל מן השוק, לא ימנע עצמו מלהדליק, מחמת הספק, אולי יש בזה קיום מצוה.

ובשם ר"י כתבו תוספות לחדש דהא דאיתא בגמרא דזמן ההדלקה הוא רק 'עד שתכלה רגל מן השוק', זה היה שייך רק לזמן חז"ל, שהיה דרכם להדליק בחוץ כדי שיראו הרבים את הנרות, ולכן צריך למהר להדליק קודם שיכלה רגל מן השוק. ואם איחר אמר הר"י פורת דצריך להדליק רק מספק. אבל בזמן הזה שמדליקין בפנים, אין מעלה במה שמדליקים בזמן המוזכר בגמרא, דבכל שעה שידליק יהיה פרסומי ניסא לבני הבית.

דברי הריטב"א דאחר שכלתה רגל מהשוק ידליק בבית מודאי

בחידושי הריטב"א (החדשים ד"ה דאי לא אדליק) הביא בריש דבריו דברי ספר התרומות, והיינו כשיטת ר"י בתוס', וז"ל: "דאי לא אדליק מדליק. פירוש, עד דההוא שיעורא בלחוד, ומכאן ואילך עבר זמנו. וכתב הרב בעל התרומות ז"ל דה"מ לדידהו שהיו מדליקין חוץ לפתח, ואין היכר לבני

רשות הרבים יותר, אבל אנן דמדליקין בפנים ואין היכר אלא לבני הבית, יכול להדליק כל הלילה ועד עמוד השחר״.

על פי זה כתב הריטב״א לפרש הגמרא באופן מחודש, והוא, דגם בזמן הגמרא היה חיוב להדליק בתוך הבית, לאחר שעבר זמן ההדלקה, וז״ל: ״ולפי פירושו יש לפרש דהכי קאמר, דאי לא אדליק מדליק בחוץ עד ההיא שעתא, אבל בתר הכי אינו מדליק אלא בפנים, דלדידהו נמי ודאי משום דלא מצי למעבד היכרא לרשות הרבים, לא נפטר מלעשות היכרא לו ולבני ביתו, דהא לקמן אמרינן דבשעת הסכנה מדליקה על שולחנו ודיו״.

מבואר מדברי הריטב״א דלא רק בזמנינו שאנו מדליקים תמיד בתוך הבית, יש חיוב להדליק גם אחר שעבר הזמן המבואר בגמרא, אלא גם בזמן חז״ל שהיו מדליקים בחוץ, אם אירע ועבר זה הזמן ד׳עד שתכלה רגל מן השוק׳, היה חיוב להדליק בתוך הבית. דאטו משום שאינו יכול לפרסם הנס לרבים, לא יהא חייב לפרסם הנס עכ״פ לבני ביתו. ומבואר דלא סבירא ליה להריטב״א כהר״י פורת שהביאו תוס׳ הנ״ל, דבכה״ג ידליק בחוץ ורק מספק, אלא מוטל עליו להדליק בתוך ביתו מודאי, דהדלקה זו זמנה כל הלילה.

דברי ה׳אבן ישראל׳ בביאור מחלוקת התוס׳ והריטב״א

וצריך להבין למה תוס׳ לא נקטו כדברי הריטב״א, דאם עבר זמן ההדלקה בחוץ, אזי יש להדליק בתוך ביתו מודאי, ולמה כתבו תוס׳ דידליק אחר הזמן בחוץ ומספק בלבד, דלכאורה צדקו דברי הריטב״א דגם בזמן הגמרא שהדליקו בחוץ לא הופקה לגמרי האופן של קיום המצוה בתוך הבית.

וכתב בזה ה׳אבן ישראל׳ על הרמב״ם (הלכות חנוכה פ״ד ה״ט ד״ה ולפי״ז בודאי) על פי מה שיש להסתפק בהא דאמרינן בגמרא בשבת (שם) דבשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו, האם הביאור בזה דהוי תקנה מיוחדת לשעת הסכנה, דבעת ההיא אפשר להדליק על שולחנו, אבל אם אין זו שעת סכנה, אי אפשר לקיים כלל המצוה על ידי הנחת הנר על שולחנו, ואינו יוצא בזה. או אפשר דהביאור בזה הוא, דבשעת הסכנה מניחו על שולחנו, היינו, דבכל עת וזמן כך הוא הדין דבדיעבד אם הדליק בפנים יוצא, ולכן בשעת הסכנה שאין ברירה אחרת, מניח על שולחנו ויוצא. אבל לעולם גם שלא בשעת הסכנה אם הניח על שולחנו יצא בדיעבד.

וכתב ה'אבן ישראל' דבספק זה הוא דנחלקו תוס' והריטב"א, דתוס' סבירא להו דכל שאינה שעת סכנה אין יוצאים כלל בהדלקה בתוך הבית, דמקום ההדלקה מעיקרא דדינא הוא רק בחוץ. ומה שבשעת הסכנה אפשר להדליק בחוץ היינו מכח תקנה מיוחדת. ולכן בזמן שלא היה סכנה, אין מועיל מה שידליק בביתו, ולכן כתבו תוס' שידלק בחוץ מספק. אכן, הריטב"א סבירא ליה דגם שלא בשעת סכנה יוצאים בדיעבד בהדלקה על שולחנו. ולכן כתב דאם עבר זמן ההדלקה, ואם ידליק בחוץ יקיים המצוה רק מספק, בכה"ג עדיף להניח בפנים כי בזה יוצא ידי חובה מודאי. ובכה"ג שעבר הזמן, אזי הוי כגדר שעת הסכנה, דלכתחילה יש להניח בפנים.

ראיה לביאור ה'אבן ישראל' בדעת הריטב"א

ויש להביא סימוכין לדברי ה'אבן ישראל' דשיטת הריטב"א היא דההיתר להדליק בתוך הבית בשעת הסכנה, אין זה מכח תקנה מיוחדת לשעת הסכנה, אלא דכך הוא הדין תמיד דבדיעבד כל אדם יוצא בהדלקה בפנים, מהא דכתב הריטב"א להלן שם (ד"ה ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו), וז"ל:

"פירוש, לא סוף דבר סכנת נפשות, דאם כן פשיטא דעל מצות עשה לא יהרג, וכדאיתא לקמן במכילתין (מט,א) גבי תפילין, וכדכתיב במסכת סנהדרין, אלא אפילו סכנת צער או איבה כמו בצרפת. ולכן פרש"י ז"ל כאן דהיינו מפני הפרסיים, שלא היו מניחין להדליק נר בשום בית ביום ידוע של אידם, וכדאמרינן התם חברא שרגא. ולפיכך היה אומר מורי הרב ז"ל דכשנעשה רוח שאי אפשר להדליקה בחוץ מדליקה בפנים בביתו".

מבואר מדברי הריטב"א דשעת הסכנה אינה דוקא שעת סכנה ממש, אלא אפילו אם יש רק איבה, או צער, או רוח, כבר אפשר להדליק בפנים. ולכאורה מוכח מדברים אלו דאין כאן תקנה מיוחדת על שעת הסכנה, אלא גם בלא שעת סכנה אפשר להדליק בפנים כל שקשה להדליק בחוץ. ונראה פשוט דאם היתה תקנה מיוחדת על שעת סכנה, לא היה אפשר ללמוד מזה להתיר להדליק בפנים בסכנת צער או איבה, ודו"ק.

הוכחה מדברי הרשב"א שתמיד יוצאים בדיעבד בהדלקה בבית

ולכאורה יש להוכיח גם מדברי הרשב"א (שם ד"ה והלכתא) דסבירא ליה כשיטת הריטב"א הנ"ל, דלא היתה תקנה מיוחדת על שעת הסכנה, אלא כך היה הדין מעיקרא, דתמיד יוצאים ידי חובה בהדלקה על שולחנו בדיעבד, דז"ל: "ועוד נראה לי דעל כרחך רבא אסור להשתמש לאורה אית ליה, דאמרינן לקמן אמר רבא פשיטא לי נר ביתו ונר חנוכה, נר ביתו עדיף משום שלום ביתו. ואם איתא דמותר להשתמש לאורה, עושה נר אחד ועולה לו לכאן ולכאן, ומניחה על שולחנו ודיו, כדרך שאמרו בשעת הסכנה מניחו על שולחנו ודיו".

מתבאר מדברי הרשב"א דאם היה מותר ליהנות מנר חנוכה, אזי אדם שיש לו נר אחד בערב שבת חנוכה, היה מדליק הנר לחנוכה בתוך ביתו, וכך היה עולה הן לנר חנוכה והן לנר שבת, כמו שבשעת הסכנה הדין הוא דמניחו על שולחנו. ואם נאמר שעל שעת הסכנה היתה תקנה מיוחדת, כיצד אפשר ללמוד מהתם לנדון הרשב"א, דמיירי שלא בשעת הסכנה. ולכאורה מוכח מדברי הרשב"א דאין צריך לתקנה מיוחדת לזה, אלא תמיד היו יוצאים בדיעבד במניח על שולחנו, ולכן נקט הרשב"א דאם יש לו נר אחד בלבד, כך ראוי לנהוג, להניח הנר על שולחנו ולצאת בדיעבד נר חנוכה, מכיון שבאופן זה מקיים גם המצוה דנר שבת.

ב. בירור שיטת הסוברים דבדיעבד יוצאים בהדלקה בתוך הבית

ראיה מהגמרא דאין יוצאים בדיעבד בהדלקה בתוך הבית

בהא דנתבאר לעיל בדעת הריטב"א והרשב"א דבאמת יוצאים בדיעבד בהדלקה על שולחנו בתוך הבית, אפילו שלא בשעת הסכנה, יש לעיין מהא דאיתא בגמ' בשבת (דף כ"ב ע"ב), דאיבעיא להו אי הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה, ואמרינן התם: "ת"ש, דאמר רבא הדליקה בפנים והוציאה, לא עשה כלום. אי אמרת בשלמא הדלקה עושה מצוה, הדלקה במקומו בעינן, משום הכי לא עשה כלום, אלא אי אמרת הנחה עושה מצוה אמאי לא עשה ולא כלום, התם הרואה הוא אומר לצורכו הוא דאדלקה".

ומתבאר מדברי הגמרא דאי אמרינן דהדלקה עושה מצוה, אזי פשוט הדבר דאם הדליק בפנים והוציא לחוץ, דלא יצא, ופירש רש"י, דיכון דזו

היא מצותה, צריך שתיעשה במקום חיובא׳. והשתא, אי נימא דבדיעבד יוצאים בהדליק בפנים אפילו בלא להוציא הנרות כלל לחוץ, אם כן כיצד זה נימא דבהדליק בפנים והוציא לחוץ אינו יוצא ידי חובתו, והרי הדליק במקום שיוצא בדיעבד, ומה בכך ד׳הדלקה עושה מצוה׳, הא מכל מקום הדליק במקום שאפשר לקיים שם המצוה עכ״פ בדיעבד.

שאלת הב״ח על השו״ע ותרוצו

עוד יש להקשות על אשר נתבאר לעיל בשיטת הריטב״א והרשב״א, דהנה בשו״ע (סי׳ תרע״ה ס״א), איתא בזה״ל: ״הדלקה עושה מצוה ולא הנחה וכו׳, ומכל מקום צריך שידליקנה במקום הנחתה, שאם הדליקה בפנים והוציאה לחוץ לא יצא, שהרואה אומר לצורכו הוא מדליקה״. וכן הוא בטור. ותמה הב״ח בדברי השו״ע תמיהה גדולה, דהרי בגמרא לא הוזכר טעם זה דהרואה אומר וכו׳, אלא להשיטה דהנחה עושה מצוה. אבל להשיטה דהדלקה עושה מצוה, אין צריך כלל להטעם דהרואה אומר, דהא בלאו הכי אינו יוצא ידי״ח בכה״ג, מכיון שהדליק במקום שאינו כשר להדלקה. והוסיף הב״ח לתמוה כי כן כתבו הרי״ף, הרא״ש והסמ״ג. ומדברי הרמב״ם דייק דלא כלשון השו״ע. אבל בלשון השו״ע והראשונים הנ״ל, הקושיא היא גדולה.

וז״ל הב״ח ביישובו ״וכבר היה אפשר לומר, דלהרי״ף ודעימיה נמי הדלקה במקומה בעינן, ולא כתבו הך טעמא דהרואה וכו׳, אלא לאורי דאף לדידן דמדליקין בפנים וההדלקה במקומה היא, אפילו הכי לא עשה כלום, משום דהרואה וכו׳״. ע״ש בדבריו שכתב עוד ביאור וכתב שהוא העיקר.

דברי המג״א בשם הב״ח, והעולה לענין דידן

וגם המג״א (ס״ק ג׳) הביא רק תירוצו הנ״ל של הב״ח, וז״ל: ״שהוא אומר וכו׳. הקשה הב״ח הא בגמ׳ אמרינן הטעם דהדלקה במקומה בעינן, כיון דהדלקה עושה מצוה, ואם כן מה צריך לטעם זה. ותירץ דבא לומר דאפילו לדידן שמדליקין בפנים, אם הוציאה לחוץ לא יצא, שהרואה אומר לצרכו הדליקה״.

העולה מדברי המג״א בשם הב״ח, דבזמן חז״ל שהיו מדליקים בחוץ, אזי אם הדליק בפנים והוציא הנר לחוץ לא יצא, מכיון דהדלקה עושה מצוה, והרי הדליק במקום כזה שאינו יוצא שם ידי חובה. אבל לדידן שאנו

מדליקים בתוך הבית, אם הדליק בביתו והוציא, לכאורה צריך להיות שייצא ידי חובה, דהטעם של הדלקה עושה מצוה אינה פוסלת ההדלקה, דהלא הדליק במקום הכשר לקיום המצוה. ולכן הוא שכתב השו״ע גם את הטעם המבואר בגמרא ד׳הרואה אומר לצורכה הדליקה׳.

וממוצא דבר עולה דבזמן חז״ל לא יצאו בהדלקה בפנים כלל, ולא הועיל מה שהוציא הנר לחוץ, ולא מטעמא דהרואה, אלא מטעמא דלא היתה כאן הדלקה של מצוה, ורק בזמן הזה היתה תקנה מיוחדת שאפשר להדליק בפנים, מחמת הסכנה. ובזה חוזרים אנו אל השאלה הקודמת, דהלא בדעת הריטב״א והרשב״א נתבאר דגם שלא בשעת הסכנה יוצאים בדיעבד אם הדליקו בפנים, והדרא קושיא לדוכתא, למה בהדליק בפנים והוציא לחוץ אינו יוצא בזמן הגמרא מעיקר הדין, מחמת שהדלקה עושה מצוה, והלא סוף סוף הרי הדליק במקום שאפשר לקיים שם המצוה.

ביאור חדש בדעת הריטב״א והרשב״א

מחמת השאלות הנ״ל, היה נראה לומר דלא ככל המבואר לעיל בדעת הריטב״א והרשב״א, והוא, דלעולם גם הני ראשונים מודים דסתם כך, בלא איזו סיבה, אין יוצאים ידי חובה בהדלקה בתוך הבית. ומשום דבאמת התקנה היתה לקיים מצות הדלקה בחוץ דוקא. אלא דמכל מקום סבירא ליה להריטב״א דמה שהיתה תקנה על שעת סכנה שאפשר להדליק אז בתוך הבית, התקנה לא היתה על סכנה דוקא, אלא כך היתה התקנה, דכל שיש איזו סיבה שלא להדליק בחוץ, אזי אפשר להדליק בבית.

וזהו שכתב הריטב״א הנ״ל דבסכנת איבה או צער, או כשיש רוח, אפשר להלדליק בבית, דאין זה משום דלעולם בדיעבד יוצאים בכה״ג, אלא דגם אופנים אלו נכללו בתקנה דשעת הסכנה. ולכן הוא שכתב הריטב״א דאם עבר הזמן של ההדלקה בחוץ, עליו להדליק בתוך ביתו, דגם על אופן כזה היתה התקנה. אבל לעולם בלא שום סיבה, אין יוצאים בהדלקה בבית, ולכן למ״ד דהדלקה עושה מצוה, אין יוצאים בהדליק בתוך הבית והוציא לחוץ.

ועל דרך זה ממש יש לומר גם בדעת הרשב״א, דלעולם בהדלקה סתם כך בבית, בלא שום סיבה, אין מקיימים המצוה, ומה שכתב הרשב״א דאם היה מותר ליהנות מהנר של חנוכה, ויש לו רק נר אחד, אזי היה מדליק בפנים לקיים שתי המצוות, נר חנוכה ושבת, היינו משום דכה״ג הוי

כשעת הדחק, וגם על כגון דא היתה התקנה כמו בשעת הסכנה, שאפשר להדליק בתוך הבית.

כל זה הוא בביאור שיטת הריטב״א והרשב״א, אבל תוס׳ הנ״ל, שכתבו דמי שאיחר את זמן ההדלקה, ידליק בחוץ מספק, ולא כתבו שידליק בבית מודאי כהריטב״א, הם סבירא להו דהתקנה היתה על שעת סכנה ממש, דאימתי שיש גזירת המלכות שלא להדליק נרות, אזי הוי תקנה עבור הכלל כולו שעתה מקום ההדלקה הוא בתוך הבית. אבל כשאינו שעת סכנה, ואדם פרטי איחר את הזמן, בכה״ג אינו יכול להדליק בפנים, כי לא על זה היתה תקנה שיוצאים בהדלקה בפנים.

ונמצא על פי כל זה כי נקודת מחלוקת הראשונים הנ״ל, היא, על מה היתה התקנה, האם על שעת סכנה ממש, וממילא הוי תקנה עבור הכלל בלבד, שהרי שעת סכנה היא שינוי אצל הכלל, ולא היתה תקנה כלל עבור אדם פרטי. או דהתקנה היתה לאו דוקא על שעת סכנה ממש, אלא על כל מצב של דיעבד, וממילא היתה התקנה גם עבור אדם פרטי, אם נעשה אצלו מצב של דיעבד, דבכה״ג יכול הוא להדליק בתוך הבית.

הוכחה מהריטב״א דגם בלא סכנה, יוצאים בדיעבד בהדלקה בפנים

ככל המבואר לעיל, כן היה נראה לומר בדעת הריטב״א והרשב״א, בכדי ליישב הקושיא מהגמרא הנ״ל בסוגיא דהדלקה עושה מצוה, אכן לאחר העיון נראה כי קשה להעמיס כן בשיטת הריטב״א, שהרי הובא לעיל לשונו על הגמרא דבשעת הסכנה מניחה על שלחנו, דכך כתב: ״״פירוש, לא סוף דבר סכנת נפשות, דאם כן פשיטא דעל מצות עשה לא יהרג, וכדאיתא לקמן במכילתין (מט,א) גבי תפילין, וכדכתיב במסכת סנהדרין״, ומבואר דהוקשה להריטב״א דאם מדובר על שעת הסכנה ממש, הרי פשיטא דלא ידליק בחוץ.

ולכאורה אין מובן שאלתו של הריטב״א, דודאי נכון הדבר דידעינן מסברא דבשעת הסכנה לא ידליק בחוץ, מחמת דינא דפקוח נפש דוחה כל התורה, אכן עדיין היינו אומרים דבטלה בכה״ג מצות הדלקת נר חנוכה, דהדין הוא להדליק בחוץ דוקא, ואם אי אפשר להדליק בחוץ, אין דין הדלקה כלל, דבהדלקה בתוך הבית אין יוצאים כלל, ובחוץ הרי אי אפשר להדליק, ואם כן לזה צריכה הגמרא להשמיע לנו דאיכא תקנתא מיוחדת על שעת סכנה דבכה״ג יוצאים בהדלקה בתוך הבית.

ובכדי ליישב שאלתנו, ולבאר את שאלת הריטב״א הרי עלינו לחזור לדברינו הראשונים, דהריטב״א סבירא ליה דגם בלא התקנה המיוחדת היו יוצאים עכ״פ בדיעבד בהדליק בפנים. ולכן שפיר שאל דאם יש פיקוח נפש ודאי שידליק בפנים גם בלא התקנה דשעת הסכנה. ומעתה חוזרת שאלתנו הנ״ל על הריטב״א, דהא בגמ׳ (דף כ״ב ע״ב) מבואר שאם הדלקה עושה מצוה אין יוצאים אם הדליק בפנים והוציא לחוץ [גם בלא הטעם דהרואה אומר לצרכו הוא מדליק], והדבר צריך ביאור, דהרי סוף סוף הדליק במקום שיוצא עכ״פ בדיעבד.

ישוב שיטת הריטב״א על פי דברי ה׳שפת אמת׳

ונראה ליישב את שיטת הריטב״א בהקדם דברי ה׳שפת אמת׳ בביאור סוגיית הגמרא הנ״ל, בענין הדלקה עושה מצוה, וז״ל: ״הדלקה במקומו בעינן. קשה מנ״ל להש״ס דיהיה פסול בדיעבד בפנים לולי הטעם שהרואה אומר כו׳, דהא חזינן דבשעת סכנה מניחה על שלחנו, א״כ נראה דדוקא לכתחילה מצותו מבחוץ, אבל לא לעיכובא, ואע״ג דהדלקה עושה מצוה אמאי פסול. ובאמת מלשון הברייתא לעיל ׳מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ׳, משמע דגם אם הדליקה קודם שהניחה בפתח יצא.

״ולכן היה נראה באמת דלמסקנה טעם הפסול אינו משום שלא היה הדלקה במקומו, ודוקא לסברת המקשה דלא ידע טעמא דהרואה וכו׳, היה מוכרח לומר כן, דבעינן הדלקה במקומו, ושעת הסכנה שאני. ולכך במסקנה אתי שפיר הא דקתני מצוה להניחה, כיון דאינו עיכוב בדיעבד אי לא היה הדלקה במקומו דהוא רק למצוה״.

מבואר מדברי השפ״א חידוש גדול בפשט הגמרא, והוא, דמה שהיה פשוט להגמרא בהו״א שאין יוצאים בהדליק בפנים, היה זה מחמת הדחק, דאל״כ למה אין יוצאים בהדליק בפנים והוציא לחוץ, והדחק הוא שהביא את השואל להבין כך בפשט הלכה זו. אבל למסקנה שנתחדשה הסברא שהרואה אומר שלצורכו הדליקה, אזי שפיר אפשר לומר דבאמת בהדליק בפנים והוציא לחוץ היה צריך להיות הדין דיוצאים ידי חובה, דאין זה לעיכובא ההדלקה בחוץ דוקא, אלא דהכא איכא טעם מיוחד שלא יוצאים ידי״ח, מכיון שהרואה אומר לצורכו הדליקה.

בדרך זו כתב השפ״א ליישב שאלת הב״ח שהובאה לעיל על הטור והשו״ע שכתבו דאם הדליק בפנים והוציא לחוץ לא יצא מכיון שהרואה אומר

לצורכו הדליקה, וקשיא טובא דהרי לשיטתם שפסקו דהדלקה עושה מצוה, הא בלאו הכי אין יוצאים ידי״ח בכה״ג, מכיון שהדליק במקום שאינו ראוי לקיום המצוה. וכתב השפ״א דעל פי דרכו מיושבת שאלה זו, כי במסקנה חזרה בה הגמרא מהאי דינא, דבאמת יוצאים בדיעבד בהדליק בפנים, ואם כן כל שכן שיוצאים ידי חובה בהדליק בפנים והוציא לחוץ, ולכן כתבו הטעם שאין יוצאים מטעם דהרואה וכו׳.

ומעתה אף אנו נאמר כי על פי דרכו של השפ״א מיושבת היטב דעת הריטב״א, דאכן כך סבירא ליה דבדיעבד יוצאים בהדליק בפנים, ואפילו שלא בשעת הסכנה, ואין להקשות מסוגיית הגמרא הנ״ל, דהקושיא היא רק משאלת הגמרא, ואיה״נ מהשאלה מוכח דלא כהריטב״א, אכן הריטב״א אמר את דבריו כפי מסקנת הגמרא, דבדיעבד יוצאים ידי״ח בהדליק בפנים, וההדלקה בחוץ היא רק למצוה.

ג. בזמן הזה, היכן צריך להדליק, בתוך הבית, או בחוץ

עדות ה׳דבר יהושע׳ על מנהג ישראל מאות שנים להדליק בתוך הבית

בשו״ת ׳דבר יהושע׳ (חלק ב׳ ריש סי׳ ק״א) פתח דבריו בעדות על כך דהמנהג הוא כבר כאלף שנה להדליק נר חנוכה בפנים הבית, והאריך לבאר דנהגו כך אפילו שלא היה סכנה להדליק בחוץ, וז״ל: ״בהיותינו בגלות, אם לא היתה גזירת המלכות להעביר על דת, מה שלא היה במאות שנים אחרונות, היינו יכולים לקיים כל המצות בריש גלי בשווקים וברחובות באין מפריע, ובלי אימה ופחד. לא מיבעיא בזמנים הקדמונים שישבו ישראל באיזור מיוחד הנקרא ׳געטו׳, ואף לא מיבעיא אף בזמן האחרון שדרו רוב ישראל ברחובות מיוחדים ׳יודישע שאסען׳, ששם לא היו נכרים רק אותן שהיו משועבדים לישראל, שהיו עובדין אצלם ומתפרנסין רק מישראל.

״אלא אפילו במקומות שהיו ישראל גרים בין הגוים, לא היו הגוים מפריעים לישראל להדליק נר חנוכה, אפילו אם היו רוצים להדליק על פתח ביתם מבחוץ, ואפילו סוכות היו נוהגין להעמיד ברחובות, ורק בעיירות הגדולות היו מפריעין שלטון העיריה להעמיד סוכות ברחובות משום שמקלקל יופי העיר לפי דעתם. אבל הדלקת נר חנוכה לשעה קלה

לא היה שום טעם שלא להדליק בחוץ. ואפילו הכי היו כל גדולי הדורות מדליקין בפנים, אע״פ שבודאי ידעו מדינא דגמרא״.

עדות הראשונים על המנהג בזמנם להדליק בתוך הבית

לכל הדברים הנ״ל יש מקורות כבר בראשונים, והיינו, שנהגו להדליק בפנים אפילו שלא היתה סכנה. בספר ׳אהל מועד׳ (הלכות חנוכה) כתב, וז״ל: ״נר חנוכה מצוה על פתח ביתו מבחוץ, ובשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו. וצריך נר אחר להשתמש לאורה. ועכשיו נהגו להניחו על הפתח ומבפנים, ואע״פ שאינו בשעת הסכנה״.

וב׳אור זרוע׳ (הלכות חנוכה סי׳ שכ״ג) כתב, וז״ל: ״ת״ר נ״ח מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, משום פרסומי ניסא, ולא ברה״ר אלא בחצרו, שבתיהן היו פתוחין לחצר. ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו. והאידנא דליכא סכנה, לא ידענא מאי טעמא אין אנו מדליקין בחצירות״. והגם כי לא ידע טעם לדבר, מכל מקום עדות יש בידנו מהאו״ז כי כך היה מנהג ישראל כבר בזמנו.

בספר ׳תניא׳ (הלכות חנוכה) כתב: ״נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ משום פירסומי ניסא ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו. כתב רבינו יצחק ב״ר אבא מרי, מאחר שנהגו בשעת הסכנה, נהגו, ומי שיכול להניחה מבחוץ מניחה, ואם לאו מניחה על שולחנו״. וכ״ה בבעל העיטור (חלק ב׳ דף קי״ד ע״ב) כתב: ״ת״ר מצוה להניחו על פתח ביתו מבחוץ, ובשעת הסכנה מניחו על שולחנו ודיו. ואחר שנהגו על הסכנה נהגו, ומי שיכול להניחה מבחוץ מניחה מבחוץ, ואם לאו על פתחו״.

דברי העיטור בטעם מנהג זה

הרי לפנינו כי ה׳אהל מועד׳ הזכיר מנהג ישראל להדליק בחוץ, מבלי לתת טעם ומבלי לערער על המנהג. האו״ז הזכיר המנהג ותמה עליו. ואילו ה׳תניא׳ ובעל העיטור נתנו קצת טעם למנהג, דמכיון שנהגו להדליק בבית בשעת הסכנה, המשיכו בזה גם אחר שבאלה הסכנה ובטל הטעם. ועל זאת הוסיפו כי מי שיכול, יניח הנר בחוץ, ואם לאו מניחה על שלחנו ודיו. ונראה לכאורה מדבריהם דלאו טעם נכון הוא להמשיך במנהגם להדליק בבית, אחר שבטלה הסכנה, ולכן כתבו שצריך להדליק בפתח הבית.

אבל בפירוש 'פתח הדביר' על העיטור כתב (אות ה') כתב, וז"ל: "ואחר שנהגו על הסכנה וכו'. ר"ל, אף שאין סכנה מ"מ נהגו להניחו על השולחן. ועיין באור זרוע סי' שכ"ג אות ב' שתמה על מנהגינו, כיון שאין סכנה למה אין אנו מדליקין בחצרות, יעו"ש, ולפי מש"כ רבינו ניחא". ומבואר דנקט בביאור העיטור דהוי טעמא מעלייתא, שמכיון נשתנה מקום ההדלקה מחמת הסכנה, לכן נשאר השינוי לתמיד, גם משבטלה הסכנה.

ובביאור הענין כתב ה'הדבר יהושע' (חלק א' סי' מ' אות י"ב), וז"ל בתו"ד: "מעתה זכינו ליישב מנהגן של ישראל קדושים, שנהגו להדליק דוקא בפנים, אע"פ שאין סכנה בזמן הזה, והיינו משום דאחר חתימת התלמוד היה שעת הסכנה, ואז עקרו בי"ד שבאותו הדור מצות הדלקה בחוץ, ותקנו להדליק בפנים, ומאותו סכנה ואילך לא חזרו ותקנו להדליק בחוץ, שהרי חזינן דנהגו כל העם להדליק בפנים".

דברי הגרי"ש אלישיב זצ"ל בענין זה

ב'שבות יצחק' (חנוכה פרק ב' אות ד') הביא דעתו של הגרי"ש אלישיב זצ"ל בענין זה, וז"ל: "שמעתי מהגרי"ש אלישיב זצ"ל ביאור לזה, דאמנם האידנא ליכא חשש סכנה כל כך שמחמתו היו חז"ל מורים להדליק בפנים, אך מ"מ גם האידנא במקומות שגרים בין הגויים עלול להגיע מחמת ההדלקה בחוץ לידי סכנה, וכיון שבתחילה היה סכנה ממש, ואכתי איכא צד שיסתעף מזה סכנה, די בזה כדי להמשיך כמו שנהגו עד עתה להדליק בפנים. ודוקא בחו"ל שגרים בין האומות, ונרות אלו לצנינים בעיניהם, שמסמלים נצחון ואיכא סרך סכנה, עדיין נמשך המנהג להדליק בפנים, אבל בארץ ישראל הדרינן לדינא בגמ' להדליק בחוץ".

ומבואר בדבריו דלא ככל הדברים הנ"ל, [ועיין בתשובת ה'דבר יהושע' ח"ב הנ"ל, דדבריו נכתבו כתשובה להגרי"ש אלישיב זצ"ל, שכתב לו דלא כשיטתו בתשובה שכתב בח"א הנ"ל, לברר ההלכה דכהיום יש להדליק בכל מקום בתוך הבית], אלא באמת חזר הדין לתקנתו הראשונה, שיש להדליק בחוץ, וכל דברי בעל העיטור שנהגו להדליק בבית זהו דוקא בחוץ לארץ, שיש עדיין חשש שתחזור הסכנה, אבל בארץ ישראל שאין חשש צריך להדליק בחוץ ולא בפנים.

סימן י״ג - בשאלה הידועה למה קבעו שמונה ימים לחנוכה, והרי ביום הראשון לא היה נס

א. תירוץ הב״י שחילקו השמן לשמונה וביאור ההלכה ד׳תן לה מדתה מערב עד בוקר׳

דברי הב״י דמתחילה חילקו השמן לשמונה חלקים

כתב ה׳בית יוסף׳ (סי׳ תר״ע), וז״ל: ״איכא למידק, למה קבעו שמונה ימים, דכיון דשמן שבפך היה בו כדי להדליק לילה אחד, ונמצא שלא נעשה הנס אלא בשבעה לילות״. שאלה זו של הב״י מפורסמת וידועה היא בקרב ישראל, ותירוצים רבים נאמרו בישובה. ובאמת שאלה זו מצאנוה כבר בראשונים, וכדיובאו דבריהם להלן. בסימן זה נציע בס״ד כמה מהדרכים שנאמרו בישובה, ונברר הענינים ההלכתיים העולים מכל תירוץ ותירוץ.

בריש דבריו כתב ה׳בית יוסף׳, וז״ל: ״יש לומר, דחילקו שמן שבפך לשמונה חלקים, ובכל לילה היו נותנים חלק אחד והיה דולק עד הבוקר, ונמצא שבכל הלילות נעשה נס״.

קושית ה׳פרי חדש׳ על הב״י

ה׳פרי חדש׳ (שם) הביא תירוץ זה ותמה עליו, וז״ל: ״ואינו מחוור דהא אמרינן בפרק ב׳ מדות (מנחות פט,א) ובפרק קמא דיומא (טו,א) ׳מערב עד בוקר׳, תן לה מדתה שתהא דולקת והולכת כל הלילה מערב ועד בוקר, וא״כ מה ראו לחלקו לח׳ חלקים״.

ביאור קושיתו הוא, דאיה״נ היה מקום לומר שמכיון שלא היה להם שמן הרבה, לכן סברו לחלקו לח׳ ימים כדי שידלק עכ״פ מעט בכל יום, אכן, מכיון שיש דין שצריך ליתן שמן בשיעור כזה שידלק עד הבוקר, ואין יוצאים בפחות מזה, ממילא קשיא איך נימא שחילקו את השמן, הרי בכה״ג אינם מקיימים אפילו ביום אחד מצות הדלקה כראוי, והיה נכון יותר להדליק בלילה ראשון עם כל השמן שיש להם, כדי שתהיה לכל הפחות הדלקה אחת כראוי.

שתי שיטות במאירי, כהב״י וכהפר״ח

המאירי (שבת דף כ״א ע״ב) הרגיש בתו״ד בשאלה ששאל הב״י, ומצאנו בדבריו שתי השיטות הנ״ל, הן כהב״י והן כהפר״ח. וז״ל: ״ויש מי שפירש שאף הם הרגישו במיעוט השמן, וחלקוהו לשמנה לילות, כשיעור ההליכה והחזרה״. אבל הקשה על זה המאירי: ״ואין נראה לי, שאם כן היאך היו הם סומכים על הנס בלילה ראשונה״. ומצאנו עכ״פ מקור נאמן כבר בראשונים לדרכו של הב״י, וגם לדרכו של הפר״ח.

ישוב תוספות הרא״ש לשאלת הפר״ח

על דרכו של הב״י קשיא שאלת הפר״ח, דהלא דין הוא שיש לתת שמן כמדתה. וגם קשיא קצת למה המאירי לא הקשה זאת, ולא שאל אלא מכח הא דאין סומכים על הנס. ומצאנו כבר בתוספות הרא״ש (שם) דכבר הרגיש בשאלת הפר״ח ויישב אותה, וז״ל: ״ואם תאמר, ולמה קבעו שמונה ימים, והלא הנס לא היה כי אם שבעה ימים, כי היה בו שיעור ללילה אחד. ויש לומר, שחילקו את הפח לשמונה והדליקו בכל לילה השמינית. ואע״ג דאמרינן התם תן לה מדתה, כדי שתהא דולקת מערב עד בקר, היינו היכא דאפשר״. ובזה מיושבת שאלת הפר״ח.

ומבואר עכ״פ מדברי תוס׳ הרא״ש דהדין שצריך ליתן שמן בשיעור שידלק מערב עד בוקר, זהו רק דין לכתחילה, ואין זה מעכב, ולכן בדיעבד כשאין די שמן, מותר לחלק השמן לשמונה ימים ויצאו בזה ידי קיום המצוה. אכן, הפר״ח כפי הנראה נקט דהוי לעיכובא האי דינא דתן לה כמדתה.

דברי המזרחי כהב״י, ודברי ה׳כלי חמדה׳ בביאורם

ומצאנו באחרונים שנחלקו בזה, דהנה רבי אליהו מזרחי [הרא״ם] בביאורו על הסמ״ג (הל׳ חנוכה) תירץ אף הוא כתירוצו של הב״י, שחילקו השמן לשמונה חלקים. והביא ה׳כלי חמדה׳ (פרשת אמור אות ט׳) דהגאון בעל מועדי ה׳ על הסמ״ג ז״ל הבין בכוונת המזרחי דהמצוה שיהיה דולק מערב ועד בוקר, אינה אלא למצוה מן המובחר, אבל מקיים המצוה אם דולק מקצת הלילה.

וביאר ה׳כלי חמדה׳ דהכריח זאת משום דאל״כ אין תירוצו מובן, איך היה מותר לחלוק את השמן לח׳ לילות. וכל זה הוא כהתוספות הרא״ש. אבל כתב ה׳כלי חמדה׳, וז״ל: ״באמת ברור הדבר שאין זה כוונת הרא״מ ז״ל, ואי אפשר לומר כן, כיון דמפורש בתורה שהמצוה שיהיה דולק מערב ועד בוקר, איך אפשר לומר דאינו מעכב״, יעו״ש אריכות דבריו בכל זה.

דברי ה׳קהילות יעקב׳ בביאור שיטת הב״י

אבל ב׳קהילות יעקב׳ (החדשים, שבת סי׳ י״ב) כתב ביאור אחר בדברי הב״י, וז״ל: ״והנראה דסובר הבית יוסף, דענין תן לה כמדתה וכו׳, לאו שהכל מצוה אחת, אלא משום שבכל רגע של הלילה צריך שתהא דולקת, ממילא חייבה התורה שיהא שיעור לכל הלילה, אבל מ״מ ביש לו רק על חצי לילה, נמי מדליקים, דכל רגע היא מצוה בפני עצמה. וכשראו שלא יספיק לשמונה לילות עד שישיגו שמן טהור, רצו עכ״פ דבכל יום מאותן ימים יתקיים המצוה במקצת הלילה״.

על פי דברים אלו יש לבאר את מחלוקת הב״י עם הפר״ח באופן אחר מהנ״ל, והיינו דלא נחלקו אי הוי מצוה לעכובא או לא, אלא דנחלקו האם בזה שנתנה התורה שיעור כמדתה מערב עד בוקר, ממילא נתחדש בזה דכל משך ההדלקה הוי מצוה אחת, ואם לא נתקיימה כשיעור הראוי, לא קיימו מצוה כלל במה שדלק לכל הפחות חלק מהלילה. או שמא לא נתחדש כזאת, דאמנם הדין הוא שהנר צריך לדלוק מערב עד בוקר, אבל לא נתחדש בזה דהוי מצוה אחת, אלא כל רגע ורגע הוי מצוה בפנ״ע, ובזה הוא דנחלקו הפוסקים הנ״ל.

הפר״ח ודעימיה סבירא להו דהמצוה שידלק מערב עד בוקר, הוי חפצא אחת של מצוה, ואם אין הנר דולק כל משך זמן זה, לא קיימו את המצוה כלל. ולכן נקטו דלא היה נכון הדבר לחלק השמן מתחילה לשמונה חלקים, דנמצא שלא קיימו בשום יום מצוה דהדלקה כלל. אבל דעת

תוס׳ הרא״ש והב״י היא, דכל רגע שהנר דולק בלילה, הוי מצוה בפנ״ע, ולכן גם אם דלק הנר רק חלק מהלילה, קיים עכ״פ מצוה בזמן שדולק. ועפי״ז שפיר יש לומר דהגם שיש חיוב שידלק הנר כל הלילה, בשביל לקיים המצוה בכל רגע מהלילה, אבל מכל מקום אם יש לו כדי הדלקת לילה אחד בלבד, אפשר דנכון הדבר לחלק השמן לשמונה ימים, כדי לקיים את המצוה בכל הלילות.

תירוץ נוסף של תוס׳ הרא״ש והב״י

והנה, בתוס׳ הרא״ש כתב תירוץ נוסף, הקרוב אל התירוץ הקודם, אלא שבו אין מקום לכל השאלות הנ״ל, וז״ל: ״אי נמי נתנוהו בלילה ראשונה כולו בתוך המנורה, ולא דלק ממנו בכל לילה כי אם שמיניתי״. לדרך זו מובן היטב למה עושים שמונה ימים זכר לנס, ולא קשיא מידי מה שהקשה המאירי והפר״ח.

ב. תירוץ הב״י דנתרבה שמן על ידי נס ובנדון הפוסקים האם שמן נס כשר למנורה

תירוץ נוסף של הב״י

ה׳בית יוסף׳ כתב דרך נוספת בישוב השאלה הנ״ל, ׳למה קבעו שמונה ימים, דכיון דשמן שבפך היה בו כדי להדליק לילה אחד, ונמצא שלא נעשה הנס אלא בשבעה לילות׳, וז״ל: ״עוד יש לומר, שלאחר שנתנו שמן בנרות המנורה כשיעור, נשאר הפך מלא כבתחלה וניכר הנס אף בלילה הראשונה״.

כלומר, דמאותו פך שמן שמצאו אותו בטהרתו, יצקו אל הנרות שבמנורה, ותיכף אחר גמר יציקת השמן תיכף ומיד ראו שלא נחסר שמן כלל מהפך, ואשר על כן היה נס כבר ביום הראשון, שכבר היה בידם שמן עבור יום המחרת בנס.

שאלת ה׳פרי חדש׳ על תירוץ זה של הב״י

גם על תירוץ זה כתב ה׳פרי חדש׳ להקשות, וז״ל: ״גם זה אינו, דהא ליכא שום נס בלילה האחרונה, דלמה היה נשאר הפך מלא כבתחילה, כיון שלא

היו צריכים לו עוד. ואם נאמר שמלוי הפך היה בלילה השניה, אין כאן היכר גם ללילה הראשונה״.

ולכאורה הוא פליאה אלימתא, דלדרך זו של הב״י הרי עולה דההדלקה ביום שביעי של חנוכה, היא זכר להנס שנתמלא הפך עבור מחרת, יום השמיני, וביום שמיני של חנוכה יצקו את השמן הזה למנורה, ושוב לא נתמלא הפך שמן, דכבר לא היה צורך בזה, כי היה להם עבור יום המחרת שמן חדש. ואם כן, שוב חוזרת שאלת הב״י כבראשונה, למה עושין זכר לנס שמונה ימים, והרי הנס לא היה אלא עבור שבעה ימים, וביום השמיני אין לנו טעם להדליק נר חנוכה, דממנ״פ, על השמן שבו הדליקו היום, כבר עשו זכר אתמול, ואילו עתה לא נעשה נס נוסף עבור המחרת.

תירוצו של ה׳קהלות יעקב׳

ה׳קהילות יעקב׳ (שם) הביא את תירוצו של הב״י, ואגב אורחא כתב במוסגר לישב שאלה זו, וז״ל: ״עוד תירץ הב״י שלאחר שנתנו שמן בנרות המנורה כשיעור, נשאר הפך מלא כבתחילה, ונמצא שהיה ניכר הנס גם בלילה הראשון. ובלילה האחרון אע״פ שכבר ניכר הנס בלילה שלפניו, מכל מקום, בפועל השתמשו בהנס בלילה אחרון גם כן, שהיה מצות הדלקה בדבר של נס״.

קושיא על הב״י דשמן נס אינו כשר למנורה

בספר ׳המועדים בהלכה׳ (חנוכה עמוד קנ״ח. מהדו״ח עמ׳ ר״א) הביא תירוץ נוסף על שאלת הב״י, בשם רבי חיים סולוביצ׳יק זצ״ל, אלא דמתוך תירוצו מתעוררת שאלה על תירוצו הנ״ל, של הב״י, וז״ל: ״בחוגי הישיבות רווחת שמועה בשם רבי חיים סולוביצ׳יק ז״ל ליישב הקושיא באופן מקורי, הוא הוסיף לחקור איך יצאו ידי חובת הדלקת המנורה באותו שמן, הרי אין כשר למנורה, אלא שמן זית, שמובנו כמשמעותו, שמן שגדל על עץ זית ונעשה מפרי הזית, וזה היה שמן של נס ולא שמן של זית. בעל כרחנו לומר שהנס לא היה בכמות, בתוספת שמן, אלא באיכות, שנתעצם כח השמן ודלק שמונה ימים. מעתה אין מקום לקושיית הבית יוסף, דבאמת הם עירו את כל השמן שבפך למנורה, אלא שבכל לילה ולילה כלה חלק השמיני ממנו, נמצא דהנס היה ביום הראשון ממש, באותה מידה עצמה שבשאר הימים״.

ומעתה יש לעיין, אליבא דהב״י בתירוץ זה, שהם יצקו את כל השמן שבפך, ונעשה נס בכמות של השמן, שמצאו את הפך מלא שמן כבתחילה, דאם כן נמצא דמן זה הוא בגדר 'שמן נס', ולא 'שמן זית', ואיך היה כשר למנורה.

ראיות לענין דינו של שמן נס וישוב דברי הב״י

הגאון הגרש״י זווין בעל 'המועדים בהלכה' כתב בתוך דבריו הנ״ל להביא סימוכין לדברי הגר״ח הנ״ל, דשמן של נס אין לו דין של שמן זית, מהא דאיתא ברד״ק (מלכים ב' פרק ד' פסוק ז') מהתוספתא שאותו שמן של נס שנעשה על ידי אלישע, הרי הוא פטור מן המעשרות, וז״ל: ״בתוספתא, וכד אתרחיש לה ההוא ניסא, אמרת ליה לנביא דה', אית עלי עשור מהאי מישחא, או לא, אמר לה בעליך זן נביאיא דה' במילתא דליכא עליה עשורא, ואף את לית על משחך עשור דמן ניסא הוא״.

מאידך גיסא, בספר 'מקראי קודש' (חנוכה סי' ג') הביא ראיה לסתור, מדברי התרגום יונתן על הפסוק (שמות לה,כז) 'והנשיאים הביאו את אבני השהם וגו' ואת השמן למאור', ואיתא התם בתרגום יונתן שענני שמיא הביאו מגן עדן את השמן זית למנורה, וא״כ מוכח דגם שמן של נס כשר למנורה.

וכתב ה'מקראי קודש' לדחות ראיה זו, וז״ל: ״אמרתי ליישב דבר זה עפ״י דברי המדרש רבה על הפסוק 'ותבוא אליו היונה לעת ערב והנה עלי זית טרף בפיה' (בראשית ח' י״א), ואמרו על זה במדרש רבה דמגן עדן הביאה אותו, הרי דבגן עדן צומחים בו עצי זית. ולפי״ז אין סתירה מתרגום יונתן לדברי הגר״ח, דשאני השמן זית שהביאו ענני שמיא דכשר למנורה, משום שהיה שמן טבעי מעץ הזית שהובא בנס מגן עדן שצומחים בו עצי זית. אבל שמן זית שנתהווה ע״י מעשה ניסים לגמרי, דהיינו שלא נוצר מזית טבעי, ודאי פסול למנורה, וכדברי הגר״ח מבריסק זצ״ל״.

ובישוב דעת ה'בית יוסף' יש לומר, דלעולם גם שמן נס נקרא שמן זית, מכיון שעל ידי הנס נעשה שמן כמו של זית ממש, דהיינו, ש'שמן זית' זה לאו דווקא שמן שיצא מהזית אלא שמן שמכיל בתוכו את המרקם שיש לשמן שיוצא מזית ואין לנו נפק״מ כיצד מעשה השמן, העיקר הוא שיהיה לפנינו דבר שהוא 'שמן זית במרקם'. ומה דאיתא בתוספתא שהביא הרד״ק דהשמן של אלישע היה פטור ממעשר, אין זה מחמת היותו שמן של נס, אלא מכיון ששמן זה לא גדל בארץ, ובשביל להתחייב במעשר, צריך שיהיה השמן גידולו מן הארץ.

דברי הגרי״ד בן הגרי״ז זצ״ל על דברי הגר״ח

בספר ׳ימי חנוכה׳ (ריש הספר) כתב דשמע מפי הגרי״ד הלוי סולוביצ׳יק זצ״ל, בן מרן הגרי״ז זצ״ל [בשיעור מנחות ס״ט ע״ב] שדבר זה לא יצא מפי הגר״ח ז״ל מעולם, דהרי בסוגיא כאן פשיטא לן דחיטין שירדו בעבים, [פי׳ שנבראו בעבים ע״י נס. תוס׳], דכשרים למנחות, רק מבעי לן אי כשר לשתי הלחם, אי ׳ממושבותיכם׳ דוקא [פי׳ שצריך שיהא גידולו מקרקע ארץ ישראל], או רק לאפוקי חו״ל.

הרי מבואר דנס יכול ליצור חטין ממש שיהיו כשרים למנחות, אע״פ שכל המנחות באות מן החיטים. וכן כשרים הם לענין שתי הלחם, אלא דרק מבעי לן אי מקרי ׳ממושבתיכם׳, משום דלא גדל מקרקע ארץ ישראל. אבל הא פשיטא לן שמקרי חטין. וא״כ כמו שנס יכול לברוא חיטין ממש, דמתקריין חטין, הכי נמי יכול הנס לברוא שמן זית ממש, ויהא נקרא שמן זית, עכ״ד.

דברי ה׳כלי חמדה׳ בישוב השיטה דשמן נס אינו כשר

בספר ׳כלי חמדה׳ (פרשת ויקהל אות ה׳) האריך הרבה בענין זה דשמן נס, והביא כדברי הגר״ח הנ״ל [כפי שמיוחס אליו זצ״ל] בשם האדמו״ר מגור זצ״ל, ובכדי ליישב הקושיא הנ״ל מהא דחיטין שירדו בעבים, כתב, וז״ל: ״מה שנלע״ד דהא זה מוכח מסוגיה דמנחות הנ״ל דחיטין משמים, ג״כ הוא כמו חיטין מארץ, רק דהכא נימא דילמא אינו שמן זית ופסול למנורה״.

וביאור דבריו, דשאני חיטין משמן זית, דבחיטין אין דין מסוים איזה חיטין יהיו ומאין יהיו, ולא בעינן אלא דיהיו חיטין, ולכן אמרינן דאפילו חיטין מהשמים הוו חיטין, כיון דמן שמיא ירדו חיטין כמו חיטים מהארץ ממש. אבל הכא הלא בעינן שמן זית, דהיינו, שמן שיצא מן הזית, ואין די שיהיה שמן כמו שמן זית, אלא צריך שיהיה שמן העשוי מזית, ולכן שמן נס אינו כשר למנורה.

סיכום השיטות וביאורן

העולה מכל האמור דכפי הנראה הדבר שנוי במחלוקת האחרונים, האם שמן שנעשה על ידי נס, יש לו דין שמן זית, או שאין לו דין שמן זית. וצריך להבין במאי פליגי. ומכלל הדברים הנ״ל עולה לכאורה דנקודת

המחלוקת האם די בכך שיש לפנינו שמן הדומה לגמרי בכל מרכיביו ופרטיו לשמן זית, או דאין די בזה, אלא צריך שיהיה השמן כזה שהופק בפועל מזיתים.

השיטה הפוסלת סוברת ד'שמן זית' היינו שמן שנעשה על ידי זיתים דוקא. ולכן אפילו שמן שנעשה על ידי נס לגמרי כמו שמן זית, אינו כשר. אבל השיטה המכשירה סוברת דאין קפידא כלל שיהיה השמן נעשה מזיתים, אלא העיקר הוא שיהיה השמן דומה לגמרי בהרכבתו לשמן זית, מבלי שיהיה תלוי האם בא השמן מזית או לא. ונמצא דהב"י שתירץ שנעשה שמן חדש בכל יום, סבירא ליה דשמן נס כשר, כיון שעל ידי הנס נעשה השמן כשמן זית ממש. ואילו הטוענים על הב"י סבירא להו דאין די בזה וכנ"ל.

ביאור ה'קהילות יעקב' בדעת הב"י

ה'קהילות יעקב' (שם) כתב דרך נוספת בביאור שיטת הב"י, דלעולם איכא למימר דגם הבית יוסף מודה שצריך שמן כזה שיצא מזית ממש, והא דבכל זאת הכשיר בנדון דידן, כתב לבאר, וז"ל: "ונראה בזה ע"פ המבואר בטהרות ומייתי לה במנחות נ"ד כביצה אוכלין וכו' הניחן בגשמים ותפחו חייבין עליהם משום פגול וכו', ע"ש כל הסוגיא. ומבואר דנתגדל השיעור על ידי סיבה צדדית, מכל מקום מחשב אותו דבר עצמו. ואם כן הכא נמי, כשהקב"ה עשה נס באותו שמן, שהוא שמן זית, יתרחב ויתרבה מיניה וביה, מחשב הכל אותו דבר ומקרי הכל שמן זית".

והיינו דאופן הנס היה דבעוד השמן הטבעי היה בפך, כבר אז נתרבה להיות בשיעור הראוי גם להיום וגם למחר, וריבוי זה נעשה בעצם השמן הטבעי. ולא שתחילה יצקו כל השמן למנורה, ואז הוא שנעשה נס ונתייצר שמן חדש, אלא בעוד השמן הישן שם נתרבה מיניה וביה. וכל כי האי גוונא אין זה בגדר שמן נס, כמוכח מהא דמנחות.

דברי החידושי הרי"ם כהנ"ל

כדברי ה'קהלות יעקב' הנ"ל, כן אמר כבר בעל החידושי הרי"ם זצ"ל, מובא בכלי חמדה (שם), וז"ל: "אמנם שמעתי אומרים בשם מרן הקדוש מגור זצוק"ל זי"ע שדברי הטו"ז ברורים, דבנס חנוכה על כרחך היה רק ברכה ולא נס, דלפי מה דקיי"ל דכל השמנים פסולים למנורה רק שמן זית זך, והנה מבואר במנחות דף ס"ט ע"ב, בעי ר' זירא חיטין שירדו

בעבים מהו למנחות וכו', ועיי"ש בתוס', כיון דע"י נס הוא לא מיקרי ממושבתיכם, עיי"ש.

ומעתה הכא נמי כיון דעל ידי נס הוא, אם כן לא הוי שמן זית, כיון דאינו מזית וממילא פסול למנורה, ועל כרחך דבנס חנוכה היה ברכה, וא"כ אותו שמן זית נתוסף ונעשה הרבה, עכ"פ כיון דבא מכח שמן זית המיעוט, הכל הוא שמן זית, וכשר למנורה". הרי מבואר מדבריו דלעולם איכא למימר דשמן שנוצר כולו בנס, הרי הוא פסול למנורה, אבל אם נתרבה מיעוט שמן זית ונעשה בו ברכה ונתרבה, הרי כולו כשר למנורה.

ג. תירוץ הפר"ח דיום ראשון מדליקים לזכר הנצחון ויסוד האחרונים דעיקר מלחמת יון היתה כנגד המנורה

דברי הפר"ח דיום ראשון של חנוכה הוא זכר לנצחון במלחמה

ה'פרי חדש' (ריש סי' תר"ע) כתב, וז"ל: "מדברי הרמב"ם מוכח בהדיא שנצחו ביום כ"ה, ואם כן קשה איך אנו מדליקים בליל כ"ה, הוה ליה להדליק בליל כ"ו. וי"ל עם מאי דמקשים שז' לילות הו"ל להדליק, שכך היה הנס. ובהכי ניחא, דלילה הראשונה הוא משום הנצחון, והז' לילות האחרות הוא משום הנס".

להלן (שם) בתוך אריכות דבריו על קושית הב"י הנ"ל, ודחיית התירוצים שנאמרו בזה, כתב עוד על דרך זה, וז"ל: "אלא שאין צורך לכל זה, שאין סברא שיקבעו ז' ימים, מכ"ו כסליו ואילך, ועיקר יום הנצחון שנחו מאויביהם, שהוא כ"ה לכסליו, שלא יקבעוהו לדורות, ואילולי נס של שמן היו קובעים לדורות יום אחד יום טוב, בהלל ובהודאה, אלא שבשביל נס פח שמן, קבעו ח' ימים לדורות, ודו"ק".

הרי שהפר"ח יישב שתי שאלות, האחת בירך חברתה, דהוקשה לו מתחילה למה תקנו לעשות זכר לנס השמן בליל כ"ה, והרי על פי דברי הרמב"ם עולה כי רק בכ"ה בלילה הדליקו, והיה לעשות זכר לנס השמן מליל כ"ו. ויישב שאלה זו על פי שאלת הב"י, דבאמת זכר לנס השמן יש לעשות רק ז' ימים ולא ח', כי היה שמן עבור יום אחד. אלא דיום ראשון של חנוכה נקבע לא לזכר נס השמן, אלא על נס הנצחון במלחמה, ואילו שאר הימים נקבעו על נס של פל השמן.

דברי המאירי כהפר״ח, דיום ראשון הוא זכר לנצחון

והנה כבר כתב המאירי (שבת דף כ״א ע״ב), דהרגיש שם בשאלה ששאל הב״י, ובתוך דבריו כתב להדיא כדברי הפר״ח, וז״ל: ״לילה הראשון שלא היה שם נס השמן, מברכין על הגאולה, ועל הודאת מציאת הפך. ושאר הלילות על נס השמן״. הרי דזכה הפר״ח לכוון לדברי המאירי.

קושית ה׳ברכי יוסף׳ על ה׳פרי חדש׳

ה׳ברכי יוסף׳ (שם ס״ק א׳) הביא את דברי הפר״ח הנ״ל, והקשה עליו, וז״ל: ״וקצת קשה, דאכתי ליל כ״ו לא היה הנס, שכבר מצאו הפך מלא״. וכוונתו להקשות, דהרי ביום הראשון של ההדלקה לא היה נס, כי היה די שמן להדלקה זו, ואם כן למה מדליקים נר בליל ב׳, הרי בלילה זה היה שמן מספיק, ורק בליל ג׳ היה הנס בשמן. והרי לפי הפר״ח ביום כ״ה כלל לא הדליקו נר בבית המקדש, אלא רק בליל כ״ו, ובליל כ״ו הלא היה שמן שהספיק לאותו יום, ואם כן לא היה נס בשמן אלא רק למחרת, ושוב חוזרת שאלת הב״י למקומה, דלדרכו של הפר״ח עולה שהיה צריך להדליק בכ״ה להודות על הנצחון, ובכ״ו לא להדליק, ושוב מיום כ״ז ואילך להדליק, שאז נעשה נס בשמן.

תירוץ ה׳מקראי קדש׳ על שאלת ה׳ברכי יוסף׳

בספר ׳מקראי קדש׳ (חנוכה סי׳ ב׳, ׳הררי קדש׳ אות ב׳) כתב לישב את דברי הפר״ח, וז״ל: ״אולי יש לומר שכוונת הפר״ח היא ליישב קושיא זאת בצירוף שני התירוצים האחרונים של הב״י, אלא שעל התירוצים אלו הקשה דא״כ חוזרת הקושיא על יום השמיני שלא היה בו נס, ונמצא סובר שלא היה הנס רק שבעה ימים, וע״ז יתיישב שפיר עם תירוצו של הפר״ח, שבליל כ״ה אנו מדליקים מפני נצחון המלחמה, וז׳ לילות האחרות, מליל כ״ו, על נס השמן״.

ביאור דבריו, דכבר נתבאר לעיל דהב״י כתב שכבר בלילה הראשון היה נס, בכך שנשאר שמן בכד אחרי שיצקו אותו לתוך המנורה. והפר״ח הק׳ על תירוץ זה, דא״כ בלילה האחרון לא היה נס. על פי זה יש לומר דלעולם הפר״ח סבירא ליה גם כן תירוץ זה, ובזה מיושבת קושית ה׳ברכי יוסף׳ דבליל כ״ו לא היה נס, דהרי להב״י הנ״ל שפיר היה נס ביום הראשון של ההדלקה. אלא דבכדי ליישב שאלתו דבליל כ״ה לא היה כלל נס בשמן,

כי לא הדליקו עדיין, על זה הוא שכתב הפר״ח דעבדינן נמי זכר לנס הנצחון.

קושית ה׳אור גדול׳ על דרכו של הפר״ח

אכן, על עיקר דברי ה׳פרי חדש׳ [והמאירי] הנ״ל דביום ראשון מדליקים הנר זכר לנצחון במלחמה, כתב ה׳אור גדול׳ (מסכת יומא פרק ז׳ משנה ד׳) ד״תירוצו דחוק טובא, דכתב דכ״ה משום הנצחון, ואינך משום הנס, דא״כ בכ״ה אין מקום להדלקה״. וכוונתו מבוארת היטב, דאם לא הדליקו המנורה ביום כ״ה, אלא רק ביום כ״ו, אם כן מה טעם יש להדליק בכ״ה בגלל הנצחון, דמה שייכות יש להדלקת נר עם נצחון במלחמה.

דברי הלבוש בגדר גזירת יון

ונראה ליישב את שאלת ה׳אור גדול׳ בהקדם דברי הפוסקים בענין גזירת יון, והנס שהיה לישראל בעת ההיא. הנה כתב הלבוש (סי׳ תר״ע), וז״ל: ״מפני שלא נמסרו ישראל באותו זמן ביד מושל אחד שהיה מושל עליהם להריגה, כמו שהיה בימי המן, אלא שבאו האויבים עליהם למלחמה, ולא בקשו מהם אלא ההכנעה ולהיות ידם תקיפה על ישראל ולהעבירם על דתם, כידוע ממעשה אנטיוכוס, שלא גזר עליהם להרוג ולהשמיד, רק צרות ושמדות כדי להמיר דתם, כדרך המלכים המנצחים זה את זה וכובשים אחד מדינות חבריהם ומכריחים לאמונתן.

״ואם היו ישראל מכניעים להם להיות כבושים תחת ידם ולהעלות להם מס, וחוזרים לאמונתם חלילה, לא היו מבקשים יותר. אלא שנתן השם יתברך, וגברה יד ישראל ונצחום. לכך לא קבעום אלא להלל ולהודות, ולא למשתה ושמחה. כלומר, כיון שהם רצו למנוע אותנו מזה, לכפור בדת ח״ו, ובעזרתו יתברך לא הפיקו זממם וגברה ידינו, לכך קבעו אותם לחזור ולשבח ולהודות לו על שהיה לנו לאלקים ולא עזבנו מעבודתו״, עכ״ל הלבוש.

מבואר מדברי הלבוש דבזמן היוונים לא היתה סכנת כליה מרחפת על ישראל, כי גזירת יון היתה מכוונת כנגד קיום המצוות של עם ישראל, וההצלה היתה גם כן על ענין זה של קיום המצוות, אבל לא היתה גזירה מכוונת כנגד עיקר חייהם של היהודים.

דברי הב״ח בביאור גזירת יון וישוב שאלת ה׳אור גדול׳

הב״ח (שם) אף הוא כתב כעין דברי הלבוש, דהגזירה של יון היתה מכוונת כנגד דתם, ולא כנגד גופם, אבל הוסיף בזה נקודה נוספת, וז״ל: ״בחנוכה עיקר הגזירה היתה על התרשלות בעבודה, ועל כן היתה הגזירה לבטל מהם העבודה, כדתניא בברייתא שגזר עליהם אותו רשע לבטל התמיד. ועוד אמר להם מצוה אחת יש בידם, אם אתם מבטלין אותה מידם, כבר הם אבודין, ואיזה זה הדלקת מנורה, שכתוב בה להעלות נר תמיד, כל זמן שמדליקין אותן תמיד הם עומדים כו׳, עמדו וטימאו כל השמנים. וכשחזרו בתשובה למסור נפשם על העבודה, הושיעם ה׳ על ידי כהנים עובדי העבודה בבית ה׳, ע״כ נעשה הנס גם כן בנרות, תחת אשר הערו למות על קיום העבודה, ולפיכך לא קבעום אלא להלל ולהודות שהיא העבודה שבלב״.

מבואר בדברי הב״ח שבגלות יון היתה גזירה מיוחדת כנגד מצות הדלקת הנרות במנורה, ופעלו היוונים שישראל לא יוכלו להדליק את המנורה על ידי כך שטמאו את השמנים, וכל זאת משום שידעו כי בזכות המנורה יש קיום לעם ישראל. ומהאי טעמא גופא בשעת הגאולה מגלות יון, אחר שחזרו ישראל בתשובה, נעשה נס במנורה דוקא.

ומעתה נראה כי מיושבת כמין חומר שאלת ה׳אור גדול׳ הנ״ל על הפר״ח, דכתב ״דכ״ה משום הנצחון, ואינך משום הנס, דא״כ בכ״ה אין מקום להדלקה״, והיינו, דלכאורה אין שייכות בין נצחון במלחמה לבין הדלקת נר שמן, אכן להנ״ל מיושב הענין היטב, דהרי נתבאר כי המלחמה היתה מלחמה על קיום המצוות, ומדברי הב״ח למדנו עוד כי מכל המצוות כולן, ביותר היתה המלחמה על מצות הדלקת המנורה, ולכן מובן היטב כי הזכר להנצחון במלחמה צריך אף הוא להיות בהדלקת המנורה. ואף דלדרכו של הפר״ח בכ״ה לא הדליקו עדיין במנורה, מכל מקום כבר הוכשר והוכן הדבר בכ״ה, על ידי הנצחון במלחמה, וכל הנצחון במלחמה היה סביב ענין זה של האפשרות להדליק המנורה.

ביאור הנוסח ד׳על הניסים׳, על פי המבואר

על פי הדברים הנ״ל יש ליישב מה שיש להעיר בנוסח של ׳על הניסים׳, דכבר עמדו על כך שלא הוזכר שם הנס של פך השמן, אלא רק הענין של המלחמה והנצחון, אך אף על פי כן נאמר שם הא ד׳הדליקו נרות בחצרות קדשיך׳. ולכאורה צריך להבין, מה מקום יש להזכיר הדלקת הנרות

בביהמ״ק, מבלי להזכיר הנס של פך השמן, דלכאורה זהו עיקר המעליותא שיש בהדלקת הנרות בביהמ״ק, ואם אין מספרים תחילה על מציאת השמן בנס, מה השבח וההלל שיש בעצם ההדלקה בבית המקדש.

ולהמבואר לעיל אתי שפיר הענין היטב, דבאמת כחלק מהסיפור על הצלחת המלחמה, הוא מה שהדליקו נרות בביהמ״ק, שהרי כל המלחמה היתה נטושה על ענין זה, כי כל מטרת היוונים במלחמה היתה לבטל מצוה זו, וממילא מובן היטב כי לאחר שנצחו ישראל במלחמה, הרי שמזכירים כהמשך לזה מה שהדליקו נרות בחצרות קדשך.

ביאור הענין דנשים חייבות בחנוכה, על פי המבואר

בשו״ת ׳התעוררות תשובה׳ (סי׳ תע״א) נקט גם כן ככל המבואר לעיל, דהדלקת נרות דחנוכה כרוכה היא עם הנצחון במלחמה, וביאר על פי זה הא דנשים חייבות בנר חנוכה, דהנה בגמרא בשבת (דף כ״ג ע״א) איתא: ״אשה ודאי מדליקה, דא״ר יהושע בן לוי נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס. וכתב רש״י (ד״ה היו באותו הנס), שגזרו יוונים על כל הבתולות הנשואות להבעל לטפסר תחלה ועל ידי אשה נעשה הנס״.

ונתקשה בזה ׳התעוררות תשובה׳, וז״ל: ״רש״י מפרש דברי ריב״ל שחייבות בנר חנוכה משום שהיו באותו הנס, מאי שייכות להם בנס דמנורה, וגם הלא הדלקת המנורה הוא מצוות עשה שהזמן גרמא, דאיננו אלא מערב עד בוקר, ונשים פטורות כמו כל הקרבנות ציבור ולמה יהיו חייבות בנר חנוכה״.

וכתב ליישב הענין כהיסוד המבואר לעיל, וז״ל: ״וצריכים לומר כמו שתירץ הפר״ח סי׳ עת״ר קושית הב״י, דאיזה נס נעשה בלילה הראשון, ותירץ דמה שמדליקים בליל כ״ה הוא מטעם שמחת נס נצחון המלחמה בכ״ד, כמו שמדליקים נרות בכל שמחה. ולפי״ז אתי שפיר הא דנשים חייבות להדליק נר חנוכה. והוא הדין מה שמדליקים בכל הימים, יש לומר דמדליקים מטעם זה, אלא שצירפו אליו גם כן נס דמנורה. ונוסח אמירת על הניסים מעיד על זה, דאמרינן ׳הנרות הללו אנו מדליקים על הניסים והנפלאות והתשועות והמלחמות שנעשה לאבותינו בזמן הזה׳, נקט תשועות ומלחמות, וגם ניסים ונפלאות, בלשון רבים, ואילו היה הכוונה דוקא לנס דמנורה, היה צריך לומר נס בלשון יחיד, ואפילו אם הכוונה גם על נס דמנורה, מ״מ לא הזכיר בו בפירוש נס דמנורה״, יעו״ש בכל דבריו.

העולה מדברי ה'התעוררות תשובה' דנשים חייבות בנרות חנוכה משום דמצוה זו היא גם לזכר הנצחון במלחמה. והוסיף להוכיח כן מנוסח 'על הניסים', וכמש"כ לעיל. ובאמת כן מוכח גם מנוסח 'הנרות הללו' שאומרים אחרי הדלקת הנרות, דמשמע משם דהדלקת הנרות היא לא רק לזכר פך השמן, אלא גם לזכר הניסים והנצחון במלחמה.

אלא דלכאורה על כל זה יש להקשות, דכיצד אפשר לומר דיש שייכות בין הדלקת הנרות לבין הנצחון במלחמה, והרי בסוגיית הגמ' בשבת מבואר דהדלקת הנרות היא לזכר הנס שנעשה בפך השמן. אבל על פי כל המבואר לעיל, אתי שפיר היטב, כי באמת גם המלחמה עצמה היתה על ענין זה של הדלקת הנרות, דלשם כך נלחמו היוונים עם ישראל, ואם כן הגדר של הנצחון על היוונים היה בענין זה שהיו יכולים לחזור ולהדליק את המנורה. ונמצא מבואר היטב דענין מציאת פך השמן, וענין הנצחון במלחמה, הכל אחד הוא.

דברי ה'הלכות חג בחג' כהיסוד הנ"ל

בספר 'הלכות חג בחג' ('נר ישראל' סי' א') הלך גם כן בדרך זו, ולחביבות הדברים ובהירותם, נעתיק כל לשונו בביאור ענין זה, וז"ל: "עוד יש תימה גדולה בענין, מה ראו כלל לפרסם נס פך השמן שבמקדש, אטו לא היו אבותינו מלומדים בניסים בביהמ"ק, שהרי מלבד שעשרה ניסים תמידיים היו בביהמ"ק, הרי במנורה גופא איתא בגמ' שהיה נס תמידי בנר המערבי שדלק יותר משיעור השמן שנתנו בו, ומה ראו לפרסם נס זה שנעשה במקדש".

לישוב הערה זו, העתיק לשון הרמב"ם (ריש הל' חנוכה) ולמד מדבריו כיסוד הדברים המבוארים לעיל, וז"ל: "פשוט למעיין שכוונת הרמב"ם שכל תקנת הדלקת הנר והשמחה והלל דחנוכה, קאי אהצלה מהמלחמה, שהוא עיקר שם חנוכה, חנו כ"ה, אלא שהר"מ במתק לשונו כלל הכל בענין אחד, שכשגברו בית חשמונאי ונצחום היה כ"ה בכסלו וכו', והיינו שזה היה אות הנצחון על היוונים במה שגברו עליהם ויכלו ליכנס לביהמ"ק ולהדליק המנורה כמצותה.

"ומרגניתא טבא אשכחנא בזה בלשון הר"מ, דהא בסוגיין איתא דנכנסו היוונים להיכל וטמאו השמנים וכו', משמע שזהו רק ספור הנס דפך השמן שהיו כל השמנים טמאים ע"י שנכנסו להיכל ואפ"ה נעשה הנס שנמצא פך שמן טהור. ואמנם הר"מ כשביאר ענין גזירות היוונים, כתב

'גזרו גזירות על ישראל וביטול דתם, ולא הניחום לעסוק בתורה ובמצוות, ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם, ונכנסו להיכל ופרצו בו פרצות וטמאו הטהרות וצר להם לישראל'.

"ומבואר שזה היה בכלל הגזירות, מה שנכנסו היוונים להיכל וטמאו השמנים, דהיינו משום שהגזירות היו על הדת, ולא הניחום לקיים המצוות, וע"י שנצחום שוב יכלו לקיים המצוות כתקנן, וא"כ ההדלקה במקדש בכ"ה בכסליו היא היא אות הנצחון במלחמה וההצלה מהגזירות והדחק, נמצא באמת הכל אחד, שאין כאן נס פך השמן לחוד, והצלה מהמלחמה לחוד, אלא נס פך השמן הוא אות ההצלה ונצחון במלחמה, שע"ז יכלו לקיים המצוות כראוי בלא לחץ ודחק, ועל נס זה שדלקו הנרות ח' ימים, תקנו חכמים הלל והודאה על ההצלה מגזירות היוונים, כיון שנס זה נעשה ע"י הדלקת פך השמן, שתחילתו בכ"ה בכסליו, שע"ז הוא עיקר ההודאה שחנו היהודים מאויביהם בכ"ה.

"ולפ"ז מיושב מה שהקשינו, שבאמת ב'על הניסים' אין מזכירים כלל נס פך השמן, שהרי באמת אין צורך כלל להזכיר ניסים, וכמש"כ בקושיין, שהרי כל דברינו ומקרינו כולם ניסים, והרבה ניסים נעשו במקדש, ונס תמידי היה במנורה בנר המערבי, אלא שההודאה כאן כוללת הכל, ואחת היא, בין על המלחמה בין על הדלקת המנורה, שעיקר ההודאה היא שניצלו מהמלחמה, וע"ז זכו להדליק נרות בחצרות קדשך ולקיים המצוות כתקנן", עכ"ל ה'הלכות חג בחג'.

טעם הדבר שהיוונים נלחמו במיוחד כנגד המנורה

נסיים דברינו באות זו בתוספת ביאור לדברי הב"ח הנ"ל, דהנה הב"ח פתח ואמר כי 'בחנוכה עיקר הגזירה היתה על התרשלות בעבודה, ועל כן היתה הגזירה לבטל מהם העבודה', ושוב הוסיף הב"ח וכתב כי מכל חלקי העבודה שהיו בבית המקדש, ביותר רצו לבטל מצות הדלקת המנורה, ולכן עמדו וטימאו כל השמנים.

ונראה לבאר הענין, למה היה ליוונים ענין מיוחד שלא ידליקו את המנורה [מלבד הא דמובא בב"ח בזה], על פי דברי ה'עמק דבר' (פרשת תצוה פרק כ"ז פסוק כ'), וז"ל: "הענין בכל זה, דיש לדעת דאור התורה שהוא תכלית המשכן ועיקר המשרה שכינה בישראל, בא בשפע ע"י אמצעות שני כלי קודש, היינו הארון והמנורה, ונשתנו פעולותיהם, הארון בא ליעוד הדברות שבכתב, וגם לצווי בקבלה בע"פ, וכמש"כ לעיל (כ"ה כ"ב).

ועדיין אין בזה כח הפלפול והחידוש, שיהא אדם יכול לחדש מעצמו דבר הלכה שאינו מקובל, ולזה הכח הנפלא שנקרא תלמוד ניתן כח המנורה, אשר נכלל בו שבע חכמות וכל כחות הנדרש לפלפולה של תורה וכל זה נכלל בכפתורים ופרחים, עד דאיתא בב״ר פצ״א, ר׳ טרפון בשעה שהיה שומע דבר מתוקן היה אומר ׳כפתור ופרח׳, ושיח רבן של ישראל ללמדנו בא, שמה שתלמיד ותיק מחדש דבר טוב, הוא ע״י כח שנרמז בכפתור ופרח של המנורה. ועל כן בבית שני שרבו ישיבות והעמידו תלמידים הרבה להויות דאביי ורבא, שהוא התלמוד, מש״ה נתחזק כח המנורה ע״י נס דחנוכה, והיינו דאיתא בברכות דנ״ז הרואה שמן זית בחלום יצפה למאור תורה שנאמר ויקחו אליך שמן זית וגו״.

מבואר מדברי ה׳עמק דבר׳ דהמנורה היא כנגד תורה שבעל פה, והרי ידוע כי עיקר התנגדות היוונים היתה מכוונת לחכמת התורה, אשר היא עמדה כנגד חכמתם של היוונים, והדברים עתיקים, ומובן עפי״ז היטב הא דהיוונים לא רצו שתדלק המנורה בבהימ״ק, כי משום באה השפע האלוקי להשגת חכמת התורה.

ביאור נוסף בהא שטמאו היוונים את השמנים

בספר ׳עם לבבי אשיחה׳ (מאמר י״ד) כתב מהלך נוסף בביאור הענין, למה היוונים התנגדו בעיקר להדלקת המנורה, וז״ל: ״הנה ממשמעות דברי חז״ל שטמאו כל השמנים, משמע שהיה במזיד, ויש לבאר וכי לא היה עדיף ליוונים לאבד את כל השמנים, ומשמע שהיה להם ענין דוקא לטמא אותם. ונראה שעיקר כוונת היוונים היתה שידליקו בשמן טמא, שהרי עיקר מלחמת חכמת יון נגד חכמת התורה היא בנקודה זו שהם אומרים שאין בעולם דבר כזה שנקרא חכמת אלוקית, ודבר שאיננו מובן בשכל האנושי, אינו קיים, ואינו אלא דמיון בעלמא. ואילו טומאה וטהרה כל מהותם הם חוקים שאינם מובנים בשכל האנושי. וכמו שכתב הרמב״ם בסוף סדר טהרה, דבר ברור וגלוי שהטומאות והטהרות גזירת הכתוב הן, ואינן מדברים שדעתו של אדם מכרעת אותן, והרי הן מכלל החוקים. וכן הטבילה מן הטומאות מכלל החוקים היא, שאין הטומאה טיט או צואה שתעבור במים, אלא גזירת הכתוב היא וכו׳, עכ״ל. ומשום כך הדלקת המנורה בשמן טהור בדוקא היא הנצחון של חכמת בתורה על חכמת יון״.

ד. בגירסת השאלתות דבפך שמצאו לא היה שמן אפילו ליום אחד

לשון השאלתות דלא היה בפך שמצאו שמן אפילו ליום אחד

דרך נוספת מבוארת באחרונים ליישב את שאלת הראשונים והב״י הנ״ל, למה תקנו ח׳ ימים זכר לנס דחנוכה, דהלא לא היה נס אלא שבעה ימים, כי הרי היה שמן עבור יום אחד בפך שמצאו, על פי דרך זו דלהלן, קושיא מעיקרא ליתא, דהנה בשאלתות (פרשת וישלח שאילתא כ״ו. עמ׳ קע״ח) איתא בזה״ל: ״תניא בכ״ה בכסליו יומי דלא למיספד, שכשנכנסו היוונים להיכל טמאו כל השמנים וכשגברו מלכי בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו שמן אלא פך אחד שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, ולא היה בו להדליק אפילו יום אחד, ונעשה להם נס והדליקו ממנו שמונה ימים, לשנה אחרת קבעום ימים טובים בהלל ובהודאה״.

דברי ה׳אשכול׳ דגירסת השאלתות מוכרחת מהא דחוגגים שמונה ימים

בספר ה׳אשכול׳ (ריש הלכות חנוכה ופורים) תמך יתדותיו בגירסא זו, דאי לא נימא הכי, הלא יקשה למה תקנו ח׳ ימים, וז״ל: ״בגרסת התלמוד כך גרס, מאי חנוכה, ת״ר בכ״ה כסליו יומי חנוכה ח׳ אסורים בהספד ותענית וכו׳, ולא מצאו אלא פך אחד של שמן חתום ומונח בחתמו של כ״ג, ולא היה בה להדליק אלא יום אחד, ונעשה נס והדליקו בו ח׳ ימים. וקשיא לן לנוסח זה לא היה הנס אלא ז׳ ימים. ור׳ אחא [היינו שאלתות דר׳ אחאי] גרס ׳לא היה בו להדליק אפילו יום אחד׳, וביום א׳ נמי נס הוי״.

הרי לנו מבואר להדיא לעוד חד מן הראשונים, הלא הוא בעל ה׳אשכול׳ שהרגיש בשאלתו של הב״י, למה עושים ח׳ ימים זכר לנס, והלא לגירסת התלמוד היה נס רק ז׳ ימים ותו לא. ובתחילה לא מצא דרך ליישב השאלה אלא על פי גירסת השאלתות שלא היה שמן גם לא ליום אחד, ונמצא שהיה נס בכל שמונה הימים.

[אלא דבהמשך כתב ה׳אשכול׳ ליישב השאלה גם לגירסת התלמוד דידן, וז״ל: ״אפשר דסבירא ליה מה שמצאו במקום מוצנע שלא נטמא על ידי היונים, גם זה לנס יחשב. או לאחר שהוריקוהו ביום א׳ מצאו מיד שנתמלא והיה נס בראשון נמי״].

דברי החיד״א על הגירסא שלא היה שמן אפילו ליום אחד

וכוון לדברי ה׳אשכול׳ החיד״א ב׳ברכי יוסף׳ (סי׳ תר״ע סוף ס״ק א׳), וז״ל: ״בשאלתות דרב אחאי גאון פרשת וישלח גריס ׳ולא מצאו אלא פך אחד שלא היה בו להדליק אפילו לילה אחד׳, גם רבינו ירוחם ריש נתיב ט׳ כתב ׳ולא היה בו כדי להדליק יום אחד׳, ולפי גירסא זו אעיקרא קושיא ליתא, דגם בלילה הראשון היה נס קצת, דלא היה מספיק מה שנמצא בפך לשיעור כל הלילה. אבל גירסת כל הספרים להפך, וגם בשאלתות שם לעיל כתוב והוה ביה שיעורא יומא חד״.

ובספרו ׳יוסף אומץ׳ (סי׳ ל״ב) הוסיף החיד״א וכתב כי יש לנקוט לעיקר כגרסת כל הספרים, וז״ל: ״לא אכחד דנראה לי לקושטא דמילתא, דכיון דספר רבינו ירוחם מוחזק בטעיות, כמ״ש הרב מהרלנ״ח ז״ל בתשובה, וגם ספר השאלתות נמצא בו טעויות, וראינו כל הראשונים שהביאו הגירסא כגירסתנו, וספר העתים שהיה הרב המחבר כמעט בזמן הרי״ף ז״ל, הוא פתח בחקירה זו, דאמאי עושים ח׳ ימים וכו׳, כמ״ש בשמו בא״ח. על הרוב דהוא טעות סופר בשאלתות ורבינו ירוחם, וצריך לומר ׳ולא היה בו להדליק אלא ליום אחד׳, כגירסתנו, ומה גם דבשאלתות כתוב לעיל ׳והיה בו להדליק יומא חד׳״.

העולה מדברי החיד״א דדעתו נוטה לומר דבאמת אין כאן מחלוקת כלל, כיצד היה המעשה, האם היה שמן לכדי יום אחד, או גם זה לא, אלא יש לנקוט דבשאלתות ורבינו ירוחם הנ״ל שכתוב שלא היה שמן אף ליום אחד, הוא טעות סופר.

ישוב שתי הגירסאות אהדדי עפ״י דברי החת״ס

והנה אפשר למצוא פשר ודרך נפלאה כיצד ליישב שתי הגרסאות הנ״ל אהדדי, באופן שלא יסתרו האחת את השניה, דהיינו גירסת הש״ס עם גירסת השאלתות, וגם הסתירה שיש לכאורה בדברי השאלתות עצמם, וזאת בהקדם דברי ה׳חתם סופר׳ (דרשות, חנוכה עמוד ס״ז), וז״ל: ״והדליקו נרות בחצרות קדשיך, וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו וכו׳. בספר זרע יעקב בפ״ק דשבת הקשה הא הדלקת המנורה היתה בפנים, ומאי טעמא שביק לשון ׳היכלי׳ ו׳דבירי׳, שהזכיר תחלה, ואמר ׳והדליקו נרות בחצרות קדשיך׳, הלא הנרות היו בפנים ולא בחצרות.

"ולפע"ד לפמ"ש הרמב"ם (פ"ט מביאת המקדש הל' ז') 'וכן הדלקת נרות כשרה בזרים, לפיכך אם הטיב הכהן את הנרות והוציאן בחוץ, מותר לזר להדליקן' וכו'. ולפי זה נראה לי, דאז היה ההיכל מלא גלולים עד שפינו את היכלך וטהרו את מקדשך, אז לא הדליקו נרות בפנים, אלא בחצרות קדשך בעזרה, ומזה נתפרסם הנס, שכל ישראל ראו הנרות דולקים ח' ימים רצופים. דאלו היתה המנורה בהיכל, לא ראו הנס אלא הכהנים, אבל בחצרות קדשך נתפרסם הנס, ולפיכך תקנו להדליק בפתחי החצרות.

"ומיושבת קושית הב"י מה נס נעשה ביום ראשון, והשתא אתי שפיר, דידוע דצריך שמן יותר במקום שהרוח שולט ונושב בהאש, ממה שצריך כשעומד בפנים בחדר מכוסה. ובפך לא היה אלא כשיעור הדלקה לילה אחד, כשמדליקים בפנים, ולא כשמדליקים בחוץ, בחצרות קדשיך, ומ"מ דלקו כל הלילה, ע"כ גם בליל ראשון היה נס. והיינו המשך 'והדליקו נרות בחצרות קדשיך', ולא בפנים בהיכל, על כן 'קבעו שמונת ימי חנוכה', ולא רק שבעה, כי גם ביום הראשון היה נס", עכ"ל ה'חתם סופר'.

מבואר מדברי החת"ס דאמנם היה בפך שמצאו שמן כדי להדליק יום אחד, אלא דהיה בזה די רק כפי הנצרך להדלקה במקום סגור, ולא די כפי הנצרך להדלקה במקום שהרוח נושבת, ומעתה כיון שהדליקו בחוץ, הרי שהשמן לא הספיק אפילו לא ליום אחד, ונמצא שהיה נס גם ביום הראשון בכך שדלק הנר כל הלילה.

על פי דברי החת"ס אפשר ליישב את הגרסאות הסותרות בענין כמה שמן היה בפך שמצאו, וגם ליישב את הסתירה שיש בשאלתות גופא, שבמקום אחד כתוב שלא היה שמן אפילו ליום אחד, ובמקום אחר כתוב שהיה שמן ליום אחד. לדברי החת"ס אתי הכל שפיר היטב, דלעולם היה בפך שמן כדי לדלוק יום אחד, אבל רק בפנים ולא בחוץ. ומיושב היטב דבמקום שאיתא שהיה בפך שמן ליום אחד, היינו להדלקה בפנים. ובמקום דאיתא שלא היה בפך שמן אפילו ליום אחד, היינו בהדלקה במקום שיש שם רוח. ומכיון שהדליקו המנורה ב'חצרות קדשך', לכן היה נס גם ביום הראשון, ואתי הכל שפיר היטב.

בטעמו של החת"ס למה הדליקו המנורה ב'חצרות קדשך'

ברם, ב'קונטרס בעניני ימי החנוכה' (עמ' ל') העיר על עיקר דברי החת"ס שהדלקת המנורה היתה בחוץ, ולא בתוך ההיכל, וז"ל: "לכאורה יש

להעיר על דבריו שכתב דלא הדליקו בתוך ההיכל, כיון שהיה מלא גילולים, וזה צ״ב, שהרי נאמר ׳ופינו את היכלך וטהרו את מקדשך׳, ורק אח״כ נאמר ׳והדליקו נרות בחצרות קדשיך׳, וא״כ הרי בשעת ההדלקה כבר פינו את ההיכל מן הגילולים״.

טעם נוסף למה הדליקו ב׳חצרות קדשך׳

וכתב בקונטרס הנ״ל לבאר באופן אחר טעם הדבר למה הדליקו בחוץ, דלא היה זה מחמת הע״ז שהיה בפנים, אלא לפי שעיקר המלחמה של היוונים היה על הרוחניות של עם ישראל, וביותר רצו שלא ידליקו במנורה, כמו שכתב הב״ח [הו״ד לעיל (אות ג׳)], ולכן מתי שהחשמונאים נצחו, אז הדליקו את המנורה בחוץ, להראות לעם ישראל שהנצחון היה נצחון של רוחניות, ולא רק מהעול של היוונים, אלא העיקר של של הנצחון היה ברוחניות, ולכן הדליקו את המנורה בחוץ שעל זה החשמונאים נלחמו.

דברי ה׳טעמא דקרא׳בביאור הא דהדליקו ׳בחצרות קדשך׳

בעיקר שאלת ה׳זרע יעקב׳ שהביא החת״ס, למה נאמר שהדליקו נרות בחצרות קדשך, הנה ב׳טעמא דקרא׳ (עמ׳ כ״ט) כתב, וז״ל: ״והדליקו נרות בחצרות קדשך. נשאלתי הרי המנורה היתה בהיכל, וחצר היינו העזרה, כמ״ש בזבחים נ״ו, ע״ש. ואפשר מפני שהיו טמאים, ולא רצו לשהות הטומאה במקדש, דקי״ל טומאה דחויה בציבור, וכמה דאפשר למעט, לכן הוציאו לחוץ ושם הדליקו, ואח״כ הכניסוה דלוקה, וזהו ׳והדליקו בחצרות׳. אמנם עיקר הקושיא לא קשיא, דמצינו חצר דהכוונה על ההיכל ועל ק״ק, ע׳ יחזקאל מ״ב ברש״י פסוק י״ז ופסוק י״ט ובמצודות שם. מיהו התוס׳ בזבחים ל״ב ב׳ ד״ה שחידשו כ׳ דחצר היינו עזרת נשים, ע״ש״.

ה. תירוץ הסבא מקלם דיום ראשון הוא זכר שטבע הוא גם נס.

דברי הסבא מקלם שטבע זה נס.

עוד דרך לתרץ שאלת הב״י למה עושים חנוכה שמונה ימים הרי הנס היה שבעה ימים. כתב בחמה ומוסר [חלק א׳ ס׳ ס״א] ״ואגב אכתוב לרו״כ מעניין חנוכה, הנה הקשה הב״י בטור אחרי כי היה בפח שמן על יום אחד

אם כן לא היה נס רק על ז׳ ימים. ולמה מדליקין ח׳ ימים? ותירץ מה שתירץ. והנה ע׳ פנים לתורה וגם אנוכי אענה חלקי בפשוטו מאוד והנה עניין הנס של חנוכה בשמן באמת אין זה כל חדש. כי מי שאמר לשמן וידלק על יום אחד, יאמר לשמן וידלק ז׳ ימים.

״ומה גבורות יותר בז׳ ימים- מביום אחד אלא בדבר שאדם מורגל בנוהג שבעולם אינו מתפעל ואינו מכיר מזה מלכו של עולם. מה שאין כן כשרואה דבר חדש, שמן שיש להדליק על יום אחד ידליק ז׳ ימים יתפעל גם כן עין הבשר ויכיר- ״מי שאמר לשמן וידלק הוא יאמר לחומץ וידלק״ ומכיר היטב כי גם ליום אחד הוא בשליחותו של המקום ברוך הוא שאמר לשמן וידלק. ונמצא כי רואה פעולותיו יתברך. וה״ז כמקבל פני שכינה כנ״ל שמברכין על חסד שהתגלה לנו וה״נ ע״י הנס נתגלה כי גם ביום ראשון הוא אמר לשמן וידלק.

״ונתגלה לנו וקיבלנו פניו וע״ז תקנו לברך גם ביום ראשון שנתגלה לעין כל אח״כ ע״י הנס כי גם ביום ראשון נס הוא וקיבלנו פניו. ותהילה כי נכון הוא מאוד לכבוד חנוכה״ עכ״ל.

כוונת הסבא מקלם, לגמרא בתענית דף כ״ה עא חד בי שמשי חזיה לברתיה (של ר׳ חנינא בן דוסא) דהווה עציבא אמר לה ביתי למאי עציבת, אמרה ליה כלי של חומץ נתחלף לי בכלי של שמן והדלקתי ממנו אור לשבת אמר לה ביתי מאי אכפת מי שאמר לשמן וידלוק הוא יאמר לחומץ וידלוק. תנא היה דולק והולך כל היום כולו עד שהביאו ממנו אור להבדלה. ע״כ.

דברי הרמב״ן שטבע זה נס

מבואר מדברי הסבא מקלם שיום ראשון מדליקין בשביל להדגיש שטבע זה גם נס. ויסוד דברי הסבא מקלם נמצא ברמב״ן בסוף פרשת בא [י״ג ט״ז] ״ומן הניסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בניסים הנסתרים שהם יסוד התורה כולה. שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו שכולם ניסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם בין ברבים ובין ביחיד אלא אם יעשה המצוה יצליחנו שכרו ואם יעבור עליהם יכריתנו עונשו – הכל בגזרת עליון.״

שיטת יון שיש רח״ל רק טבע.

עדיין צריך ביאור דברי הסבא מקלם, למה דווקא בחנוכה נקבע העניין הזה להדגיש כי אין טבע והכל מהקב״ה, איפה ענין זה קשור לחנוכה בדווקא.

ואפשר לבאר ע״פ דברי הרמב״ן בפרשת אחרי מות [ט״ז,ח] ״ כי היינו צריכים לחסום פי המתחכמים בטבע הנמשכים אחרי היווני אשר הכחיש כל דבר זולתי המורגש לו. והגיס דעתו לחשוב הוא ותלמידיו הרשעים כי כל עניין שלא השיג אליו הוא בסברתו, איננו אמת״ מבואר מדבריו ששיטת יון זה רק מה שרואים בטבע ולכן כפרו בה׳ והאמינו רק במה שרואים בעיניהם״. וכך מובא גם בשם הגר״א הביא הג״ר מנדל שקלאוער זצ״ל [בהקדמה לפרוש הגר״א ע״מ אבות] ״אספרה אל חוק דבר אחד אשר שמעתי מפיו הקדוש כאשר ישבתי לפניו ונתגלגל לפניו העניין של החכם אריסטו ואמר רבינו הגאון שודאי הוא שהיה אריסטו כופר מתחילה ועד סוף שאילו היה בא לפני הייתי מראה לו סיבוב החמה והלבנה עם כוכביהם מאירים על השולחן הזה כאשר יאירו ברקיע השמים. ואיך היה מכחיש בדעתו שהעולם מתנהג ע״פ הטבע. וכי היה מהנמנע משמעון הצדיק שהיה בדורו להראות לו נפלאות רבות וגבורות השי״ת. אלא שהיה אריסטו יודע ריבונו ומכוון למרוד בו״. מבואר גם בדבריו שעניין יון זה להאמין רק לטבע ולא בהשגחת ה׳ ולכן קבעו שגם יום ראשון שזה טבע- זה נס ונעשה ע״פ ה׳ לאפוקי מהיונים שכפרו בה׳ וטענו שהכל טבע. ולכן העניין הזה שטבע זה נס קשור הקשר הדוק לחנוכה. שזה נצחון על היונים שכפרו בה׳. עיין עוד בזה בספר ימי חנוכה סימן ל׳.

ביאור הפיוט בני בינה ימי שמונה

ע״פ דברי הסבא מקלם הנ״ל כתב בקונטרס בעניני ימי חנוכה [מהגר״ח קרלינשטיין] בסימן ב׳ ״ומו״ר הגאון רבי שמואל רוזובסקי זצ״ל ביאר לפי״ז את הלשון ״בני בינה ימי שמונה קבעו שיר ורננים״ דהנה יעוי׳ בדברי רש״י ר׳ פרשת תצוה שכתב וז״ל: בינה המבין דבר מתוך דבר. עכ״ל. וכיון שנתבאר דהיום הראשון של חנוכה הוא רק משום שמתוך הניסים הבינו דבר מתוך דבר והרגישו שאף הטבע הוא נס אם כן נמצא שהקביעות של ״ימי שמונה״ הוא רק מכח הבינה של הבנת דבר מתוך דבר שלולא זאת היו קובעים רק ז׳ ימים ולא ח׳ ימים וזהו שאנו אומרים דכיון דהיו ״בני בינה״ לכן קבעו ״ימי שמונה״ ולא רק ימי שבעה.״

סימן י״ד - בגדר המצוה דנרות חנוכה, האם הוי רק ל׳פרסומי ניסא׳, או דהוי גם מצוה מצד עצמה

א. מחלוקות בראשונים ובפוסקים בדין הדלקת נרות

כשאין פרסומי ניסא לאחרים

המדליק בביתו ובני הבית ישנים – האם מברך

בחקירה זו נחלקו לכאורה הפוסקים דלהלן. בשו״ע (סי׳ תרע״ב ס״ב) איתא: ״שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה, מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק, שהוא כמו חצי שעה, שאז העם עוברים ושבים, ואיכא פרסומי ניסא וכו׳. ומיהו הני מילי לכתחלה אבל אם עבר זה הזמן ולא הדליק, מדליק והולך כל הלילה״.

וכתב המג״א (ס״ק ו׳): ״בהגהות מיימוניות (חנוכה פ״ד אות ב׳) כתב כל זמן שבני הבית נעורים, אפילו עד עמוד השחר, עכ״ל. וכן נראה לי להורות, אבל אם ישנים, אין לברך עליהם״. ומבואר במג״א דכאשר מדליקים נרות אחר הזמן של פרסומי ניסא בחוץ, וגם בני הבית ישנים, אזי יש להדליק בלא לברך.

אבל ה׳חמד משה׳ (ס״ק ג׳) כתב, וז״ל: ״הנראה דאם שכח או נאנס ולא הדליק עד שישנו כולם, יקיץ ב׳ או ג׳ מהם וידליק. ואם אי אפשר, מ״מ ידליק ויברך, דלפ״ד המ״א אם יהיה אדם במקום שאין איש אף מאנשי הבית שם, ידליק בלא ברכה, ולא שמענו לא ראינו זה בפוסקים. כן נראה לי וכן נוהגים העולם״. עיין ב׳שער הציון׳ (שם ס״ק י״ז) הכרעתו בענין זה.

מחלוקת ראשונים בענין הנ"ל

ולכאורה כבר נחלקו במחלוקת זו הראשונים, דבהגהות מיימוניות שהביא המג"א איתא בזה"ל: "אמנם כיון שאין אנו מדליקין אלא בבתים מבפנים, ואין כאן פרסום נס כי אם לבני הבית, א"כ כל זמן שאין בני הבית ישנים, צריך פרסום נס עד עמוד השחר". ומשמע דהוי בגדר תנאי לקיום מצות ההדלקה בתוך הבית, שיהיו בני הבית ערים.

אבל בטור (שם) כתב: "כתבו התוספות דלדידן אין צריך לדקדק בזמן שנתנו חז"ל, שלא נתנוהו אלא להם שהיו מדליקין בחוץ, ולאחר זה הזמן אין עוברים ושבים, אבל אנו שמדליקין בבית ואין היכרא אלא לבני הבית, אין להקפיד על הזמן. וכתב בספר המצוות (הלכות חנוכה), ומכל מקום נכון להדליק בעוד בני הבית נעורין". ומשמע להדיא מדברי ספר המצוות דאין זה מעכב שיהיו בני הבית נעורין, אלא רק 'נכון הדבר', דמכל מקום המצוה מתקיימת כדינה ובשלימותה גם בלא זה. וצריך להבין במאי פליגי הני ראשונים ואחרונים.

מחלוקת הראשונים האם אפשר להדליק אחר שכלתה רגל מהשוק

מחלוקת נוספת מצאנו בראשונים, אשר לכאורה קשורה אף היא לנדון דידן, דהנה ז"ל הרמב"ם (פרק ג' הלכה ה') : "אין מדליקין נרות חנוכה קודם שתשקע החמה, אלא עם שקיעתה, לא מאחרין ולא מקדימים. שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה, מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק, וכמה הוא זמן זה, כמו חצי שעה, או יתר. עבר זמן זה אינו מדליק". מבואר מסוף דברי הרמב"ם דאחר שעבר הזמן של 'תכלה רגל מן השוק', הפסיד המצוה לגמרי, שהרי כתב הרמב"ם ד'אינו מדליק'.

אבל הרשב"א (שבת שם) כתב, וז"ל: "הא נמי דקתני עד שתכלה רגל מן השוק, ופרישנא דאי לא אדליק מדליק, לאו למימרא דאי לא אדליק בתוך שיעור זה, אינו מדליק, דהא תנן כל שמצותו בלילה כשר כל הלילה, אלא שלא עשה מצוה כתקנה, דליכא פרסומי ניסא כולי האי. ומיהו אי לא אדליק, מדליק, ולא הפסיד אלא כעושה מצוה שלא כתקנה לגמרי. וכ"כ מורי הרב ז"ל בהלכותיו".

ומבואר דהשיעור המבואר בגמרא אינו לעכובא, ואפשר להדליק גם לאחריו, רק דאין המצוה כתקנה. ונראה לכאורה כי גם אם אין עוד איש ברחוב, וליכא פרסומי ניסא כלל, בכל זאת אפשר להדליק, דכך הוא הדין

תמיד, כדכתב הרשב״א ד׳כל שמצותו בלילה, כשר כל הלילה׳, ואין זה תלוי בפרסומי ניסא. וצריך לדעת במה נחלקו הרמב״ם והרשב״א.

ב. האם ה׳פרסומי ניסא׳ הוי לעיכובא במצוה דנר חנוכה

חקירה בגדר המצוה דנרות חנוכה

ונראה לבאר הענין על פי החקירה דלהלן. הנה מדברי הגמרא בשבת (כא,ב) מתבאר כי מצות נרות חנוכה, כרוכה היא עם הענין של ׳פרסומי ניסא׳. חדא, מהא דאיתם התם ד׳מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ׳. והיינו בכדי שיראו העוברים ושבים את הנרות, ויתפרסם על ידי כך הנס. ועוד, מהא דאיתא עוד התם דזמנה עד שתכלה רגל מן השוק. וחזינן להדיא כי צורת המצוה דנרות חנוכה היא, להודיע הדבר לרבים.

אלא דעדיין יש להסתפק בגדרה של מצות הדלקת נר חנוכה, האם אמנם כל ענינה של מצוה זו הוא רק לפרסומי ניסא, וממילא באופן שאין פרסומי ניסא בהדלקה [כמו באופנים שיתבארו להלן], אין מצוה בהדלקה זו. או שמא יש קיום של מצוה בעצם ההדלקה, גם בלי הענין של פרסומי ניסא, אלא דפרסומי ניסא הוא בודאי תוספת מעלה גדולה בשלימות של המצוה, אבל אין זה תנאי המעכב את עצמות המצוה.

דברי ה׳אגרות משה׳ דנחלקו בגדר המצוה דנר חנוכה

מדברי ה׳אגרות משה׳ (או״ח חלק ד׳ סי׳ ק״ה אות ז׳) יש ללמוד דהמג״א ו׳החמד משה׳ הנ״ל נחלקו בחקירה זו, דהנה בפתח דבריו כתב, וז״ל: ״הנה לע״ד מסתבר בפשיטות דגם נר חנוכה אין הפירסומא ניסא עיכוב לעצם חיוב הדלקת הנרות, לומר דבליכא ענין דפרסומי ניסא, שהוא נמצא במקום שליכא אינשי, יפטר לגמרי״.

על פי זה הוסיף וכתב להלן שם (ד״ה ולפ״ז הוא): ״וניחא לפ״ז מה שבשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו, ולא נאמר שבשעת הסכנה תיקנו, משום שא״צ לתקנה מיוחדת לזה, משום דמתחילת התקנה לא תקנו שיהיה פרסומי ניסא עיכוב במצות חנוכה, שלכן בשעת הסכנה שאי אפשר לקיימה בפרסומי ניסא, מחוייב להדליק אפילו על שולחנו, שליכא היכר כלל אפילו לבני הבית״. עד כה נתבארה היטב שיטת הפוסקים הנ״ל

דאפשר לברך על הדלקה בבית גם כשאין בני הבית שם, דפרסום הנס אינו תנאי לעכובא במצוה זו.

אבל שוב כתב האגרו"מ לבאר השיטה החולקת על הנ"ל, וז"ל: "אבל המג"א דסובר דבחנוכה הוי פירסומי ניסא עיכוב בהמצוה, גם רווק יסבור שפטור, ואם יביא אתו איזה איש, גם להמ"א יצטרך לברך. אבל דברי המג"א תמוהין, וצריך להדליק בברכה אף כשבני הבית ישנים, ואף כשהוא רק לבדו בבית, וגם רק לבדו בכל העיר, צריך להדליק בברכה וכדבארתי, וכדהביא המ"ב בשעה"צ גם מחמד משה, וגם הסכים שמי שרוצה לנהוג כוותיה אין מוחין, ולא קשה כלום, ואדרבה כן מוכרחין לעשות, כדלעיל".

העולה מדברי האגרו"מ דהמחלוקת הנ"ל בענין המדליק בביתו כשאין בני הבית לידו, האם ידליק בברכה או לא, יסודה הוא בעיקר הגדר של מצות הדלקת נר חנוכה, האם גדרה של המצוה הוא רק מצד הענין של פרסומי ניסא, וממילא אם אין פרסום בהדלקתו אין מתקיימת המצוה כראוי, ולכן אין לברך עליה. או דיש מצוה בעצם ההדלקה, בלי פרסום הנס, ולכן אפשר להדליק בברכה גם ביחידי. ויעוין ב'צפנת פענח' (הלכות מגילה פ"א ה"ג) שכתב בתו"ד בזה"ל, 'וגם גבי חנוכה יש בנרות ב' מצוות, א' המצוה והב' משום פרסומי ניסא כמבואר בכמה מקומות'. ומבואר דסבירא ליה לעיקר כדנקט האגרו"מ, דיש קיום מצוה בהדלקה גם בלא פרסומי ניסא.

ג. מצות נרות חנוכה בגדר של הודאה על הניסים

שיטת המפרשים דהדלקת הנרות היא לשם הודאה

הגם דהאגרו"מ נקט לעיקר דאין פרסום הנס תנאי לעיכובא בקיום המצוה, ולכן לא שמענו דיחיד הנמצא לבדו באיזה מקום, אינו חייב בהדלקה, עדיין צריך להבין מה הוא גדר המצוה בכה"ג, דאם אין פירסום הנס מה הטעם שיש בהדלקה זו.

ונראה לבאר הענין היטב על פי דברי הריא"ז (שבת דף כ"א ע"ב), וז"ל: "לשנה אחרת קבעום ועשאום שמונה ימים שגומרים בהן את ההלל, ומודים על הנס בהדלקת הנרות, ומזכירין אותו בתפלה". הנה מדויק מדברים אלו

כי מלבד הענין של פירסום הנס שיש בהדלקה, עוד זאת יש בזה, ענין של הודאה על הניסים, כדכתב 'ומודים על הנס בהדלקת הנרות'.

כדברים אלו כן כתב גם בנימוקי מהרא"י על הרמב"ם (פרק ג' הלכה ג'), וז"ל: "הא דהשמיט רבינו הנאמר בגמרא 'ובהודאה', ופירש"י ז"ל, 'לומר על הניסים', נראה לי דרבינו מפרש 'בהודאה', היינו הדלקת נ"ח וברכותיה, שזהו נקרא הודאה על הנס". ולמדנו מדבריהם חידוש גדול בגדר ותכלית המצוה דנ"ח, דאין זה רק לשם פרסום הנס, אלא גם לשם הודאה לה' על הניסים, ומובן עפי"ז היטב הא דאפשר לקיים המצוה בברכה, גם כשאין איש עמו שם.

וכתב כל זאת מדעתו גם בשו"ת 'מנחת שלמה' (חלק ב' סי' נ"ד), וז"ל: "נלענ"ד דהדלקת נר חנוכה היא עצמה ההודאה וההלל, כלומר שע"י זה יתן אל לבו להודות לה' על הנסים הגדולים שנעשה לנו בנצחון המלחמות, וכמו שאומרים 'הנרות הללו וכו', על התשועות ועל המלחמות וכו', ואין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד, כדי להודות ולהלל', ולא נזכר כלל נס פך השמן, משום שאין ההדלקה באה כזכר לנס פך השמן, כי לא מצינו בשום מקום להודות לה' לדורי דורות עבור זה שעשה הקב"ה נס, כדי שיוכלו כלל ישראל לקיים מצוה.

"וזהו מה שאומרים בנוסח 'על הנסים' בתפילה ובבהמ"ז בסיום ההזכרה של הניסים והישועות, 'וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו, להודות ולהלל לשמך הגדול', ואין אומרים 'להדליק נרות ולהודות', ומשום שכל עיקר ההדלקה היא להודות ולהלל ולפרסם נס הישועה וההצלה", עכ"ל ה'מנחת שלמה'.

מבואר מדבריו דתקנו לנו להדליק נרות בחנוכה כדי להתעורר על ידם ועל ידי ראייתם אל הניסים הגדולים שנעשו לנו בימים ההם בזמן הזה. ולכן ודאי ישנה מעלה בכך שרואים הרבים את הנרות, שעל ידי כך יתעוררו רבים להודות לה', אבל אין זה תנאי לעיכובא, כי די במה שהמדליק עצמו יתעורר להודות לה'.

דברי ה'פחד יצחק' דבהודאה על האמת כלולה גם תודה

יש להטעים מהלך הדברים הנ"ל, דהדלקת נרות חנוכה יש בה גם משום הודאה להקב"ה על הניסים שעשה לנו, על פי דברי ה'פחד יצחק' (חנוכה מאמר ב' פרק ב'), שם ביאר דהודאת בעל דין, ואמירת תודה, שניהם מאותו

שורש בלשה״ק, וטמון בזה הרעיון כי בעצם מה שהאדם מודה על האמת, שמכיר בטובת הזולת עמו, בזה גופא טמונה גם אמירת תודה, יעו״ש בכל דבריו הנפלאים בענין זה.

על פי יסוד זה מבואר דבמה שאנו מדליקין נרות, אשר יש בזה בחינה של ׳הודאת בעל דין׳, שאנו מכירים בנס שה׳ עשה עמנו, בזה עצמו ישנה גם בחינה של הודאה, מלשון תודה. ומוטעם על פי כל זה היסוד המבואר לעיל, דלשיטת ה׳חמד משה׳ ודעימיה, מדליקים בברכה גם כשאין פרסומי ניסא כלל, והיינו משום דמלבד הענין של פירסום הנס שיש בנרות חנוכה, יש גם ענין של הודאה על הניסים שעשה עמנו הקב״ה, כי בהודאה במציאות הנס, כלולה גם תודה על הנס. ועיין לעיל/להלן (סימן @ אות ב׳) דהרחבנו הדיבור בביאור יסוד זה, דיש גדר של הודאה במצות ההדלקה.

ד. קיום הענין של ׳פרסומי ניסא׳ גם ביחיד המדליק לעצמו

ביאור נוסף בדעת ה׳חמד משה׳

כל זה כתבנו מכח השאלה שנשאלה לעיל, דלדעת ה׳חמד משה׳ ודעימיה דאפשר להדליק בברכה גם כשאין עוד איש עמו, אם כן לכאורה ליכא פרסומי ניסא, והוצרכנו להמהלך הנ״ל, דמצות הדלקה אינה רק לפרסם הנס, אלא גם לענין של הודאה להקב״ה על ניסיו עמנו, ומצוה זו שייכא שפיר גם בליכא איש עמו.

ברם, באמת נראה לומר דאין הדבר מוכרח מכח עצם שיטת ה׳חמד משה׳, ומשום דיש לומר דלעולם מצות הנרות היא כפי המקובל, לפרסם הנס, והא דבכל זאת סבירא ליה דמדליקין בברכה גם כשבני ביתו, היינו משום דמתקיים הענין של פרסומי ניסא לעצמו בלבד, דמה מעליותא יש אם נמצא איש אחר עמו, אטו רק כלפיו שייכא המצוה דפרסומי ניסא, והלא גם המדליק עצמו זקוק לענין זה ממש, ולכן אע״ג דאחרים מבלעדיו אינם רואים הנרות, מכל מקום יש לו לברך על ההדלקה, כי עכ״פ הוא עצמו רואה הנרות, ויש בזה גופא פירסום הנס.

וראיתי בספר ׳ירח למועדים׳ (סי׳ ג׳) שהביא ראיה נאה לדברים אלו, מהא דאיתא בשו״ת מהרש״ל (סי׳ ע״ז): ״שאלני סומא אחד אי חייב בנרות חנוכה או לא, דיש פנים לחייבו הואיל ונרות חנוכה לאו ליהנות נתנו,

ואין מברכין עליהם לראותן אלא להדליק, וגם קי״ל דהדלקה עושה מצוה. או נימא מאחר שהוא אינו בכלל פרסום הנס, שהרי אינו רואה בו, גם לאחרים אינו חייב לפרסמה״.

ומשמע דעיקר הפרסום הוא קודם כל לעצמו, ורק על סומא הוא דכתב כי ׳הוא אינו בכלל פרסום הנס, שהרי אינו רואה בו׳, ומשמע דמי שאינו סומא הרי מתקיים בו עצמו מצות פרסום הנס. ולא רק לא זאת אלא שנסתפק לומר דאם אין פרסום הנס לעצמו, אזי גם אין צריך לפרסם לאחרים. ומוכח כמש״כ לעיל, ואתי שפיר אם כן שיטת ה׳חמד משה׳ ברווחא.

ביאור פלוגתת הרמב״ם והרשב״א הנ״ל

על פי כל זה נראה בביאור מחלוקת הרמב״ם והרשב״א הנ״ל, האם אפשר לקיים מצות נרות חנוכה אחרי שכלתה רגל מהשוק, או לא, באחת משני הדרכים הנ״ל. אפשר לבאר ולומר על פי דרכו של האגרו״מ הנ״ל (אות ב׳) דנחלקו האם גדר המצוה דנר חנוכה הוא רק הענין של פירסום הנס, שלכן אם עבר הזמן של כלתה רגל מהשוק, אין טעם להדליק, וכמש״כ הרמב״ם. או שיש טעם במצוה זו גם בלי הענין של פרסום הנס, ולכן יש טעם להדליק כל הלילה, אפילו שאין פרסום הנס, וכמש״כ הרשב״א.

או דנימא כמש״כ עתה, דלעולם לכו״ע הענין בהדלקת הנר הוא פרסום הנס, אלא דהרמב״ם סובר דצריך להיות פרסום הנס לרבים דוקא, ולכן אם עבר זמנו, בטלה המצוה לגמרי. ואילו הרשב״א סובר דגם כלפי מדליק עצמו יש פרסום הנס, ולכן בדיעבד יכול להדליק כל הלילה, דאיה״נ דלכתחילה צריך שיהיה פרסום הנס לרבים, אבל בדיעבד, כשאין פרסום הנס לרבים, אפשר עדיין להדליק מכיון שיעשה עכ״פ פרסום הנס לעצמו. ואולי זהו שכתב הרשב״א ׳דליכא פרסומי ניסא כולי האי׳, והיינו דאיכא עכ״פ פרסום הנס לעצמו, אבל אין זה כדין לכתחילה, כי צריך שיהיה פרסום לרבים.

סימן ט״ו - בהא דאין מזכירין חנוכה ופורים ב׳ברכה מעין שלש׳

א. אמירת ׳על הניסים׳ – האם היא מגדר הודאה, או דהוי הזכרה מעין המאורע

דברי השו״ע דאין מזכירין ב׳ברכה מעין שלוש׳ חנוכה ופורים

בשו״ע (סי׳ ר״ח סע׳ י״ב) איתא: ״מזכירין בה [בברכה מעין שלש] מעין המאורע, בשבת ויום טוב וראש חודש, אבל לא בחנוכה ופורים״. וצריך לדעת טעם הדבר, למה שבת, יום טוב וראש חודש מזכירים בברכה מעין שלש [ברכת ׳על המחיה׳], ואילו חנוכה ופורים אין מזכירים בברכה זו. בפוסקים מצאנו כמה טעמים שונים לזה, ונבארם בס״ד אחד לאחד.

דברי מהר״ם מרוטנבורג בטעם הדבר

בשו״ת מהר״ם מרוטנבורג (חלק ד׳ סי׳ ע׳) כתב, וז״ל: ״להזכיר מעין המאורע בברכה מעין ג׳ בחנוכה ופורים, לא צריך, דאפילו בברהמ״ז איכא למ״ד בפרק במה מדליקין (שבת כד,א) דאין מזכיר, ואם בא להזכיר, מזכיר בהודאה. אבל במעין שלש לא יעלה על לב איש, כיון דליכא הודאה בברכה דמעין ג׳, אין מזכיר, דלא להזכיר מאורע דחנוכה ופורים אלא היכא דאיכא הודאה בתפילה״.

העולה מדברי המהר״ם מרוטנבורג [עפי״ד הגמרא בשבת] דאזכרת חנוכה ופורים מישך שייכא להודאה דוקא, ולכן בתפילה דאיכא הודאה אמרינן סמוך לזה ׳על הניסים׳, וכן בברהמ״ז דאיכא הודאה מסמיכין לה אמירת עה״נ, אבל בברכה מעין שלש דליכא הודאה, ליכא גם כן הזכרת המאורע. אכן כל זה הוא לענין חנוכה ופורים, אבל ההזכרות של שבת ויו״ט אינן קשורות להודאה. וצריך ביאור, למה אמירת ׳על הניסים׳ קשורה בקשר אדוק לענין ההודאה, ולמה שאר אזכרות אינן קשורות להודאה.

דברי ה'שלמי תודה' דאמירת 'על הנסים' היא מגדר הודאה

ב'שלמי תודה' (חנוכה סי' כ"ט) כתב לבאר הענין, ותו"ד הוא דישנם שני דינים של הזכרה. האחד, מצד המאורע, שצריך לזוכרו ולהזכירו. והשני, מצד גדר של הודאה. וז"ל: "ביאור סברתו, דבברכה מעין ג' אין מזכירין אלא מה שצריך לאמרו מדין הזכרה מעין המאורע, ואמירת עה"נ בחנוכה אינו מדין הזכרה מעין המאורע, אלא הוא מעיקר תקנת חז"ל דחנוכה, שקבעו ועשאום ימים טובים בהלל והודאה, וכדאמרינן בשבת דכ"א ע"ב, ופרש"י שם, 'לקרות הלל ולומר על הנסים בהודאה', דעיקר תקנה דחנוכה להודאה נתקנה, כדפרש"י (שם ד"ה מה תפלה), ותיקנו שיאמר ההודאה בברכת הודאה.

"ובגמ' שם מספקא ליה אי מזכירין של חנוכה בברכה"מ, כיון דמדרבנן הוא לא מדכרינן, והיינו דבימים שהם מדרבנן ליכא דין הזכרה מעין המאורע, אלא תקנה מיוחדת הוא לומר הודאה, וכל זה בתפלה, אבל בברכה"מ אין אומרים אלא הזכרה שהיא מדין מעין המאורע, ואסיקנא דאף בברכה"מ אם רצה אומר הודאה בברכת הודאה. וכל זה שייך בברכה"מ דאיכא ביה הודאה, אבל בברכה דמעין ג' דליכא הודאה, אין להזכיר בו אלא מה שהוא מדין הזכרה מעין המאורע, ולא על הניסים שהוא מדין הודאה", עכ"ל ה'שלמי תודה'. ויעוין בסמוך דיסוד הדברים מבוארים בלבוש.

תוספת דברים בלבוש בביאור דברי המהר"ם מרוטנבורג

ויש לעיין בדברים הנ"ל, דגם לאחר הנחת היסוד המבואר לעיל, דההזכרה דחנוכה היא מדין הודאה, ולא מדין הזכרת המאורע, עדיין צריך להבין, דהרי גם בברכה מעין שלוש ישנו ענין של הודאה בסוף הברכה, דאמרינן 'ונודה לך על הארץ ועל המחיה', ואם כן הדרא קושיא לדוכתא, דכשם שמזכירין חנוכה ופורים ברהמ"ז אצל 'נודה לך', הוא הדין שאפשר להזכירם גם בברכה מעין שלש, אצל התיבות הנ"ל.

ומצאנו ביאורם של דברים במה שכתב הלבוש (סי' ר"ח סע' י"ב), דז"ל: "בחנוכה ובפורים אין מזכירין בה מעין המאורע, דעל הניסים הודאה היא, ובברכה זו אין להם מקום להזכירם, שהרי אין אומרים בה לשון הודאה, כמו בברכת המזון, שאומרים נודה לך וכו'. ואפילו לפי מה שכתבתי שיש לומר בסוף אחר 'כי אתה טוב ומטיב לכל', 'ונודה לך' וכו',

שם אין שייך להזכיר כלום, שהרי הוא אחר סיום הטוב והמטיב, ואין אומרים אותו שם אלא כדי שיהא מעין החתימה סמוך לחתימה״.

ראיות להשיטה דגדר אמירת ׳על הנסים׳ אינה מגדר של הודאה

ועדיין יש לנו להתבונן בדברי המהר״ם מרוטנבורג, ודברי הלבוש וה׳שלמי תודה׳ הנ״ל, דעולה מדברים דמה שמזכירים חנוכה ופורים, אין זה מצד המאורע, שצריך לזוכרו ולהזכירו, כמו בשבת, יו״ט ור״ח, אלא גדר הזכרה זו הוא מצד גדר של הודאה, וחידוש זה לעיון הוא צריך, דלכאורה בתוספתא (ברכות פרק ג׳ אות י״ד) מבואר דאמירת ׳על הניסים׳ הוי בגדר הזכרה מעין המאורע, דהכי איתם התם: ״כל שאין בו מוסף, כגון חנוכה ופורים, ערבית שחרית ומנחה מתפלל שמונה עשרה ואומר מעין המאורע בהודאה״. ונראה מרהיטת הלשון דהוי מדינא דהזכרת מעין המאורע, כמו בשאר המועדים, ולא מדינא דהודאה.

וב׳קונטרס חנוכה ומגילה׳ (סי׳ ז׳ אות ב׳) כתב כי גם בדעת הרמב״ם נראה ד׳על הניסים׳ הוי הזכרה מעין המאורע, ולא מענין של הודאה, וז״ל: ״והנה ברמב״ם (פ״ג מהלכות חנוכה הלכה ג׳) כתב, ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת ימים האלו שתחלתן כ״ה בכסליו, ימי שמחה והלל, ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות, להראות ולגלות הנס, וימים אלו נקראין חנוכה, והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים, והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה, ע״כ.

״הרי דמפרש הרמב״ם לעיקר דברי הגמ׳ דהלל והודאה, היינו חדא, ורק דין קריאת הלל נאמר בזה, ודין אמירת על הניסים בהודאה, השמיט הרמב״ם לגמרי מהלכות חנוכה. הרי מבואר מדבריו דדין אמירת על הניסים בהודאה אינה מעיקר התקנה, ודלא כפירש״י, ודין הזכרת על הניסים בתפילה הזכירה הרמב״ם בפ״ד מהלכות תפילה הלכה י״ג, וכתב דחנוכה ופורים מוסיפין בהודאה על הניסים. וכן הביא לדין אמירת על הניסים בברכת המזון, בפ״ב מברכות ה״ו.

״ואשר נראה בזה דדעת הרמב״ם הוא דיסוד הך דינא דהזכרת על הניסים, הוא מדין הזכרת מעין המאורע, וכמו ראש חודש ומועד דמזכירין מעין המאורע בתפילה ובברכת המזון, הכי נמי איתא להך דינא גם בחנוכה, ואשר על כן השמיטה להך דינא לגמרי מהלכות תפילה וברכת המזון, וכללה יחדיו עם כל הזכרות דמעין המאורע בשבת ויום

טוב וכו', ומשום דאין זה ביסודה דין חנוכה", עכ"ל ה'קונטרס חנוכה ומגילה'. והעולה מכל דבריו דמדברי הרמב"ם נראה דהזכרת על הניסים אינה מעיקר התקנה של הודאה בחנוכה, אלא היא ככל הזכרת מעין המאורע.

ב. גדר של הודאה בדלקת נרות חנוכה

במה מתקיימת התקנה של 'הודאה', להשיטה דעה"נ אינה מגדר של הודאה

לשיטה זו דאמירת על הנסים אינה מגדר של הודאה, אלא ככל הזכרת מעין המאורע, צריך להבין לשון הגמרא בשבת ד'לשנה הבאה קבעוה בהלל והודאה', וצריך להבין, בשלמא 'הלל' היינו אמירת ה'הלל', אבל צריך לדעת מה הוא ה'הודאה', שהרי לשיטה זו אמירת 'על הניסים' אינה מעיקר התקנה דהודאה.

ויש ליישב שאלה זו עפ"י מש"כ בנמוקי מהרא"י על הרמב"ם, וז"ל: "הא דהשמיט רבינו הנאמר בגמרא 'ובהודאה', ופירש"י ז"ל 'לומר על הניסים', [הגם כי נזכרו בדברי רבינו בהלכות תפילה וברכת המזון, היה לו להביא לשון הגמרא בקצרה גם כאן], נראה לי דרבינו מפרש 'בהודאה', היינו הדלקת נרות חנוכה וברכותיה, שזהו נקרא הודאה על הנס".

ומתבאר מדבריו דהרמב"ם נקט דהא דאיתא בגמרא דתקנו ימים אלו ל'הודאה', אין הכוונה בזה לאמירת 'על הניסים', וכמו שכתב רש"י, אלא הכונה היא להדלקת הנרות דחנוכה, דזהו גם כן ענין של הודאה. [עיין לעיל/להלן (סימן @ אות ג') דהבאנו מקורות נוספים ליסוד זה]. ומעתה כך הוא הביאור גם בדברי הרמב"ם הנ"ל, דכתב, ומפני זה התקינו חכמים שיהיו ימים אלו ימי שמחה והלל, ומדליקין בהם הנרות, והיינו, דהדלקת הנרות היא היא ההודאה המוזכרת בגמרא אחר ה'הלל', ונמצא שכתב הרמב"ם את דברי הגמרא, רק בשינוי לשון, דבמקום לכתוב להדיא 'הודאה', אחר ה'הלל', כתב הרמב"ם המצוה דנרות, כי היא ההודאה.

כיסוד הדברים הנ"ל, דלשיטת הרמב"ם יסוד מצות הדלקת נרות היא מגדר של הודאה, כן משמע עוד מדברי הרמב"ם (פ"ד הלכה י"ב), דז"ל:

"מצות נר חנוכה מצוה חביבה עד מאוד, וצריך אדם להזהר בה, כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח הקל והודיה לו על הניסים שעשה לנו". דוק היטב בלשונו הק' ותשכח להדיא כי יסוד מצות ההדלקה הוא, הודאה על הנס.

וכן איתא גם בפסקי הריא"ז (שבת, הלכות חנוכה אות ז'), דז"ל: "לשנה אחרת קבעום ועשאום שמונה ימים, שגומרים בהן את ההלל, ומודים על הנס בהדלקת הנרות, ומזכירין אותו בתפילה". הרי להדיא דההודאה היא בהדלקה, ומה שאומרים 'על הנסים' בתפילה אין זה מגדר של הודאה, אלא מגדר של הזכרה מעין המאורע.

גדר ההודאה שיש בהדלקת הנרות

הנה הוראנו לדעת עד כה, דבשיטת הרמב"ם נראה לומר דאמירת על הניסים בחנוכה אינה מדין הודאה, אלא מדין הזכרת המאורע, ודלא כאשר נתבאר לעיל בדברי מהר"ם מרוטנבורג. אלא שעל זה נשאלה השאלה, אם אמירת עה"נ אינה מדין הודאה, אם כן על מה נאמר בגמרא דקבעו ימים אלו להלל והודאה. ונתיישבה שאלה זו על פי דברי המפרשים דהדלקת הנרות היא מדינא דהודאה. ועתה פש לן להבין ולהשכיל בינה, כיצד יש במעשה של הדלקת נרות ענין של הודאה. בשלמא פרסומי ניסא, איכא, אבל הודאה, זאת צריך להבין היכן היא מתקיימת בהדלקת הנרות.

ויבואר הענין בס"ד בהקדם דברי ה'פחד יצחק' (חנוכה מאמר ב' פרק ב'), וז"ל: "בבנין המילים של לשון הקודש נזדמנו לפונדק אחד שני מושגים, הבעת החזקת טובה, והסכמה לדעת הצד השני. לשני המושגים הללו יש בלשון הקודש ביטוי משותף, 'הודאה'. 'הודאת בעל דין', פירושה, הסכמה לדבריו של הצד השני. 'הודאה על העבר', פירושה, הבעת החזקת טובה על מעשה חסד.

"הסברת השיתוף הזה היא, כי בתכונת נפשו של אדם טמונה היא השאיפה להיות סמוכה על שולחן עצמה, מבלי להזקק לעזרתו של הזולת. ובשעה שאדם מביע את הכרת טובתו לחברו, ונותן לו תודה, באותה שעה יש כאן הודאת בעל דין, כי בפעם הזאת אמנם לא עלתה בידו, והיה עליו להשתמש בטובתו של חבירו. באופן שהשורש הנפשי העמוק של כל הבעת תודה, הוא, מעשה הודאה. ועל אחת כמה וכמה שכך הוא הענין בבין אדם למקום, עיר פרא אדם יולד, ובטבע הפרא של

כל אדם גנוזה היא ההנחה של כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה, ובשעה שהוא מקריב את תודתו למקום, הרי זו הודאה כי לית ליה מגרמיה כלום״, עכ״ל ה׳פחד יצחק׳.

על פי הקדמת דברים זו, כתב בספר ׳ימי חנוכה׳ (מאמר י״ח אות ד׳) לבאר הענין, כיצד יש בהדלקת נרות חנוכה ענין של הודאה, וז״ל: ״בזה נראה לבאר ענין ההודאה שנמצא בהדלקת נר חנוכה, שהרי ענינה של הדלקת נר חנוכה הוא להראות ולגלות הנס, וכלשונו של הרמב״ם בריש הלכות חנוכה, וענין זה של להראות ולגלות הנס הוא, לבטא ולגלות את ההכרה שאנו מכירים בניסיו של הקב״ה ובחסדיו הגדולים עמנו, ואנו מבטאים הכרה זו ומגלים ומפרסמים אותה בהדלקת נר חנוכה, וזה עצמו הודאה היותר גדולה, להודות לו על ניסיו ונפלאותיו שעשה לנו, כי ההכרה וההודאה בניסים, במהלך של הודאת בעל דין, לגלות ולפרסם אותה ברבים, זהו הביטוי היותר גדול של ההודאה והשבח, וכמו שנתבאר. ולכן מצות היום של חנוכה, שקבעום ימים טובים בהלל והודאה, מתקיימת בהדלקת הנר, שהיא הביטוי להכרה בניסיו ונפלאותיו״.

ישוב שאלת הרא״ם למה לא הוזכר בגמרא שקבעו הימים להדלקת נרות

על פי כל אשר נתבאר לעיל מיושבת שאלה נוספת, דהנה הלשון בגמרא בשבת (כא,ב) הוא, ׳לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה׳. ונתקשה הרא״ם (בביאוריו לסמ״ג הל׳ חנוכה, ד״ה יום טוב בהלל ובהודאה), למה לא נאמר בגמרא שקבעו הימים גם להדלקת נרות, ורק הוזכר בגמרא הענין של הלל והודאה, והוא פליאה גדולה.

וז״ל הרא״ם: ״בנוסחאות התלמוד שבידנו כתוב ׳קבעום ועשאום׳, וכן נראה מגרסת רש״י ז״ל, ולפי זה אין לתמוה למה לא הזכירו רק ההלל וההודאה, ולא ההדלקה, שהוא העיקר, משום דאיכא למימר דקבעום קאי אהדלקה דלעיל, ועשאום קאי אהלל והודאה. אבל לפי שאר הנוסחאות, והנוסח של על הניסים שבידנו, שאין בם אלא ׳וקבעום׳ בלבד, קשיא״.

וכתב ליישב בנמוקי מהרא״י הנ״ל שאלה זו על פי הנ״ל, וז״ל: ״בזה מיושבת הערת הרא״ם בביאוריו לסמ״ג, שתמה אמאי השמיטו עיקר הקבוע בנר, ולדעת רבינו לפי מה שנתבאר היינו הנאמר במלת ׳הודאה׳״.

כלומר, מכיון שנתבאר בדעת הרמב״ם דאמירת ׳על הניסים׳, אינה מגדר של הודאה, אלא מגדר של הזכרה כמו שאר הזכרות בשבת יו״ט ור״ח, אם כן נשאלת השאלה, במה מתקיימת ההודאה המוזכרת בגמרא, ועל כרחנו לומר דבהדלקת הנרות מקיימים החובה של הודאה, ונמצא אם כן דשפיר הוזכר בגמרא דקבעו ימים אלו להדלקת נרות, כי נכלל הדבר בהודאה המוזכרת בגמרא.

ועתה נשוב אל הענין אשר בו פתחנו את דברינו, להבין למה אין מזכירים חנוכה ופורים בברכה מעין שלש. והשיב על כך מהר״ם מרוטנבורג על פי היסוד דאמירת ׳על הניסים׳ היא מגדר של הודאה, ולא מגדר של הזכרה מעין המאורע. אכן, על פי מה שנתבאר בשיטת הרמב״ם דמצות הודאה מתקיימת בהדלקת הנרות, ואילו אמירת עה״נ היא מגדר של הזכרה מעין המאורע, אם כן הדרא קושיא לדוכתא, למה אין אומרים ׳על הניסים׳ בברכה מעין שלש, וצריכים אנו לבוא אל התירוצים הנוספים שיתבארו להלן.

ג. הזכרת ׳על הניסים׳ אפילו בברהמ״ז, הוי רק מנהג

דברי הגר״א למה אין מזכירין חנוכה ופורים ב׳ברכה מעין שלש׳

הגר״א כתב טעם נוסף בביאור דברי השו״ע הנ״ל, ד׳מזכירין בה [בברכה מעין שלש] מעין המאורע, בשבת ויום טוב וראש חודש, אבל לא בחנוכה ופורים׳, וז״ל: ״אבל לא בחנוכה ופורים. דאף בברכת המזון אין צריך להזכיר מצד הדין, כמ״ש בפרק ב׳ דשבת (כד,א), אלא מצד המנהג, מה שאין כן כאן, שאין מנהג כלל״.

והיינו דבגמרא שם מבואר דאפילו בברכת המזון אין חיוב מעיקר הדין לומר ׳על הניסים׳, אלא מנהג הוא שנהגו לומר זאת, ועפי״ז ביאר הגר״א דבברכה מעין ג׳ מכיון שלא נהגו לומר עה״נ, לכן ממילא נשאר הדין על מקומו, שאין מזכירין עה״נ אלא רק בתפילה.

אליבא דהרמב״ם אי אפשר לומר כתירוץ הגר״א

ברם, דברי הגר״א יש להם מקום על פי רהיטת הסוגיא בשבת הנ״ל, אבל עדיין צ״ע ליישב השאלה לשיטת הרמב״ם, דהרמב״ם (הלכות ברכות פרק ב׳

הלכה ו') כתב, וז"ל: "בחנוכה ובפורים מוסיף באמצע ברכת הארץ על הניסים, כדרך שמוסיף בתפילה". ומשמע מלשון הרמב"ם דהוי חיוב גמור להזכיר עה"נ בברהמ"ז. ובאמת תמה ב'לחם משנה' בזה, וז"ל: "ואם תאמר הא בפרק במה מדליקין לא אמרו אלא, אם בא להזכיר מזכיר, משמע דהרשות בידו, ואיך כתב רבינו חיובא.

"יש לומר, דבירושלמי אמרו דכשלא הזכיר על הניסים דחיובא, חוזר, ורבינו לענין חוזר לא רצה לפסוק כירושלמי, כיון דלגמ' דידן הוי רשות ההזכרה, הוי ברכה לבטלה, ולא שבקינן גמרא דידן ועבדינן כירושלמי. אבל לענין חיוב ההזכרה, פסק כירושלמי, משום דאפילו לגמרא דידן אין כאן איסור, דהרי קאמר דהוי רשות, ואם כן ראוי להחמיר כירושלמי, והוא טעם נכון".

ועכ"פ איך שלא ניישב את דברי הרמב"ם מסוגיית הגמרא, הא מיהא איתא להדיא בדבריו דהוי חיוב גמור להזכיר עה"נ בברהמ"ז, ועל פי זה שפיר טען ב'מועדים וזמנים' (חלק ו' סי' צ"ד), דלשיטת הרמב"ם אי אפשר לנו ליישב שאלתנו לענין ההמנעות מהזכרת עה"נ בברכה מעין שלש, כדברי הגר"א, וז"ל: "תמהני, שלהרמב"ם דהזכרת על הניסים חובה, למה בברכה מעין שלוש אינו מזכיר דחנוכה ופורים, ובשלמא לדידן פירש הגר"א בביאורו, שהזכרה רשות בחנוכה, ולא נהגו במעין שלוש. אבל להרמב"ם שסובר שחובה, הוה ליה להזכיר נמי במעין שלוש".

ד. בברכה מעין ג' אין מזכירין רק הזכרה שיש לה אפשרות של ברכה בברהמ"ז

ביאורו של ה'מנחת עני' בהא שאין מזכירין חנוכה ופורים בברכה מעין שלש

בשו"ת 'מנחת עני' (שאלה ב') דן בשאלה אחרת הנוגעת להזכרה בברכה מעין שלש, ועל פי דבריו שם סיים בנתינת טעם חדש לנדון דידן, למה אין מזכירין חנוכה ופורים בברכה זו, והגם כי ארכו דבריו נציע בס"ד כל לשונו, ז"ל:

"בברכה אחת מעין שלש דנהגינן להזכיר בה מעין המאורע בשבת ויו"ט ור"ח, כמבואר בתוספות ובראי"ש, והובא בשו"ע א"ח סימן ר"ח סעיף

י״ב, ומקום הזכרה כפי הנוסח שבידנו הוא קודם 'כי אתה ה' טוב ומטיב לכל', וכ״כ הרא״ש בהדיא בברכות (דף מ״ד), וז״ל, וקודם שיאמר כי אתה טוב ומטיב לכל, יאמר בשבת 'ונחמנו ביום השבת הזה', וביו״ט ור״ח 'וזכרנו לטובה ביום פלוני הזה', עכ״ל. ויש לשאול, הלא בברכת המזון מקומו קודם 'ובנה ירושלים', ולמה שינה מקומו בברכה זו אחר 'ובונה ירושלים'.

״תשובה. הנה בעיקר הזכרה זו, כתבו התוס' ברכות שם (ד״ה על), וז״ל, בספר מיימוני מצריך להזכיר בה מעין המאורע בשבת ויו״ט, וכן משמע בירושלמי, ומיהו לא נהגו העולם כן, ויכול להיות שמזכירין מעין המאורע היינו דוקא בימיהם שהם רגילין לקבוע איין ומיני פירות, אבל האידנא לא קבעו, עכ״ל.

״ולפענ״ד נראה טעם נכון למנהג העולם שכתבו התוס', דהנה שם דף כ״ט גרסינן, אמר רב נחמן אמר שמואל, כל השנה כולה מתפלל אדם הביננו חוץ ממוצאי שבת ומוצאי יו״ט, מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת. מתקיף לה מר זוטרא, ונכללה מכלל, הביננו ה' אלקינו המבדיל בין קודש לחול, קשיא, עכל״ה. וכתב הר״י שם, וז״ל, מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת. ובגמרא שואל כמו שאומר מעין כל ברכה וברכה בש״ע, למה אינו אומר ג״כ מעין הבדלה, ויתפלל הביננו אפילו במוצאי שבתות ויו״ט, ונשאר בקושיא. ואפ״ה מילתא דשמואל הלכתא הוי. ואפשר לומר טעם בדבר, דמש״ה לא תקנו מעין הבדלה, מפני שהבדלה אינה ברכה בפני עצמה, אלא שאנו כוללים אותה בברכת אתה חונן, ואם היו אומרים מעין הבדלה, היה נראה שהבדלה היא ברכה בפני עצמה, כיון שהתקינו מעין הבדלה, כמו שתקנו מעין שאר ברכות, ממורי הרב נ״י, עכ״ל.

״ולפ״ז יש לומר דהיינו נמי טעמא של מנהג העולם שלא להזכיר מעין המאורע בברכה מעין שלש, דברכה זו מעין שלש לגבי ברכת המזון, הוא ממש כמו הביננו לגבי ברכת שמ״ע שבתפלה, וכי היכי דאין להזכיר התם הבדלה כדי שלא יהא נראה כאילו ברכה בפני עצמה, ה״נ מה״ט אין להזכיר גם כאן מעין המאורע, כדי שלא יהא נראה כאילו היא ברכה בפני עצמה, והוא טעם נכון לענ״ד.

״ואולם שיטת התוס' והירושלמי ומנהגא דידן שמזכירין בברכה מעין שלש מעין המאורע, ולא חיישינן להא דיהא נראה כאילו היא ברכה בפני עצמה, י״ל דס״ל לחלק, דלא דמי להבדלה דאין לה קביעות ברכה לעצמה בשום פעם, משא״כ הזכרה זו דלפעמים משכחת בה הזכרה בפני עצמה,

בברכת המזון גופא, כגון אם טעה ולא הזכיר בבונה ירושלים, כמבואר בשו״ע סימן קפ״ח סעיף ו׳ ז׳, ואפילו בר״ח, נהי דאינו מזכיר בשם ומלכות, מ״מ עכ״פ קבעה לה ברכה בפ״ע בלא שם ומלכות, לכך לא איכפת לן במה שיהא נראה כאילו היא ברכה בפ״ע, כיון דבאמת כן הוא היכי שטעה ולא הזכיר, וה״נ כיון דלא אפשר, חשיב כמו טעה.

״ובזה ניחא מה שאין מזכירין בחנוכה ופורים בברכה מעין שלש, כמ״ש בש״ע סימן ר״ח, דהיינו משום דאין להם קביעות ברכה בפ״ע בשום פעם, דמי להבדלה בהביננו. ולפי״ז א״ש שקבעו הזכרה זו אחר ובנה ירושלים, קודם כי אתה ה׳ טוב ומטיב וכו׳, כי שם מקומה בברכת המזון היכי שקבעה בפ״ע, אם טעה ולא הזכיר בבונה ירושלים אומר אותה ברכה בפ״ע בין בונה ירושלים להטוב ומטיב. כן נלפענ״ד נכון וברור״, עכ״ל ה׳מנחת עני׳ לענין נדון שאלתו.

ביאור מחלוקת הרמב״ם והטור אי מזכירין ר״ח בברכה מעין שלש

בשם הגר״ח מבריסק זצ״ל (עיין אסופות רבינו חיים הלוי סימן י״ט. אשר לשלמה תנינא סי׳ ע״ו) הובא דהלך בדרך זו ממש, ובנה יסודו גם כן על דברי רבינו יונה הנ״ל, ובזה יישב את שיטת הרמב״ם (סוף פ״ג מהלכות ברכות), וז״ל: ״בשבת ובימים טובים אומר בברכה זו בכללה מעין קדושת היום, כדרך שמזכיר בברכת מזון״. ומשמע דר״ח אין מזכירין בברכה מעין שלש, אלא רק את שבת ויו״ט.

אבל הטור (סימן ר״ח) כתב, וז״ל: ״וצריך להזכיר מעין המאורע, כגון בשבת קודם ׳כי אתה ה׳ טוב ומטיב׳, יאמר ׳ונחמנו ביום מנוחה הזה׳, וביו״ט אומרים ׳ושמחנו ביום חג פלוני הזה׳, וברר״ח אומרים ׳וזכרנו לטובה ביום ראש חודש הזה׳״. ומבואר דגם את ר״ח מזכירין מעין המאורע בברכה מעין שלוש. וצריך ביאור במאי פליגי.

ונמסר בשם הגר״ח לבאר על פי היסוד הנ״ל, דהרמב״ם והטור קאו בזה לשיטתייהו, האם בשכח לומר של ר״ח בשבת, האם קבעו על זה ברכה, או לא, וז״ל: ״ויבואר מש״כ הרמב״ם בהלכות ברכות דבשבת ויו״ט מזכירין בברכה אחת מעין ג׳ קדושת היום, ומשמע דבר״ח אין דין הזכרה של קדושת היום, דהנה שיטת הרמב״ם היא בפ״ב הי״ג דעל הזכרת ר״ח לא תיקנו דין ברכה כלל, וז״ל, בראשי חדשים שכח ולא אמר יעלה ויבוא, אם נזכר קודם שיתחיל בברכה רביעית, אומר ברוך שנתן ראשי חדשים

לעמו ישראל לזכרון ואינו חותם בה, עכ״ל, ולכן אין להזכירה בברכת מעין ג׳, דבה מזכירין רק מעין מה שהוא ברכה שבבהמ״ז, וכמש״נ.

״אבל שיטת הטור היא דגם על קדושת ר״ח תקנו ברכה כשאומרה לפני הטוב והמטיב, וז״ל בסי׳ קפ״ח עוד נסתפקו בגמ׳ אי חתים אי לא בר״ח, וכתב רב אלפס שאין לחתום, ור״י פסק שיש לחתום, ולזה הסכים א״א הרא״ש ז״ל, עכ״ל, לכן סובר דמזכירין בברכה מעין ג׳ גם של ר״ח״.

ביאור ה׳תורת רפאל׳ בדעת הרמב״ם

בספר ׳תורת רפאל׳ (סי׳ ט״ו) כתב לבאר באופן אחר את דעת הרמב״ם הנ״ל, שאין להזכיר בברכה מעין שלוש ר״ח, וחנוכה ופורים, וז״ל: ״מעתה נראה דמה שכתב הרמב״ם ז״ל צריך להזכיר מעין המאורע בברכת מעין ג׳, בשבתות ויו״ט, בדקדוק כתב ׳שבתות׳, אבל בר״ח וחוה״מ א״צ להזכיר, והיינו טעמא, דכיון דבררנו בס״ד דס״ל להרמב״ם ז״ל דדוקא דבר שהוא לעכוב בברכת המזון, התקינו לומר בברכה מעין ג׳, אבל דבר שבברכת המזון גופיה אינו אלא למצוה, לא התקינו לאומרו בברכה מעין ג׳, וה״ט ד׳ארץ חמדה טובה ורחבה׳ התקינו בברכה מעין ג׳, אבל ׳ברית ותורה׳ לא התקינו, וכמו שביארנו בס״ד, משו״ה ס״ל להרמב״ם ז״ל דהא דאיתא בירושלמי דצריך להזכיר מעין המאורע בברכה מעין ג׳, אינו אלא בשבתות ויו״ט דהזכרת מעין המאורע דידה בברכת המזון הוי לעכוב, אבל בר״ח וחוה״מ דהזכרת מעין המאורע דידה גם בברכת המזון גופיה אינו אלא למצוה, אבל אם שכח אין מחזירין אותו, כדאיתא בברכות דף מ״ט, הילכך בברכה מעין שלש לא התקינו אפילו להזכירו״.

על פי דבריו של ה׳תורת רפאל׳ עולה דשיטתו של הרמב״ם אינה תלויה כלל בנדון האם הזכרה זו בברהמ״ז הוי בגדר ברכה ממש, או לא, כדרכם של ה׳מנחת עני׳ והגר״ח זצ״ל, אלא טעמו של הרמב״ם שאין להזכיר ר״ח בברכה מעין שלש הוא, מכיון שאפילו בברהמ״ז אין הזכרה זו מעכבת, ולכן לא תיקנו להזכירה במעין שלש.

ולדרך זו בביאור שיטת הרמב״ם, אפשר לומר דהרמב״ם והטור נחלקו בנקודה זו גופא, האם אמנם אין מזכירין במעין שלוש אלא הזכרה כזו שהיא לעיכובא בברהמ״ז, או לאו דוקא. דהרמב״ם סבירא ליה דתיקנו להזכיר בברכה מעין שלש רק הזכרת מאורע שהיא לעכובא בברכת המזון, ולכן ר״ח לא תיקנו להזכיר בברכה מעין שלש. אבל הטור סבירא

ליה דתיקנו להזכיר בברכה מעין שלש כל מה שמזכירין בברכת המזון באופן של ברכה [כהדרך הקודמת של ה'מנחת עני']. ולכן ר"ח שיש לה ברכה בברכת המזון, אם שכח להגיד יעלה ויבוא, אזי מזכירין אותו בברכה מעין שלש. אבל חנוכה ובפורים שאין שום אופן שמזכירים אותם בברכת המזון, אין מזכירין אותם בברכה מעין שלש.

ביאור מחלוקת הפוסקים כיצד הוא נוסח הזכרת שבת ויו"ט בברכה מעין ג'

נשוב עתה אל דרכם של ה'מנחת עני' והגר"ח, דאין מזכירין בברכה מעין שלש אלא הזכרה כזו שבברכת המזון יכולה היא להיות באופן של ברכה, כמו שבת, ולא חנוכה ופורים, יעוין לעיל כל דבריהם. על פי דרך זו כתב בספר 'דברי הלכה' (להגר"צ ובר שליט"א, סי' ר"ח סעיף י"ב) לבאר מחלוקת נוספת שמצאנו בפוסקים.

דהנה הטור (שם) כתב, וז"ל: "וצריך להזכיר בה מעין המאורע, כגון בשבת קודם 'כי אתה ה' טוב ומטיב', יאמר 'ונחמנו ביום המנוח הזה', וביום טוב אומר 'ושמחנו ביום חג פלוני הזה'. אבל הב"י הביא בשם התשב"ץ (סי' שכ"ב) דכתב, וז"ל: "כך היה נוהג מהר"ם, ואומר ביום טוב 'וזכרנו לטובה ביום חג פלוני', ובשבת אומר 'ורצה והחליצנו ביום השבת הזה'".

הרי דנחלקו הני פוסקים בתרתי. לענין שבת, לדעת הטור אומר 'ונחמנו', ולדעת התשב"ץ אומר 'רצה והחליצנו'. לענין יו"ט, לדעת הטור 'ושמחנו', ולדעת התשב"ץ אומר 'וזכרנו לטובה'. וצריך להבין במאי פליגי.

וכתב ה'דברי הלכה' לבאר המחלוקת על פי דברי הגר"ח הנ"ל, וז"ל: "לפי"ז אפשר לבאר שבזה גופא נחלקו הטור והתשב"ץ, האם הנוסח של מעין המאורע במעין ג' הוא כמו הנוסח של 'רצה' ו'יעלה ויבא', בתוך ברכת 'בונה ירושלים' שבברכת המזון, או שהנוסח הוא כמו הברכה של 'רצה' ו'יעלה' ויבא לאחר 'בונה ירושלים', כשתקנו להם ברכה בפני עצמם. לפי הטור הנוסח בשבת הוא 'ונחמנו ביום המנוח הזה', מעין נוסח הברכה של 'רצה' לאחר בונה ירושלים, כששכח לומר 'רצה' באמצע הברכה, דאמרינן 'אשר נתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה לאות ולברית'. ולפי"ז 'ונחמנו' הוא מלשון מנוחה, ולא מלשון נחמה. והנוסח ביו"ט הוא 'שמחנו' מעין 'אשר נתן ימים טובים לישראל לששון ולשמחה'.

"אבל התשב"ץ סבר שנוסח מעין המאורע בברכת מעין ג', אינו כמו הנוסח של 'רצה' לאחר בונה ירושלים, אלא כדעת האליה רבה, שהזכרת מעין המאורע במעין ג' צריכה להיות בתוך ברכת בונה ירושלים, כמו בברכת המזון, ולכן בשבת הנוסח הוא 'רצה והחליצנו' כמו בנוסח ברכת המזון, וביו"ט הנוסח הוא 'זכרנו', מעין יעלה ויבא שאומר ויזכר זכרוננו ופקדננו", עכ"ל ה'דברי הלכה'.

דרכו של ה'מנחת עני' תלויה במחלוקת הפוסקים בביאור דברי רבינו יונה

בעיקר דברי ה'מנחת עני' והגר"ח הנ"ל שמעתי כי יש לדון בדבריהם, דהנה כל דבריהם מיוסדים על דברי ר"י לענין הזכרת הבדלה בתפילת 'הבינונו', וז"ל: "אפשר לומר טעם בדבר, דמש"ה לא תקנו מעין הבדלה, מפני שהבדלה אינה ברכה בפני עצמה, אלא שאנו כוללים אותה בברכת אתה חונן, ואם היו אומרים מעין הבדלה, היה נראה שהבדלה היא ברכה בפני עצמה, כיון שהתקינו מעין הבדלה, כמו שתקנו מעין שאר ברכות".

ומצאנו שנחלקו הפוסקים בביאור דברי רבינו יונה, דהב"ח (סי' ק"י) כתב על דברי רבינו יונה, וז"ל: "ותימה דמה לנו לחוש אם יהיה נראה שהיא ברכה בפני עצמה. ויש לומר דחוששין שמתוך שיהא נראה שהיא ברכה בפני עצמה, יבואו לומר שדין הבדלה כדין שאר ברכות שמונה עשרה, דאם שכח ולא אמרה מחזירין אותו ויברכו ברכה לבטלה".

והיינו, דאם יזכירו ב'הבינונו' הבדלה, יבואו לטעות ולומר דהיא חשובה כמו אחת מהברכות שבשמונה עשרה, ואם שכח בשמונה עשרה אתה חונן, צריך לחזור ויברכו ברכה לבטלה.

אבל המג"א (שם ס"ק ו') כתב, וז"ל: " ואם תאמר, גבי שאלה נמי נימא האי טעמא. יש לומר, דבשלמא הבדלה כיון דאיכא ר' עקיבא דסבר דברכה בפני עצמה היא, יבואו לומר דהלכה כרבי עקיבא. מה שאין כן בשאלה, ליכא למאן דאמר, ולא יבואו לומר כן. כן נראה לי, דלא כהב"ח".

מבואר מדברי המג"א כי כל החשש של רבינו יונה שאם יזכירו אתה חונן ב'הבינונו' יבואו לומר דהיא ברכה בפני עצמה, זהו רק ב'אתה חונן', מכיון דמצאנו באמת שיטה כזו, היא שיטת ר"ע, ד'אתה חונן הוי ברכה בפני עצמה'. אבל בשאר ברכות ליכא למיחש דאם יזכירו אותן, יבואו לומר דהם ברכות בפנ"ע.

ומעתה הלא דברי ה'מנחת עני' תלוים בשתי ההבנות ברבינו יונה, דאי נימא כהב"ח דיש חשש שיבואו לטעות ולומר דאם לא הזכירוה בשמו"ע, צריך לחזור, אזי גם לגבי ברכת 'מעין שלוש' יש לומר האי טעמא, דאם יזכירו 'על הנסים', יבואו לומר דבברכת המזון צריך לחזור, אם שכחו לומר זאת. אבל אי נימא כהמג"א דכל החשש שייך רק במקום שיש שיטה שברכה זו היא באמת ברכה לעצמה, אם כן האי חששא לא שייכא כלל לענין הזכרת חנוכה ופורים בברכה מעין ג', דהלא אין שיטה כזו כלל, ד'על הניסים' הוי ברכה בפני עצמה, ולכן גם לשיטת רבינו יונה אפשר ברווחא ובשופי להזכירם בברכת מעין שלוש. ונמצא מכלל האמור, דלשיטת המג"א צריכים אנו לאחד מהטעמים האחרים שנתבארו בפוסקים, למה אין מזכירין עה"נ בברכה מעין שלש.

ה. בגדר הזכרת ברית ותורה בברהמ"ז, ובטעם הדבר שאין מזכירין אותם בברכה מעין ג'

מחלוקת הראשונים האם הזכרת ברית ותורה מעכבת בברכת המזון

בטרם נמשיך דברינו בנדון סימן זה, למה אין מזכירין חנוכה ופורים בברכה מעין שלש, נציע ענין נוסף הנוגע לברכה מעין שלש, אשר מתבאר ומתיישב היטב על פי יסודם של ה'מנחת עני' והגר"ח הנ"ל.

כתב הריטב"א בברכות (דף מ"ד ע"ב ד"ה אלא איפוך), וז"ל: "כבר כתבנו דברכת מעין ג' של מיני מזונות, שהיא פוטרת ג' ברכות, ואע"ג דלא אמר ברית ותורה, ומלכות בית דוד, יוצא הוא בדיעבד. וכי אמרינן לקמן דאם לא אמרן לא יצא ידי חובתו, לא יצא ידי חובתו כראוי קאמרינן, אבל לא מחייב לאהדורי, דאי חיוב חזרה הוה בהו, מעין שלש הוה אמרינן שום הזכרה מינייהו. ואשכחן כהאי לישנא בפסחים (קטז,ב), דאמרינן התם כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ובעינן למימר לא יצא ידי חובתו כראוי".

הרי דנקט הריטב"א דהזכרת ברית, תורה ומלכות בית דוד, אינה מעכבת בברכת המזון, והראיה לזה, דאם היה זה לעיכובא ודאי היו מתקנים להזכירם גם בברכה מעין שלוש.

אבל המאירי (שם דף מ״ט ע״א ד״ה צריך שיזכיר) הביא מחלוקת בנדון זה, וז״ל: ״שאר הדברים שהצרכנו בה, יש אומרים שאם לא אמר מחזירין אותו. ויש חולקים בכך, וממה שלא נתקנו בברכה מעין ג׳ [היינו שמביאים ראיה לשיטתם כראיית הריטב״א הנ״ל]. ומכל מקום נראה כדעת ראשון, ממה שאמרו בתלמוד המערב בפרק א׳, כל שלא אמר תורה בארץ, מחזירין אותו, מה טעם ׳ויתן להם ארצות גוים בעבור ישמרו חוקיו ותורותיו״.

ומעתה מוטלת עלינו חובה להבין את השיטה הסוברת דהזכרת ברית ותורה מעכבת בברכת המזון, דמה יתרצו על שאלת החולקים עליהם, דאי הוי לעיכובא, למה לא תיקנו להזכירם גם בברכה מעין שלוש.

דברי ה׳אשר לשלמה׳ בהא דאין מזכירים ברית ותורה במעין ג׳

ב׳אשר לשלמה׳ (תנינא סי׳ ע״ו) עמד על השאלה הנ״ל, וכתב ליישבה כמין חומר, על פי יסודו של הגר״ח, דבברכה מעין שלש לא תקנו לומר אלא מה שיש לו גדר של ברכה, ולא מה שיש לו גדר של הזכרה בעלמא, ומהאי טעמא אין מזכירים חנוכה ופורים בברכה מעין שלש, וז״ל:

״מעתה מיושב היטב מה שאין מזכירין ברית ותורה בברכה דמעין ג׳, אף שמעכב בברכת המזון, והוא משום דבברכת מעין ג׳ דהוי ברכה כוללת, שייך להכליל רק מה דהוי ברכה בפני עצמה, וכיון שמבואר דברית ותורה לא הוי מעיקר ברכת המזון, ולא בעי ברכה כלל, לכן לא תיקנו להזכירם בברכה דמעין ג׳ דהוי ברכה כוללת״.

והראיה ליסוד הנ״ל, דברית ותורה לא הוי מעיקר הברכה, הביא ה׳אשר לשלמה׳ מהא דאיתא בשו״ע (סי׳ קפ״ז סע׳ ג׳) ׳אם לא הזכיר בברכת הארץ ברית ותורה מחזירין אותו׳. וכתב המשנ״ב (ס״ק ח׳) דמחזירין אותו לראש ברכת המזון, דכולהו שלש ברכות ראשונות חשובות כאחת. וכתב ב׳שער הציון׳ (ס״ק ח׳), ״נראה לי דהיינו דוקא כשנזכר אחר שהתחיל ׳רחם נא׳, דלא עדיף מהזכרת ׳יעלה ויבוא׳ בברכת ׳רצה׳, כששכח, דיכול לומר קודם שהתחיל תיבת ׳מודים׳, והכי נמי יזכיר ברית ותורה קודם ׳רחם נא׳״.

קושית ה׳עמק ברכה׳ על המשנ״ב

וכתב ה'עמק ברכה' (ענייני ברכת המזון, אות ב') דיש לדחות את דברי המשנ"ב ואת ראייתו, וז"ל: "לענ"ד נראה דאין ללמוד משאר הזכרות, דהוו דברים בפ"ע, ואינם מגוף הברכה, משא"כ הזכרת ברית ותורה דאינה דבר בפני עצמו, אלא מגוף הברכה של ברכת הארץ, וע"כ אינה שייכא אלא לתוך הברכה, ולא מהני הזכרתן לאחר חתימת הברכה, וזה ברור".

והיינו דנקט ה'עמק ברכה' דאיזה דבר אפשר להוסיף בגמר הברכה, דוקא אמירה כזו שהיא לא מעצם הברכה, כמו 'יעלה ויבא', אבל ברית ותורה דהוו חלק מעצם הברכה, אין שייך להוסיפם אחר הברכה. ולכאורה הוא טענה אלימתא, וצריך להבין את דעת המשנ"ב שאפשר להזכיר ברית ותורה אחרי שגמר הברכה.

דברי ה'אשר לשלמה' דברית ותורה אינם חלק מהברכה אלא כהזכרות בלבד

וכתב ה'אשר לשלמה' (חלק ג' סי' ט"ז) דאיה"נ מדברי המשנ"ב הנ"ל מוכח דנקט כמש"כ לעיל, דברית ותורה לא הוי מעיקר הברכה, וז"ל: "ונראה דכל זה יתכן אי נימא דהזכרת ברית ותורה לא הוי מחפצא דברכה עצמה, ורק דחייבוהו להודות על ברית ותורה בשעת ברכת הארץ, א"כ זה דומה שפיר לשאר הזכרות, דאף דקבעום לכתחילה בתוך הברכה, יכול בדיעבד להזכיר גם לאחר שסיים, כל שלא התחיל בברכה שניה. אבל אי נימא דברית ותורה הוי מחפצא דברכה עצמה, א"כ מה יועיל מה שמזכיר לאחר שסיים הברכה, והרי כל מה דהוי מעיקר הברכה מועיל על זה חתימה, ומה שמזכיר לאחר החתימה הוי כאילו לא חתם.

"ולכאורה זה ודאי דבסיים ברכת הארץ וחיסר 'ארץ חמדה טובה', לא יועיל מה שיזכיר לפני שהתחיל ברכת 'רחם', והוא משום דאמירת 'ארץ חמדה' הוי מעיקר הברכה, ובעי שהחתימה תהיה לאחר גמר הברכה, וכשהזכיר לאחר החתימה הוי כלא חתם. ורק בשכח ברית ותורה מועיל מה שיזכיר לפני 'רחם', משום דאמירת ברית ותורה הוי מדין הזכרה, ולא מגוף הברכה.

"ולפי דברינו נראה דאם חיסר בברהמ"ז של שבת או יו"ט, וחזר ובירך ובפעם הב' הזכיר של שבת ויו"ט, ושכח ברית ותורה, לא יצטרך לברך פעם ג', משום דעיקר ברכהמ"ז והזכרת ברית ותורה יצא בפעם הראשונה, והזכרת שבת ויו"ט, יצא במה שבירך בפעם הב', ואף שלא הזכיר בפעם הב' ברית ותורה, שפיר מקרי שהזכיר של שבת ויו"ט

בברכהמ״ז, משום דגם כשלא הזכיר ברית ותורה מקרי ברכת המזון. והיכא שחיסר בפעם השניה ׳ארץ חמדה טובה ורחבה׳, אף שהזכיר של שבת ויו״ט, לא חשיב כלל ברכת המזון ויצטרך לחזור ולברך פעם ג׳׳, עכ״ל ה׳אשר לשלמה׳.

ראיה נוספת דברית ותורה אינם מעיקר הברכה

עוד הוכיח ה׳אשר לשלמה׳ דברית ותורה אינם מעיקר הברכה, מדברי הרמב״ם (הלכות ברכות פ״ב ה״ג), וז״ל: ״כל שלא אמר ׳ארץ חמדה טובה ורחבה׳, בברכת המזון, לא יצא ידי חובתו וצריך להזכיר בה ברית ותורה״. והוקשה ל׳לחם משנה׳ למה ב׳ארץ חמדה טובה ורחבה׳ כתב הרמב״ם ז״ל דכל מי שלא אמר לא יצא ידי חובתו, ואילו לגבי ברית ותורה לא אמר כן, אלא רק דצריך להזכיר ברית ותורה לבד.

וכתב ה׳אשר לשלמה׳ לישב על פי הדברים דלעיל, וז״ל: ״ואפשר לומר בשיטת הרמב״ם דאף דבלא הזכיר ברית ותורה מחזירין אותו, מ״מ חלוקה אמירת ׳ארץ חמדה טובה ורחבה׳ מהזכרת ברית ותורה, דהיכא דלא הזכיר ׳ארץ חמדה טובה׳ או ׳מלכות בית דוד׳, הוי כמו שלא בירך כלל, והוא משום דעיקר חפצא דברכת המזון הוי ברכת הזן וברכת הארץ וברכת ירושלים, וברכת הארץ הוי הודאה על הארץ ועל המזון, וזהו דאמר ר״א דכל שלא הזכיר ארץ חמדה טובה ורחבה, חסר לו בעיקר ברכת המזון, ודמי ללא בירך ברכה שניה כלל. אבל הזכרת ברית ותורה בברכת הארץ, אינה מחפצא דברכת הארץ עצמה, אלא דבשעת הודיה על הארץ ועל המזון חייבוהו להודות גם על ברית ותורה, ובזה גם כשלא הזכיר ברית ותורה, איכא חפצא דברכה. ואף דחייבהו לחזור ולברך עוד פעם, כדאיתא בסוגיה ובירושלמי, אין זה משום דחסר לו חפצא דברכה, אלא משום דכל שחיסר הודאה על ברית ותורה, מחמת זה לבד חייבוהו לחזור ולברך, כדי להזכיר הודאה זו.

״ומעתה מבואר היטב מה שכתב הרמב״ם דבלא הזכיר ׳ארץ חמדה טובה׳ ו׳מלכות בית דוד׳, לא יצא ידי חובתו, ולגבי ברית ותורה כתב רק דצריך להזכיר דברים אלו, משום דבחיסר ׳ארץ חמדה טובה׳ ו׳מלכות ב״ד׳, לא יצא עיקר הברכה, והוי כלא בירך ברכה שניה כלל. אבל לגבי ברית ותורה, איכא רק חיוב הזכרה, וכשלא הזכיר דברים אלו חייב לחזור רק בשביל שיזכיר דברים אלו, אבל עיקר חובת הברכה יצא גם כשלא הזכיר ברית ותורה״, עכ״ל ה׳אשר לשלמה׳.

ביאורו של ה'תורת רפאל' ברמב"ם הנ"ל

ב'תורת רפאל' (או"ח סי' ט"ו) כתב לישב שאלת הלח"מ הנ"ל באופן אחר מהנ"ל, וז"ל: "מעתה אתי שפיר מה שפסק הרמב"ם ז"ל דכל מי שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ או שלא אמר מלכות בית דין בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו, אבל גבי ברית ותורה כתב וצריך להזכיר, דמשמע דוקא לכתחילה אבל בדיעבד אין מחזירין אותו. והיינו משום דכן מוכח מנוסחת ברכת מעין ג', דלית שם ברית ותורה לנוסחת הרמב"ם ז"ל, ואי היה מעכב אפילו בדיעבד, היה להם לתקן להזכיר ברית ותורה גם בברכת מעין ג'". ודבריו הם על פי דברי הריטב"א הנ"ל, ודו"ק.

ו. בברכה מעין ג' אין מזכירין רק הזכרה שאינה חלק מהברכה בברהמ"ז

ביאור ה'הררי קדם' למה אין מזכירים 'על הנסים' בברכה מעין שלוש

נשוב עתה בס"ד אל נדון דברינו בסימן זה, למה אין מזכירין חנוכה ופורים בברכה מעין שלש, מלבד הדרכים שנתבארו בזה בס"ד לעיל, עוד זאת כתב בזה לבאר בספר 'הררי קדם' (סימן קצ"ז), וז"ל: "ונראה דשאני הזכרת על הנסים בחנוכה, מהזכרת שבת ויו"ט ור"ח, דעל הניסים בחנוכה אינו דין של הזכרה כר"ח ויו"ט, אלא הוא חלק מטופס הברכה של 'מודים אנחנו לך' בתפילת שמו"ע, וחלק ממטבע הברכה דברכת 'נודה לך' בברכת המזון, דבחנוכה ופורים יש חיוב מיוחד להוסיף בהודאה והלל ולהודות על הנסים שנעשה בהם, וההודאה בעל הנסים היא מגוף מטבע הברכה בתפלה וברהמ"ז.

"משא"כ יעלה ויבא בתפלה וברהמ"ז, הוא דין הזכרה גרידא, החלוק מעיקר הברכה. והראיה דהא קי"ל (או"ח סי' תר"ב ס"א) דמזכירין יעלה ויבא אפילו לאחר שגמר לברכת 'המחזיר שכינתו לציון', וע"כ דאין זה המשך מהברכה, אלא דין הזכרה בפני עצמו, אשר מקומו הוא סמוך לברכה.

"והנה הרי בברכת מעין שלש קיצרו את הברכות, דהוא רק ברכת מעין ג', וע"כ פשוט שכמו שהשמיטו מתוך הברכה ד'נודה לך', ברית ותורה, כמו כן קיצרו והשמיטו בחנוכה ופורים את ההוספה ד'על הנסים', שהרי

כל עיקר חיוב אמירת על הנסים הוא חיוב תוספת וריבוי בהודאה, וחיוב זה של ריבוי הודאה לא שייך בברכת מעין שלוש שהיא ברכה קצרה, וכשם שיש בקיצורה מעין ברכת נודה לך בברית ותורה, ה״ה שיש בה קיום של מעין שלש על חיוב הנוסף בהודאה בחנוכה. משא״כ הזכרת שבת ויו״ט ור״ח, שאין זה המשך מהברכה, אלא חיוב מסוים בפני עצמו, של הזכרה של היום, אשר חיוב זה אינו שייך לברכה דוקא, בזה גם בברכת מעין שלש יש חיוב להזכירם, דחיוב הזכרה זה המסוים בפני עצמו חל גם בברכת מעין שלש, ולהכי דין הזכרתם נוהג גם בברכת מעין שלש.

״ויש להוסיף עוד שבחנוכה ופורים אין חיוב של הזכרת היום כבשבת ויו״ט, כי אין בהם קדושה וחפצא של יום, ולא שייך בהם הזכרה, וכל דין על הנסים הוא רק מדין תוספת הודאה וכמש״נ, וראיה לזה דבעל הנסים של פורים אין אנו מזכירים את יום הפורים כלל, רק שאנו מודים על הנס דבימי מרדכי ואסתר אבל אין אנו מזכירים את תקנת יום הפורים בעצמו ועיצומו של יום, והיינו כמש״נ דאין בחנוכה ופורים דין הזכרה של עיצומו של יום, וכל ברכת על הנסים הוא המשך של הברכה גרידא וכנ״ל, להכי בברכת מעין ג׳ שקיצרו את הברכות אין מזכירין את הנס״, עכ״ל ה׳הררי קדם׳.

מחלוקת הפוסקים במי ששכח לומר עה״נ, אם יאמר בין הברכות

מדברי ה׳הררי קדם׳ הנ״ל עולה לכאורה דיהיה נפק״מ לדינא, לענין מי ששכח לומר עה״נ במקומה, האם אפשר לאומרה בין ברכה לברכה, דלענין ׳יעלה ויבוא׳ הביא בספר הנ״ל דברי השו״ע דמזכירין יעלה ויבא אפילו לאחר שגמר לברכת ׳המחזיר שכינתו לציון׳, ומכאן הוכיח דאין אמירה זו בגדר המשך הברכה, אלא דין הזכרה בפני עצמו, אשר מקומו הוא סמוך לברכה. ואם זהו הביאור בהלכה זו, הרי עולה דבעה״נ הדין הוא שונה, דמכיון דהוי חלק מהברכה דהודאה, אי אפשר לאומרו לאחר גמר הברכה.

אכן, באמת בנדון זה מצאנו מחלוקת בפוסקים, דהרדב״ז (סי׳ תקס״א. הו״ד ב׳שערי תשובה׳ סי׳ תרפ״ב), כתב, וז״ל: ״שאלת, בכל מקום שאמרו אין מחזירין אותו, אם סיים הברכה ועדיין לא התחיל הברכה שלאחריה, אם חוזר, או לא. תשובה. נמצא כתוב בשבילי הלקט לאו דוקא אם גמר תפלתו, אלא אפילו אם נזכר בתוך תפלתו, אינו חוזר, ואפילו לא התחיל בברכה של אחריה אלא סיים ברכת העבודה, ולא אמר יעלה ויבא, אם

סיים ההודאה ולא אמר על הנסים, ועדיין לא פתח בשים שלום, אינו חוזר, דכיון דאין מחזירין אותו, סברא הוא שהיא לבטלה, ע״כ [דברי השבלי הלקט].

״ולפי דעתי לא אמרו אלא בזמן שחוזר ואומר הברכה, שאז אין מחזירין אותו, אבל אם אומר על הנסים או יעלה ויבא בין ברכה לברכה, אין כאן ברכה לבטלה, והפסקה נמי לא הוי, שהרי מעין הברכה הוא, לפיכך אומרה בין הברכות, וכן ראוי לנהוג, והנל״ד כתבתי״, עכ״ל הרדב״ז.

אבל המג״א (סי׳ ס״ח ס״ק א׳), כתב: ״נראה לי דאם שכח לומר הפיוט עד שגמר הברכה, אסור לאומרה, דלא עדיף מעל הנסים בחנוכה ופורים, עיין סימן רצ״ב״. ומבואר שנחלקו הפוסקים בדינו של מי ששכח לומר ׳על הניסים׳, האם יכול לאומרו אחר גמר הברכה, או לא, וצריך להבין במאי פליגי.

ביאור ה׳ירח למועדים׳ במחלוקת הנ״ל

בספר ״ירח למועדים׳ (חנוכה ח״א סי׳ כ׳ ענף ב׳) כתב לבאר המחלוקת, וכלל בדבריו מקצת מיסודי הדברים שנתבארו לעיל, וז״ל: ״נראה לבאר פלוגתת הרדב״ז והמג״א, דלדעת הרדב״ז דמהני אמירת על הניסים בין ברכה לברכה, סבר דעל הניסים אינו אלא מדין הזכרה מעין המאורע, וברכת ההודאה אינה אלא מקום ההזכרה, אבל אין על הניסים חלק מגוף הברכה, משום הכי יכול לאומרה בין ברכה לברכה כמו יעלה ויבא.

״אבל החולקים עליו וסוברים דאינו יכול להוסיפו בין ברכה לברכה, סבירא להו דהזכרת על הניסים היא מחובת ההודאה של חנוכה, וחשיבא הוספה בעיקר הברכה של הודאה, דעיקר דינו הוא מדין הודאה, ולא רק הזכרה בעלמא, וכיון שהוא חלק מגוף הברכה, לא מהני אמירתו לאחר סיום הברכה, כמו שכתב העמק ברכה לענין הזכרת ברית ותורה בברכת הארץ, דהוי חלק מגוף הברכה, ולא מהניא אמירתה לאחר הברכה״, עכ״ל ה׳ירח למועדים׳.

והעולה מכל זה, דמה שנקט ה׳הררי קדם׳ בפשיטות דאמירת עה״נ הוי חלק ממש מברכת ההודאה, אין זה אליבא דכו״ע, כי לשיטת הרדב״ז עולה [לדרכו של ה׳ירח למועדים׳] דעל הניסים הוי דין הזכרה ולא חלק מהברכה, ולכן אין לתרץ השאלה, למה אין אומרים עה״נ בברכה מעין

ששל, כדרכו של ה'הררי קדם'.

ז. שיטת הפוסקים דצריך להזכיר חנוכה ופורים בברכה מעין ג'

דברי ה'יד נאמן' שיש להזכיר חנוכה ופורים בברכה מעין שלוש

נסיים דברינו בס"ד בהצעת שיטה מחודשת, אשר על פיה נפלה כל עיקר שאלתנו, דהלא נשאלה השאלה בריש הסימן למה אין מזכירין על הנסים דחנוכה ופורים בברכה מעין ג', כמו שמזכירין שבת ויו"ט ור"ח. ובכן, יש לדעת דדבר זה אינו מוסכם אליבא דכו"ע, אלא יש הסוברים דאיה"נ באמת יש להזכיר חנוכה ופורים בברכה מעין שלוש.

שיטה זו מצאנוה בספר 'יד נאמן' (שבת דף כ"ב ע"א. שלוניקי תרס"ד), וז"ל: "האמנם ראינו להרב באר היטב (או"ח סי' ר"ח ס"ק י"ג) העתיק נוסח ברכת מעין ג', והרואה יראה שם שהוסיף וגרע קצת תיבות מנוסחת הרמב"ם ז"ל, ושם בבאר היטב הוסיף בה 'ונודה לך על הארץ ועל המחיה' וכו', אלמא דמעין ברכת הודאה שבברכת המזון צריך לכלול בה. וא"כ גם הנסים צריך לדעתו לכלול בה בחנוכה ופורים, לומר ועל הנסים ונפלאות כו' באי"י על הארץ כו'. כנ"ל לפק"ד".

ומבואר מדבריו דנקט בפשיטות דהטעם שאין מזכירים בברכה מעין שלוש חנוכה ופורים, זהו רק כפי הנוסח אשר אין בברכה זו מעין הודאה כלל, וממילא אין מקום היכן להזכיר חנוכה ופורים. אבל לנוסחת ה'באר היטב' דמזכירין בסוף הברכה ונודה לך על הארץ וכו', אזי אפשר וגם צריך לזכיר חנוכה ופורים בברכת מעין שלוש.

דברי ה'עין אברהם' לחזק שיטתו של ה'יד נאמן'

בספר 'עין אברהם' (סימן נ') לרבי אברהם פלאג'י, הביא את דברי ה'יד נאמן' הנ"ל, וכתב עליו, וז"ל: "והוא חידוש על רבני אלפין, כמו הרב חיד"א ואדון עוזינו, וכיוצא מהם גאוני עולם, דלא הניחו עוללות ופינה וזוית בדינים אלו, ואילו בזה לא נתעורר כלל אי נקטינן כהגמ"י, או כסברת הרב יד נאמן ז"ל, והא ודאי כיון דלא יש בזה הזכרה בשו"מ [בשם ומלכות], יש להכריע לעשות כדברי הרב יד נאמן. וכשאני לעצמי כתבתי במחזור שלי בחו"פ [בחנוכה ופורים] יאמר ועל הניסים ועל

הפורקן ועל הנפלאות שעשית לאבותינו בימים ההם בזה״ז בא״י. ונפקא מינה לטיבותא בפורים, דאם בעבור שטרוד בחילוק הצדקות לעניים ולגבאים, לא יוכל לערוך שלחן בלחם רב, ואוכל פת הבא בכסמין עד זמן סעודת פורים, תתענג בדשן נפשו, שכבר מזכיר ונותן הודאה מעין המאורע, כאשר לא כן אם אתה אומר שלא יזכיר, לבו נוקפו, איך אינו אומר ברכת המזון כדי לומר על הניסים, דדבר בעיתו מה טוב, ועבר יומו עבר זמנו, ולא כל שעתא מתרחיש ניסא להזכיר.

״ולשון הגמ״י דנקט ד׳אין צריך׳ יורה דאם הזכיר אין קפידא משום הפסק הברכה, אלא דאינו צריך, דלא עיכב ואם רצה להזכיר, לא יכחיש הגמ״י, דתבא עליו ברכת טוב. אלא דאממו״ר נר״ו בספר מועד לכל חי ס׳ ז״ך אות ס״ח כתב, ודע דבברכת מעין ג׳ אין להזכיר חנוכה ופורים, כמ״ש מהר״מ ולבוש סי׳ ר״ח עכ״ל. ואילו היה רואה דברי הרב יד נאמן למאן דהוי חסידא דנזהר במילי דברכות היה נוהג להזכיר, או לצאת ידי ספק, להמנע עצמו שלא ימשיך עליו לבא לידי ברכה מעין ג׳ כי אם בפת וברכת המזון ועל הניסים בשלימות״, עכ״ל ה׳יד אברהם׳.

דברי ה׳רוח חיים׳ לחלוק על ה׳יד נאמן׳

והנה, מה שכתב בנו של ה׳מועד לכל חי׳ דאם היה אביו רואה את דברי ה׳יד נאמן׳ היה כותב דלא כמו שכתב ב׳מועד לכל חי׳, על זאת יש להעיר דבספרו ׳רוח חיים׳ (סי׳ תרפ״ב ס״א) כתב, וז״ל: ״אומר על הנסים בברכת המזון. כתב הרב יד נאמן דגם בברכת מעין ג׳ צריך להזכיר ׳ועל הניסים ונפלאות שעשית לנו בימים האלו, כי אתה ה׳ טוב וכו׳ ונודה לך על הארץ׳ וכו׳, יע״ש. אך הא״ר ואשל מפרי משם מהר״ם כתבו דאין מזכירין, וכן בלבוש סי׳ ר״ח, ועיין ל״ח וא״ז, יע״ש. ואחר כל זאת דברי הרב נאמן תמוהין ביותר, וצ״ע״.

הרי לפנינו דלעולם ראה גם ראה אביו של ה׳עין אברהם׳ את דברי ה׳יד נאמן׳, אלא שדחה אותם מחמת כל דברי הפוסקים שכתבו שאין להזכיר בברכה מעין שלש חנוכה ופורים. ומה שטען ה׳יד נאמן׳ דצריך להזכירם לפי הנוסח שלנו, שאנו אומרים ׳ונודה לך׳, כבר הובא לעיל (אות א׳) דהלבוש הרגיש בזה ודחה זאת, וז״ל: ״אפילו לפי מה שכתבתי שיש לומר בסוף אחר ׳כי אתה טוב ומטיב לכל׳, ׳ונודה לך׳ וכו׳, שם אין שייך להזכיר כלום, שהרי הוא אחר סיום ׳הטוב והמטיב׳, ואין אומרים אותו שם אלא כדי שיהא מעין החתימה סמוך לחתימה״.

וביאור דבריו, דאמירת "נודה לך" בסוף ברכת מעין שלוש, אין זה מעין ברכת "נודה לך" דברכת המזון, והראיה לזה דאומרים זאת אחרי "הטוב והמטיב", אשר היא הברכה הרביעית בברכת המזון, ועל כרחנו לומר דה"נודה לך" נאמר רק בכדי שיהיה מעין החתימה סמוך לחתימה, ולכן אין להזכיר בברכה מעין שלוש חנוכה ופורים, דבגוף הברכה עצמה אין ענין של הודאה, וכמשנ"ת באריכות לעיל (אות א').

סימן ט"ז - בדיני "בן עיר שהלך לכרך, ובן כרך שהלך לעיר"

במגילה (דף י"ט ע"א) תנן: "בן עיר שהלך לכרך, ובן כרך שהלך לעיר, אם עתיד לחזור למקומו, קורא במקומו, ואם לאו קורא עמהן". ובגמ' (שם) איתא: "אמר רבא, לא שנו אלא שעתיד לחזור בלילי י"ד, אבל אין עתיד לחזור בליל ארבעה עשר, קורא עמהן".

הלכה זו של "בן עיר שהלך לכרך, ובן כרך שהלך לעיר", מורכבת היא מאד, ויש בראשונים ובפוסקים הרבה נדונים מחלוקות וספיקות בזה. להלן נציע מקצת מהמחלוקות שמצינו בהלכתא דא בראשונים ובפוסקים.

א. בן עיר שהלך לכרך – איזה יום קובע את דינו

בן עיר שהלך לכרך – הצעת הספק איזה יום קובע את דינו

הנה האופן של "בן עיר שהלך לכרך", אינו דומה לגמרי לאופן של "בן כרך שהלך לעיר". כי בן כרך אשר דינו לקרוא בט"ו, שהקדים ובא לעיר ביום

י״ד, הרי הנדון הוא להקדים את חיובו מט״ו לי״ד, מכיון שעתה בי״ד הוא נמצא במקום שעתה הוא יום החיוב, ונקל לנו להבין כוחו של יום י״ד להחל על הנמצא שם חיוב על היום הזה.

משא״כ בבן עיר אשר דינו לקרוא בי״ד, שהקדים והלך ביום זה לכרך, הרי הנדון הוא האם לתת עליו דין של בן ט״ו, ובזה נחלקו הראשונים ז״ל, מה קובע לתת עליו דין של ׳בן כרך׳ כבר עתה ביום י״ד, האם די במה שהוא נמצא בי״ד במקום של פטור, בכדי לתת עליו מעתה דין של בן כרך, ושוב אין זה תלוי היכן יהיה בסוף ביום ט״ו, דכבר מיום י״ד נקבע דינו כבן כרך. או שמא אין סגי בזה, אלא צריך שיהיה בט״ו במקום של חיוב, בכדי לתת עליו דין של בן כרך.

בן עיר שהלך לכרך – שיטת רש״י דיום ט״ו קובע את דינו

מדברי רש״י למדנו כהאפשרות השניה, דז״ל: ״לא שנו דבן כרך שהלך לעיר ועתיד לחזור למקומו, קורא בחמשה עשר ולא בארבעה עשר, אלא שעתיד לחזור בליל ארבעה עשר, אם קודם עמוד השחר יצא מן העיר הוא דקתני שאינו צריך לקרות עמהן בליל י״ד, אע״פ שעודנו שם, הואיל וביום לא יהיה שם, אין זה אפילו פרוז בן יומו. אבל אין עתיד לצאת משם בלילה, דהשתא הוי פרוז לאותו יום, אע״פ שעתיד לחזור למחר ליום אחר, נקרא פרוז וקורא עמהן, בין בליל י״ד בין בי״ד.

״והוא הדין לבן עיר שהלך לכרך, אם עתיד לחזור בליל ט״ו, שלא יהא שם ביום ט״ו, לא הוי מוקף ליומו, וקורא בי״ד כחובת מקומו, ואעפ״י שהוא בכרך. אבל אין עתיד לחזור בליל ט״ו, אין צריך לקרותה בי״ד וממתין וקורא עמהן, אע״פ שסופו לחזור לאחר זמן״, עכ״ל רש״י.

מבואר להדיא מסוף דברי רש״י דבן עיר שהלך לכרך, היום המשפיע על דינו הוא ט״ו, ולכן אם עתיד לחזור בליל ט״ו למקומו, דינו כבן י״ד. וכתב הרא״ש (שם פרק ב׳ סימן ג׳) לבאר דעת רש״י, למה נקט כי מקומו ביום ט״ו הוא הקובע את דינו, ולא מקומו עתה ביום י״ד, וז״ל: ״לא רצה לפרש מלתיה דרבא גם אבן עיר שהלך לכרך, דלא מסתברא למימר שאם ישנו בכרך ביום י״ד, שחלה עליו חובת קריאת מוקפין וישאר שם יום ט״ו ויקראה עמהם, או אף אם יחזור לעירו יקרא בחמשה עשר, כיון שעדיין לא הגיע זמן קריאת מוקפין, למה תחול עליו חובת קריאתן. זהו סברת רש״י״.

בן עיר שהלך לכרך – שיטת הרא"ש דיום י"ד קובע את דינו

אבל הרא"ש נחלק על רש"י, וכתב דגם באופן זה העיקר תלוי ביום י"ד, וז"ל: "ויש ליישב דברי רבא אכולה מתני', וכמו שמועיל לבן כרך להיות כבן עיר כשעמד שם ליל ארבעה עשר ומקצת היום, שהוא זמן קריאתו של בן העיר, וחלה עליו חובת קריאתן, כמו כן מועיל לבן עיר שהלך לכרך ועמד שם עד מקצת יום י"ד, כיון שבזמן חיוב קריאת בני מקומו אינו עמהם, נסתלק מעליו חובת קריאת אנשי מקומו, ונכלל עם בני הכרך להתחייב בזמן קריאתן, וקרינן ביה מוקף בן יומו, כיון שהוא בכרך בזמן קריאת בני עירו, ונסתלק מעליו חובת מקומו הקוראים ביום י"ד, וקרינן ביה מוקף בן יומו, ואף אם יחזור לעירו יקרא ביום ט"ו".

והרי לנו דרש"י נקט כהאפשרות השניה לעיל, דיום ט"ו הוא הקובע את דינו של בן עיר שהלך לכרך. ואילו הרא"ש נקט כהאפשרות הראשונה, דגם בכה"ג יום י"ד הוא הקובע את דינו. ועיין להלן (אות ה') מה שנחלק הראב"ד על הרא"ש בענין זה.

ב. האם הדין נקבע כפי המציאות, היכן האדם נמצא, או שהדבר תלוי בדעתו

מחלוקת ראשונים בבן כרך הנמצא בעיר והיה דעתו לחזור ולבסוף נשאר

מלשון המשנה הנ"ל, וכן מלשון דברי רבא הנ"ל, נראה דבכדי לתת על אורח דין של המקום בו הוא נמצא, הרי עליו להיות שם בבוקר של אותו יום. וכן פירשו רש"י והרא"ש הנ"ל, דהיכן שנמצא האדם בהאיר היום, כך הוא דינו. ברם, באמת גם בענין זה מצאנו שנחלקו הראשונים, האם אמנם הדבר תלוי במציאות, היכן היה בבוקר של אותו יום, או דהדבר תלוי בדעתו של האדם, דכפי מה שהיה בדעתו היכן להיות, כך נקבע דינו, אף אם לבסוף נהג אחרת, וכדיתבאר להלן.

דעת הרי"ף דהכל תלוי במה שהיה בדעתו היכן להיות

הרי"ף (דף ו' ע"א מדפיו) כתב בזה"ל: "אמר רבא לא שנו אלא שעתיד לחזור בליל י"ד ונתעכב ולא חזר, אבל אם אינו עתיד לחזור בליל י"ד קורא עמהם". הנה הרי"ף הוסיף על דבריו של רבא ענין של 'נתעכב ולא חזר', ועולה על פי זה לענין בן כרך שבא לעיר קודם י"ד, דאם רק היה בדעתו

לחזור בליל י״ד, כבר נקבע דינו כבן כרך ולא כבן עיר, אף שעתה הוא נמצא בעיר. ואפילו אם לבסוף נתעכב ונשאר בעיר בליל י״ד, אינו חייב במגילה, כי דעתו הראשונה היא הקובעת.

דעת המאור דהכל תלוי בהמציאות, היכן שהאדם נמצא

אבל בעל המאור תמה על הרי״ף ונחלק עליו, וז״ל: ״לא נתבררו לנו דבריו בזה, מאי עתיד ומאי נתעכב, אם חזר חזר, ואם לא חזר לא חזר, ועכוב בזה מאן דכר שמיה. אלא הכי נקטינן פירושא דמימרא דרבא, אבן כרך שהלך לעיר קאי, שאם עתיד לחזור למקומו בליל י״ד, קורא כמקומו בט״ו, כיון שלא נשתהה שם עד שיאיר מזרח, שהוא זמן קריאת המגילה ביום. אבל אם אין עתיד לחזור בליל י״ד ונשתהה שם עד שיאיר המזרח, הרי הוא פרוז בן יומו וקורא עמהם בי״ד״.

ועולה ממחלוקת זו נפק״מ למעשה בבן כרך שבא לעיר בי״ג, ויש בדעתו לחזור לכרך קודם י״ד בבוקר, אלא שלבסוף נתעכב ונשאר בעיר בי״ד בבוקר. אליבא דהרי״ף אין דינו כבן י״ד, אף שהוא נמצא שם, מכיון שהיה בדעתו לחזור קודם הבוקר לכרך. ואילו לדעת הבעל המאור, דינו כבן י״ד, כיון שבמציאות הוא נמצא בבוקר של יום י״ד בעיר.

ג. בן כרך שיצא לעיר על דעת לחזור, ונמלך בדעתו ונשאר בעיר

שיטת הרא״ש דגם בנמלך בדעתו מרצון, דינו כמחשבתו הראשונה

בדעת הרי״ף גופא, דנתבאר לעיל דסבירא ליה שאין הדבר תלוי היכן האדם נמצא בפועל בבוקר יום י״ד, אלא הדבר תלוי מה היה בדעתו, מצינו גם כן מחלוקת בראשונים, כיצד הדין בבן כרך שהלך לעיר, אם בתחילה היה בדעתו לשוב קודם בוקר י״ד, ולבסוף נמלך בדעתו ונשאר מרצונו ומדעתו, האם אזלינן בתר מחשבת האדם הראשונה, או בתר מחשבתו השניה.

מלשון הרא״ש (פ״ב דמגילה סי׳ ג׳) משמע דאזלינן בתר מחשבת האדם הראשונה, ולכן גם אם נמלך בדעתו, ומתעכב מרצון בעיר בוקר יום י״ד, בכל זאת אין לו דין של פרוז בן יומו, דז״ל: ״הרב אלפסי כתב ולא שנו אלא שעתיד לחזור בלילי ארבעה עשר ונתעכב ולא חזר. ואשמועינן שהדבר תלוי בכוונתו בשעה שיצא מביתו, אם היה בדעתו להיות לילי

י״ד בביתו, הרי הוא במקומו אף אם נתעכב שמה, אבל אם אינו עתיד לחזור בלילי ארבעה עשר קורא עמהם״. ונראה מסתימת הלשון דבכל אופן שנשאר שם, דינו כמחשבתו הראשונה, גם אם נשאר מרצון ולא מאונס.

שיטת הראב״ד דבנמלך בדעתו מרצון, דינו כמחשבתו השניה

אבל בהשגות הראב״ד על הרי״ף מבואר כי רק אם התעכב באונס, אין לו דין פרוז בן יומו, אבל אם התעכב ברצון בעיר לבוקר יום י״ד, יש לו דין פרוז בן יומו, דז״ל: ״הלכך אם הוא בן כרך שהלך לעיר, והיה בדעתו לצאת משם בליל י״ד, שהיינו קודם שהאיר המזרח, והכי פירשו לה בירושלמי, אע״פ שנתעכב שם, שלא הזדמן לו דרכו, ומאונס נשאר שם, הרי הוא כמוקף וקורא כמקומו, ואינו חייב לקרותה עמהם״.

ומבואר מדברי הראב״ד כי רק אם היה בדעתו לצאת לפני האיר היום, ונשאר באונס בכה״ג אין דינו כפרוז, אבל אם נשאר ברצון, אפילו שלא היה בדעתו מתחילה להשאר, דינו כפרוז.

ביאור השיטות

ונראה בביאור פלוגתתם, דלפי הרא״ש מה שקובע לתת על האדם את שם מקומו הוא, מחשבתו בשעת יציאתו מביתו. לכן, גם אם שינה אחר כך את דעתו, ואפילו מרצון, אין בזה לגרום לשינוי דינו, כי נשאר שמו כמחשבתו בעת היציאה. ואפשר דאין זה דין במחשבתו הראשונה, אלא הוא דין במחשבתו בשעת יציאה לדרך, והבן.

אבל להראב״ד בשיטת הרי״ף, מה שהוא נמצא בפועל בעיר, הרי זה גובר על המחשבה, בבחינת ׳מעשה מוציא מידי מחשבה׳, אלא דאם נשאר בעיקר בעל כרחו ומאונס, אין זה נחשב למעשה, דאין על זה גדר של ׳בן עיר׳, כי לא מרצון הוא שהייתו שם, וממילא נשאר דינו כמחשבתו הראשונה. הקובע זה מה שנמצא בפועל בעיר בי״ד אבל אם נשאר בע״כ אז ישיבה בע״כ לא שמה ישיבה. [ועיין בחזו״א (סי׳ קנ״ב סוף ס״ק ו׳) שביאר הענין באופן אחר].

ד. איזו דעת קובעת, האם של שעת יציאתו מביתו, או של ליל י"ד

עוד זאת מצאנו מחלוקת בראשונים אליבא דשיטת הרי"ף גופא, דדין האדם נקבע כפי מה שהיה בדעתו, בתר איזה זמן אנו הולכים, האם בתר מה שהיה בדעתו בשעה שיצא מביתו, או בתר מה שהיה בדעתו בליל י"ד.

בדברי הרא"ש (סי' ג') הנ"ל מבואר שהכל תלוי בדעתו שבשעת יציאתו מביתו, דז"ל: "הרב אלפסי כתב ולא שנו אלא שעתיד לחזור בליל ארבעה עשר ונתעכב ולא חזר, ואשמועינן שהדבר תלוי בכוונתו בשעה שיצא מביתו, אם היה בדעתו להיות ליל י"ד בביתו, הרי הוא כמקומו, אף אם נתעכב שמה. אבל אם אינו עתיד לחזור בליל ארבעה עשר קורא עמהם". והיינו דמיירי בבן עיר שהלך לכרך קודם י"ד, דאם היה בדעתו בשעת יציאתו מביתו לשוב לעירו ליו"ד בבוקר, אזי דינו כפרוז, גם אם הוא נמצא בפועל בכרך.

אבל בר"ן (דף ו' ע"ב מדפי הרי"ף) כתב דהזמן הקובע לענין מה שבדעתו של האדם הוא, ליל י"ד, דז"ל: "ומדפרוז בן יומו נקרא פרוז, מוקף בין יומו נקרא מוקף וכו'. כלומר דבבן עיר שהלך לכרך נמי אמרינן שאם היה בדעתו בליל י"ד לחזור למקומו בליל ט"ו, לא היה נעשה מוקף בן יומו, וקורא באותה העיר עצמה בי"ד בלילה, וביום י"ד כמקומו. אבל אם דעתו בליל ארבעה עשר להתעכב שם לליל ט"ו וקצת מן היום, אינו צריך לקרות בליל י"ד וביום י"ד". ומבואר להדיא דהזמן הקובע למה שבדעת האדם הוא, ליל י"ד.

והרגיש במחלוקת זו ה'מטה יהודה' (סי' תרפ"ח ס"ק ה'), וז"ל: "ודע דהרא"ש ז"ל שכתב בדעת הרי"ף ז"ל דהאי בדעתו לחזור הוא בשנתכוון בשעה שיצא מביתו יע"ש, דעת הר"ן ז"ל היא בשדעתו בליל י"ד, יע"ש, וכך נראה מפירוש רש"י ז"ל יעו"ש". אכן החזו"א (סי' קנ"א) דחק בלשון הרא"ש לפרשו כדעת הר"ן, יעו"ש.

ה. בין עיר שהלך לכרך והיה שם יום י"ד, האם עליו להשאר שם ליום ט"ו

לעיל (אות א') נתבארה שיטת הרא"ש לענין בן עיר שהלך לכרך, דיום י"ד הוא הקובע את דינו, ולכן בן עיר שהיה בכרך ביום י"ד, אפילו אם ביום ט"ו לא יהיה בכרך, כבר חל עליו דין כרך, ודינו לקרוא המגילה בט"ו בהיותו בעיר ולא בכרך, וז"ל: "בן עיר שהלך לכרך ועמד שם מקצת יום י"ד, כיון שבזמן חיוב קריאת בני מקומו, אינו עמהם, נסתלק מעליו חובת קריאת אנשי מקומו, ונכלל עם בני הכרך להתחייב בזמן קריאתן, וקרינן ביה מוקף בן יומו, כיון שהוא בכרך בזמן קריאת בני עירו, ונסתלק מעליו חובת מקומו הקוראים ביום י"ד, וקרינן ביה מוקף בן יומו, ואף אם יחזור לעירו יקרא ביום ט"ו".

אבל הראב"ד, הגם שנקט גם כן דיום י"ד הוא הקובע את דינו, ולכן אם היה בכרך בי"ד, דינו לקרוא בט"ו, מכל מקום כתב דמחמת כן עליו להשאר בכרך בט"ו, בשביל להיות באמת בר חיובא, וז"ל: "אם היה בן עיר שהלך לכרך ועתיד לחזור למקומו בליל י"ד, דהיינו קודם שהאיר המזרח, קורא שם כמקומו, אע"פ שנתעכב שם מאונס, ואם לאו הרי הוא כמוקף, אע"פ שאינו אלא ליומו, ואינו קורא בי"ד. ואם נתעכב עמהם עד הערב, קורא עמהם, ובודאי צריך להתעכב ולקרות עמהם, שכבר נעשה מוקף ביום י"ד, דבי"ד הדבר תלוי דמפרזי נפקא לה לבן יומו, והוא בין י"ד".

וכתב החזו"א (סי' קנ"ב ס"ק א') לבאר פלוגתתם, וז"ל: "דעת הרא"ש דאף בבן עיר שהלך לכרך בתר מחשבתו בי"ד אזלינן, ואם בכניסת י"ד חשב להיות בכרך עד האיר היום, פקע מניה דין פרוז וחייל עליו דין מוקף, ואינו קורא בי"ד. וכך דעת הראב"ד בהשגותיו על המאור, אלא דלדעת הרא"ש חייל עליו שם מוקף וקורא בט"ו אפילו שב לעירו בט"ו, ולדעת הראב"ד אינה מועילה מחשבת י"ד אלא לשלול ממנו חובת י"ד, אבל לענין חוב ט"ו, ביום ט"ו תליא מלתא, ואם הוא בכרך בכניסת ט"ו על מנת להיות שם עד האיר היום, מתחייב בט"ו, אבל אם יצא מן הכרך קצת קודם ליל ט"ו, פקע מצותו. ושלא יפקע ממצוה, כתב הראב"ד שחייב להיות בכרך".

ו. שלש מחלוקות בין המשנ"ב להחזו"א בהלכות אלו

אחר אשר ראינו ממחלוקות הראשונים ז״ל בהלכה סבוכה זו, נסיים דברינו בהצעת שלש מחלוקות לדינא בין המשנ״ב להחזו״א. [שתי המחלוקות הראשונות הן כמחלוקות הראשונים הנ״ל, והמחלוקת האחרונה, חדשה היא].

אחר איזו דעת הולכים, של שעת יציאתו מביתו, או של ליל י״ד

המשנ״ב (סי׳ תרפ״ח ס״ה) כתב בתו״ד בזה״ל: ״בן עיר שהלך לכרך, אם היה דעתו בעת נסיעתו לחזור למקומו בזמן קריאה, רוצה לומר, בזמן קריאה של ט״ו, דהיינו משהאיר היום לא יהיה שם כי יחזור משם קודם אור היום, אף שלבסוף רואה שהוא מוכרח להתעכב שם גם על יום ט״ו, מכל מקום אינו נקרא בשם מוקף, וקורא ביום י״ד בהיותו בכרך. אבל אם בעת נסיעתו לא היה בדעתו לחזור מן הכרך אלא לאחר זמן הקריאה, דהיינו בבוקר של ט״ו, שאז כבר הוא זמן הקריאה, אז חל עליו שם מוקף, וקורא עמהן ביום ט״ו, ואפילו אם אחר כך חזר לעירו ביום ט״ו, קורא שם, אם לא קרא מתחלה בכרך״. ומבואר דדעת המשנ״ב היא כהשיטה דהכל תלוי כפי מה שהיה בדעתו בשעת נסיעתו, ולא כפי דעתו בליל י״ד.

אבל החזו״א (סי׳ קנ״א) כתב, וז״ל: ״נראה דדעתו לחזור ולא לחזור, תלוי בכניסת ליל י״ד, כגון בן עיר שהלך לכרך ובכניסת ליל י״ד היה בדעתו לשוב קדם האיר יום ט״ו, לרש״י, או קדם האיר יום י״ד, להרא״ש, נתחייב בקריאת י״ד, ואף אם אחר צאת הכוכבים נשתנה דעתו להתעכב, כבר הוכרע דינו כבן עיר״. ומבואר דהכל תלוי כפי מה שבדעתו בליל י״ד דוקא.

בן כרך שהלך לעיר והיה בדעתו להיות שם בבוקר י״ד, ושוב חזר למקומו

עוד כתב המשנ״ב (שם): ״בן כרך שהלך לעיר, אם היה דעתו בעת נסיעתו לחזור למקומו בזמן קריאה, דהיינו שיחזור משם בליל י״ד קודם שיאיר היום, דהוא זמן קריאה, ואף שלבסוף היה שנתעכב ולא חזר, קוראו כמקומו דהיינו ביום ט״ו. אבל אם לא היה בדעתו בעת נסיעתו לחזור משם רק לאחר זמן קריאה דהוא ביום י״ד בבוקר, חל עליו חובת הקריאה של העיר וכו׳. ועל כן אף שחזר באותו יום ובא לכרך, צריך לקרוא באותו יום י״ד, דהוא נקרא פרוז בן יומו. וכתב הט״ז דכל זה דוקא אם היה שם בעיר בתחילת היום, אבל אם חזר למקומו שהוא כרך,

קדם היום, לא מועיל מה שחשב מתחילה להיות בעיר בעת קריאת העיר״.

מבואר מסוף דברי המשנ״ב דבשביל שבן כרך יהיה דינו כבן עיר, צריך תרתי. חדא, שיהיה בדעתו להתעכב עד לזמן קריאת היום. ועוד, דגם התעכב שם בפועל והיה שם בבוקר יום י״ד. אבל אין די במה שהיה בדעתו לבד להתעכב, ולבסוף לא היה שם.

אבל החזו״א (שם) כתב, וז״ל: ״אם בכניסת ליל י״ד היה דעתו להתעכב עד האיר יום ט״ו, לרש״י, או יום י״ד, להרא״ש, פקע ממנו חיוב י״ד, ונתחייב בקריאת ט״ו. ואף אם חזר לעירו אחר צאת הכוכבים בי״ד, קורא בט״ו״. ומבואר דאין צריך שגם יתעכב בפועל להיות שם בזמן הקובע, אלא די במה שהיה בדעתו להתעכב שם בשביל לקבל הדין של פרוז בן יומו.

בן כרך שבא לעיר אחר השקיעה, האם דינו כפרוז

עוד כתב המשנ״ב (שם): ״זמן קריאה הוא העיקר ביום, וכיון שהיה בערי הפרזות בהתחלת היום י״ד, קורא בי״ד. וכן כהאי גונא לענין מוקפין ביום ט״ו״. דהיינו, שבכדי לתת על אדם דין של מקום מסוים, עליו לחשוב בשעת היציאה מביתו [לשיטת המשנ״ב הנ״ל], להיות בהתחלת היום במקום המסוים ההוא. כגון שיהיה בן כרך, בעיר, בעלות השחר של י״ד, ובכה״ג דינו כפרוז אפילו אם יגיע לעיר אחרי השקיעה של י״ד.

אבל החזו״א (סי׳ קנ״ב ס״ק ו) כתב, וז״ל: ״בן כרך שהלך לעיר והוא שם בכניסת ליל י״ד, אם דעתו להיות בעיר עד האיר המזרח, נעשה פרוז וקורא עמהם בליל י״ד״. ומבואר דבשביל לקבל דין של פרוז צריך להיות בזמן השקיעה בעיר, אבל אם הגיע אחרי השקיעה, אפילו שבשקיעה היה בדעתו להיות בפרזים בבוקר יום י״ד [לשיטת החזו״א הנ״ל], אין דינו כפרוז.

ביאור המחלוקות דהן תלויות האחת בשניה

יש מקום לומר דהני מחלוקות תלויות האחת בשניה, דהנה בדבר המחלוקת הראשונה, אחר איזו דעת הולכים, האם של שעת יציאתו מביתו [כהמשנ״ב], או של ליל י״ד [כהחזו״א], כתב החזו״א (סי׳ קנ״א) לשאול על המשנ״ב, וז״ל: ״אין סברא כלל שאם בכניסת י״ד, דעתו של

בן עיר להיות בכרך גם בט״ו, יהיה כבני עירו, משום שחשב בצאתו מביתו לשוב. או בן כרך שהוא בעיר ודעתו שלא לשוב בי״ד, יהיה כבן כרך, משום מחשבתו ראשונה שהיתה לשוב.

״ויותר תימא, בן עיר שהלך לכרך והיתה דעתו להתעכב שם בט״ו, ובכניסת י״ד דעתו לשוב בליל י״ד, ושב לעירו, יקרא בט״ו. ואם אתה אומר כן, אף אם שב קודם י״ד לביתו, יקרא בט״ו. אלא ודאי בתר התחלת החיוב, היינו צאת הכוכבים של י״ד, אזלינן, ואז מכריעין דינו כפי דעתו, אם הוא פרוז או מוקף״, עכ״ל החזו״א.

והנה, שאלת החזו״א מבוארת היא היטב, דאם הולכים אחר דעתו כפי שהיתה בשעת יציאה מביתו, אזי יעלה לדינא דאם בן עיר הלך לכרך ודעתו היתה אז להיות בט״ו בכרך, וחזר לפני י״ד לעיר, יהיה דיני לקרא בט״ו, וזהו דבר שלא יעלה על הדעת. ברם, שאלתו של החזו״א היא באמת רק לשיטתו [במחלוקת השניה הנ״ל], דלשיטת המשנ״ב צריך תרתי בשביל להתחייב כדין מקום מסוים, דהיינו, שיהיה בדעתו על כך להשאר שם, ועוד, שישאר באמת באותו מקום. ואם כן לא קשיא מידי, דבאמת כך הוא הדין, דאם היה בדעתו להיות בכרך, אבל שוב חזר לעיר, אין דינו כבן כרך, מכיון שחזר לעירו.

והחזו״א דשאל על המשנ״ב שאלתו הנ״ל, הוא משום דקאי לשיטתו, דאין תנאי כזה, להשאר במקום שהיה בדעתו להיות, אלא הכל תלוי בדעתו בלבד, ומחמת כן הוא דהוצרך לומר דהכל תלוי בדעתו שבליל י״ד, דאי ניצא דתלוי בדעתו שבשעת יציאה מביתו, יצא דין תמוה, דאם היה בדעתו להיות בכרך וחזר לעירו לפני י״ד, יהיה דינו כבן כרך. ומאידך גיסא, המשנ״ב גם הוא קאי לשיטתו, דמכיון דסבירא ליה דדינו נקבע כפי דעתו בשעת יציאתו מביתו, ממילא בעל כרחך צריך לומר דצריך גם להשאר במקום ההוא בשביל להתחייב, דאם לא כן שפיר יהיה תמוה כתמיהת החזו״א, ודו״ק.

ויעוין בספר 'שערי יהודה - פרזים ומוקפים' (סימן א') דהאריך הרבה בביאור מחלוקות הפוסקים בהלכות אלו, וגם במחלוקות המשנ״ב והחזו״א, ובתו״ד כתב (אות ג'): ״נמצא לפי זה לכולי עלמא יש זמן המחייב, ולכולי עלמא יש רק זמן אחד המחייב, להט״ז ומ״ב הוא זמן האיר היום, ולחזו״א הוא כניסת ליל י״ד, ולפיכך להט״ז לא מעכב מה שאינו נמצא בעיר בכניסת ליל י״ד, ולחזו״א לא מעכב מה שאינו נמצא בעיר בהאיר יום י״ד״.

וכוונת דבריו דהמשנ״ב נקט דעלות השחר הוא הזמן המחייב, ולכן צריך להיות בעלות השחר אבל אין צריך להיות בשקיעה. ואילו החזו״א נקט דהזמן המחייב הוא השקיעה, ולכן צריך להיות בשקיעה אבל אין צריך להיות בעלות השחר. וממילא בזה תלויה גם המחלוקת הנוספת הנ״ל, האם תלוי בדעתו שבשעת יציאה מביתו, או בדעתו שבליל י״ד.דלהחזו״א שהקובע הוא זמן השקיעה, אזי מסתבר שבזמן הזה יהיה גם תלוי דעתו. אבל להמשנ״ב שלשקיעה אין חשיבות, לכן נקט דזמן היציאה מביתו הוא הקובע.

סימן י״ז - בגדר משלוח מנות האם מדין רעות או צרכי הסעודה

א. ארבעה טעמים למצות 'משלוח מנות'

'תרומת הדשן' – שיהיו צרכי הסעודה

ב'תרומת הדשן' (סי׳ קי״א) כתב: ״שאלה. בני אדם השולחים לחבריהם בפורים חלוקים וסדינים וכה״ג, יוצאים ידי משלוח מנות או לא. תשובה. יראה דאין יוצאים בהן, דנראה טעם דמשלוח מנות הוא, כדי שיהא לכל אחד די וסיפק לקיים הסעודה כדינא, כדמשמע בגמ׳ פ״ק דמגילה (ז,ב) דאביי בר אבין ורב חנינא בר אבין הוו מחליפין סעודתייהו בהדדי ונפקי בהכי משלוח מנות, אלמא טעמא משום סעודה היא״.

מבואר מדברי ה'תרומת הדשן' דהטעם דתקנו לשלוח מנות איש לרעהו בפורים, הוא, בכדי שיוכלו כולם לקיים המצוה דסעודת פורים, שעל ידי משלוח המנות ״יהא לכל אחד די וסיפק לקיים הסעודה כדינא'.

'מנות הלוי' – להרבות אחוה ורעות

בפירוש 'מנות הלוי' על המגילה (פ"ט פסוק ט"ז) כתב, וז"ל: "עוד הוסיפו ומשלוח מנות וגו', כי זה רומז כי הם באגודה אחת ובאהבה ואחוה, היפך מה שאמר הצר הצורר מפוזר ומפורד". ולמדנו מדבריו טעם אחר למה תקנו לשלוח מנות בפורים, דזהו בכדי להרבות האחוה והרעות בין בני ישראל, היפך ממה שאמר המן על עם ישראל שהוא 'מפוזר ומפורד'.

הריטב"א – להגדיל השמחה

מדברי הריטב"א (מגילה דף ז' ע"א ד"ה גרסינן) בענין מצות מתנות לאביונים, יש ללמוד טעם נוסף למצות משלוח מנות, דז"ל: "ואין מדקדקין בדבר. פירושו בירושלמי, שכל הפושט יד ליטול, יתנו לו, לומר שנותנים לכל אדם ואין מדקדקין אם הוא עני וראוי ליתן לו, שאין נתינה זו מדין צדקה גרידא, אלא מדין שמחה, שהרי אף לעשירים יש לשלוח מנות".

ולמדנו מסוף דברי הריטב"א דהתכלית של מצות משלוח מנות היא, להרבות שמחה בישראל. וכשם שהתכלית של מצות מתנות לאביונים, היא, שיהיו האביונים שמחים על ידי כך, הוא הדין והוא הטעם במצות משלוח מנות, שיהיה המקבל שמח במה שקיבל.

ראיה מהרמב"ם כהריטב"א

בספר 'ברכת אברהם' (מגילה שם) כתב כי גם מדברי הרמב"ם משמע כדברי הריטב"א בטעם מצות משלוח מנות, דז"ל (פרק ב' הל' י"ז) "מוטב לאדם להרבות במתנות לאביונים, מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים, שהמשמח לב האומללים האלו דומה לשכינה שנאמר להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים".

ונראה מדברי הרמב"ם דכל המצוות שהזכיר, דהיינו, מתנות לאביונים וסעודה ומשלוח מנות, כולן הן מטעם אחד של ריבוי שמחה, אלא שהרמב"ם כותב דהשמחה שיש במתנות לאביונים עולה על כולנה. אבל אי נימא דתכלית מצות משלוח מנות היא, להרבות אחוה ורעות, ואינה קשורה לריבוי שמחה, מה שייך לומר דמתנות לאביונים עדיפא מכיון שיש בה יותר שמחה, והלא משלוח מנות היא ענין אחר לגמרי של ריבוי אחוה ורעות. אלא "משמע שזה מעיקר המצוה של שמחת היום, כמו

המשתה שלו, כמו כן משלוח מנות ומתנות לאביונים, וזה עדיף דשמחתו יותר גדולה״.

ועיין ב׳ערוך השולחן׳ (סי׳ תרצ״ה סעיף י״ז) שכתב בתו״ד לגבי מי ׳ששלח מנות לרעהו שבמרחקים קודם פורים ויגיעו לו בפורים׳, בזה״ל: ׳ועוד דהא עיקר המשלוח מנות הוי משום שמחה, ואיזה שמחה היא לי עתה מה ששלח מקודם׳. ומבואר ג״כ דנקט כשיטה זו בטעם מצות משלוח מנות.

מהר״ל – להראות שהאדם בשלימות ויכול לתת לאחרים

המהר״ל בספרו ׳אור חדש׳ על מגילת אסתר (פ״ט פסוק י״ז) כתב בביאור המצוה דמשלוח מנות טעם וענין נוסף, וז״ל: ״לכך הוסיף לומר ׳ומשלוח מנות איש לרעהו׳, כי כאשר הוא בשלימות לגמרי, הוא ג״כ משפיע לאחרים מטובו, כמו שהתבאר למעלה אצל ׳ויתן משאות כיד המלך׳, וכאשר עצמו חסר ואינו בשלימות, אין משפיע לאחרים. ולכן כל אלו שזכר, ר״ל שיהיה האדם בשלימות ויוסיף עוד שלימות, עד שהוא משפיע לאחר״.

מבואר במהר״ל דטעם מצות משלוח מנות הוא, להראות על כך שהאדם השולח נמצא בשלימות, כי מתי שאדם נמצא בשלימות הוא משפיע לאחרים. ובפורים אחרי הסעודה והמשתה, האדם מגיע לשלימות, ואז הוא משפיע מטובו גם על אחרים במשלוח מנות. ומהאי טעמא הוזכר משלוח מנות בפסוק אחר משתה ושמחה.

ועיין בשו״ת ׳בית שערים׳ (או״ח סימן ש״פ ד״ה ואשר אנכי) שהזכיר את דברי המהר״ל בתו״ד בנדון מי ששלח מנות ונגנבו או נאבדו, וז״ל: ״מצאתי לזקני הגאון מהר״ל מפראג בספרו אור חדש על מגילת אסתר, עוד טעם על מצות משלוח מנות, להראות שהוא בשלימות גדול עד שיכול להשפיע מטובו גם לאחרים״, ועל פי זה העלה דגם אם אבד המשלוח, קיים תכלית המצוה, יעו״ש.

הנה זכינו לראות ארבעה טעמים שונים למצות ׳משלוח מנות׳: א. עבור צרכי הסעודה. ב. להרבות אחוה ורעות. ג. להגדיל השמחה. ד. שיעיד האדם על עצמו שהוא בשלימות עד שיכול להשפיע על אחרים.

פוסקים רבים, בתוך דבריהם בדיני משלוח מנות, ובתשובות שכתבו על שאלות שונות הנוגעות לקיום מצוה זו, הזכירו בעיקר את שני הטעמים

הראשונים, ועל פי אלו שני הטעמים עיינו ודנו באופנים שונים של משלוח מנות, האם נתקיימו אלו הטעמים, או לא. בדברינו להלן נציע בס״ד נדונים רבים בפוסקים במצות משלוח מנות, הנוגעים בשני הטעמים הנ״ל, פעמים נבוא בארוכה ופעמים בקצרה, אבל הצד השוה שבכולם שהם נוגעים ותלויים בטעמי המצוה [עכ״פ לחלק מהפוסקים].

ב. בטעם הדבר שבפורים שחל בשבת, הסעודה היא ביום ראשון

בטרם נבוא אל המכוון, נציע בקצרה מה שיש לכאורה ראיה אלימתא לדרכו של ה׳תרומת הדשן׳, דמצות ׳משלוח מנות׳ קשורה היא לסעודת היום, והוא מפורים שחל להיות בשבת, וכדיבואר להלן.

דברי הראשונים למה זמן סעודת פורים הוא ביום ראשון

ב׳ארחות חיים׳ (דין סעודת פורים אות ל״ו) כתב, וז״ל: ״סעודת שבת שחלה להיות בשבת, מאחרין אותה ואין מקדימים אותה, והטעם שאין עושים אותה בשבת, משום דלא מצו לקיומי ׳ומשלוח מנות איש לרעהו׳. ובירושלמי נותן טעם אחר, דכתיב ׳לעשות אותם ימי משתה ושמחה׳, מי ששמחתו תלויה בבית דין, יצא שבת ששמחתו תלויה בידי שמים, כלומר, דמוקדש וקאי משמת ימי בראשית״.

וכך כתב המאירי (מגילה דף ה׳ ע״א), וז״ל: ״בתלמוד המערב שאלו ויעשה אותה, והשיבו, ׳לעשות אותם׳ כתיב, את ששמחתו תלויה בב״ד, יצא זה ששמחתו תלויה בידי שמים. ועוד שהרי משלוח מנות היה נדחה״.

טעם הדבר שאין שולחין מנות בשבת

מבואר בדברי הראשונים הנ״ל, דאי אפשר לקיים מצות משלוח מנות בשבת, וכתב ה׳ברכי יוסף׳ (סי׳ תרפ״ח ס״ק ט״ו) דהטעם בזה הוא ד׳כי ליכא ערוב אסור לשלוח בשבת׳.

עד״ז איתא גם בחזו״א (או״ח סי׳ קנ״ה ד״ה ד, ב׳), וז״ל: ״מפני שעיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה, פרש״י ואי אפשר בשבת. נראה דר״ל דאי אפשר להביא מתנות לבית עני, משום איסור הוצאה. ונראה דמהאי

טעמא אי אפשר לקיים משלוח מנות בשבת. ואפשר דאין לקבוע מצוה זו בשבת, דהוי עובדא דחול כיון דכל העם עוסקים בזה״.

טעם הדבר דהסעודה צריכה להיות ביום ששולחין המנות

כל זה הוא טעם למה אי אפשר לקיים מצות משלוח מנות בשבת, אבל עדיין צריך להבין מה שמבואר בראשונים הנ״ל דמכיון שאי אפשר לקיים מצות משלו״מ בשבת, הרי שממילא גם מצות סעודת פורים נדחית ליום ראשון, דלכאורה מה שייכות יש בין אלו שתי המצוות. והמוכרח הוא לכאורה דתכלית מצות משלו״מ היא שיהיו לאנשים צרכי סעודה, ולכן נדחית מצות הסעודה יחד עם מצות משלו״מ. וצריך עיון מה נאמר בזה אליבא ד׳המנות הלוי׳ דטעם מצות משלו״מ הוא להרבות אחוה ורעות, דאי הכי, מה טעם יש בדבר שסעודת פורים צריכה להיות ביום שבו מקיימים מצות משלוח מנות.

ויש לישב השאלה על פי דברי המהרלב״ח (סי׳ ל״ב), דאחר שהאריך הרבה בבירור אימתי הוא עשיית סעודת פורים באופן שחל בשבת, סיים התשובה וכתב: ״מנות איש לרעהו זמנם הכי הוא [דהיינו, ביום ראשון כמו שהוא זמן הסעודה], כי המנות הם מהסעודה שהוא עושה לעצמו לפעמים, כדאמרינן (מגילה ז,ב) מחלפי סעודתייהו אהדדי, והוא מבואר״.

ולמדנו מדבריו הקצרים דהטעם לקבוע את יום מצות סעודת פורים דוקא ביום בו מקיימים מצות משלוח מנות, הוא, מכיון שכך היה דרך קיום המצוה דמשלו״מ, לשלוח מנות מאותו אוכל שהכינו לסעודה. ונמצא לדבריו דאין כאן שייכות פנימית המיוסדת על פי טעמי המצוות, אלא טעם המיוסד על דרכי בני האדם, והבן. בעיקר הנדון, אימתי הוא זמן קיום מצות משלוח מנות, באופן שפורים חל בשבת, עיין להלן (אות ז׳) מה שכתבנו בזה.

ג. מי ששלח משלו״מ והמקבל לא רצה לקבלם או מחל לו

מחלוקת הרמ״א וה׳פרי חדש׳

כתב הרמ״א (סי׳ תרצ״ה סעיף ד׳), ׳ואם שולח מנות לרעהו והוא אינו רוצה לקבלם או מוחל לו, יצא׳. ומבואר דאפשר לקיים מצות משלו״מ איש

לרעהו, גם באופן שרעהו לא קיבל המשלוח בפועל, אלא אמר לו 'הריני כאילו התקבלתי', או שמחל לו, דמכל מקום קיים המצוה בעצם מה ששלח לו. וב'דרכי משה' (ס"ק ז') הביא דין זה בשמו של מהר"י ברי"ן.

אבל ה'פרי חדש' (שם) נחלק על הרמ"א, וכתב, 'תימא דזה מנין לו'. ומבואר דסבירא ליה להפר"ח דאין מקיימין המצוה אלא באופן שהאדם קיבל את המשלוח המנות לידו. וצריך להבין במאי פליגי הרמ"א והפר"ח, למה להרמ"א סגי בעצם מעשה שליחת המנות, ואילו להפר"ח צריך שיבואו לידי המקבל דוקא.

ביאור ה'חתם סופר' במה נחלקו

בשו"ת 'חתם סופר' (סי' קצ"ו) כתב דמחלוקת הרמ"א והפר"ח יש לתלות אותה בשני הטעמים המבוארים לעיל בטעם מצות משלו"מ, וז"ל: "והנה ראיתי בזה ב' טעמים, בתה"ד כתב כדי שיהיה הרוחה לבעלי השמחה, אולי לא יספיק לו סעודתו, הרי חברו מסייעו. ויש לומר אפילו אית ליה טובא, מכל מקום תיקנו כך שלא לבייש מי שאין לו, כבסוף מס' תענית. ואם כן כשם שאם באמת אין לו די ספוקו אין במחילתו כלום, אלא אפילו אית ליה מכל מקום לא ימחול, משום שלא לבייש.

"אך בספר מנות הלוי כתב בשם ראשית להרבות השלום והריעות, היפך מרגילתו של הצר שאמר מפוזר ומפורד. פירוש במקום שראויה להיות עם אחד, הנם מפוזרים ומפורדים במחלוקת, לכן תקנו משלוח מנות. אם כן יש לומר, כיון ששלח והראה חבתו, אע"פ שזה מוחל לו, כבר יצא ידי חובה. ויפה כתב הפר"ח מנ"ל למהר"י ברי"ן ולרמ"א שכתב משמו להכריע בזה".

ומבואר מדברי החת"ס דנדון דידן, תלוי בטעמים שכתבו האחרונים למצות משלוח מנות, דאם הטעם בשביל שיהיה לכל ישראל אוכל לקיים סעודת פורים, אזי אין מקיימים המצוה בשליחה בלא קבלה, דסוף סוף לא נסתייע בסעודתו. אבל אם הטעם בכדי להרבות אחוה וריעות, אזי מועלת מחילה, כי אף שלא קיבל המשלוח, בעצם הרצון לתת לו, הרי הרבה אחוה וריעות.

ונראה מסוף דברי החת"ס כי הסכים עם הפר"ח, כי מנלן להכריע בין אלו שני הטעמים, ואולי טעמו של התרוה"ד עיקר. וכן נקט ה'משנה ברורה' (שם ס"ק כ"ד) דדעת החת"ס היא כהפר"ח, יעו"ש.

מדברי הלבוש מוכח דלא כה׳חתם סופר׳

בספר ׳שלמי תודה׳ (סי׳ כ״ז) יפה העיר על דרכו של החת״ס, משיטת הלבוש (סי׳ תרצ״ה סעיף ד׳), דבתחילה כתב כטעמו של התרוה״ד, וז״ל: ״והמנות יהיו מיני מאכל או מיני משתה, שאין לשון מנות אלא לשון מאכל ומשתה. ועוד שאין טעם המשלוח אלא כדי שיהיה לכל אדם לאכול כדי סיפוקו, ודברים המענגים ומשמחים את האדם כדי לשמוח בפורים״. הרי להדיא דטעם מצות משלוח מנות הוא בשביל שיהיה די צורך הסעודה. ולדרכו של החת״ס עולה כי אליבא דטעם זה העיקר הוא כהפר״ח, ואילו הלבוש כתב להלן שם כהרמ״א, ד׳אם הוא שולח וחבירו אינו רוצה לקבל או מוחל לו, יצא׳.

ומוכח אם כן מדברי הלבוש דאין מחלוקת הרמ״א והפר״ח תלויה בטעמי המצוה, ולטעמו של התרוה״ד עולה דאין יוצאים בלא שהאדם קיבל המשלוח מנות לידיו, אלא מבואר להדיא כי גם לטעמו של התרוה״ד, אפשר לנו לומר דמקיימים המצוה באופן זה. ומעתה שוב חוזרים אנו אל הצורך להבין על איזה ציר סובבת והולכת מחלוקת הרמ״א והפר״ח.

דברי ה׳קרבן נתנאל׳ בביאור דינו של הרמ״א

כתב ב׳קרבן נתנאל׳ (רא״ש סימן ז׳ פ״ק דמגילה באות ט׳), וז״ל: ״ואם שלח לרעהו והוא אינו רוצה לקבל או מוחל לו, יוצא, כ״כ רמ״א בהג״ה סוף סי׳ תרצ״ה. וכתב עליו פ״ח תימה דזה מנין לו. ובדרכי משה לקח דין זה ממהר״י ברי״ן. והביא ראיה לדבריו ממסכת נדרים דף ס״ג האומר לחבירו קונם אם אין אתה בא ונוטל לבנך כור א׳ של חיטין ושתי חביות של יין, הרי זה יכול להפר נדר שלא ע״פ חכם, ויאמר לו כלום אמרת אלא מפני כבודי, זהו כבודי. וכתב הרשב״א הטעם דבקיום המעשה שייך למימר הריני כאילו התקבלתי, שאפילו היה מקבל ממנו היה יכול להחזיר לו, א״כ מעכשיו יכול לומר לו הריני כאלו נתקבלתי והחזרתיך, דאפוכי מטרתא למה לי, והאי טעמא שייך גבי משלוח מנות״.

מחלוקת ראשונים בדינא ד׳הריני כאילו התקבלתי׳

הראיה אשר הובאה ב׳קרבן נתנאל׳ [ולא ברירא בשם מי אמרה, כי בדרכ״מ שלפנינו ליכא. ובשו״ת ׳בנין ציון׳ (סי׳ מ״ד) נקט דזו ראייתו של הקר״נ] תלויה היא לכאורה במחלוקת ראשונים וכדיתבאר לפנינו.

הנה בגמרא בנדרים (דף כ״ד ע״א) איתא: ״האומר לחבירו קונם שאתה נהנית לי אם אי אתה נותן לבני כור של חיטין ושתי חביות של יין, ר׳ מאיר אומר עד שיתן, וחכ״א אף זה יכול להתיר את נדר שלא על פי חכם, שיכול לומר הריני כאילו התקבלתי״.

וכתב הר״ן (ד״ה הריני כאילו התקבלתי): ״וכתב הרשב״א ז״ל דדוקא בקיום מעשה שייך למימר הריני כאילו התקבלתי, דכיון שאפילו היה מקבל ממנו היה יכול להחזיר לו, אף מעכשיו יכול לומר הריני כאילו התקבלתי והחזרתיך, דאפוכי מטראתא למה לי. אבל בבטול מעשה, כגון שאמר נכסי אסורין עליך אם תלך למקום פלוני, לא שייך למימר הכי, לומר לו הרי הוא כאילו לא הלכת שא״א, ואיכא מאן דפליג שאפילו בענין זה יכול לומר כן, שאותו תנאי לא אמרו מתחילה אלא להשלים רצונו, שהיה רוצה שלא ילך, ועכשיו כיון שאינו חושש אם ילך אם לא ילך כבר נשלם רצונו״.

ביאור ה׳קובץ שיעורים׳ במחלוקת הראשונים

מבואר מדברי הר״ן דהראשונים נחלקו אימתי אפשר לומר ׳הריני כאילו נתקבלתי׳. הרשב״א סבירא ליה כי דוקא בדבר שאפשר לקחת ולהחזיר, אמרינן ׳הריני כאילו נתקבלתי׳, אבל בדבר התלוי במעשה, דאמר לו ׳לא תלך׳ והלך, אין שייך לומר ׳כאילו לא הלכת׳. ויש ראשונים הסוברים דגם באופן זה אפשר כאילו לא הלכת. וצריך להבין במאי פליגי.

וכתב לבאר ב׳קובץ שעורים׳ (ב״ב אות א׳), וז״ל: ״כתב הרא״ש דמהניא מחילה לפוטרו מלעשות כותל, דחוב ממון יש לו עליו לסלק היזק ראייתו. וקשה דלא מהניא מחילה אלא היכא דחיובו הוא רק מפני סיבה קודמת, כמו הלואה ונזיקין וכו׳, דלאחר המחילה לא יתחייב עוד. אבל הכא כל שעה ושעה הוא מתחייב לסלק היזק ראייתו, ולא עדיפא מחילה מאילו כבר בנה הכותל ונפל דצריך לבנות עוד הפעם.

״והנה בהא דמהני מחילה בתנאי, נחלקו הראשונים בטעם הדבר, דיש מפרשים דהתנאי היה רק אם יקפיד, והוא כמו תנאי על תנאי. אבל הרשב״א כתב דלא מהני מחילה בשום תנאי, רק בתנאי של ממון ע״מ שתתן לי מאתיים זוז, דכיון דאילו נתנה לו היה יכול להחזירם לה, ואמרינן אפוכי מטרתא למה לי, ויכול לומר הריני כאילו התקבלתי. וגבי תנאי ליכא חיובא כלל לקיים התנאי, ומכל מקום מהניא מחילה, משום דהויא כקבלה לדעת הרשב״א, מטעם אפוכי מטרתא למ״ל. ולשיטה זו

אפשר לומר כן גבי מחילת חוב, דהויא כקבלה, וה״ה הכא כשמחל לו החוב, הוי כאילו נתן לו דמי הכותל, ולא יכול עוד לחזור ולתבעו״.

ראיית הקר״נ תלויה בראשונים, אליבא דהקוב״ש

מתבאר מדברי ה׳קובץ שיעורים׳ דממחלוקת הראשונים הנ״ל עולה דנחלקו בעיקר ההבנה בהא דאמרינן ׳הריני כאילו נתקבלתי׳. דלשיטת הראשונים דבכל תנאי אמרינן הכי, על כרחך הביאור בזה דכל עיקר התנאי שעשה מלכתחילה, היה בתנאי שלאחר מכן יקפיד על קיום התנאי, אבל אם לא יקפיד אזי ליכא לתנאה כלל. וממילא מובן כי גם בתנאי דע״מ שלא תלך למקום פלוני והלך אפשר לומר ׳הריני כאילו נתקבלתי׳, והיינו, דבזה הוא מבטל את התנאי מעיקרא.

אבל לשיטת הרשב״א לא אמרינן כלל סברא זו, דהוי תנאי על תנאי, אלא רק בתנאי דע״מ שתתן לי מאתיים זוז מועיל להגיד ׳הריני כאילו נתקבלתי׳, כי גם אם יקבל בפועל, יוכל להחזיר הממון שוב אליו, וממילא אמרינן אפוכי מטרתא למה לי, ונחשב כאילו קיבל הממון ממש ונתקיים התנאי. וטעם זה כמובן אינו ניתן להאמר כלל בתנאי דלא תלך למקום פלוני.

ומעתה נבוא לדברי ה׳קרבן נתנאל׳ הנ״ל, שהביא ראיה מסוגיא דנדרים הנ״ל למשלוח מנות. ופשוט דהגם דהחולקים על הרשב״א היא השיטה המקלת יותר, ושיטת הרשב״א היא מחמירה יותר, כל זה הוא בדיני התנאים, אבל בנדון משלוח מנות, האם אפשר לומר שתתקיים המצוה מבלי שיקבל את המנות לידיו, מכח דינא ד׳הריני כאילו נתקבלתי׳, הרי דלהרשב״א יעלה קולא, ולהחולקים יעלה חומרא. דלהרשב״א דמכח דינא ד׳הריני כאילו התקבלתי׳ הוי כנתקיים התנאי וכאילו קיבל ממש, אזי גם במשלו״מ אמרינן דקיים המצוה על ידי כך. אבל להחולקים על הרשב״א, הלא אין לנו ראיה מהגמרא בנדרים לסברא זו, דלגבי התנאים הוא סברא אחרת לגמרי כמבואר לעיל, וסברא זו דהוי כתנאי על תנאי, אינה שייכת כלל לגבי קיום מצות משלו״מ, ולכן אליבא דהני ראשונים אין לנו מקור כלל מהגמרא בנדרים דאפשר לקיים המצוה דמשלו״מ גם באופן שלא קיבל האדם את המשלוח לידו.

דחיית ראיית הקר״נ גם אליבא דהרשב״א

ובאמת נראה כי גם אליבא דהרשב״א אין הדבר מוכרח לומר דלגבי משלוח מנות מהני לומר ׳הריני כאילו התקבלתי׳, ומשום דיש לבאר דלענין תנאי, הא דמהני אמירה זו אין משום דנחשב כאילו קיבל בפועל, אלא דאומדים אנו דעתו דמעיקרא לא עשה התנאי אלא אם יקפיד על קבלת הממון, ובאם שיאמר ׳הריני כאילו התקבלתי׳, הרי שאינו מקפיד על קיום התנאי, ולכן בטל התנאי, אבל לא משום דנחשב שקיבל בפועל. ואי נימא הכי, ודאי לענין משלוח מנות אין זה מועיל.

ואמנם בספר ׳ברכת אברהם׳ (נדרים שם ׳בענין הריני כאילו התקבלתי׳ אות ד׳) כתב לצדד כביאור זה, וז״ל: ״לכאורה יש לחקור בכל עיקר היסוד של הריני כאילו התקבלתי וכיו״ב, אם אין זה אלא מצד דיני האומדנא של התנאים, דכיון דהכוונה ענין ההרוחה או ענין אחר, בודאי כלול בזה דאם בעיניו נחשב כעשוי וכמתקיים, עי״ז נתקיים התנאי. או דזה מעיקר דיני התורה, וכמו דמצינו ענין ׳לדידי שוה לי׳, כמו״כ יש דין של ׳הריני כאילו נתקבלתי׳.

ואי כהצד הראשון בחקירתו, אזי במשלוח מנות גם אליבא דהרשב״א לא יועיל מה שיאמר המקבל ׳הריני כאילו נתקבלתי׳. [ומה שהרשב״א סבירא ליה דבשאר תנאים אין מהני לומר הריני וכו׳, כגון בתנאי אם תלך, והלך, יש לומר כי רק בענין הנוגע לרווחתו, כקבלת ממון אמדינן דעתו דיהיה הדבר תלוי בהקפדתו, ולא בתנאי של מעשה שאינו נוגע ממש לעושה התנאי, והבן].

דחיית דברי הקר״נ מחמת לשון הרמ״א

אכן, כל עיקר דבר זה, לתלות את דינו של הרמ״א בדינא ד׳הריני כאילו התקבלתי׳, לכאורה אינו מוכרח, דהלא ברמ״א לא הוזכר כלל טעם זה, אלא כתב רק ד׳אם שולח מנות לרעהו, והוא אינו רוצה לקבלם, או מוחל לו, יצא׳. ורק ה׳קרבן נתנאל׳ הסמיך את דינו של הרמ״א להאי דינא דהריני וכו׳. ונראה דאת דברי הרמ״א יש לפרש גם באופן אחר, וכדרכו של החת״ס דמכל מקום הרבה אחוה ורעות בעצם השליחה, ומבלי להזדקק לדינא דהריני, וממילא אין דין זה תלוי לא במחלוקת הראשונים הנ״ל, ולא בחקירה בביאור דברי הרשב״א.

ואדרבה, נראה דמהא שהרמ״א לא הזכיר כלל דינא דהריני וכו׳, מוכח דאין דבריו מיוסדים על האי הלכתא, דאם המקור לדין זה הוא מהגמרא בנדרים, היה הרמ״א מפרש זאת, או לכל הפחות רומז לזה. ומדסתם,

מוכח דאין חידושו בדינא דמשלוח מנות תלוי כלל בדינא ד'הריני כאילו התקבלתי'.

דברי המהר"ם שיק בביאור דינו של הרמ"א

כדברינו בהבנת דינו של הרמ"א, יש ללמוד מדברי המהר"ם שיק (סי' שמ"א), וז"ל: "מה שנראה מדברי מעלתו נ"י דשילוח מנות תליא אי מי שנשלח לו אוכל הדבר, דעתי לא כן ידמה, אלא דהעיקר הוא השלום והחזקת טובה, שחבירו רואה שהוא אוהבו, וכמים פנים אל פנים. וראיה לזה מדקי"ל דאם מי שנשלח לו מוחל, יצא ידי מצות שילוח מנות, ושם הרי לא אכל ולא נהנה, ומכל מקום יצא, משום דעכ"פ החזקת טובה איכא.

"ואע"ג דבעלמא מחילה כה"ג לא מהני, אלא אם כן אמר הריני כאילו התקבלתי, יעויין נדרים דף כ"ד, אפילו הכי כאן דעל כל פנים החזקת טובה אית ביה, כיון דשלח לו, נתחזקו שרשרות אהבה ביניהם, וזה תועלת המשלוח מנות. כן נראה לפענ"ד".

הנה מבואר להדיא בדבריו דהוה פשיטא ליה דדינו של הרמ"א אינו מדינא ד'הריני כאילו התקבלתי', ומשום דבנדרים צריך לומר להדיא 'הריני כאילו נתקבלתי', ואם לא אמר זאת, חסר בקיום התנאי. ואילו הכא במשלו"מ אין מבואר דצריך האדם לומר הריני וכו', ועל כרחך דהוא מטעם אחר, דנתרבה עכ"פ השלום, האחוה והרעות.

ביאור דברי המשנ"ב בשיטת הרמ"א

ה'משנה ברורה' (ס"ק כ"ג) לכאורה נקט בביאור דברי הרמ"א כה'קרבן נתנאל', דז"ל, 'או מוחל לו. רצה לומר, שאומר הריני כאילו התקבלתי'. ולכאורה צריך ביאור בדברי הקר"נ והמשנ"ב, דבשלמא על מה שכתב הרמ"א 'או מוחל לו', יש לבאר דהיינו באומר לו הריני וכו'. אכן הרמ"א הלא כתב קודם לו דגם אם 'הוא אינו רוצה לקבלם', קיים המצוה. ועל אופן זה קשה להעמיס דהוי מדינא דהריני וכו'.

ואפשר לבאר דברי המשנ"ב שאין כוונתו כמו דברי הק"נ אלא כוונתו להסביר את ההבדל בין "מחילה" שכתב הרמ"א לבין "אינו רוצה לקבלם" אז הסביר המשנ"ב שמחילה הכוונה "שאומר כאילו

התקבלתי״ ואינו רוצה לקבלם, זה שאינו רוצה לקבל בלי לומר הריני כאילו התקבלתי. אבל גם אם לא רוצה לקבל יצא ידי חובת משלוח מנות.

ביאורו של ה׳בנין ציון׳ בדעת הרמ״א

בשו״ת ׳בנין ציון׳ (סי׳ מ״ד) הוקשה לו גם כן על דרכו של הקר״נ, דאי נימא דטעמו של הרמ״א משום דינא דהריני וכו׳, למה לא כתב דין זה גם לגבי מתנות לאביונים. ולכן כתב ביאור אחר בדעת הרמ״א, וז״ל: ״לענ״ד טעם המהר״י ברין ורמ״א, כיון שכתוב ׳ומשלוח מנות׳, ולא כתיב ׳ונתון מנות׳, כמו דכתיב ׳ומתנות לאביונים׳, מזה נראה דלא הקפיד הכתוב אלא על השילוח, דהיינו שיוצא מן המשלח. אבל מתנה לא אקרי רק מה שבא מיד הנותן לידי המקבל, דרק אם בא לידו נקרא ׳מתנה׳. ולכן אם העני אינו רוצה לקבל, לא יצא ידי מתנות לאביונים, אפילו אם מועיל לענין נדר לומר הרי הוא כאלו התקבלתי, כיון דלא קיים כאן מצות הכתוב, ויכול לקיים בעני אחר. אבל כאן דכתיב ׳ומשלוח מנות׳, דאין זה רק מצות שילוח, משלח יצא.

״ובהכי ניחא לי מה שנסתפקתי, מי שמביא בעצמו מנות לחבירו, אם יצא ידי ׳ומשלוח מנות׳, דאנן אמרינן שלוחו של אדם כמותו, אבל איפכא לא מצאנו, שיהא הוא כשלוחו, וכיון דהכא כתיב ׳ומשלוח מנות׳, נימא דדוקא בעינן ע״י שליחות, אבל על ידי נתינה לא. ותמהתי שלא ראיתי לפוסקים שהעירו על זה. אבל לפי מה שכתבתי יש לומר, כיון דב׳ טעמים דשילוח מנות שכתבתי לעיל [אלו הטעמים שהובאו בריש הסימן] שייכים גם בנותן הוא בעצמו ליד חבירו, לכן יצא גם בנתינה. ומה שכתיב לשון ׳שליחות׳, הוא להורות דבשילוח לבד יצא אפילו אין חבירו רוצה לקבל. ולכן לא הזכירו הפוסקים איסור נתינה. ומכל מקום אולי לכתחילה טוב יותר לשלוח המנות ע״י אחר, כנלע״ד״, עכ״ל ה׳בנין ציון׳.

ביאור מחלוקת הרמ״א והפר״ח אליבא דה׳בנין ציון׳

מדברי ה׳בנין ציון׳ עולה דיש שתי אפשרויות כיצד לפרש את הלשון ׳משלוח מנות׳, או דנימא כי מכאן יש ללמוד דסגי בעצם השליחה, ומקיימים המצוה גם אם המקבל לא רצה לקבל. או דנימא כי מכאן יש ללמוד דיש לקיים המצוה על ידי שליח דוקא, ולא שהאדם בעצמו יתן למקבל את המנות. ודעת ה׳בנין ציון׳ נוטה יותר להצד הראשון, ובזה מצא מקור לחידושו של הרמ״א, ומאידך גיסא כתב בסו״ד כי לא מצאנו

בפוסקים שיאמרו כי יש לתת המנות על ידי שליח, והיינו, משום דאנו נוקטים לעיקר כהאפשרות הראשונה בביאור התיבה 'משלוח' מנות.

וכשאנו הולכים בדרכו זו של ה'בנין ציון' הרי עולה כי לשיטת הפר"ח שנחלק על הרמ"א ולדעתו אין מקיימים המצוה בלא שהמקבל אכן קיבל המנות, אם כן לכאורה יעלה דלשיטתו צריך לתת המשלוח מנות על ידי שליח, דמכיון שאין אנו מפרשים תיבת 'משלוח' מנות כהרמ"א, דהעיקר הוא השליחה, אזי ממילא ההכרח הוא לפרש דיש לקיים המצוה על ידי שליחה. כך הוא לדרכו של ה'בנין ציון'.

ביאור שיטת המשנ"ב אליבא דה'בנין ציון'

בהקדמה זו אפשר למצוא ביאור בדברי ה'משנה ברורה' (סי' תרצ"ה ס"ק י"ח) בהעתיקו את דברי ה'בנין ציון', וז"ל: "בתשובת בנין ציון סימן מ"ד נסתפק אם הביא בעצמו המנות ולא על ידי שליח, אי יצא, כיון דכתיב ומשלוח נימא דבעינן דוקא על ידי שליחות". וקצת צריך עיון למה המשנ"ב כתב דה'בנין ציון' נסתפק בזה, והרי במסקנת דבריו כתב שאין צריך שליחות, וכתב רק ד'אולי לכתחילה טוב יותר', אבל אין נראה דהוי בגדר ספק.

אכן, יתבאר הדבר על פי מה שנקט המשנ"ב בנדון מי ששלח מנות והמקבל לא רצה לקבלם, דעל דברי הרמ"א הנ"ל, סתם המשנ"ב והביא את דעת הפר"ח והחת"ס הנ"ל, דלא כהרמ"א, ונראה דנקט כך לעיקר. ומעתה מובנים דברי המשנ"ב כמין חומר, אליבא דה'בנין ציון', דמכיון דנקט המשנ"ב דאין די בעצם שליחת המנות, הרי שאי אפשר לנו לפרש תיבת 'משלוח' לענין חידוש זה, וממילא ההכרח הוא לפרש אותה לענין דצריך לקיים את המצוה על ידי שליחות. ורמז לזה בקצרה בספר 'הלכות חג בחג' (פורים, עמ' קנ"א הערה י"ב).

דברי ה'שלמת חיים' בענין שליחות במשלוח מנות

בעיקר דקדוקו של ה'בנין ציון' למה כתיב 'משלוח מנות' ולא 'ונתון מנות', הביא בשו"ת 'שלמת חיים' (מהדו"ח סי' שע"ח) בשם הגרי"ח זוננפלד זצ"ל, דבאמת אין לדקדק מכך דבעינן על ידי שליח דוקא, וז"ל: "כנראה לכל הטעמים, אפילו ע"י קוף או פיל, ובלבד שידע שהוא מחמת ריעות. ודכתיב 'משלוח', נראה הגם שבכל המצוות, מצוה בו יותר מבשלוחו, כאן לכתחילה תקנו שיוכל לעשות ע"י שלוחו, כדי שלא יתבטל בעצמו ממצות

שמחת הפורים. אבל אם רוצה לעשות בעצמו, אין בזה קפידא ומצוה בעצמו קעביד. ואי יודע שיעשה בזה נח"ר יותר לרעהו, תבוא עליו ברכה".

סיכום הטעמים בדינו של הרמ"א והנפק"מ למעשה

העולה מכל המבואר, דבהאי דינא שכתב הרמ"א ד'אם שולח מנות לרעהו, והוא אינו רוצה לקבלם, או מוחל לו, יצא', מצינו באחרונים כמה דרכים כיצד לבאר זאת: א. החת"ס נקט דזהו משום דסוף סוף נתרבה אחוה וריעות בישראל, דהמקבל יודע ששלח לו רעהו מנות, ודי בעצם ידיעה זו להרבות האחוה, גם אם לא קיבלם. ב. ה'קרבן נתנאל' נקט דזהו מדינא ד'הריני כאילו התקבלתי'. ג. ה'בנין ציון' נקט דילפינן לה מלישנא ד'משלוח מנות', דזהו עצם מעשה המצוה, השליחה, ולא הנתינה בפועל.

ד. מלשון ה'דרכי משה' (שם ס"ק ז') יש ללמוד לכאורה ביאור נוסף בדין זה, דז"ל: "אם אחד מחל על מנתו, מחילה, דאין אדם מקבל מנות בעל כרחו". ומשמע קצת דהסברא בהלכה זו היא, דחז"ל לא חייבו יותר מאשר לתת אפשרות למקבל, לקבל, ובזה יוצא המשלח ידי חובתו, דהוא מצידו שלח המנות, ומה שהמקבל מסרב לקבל, אין זו סיבה שהמשלח לא קיים המצוה.

יש כמה נפק"מ למעשה אליבא דהטעמים הנ"ל, נציין מקצתם. באופן שהמקבל סירב לקבל את המשלוח מנות, מתוך כעס ותרעומת, לכאורה לא קיים המצוה אליבא דהחת"ס, דלא נוסף בזה אחוה וריעות. וכן הוא אליבא דהקר"נ, שהרי לא אמר כאילו התקבלתי, להיפך סירב לקבל. אבל אליבא דה'בנין ציון', וגם כפי הנראה מלשון הדרכ"מ, יש לדון דקיים המצוה, דסוף סוף המשלח עשה את המצוה, ואין מעכב מחמת מה שהמקבל סירב לקבל.

אם סירב האדם לקבל, לא מתוך כעס, אלא דרך מחילה וכדו', אזי אליבא דהחת"ס, הקר"נ והדרכ"מ, קיים המצוה, אבל אליבא דהקר"נ לא קיים המצוה, אלא אם כן אמר 'הריני כאילו התקבלתי'.

ד. קיום מצות 'משלוח מנות', כשהמקבל אינו יודע ממי קיבל

דברי ה'כתב סופר' דהנדון תלוי בטעמי המצוה

כתב בשו״ת ׳כתב סופר׳ (סי׳ קמ״א אות ב׳) : ״מה שנסתפקת מי ששולח מנות לרעהו ואין המקבל יודע מי שלח לו, אם יוצא המשלח מצות משלוח מנות. לפום רהיטא נ״ל דתליא בטעמא, לטעמא דתה״ד דמצות משלו״מ כדי למלאות חסרון מי שאין לו, מסתברא דיוצא גם כשאין חבירו יודע מי ששלח לו, סוף כל סוף הגיע לתכלית המכוון ויש מצוה ביותר, כעין צדקה דאמר ר״ח (עיין בבא בתרא י,א) היכי דמי מצות צדקה, שאינו יודע ממי נטלה כדי שלא לבייש.

״אבל לטעמא משום חיבה שלום וריעות, וכן משמע לשון ׳איש לרעהו׳, בוודאי אינו יוצא כשאין המקבל יודע מי המשלח, דאין שלוח כזה דרך חיבה וריעות ואינו מקרב לבבות. וכיון שהחזקנו דינו של הרמ״א דיוצא כשאין מקבלו, וכטעמא דמכל מקום משום חבה וריעות [עיין לעיל (ריש אות ב׳) דברי החת״ס], ממילא נשמע דאינו יוצא כשאין המשלח יודע מי שלח לו. כנלפע״ד״.

לתרוה״ד, עדיף לשלוח בעילום שם. ל׳מנות הלוי׳, אין מקיימים המצוה

מתבאר מדברי הכת״ס כי מי ששלח משלוח מנות לרעהו, מבלי להודיע לו מי השולח, אזי לפי טעמו של ה׳תרומת הדשן׳, יוצא בזה ידי חובה, מכיון שעכ״פ יש על ידי כך למקבל צרכי הסעודה. אבל לפי טעמו של ה׳מנות הלוי׳, אינו יוצא ידי חובה באופן זה, מכיון שלא הרבה רעות במשלוח זה. ונקט הכת״ס עוד כי לדידן טעמו של ה׳מנות הלוי׳ הוא העיקר, וזאת על פי דברי הרמ״א דמקיימים המצוה גם באופן שהמקבל לא רצה לקבל המשלוח, דמכאן מוכח כי עיקר הטעם הוא משום ריבוי אחוה ורעות. ומכיון דטעם זה הוא העיקר, ממילא בנדון דידן אין יוצאים ידי חובת המצוה.

חידוש נוסף עולה מדברי ה׳כתב סופר׳, דאליבא דה׳תרומת הדשן׳, לא רק שיוצאים ידי חובת המצוה באופן זה, שהמקבל אינו יודע מי שלח לו, אלא אף יש בזה מעליותא, וכדאשכחן במצות צדקה, שהמצוה היא יותר בשלימות כאשר המקבל אינו יודע ממי קיבל, שאז אינו מתבייש, והוא הדין ב׳משלוח מנות׳. ונמצא כי לתרוה״ד עדיף שלא ידע המקבל ממי קיבל. ואילו לה׳מנות הלוי׳, אין יוצאים כלל המצוה באופן זה.

וחידוש הוא לומר דגם בקבלת משלוח מנות חיישינן לכך שהמקבל יתבייש מעצם מה ששלחו לו משלוח מנות. וכפי הנראה זהו לטעמו ודרכו של התרוה״ד דכל עיקר השליחה היא עבור צרכי הסעודה, ויש בזה ענין

של בושה. אבל כהיום הוי דרך אחוה ורעות, כדרכו של ה'מנות הלוי', וממילא לא מצוי שיתבייש המקבל בקבלת משלוח מנות.

ה. 'משלוח מנות' ששלחו קודם פורים ונתקבלו בפורים

דברי ה'יד אהרן' דיוצאים ידי"ח בשליחה קודם הפורים

בספר 'יד אהרן' (סי' תרצ"ד הגהות ב"י. הו"ד בקצרה בבאה"ט סי' תרצ"ה ס"ק ז'), וז"ל: "נסתפקתי מי ששלח לחבירו במדינת הים שני מנות או שתי מתנות לשני אביונים קודם פורים, ובפורים עצמו בודאי מגיעים לידו, אי יצא ידי"ח או לא. מי נימא כיון דבשעה ששלח לא היה חייב בהם, לא נפיק, או דלמא כיון דבפורים עצמו שהוא שעת חיוב הגיע לידו, נפיק.

"ומדברי הרב בעל המאור ז"ל נראה דיוצא ידי"ח, שכתב שלא יתן המתנות קודם פורים, דילמא אכלי להו קודם פורים, עכ"ל, משמע הא ידעינן בודאי דאכלי להו בפורים, יוצא ידי"ח, אפילו כשנתן להם לא היה שעת חיוב. והטעם, דשמחה ביומו בעינן, והוא הדין נמי בנידון דידן, כיון שהגיע לידו בשעת חיובא ומשמח בהם בפורים, ודאי יוצא ידי חובתו". ומבואר דנקט ה'יד אהרן' לעיקר דאין צריך שיהיה מעשה שליחת המנות בפורים דוקא, אלא אפילו אם שלח לפני פורים, אם עכ"פ הגיע בפורים ונהנה המקבל ממה ששלח בפורים, יצא ידי חובת משלוח מנות.

דברי ה'ערוך השולחן' דאין יוצאים ידי"ח בשליחה קודם הפורים

אבל ב'ערוך השולחן' (סי' תרצ"ה סעיף י"ז) כתב: "יש להסתפק בששלח מנות לרעהו שבמרחקים קודם פורים, והגיע לו בפורים אם יצא בזה ידי משלוח מנות, ויש מי שאומר דיצא, ולי נראה דלא יצא דבעינן משלוח מנות בפורים עצמו".

וצריך לדעת על איזה ציר נסובה מחלוקת זו בין ה'יד אהרן' לבין ה'ערוך השלחן', האם אנו הולכים אחר זמן השליחה וממילא אין מקיימים המצוה בכה"ג, או דאנו הולכים אחר זמן הקבלה, וממילא מקיימים המצוה בכה"ג.

דברי ה'תורה לשמה' דהנדון תלוי בטעמי המצוה

ומצאנו ביאורם של דברים בשו״ת ׳תורה לשמה׳ (סי׳ קפ״ח) דשם הציע שאלה זו, וז״ל: ״מי ששלח לחבירו מעיר אחרת משלוח מנות קודם פורים, כי חשב שתגיע לידו ביום הפורים, וכן היה שהגיע לידו ביום הפורים, אם יצא י״ח בזה, דאזלינן בתר המקבל שקבלם בפורים, או דלמא אזלינן בתר השולח ששלחם קודם פורים ולא יצא ידי חובתו״.

והשיב ה׳תורה לשמה׳ כי שאלה זו תלויה בשני הטעמים שכתבו הפוסקים למצות משלו״מ, וז״ל: ״הנה דבר זה תלוי בפלוגתא שיש בטעם של משלוח מנות בפורים, כי ב׳ טעמים יש בזה, והם, האחד, הטעם שכתב בתרומת הדשן ז״ל, והוא כדי שיהיה הרוחה לבעלי שמחות. והשני, הטעם שכתב במנות הלוי ז״ל, והוא להרבות שלום וריעות, היפך מן המלשינות של המן, שאמר מפוזר ומפורד במחלוקת, ולכן תקנו משלוח מנות.

״והנה לפי טעם תרומת הדשן ז״ל נראה דיוצא י״ח, דעיקר התקנה היתה בשביל אדם שנשלח אליו, כדי שיהיה לו הרוחה בפורים, וכבר הגיע לידו בפורים. אך לפי טעם מנות הלוי ז״ל, להרבות אחוה וריעות, הנה זה נוגע למשלח, שצריך לשלח כדי להראות אהבה וריעות. ולפ״ז בעינן שתתראה אהבה והריעות מאת המשלח ביום הפורים עצמו, ולא מהני ליה מה שעשה קודם הפורים, כי החובה הנראית מצידו היא בעת דיצא מידיו המנות. והנה מפסק הרמ״א ז״ל שפסק בש״ע בהגה״ה ס׳ תרצ״ה דאם שלח מנות לרעהו ואינו רוצה לקבלו או מוחל לו, יצא, משמע דס״ל כטעם הרב מנות הלוי ז״ל, יען דלפי טעם של הרב תרומת הדשן ז״ל למה יצא. איך שיהיה בנידון השאלה, לא נפיק זה ידי חובתו אליבא דכולי עלמא, דלפי מנות הלוי לא יצא״.

העולה מדבריו הבהירים של ה׳תורה לשמה׳ דאי אזלינן בתר הטעם של התרוה״ד דמצות משלו״מ היא בשביל שיהיה למקבל צרכי סעודה, אזי שפיר יוצאים ידי חובה אפילו בששלחו המשלוח קודם פורים אבל הגיע למקבל בפורים, דסוף סוף התקיימה התכלית של המצוה, שהרי יש לו צרכי הסעודה. אבל אי אזלינן בתר הטעם של ה׳מנות הלוי׳ דתכלית המצוה היא להרבות אחוה ורעות, אזי צריך לשלוח ביום הפורים עצמו, דמעשה ריבוי הרעות צריך להיות בפורים עצמו.

ועוד למדנו מה׳תורה לשמה׳ דנקט גם הוא כדברי החת״ס לעיל (אות ב׳), וכדברי כת״ס לעיל (אות ג׳) דהנדון במי ששלח משלו״מ והמקבל סירב לקבל, תלוי הוא בשני הטעמים הנ״ל, דלתרוה״ד לא יצא, ול׳מנות הלוי׳

יצא. ומדפסק הרמ״א דיצא ידי״ח בכה״ג, חזינן דנקט כ׳מנות הלוי׳, וממילא בנדון דידן, לא יצא.

ביאור שתי השיטות אליבא דשני הטעמים

הגם כי דבריו של ה׳תורה לשמה׳ ערבים לחיך ומתיישבים על הלב, מכל מקום יש לצדד ולומר כי אין הדברים מוכרחים, אלא באמת יש לפרש שתי השיטות אליבא דשני הטעמים.

שיטת ה׳יד אהרון׳ שאפשר לקיים המצוה גם על ידי שליחה קודם הפורים, ודאי מתבארת היטב אליבא דהתרוה״ד, דסוף סוף סייע בעדו לצרכי הסעודה, אכן, לא סוף דבר הוא, אלא יש לבאר שיטה זו גם אליבא דה׳מנות הלוי׳, דטעם המצוה הוא להרבות אחוה ורעות, וכדכתב ה׳משנה הלכות׳ (חלק ו׳ סי׳ קכ״ג), וז״ל:

״לא מבעיא לטעם הת״ה שהוא משום שמא לא תספיק סעודתו, ודאי דיצא כשבאו לו המעות בפורים ששלח מקודם, הרי סוף סוף עי״ז תספיק לו סעודתו. ואפילו להמנות הלוי משום להראות חיבה ורעות, כיון שבא לו הכסף בפורים מראה לו חיבה, כיון ששלחו לפורים ובא לו בפורים, חיבה וריעות איכא לפענ״ד״. הרי מבואר בדבריו דגם להטעם דריבוי אחוה ורעות, יש לדון שמקיימים המצוה בשלח לפני פורים והגיע בפורים.

וכן יש לומר גם בהיפך, והיינו דשיטת ה׳ערוך השלחן׳ שאין מקיימים המצוה באופן ששלח קודם הפורים, ודאי מתבארת היא ברווחא אליבא דה׳מנות הלוי׳, אבל יש לקיימה גם אליבא דהתרוה״ד, דאיה״נ תכלית המצוה היא שיהיו למקבל צרכי החג, אכן מכל מקום אין די בזה, אלא צריך לקיים את מעשה המצוה בפורים דוקא, כדכתיב אסתר (ט,כב) ״ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו׳, דמשמע שגם המשלוח עצמו יהיה ביום הפורים. ונמצא כי אין להכריח מאחת משתי השיטות בנדון דידן, לאחד מהטעמים דמשלו״מ, כי כל אחת מהשיטות מתבארת אליבא דשני הטעמים.

טענת ה׳בית שערים׳ על עצם הנדון בשלח קודם פורים

בשו״ת ׳בית שערים׳ (סי׳ שפ״א) כתב דאין מובן לו עיקר נידון הפוסקים בזה, וז״ל: ״בנדון אם שולח מתנות לאביונים או משלוח מנות קודם

פורים, והגיעו ליד המקבל בפורים, אם יצא י״ח וכו׳, הספק אינו מובן לי, וכי צריך בזה נתינה מיד ליד כמו בגט אשה, וטלי מעל גבי קרקע פסול, הלא כל זמן שלא בא ליד העני הוא שלו, ואם הגיע ליד העני בפורים הרי הוא נותן לו בפורים. וכן במשלוח מנות, אעפ״י שיוצא אם אין חבירו רוצה לקבל, מ״מ הרי הוא הראה לו חיבה וריעות בפורים, בזמן חיובא״.

וכוונתו מבוארת, דכשם שאין חסרון של ׳טלי גיטך מעל גבי קרקע׳, במשלוח מנות, מכיון שאין כאן דין של נתינה, אלא העיקר במשלוח מנות הוא, שיגיע למקבל המשלוח של הנותן, אם כן אם שלח לפני פורים והגיע למקבל בפורים, ודאי יוצא ידי חובה, שהרי כל שלא הגיע עדיין ליד המקבל, הרי זה שייך עדיין לנותן, ונמצא כי ממונו הגיע למקבל בפורים, ויש כאן באמת גם נתינה וגם קבלה בפורים ממש.

ישוב טענת ה׳בית שערים׳

ונראה לישב את שיטת האחרונים שדנו בכל זה, ולא נקטו דסגי במה שבפועל קיבל המקבל את המשלוח ביום הפורים, על דרך שכתבנו לעיל בסמוך, דמלשון המגילה משמע דצריך לעשות את מעשה השילוח בפורים דוקא. ואיה״נ דמצד דיני ממונות עד שלא בא המשלוח למקבל, הוי עדיין של הנותן, ונמצא כי בפורים יצא המשלוח מרשות הנותן לרשות המקבל, אין די לזה לענין קיום המצוה, כי צורת המצוה היא, שישלחו בפורים דוקא את המשלוח. והיינו, שיעשו ביום זה דוקא את המעשה של השליחה.

כעין זה ראיתי שכתב ב׳שלמי תודה׳ (סי׳ כ״ז אות ה׳), וז״ל: ״הנה מי ששולח לבית חבירו קודם פורים, ואומר לו שיזכה בו רק ביום הפורים, נסתפק הגר״נ קרליץ שליט״א אם יצא בכה״ג, או לא, דאפשר דצריך במשלוח מנות שיהא מעשה שילוח ע״י המשלח או ע״י שלוחו בפורים, אבל הכא דאין המשלח עושה כלום בפורים, אלא שהמקבל מגביה המנות וזוכה בהם, לא מהני ולא מיקרי שילוח, וצ״ע״. ועיין להלן (אות ח׳) מש״כ בענין זה.

שליחת מנות ע״י שליח שנתמנה קודם פורים

לעיל נתבאר כי דעת ה'ערוך השלחן' להחמיר בנדון דידן, וכמו שכתב ד"בשלח מנות לרעהו שבמרחקים קודם פורים, והגיע לו בפורים וכו', לי נראה דלא יצא, דבעינן משלוח מנות בפורים עצמו".

והנה, לעיל שם (סעיף ט"ז) כתב ה'ערוך השלחן': "אם העמיד שליח קודם פורים, שביום הפורים ישלח בעדו מנות לפלוני, יצא, דשלוחו של אדם כמותו". ובהשקפה ראשונה היה נראה דהוי סתירה מיניה וביה. אבל שוב ניחמתי והתבוננתי דחלוקים הדברים ביסודם. דמה שכתב דלא יצא בשלח המנות קודם פורים והגיעו בפורים, היינו בלא עשה שליח על זה, כגון שהשליח הוא נכרי שאינו בתורת שליחות, או שהוא קטן, וכל כיו"ב. אבל אם מינה שליח הראוי להתמנות לזה, בכה"ג ודאי יוצא ידי"ח דנחשב למשלח שהוא עצמו נתן המשלוח בפורים, דשלוחו של אדם כמותו. כן נראה פשוט. ועיין ב'אז נדברו (חלק ו' סי' פ' ד"ה וראיתי בערוך) מש"כ בדברי הערוה"ש.

ו. 'משלוח מנות' ששלחו למי שאצלו אינו פורים היום

מחלוקת האחרונים בנתנו משלו"מ למי שאצלו אינו פורים היום

בשו"ת 'אהל יוסף' (סי' ט"ו) כתב, וז"ל: "ספוקי מספקא לי, בן עיר ששלח מנות לבן כרך והגיע לידו בו ביום, אם יצא י"ח, או לא, כיון שבן כרך אינו יומו יום י"ד אלא יום ט"ו, אי אזלינן בתר השולח או בתר המשלח. וכן בן כרך ששלח מנות לבן עיר והגיע לידו בו ביום, אי יצא או לא".

והביא ה'אהל יוסף' את דברי ה'יד אהרן' הנ"ל (אות ה') בענין מי ששלח קודם פורים והגיעו להמקבל בפורים דיצא ידי"ח, ועל פי זה הסיק וכתב: "אם כן דון מינה ואוקי באתרין, דהכל תלוי בשמחת המקבל, ולא בשמחת הנותן. אם כן בן עיר ששלח לבן כרך בי"ד, ויודע דלא אכלי להו אלא בט"ו, פשיטא דיצא לדעה הנ"ל. אבל בן כרך ששלח לבן עיר בט"ו, לא יצא, דאעפ"י שאכלו בו ביום, הא אינו יומו, ועבר יומו בטל שמחתו". ומבואר מדבריו דאזלינן בתר המקבל ולא בתר הנותן.

אבל בספר 'עיר הקדש והמקדש' (חלק ג' פרק כ"ו אות ז') דן גם כן בזה, והעלה לדינא דלא כהנ"ל, וז"ל: "בן ירושלים ששלח מנות בפורים לבן פרוז, מהו שיצא, מי אמרינן דבעינן שישמח לריע שגם הוא מחויב היום בשמחה, או דלמא מכיון שעכ"פ שימח לרעהו, יצא".

ודן בזה שם על פי שני טעמי המצוה הנ״ל, וכתב דלטעם התרוה״ד דהוי צרכי סעודה, מסתבר שלא יצא ידי״ח, כי אם המקבל אינו מחוייב בדבר, לקיים היום מצות סעודה, לא קיים מצות משלוח מנות. אבל לטעמו של ה׳מנות הלוי׳ להרבות אחוה ורעות, מסתבר דקיים המצוה בכה״ג, כי מה לי אם המקבל אינו מחויב, עכ״פ המחויב בדבר שימח את רעהו והרבה רעות. ושוב הביא את דברי הרמ״א הנ״ל (אות ב׳) דאפילו בלא קיבל הנשלח את המנות שמחל לו, קיים המצוה. ומכאן דהעיקר הוא טעמו של ה׳מנות הלוי׳, ואם כן גם בנדו״ד יש לנקוט שקיים המצוה, ומשום דבתר המשלח אזלינן ולא בתר המקבל. אלו תו״ד ה׳עיר הקדש והמקדש׳.

ומבואר דנחלקו האחרונים הנ״ל אי אזלינן בתר המשלח, או בתר המקבל, וממחלוקת זו עולה המחלוקת הנ״ל בענין מי ששלח מנות למי שאצלו היום הוא לא פורים.

דברי ה׳ציץ הקודש׳ בנדון זה

בספר ׳ציץ הקודש׳ (סי׳ נ״ו) כתב, וז״ל: ״נסתפקתי בבן כרך שבא לעיר בי״ד, ורוצה מיד לחזור למקומו, או בן עיר שקרא בי״ד ובא לכרך בט״ו, אם שולחים לו משלוח מנות, אם יצא או לא, אי אזלינן בתר נותן ובר יומיה, הוא או בעינן שהמקבל ג״כ יהיה נוהג בו שמחת היום״.

ולהלן שם נכתב בהערה: ״בעיקר החקירה לכאורה תלוי בפלוגתת הרמ״א ז״ל והפר״ח סי׳ תרצ״ה, באם שלח מנות לחבירו ולא אבה לקבלו, דלהרמ״א ז״ל שיצא יש לומר שתלוי בהנותן, ולהפר״ח יש לומר שתלוי במהמקבל. וע׳ בשו״ת חת״ס (או״ח סי׳ קצ״ו) דתלה זה בטעמים דשליחות מנות, דלהת״ד הנ״ל בעינן שיקבל המקבל, ולטעם המנות הלוי דאינו אלא להרבות שלום וריעות, יש לומר דכיון ששלח והראה חיבתו יצא״.

ומבואר מהדברים הנ״ל דהמחלוקת בנדו״ד, שנותנים משלו״מ למי שאצלו אינו פורים, תלויה היא בטעמי משלוח מנות, דאם הטעם שיהיו צרכי הסעודה להמקבל, אזי צריך שיהיה פורים אצל המקבל. אבל להטעם דהוא בשביל להרבות אחוה ורעות, יש לדון כי הולכים בזה אחר הנותן ולא אחר המקבל. וזהו על דרך דברי ה׳עיר הקדש והמקדש׳ הנ״ל. ואולי נימא דבשאלה זו גופא נחלקו הפוסקים הנ״ל בנדון זה.

ז. פורים שחל בשבת – אימתי הוא זמן מצות 'משלוח מנות'

פורים שחל בשבת – שיטת הפוסקים דזמן משלוח מנות ביום ראשון

כתב השו"ע (סי' תרפ"ח סעיף ו') : "יום ט"ו שחל להיות בשבת, אין קורין המגילה בשבת, אלא מקדימים לקרותה בערב שבת, וגובים מעות מתנות עניים ומחלקים אותם בו ביום. וביום שבת מוציאים שני ספרים ובשני קורין 'ויבא עמלק', ואומרים 'על הניסים', ואין עושים סעודת פורים עד יום אחד בשבת".

המשנ"ב (ס"ק י"ח) מביא דברי הירושלמי למה אין עושין סעודת הפורים ביום השבת, וז"ל : "ויעשו אותם בשבת, אמר ליה 'ימי משתה' כתיב, את ששמחתו תלויה בבית דין, יצא שבת ששמחתו בידי שמים היא". על דברים אלו הוסיף המשנ"ב וכתב ד'הוא הדין ממילא ששילוח מנות גם ביום ראשון בשבת. ובשעה"צ (ס"ק כ"ט) כתב כי 'כן משמע מפוסקים'. הרי דשיטת המשנ"ב דמכיון שסעודת פורים עבדינן ביום ראשון, ולא ביום השבת, הרי ממילא גם מצות משלוח מנות זמנה הוא ביום ראשון.

פורים שחל בשבת – שיטת הפוסקים דזמן משלוח מנות בשבת

אבל ב'קרבן נתנאל' (רא"ש מגילה פרק א' סימן ז', אות ד') כתב, וז"ל : "נראה לי דמשלוח מנות הוא בשבת, דהא שם בפ"ק הלכה ו' פריך ויעשו אותן בשבת, א"ל לעשות אותם ימי משתה ושמחה, את ששמחתו תלוי בב"ד, יצא זה ששמחתו תלויה בידי שמים. כלומר שסעודת שמחה זו אין לה היכר שהיא משום שמחת נס, כי אם משתה ושמחת שבת. כל זה טעם שלא לעשות משתה ושמחה בשבת, שצריך לעשות בחול כדי שתהא ניכר לכל שהוא משום תיקון מרדכי ואסתר זכר לנס, משא"כ משלוח מנות דאין סדר לשלוח מנות איש לרעהו בשבת, א"כ מצוה זו ודאי נוהגת בשבת".

מבואר לפנינו כי נחלקו הפוסקים [אשר על פי דבריהם כתב המשנ"ב את דבריו הנ"ל] וה'קרבן נתנאל', כיצד הדין בפורים שחל בשבת, דזמן הסעודה הוא ביום ראשון, אימתי הוא זמן קיום מצות משלוח מנות, המשנ"ב נקט דזמנה ביום ראשון, וה'קרבן נתנאל' נקט שזמנה בשבת. וצריך לדעת טעמי השיטות ובמה נחלקו.

ביאור ה'שלמי תודה' דנחלקו בטעמי מצות משלוח מנות

בספר 'שלמי תודה' (סי' כ"ז אות ב') כתב בזה: "יש לתלות דבר זה בטעמי המצוה, דאם הטעם משום הסעודה, כמש"כ התרוה"ד, מסתברא דזמנה באחד בשבת, שאז הוא זמן הסעודה. ואם הטעם משום רבוי אחוה ורעות, מסתבר דזמנה ביום פורים עצמו, שהוא שבת, כמו שאומרים 'על הניסים', וקורין בתורה בשבת, כך גם ענין הרבוי אחוה ורעות שתיקנו בפורים, מסתברא דהוה זה תקנה ביום פורים עצמו שהוא שבת".

ביאור שתי השיטות אליבא דשני הטעמים

ונראה דאין הדברים הנ"ל מוכרחים, הגם שהם נראים מסברא, ובאמת יש לבאר דעת ה'קרבן נתנאל' דזמן משלוח מנות הוא בשבת, אפילו לטעמו של התרוה"ד דמצוה זו היא לצורך הסעודה, דמכל מקום הלא התקנה היתה לקיים מצוה זו ביום הפורים, ותקנה זו נשארת במקומה גם בשנה זו, כי אף שאוכלים הסעודה ביום ראשון, בודאי יועילו המשלוח מנות שקיבלו בשבת גם עבור סעודת יום ראשון. ובשלמא את הסעודה יש טעם מיוחד לדחותה מיום הפורים, אבל משלוח מנות, מצוה זו במקומה עומדת, כי גם כשישלחו המנות בשבת, תתקיים התכלית של המצוה.

וכמו כן יש לומר להיפך, דדעת הפוסקים דזמן משלוח מנות הוא ביום ראשון, מתבארת גם לטעמו של ה'מנות הלוי', דהענין הוא להרבות אחוה ורעות, דאעפ"כ יש טעם מיוחד שלא לשלוח מנות ביום השבת, וכמו שכתב החזו"א (או"ח סי' קנ"ה ד"ה ד, ב'), וז"ל: "מפני שעיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה, פרש"י ואי אפשר בשבת. נראה דר"ל דאי אפשר להביא מתנות לבית עני, משום איסור הוצאה. ונראה דמהאי טעמא אי אפשר לקיים משלוח מנות בשבת. ואפשר דאין לקבוע מצוה זו בשבת, דהוי עובדא דחול כיון דכל העם עוסקים בזה". והרי דיש שני טעמים למה אין לקיים משלוח מנות בשבת, או מחמת איסור הוצאה, או מחמת עובדא דחול. וע"ע לעיל (אות ב') מש"כ בזה.

ח. 'משלוח מנות' הנמצא בפקדון ונקנה למקבל ביום הפורים

דעת הסוברים דיוצאים במשלו"מ שנמצא בפקדון

בשו"ת 'משנה הלכות' (חלק ו' סי' קכ"ג) הביא את דברי ה'בית שערים' הנ"ל (אות ה'), שכתב בתוו"ד בזה"ל: "וכי צריך במשלוח מנות נתינה מיד ליד

כמו בגט אשה, וטלי מעל גבי קרקע פסול, הלא כל זמן שלא בא ליד העני הוא שלו, ואם הגיע ליד העני בפורים הרי הוא נותן לו בפורים. וכן במשלוח מנות״. ועל פי זה הוסיף ה׳משנה הלכות׳ וכתב: ״לפי סברא זו לולי דמסתפינא אוסיף מיא ואוסיף קמחא, דאפילו שלחו והגיע קודם הפורים, נמי יכול לצאת בו, כגון שיכתוב לו שאינו נותן לו עד יום הפורים, וכל זמן שלא נתנו לו הרי הוא של השולח, וא״כ כשנתנו לו בפורים, יצא, וזה פשוט״.

דעת הסוברים דאין יוצאים במשלו״מ שנמצא בפקדון

בשו״ת ׳אז נדברו׳ (חלק ו׳ סי׳ פ׳) הביא הדברים הנ״ל ונחלק עליהם, וז״ל: ״לענ״ד אין זה פשוט, וכמעט שפשוט לאידך גיסא, דכי בקנין תליא מלתא, במשלוח מנות תליא מלתא, שבזה גורם שמחה, וגם גורם אהבה ורעות, וכדי שיהיה הרווחה בפורים, והלא זה נעשה כבר לפני פורים, עוד לפני שקנה את זה ממש, והתקנה היתה שבפורים דוקא יעשה פעולות להרבות רעות ולהוסיף הרוחה בפורים ולגרום שמחה. ולפיכך אפילו אם נאמר דאם דנים מצד המקבל, שפיר דמי, כיון דסוף לא נקנה לו רק בפורים, אבל גם נותן בעינן, וכשמתקבל אצלו בפורים משלוח מנות קרינן ביה, והוי בין מצד הנותן, כיון שהמשלוח עשה בפורים, ובין מצד המקבל״. וצריך להבין במאי פליגי הני אחרונים.

דברי ה׳אבני ישפה׳ דהנדון תלוי בטעמי מצות משלוח מנות

בשו״ת ׳אבני ישפה׳ (חלק א׳ ריש סי׳ קל״ד) הביא דנשאל על נדון זה, וז״ל: ״נשאלתי אם אדם רשאי להביא משלוח מנות לחבירו לפני פורים, ולומר לו שעד פורים יהיו המשלוח מנות בידיו כפקדון, ואין לו זכות להשתמש בהם כלל, ומפורים ואילך יהיו לו המשלוח מנות כמתנה, ושאל אם יוצאים בכה״ג ידי המצוה, או לא״.

וכתב ה׳אבני ישפה׳ בתחילת דבריו דלכאורה נדון זה תלוי בשני טעמי הפוסקים למצות משלוח מנות, וז״ל: ״ונראה לפי התה״ד סי׳ קי״א שכתב דטעם משלוח מנות הוא כדי שיהיה לכל אחד די ספוק לצורך סעודת פורים, א״כ גם כאן כיון שאינו יכול להשתמש בזה עד פורים, שפיר יהיה לו די צרכו לסעודת פורים. אמנם בשו״ת חת״ס סי׳ קצ״ו כתב שטעם משלוח מנות הוא להרבות שלום ורעות, ויתכן לפ״ז שהמצוה צריכה להיות דוקא בפורים, שאל״כ אין כאן אהבה ורעות בפורים עצמו״.

ביאור שתי השיטות אליבא דשני הטעמים

ברם, בעל ה'משנה הלכות' (חלק ז' סי' צ"ה) כתב מכתב תשובה לבעל ה'אז נדברו' הנ"ל, וביאר דעתו וטעמו במה שכתב דיוצאים ידי חובה באופן דפקדון הנ"ל, וז"ל: "ואני אומר ודאי בקנין תליא מילתא, ואטו מי שישלח מנה יפה לחברו בפורים להראות לו, ולא יקננו לו, יצא ידי משלו"מ, ואטו יש לו הרווחה ושמחה במה שאינו שלו, פשוט דעיקר תלוי בקנין, וכל שלא הקנו לו אכתי ביד הבעלים לחזור, ולכן פשוט דכ"ז שלא הקנו לו החפץ אין לו בו לא הרווחה ולא שמחה ולא מאכל לפורים".

ונראה מתוך דבריו דסבירא ליה דבאופן דפקדון, לא רק הטעם דצרכי סעודה איכא, אלא גם הטעם של ריבוי אחוה ורעות, יש כאן, דהכל תלוי בזמן שהמשלוח נעשה של המקבל, דאז יש ריבוי שמחה ויש גם ריבוי אחוה ורעות. דהיכולת והרשות להשתמש במשלוח מנות, הוא דגורם לכל זה, וכל שהרשות ניתנה בפורים דוקא, הוי משלוח מנות כדת וכדין.

עד"ז כתב ב'אבני ישפה' הנ"ל [אחר הדברים הנ"ל], וז"ל: "אמנם נראה שגם בנידו"ד יש אהבה ורעות, כיון שאינו יכול להנות מזה עד פורים, ומה שזה מונח אצלו בתורת פקדון אינו מועיל לו כלום, שהרי אינו יכול להנות מזה לפני פורים, וא"כ רק בפורים יש לו אהבה ואחוה כלפי הנותן, ושפיר מקיימים המצוה".

העולה מהדברים הנ"ל דמקום יש לבאר שיטת הסוברים שיוצאים ידי חובה באופן דפקדון, אליבא דשני טעמי הפוסקים למצות משלוח מנות. ונראה דכך הוא גם כן להיפך, דמקום יש לבאר שיטת הסוברים שאין יוצאים ידי חובה באופן דפקדון, אליבא דשני הטעמים, ומשום דגם אם תכלית המצוה מושגת באופן דפקדון, דיש בכך צרכי סעודה וגם ריבוי אחוה ורעות, מכל מקום מלישנא דקרא ילפינן דהתקנה היתה לעשות מעשה המשלוח מנות ביום הפורים דוקא, ולאו בתר קנינא אזלינן הכא, אלא בתר מעשה המשלוח מנות. וכל שבא המשלוח לרשות המקבל קודם הפורים, תו ליכא 'משלוח' ביום הפורים. ועיין כעין זה ב'שלמי תודה' (סי' כ"ז אות ה').

ט. 'משלוח מנות' האסור באכילה על המשלח ומותר להמקבל

דברי ה'חכמת שלמה' דצריך לשלוח דבר המותר באכילה למשלח

כתב ה'חכמת שלמה' (שו"ע סי' תרצ"ה סעיף ד'), וז"ל: "נסתפקתי בשליחות מנות אם שולח לאדם חולה דבר אסור, המותר לאכול לו, כגון סתם יינם לחולה שאין בו סכנה, או שאר איסור דרבנן, או איסור תורה לחולה שיש בו סכנה, אם יוצא בזה ידי משלוח מנות, אם אזלינן בתר מקבל והרי ראוי לאכילה, או אזלינן בתר הנותן ולדידיה אינו ראוי. והנה זה יש לפשוט מגוף הפסוק, ממה שכתוב 'ומשלוח מנות איש לרעהו', ותיבת 'איש' מיותר, והוי די לומר 'ומשלוח מנות לרעהו', וכמו שכתוב בעזרא 'ושלחו מנות לאין נכון לו', ומדקאמר 'איש לרעהו', בעל כרחך הכוונה שיהיה מנות איש הראוי לו, ישלח לרעהו, אבל מה דאין ראוי לו, גם לחבירו אינו יוצא בזה".

דברי ה'מחנה חיים' דאין צריך לשלוח דבר המותר באכילה למשלח

בשו"ת מהר"ם שיק (חלק א' סי' שמ"א) מובא דהגאון בעל שו"ת 'מחנה חיים' נסתפק גם כן בספק הנ"ל, 'אם יוצא מצות שילוח מנות בדבר האסור לו ולהנשלח הוא מותר'. ונחלקו דעתם בענין זה, וכמש"כ להלן שם, וז"ל: "מה שנראה מדברי מעלתו נ"י, דשילוח מנות תליא אם מי שנשלח לו אוכל הדבר, ודעתי לא כן ידמה, אלא העיקר הוא השילוח והחזקת טובו, שחבירו רואה שהוא אוהבו וכמים פנים אל פנים. וראיה לזה מדקיי"ל בסי' תרצ"ו דאם מי שנשלח לו מוחל יצא, משום דעכ"פ החזקת טובה איכא, וכיון דשלח לו נתחזקו שרשרות האהבה ביניהם, וזהו תועלת המשלוח מנות. כן נראה לפי ענ"ד".

ביאור טעמי השיטות על פי טעמי המצוה

מתוך דברי המהר"ם שיק מתבאר היטב טעמי השיטות, ועולה מתוך הדברים דנדון דידן תלוי בטעמי מצות משלו"מ. דאי נימא דתכלית המצוה היא, שיהיו צרכי סעודה להמקבל, אם כן ודאי אפשר לקיים המצוה גם במאכל האסור למשלח, דהעיקר הוא מה שהוא ראוי להמקבל. אבל אי נימא דתכלית המצוה היא, להרבות אחוה ורעות, אם כן יש לצדד ולומר דכאשר אדם שולח לרעהו דבר האסור על המשלח באכילה, אין בזה בכדי להרבות האחוה והרעות, כי אינו נותן לו דבר שהוא חשוב אצלו.

וכך כתב בשו"ת 'דברי משה' (סי' ל"ח ריש אות ד'), וז"ל: "הנה יש לתלות בההיא פלוגתא את ספיקת הפוסקים שנשאלו ע"ד אם יוצא מצות שילוח מנות בדבר האסור לו ולהנשלח הוא מותר, ולכאורה זה תלוי בב'

הטעמים הנ״ל, דלטעמא דתה״ד דהעיקר הוא להרוחת המקבל, יש לומר דשפיר יצא, דהא מותר למקבל. אבל לטעמא דמנות הלוי דהויא להרבות רעות, ובתר המשלח אזלינן, אולי בכה״ג דאינו שווה אצלו כלום, אינו יוצא ידי״ח״.

דברי הפוסקים דבאיסוה״נ אין מקיימים המצוה גם להתרוה״ד

אמנם נראה כי גם בנדון זה אי אפשר לקבוע מסמרות דכל אחת מהשיטות הנ״ל ודאי סבירא לה כאחד מהטעמים דוקא, אלא אפשר להסביר כל אחת מהשיטות אליבא דשני הטעמים.

שיטת הפוסקים דאין יוצאים ידי חובת משלו״מ במאכל האסור על המשלח באכילה, ודאי מתבארת היטב אליבא דהטעם דריבוי אחוה ורעות וכנ״ל, אבל מקום יש לבאר אותה גם אליבא דהטעם דצרכי הסעודה, ואף שבכה״ג איכא צרכי הסעודה להמקבל, עכ״ז יש לדון דאי אפשר לקיים המצוה בכה״ג, ומהטעם המבואר בשו״ת ׳שרגא המאיר׳ (ח״ו סי׳ צ״ז), וז״ל:

״לפענ״ד שאינו תלוי בזה, דמה שכתב היד אהרן שהכל תלוי בקבלת המקבל, אי המקבל קיבל בפורים או לא [עיין לעיל (אות ה׳)], ואינו נפ״מ אי המשלח שלח קודם פורים או בפורים, דבתר שמחת המקבל אזלינן, עכ״ז כדי שהמשלח יקיים מצות שלוח מנות צריך הוא מה לשלוח, אבל אם שלח דבר שאסור בהנאה, אפשר שהמשלח לא שלח כלום, דיש ראשונים שס״ל שאיסור הנאה לאו דבעלים הוא, וא״כ לא שלח המשלח כלום לא לפני פורים ולא בפורים. נהי שהמקבל קיבל בפורים, אבל לא מהמשלח, וע״כ אפשר לומר שהמשלח לא יצא ידי חובתו כיון שהוא לא שלח כלום, כיון דאיסור הנאה לאו כלום הוא ואינו שלו. שו״ר בשו״ת מהר״ש ח״ז סי׳ י״ד שכתב כן״.

וז״ל מהר״ש ענגיל [אשר ציין אליו בשו״ת הנ״ל]: ״יש לומר דאם הדבר אסור בהנאה להמשלח, יש לומר דחשיב אינו שלו, וכשיטת הרשב״א, הובא בר״ן נדרים דף פ״ה, דהאוסר נכסיו עליו, חשיב הפקר, וא״כ לא יוכל לקיים מצות משלוח מנות רק בדבר שהוא שלו. ואף שחבירו נהנה בגרמתו, מ״מ לשיטת כמה פוסקים גם בקידושין בעי שיהיה להמקדש קנין גמור בדבר שמקדש בו, ואם קידש באיסורי הנאה, אף שהמתקדשת היא חולה שיש בה סכנה, מ״מ אינה מקודשת, דבעי שיקדשנה בדבר

שהוא שלו״י. ולהלן שם ביאר דטעם זה אינו שייך בדבר האסור בהנאה רק מדרבנן, דבכה״ג אינו הפקר.

דברי הפוסקים דבאיסוה״נ מקיימים המצוה גם למנות הלוי

הוא הדין גם להיפך, דשיטת הפוסקים שאפשר לקיים מצות משלוח מנות אפילו בדבר האסור על המקבל, הרי היא מתבארת ברווחא יותר אליבא דטעמו של התרוה״ד, דסוף סוף איכא להמקבל צרכי סעודה על ידי המנות ששלח לו. אבל אפשר לבאר שיטה זו גם לטעם ה׳מנות הלוי׳, דתכלית המצוה היא להרבות אחוה ורעות, דבאמת לא ברור הדבר לומר דכאשר שולחים דבר האסור על המשלח, אין בזה ריבוי אחוה ורעות, דהלא סוף סוף שלח לו דבר המותר אצל המקבל, וכדכתב ה׳דברי משה׳ להלן שם דיש לומר שעכ״פ כיון שחזיא למקבל, את ביה משום רעות ואחוה, והביא כי כך נקט ה׳ילקוט הגרשוני׳ (סי׳ תרצ״ה).

י. ׳משלוח מנות׳ האסור באכילה על המקבל מטעמי רפואה

מחלוקת הפוסקים במשלו״מ שאסור באכילה להמקבל מטעמי רפואה

בספר ׳נשמת אברהם׳ (סי׳ תרצ״ה) דן באופן ההפוך קצת מהנדון הנ״ל, כאשר שולחים דבר המותר באכילה אצל המשלח, אבל אינו ראוי לאכילה מטעמי בריאות אצל המקבל.

וז״ל: ״האם אדם יוצא י״ח במה שהוא שולח לחבירו דבר שמטעמי רפואה אי אפשר לו לאכול, כגון השולח ממתקים לחולה סכרת. וראה בשע״ת שכותב דעיקר התקנה משום שמחה. ולפי״ז מסתבר דמכיון שאין לחולה סכרת שמחה בזה שמקבל ממתקים, ואדרבה יתכן שיש לו אפילו עגמת נפש, אינו יוצא י״ח. והסכים איתי מו״ר הגר״י נויבירט זצ״ל״. ובסוף הספר (עמ׳ שנ״ד) מביא דדעת הגרש״ז אויערבך זצ״ל דשפיר יוצאים ידי חובה בכה״ג. וצריך לדעת במאי פליגי הני פוסקים.

ביאור טעמי השיטות על פי טעמי מצות משלוח מנות

בספר ׳שלמי תודה׳ (סי׳ כ״ט סוף אות ה׳) דן בענין זה, וכתב כי לכאורה הנדון תלוי בטעמי מצות משלו״מ, וז״ל: ״אם שולח לחבירו דבר שאינו ראוי לו לאכילה, כגון שיש לו סכרת ואסור לו לטעום דברים שיש בהם סוכר,

אפשר דכיון דאינו ראוי לו לשמוח בו בפורים, לאו שפיר דמי לדעת התה״ד, דמצות משלוח מנות היא משום הסעודה, שישמח בהם בפורים, א״כ כאן שאין ראוי לו לסעודה, לא יצא. אבל למנות הלוי, יש לומר דאפשר לדידיה יש גם בזה רבוי אחוה ורעות״.

ביאור שתי השיטות אליבא דשני הטעמים

ברם, נראה פשוט דאין הדברים מוכרחים, אלא שפיר אפשר לבאר שיטת הפוסקים הנ״ל דאין יוצאים ידי חובה בכה״ג, גם אליבא דטעמו של ה׳מנות הלוי׳, ומשום דיש לדון דבאופן ששולחים דבר שאינו ראוי לאכילה אצל המקבל, ליכא בזה ריבוי אחוה ורעות, וכמו שכתב ה׳שלמי תודה׳ בעצמו להלן שם, וז״ל: ״אפילו לדעת המנות הלוי דהמצוה היא משום ריבוי אחוה ורעות, מכל מקום יש לומר דכיון ששולח לו דבר שאינו ראוי לו, אין בזה כל כך ריבוי אחוה וריעות ואינו יוצא״.

ולאידך גיסא נמי איכא למימר, דשיטת הפוסקים שיוצאים ידי חובה באופן זה, אינו רק אליבא דהטעם דריבוי אחוה ורעות, אלא גם אליבא דהטעם דצרכי סעודה, ואע״ג שאין מאכל זה ראוי אצל המקבל לאכילה, אין בזה גריעותא, וכמו שכתב הגאון רבי יצחק זלברשטיין שליט״א (בהגהות על ספר ׳נשמת אברהם׳ הנ״ל): ״הגע עצמך אם המקבל אכל מאכל בשרי בסוף היום וקיבל משלוח מנות של חלב, וכעת אסור לו לאכלו, וכי לא יצא י״ח. יתכן לומר שכנה״ג וחז״ל שקבעו משלוח מנות התכוונו לתקן על דרך העולם כולו, שלהם זוהי שמחה, ואפילו אם לאדם פרטי הדבר לא גורם שמחה, אין התקנה יצאה ממקומה. וביחוד דראוי גם לו, ליתנו לאחרים, או לאחר זמן כשיתרפא״. ועי״ש מה שטען המחבר על ההשוואה לאדם שאכל בשר וקיבל מאכל של חלב.

יא. ׳משלוח מנות׳ בבעלי חיים, שחוטים ומבושלים

מחלוקת הפוסקים האם נכון לשלוח בשר או דגים שאינם מבושלים

כתב המהרי״ל (הלכות פורים אות ט״ו): ״אמר מהר״י סגל שטוב לשלוח מנות פורים דוקא מאכל או משתה, ודוקא בשר או דגים מבושלים, שכן משמע פ״ק דביצה, דלבית שמאי לא מתקרי מנות בענין אחר״. ומבואר דלכתחילה צריך לשלוח מאכלים מבושלים דוקא, וילפינן לה מהא דביצה כדיבואר להלן.

אבל ה'פרי חדש' (סי' תרצ"ה ס"ק ד') כתב, וז"ל: "חייב לשלוח לחבירו שתי מנות, משמע שצריך דבר מוכן, דהיינו בשר ותרנגולים שחוטים, שכן משמעות 'מנות' לשון הכנה, אבל אם שלח לחבירו תרנגולים חיים, נראה שלא קיים המצוה, וכדמשמע בסוף פרק קמא דביצה, דתנן בית שמאי אומרים אין משלחים כו' עי"ש".

ביאור המחלוקת בראיה מהמשנה בביצה

בטרם נבוא לבאר טעמי השיטות, נקדים לבאר בקצרה, כיצד זה נחלקו הפוסקים הנ"ל האם 'מנות' היינו בהמה שחוטה, או בשר מבושל דוקא, ושניהם הביאו ראיה לשיטתם ממשנה בביצה.

הנה בביצה (יד,ב) תנן, 'בית שמאי אומרים אין משלחין ביום טוב אלא מנות. בית הלל אומרים משלחין בהמה חיה ועוף, בין חיים בן שחוטים". וכתב רש"י (ד"ה אלא מנות), 'דבר המוכן ואינו עשוי להניחו למחר, כגון חתיכות בשר חתוכות לפני אורחים, וכן דגים'. ונראה מלשון רש"י דאליבא דב"ש צריך לשלוח ביו"ט דבר מבושל דוקא, כי כך הוא הביאור בלשון 'מנות'. ומבוארים היטב דברי המהרי"ל שהביא ראיה מהמשנה דבעינן לשלוח מנות בפורים דבר מבושל, והביא ראיה ממשנה זה, דאליבא דרש"י כך הוא הביאור בלשון 'מנות'.

אבל המאירי שם כתב, וז"ל: "אלא מנות, ר"ל, חתיכות בשר, שסתם הכנתם לאכלם ביום, אע"פ שהבשר חי. והוא הדין לפירות וכיוצא בהן. אבל לא בהמה ועופות, שמא לא ישחטם זה ביו"ט, ונמצא טורח שלא לצורך". ומבואר במאירי דתיבת 'מנות' מתפרשת אפילו בדבר שאינו מבושל אלא שחוט בלבד. ומתבארים היטב דברי ה'פרי חדש' שהביא ראיה ממשנה זו לדבריו דסגי במה ששולחים בהמה שחוטה, אבל אין הבשר צריך להיות מבושל דוקא.

ביאור טעמי השיטות על פי טעמי מצות משלוח מנות

והנה אם באנו לבאר מחלוקת זו של הפוסקים, האם צריך לשלוח דבר מבושל דוקא, או סגי במה שהבהמה שחוטה, על פי טעמי המצוה הנ"ל, אזי נראה דאם טעם מצות משלוח מנות הוא בשביל שיהיה צרכי הסעודה, אז נקל לן להבין שצריך לשלוח מנה מבושלת שהיא ראויה כבר לסעודה ממש, מבלי תוספת טרחא. אבל אם טעם המצוה הוא בשביל

להרבות אחוה ורעות, נקל לן להבין דגם שליחת בשר שאינו מבושל מרבה אחוה ורעות.

[אלא דמתוך כך באים אנו להערה בעיקר מצות משלו״מ אליבא דטעם זה, דלעיל (ריש הסימן) הובאו דברי ה׳תרומת הדשן׳ (סי׳ קי״א) דבני אדם השולחים לחבריהם בפורים חלוקים וסדינים וכה״ג, אינם יוצאים ידי משלוח מנות בזה. וקשה לומר דאליבא ׳ה׳מנות הלוי׳ יוצאים ידי״ח בכגון דא, אף דגם שליחת דברים אלו מרבה אחוה ורעות. והדבר צריך תלמוד, למה באמת אין יוצאים בכה״ג ידי מצות משלוח מנות, אליבא דהטעם דריבוי אחוה ורעות. ואפשר דהביאור בזה הוא ע״ד הא דאיתא בכתובות (סז,ב) דהנותן אוכל לעני, זכותו גדולה מהנותן צדקה, מכיון דבנתינת מאכל קרובה הנאתו של העני. ועפי״ז יש לצדד ולומר כי יותר יש אחוה ורעות כשמקבלים דבר שקרובה הנאתו. וגדולה הנאת האכילה יותר משאר הנאות כמו בגדים וכדו׳. ועדיין הדבר צ״ב].

ברם, אין הדברים מוכרחים כלל, דודאי מקום יש לומר דגם להטעם דצרכי הסעודה, יש להבין השיטה דסגי בשליחת בשר שחוט, אף שאינו מבושל, דסוף סוף על ידי הבישול יהיו לו צרכי הסעודה. ולהלן בסמוך יתבאר אף יותר מזה, דנראה דעתו של התרוה״ד גופא דאפשר לשלוח בהמה חיה שאינה שחוטה כלל. וגם להטעם דריבוי אחוה ורעות, אפשר להבין ברווחא השיטה דצריך לשלוח דבר מבושל דוקא, דבאופן זה ודאי יש יותר ריבוי אחוה ורעות, מאשר אם שולחים בשר שאינו מבושל. ופשוט.

דברי ה׳לקט יושר׳ דאפשר לקיים ׳משלוח מנות׳ גם בבעל חי

בעיקר מחלוקת המהרי״ל והפר״ח, האם צריך הבשר להיות מבושל או לא, הנה אליבא דתרווייהו צריכה הבהמה להיות שחוטה, דבלא זה לא הוי בגדר ׳מנות׳, וכמבואר לעיל. אמנם מצאנו בזה לכאורה שיטה שלישית, דאפשר לשלוח בעלי חי שאינו שחוט. דבספר ׳לקט יושר׳ (הלכות פורים אות כ״ז) כתב, וז״ל: ״אחד שאל שיש לו דגים חיים, אם יוכל לשלוח אותם למנות פורים ב׳ ימים קודם פורים, כי אינם יכולים להחיות עד פורים, כגון אשן ובורן. והשיב [בעל ה׳תרומת הדשן׳] שאין לשלוח שום מנה קודם פורים, כי שמא יאכל המנה קודם פורים, ואין לו שום דבר חידוש לאכול בפורים״.

מבואר מדברים אלו דדעת ה'תרומת הדשן' דאין גריעותא בעצם מה ששולחים בעלי חיים, אלא רק מצד מה ששלחו זאת קודם הפורים. אבל אם שולחים בעלי חיים ביום הפורים עצמו, יוצאים בזה ידי חובת משלוח מנות.

וכן מוכח לכאורה עוד מהא דאיתא ב'לקט יושר' (סוף אות כ"ח): "זכורני דיש מנהג באושטריך שכל אחד שולח לכל הקהל חתיכת דג ויין בכלי. ולפעמים היה אחד משנה ושלח יין וצוקר או בשמים, או דגים קטנים חיים בזכוכית מלא מים". ופשיטות הדברים ששלחו אלו הדגים החיים בכלי זכוכית לשם מצות משלוח מנות. וחזינן נמי כהנ"ל, דלא רק שאין צריך הבשר ששולחים להיות מבושל, אלא אפילו שחוט אינו צריך להיות.

והביאור בזה, דהתרוה"ד לשיטתו דתכלית מצות משלו"מ שיהיו צרכי סעודה, וגם כששולחים בשר ודגים חיים, יש בזה משום צרכי הסעודה. וגם להטעם דריבוי אחוה ורעות אפשר להבין שיטה זו, כי גם בכה"ג יש ריבוי אחוה ורעות, הגם דבשחוטים וכל שכן במבושלים יש יותר אחוה ורעות, גם באופן זה יש מדה מסוימת של ריבוי אחוה ורעות. [אלא דצ"ע למה לא חשש התרוה"ד לראיה מהא דביצה ד'מנות' הוי מבושל, או לכה"פ שחוט].

יב. טעם הדבר שיש לתת 'משלוח מנות' ביום דוקא

שני טעמים בפוסקים למה צריך לשלוח המנות ביום

כתב הרמ"א (סי' תרצ"ה סעיף' ד'), 'ויש לשלוח מנות ביום ולא בלילה'. הלבוש כתב הלכה זו בזה"ל, 'יש לשלוח מנות ביום, בזמן חובת הסעודה ולא בלילה'.

מדויק מלשון הלבוש דהטעם שיש לשלוח המנות ביום דוקא הוא מכיון שזמן אכילת הסעודה הוא ביום, ולכן גם זמן קיום מצות משלוח מנות הוא ביום. אבל הגר"א (ס"ק ט"ו) כתב: "ויש לשלוח. כמו שכתוב שם ימי משתה ושמחה ומשלוח וכו', וקאי אכולהו, ואמרו שם ימי כתיב". ומבואר בדבריו דהלכה זו נלמדת מלשון הכתוב 'ימי משתה', דמשמע שהמשתה צריך להיות ביום, ותיבת 'ימי' עולה גם על הכתוב בסוף הפסוק 'ומשלוח מנות', שגם זאת צריך להיות ביום.

ביאור שני הטעמים על פי טעמי מצות משלוח מנות

ולכאורה צריך להבין למה נטה הגר״א מטעמו של הלבוש, דילפינן לה מסברא, שצריך לשלוח המנות בזמן הסעודה. ויש לבאר בזאת על פי שני טעמי מצות משלו״מ הנ״ל, והיינו דנאמר כי טעמו של הלבוש עולה יפה על פי טעמו של התרוה״ד, דמשלוח מנות הוא בשביל הסעודה שיהיו לו צרכי הסעודה. ואליבא דטעם זה מובן היטב טעמו של הלבוש.

אכן בשיטת הגר״א יש לומר דקאי בשיטת ה׳מנות הלוי׳, דאין שייכות בין מצות משלו״מ לבין סעודת היום, אלא טעם מצוה זו הוא להרבות אחוה ורעות, ולכן מסברא היה מקום לדון שאפשר לקיים מצוה זו גם בלילה, שהרי כבר מהלילה הוי פורים, וכשם שקוראים במגילה בלילה, אולי אפשר גם לשלוח מנות בלילה, ולכן צריך לזה לימוד מלשון הפסוק.

אבל גם ביאור זה, הגם כי נאה הוא, עדיין אין זה מחייב לומר כך, אלא שפיר אפשר לומר דגם להגר״א טעם מצות משלוח מנות הוא כהתרוה״ד, שיהיו צרכי הסעודה, אבל עדיין היה מקום לומר מסברא דאפשר לקיים המצוה בלילה, ויהיה למקבל צרכי הסעודה מהלילה עבור היום, ולכן הוצרך הגר״א ללמוד זאת מפסוק.

נתינת ׳מתנות לאביונים׳ בלילה, עפ״י שני הטעמים הנ״ל

והנה לכאורה עולה נפק״מ גדולה בין טעמו של הלבוש, לבין טעמו של הגר״א, והוא, כיצד הדין לגבי מתנות לאביונים, דלהגר״א אי אפשר לתת בלילה, שהרי בפסוק של ׳ימי משתה ושמחה׳ מוזכרת גם מצות מתנות לאביונים, וילפינן מהכא דצריך לקיימה ביום, כמו מצות משלוח מנות. אבל להלבוש [על פי פשיטות לשונו] הרי מתבאר כי מעיקר הדין היה אפשר לשלוח מנות בלילה, אלא דיש טעם מיוחד, שישלחו בעת הסעודה. ואם כן מצות מתנות לאביונים שאינה קשורה לסעודה, לכאורה אפשר לתת גם בלילה.

בטעם הדבר שאין לתת ׳מתנות לאביונים׳ בלילה

ברם, דבר זה אי אפשר לאומרו, דלפי הלבוש יהיה אפשר לתת מתנות לאביונים בלילה, דהמג״א (שם ס״ק י״ג) כתב על דברי הרמ״א הנ״ל: ״לשלוח מנות ביום. והוא הדין מתנות לאביונים, רא״ש מגילה פ״א סי׳ ו״. וז״ל הרא״ש שם, ׳גם עיקר פרסומי ניסא הוא ביום, משתה ושמחה

ומתנות לאביונים ומשלוח מנות׳. ומבואר דגם מתנות לאביונים אפשר לקיים דוקא ביום.

ומלבד שדחוק לומר דהלבוש חולק על הרא״ש, הנה הא״ר הוסיף על דברי הלבוש את דברי המג״א הנ״ל, ונראה מדבריו דדברי המג״א עולים יפה גם אליבא דטעמו של הלבוש. ובכדי לבאר הענין, למה לפי הלבוש צריך לתת מתנות לאביונים ביום דוקא, יש לומר דנימא דגם למצות מתנות לאביונים יש שייכות עם סעודת היום, וראיה לזה מהא דכתב הבעל המאור (ריש מגילה), וז״ל: ״ראיתי לרב אפרים ז״ל שפירש לפרק זו הקושיא ואמר בזמן הזה שישראל מיוסרין בדקדוקי עניות אי יהבינן להו מתנות בי״א ובי״ב ובי״ג אזלי ואכלי להו ביומא ההוא ושמחת פורים אינה נוהגת אלא בזמנה ובטלה לה שמחה״. ומבואר שאין להקדים ולתת מתנות לאביונים לפני פורים, מכיון שישתמשו בהם לפני פורים, ולא ישאר להם ממון לשמחת פורים. וחזינן דגם מתנות לאביונים הוי לצורך שמחת פורים, והשמחה הלא היא בסעודה, ולכן יש לתת המתנות לאביונים ביום דוקא.

ויבואר על פי זה הוא דהובא בשם הגרש״ז אויערבך זצ״ל (׳הליכות שלמה׳ פרק י״ט ׳ארחות הלכה׳ הערה ע״ה), וז״ל: ״מה שנהגו ישראל קדושים להרבות בנתינת צדקה ביום פורים עבור הדחוקים בפרנסתם מפני החובות שרובצים עליהם, הורה בזה רבינו שביום הפורים עצמו ידקדקו הגבאים ליתן המעות בסתם, לעשות בהם כחפצם, ורק לאחר מכן יבואו עמם בדברים וישדלום להשתמש במעות אלו לפריעת חובותיהם״. והדברים מבוארים, כי ביסוד הענין מתנות לאביונים נועדו לשמחת היום, ומה בצע במה שיפרעו חובותיהם בזה, לכן צריך לתת להם ׳לעשות בהם כחפצם׳, והיינו שהם מצד עצמם יכולים להשתמש במעות לסעודת היום, ואם לא עשו כך ונשארו המעות אצלם, אזי אחר הפורים ישדלום להשתמש במעות כראוי.

יג. האם הולכים ב׳משלוח מנות׳ אחר הנותן או אחר המקבל

גירסת הריטב״א בדברי הגמרא

להשלמת היריעה נצרף לכאן את אשר כתבנו לעיל/להלן (סימן

OR PARAM ERROR ף UNDEFINED MACRO

בהא דשלח רבי לרבי הושעיא וכו׳. ויש בדברינו שם חלק אחד השייך גם לנדון דידן. הנה בריטב״א שם גירסא נוספת בגמרא, ועל פיה עולה כי המעשה שהיה עם רבי ורבי אושעיא היא באופן שונה לגמרי מהמובא לפנינו בגמרא, וז״ל: ״בכולהו נוסחי גרסינן, קיימת בנו רבינו ומתנות לאביונים. פירוש, שלא היתה יקרה התשורה בעיניו ואמר שאינה מתנה לאדם כמוהו, ולא יצא ידי חובת משלוח מנות איש לרעהו. הדר שלח ליה, כלומר רבי יהודה נשיאה גופיה, עגלא תליתאה ותלת גרבי יין, שלח ליה קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו, כלומר שזו התשורה הראויה לך. ומסתברא דמתנות לאביונים היינו אפילו בב׳ פרוטות, דשוה פרוטה חשיבא מתנה, אבל לא פחות, כדאיתא בגיטין (כ,א)״. וכגירסא זו איתא בירושלמי (פ״ד ה״א).

העולה על פי גירסא זו דמעשה זה מתחלק לשני חלקים, ומה שאמר רבי אושעיא לרבי מתחלק גם כן לשני חלקים, והיינו דבתחילה אמר רבי אושעיא לרבי שלא יצא ידי מצות משלוח מנות במה ששלח לו, מכיון שלא היה זה דבר חשוב, ולכן קיים רק מצות מתנות לאביונים שמקיימים זאת אפילו בשוה פרוטה. ואחרי שהוסיף רבי ושלח שוב מתנה מכבודת, אז שלח לו רבי אושעיא כי קיים עתה גם משלוח מנות.

משלוח מנות תלוי בערך השולח ולא במקבל

ונראה מלשון הריטב״א שכתב כי רבי אושעיא אמר לרבי במשלוח השני, ׳כלומר שזו התשורה הראויה לך׳, דבכדי לקיים משלוח מנות כדין, צריך לשלוח דבר חשוב כפי הנותן דוקא, ולא כפי המקבל. ומכיון שרבי היה עשיר מופלג, היה עליו לשלוח דבר חשוב כפי ערכו. ועל פי זה עלינו לפרש את לשון הריטב״א קודם לכן, ׳שלא היתה יקרה התשורה בעיניו׳, היינו, שהמקבל דורש שהנותן העשיר יתן לו מתנה חשובה כערכו של הנותן, וכמו שהמשיך הריטב״א וכתב ׳ואמר שאינה מתנה לאדם כמוהו׳, דהיינו, כמוהו של הנותן דוקא.

ונמצא דבמצות משלוח מנות, אין הדבר תלוי במקבל אלא בנותן, ואם המקבל הוא עני, והנותן הוא עשיר, אין די במה שהמשלוח חשוב אצל העני מחמת היותו עני, אלא צריך להיות חשוב אצל הנותן. והטעם בזה יש לומר, כי העני מצפה לקבל מהעשיר דבר חשוב, ואם שלח לו דבר שאינו חשוב, חסר בקיום המצוה ותכליתה. כך נראה על פי דקדוק לשון הריטב״א.

דברי ה׳חיי אדם׳ דהדבר תלוי במקבל ולא בשולח

ברם, ה׳חיי אדם׳ (כלל קנ״ה סעיף ל״א) הביא גם כן גירסא זו, מדברי הירושלמי הנ״ל, ומסוף דבריו נראה דפירש הדברים באופן הפוך מהמבואר, והיינו, דאין הדבר תלוי בנותן אלא במקבל, דז״ל: ״נראה לי דמירושלמי משמע דאם שלח לעני דבר מאכל יצא משום מתנות לאביונים ולא משום משלוח מנות, דגרסינן שם, ר׳ יודן נשיאה שלח לרבי הושעיא רבה חדא עטם וחד לגין דחמר, שלח ואמר לו קיימת בנו ומתנות לאביונים, חזר ושלח לו חד עיגל וחד גרב דחמר, שלח ואמר לו קיימת בנו ומשלוח מנות. משמע מזה דמתחילה ששלח לו מתנה קטנה הוא כדרך שנותנים לאביונים, ואחר כך כששלח לו מתנה מרובה אמר דזהו משלוח מנות. משמע מזה שאם שולח דבר פחות לעשיר, אינו יוצא ידי משלוח מנות״.

ונראה לכאורה מדברי ה׳חיי אדם׳ בסוף דבריו דר׳ הושעיא היה עשיר, ולכן לא יצא רבי יהודה הנשיא בדבר מועט ששלח לו, מכיון שצריך לתת כפי המקבל, ואם הוא עשיר צריך לשלוח לו מתנה מרובה, ומשמע כי אם המקבל הוא עני, סגי גם במתנה קטנה, כי הכל הוא כפי ערך המקבל. ולכאורה דבריו בגירסת הירושלמי הם שלא כפי הנראה מדברי הריטב״א בביאור גירסא זו.

דברי ה׳ציץ אליעזר׳ בביאור המחלוקת בתר מי אזלינן

עכ״פ לפנינו מחלוקת בתר מי אזלינן במצות משלוח מנות, בתר הנותן ועשירותו [שיטת הריטב״א], או בתר המקבל ועשירותו [שיטת החיי״א], וצריך להבין טעמי השיטות. וכתב לבאר בזה ה׳ציץ אליעזר׳ (חלק ח׳ סי׳ י״ד אות ד׳), וז״ל:

״ועולה בדעתי לומר דדבר זה אי מביטים אנו בזה לפי עשירותו של נותן, או לפי עשירותו של המקבל, תלוי בב׳ הטעמים שישנן במצות משלוח מנות, דאם נאמר כטעמו של התרומת הדשן שהוא משום הרוחה דמקבל, א״כ תלוי הדבר בעיקר במעמדו של המקבל, ואם המקבל עשיר אין כל תועלת של ממש במתנה פחותה כזאת. אבל אם הוא עני, אזי אע״פ שהנותן עשיר, הרי מ״מ יש למקבל לפי מעמדו תועלת גם ממתנה כזאת, ולכן שפיר יוצא הנותן ידי משלוח מנות בזה, אע״פ שהוא עשיר.

״אבל אם נאמר כטעמו של בעל מנות הלוי שהוא משום כדי להרבות השלום והריעות, היפך מרגילתו של הצר שאמר מפוזר ומפורד, והיינו כדי שהנותן יראה בזה חיבתו למקבל, א״כ תלוי הדבר בעיקר במעמדו של הנותן, ואם הוא עשיר אזי כשנותן מתנה מועטת אין בזה בכדי להראות אחוה וריעות וחיבה של ממש״, עכ״ל ה׳ציץ אליעזר׳.

דברי החזון עובדיה שחולק על הציץ אליעזר

אבל בחזון עובדיה על פורים עמוד ק״ל הביא דברי הציץ אליעזר הנ״ל ותמה עליו וז״ל מכל מקום י״ל שאף להתרומת הדשן הכל תלוי בנותן דאם המקבל עשיר כתב דחת״ס בס׳ קצ״ו וז״ל בתה״ד כתב כדי שיהיה הרוחה לבעלי שמחות אולי לא יספיק לו סעודתו הרי חברו מסייעו ע״ש וי״ל אפילו אית ליה טובא מ״מ תיקנו כך כדי שלא לבייש מי שאין לו כסוף מס׳ תענית עכ״ל, וא״כ ממ״נ סגי מיהא לפי ערך הנותן שהרי אי אפשר לומר שאם שלח לבנוני יוצא ידי חובה לפי ערך הנותן ואם שלח לעשיר שאינו אלא כדי שלא לביש מי שאין לו יצטרך למנות יותר חשובות דאטו יציבא בארעה וגיורא בשמי שמיא עכ״ל.

ולכן מסתבר שנחלקו בסברא מה מעורר אהבה בין עני ועשיר האם רק מתי שהנותן נותן לפי יכולתו אז מעורר אהבה ולכן בעשיר צריך לפי עשירותו ובעני מספיק לפי עניותו בגלל שזה מה שיש לו או שמעורר אהבה מתי שהמקבל נהנה מהמתנה ולכן לעשיר צריך לשלוח הרבה ולעני שנהנה מקצת מספיק לשלוח קצת.

סימן י״ח - דיני משלוח מנות העולים מהא דשלח רבי לרבי אושעיא, כפי הגרסאות השונות במעשה זה

א. קיום משלוח מנות במאכל ומשקה, ובשתי משקאות

דברי הגמ' במגילה, גירסת רש"י ושאלת המפרשים

בגמ' במגילה (דף ז' ע"א) איתא: "רבי יהודה נשיאה שדר ליה לרבי אושעיא אטמא דעיגלא תלתא וגרבא דחמרא, שלח ליה קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים".

במעשה זה יש חילופי גירסאות, דאיכא לגירסא דתלמוד דידן, ואיכא לגירסא דתלמוד דירושלמי. גם בגירסא דתלמוד דידן, איכא חילופי גרסאות בראשונים ז"ל. אליבא דכל גירסא למדו הראשונים והפוסקים הלכות שונות ויסודיות באופן קיום מצות 'משלוח מנות'. עד שיש לומר כי מעשה זה המובא בגמרא הוא אבן פינה לבירור וליבון נדונים רבים במצוה זו, כגון מה השיעור של המנה שיש לשלוח, במי יוצאים ידי מצוה, איזה דברי מאכל ומשקה אפשר לשלוח ועוד רבים. להלן נציע בס"ד הגירסאות השונות, אחת לאחת, ונבאר הדינים העולים על פיה.

נפתח בס"ד דברינו בדברי רש"י בסוגיין, וז"ל, 'הכי גרסינן, קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות, דהא תרי מנות איכא'. וכוונת רש"י לאפוקי מגירסת הספרים שלפנינו, שאמר רבי אושעיא 'קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים'. וכתבו הב"ח והגר"א בהגהותיהם על הש"ס כי יש למחוק תיבות 'ומתנות לאביונים'.

על פי גירסת רש"י, וגירסת האחרונים הנ"ל, צריך להבין הפשט הפשוט בדבריו של רבי אושעיא לרבי, כי מה חידוש יש בדבר שקיים בזה מצות משלוח מנות, והלא פשוט הוא שקיים במה ששלח שתי מנות, מצוה זו. וכבר נתקשה בזה המהרש"א (חידושי אגדות), וכתב כי פירושו של רש"י אינו מבורר, דמאי אשמועינן בכך, הא ודאי דאטמא דעגלא וגרבא דחמרא ב' מנות הן. ומכח קושיא זו כתב לישב הגירסא שלפנינו בגמרא, דבאמת קיים בזה גם מצות מתנות לאביונים, ובזה יש חידוש טבא, יעו"ב.

בדברינו להלן יתבארו בס"ד כמה דרכים בישוב שאלה זו. כל דרך כוללת בקרבה נדון מסוים הנוגע לאופני קיום המצוה דמשלוח מנות, הן בנוגע להדברים הנשלחים, והן בנוגע למשלחים ולמקבלים.

ישוב ה'קיקיון דיונה' לגירסת רש"י

בספר 'קיקיון דיונה' הביא גם כן השאלה הנ"ל, ד'מקשים המשכילים, מאי שלח לרבינו, פשיטא דהא ודאי דשלח ליה משום משלוח מנות'. וכתב באחד הדרכים כי קושיא זו בא רש"י ליישב בדקדוק לשונו, שכתב, 'קיימת בנו רבינו משלוח מנות איש לרעהו, דהא תרי מנות איכא', וקשה מה רצה בזה, הא תרי מנות איכא, פשיטא, "אלא שכוונת פירושו שכאן ששלח דבר מאכל וגרבי יין, והרי הוא כחד, דשתייה אינו כדבר אכילה, ולא קיים כראוי, כי צריך שתי מנות, ולכן שלח ליה קיימת בנו משלוח מנות איש לרעהו, להורות שחשיבי תרי מנות, ולכן פירש רש"י דהא תרי מנות איכא, ודו"ק שהוא נכון".

וביאור דבריו, דהיה מקום לומר כי לקיום מצות משלוח מנות, צריך לשלוח דברי מאכל דוקא, כי רק על דבר מאכל שייך לשון 'מנות', ולכן כאן ששלח רבי בשר ויין, היה מקום לומר שאין כאן שתי מנות, וקמ"ל כי גם בשתיה אפשר לקיים משלוח מנות.

וכתב ה'קיקיון דיונה' דמצא סימוכין לדבריו ב'תרומת הדשן' (סי' קי"א), והיינו דשם כתב בזה"ל: "דקדק הרמב"ם וכתב חייב לשלוח שתי מנות של בשר או שתי מיני תבשיל או שתי מיני דאוכלים. ונראה דשתיה בכלל אכילה". הרי דהוצרך התרוה"ד להדגיש כי גם בשתיה מקיימים המצוה. וממילא לא קשיא לומר כי הא גופא הוא דאמר רבי אושעיא לרבי. [האחרונים נתקשו על התרוה"ד למה אמר זאת כדבר הנראה מסברא, והלא גמרא מפורשת היא, יעוין בזה להלן בסמוך. ועכ"פ יש ללמוד מדברי התרוה"ד החידוש שחידש רבי אושעיא לרבי].

וכן מתבאר גם כן מדברי ה'פרי חדש' (סי' תרצ"ה), דהביא תחילה דברי ה'תרומת הדשן' הנ"ל, והוסיף: "והיינו דשלח ליה למימר קיימת בנו רבינו וכו', כלומר דאע"ג דקרא כתיב 'ומשלוח מנות', דמשמע דמידי דאכילה, אבל דשתיה לא, אפילו הכי קיימת רבינו, דשתיה בכלל אכילה היא".

דברי ה'יהודה יעלה' בישוב גירסת רש"י

על דרך דברי ה'קיקיון דיונה' כתב גם בשו"ת 'יהודה יעלה' להגר"י אסאד (סי' ר"ו), וז"ל: "נסתפק פרו"מ אם שולחים מנות מבושלים בפורים לאביונים, אם יצא ידי חובה בתרתי, משלוח מנות ומתנות לאביונים.

נראה לי עיקר, כיון דאפסקינהו קרא, ע״כ אינו יוצא בזה תרתי מצות. ואף דר׳ אושעיא אמר ליה לר״י נשיאה במגילה קיימת בנו רבינו משלוח מנות ומתנות לאביונים, הנה משמע דהא גופא קמ״ל האי דינא, דמאכל ומשקה לעני קיים שניהם, זה אינו, דרש״י כתב שם וז״ל ה״ג קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות, דהא תרי מנות איכא וכו׳. נראה כוונתו דר״ל במ״ש ה״ג וכו׳, דלא גרסינן גם ׳ומתנות לאביונים׳, שלפנינו כן הגירסא. ואי קשיא מאי שלח ליה שקיים משלוח מנות, פשיטא, לכן פירש רש״י דה״א מנות שתי מנות מיני מאכל דוקא בעינן, אבל אכילה ושתיה חד מנה מקרי, לכן שלח ליה דהא תרי מנות איכא בזה. כנ״ל כוונת רש״י״.

ונראה מדבריו דהטעם שהיה מקום לומר דאין כאן שתי מנות, אין זה מצד דאי אפשר לקיים המצוה בשתיה, אלא שכאשר שולחים בשר ויין, היה מקום לומר שהמשקה טפל לאוכל, ונחשבים למנה אחת, קמ״ל שאין השתיה טפלה, ושפיר נחשבים לשתי מנות. ויש להטעים בזה, דהלא מי שאוכל איזה דבר, ובפרט אם אוכל בשר שהוא מאכל שמן, דרכו לשתות לאחר מכן, והשתיה היא בבחינת צורך המאכל, ואינה נחשבת לדבר בפני עצמו, [עד כדי כך דאיכא שיטה בפוסקים דאין חיוב דאורייתא לברך ברהמ״ז, על אכילה בלא שתיה, מחמת שהוא צמא], וממילא שפיר יש לומר דהמאכל והשתיה נחשבים תרוייהו למנה אחת, קמ״ל דהוו תרי מנות.

קושית השל״ה על התרוה״ד

בשל״ה (מסכת מגילה אות י״ב) הביא בשם אביו בספרו ׳עמק ברכה׳, להעיר על התרוה״ד, למה לא הביא ראיה לדבריו הנ״ל דמקיימים מצות משלוח מנות בשתיה, מהגמרא במגילה הנ״ל, וז״ל: ״קיימא לן דשתיה בכלל אכילה, דאיתא בפרק ג׳ דשבועות (כב,ב), והביאו תרומת הדשן בסימן ל״א. על כן מי ששולח לחבירו מנה אחת של אוכל ועמו כוס או צלוחית של משקה יין או שכר או דבש שקורין מעד, קיים בזה ומשלוח מנות, וכן פסק בהדיא בעל תרומת הדשן בסמן קי״א. ולי נראה דזו אין צריכה פנים, דהוא תלמוד ערוך בפרק קמא דמגילה, דגרסינן שם תני רב יוסף ומשלוח מנות איש לרעהו, שתי מנות לאדם אחד וכו׳, עד רבי יודא הנשיא שלח ליה לרבי אושיעא אטמא שעיגלא תילתא ותלתא גרבי דחמרא, שלח ליה קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות״.

והוא באמת קושיא גדולה כי נראה מלשון התרוה״ד דאין לנו מקור ברור לזה, אלא מכל הכלל דשתיה בכלל אכילה, ובאמת הוא גמרא ערוכה

להדיא דאפשר לקיים המצוה בשתיה. וכן העיר בזה הט״ז (סי׳ תרצ״ה ס״ק ד׳).

ישוב ה׳בית יצחק׳ על ה׳תרומת הדשן׳

בספר ׳בית יצחק׳ על מגילה (דף ז׳) דן כיצד הדין במי ששולח רק שתי משקאות, האם מקיימים בזה המצוה כראוי, ומתוך דבריו יש ללמוד דרך ליישב דברי התרוה״ד, וז״ל: ״אני מסתפק אם בשתי מנות ממיני משקה יוצא גם כן ידי חובת מצות משלוח מנות, מי נימא כיון דאין לנו ראיה שיהיה יוצא במיני משקה רק מהך דר׳ יהודה נשיאה, ואם כן מכאן אין ללמוד רק על אחת המנות דיכולה להיות מין משקה או דלמא דמאחר דמהכא שמעינן דמשקה חשוב כמאכל לענין זה אם כן הוא הדין נמי כששתי המנות הם מיני משקה נמי שפיר דמי, כמו בשני מיני מאכל, ויש פנים לכאן ולכאן.

״וכעת לא מצאתי גילוי לדבר זה, וממרוצת לשונו של התרומת הדשן בסי׳ קי״א נראה דפשיטא לי דיוצא בשני משקה לחוד, שכתב שם, ונראה דשתיה בכלל אכילה עכ״ל, הרי סתמו כפירושו דדינו כאכילה לכל דבר. אלא דראיתי להט״ז בסי׳ תרצ״ה סק״ג שכתב על דברי תה״ד הללו שהוא תלמוד ערוך במגילה גבי גרבא דחמרא כו׳ עי״ש, וכוונתו על סוגיא דהכא. ולפי האמור אין מכאן ראיה רק על מנה אחת״, עכ״ל ה׳בית יצחק׳.

העולה מדבריו דאי ננקוט בשיטת התרוה״ד דאפשר לקיים מצות משלוח מנות בשתי משקאות, תו לא קשיא מידי עליו, דלענין זה אין לנו ראיה מסוגיין, דהכא שלח רבי משקה ביחד עם מנה אוכל, אבל על שני מיני משקה אין ראיה, ועל זה הוא שהוסיף ה׳תרומת הדשן׳ לחדש דמכיון ששתיה בכלל אכילה, אפשר לצאת גם בשני מיני משקה.

ב. משלוח מנות תלמיד לרבו, קטן לגדול ולהיפך

ראיית מהר״י אסאד והחיד״א מהגמרא דרבו נקרא רעהו

בשו״ת מהריי״א אסאד (תשובה ר״ד) למד הלכה נוספת מהמעשה המובא לעיל, דשלח רבי לרבי אושעיא משלוח מנות, והוא, דגם רבו נקרא ׳רעהו׳, ולכן תלמיד ששלח משלוח מנות לרבו, יצא ידי חובה.

וז״ל: ״מה שעלה ונסתפק כת״ר בדין אם תלמיד שולח מנות לרבו בפורים, אי יוצא ידי חובתו בכך, מי נימא כיון דרעהו כתיב, מחזי דמשוי את רבו לרעהו וכו׳. הנה בודאי גם רבו מקרי רעך, והנה ׳לא תעשוק את רעך׳, ו׳לא תגזול׳ וכו׳, ׳לא תעמוד על דם רעך׳, ׳ואהבת לרעך כמוך׳, והרבה כיו״ב רבו בכלל, וז״ל רש״י בשבת דף ל״א ע״א, דעלך סני לחבריך לא תעביד, רעך וריע אביך אל תעזוב, זה הקב״ה, לא תעבור על דבריו וכו׳. הרי דמכנים גם להקב״ה אלינו בשם תואר זה ריעך. ועוד ממקומו הוא מוכרע, דף ז׳ ריש ע״ב, ר׳ יודא נשיאה שדר ליה לר אושעיה אטמא וכו׳, שלח ליה קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו, הרי דקרי ליה לרבינו ר׳ יהודא נשיאה בשם רעהו״.

גם החיד״א בספרו ׳ברכי יוסף׳ (סי׳ רכ״ה ס״ק א׳) נקט לדבר פשוט על פי הגמרא הנ״ל דרבו נקרא רעהו, ולמד מכאן לענין חיוב ברכת שהחיינו ברואה את רבו, וז״ל: ״הרואה את חבירו וכו׳ אומר שהחיינו וכו׳. דבר פשוט דכל שכן ראה גדול ממנו, או אביו או רבו. וזכר לדבר מדכתיב ׳ומשלוח מנות איש לרעהו׳, ואמרו פ״ק דמגילה, קיימת בנו רבינו וכו׳. ומילתא דפשיטא היא, דמידי הוא טעמא אלא שנהנה ושמח בראיתו, א״כ לא שנא גדול לא שנא קטן ממנו״.

העולה מדברי מהרי״א אסאד והחיד״א, דמהמעשה הנ״ל (ריש הסימן) המובא בגמרא ד׳רבי יהודה נשיאה שדר ליה לרבי אושעיא אטמא דעיגלא תלתא וגרבא דחמרא, שלח ליה קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים׳, יש לנו ללמוד חידוש דין דתלמיד יוצא ידי חובת מצות משלוח מנות במה ששולח לרבו, דגם רבו ׳רעהו׳ מקרי, שהרי כאן שלח הרב לתלמיד, והשיב התלמיד לרבו כי קיים בו מצות משלוח מנות איש לרעהו, ואם התלמיד הוא בגדר רעהו ביחס לרבו, הוא הדין גם להיפך, שהרב הוא רעהו ביחס לתלמיד.

ופשוט דעל פי זה זכינו לישוב נוסף לשאלה שנשאלה לעיל (אות א׳) דאי גרסינן שאמר רבי אושעיא שקיים מצות משלוח מנות בלבד, ולא גם מצות מתנות לאביונים, אם כן מה חידוש יש בדבר, שהרי שלח לו שתי מנות ובודאי קיים המצוה. אכן, להמבואר החידוש הוא דנתקיימה כאן המצוה במשלוח מנות ל׳רעהו׳. ודו״ק.

דברי ה׳גופי הלכות׳ דיש לגדול להקדים את הקטן

בספר 'גופי הלכות' על מסכת מגילה, לרבי שלמה אלגאזי זצ"ל, למד בסוגיין חידוש נוסף, והוא, דראוי שהגדול ישלח תחילה להקטן ממנו, ולא להיפך, וז"ל: "קיימת בנו רבינו ומשלוח וכו'. יראה דסבירא ליה לר' אושעיה פירוש הכתוב כך, דקשה להו מאי איש, אי למעוטי אשה, לא אפשר דאשה חייבת לשלוח לאשה, אלא ודאי דהכי פירושו כי אף מתורת דרך ארץ ומנהג העולם שהקטן שולח תחלה מתנה לגדול, כאן תקנו כדי שיהיה שמחה יותר, שישלח הגדול שהוא איש לרעהו, כל איש חשוב הוא כדי שיהיה שמח הקטן. זהו קיימת בנו שאני קטן ומשלח זה מנות איש לרעהו".

חידושו של ה'שפת אמת' בדין שליחת קטן לגדול

ה'שפת אמת' (מגילה שם) כתב לחדש חידוש גדול בדין שליחת קטן לגדול, דה'גופי הלכות' כתב דראוי שיקדים הגדול לשלוח לקטן לריבוי שמחה. אבל השפ"א חידש דאין הקטן יוצא בשליחה לגדול, אלא אם כן הקדים הגדול ושלח לקטן, דבלא זה אין הגדול נחשב לרעהו ביחס לקטן ממנו.

וז"ל ה'שפת אמת': "בגמ' רבה שדר למרי בר מר כו'. משמע שבנו של רבה גופיה היה, דאביי קרי לרבה מר. ויש להוכיח מזה שהסדר הוא שישלח הגדול להקטן מקודם, והטעם דלא ליחשביה כמו רעהו וחבירו, רק כשהגדול שולח לו וחושבו לרעהו, הדר משלח ליה איהו, דאל"כ מסתמא היה מרי בריה מקדים לשלוח לאביו שחייב בכבודו".

תמיהת בעל ה'מנחת אשר' על ה'שפת אמת'

על פי דברי השפ"א עולה חידוש גדול לענין מעשה, ויוצא דכאשר קטן הקדים ושלח לגדול ממנו, לא קיים המצוה, דחסר ב'רעהו'. אכן, כבר תמה הגאון בעל ה'מנחת אשר' שליט"א בקובץ 'משולחן מלכים' (ב' עמ' צ"ג) על השפ"א, וז"ל:

"ולדידי צ"ע בזה, דהא רעהו בכל מקום לאו רעהו דווקא הוא, ואף כלפי שמיא אמרינן רעהו, וכמ"ש רש"י שבת ל"א ע"א עה"פ ואהבת לרעך כמוך. וכי נימא דשור של תלמיד שנגח שור רבו פטור מתשלומין, ד'כי יגח שור איש את שור רעהו' כתיב, ועל כרחך דכל ישראל ריעים זה לזה, וליכא פגמא במה שישלח תלמיד לרבו. והנח להם לבני ישראל, אם לא נביאים הם, בני נביאים הם.

״ועיקר דברי השפ״א צע״ג דבאמת פשוט דמרי בר מר לא בנו של רבה היה, דהא רב חסדא שנה פעמים משמיה דמרי בר מר, בסנהדרין ל״ח ע״א, עירובין כ״א ע״א, ורבה תלמידו של רב חסדא היה, כדאיתא בב״מ מ׳ ע״א, וא״כ היאך אפשר שהיה מרי בר מר תלמידו של רבה. ומה שאביי שנה בכ״מ בלשון ׳השתא אמר מר׳, משום שהיה בן אחותו ותלמידו של רבה, אך ברור שמרי בר מר קשיש טובא, ולא בנו דרבה הוא״, עכ״ל.

ג. המקבל משלוח מנות, האם קיים ג״כ את המצוה

דברי הרש״ש דהמקבל משלו״מ גם מקיים המצוה

ב׳קונטרס אחרון׳ על ה׳טורי אבן׳ (מגילה שם) מביא חידוש גדול בשם הרש״ש, ובחידוש זה מיישב הרש״ש באופן נוסף השאלה שנשאלה לעיל, מה חידוש חידש רבי אושעיא בדבריו לרבי, וז״ל: ״ולענ״ד לולא דמסתפינא הייתי אומר דבר חדש [אף שהוא נגד משמעות גדולי האחרונים] והוא, שכששולח אחד לחבירו קיימו שניהם, הנותן והמקבל, מצות משלוח מנות, כיון דע״י שניהם נעשתה המצוה. והכי דייק לישנא דקרא ׳ומשלוח׳, ולא קאמר ׳לשלוח,׳ עיין רש״י שם. ובזה מדוקדק שפיר ׳קיימת בנו׳, ר״ל, אני ואתה, וזה אשמעינן. ומיושב קושיית רבינו מאי קמ״ל.

״וגם יתיישב היטב דברי רש״י בד״ה מחלפי סעודתיהו, אשר כבר צווחו עליו ולא העלו כלום. והכי משמע לי עוד, דהא המג״א (סי׳ תרצ״ה ס״ק י״א) ורבינו כתבו דמנות דוקא מבושלים וראויים לאכילה, וא״כ קשה טובא, האיך שדר בחזרה מרי ב״מ לרבה זנגבלא ופלפלא, הא אמרינן ברכות דף ל״ו כס פלפלא ביו״כ פטור, וכן כס זנגבלא אמרינן שם דפטור. ואף שיש לדחוק קצת, מ״מ לפי מה שכתבתי אתי שפיר טפי, כיון דכבר קיים המצוה בקבלתו, ולכוונה זו שלח לו דברים הללו להורות דין זה״, עכ״ל הקו״א בשם הרב מוהרש״ש.

ביאור כוונת הרש״ש בישוב דברי רש״י

מה שכתב הרש״ש ד׳גם יתיישב היטב דברי רש״י בד״ה מחלפי סעודתיהו, אשר כבר צווחו עליו ולא העלו כלום׳, כוונתו היא להא דכתב רש״י (ד״ה מחלפי סעודתייהו), וז״ל: ״זה אוכל עם זה בפורים של שנה זו,

ובשניה סועד חברו עמו״. ויעוין בב״י (סוף סי׳ תרצ״ה) וב׳דרכי משה׳ שם דלכאורה קשיא דאם אחד היה אוכל עם חבירו בשנה זו, אם כן השני לא היה מקיים משלוח מנות באותו פורים, וכן השני בפורים הבא. ועל זה כתב הרש״ש דהענין מיושב היטב על פי דבריו, כי ע״י שהאחד שלח משלוח מנות לרעהו, גם המקבל נפטר מחיובו.

ישוב אחר על דברי רש״י

הן אמת דעל פי חידושו של הרש״ש דברי רש״י מבוארים ומיושבים כמין חומר, אכן עיקר דבריו הם חידוש גדול, שלא מצאנו לו חבר, אבל מצאנו דרכים נוספות בישוב דברי רש״י, והאחת מהן היא המבוארת ב׳חידושי אנשי שם׳ (אות א׳), וז״ל: ״ואני אומר דודאי היו משלחין מנות בלאו הכי, ואתא לאשמועינן בזה שעשו כן לשמחה יתירה, כדי להרבות בשמחה בסעודת מרעים, ולא שיהא משמח כל איש ואיש בביתו לבדו. ומזה נראה שנשתרבב המנהג שהולכים בחבורות מרעים מבית לבית ואוכלים ושותים, וק״ל״.

על פי דברי ה׳חידושי אנשי שם׳ עולה דהגמ׳ אינה מדברת כלל ממצות משלוח מנות, אלא מסעודת פורים, וקמ״ל דיש ענין לעשות סעודה ביחד על רבים, ולא כל אחד לבדו בביתו, בשביל להרבות שמחה. ויש ראיה לזה מלשון רש״י (אסתר פרק ט׳ פסוק כ״ח), וז״ל, ׳משפחה ומשפחה מתאספין יחד ואוכלין ושותין יחד׳.

ישוב שאלת הרש״ש מדברי המג״א

מה שהקשה עוד הרש״ש בהא דאיתא בגמרא דשדר מרי ב״מ לרבה זנגבלא ופלפלא, והלא המג״א כתב דצריך למשלוח מנות דבר מבושל, ואיך יצא בזנגבלא. תירץ בדובב מישרים (ח״א סי׳ צ״ב), וז״ל: ״הנה בפשיטות יש לומר קושייתו דהא בש״ס יומא (פא,ב) מסיק דלא קשיא הא ברטיבא והא ביבשתא, וא״כ ברטיבא שפיר מחויב בכס ביוהכ״פ. וכן הא דמבואר בש״ס נדה דף נ״א ע״ב בפלפלין אינן מטמאין טומאת אוכלין, מבואר בתוס׳ שם דברטיבא שפיר מטמאין טומאת אוכלין, וממילא שפיר יוצא משלוח מנות כיון דחזי לאכילה ברטיבתא, וז״פ״.

ד. האם ובאיזה אופן אפשר לקיים משלוח מנות ומתנות לאביונים, בנתינה אחת

דברי ה'טורי אבן' בהו"א שאפשר לקיים שתי המצוות בנתינה אחת

עד כאן היו דברינו לבאר את הגמרא כפי הגירסא של רש"י, 'קיימת בנו רבינו משלוח מנות', והצענו בס"ד כמה דרכים כיצד לבאר מה החידוש בדבר, שקיים רבי מצות משלוח מנות. ועתה נבוא בס"ד לבאר את הגמרא כפי הגירסא שלפנינו בגמרא, שרבי אושעיא אמר לרבי 'קיימת בנו רבינו משלוח מנות ומתנות לאביונים'.

אליבא דגירסא זו הקושיא היא להיפך, דלא קשיא מה החידוש בדבר, אלא קשה להיפך, דאטו מי נימא דאפשר לקיים בנתינה אחת גם מצות משלו"מ וגם מצות מתנות לאביונים. ומצאנו בזה כמה דרכים באחרונים, ונבארם בס"ד אחת לאחת, יחד עם בירור חידושים נוספים העולים מתו"ד בדיני מצוות אלו.

ה'טורי אבן' (שם) כתב בתחילת דבריו לפרש את דברי הגמרא כפשוטם, דאפשר לקיים בנתינה אחת לעני גם מצות מתנות לאביונים, וגם מצות משלו"מ, וז"ל: "קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים. לכאורה נראה לי לפרש דהכי קאמר, דבהני ב' מתנות אטמא וגרבא דשלח ליה קיים משלוח מנות איש לרעהו, דהא איכא ב' מתנות לאיש אחד, וגם קיים מתנות לאביונים, דר' אושעיא עני היה, כדמוכח בירושלמי.

"ונפקא מיניה כשתשלח עוד מתנה לאביון אחר, הא דר"א מצטרף, דהא איכא ב' מתנות לב' אביונים, וגם משלוח מנות קיים בהא דר"א לבד, דאביון לא נפיק מכלל רעהו, והא איכא ב' מתנות לאיש אחד. ולפי זה, הא דכתב קרא משלוח מנות וגם מתנות, נפק"מ באינו משלח אלא ב' מתנות לב' אביונים, דמשום משלוח מנות ליכא, דבעינן ב' מתנות לאדם אחד, וצריך לשלוח עוד ב' מתנות לאדם אחד, אבל בשולח ב' מתנות לאביון אחד עלתה לו לכאן ולכאן למשלוח מנות ולמתנות לאביונים", עכ"ל ה'טורי אבן' בתחילת דבריו.

לפי דבריו אלו עולה לבאר את הגמ' דרבי אושעיא אמר לרבי שהוא קיים הן מצות משלוח מנות, מכיון ששלח שתי מנות, והן מצות מתנות לאביונים, מכיון שהוא היה עני. וזה החידוש של הגמ', שאין צריך לחלק

את המצוות לשתי אנשים, מצוה דמשלוח מנות לאיש אחד, ומצות מתנות לאביונים לעוד שני אנשים אחרים.

מסקנת ה'טורי אבן' שאין מקיימים שתי המצוות בנתינה אחת

לאחר כל זאת דחה ה'טורי אבן' את דבריו הנ"ל, וז"ל: "וכל מקום נראה לי עיקר דבשלוח ב' מתנות לאביון אחד, אינו עולה לו לשתיהם, אלא או משלוח מנות, דאביון לא נפיק מכלל רעהו, וצריך לשלוח עוד ב' מתנות לב' אביונים, לקיים מצות מתנות. או עולה לו למצות מתנות לאביונים לחוד, אבל לא לכאן ולכאן, ואי אפשר לקיים ב' מצוות הללו אלא ע"י ג' בני אדם, ב' מהן אביונים, ואחד בין עשיר ובין אביון".

[לאור מסקנה זו, חוזרת וניעורת השאלה הראשונה, דאם לא קיים רבי שתי המצוות, מה חידוש אמר לו רבי אושעיא, וצריכים אנו לבוא לאחד מהדרכים שיבוארו להלן]

טעם הדבר שאין יוצאים ידי שתי המצוות בנתינה אחת

ה'טורי אבן' לא ביאר כל כך טעם הדבר שחזר בו, ולמה נקט לעיקר ד'בשלוח ב' מתנות לאביון אחד, אינו עולה לו לשתיהם'. ויש לומר בביאור הענין שאין יוצאים ידי חובת מתנות לאביונים ומשלוח מנות בנתינה אחת, דזהו משום שמוטלים על האדם שני חיובים נפרדים, ועליו לקיים אותם בממון שלו, ואם הוא בא לקיים בממון מצות משלו"מ, הוי ממון דמצוה, וכבר אינו יכול לקיים בזה הממון גופא מצוה נוספת. דוגמא לדבר, אדם שנתחייב לתרום חמש שקל לצדקה, ולאחרי זה הוסיף תרומה נוספת של חמש שקל לצדקה, אטו נימא דיכול לקיים שניהם באותם חמש שקלים.

ואמנם, הגאון רבי אברהם יעקב זלזניק, ר"י 'עץ חיים' זצ"ל כתב לתמוה (קובץ המועדים, מוריה, עמ' תנ"ז) על השיטה הסוברת דאפשר לקיים שתי המצוות בחדא מחתא, מכח הסברא הנ"ל, וז"ל: "אולם צ"ע איך יתכן שיצא ב' החיובים בפרעון אחד, שיש עליו ב' מצוות משל"מ ומתנל"א, איך יצא בנתינה אחת כשיעור אחת מהן, אטו מי שנדר ב' פעמים ליתן פרוטה לצדקה, אטו יצא אח"כ בנתינת פרוטה אחת, וכן מי שנדר ב' פעמים לצום יום אחד, וכי יצא ב' הנדרים בצום יום אחד".

קושיא על לשון ה'ביאור הלכה'

ב'ביאור הלכה' (סי' תרצ"ה סעיף ד' ד"ה או של מיני אוכלים) כתב: "בטורי אבן מסתפק אם שלח שתי מתנות לאיש עני, אם יוכל לחשבם לתרתי, לקיום שלוח מנות דגם העני בכלל איש לרעהו ולקיים מתנות לאביונים, ואם נתן עוד מתנה אחת לעני אחד, יצא, או לא. והביאו הגאון רבי עקיבא איגר בחידושיו". ולפו"ר לשונו של הבה"ל דהטו"א מסתפק, אינו מדוקדק, דבאמת לא עלה הדבר בספק כלל בטורי אבן, אלא מסקנתו היא דבודאי אין יוצאים שתי המצוות בבת אחת.

דברי המהרש"א דאפשר לקיים שתי המצוות בב"א, במנות גדולות

המהרש"א כתב לבאר גירסת הגמרא שלפנינו, דרבי אושעיא אמר לרבי דקיים גם מצות משלוח מנות, וגם מצות מתנות לאביונים, וז"ל: "ונראה לקיים כל הנוסחאות הגמרות שלפנינו, דמייתי נמי סיפא דקרא ומתנות לאביונים, ומשום דמנה משמע כל דהו, ולכך בעי תרי לאיש אחד, אבל מתנה בעי שיעור נתינה, כדאמרינן בכמה דוכתין, וסגי לאיש אחד מתנה אחת. ומשום דשלח לו ב' מנות, אטמא דעגלא וגרבא דחמרא, שהם גדולות כשיעור נתינה, אמר דבהנך ב' מנות גדולות טפי משיעור מנות קיימת ג"כ ומתנות לאביונים כשיעור נתינה לר' אושעיא ולבני ביתו. וזה שדקדק לומר 'וקיימת בנו', ולא קאמר 'וקיימת בי', דר"ל וקיימת בנו לשני אנשים, שתי מתנות, ומלת 'אביונים' יש בו רמז, א"ב בנ"י, דיוצאים מתנות לאב ובנים".

מבואר מדברי המהרש"א דיש מקום פנים בהלכה לדרכו של הטו"א בהו"א שלו, דאפשר לקיים שתי המצות בנתינה אחת, אבל תנאי יש בדבר, שיהא במנות שנשלחו יותר מהשיעור הנצרך למשלוח מנות, דבכה"ג יוצאים גם ידי מצות מתנות לאביונים. וזהו שאמר רבי אושעיא לרבי, דבבשר והיין ששלח לו יש כדי לחלק, שיועיל הן למשלוח מנות והן למתנות לאביונים. וזהו החידוש העולה מדברי המהרש"א, שאפשר לחלק מנה אחת ולומר דחלק מהמנה יהיה לקיום מצות משלוח מנות, והחלק הנוסף על השיעור, יהיה לקיום מצות מתנות לאביונים.

בדברי המהרש"א דמשלו"מ מקיימים בכל דהו

בעיקר דברי המרש"א אשר נקט כי 'משלוח מנות' סגי בכל דהו, ואילו ל'מתנות לאביונים' צריך לתת מתנה חשובה, הנה מצאנו בריטב"א (מגילה שם) שמבואר להיפך, דז"ל: "בכולהו נסחי גרסינן, קיימת בנו רבינו ומתנות לאביונים. פירוש שלא היתה יקרה התשורה בעיניו, ואמר שאינה

מתנה לאדם כמוהו, ולא יצא ידי חובת משלוח מנות איש לרעהו וכו׳. ומסתברא דמתנות לאביונים היינו אפילו בב׳ פרוטות, דשוה פרוטה חשיבה מתנה, אבל לא פחות״. ומבואר ההיפך הגמור מדברי המהרש״א, דמתנות לאביונים יוצאים ידי חובה בפרוטה, ואילו משלוח מנות צריך לתת מתנה מכובדת. וכבר העיר זאת על המהרש״א בספר ׳בית יצחק׳ (מגילה שם).

בדברי המהרש״א דאפשר לתת מתנות לאביונים לאב ובנו

בדברי המהרש״א נכלל חידוש נוסף, שאפשר לקיים מתנות לאביונים בנתינה לאב ובנו, וכתב המהרש״א ד״מלת ׳אביונים׳ יש בו רמז, א״ב בנ״י, דיוצאים מתנות לאב ובנים״. וזהו שאמר רבי אושעיא ׳קיימת בנו׳, בלשון רבים, דהכוונה שקיים המצוה באב ובנו.

אבל ה׳ערוך השולחן׳ (סי׳ תרצ״ד סעיף׳ ב׳) כתב דלא כדברי המהרש״א, וז״ל: ״ויראה לי דאם נתן לאיש ולאשתו, או לאיש ולבנו או לבתו, שהם על שולחן אחד, לא יצא בזה ידי חובת שני אביונים, דכאחד חשיבי״.

דברי החת״ס לבאר כעין דברי המהרש״א

כעין דברי המהרש״א בביאור הגמ׳, אליבא דגירסא דידן, איתא גם ב׳דרשות חתם סופר׳ (ח״א עמוד קצ״ז), אבל הוסיף בדבריו חידוש שלא הוזכר במהרש״א, וז״ל: ״בש״ס פ״ק דמגילה קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים. יראה דלאו לחנופי ליה שדר ליה הכי, אלא דינא קאמר, כי היה באטמא דעגלי תלתא וגרבי דחמרי כדי מזון לו ולאשתו, ועוד בו יתירה באטמי ובגרבי, א״כ קיים בו ובאשתו ב׳ מתנות לב׳ אביונים, וכיון דאית ליה עתה סעודת פורים ע״י מתנה הנ״ל, א״כ קיים בהמותר משלוח מנות איש לרעהו, דלא מקיימים משלוח מנות אלא במי שיש לו סעודה מוכנת, והמנה היא בנוסף על הסעודה. אבל במי שאין לו סעודה, א״כ כל מה שנותנים לו הו״ל מתנות לאביונים, וק״ל״.

חידושם של החת״ס וה׳חיי אדם׳ דבעני אין מקיימים משלו״מ

עיקר דברי החת״ס הם כדברי המהרש״א, דאימתי אמרינן שאפשר לקיים גם מצות משלוח מנות וגם מצות מתנות לאביונים באותה נתינה, רק כאשר נותנים מתנה מכובדת, שיש בה בכדי לקיים תרווייהו. אבל

עוד זאת חידש החת"ס דעני שאין לו סעודה, אין יוצאים במה שנותנים לו ידי משלוח מנות אלא רק ידי מתנות לאביונים.

ומצאנו להח'חיי אדם' (כלל קנ"ה סעיף ל"א) דגם כתב חידוש גדול זה, ולמד אותו מהירושלמי כפי שמובא שם המעשה המובא בבבלי מרבי ורבי אושעיא, וז"ל: "מירושלמי (פ"ק סוף הלכה ד') משמע דאם שלח לעני דבר מאכל, יצא משום מתנות לאביונים, ולא משום משלוח מנות, דגרסינן שם, ר' יודן נשיאה שלח לר' הושעיא רבה חדא עטם וחד לגין דחמר, שלח וא"ל קיימת בנו ומתנות לאביונים, חזר ושלח לו חד עיגל וחד גרב דחמר, שלח ואמר לו קיימת בנו ומשלוח מנות. משמע מזה דמתחלה ששלח לו מתנה קטנה הוא כדרך שנותנים לאביונים, ואח"כ כששלח לו מתנה מרובה, אמר דזהו משלוח מנות".

קושית השדי חמד על דברי הח"א

ה'שדי חמד' (חלק ו', מערכת פורים סימן ח') הביא את דברי הח"א, ותמה עליו: "איני מבין מה שכתב דאינו יוצא משום משלוח מנות אם שולח לעני דבר מאכל, למה יגרע העני שלא יוכל לקיים בו מצות משלוח מנות, דקרא כתיב 'רעהו', ועני ועשיר חד שיעורא". ויעוין להלן (אות ו') עוד בענין זה, ובגירסת הירושלמי.

ה. השולח מנות לרעהו, והמקבל רוצה שיהיו לשם מתנות לאביונים

דרכו של ה'כתב סופר' בהא דקיים רבי שתי המצוות

בשו"ת 'כתב סופר' (סי' קל"ט) כתב דרך חדשה בביאור הגמרא כפי הגירסה שלפנינו, וז"ל: "ונראה לפע"ד בכוונת ש"ס דילן על פי המבואר בשו"ע או"ח סי' תרצ"ה, אם אין רוצה לקבל, יצא המשלח. ובפרי חדש שם תמה מנלן הא. ויש לומר דשלח לו ר"י נשיאה לקיים בו משלוח מנות, והוא לא רצה לקבל ממנו עבור שלוח מנות, והמשלח כבר יצא ידי חובה, והחזיק רבי אושעיה בהנשלח עבור מתנות לאביונים, ושלח לו קיימת בנו רבינו משלוח מנות ומתנות לאביונים. ומדוייק הלשון 'קיימת בנו', שעל ידי קיימת שניהם, לאשר אני מחזיק בו רק למתנות לאביונים, ובלתי ספק רוצה אתה בכך, ממילא קיימת תרתי על ידי".

הנה יצא ה'כתב סופר' בחידוש גאוני ומופלא, דבמעשה דרבי ורבי אושעיא קיים רבי שתי המצוות, אכן לא כהדרך המבוארת באחרונים דלעיל, אלא דמצות משלוח מנות קיים במה ששלח על דעת כך, וקיימא לן ד'אם אין רוצה לקבל, יצא המשלח'. ואילו במצות מתנות לאביונים קיים מחמת שרבי אושעיא רצה לקבל זאת לשם כך.

דברי הגר"ע סופר זצ"ל בכונה לשמה אחר קיום המצוה

ב'ליקוטי הערות' שבסוף ה'כתב סופר' מובא מה שהעיר בזה הגאון רבי עקיבא סופר זצ"ל, וז"ל: "על דבר אשר שדר לן הערה, הלא ר"י נשיאה לא התכוין לשם מצות מתנות לאביונים, רק למצות משלוח מנות, ומבואר בפמ"ג (סי' ס' א"א ס"ק ג') דדברי קבלה כמו מתנות לאביונים לכו"ע צריכין כוונה, והאיך יצא ידי מצות מתנות לאביונים. ולדידי נראה לקיים מילין דאבוהון של ישראל, ק"ז ז"ל, עפ"י מש"כ התוס' בסוכה ל"ט ע"א ד"ה עובר לעשייתן, וכן קי"ל, דכל מצוה שיש לו המשך זמן אי לא בירך מתחילה, יכול לברך כל זמן המשך המצוה ומקרי עובר לעשייתן, יעו"ש. וא"כ גם הכא בשעה ששלח ליה ר' אושעיא בודאי עדיין היו בידו אטמא דעלגה תילתא וגרבא דחמרא, ושלח ליה להודיעו שמוחל לו המשלוח מנות ומקבלם בתורת מתנה לאביונים, א"כ עדיין יכול להתכוין לשם מצות מתנות לאביונים כיון שלא נאכלו עדיין".

מבואר מדבריו להשוות ולדמות דיני ברכה לדיני כונה, ומכיון שמצאנו שאפשר לברך כל עוד שהמצוה נמשכת, הוא הדין שאפשר לכוון לשם מצוה כל עוד שהמצוה נמשכת, ואפילו לאחר שהמקבל קיבל לידו המשלוח, כל עוד שהוא קיים אצל המקבל.

דברי ה'מקראי קודש' לחלוק על הגר"ע סופר זצ"ל

ב'מקראי קודש' (פורים סימן מ"ב) הביא את דברי רבי עקיבא סופר זצ"ל הנ"ל, ותמה עליהם, וז"ל: "לענ"ד אין דמיון זה עולה יפה, ואין ללמוד ענין מצוות צריכות כוונה, מענין ברכה שתהא עובר לעשייתן. ונקדים דברי הרמב"ם בהלכות ברכות (פי"א ה"ה), העושה מצוה ולא בירך, אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת, מברך אחר עשייה. ואם דבר שעבר הוא, אינו מברך. כיצד הרי שנתעטף בציצית, או שלבש תפילין, או שישב בסוכה, ולא בירך תחילה חוזר ומברך אחר שנתעטף וכן מברך אחר שלבש התפילין ואחר שישב בסוכה שהרי עדיין עשיית המצוה קיימת וכו'. והיינו מכיון שעדיין נמשכת עשיית המצוה, קאי הברכה על קיום

המצוה שנמשך מכאן ולהבא, דלגבי זה הוי עובר לעשייתן. אבל על העבר אין הברכה מועילה, ועל תחילת עשיית המצוה הוי כלא בירך, אלא שאין הברכה מעכבת. משא״כ לענין מצות צריכות כוונה, אם תחילת עשייתן נעשתה בלא כוונה, הרי תחילת עשיית המצוה נעשתה בפסול״.

תורף דבריו הוא, דשאני עשיית ברכה, דשפיר אפשר לברך גם אחרי תחילת קיום המצוה, מכיון שעכ״פ תחול הברכה על המשך המצוה, ואיה״נ דהחלק הראשון של המצוה הוא נשאר בלא ברכה, מכל מקום החלק השני יחשב שהוא עם ברכה. כל זה הוא מובן לענין ברכה. אבל במה שנוגע לדינא דכונה למצוה, אם לא כיון בתחילה, מה תועיל כוונתו באמצע המצוה, הלא סוף סוף תחילת המצוה אינה עולה לו.

וכפי הנראה הגר״ע סופר זצ״ל נקט דגם לגבי הברכה, מועילה הברכה אלמפרע, כי כל עוד שהאדם עסוק במצוה, עולה הברכה על כל המצוה, דכולא חדא מילתא היא. וממילא הוא הדין גם בענין כונה במצוה, כל שכיון בעוד שהמצוה נמשכת, הרי זה מועיל לתת על כל המצוה כח של כונה למצוה, והדבר מובן מסברא, כי כל עוד שהאדם עוסק במצוה יש לו היכולת להחיל עליה הכונה הראויה, כי יש לו אחיזה בה. אבל אם גמר את קיום המצוה, תו אינו יכול לכוין עליה. והבן.

אלא שעדיין יש לעיין בדבריו של הגר״ע סופר זצ״ל, דבשלמא מצוה כמו סוכה, כל שיושב בסוכה נחשב שעדיין המצוה נמשכת מצד האדם. אבל במצוה של משלוח מנות, אחר שכבר שלח את המנות לרעהו, האדם סיים את חלקו במצוה, ומה בכך שעדיין המנות קיימות אצל המקבל, לכאורה מצד המשלח כבר פסקה המצוה, וקשה להבין איך אפשר לצרף המחשבה שלאחרי הקבלה אל מעשה מצוה, וצ״ע.

ביאור נוסף של שהגר״ע סופר בדברי ה׳כתב סופר׳

הגאון רבי עקיבא סופר זצ״ל כתב דרך נוספת לבאר את דברי הכת״ס הנ״ל, וליישב את השאלה האיך אפשר לקיים במה ששלח רבי לשם משלוח מנות, המצוה דמתנות לאביונים, והלא לא היתה כוונה מצד הנותן על זה, וז״ל: ״ועוד אחרת, בודאי בלי רצונו של ר״י נשיאה לא היה יכול ר׳ אושעיה לעכבם לעצמו בשביל מתנות לאביונים, ושלח להודיעו לר״י נשיאה כדי שיסכים לזה שיעכבם לעצמו בשביל מתנות לאביונים, וא״כ באותה שעה שנתרצה לזה ר״י נשיאה התכוין לקיים מצות מתנות לאביונים, ושפיר יצא, כיון דהתכוין אח״כ, וא״ש. ועיין בכת״ס שם

שכתב ששלח ליה קיימת בנו שאני מוחל לך משלוח מנות ומעכבם לעצמי בשביל מתנות לאביונים ובלי ספק אתה רוצה בכך, ע״ש. כוונת הכת״ס ששלח ליה משום הכי, דאי לאו הכי לא היה יכול לעכב לעצמו, וכמש״כ ועיין״.

ו. שיעור המנה לקיום מצות משלוח מנות, והאם הולכים אחר הנותן או אחר המקבל

גירסת הריטב״א בדברי הגמרא

מלבד שתי הגירסאות הנ״ל בסוגיין, איתא בריטב״א גירסא נוספת, ועל פיה עולה כי המעשה שהיה עם רבי ורבי אושעיא היא באופן שונה לגמרי מהמובא לפנינו בגמרא, וז״ל: ״בכולהו נוסחי גרסינן, קיימת בנו רבינו ומתנות לאביונים. פירוש, שלא היתה יקרה התשורה בעיניו ואמר שאינה מתנה לאדם כמוהו, ולא יצא ידי חובת משלוח מנות איש לרעהו. הדר שלח ליה, כלומר רבי יהודה נשיאה גופיה, עגלא תליתאה ותלת גרבי יין, שלח ליה קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו, כלומר שזו התשורה הראויה לך. ומסתברא דמתנות לאביונים היינו אפילו בב׳ פרוטות, דשוה פרוטה חשיבא מתנה, אבל לא פחות, כדאיתא בגיטין (כ,א)״. וכגירסא זו איתא בירושלמי (פ״ד ה״א).

העולה על פי גירסא זו דמעשה זה מתחלק לשני חלקים, ומה שאמר רבי אושעיא לרבי מתחלק גם כן לשני חלקים, והיינו דבתחילה אמר רבי אושעיא לרבי שלא יצא ידי מצות משלוח מנות במה ששלח לו, מכיון שלא היה זה דבר חשוב, ולכן קיים רק מצות מתנות לאביונים שמקיימים זאת אפילו בשוה פרוטה. ואחרי שהוסיף רבי ושלח שוב מתנה מכבודת, אז שלח לו רבי אושעיא כי קיים עתה גם משלוח מנות.

משלוח מנות תלוי בערך השולח ולא במקבל

ונראה מלשון הריטב״א שכתב כי רבי אושעיא אמר לרבי במשלוח השני, ׳כלומר שזו התשורה הראויה לך׳, דבכדי לקיים משלוח מנות כדין, צריך לשלוח דבר חשוב כפי הנותן דוקא, ולא כפי המקבל. ומכיון שרבי היה עשיר מופלג, היה עליו לשלוח דבר חשוב כפי ערכו. ועל פי זה עלינו לפרש את לשון הריטב״א קודם לכן, ׳שלא היתה יקרה התשורה בעיניו׳, היינו,

שהמקבל דורש שהנותן העשיר יתן לו מתנה חשובה כערכו של העשיר, וכמו שהמשיך הריטב״א וכתב ׳ואמר שאינה מתנה לאדם כמוהו׳, דהיינו, כמוהו של הנותן דוקא.

ונמצא דבמצות משלוח מנות, אין הדבר תלוי במקבל אלא בנותן, ואם המקבל הוא עני, והנותן הוא עשיר, אין די במה שהמשלוח חשוב אצל העני מחמת היותו עני, אלא צריך להיות חשוב אצל הנותן. והטעם בזה יש לומר, כי העני מצפה לקבל מהעשיר דבר חשוב, ואם שלח לו דבר שאינו חשוב, חסר בקיום המצוה ותכליתה. כך נראה על פי דקדוק לשון הריטב״א.

דברי ה׳חיי אדם׳ דהדבר תלוי במקבל ולא בשולח

ברם, ה׳חיי אדם׳ (כלל קנ״ה סעיף ל״א) הביא גם כן גירסא זו, מדברי הירושלמי הנ״ל, ומסוף דבריו נראה דפירש הדברים באופן הפוך מהמבואר, והיינו, דאין הדבר תלוי בנותן אלא במקבל, דז״ל: ״נראה לי דמירושלמי משמע דאם שלח לעני דבר מאכל יצא משום מתנות לאביונים ולא משום משלוח מנות [והארכנו בענין זה לעיל (אות ד׳)], דגרסינן שם, ר׳ יודן נשיאה שלח לרבי הושעיא רבה חדא עטם וחד לגין דחמר, שלח ואמר לו קיימת בנו ומתנות לאביונים, חזר ושלח לו חד עיגל וחד גרב דחמר, שלח ואמר לו קיימת בנו ומשלוח מנות. משמע מזה דמתחלה ששלח לו מתנה קטנה הוא כדרך שנותנים לאביונים, ואחר כך כששלח לו מתנה מרובה אמר דזהו משלוח מנות. משמע מזה שאם שולח דבר פחות לעשיר, אינו יוצא ידי משלוח מנות״.

ונראה לכאורה מדברי ה׳חיי אדם׳ בסוף דבריו דר׳ הושעיא היה עשיר, ולכן לא יצא רבי יהודה הנשיא בדבר מועט ששלח לו, מכיון שצריך לתת כפי המקבל, ואם הוא עשיר צריך לשלוח לו מתנה מרובה, ומשמע כי אם המקבל הוא עני, סגי גם במתנה קטנה, כי הכל הוא כפי ערך המקבל. ולכאורה דבריו בגירסת הירושלמי הם שלא כפי הנראה מדברי הריטב״א בביאור גירסא זו.

וכבר העיר בזה על ה׳חיי אדם׳ ב׳שדי חמד׳ (חלק ו׳ מערכת פורים סימן ח׳) וז״ל: ״מה שכתב בסוף דבריו, משמע מזה דאם שולח דבר פחות לעשיר, אינו יוצא ידי חובה, אינו מובן לעניות דעתי, דהא מהתם לא שמעינן אלא דאם איש עשיר שולח פחות ממה שהוא ערכו, אינו יוצא ידי חובה, אבל אם הוא שולח לפי ערכו והשגת ידו, אף אם לפי המקבל כאין נחשב,

אפשר דיוצא בזה ידי חובה. ואפשר לומר מסברא בעלמא, שכל שהמקבל אינו נהנה לא יעלה להשולח לקיום מצוה. אבל על כל פנים אין ללמוד זה מהירושלמי הנ״ל״.

דברי ה׳ציץ אליעזר׳ בביאור המחלוקת בתר מי אזלינן

עכ״פ לפנינו מחלוקת בתר מי אזלינן במצות משלוח מנות, בתר הנותן ועשירותו [שיטת הריטב״א], או בתר המקבל ועשירותו [שיטת החיי״א], וצריך להבין טעמי השיטות. וכתב לבאר בזה ה׳ציץ אליעזר׳ (חלק ח׳ סי׳ י״ד אות ד׳), וז״ל:

״ועולה בדעתי לומר דדבר זה אי מביטים אנו בזה לפי עשירותו של נותן, או לפי עשירותו של המקבל, תלוי בב׳ הטעמים שישנן במצות משלוח מנות, דאם נאמר כטעמו של התרומת הדשן שהוא משום הרוחה דמקבל, א״כ תלוי הדבר בעיקר במעמדו של המקבל, ואם המקבל עשיר אין כל תועלת של ממש במתנה פחותה כזאת. אבל אם הוא עני, אזי אע״פ שהנותן עשיר, הרי מ״מ יש למקבל לפי מעמדו תועלת גם ממתנה כזאת, ולכן שפיר יוצא הנותן ידי משלוח מנות בזה, אע״פ שהוא עשיר.

״אבל אם נאמר כטעמו של בעל מנות הלוי שהוא משום כדי להרבות השלום והריעות, היפך מרגילתו של הצר שאמר מפוזר ומפורד, והיינו כדי שהנותן יראה בזה חיבתו למקבל, א״כ תלוי הדבר בעיקר במעמדו של הנותן, ואם הוא עשיר אזי כשנותן מתנה מועטת אין בזה בכדי להראות אחוה וריעות וחיבה של ממש״, עכ״ל ה׳ציץ אליעזר׳.

דברי החזון עובדיה שחולק על הציץ אליעזר

אבל בחזון עובדיה על פורים עמוד ק״ל הביא דברי הציץ אליעזר הנ״ל ותמה עליו וז״ל מכל מקום י״ל שאף להתרומת הדשן הכל תלוי בנותן דאם המקבל עשיר כתב דחת״ס בס׳ קצ״ו וז״ל בתה״ד כתב כדי שיהיה הרוחה לבעלי שמחות אולי לא יספיק לו סעודתו הרי חברו מסייעו ע״ש וי״ל אפילו אית ליה טובא מ״מ תיקנו כך כדי שלא לבייש מי שאין לו כסוף מס׳ תענית עכ״ל, וא״כ ממ״נ סגי מיהא לפי ערך הנותן שהרי אי אפשר לומר שאם שלח לבנוני יוצא ידי חובה לפי ערך הנותן ואם שלח לעשיר שאינו אלא כדי שלא לביש מי שאין לו יצטרך למנות יותר חשובות דאטו יציבא בארעה וגיורא בשמי שמיא עכ״ל.

ולכן מסתבר שנחלקו בסברא מה מעורר אהבה בין עני ועשיר האם רק מתי שהנותן נותן לפי יכולתו אז מעורר אהבה ולכן בעשיר צריך לפי עשירותו ובעני מספיק לפי עניותו בגלל שזה מה שיש לו או שמעורר אהבה מתי שהמקבל נהנה מהמתנה ולכן לעשיר צריך לשלוח הרבה ולעני שנהנה מקצת מספיק לשלוח קצת.

[ממוצא דבר עולה כי יש כאן מקום עיון בדברי ה'ביאור הלכה' (סי' תרצ"ה סעיף ד' ד"ה חייב לשלוח לחבירו), דז"ל: "החיי אדם הוכיח מן הירושלמי דאם שולח לעשיר דבר פחות, אינו יוצא בזה משלוח מנות. וכן משמע בריטב"א לפי גרסא אחת שם בגמרא. אכן שארי פוסקים לא הזכירו דבר זה, ונכון ליזהר בזה לכתחילה".

הרי שכרך דברי החיי"א עם דברי הריטב"א בחד מחתא, וכבר הוראנו לדעת באמת מבואר בהם דברים הפוכים, דהריטב"א כתב שהולכים אחר חשיבות הנותן, ואילו החיי אדם כתב שהולכים אחר חשיבות המקבל. וכבר תמה בזה ה'ציץ אליעזר' שם, וז"ל: "בביאור הלכה הבין דברי הח"א כפשטן, כפי שכתוב לפנינו, דר"ל באם שולח לעשיר וניחא ליה שם בההוכחה לכך מהירושלמי. ועוד מוסיף עלה לומר דמשמע כן מהריטב"א, יעו"ש. ודבריו תמוהים דמהריטב"א משמע להיפך שפירש שהמכוון על הנותן כיוון בדבריו שם, וכן פירשו בפשטות את דברי הריטב"א בספר יד דוד על מגילה ובשדי חמד שם"].

ז. גירסת ר"ח והדינים העולים מתוך דבריו

דברי רבינו חננאל וביאור ה'אפרקסתא דעניא'

רבינו חננאל גריס בסוגיין כגירסת הירושלמי והריטב"א הנ"ל, אבל כתב לבאר באופן אחר מה ששלח רבי אושעיא לרבי, וז"ל: "ר' יהודה נשיאה שלח לר' הושעיא ירך של עגל שלישי לבטן וקנקן יין, שלח ליה, קיימת בנו רבינו ומתנות לאביונים, כלומר נתת לי מנה אחת והיא הירך, חזר שלח לו עגל וג' קנקני יין".

ודברים סתומים, מה הוא ששלח לרבי לומר נתת לי מנה אחת והיא הירך, והרי להדיא איתא ששלח לו גם קנקן יין. וכתב בשו"ת 'אפרקסתא דעניא' (ח"א סי' כ"ה ד"ה וכגי') ד"מוכח מדבריו ז"ל דס"ל דמאכל ומשקה לא

חשיב לתרי מנות״. והיינו, דר׳ אושעיא שלח לר׳ יהודה נשיאה דלא יצא בשליחתו מצות משלוח מנות, מכיון שלא שלח שתי מנות, כי מאכל ומשקה חשיבו מנה אחת. והוא חידוש גדול לדינא.

דברי ה׳מקראי קודש׳ אלו חידושי הדינים עולים מדברי ר״ח

ב׳מקראי קודש׳ (סי׳ ל״ח) נקט גם כן כך בביאור דברי הר״ח, והוסיף לבאר עוד כל חידושי הדינים העולים מדברי הר״ח בענין מצות משלוח מנות, וז״ל: ״מדברי רבינו חננאל נשמע תלת הלכתא גבירתא: א. שאין המשקה בכלל מנות. ב. עוד נשמע מפירוש רבינו חננאל דמשלוח מנות אין צריך שיהיו בבת אחת, ויוצא ידי חובה גם בזה אחר זה, שהרי לפי פירושו שמשקה אינו נקרא מנה, ובכל משלוח מנות היה רק מנה אחת והיא הבשר, ומ״מ אמר לו בפעם השניה שקיימת משלוח מנות, הרי שיש משלוח מנות גם בזה אחר זה. ג. הדבר השלישי שנשמע במפיר״ח הוא, שבשתי מנות ממין אחד, ועכ״פ שתי חתיכות מאברים שונים, יוצאים בהם ידי חובת משלוח מנות, שהרי בפעם השניה אמר לו שיצא ידי חובה במשלוח מנות ע״י העגל ששלח לו עכשיו, שנחשב למנה אחת, ובירך של עגל ששלח לו בפעם הראשונה נחשב לו למנה שניה״.

הנפק״מ בין העולה מר״ח להעולה מהריטב״א

על פי הנ״ל עולה כי נחלקו הר״ח והריטב״א בכמה פרטים בדיני משלוח מנות. דההלכה הראשונה הנ״ל, דבמשקה אין יוצאים ידי משלו״מ, הנה לגירסתו של הריטב״א וביאורו, עולה דיוצאים במשקה ידי משלו״מ, כי כל מה שטען רבי הושעיא לרבי הוא דלא יצא ידי משלוח מנות מכיון שלא שלח דבר חשוב כערכו, אבל אם היה דבר חשוב היה יוצא ידי״ח אף ששלח לו משקה ובשר.

ההלכה השניה הנ״ל, דיוצאים ידי משלוח מנות גם כששולחים מנה ועוד מנה, בזה אחר זה, הנה לדרכו של הריטב״א אין לנו ראיה לזה, שהרי יצא ביין ובבשר ששלח לו בפעם השניה. ומכיון שאין ראיה לזה, אפשר שאין לנו לחדש דבר זה מדעתנו. והוא הדין לענין ההלכה השלישית, דיוצאים בשתי מנות של בשר, גם על זה אין ראיה לדרכו של הריטב״א, וממילא אפשר דלא סגי בכה״ג.

לאידך גיסא נמי, הא דלמדנו לדרכו של הריטב״א דצריך לשלוח דבר חשוב כערכו של הנותן, על זה אין לנו ראיה לדרכו של הר״ח ומשמע נמי

להיפך, דלהר״ח מה שטען רבי הושעיא הוא שמשקה אינו מנה, ולכן הוא דלא קיים מצות משלו״מ, ומשמע דבלא זה היה יוצא ידי חובה, גם אם לא שלח מנות חשובות לפי ערכו של רבי.

דברי ה׳שבות יצחק׳ בביאור דברי הר״ח

בספר ׳שבות יצחק׳ (פורים פרק ט׳) מביא בשם הגרי״ש אלישיב זצ״ל לבאר את דברי הר״ח באופן אחר, וז״ל: ״מהגרי״ש אלישיב זצ״ל שמעתי שגם בדברי הר״ח אפשר לפרש כפירוש הריטב״א, דבעינן שהמשלוח יהא לפי כבודו, וס״ל דבעינן שכל מנה תהא ראויה לפי כבודו, והלוג של יין ששלח בתחילה לא היתה חשובה בעיניו, ולכן אמר לו שקיבל מנה אחת והיא הירך וחזר ושלח לו עגל וכמות גדולה של יין שהם ב׳ מנות חשובות. ולפ״ז: א. צריך שיהיו ב׳ המנות חשובות לפי כבודו. ב. יוצאין גם במשקין. ג. אין להוכיח שאין צריך לשלוח ב׳ המנות יחד״.

ביאור ה׳מנחת אשר׳ בדברי הר״ח

וכדברי ה׳שבות יצחק׳ האריך ב׳מנחת אשר׳ (פורים סימן כ״ז אות ג׳) הביא את דברי ה׳מקראי קדש׳ הנ״ל, ותמה על דבריו, וביאר גירסת הר״ח באופן ההפוך לגמרי בכל ג׳ ההלכות הנ״ל, וז״ל: ״הנה לדרכו צ״ע דאם משקה לא חשיב לקיים בו מצוה זו אמאי חזר ושלח לו יין, ועוד מדוע מתחילה שלח לו ירך ולבסוף שלח לו עגל שלם. ולכן נראה להוכיח מדברי הר״ח בכל הג׳ הלכות אליו היפך דברי המקראי קודש, דהא דאמר לו נתינת אביונים קיימת, אין זה משום דמשקה אינו בכלל, דהא היה לו לומר לא קיימת בנו משלוח מנות, ולא אמר אלא קיימת בנו מתנות לאבונים. אלא ע״כ דשלח לו לר״י נשיאה דנתינה זו אינה נתינת נשיא, לפי שאינה נתינה חשובה, ואכן מועילה היא מדין מתנות לאביונים, אבל למשלוח מנות דנשיא לא חשיב בשר הירך כמנה, דצריך לשלוח דבר חשוב לפי ערך השולח.

״ולכן הדר ושלח ליה עגל שלם ומנה זו ראויה היא, והא דשדר נמי גרבא דחמרא, טעמא משום דבעינן ב׳ מנות בבת אחת, ובעינן נמי שיהיו ב׳ מינים שונים, לכן הדר ושלח ליה בישרא דעיגלא וגרבא דחמרא. וא״כ שמעינן מדברי הר״ח גופיה בכל שלושת ההלכות אלו דלא כהמקראי קדש. והא דשלח ליה באחרונה תלתא גרבא דחמרא, אפשר דלפי מציאות הענין, כיון ששלח עגל שלם מתאים יותר לשלוח כמות גדולה של יין״.

ביאור נוסף בדברי הר"ח

ה'מקראי קדש' הנ"ל, בסוף דבריו הוסיף וכתב: "אולי יש לומר שגם לרבינו חננאל אינו יוצא בשתי חתיכות בשר בעלמא, אלא א"כ שהם מאיברים שונים שחלוקים בטעמם, כי הא דרבי יהודה נשיאה ששלח לו ירך של עגל, ואחר כך עגל שלם שיש בו שאר אברים שחלוקים קצת בטעמם מירך". והיינו, דלעולם יש לומר שקיים עתה בשליחה השניה שליחת שתי מנות, וזאת משום ששני חלקים אשר הם שונים בטעמם, נחשבים כשני מינים.

וכך הביא בספר 'מאור השבת' בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל (חלק ג' תשובות הגרש"ז אויערבך זצ"ל, תשובה מ' אות ג'), וז"ל: "מבואר בשו"ע שבב' מיני אוכלין ליכא איסור ברירה. ושמעתי בשם מרן שבבשר עוף, החלק העליון והחלק התחתון הוי כב' מינים לענין בורר. תשובה. נכון וגם לענין משלוח מנות חשיב כשתים".

ונמצא לפי זה דאין ראיה מר"ח שאפשר לקיים משלוח מנות בזה אחר זה, דהרי רבי שלח בתחילה ירך, ובשנית שלח עגל. דלפי הנ"ל אפשר לומר דלעולם אין יוצאים כששולחים שתי מנות בזה אחר זה, אלא דבפעם השניה שלח רבי בהמה שלימה, ובבהמה שלימה יש כמה סוגים של בשר, ולכן יצא ידי משלוח מנות גם בלי הירך ששלח בתחילה.

ח. גירסת השאלתות וביאורה

גירסת השאלתות וביאור ה'העמק שאלה'

בשאלתות דרב אחאי (פרשת ויקהל שאילתא ס"ז) הובא גם כן מעשה זה, וגם שם מובא הענין ע"ד הירושלמי, הריטב"א ור"ח הנ"ל, אבל באופן שונה, וז"ל: "ר' יהודה שדר ליה רבי אושעיה אטמא דעגלא תילתא וגרבא דחמרא. שלח ליה קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו. הדר שלח ליה עגלא תילתא ותלתא גרבי חמרא, שלח ליה קיימת בנו רבינו ומתנות לאביונים".

על פי גירסא זו עולה דבתחילה רבי אושיעא הוא אשר שלח לרבי אטמא דעגלא תילתא וגרבא דחמרא. ושלח לו רבי לומר דקיים בו מצות משלוח מנות. ואחר כך שלח רבי שהיה עשיר לרבי אושעיא כזאת, ושלח רבי

אושעיא לומר לו שקיים בו גם מצות מתנות לאביונים. וכתב במהר״ץ חיות (מגילה שם) ד׳לא ידעתי לשיטת השאילתות מה משמיענו הש״ס כאן׳.

וב׳העמק שאלה׳ (שם אות י׳) כתב ליישב מה חידוש יש במעשה זה אליבא דגירסת השאלתות, וז״ל: ״בראשונה קמ״ל כמש״כ בפר״ח בשם תרוה״ד שיוצא במשקה משום מנות, ובשני ששלח ר״י נשיאה לר״א עגלא תלתא כו׳, והיה יותר מצורך אכילת היום, ולא נצרך ר״א אלא למכרן ולעשות מהם שאר צרכיו, ומשום הכי קרי להו מתנות לאביונים, וקמ״ל שיצא בשניהם כאחד״.

ביאור ה׳אהל המועד׳ בדברי השאלתות

בספר ׳אהל המועד׳ (סוף סי׳ ס״ח) כתב לבאר בדרך נוספת המעשה לגירסת השאלתות, וז״ל: ״ויש לבאר אולי על דרך דברי הריטב״א דר׳ יהודה נשיאה היה עשיר גדול, וכשקיבל מרבי אושעיה משלוח זה של ירך וקנקן יין, שלח לו קיימת בנו משלוח מנות, והכוונה שאף שלפי עשירות דיליה אין כאן מתנה גדולה כל כך שהרי רבי יהודה נשיאה היה עשיר גדול, מכל מקום כיון שלפי דרגת הנותן הווה מתנה נכבדת, שהרי רב אושעיה היה עני, ממילא יצא ידי שלוח מנות. ומדוקדק גם הלשון קיימת בנו רבינו משלוח מנות, והיינו שאף שאנו עשירים, ולכאורה לפי דרגתינו אין כאן מתנה ראויה, מכל מקום קיימת אף בנו משלוח מנות.

״שוב אחר כך שלח רבי יהודה נשיאה לרב אושעיה עגל שלם ושלש גרמי יין, שלח לו קיימת בנו ומתנות לאביונים, והפירוש שאף שהווה מתנה גדולה מאד ולפי דרגת רבי אושעיה הלא הווה מתנה עצומה, שהרי הוא עני, מכל מקום כיון שלפי הנותן שהוא רבי יהודה נשיאה אכתי לא הווה מתנה גדולה כל כך, כיון שהוא עשיר מופלג, ולענין משלוח מנות אזלינן בתר הנותן ולא בתר המקבל, ועל כן שלח לו קיימת בנו מתנות לאביונים, כלומר שדין מתנות לאביונים הוא תלוי בהמקבל ואילו משלוח מנות תלוי בהנותן, וזהו ששלח ליה קיימת בנו רבינו מתנות לאביונים״.

סימן י״ט - בגדר מתנות לאביונים האם מדין צדקה או שמחה

א. מתנות לאביונים – האם היא מדיני צדקה, או לשמחת היום

הצעת הספק בגדר מצות מתנות לאביונים

'החדש אשר נהפך להם מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב, לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים' (אסתר ט,כב). ונפסק עפי״ז בשו״ע (סי' תרצ״ד ס״א), 'חייב כל אדם ליתן לפחות שתי מתנות לשני עניים'.

יש להסתפק במצוה זו לתת מתנות לאביונים ביום הפורים, מה הוא גדרה של מצוה זו. האם מצוה זו ביסודה היא בגדר מצות צדקה, אלא שקבעו חכמים חיוב מיוחד עם שיעור קבוע כמה חייבים לתת [לכל הפחות] ביום הפורים. או שמא אין למצוה זו שייכות כלל עם מצות צדקה, אלא יש כאן מצוה בפני עצמה, שגדרה הוא, לשמח את העניים בפורים.

ראיות שמתנות לאביונים היא מגדרי מצות צדקה

לכאורה יש להביא ראיות לשני הצדדים הנ״ל. כהצד הראשון דמצות מתנות לאביונים היא מגדרי מצות צדקה, יש משמעות מלשון התרגום על אסתר (שם), דאת התיבות 'מתנות לאביונים', תרגם בזה״ל, 'ומעהא בצדקתא מתנן דחשיכי', ומשמע דנתינה זו היא מגדרי מצות צדקה.

כך משמע גם כן במחזור ויטרי (טעם קריאת ארבע פרשיות), דז״ל: ״בפורים אין קיצבה, וכל מה שיבקש כל אחד ליתן, יתן, מפני שהיא צדקה, וצדקה כל אחד ואחד לפי עין שלו הוא נותן. וזהו שאמרו חכמים מקדימים ליום הכניסה וקורין בו ביום ומחלקין מעות בו ביום, לא בשביל שקלים, אלא צדקה בעלמא, משום שנאמר מתנות לאביונים״.

ולהדיא כתב כך ה'כתב סופר' (או"ח סי' קל"ט), דהביא שם את דברי המהרי"ל (תשובה נ"ו) שאין לתת מתנות לאביונים במעות מעשר, וכתב: "וצריך לומר דמהרי"ל פשיטא ליה דמתנות לאביונים היא מצות צדקה ככל צדקה, ובפורים מצות היום הוא ביחוד לתת ביום זה, ולכן אינו יוצא בדבר שבחובה במעות מעשר, שאין נותן משלו כלום".

גם מדברי המהר"ל ב'אור חדש' על מגילת אסתר (שם) יש משמעות כשיטה זו, דז"ל: "מפני שישראל עם אחד, ראוי שיהיה בהם עם אחד, ויהיה להם חבור וריעות גמורה, לכן יש להם להחיות אביונים, מצד שהוא אחיו והם עם אחד, כדכתיב אצל מצות הצדקה 'אחיך' (דברים ט"ו ז'), כי מפני שהם אחינו יש לתת צדקה וכו'. מתנות לאביונים דבר זה הוא, שנותן ומשפיע לעני בשביל שהעני צריך לו".

ראיות שמתנות לאביונים היא מגדרי מצות שמחה

מאידך גיסא, מצאנו מקורות נאמנים גם להצד השני בחקירה הנ"ל, והוא, דמצות מתנות לאביונים אינה כלל מגדרי מצות צדקה, אלא חיוב חדש, לגרום שמחה לעניים.

כשיטה זו כן כתב להדיא הריטב"א (מגילה דף ז' ע"א ד"ה גרסינן), דז"ל: "אין מדקדקים בדבר. פירשו בירושלמי שכל הפושט ידו ליטול, יתנו לו, לומר שנותנין לכל אדם ואין מדקדקין אם הוא עני וראוי ליתן לו, שאין נתינה זו מדין צדקה גרידתא, אלא מדין שמחה שהרי אף לעשירים יש לשלוח מנות".

ונראה בביאור סוף דבריו שכתב 'שהרי אף לעשירים יש לשלוח מנות', דזהו נתינת טעם למה במתנות לאביונים אין צריך לדקדק אם המבקש הוא באמת עני, משום דאפילו אם יתברר שהוא עשיר, סוף סוף הושגה המטרה שהיא להרבות שמחה אצל המקבל, ולכן גם בכה"ג מקיימים מצות מתנות לאביונים, כי כל ענין המתנות לאביונים הוא להרבות שמחה, כמו דמצות משלוח מנות ענינה להרבות שמחה. ובשלמא מצות צדקה היא נאמרה רק כלפי מי שהוא עני, דמי שאינו עני הרי יש לו משלו. אבל מתנות לאביונים, ענינה לגרום לריבוי שמחה, ולכן אין לדקדק כל כך שיהיה עני בדוקא.

והדברים מבוארים גם ברמב"ן (ב"מ דף ע"ח ע"ב), וז"ל: "ואין מדקדקין בדבר, לומר עני זה ראוי ועני זה אינו ראוי, אלא נותנין לכל, כדי שיהיו

הכל שמחים עמנו, בין ראוי בין שאינו ראוי, דימי משתה ושמחה כתיב, ומשלוח מנות נמי כתיב״. ומבואר מהרמב״ן כהריטב״א, ועולה מכל זה דיסוד מצות מתנות לאביונים הוא לגרום לריבוי שמחה, ׳שיהיו הכל שמחים עמנו׳.

מלשון הרמב״ם (פרק ב׳ הלכה י״ז) יש משמעות קצת לשיטה זו, דמתנות לאביונים ביסודה הוא ענין של ריבוי שמחה, ולא מצד מצות צדקה הכללית, דז״ל: ״מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים, מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו, שאין שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים, שהמשמח לב אומללים האלו דומה לשכינה שנאמר להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים״. ונראה קצת מלשון זה דכל עיקר מצות מתנות לאביונים יסודה הוא לשמח את לבם. להלן (אות ז׳) יתבאר עומק נוסף בדברי הרמב״ם, יעו״ש.

לעיל בהצעת השיטה דמתנות לאביונים היא מדין צדקה, נתבאר דהוכיח הכת״ס מדברי המהרי״ל (תשובה נ״ו) דהוי מדין צדקה, שלכן אין מקיימים מצוה זו בכסף מעשר. אכן בהצעת השאלה שם מבואר דהצד לומר שיוצאים ידי״ח במעות מעשר, הוא משום דגדר המצוה הוא לשמח העניים, וז״ל: ״שאלה. אם אדם יוצא מצות מתנה לאביונים במה שנותן להם מעות של מעשר, מי אמרינן דהמעשר בלאו הכי שייכא להם, לא יצא דהא נותן להם משלהם. או דלמא עיקר תקנה כדי לשמחן, אם כן יצא מתנות לאביונים, כי אינם מקפידים אם נותן להם מעשר אם לאו, רק שהם שמחים, וטובת הנאה של מעשר הוא של בעלים, וכשנותן לזה העני ולא לאחר אז הוה ליה שמחה״.

ב. עני האם הוא חייב במתנות לאביונים

מחלוקת הב״ח והפר״ח אם עני חייב במתנות לאביונים

כתב הב״ח (סי׳ תרצ״ד אות א׳), וז״ל: ״חייב כל אדם ליתן מתנות לעניים. כלומר, כל אדם, אפילו עני המקבל צדקה חייב לתת ממה שנתנו לו לשאר אביונים בפורים, דאין דין מתנות לאביונים בפורים כדין שאר צדקה, דהכשר מצות פורים כן הוא, לתת מתנות לאביונים, וכדין ארבע כוסות בפסח, ואפילו משלוח מנות חייבים בו העניים, אף על פי שלא יספיק להם בסעודתם לאכול לעצמם ולשלוח גם לאחרים, וכדמשמע מרב חנינא בר

אבין ואביי בר אבין, לפי פירוש רבינו לקמן בסי׳ תרצ״ה, אם כן הוא הדין למתנות לאביונים בפורים. אבל שאר צדקה בכל השנה, אין עני המקבל הצדקה חייב בה, אלא פעם אחת בשנה יתן דבר מועט לצדקה, כדי לקיים מצות צדקה, וכמו שכתוב ביורה דעה סימן רמ״ח ורמ״ט״.

הרי כי לדעת הב״ח עניים חייבים הן במתנות לאביונים, והן משלוח מנות. אבל ה׳פרי חדש׳ הסכים עמו בחדא, ונחלק עליו בחדא. לענין מתנות לאביונים כתב הפר״ח (סי׳ תרצ״ג ס״ק א׳) : ״יש מי שכתב [ב״ח] שעני המתפרנס מן הצדקה, שחייב גם הוא במתנות לאביונים, ואין לזה טעם אלא מסתברא ודאי דפטירי״.

ואילו לענין משלוח מנות כתב הפר״ח (סי׳ תרצ״ה ס״ק ד׳) : ״עני המתפרנס מן הצדקה, מסתברא דגם הוא מחייב במצות משלוח מנות, וכדמוכח מההיא דפרק קמא, דמחלפי סעודתייהו להדדי, וכן כתב ב״ח ז״ל״. וצריך לדעת מה הוא עומק מחלוקת זו בין הב״ח והפר״ח.

ביאור ה׳משנת יעבץ׳ דנחלקו בגדר מצות מתנות לאביונים

וכתב בספר ׳משנת יעבץ׳ (או״ח, הלכות פסח סי׳ ז׳ אות א׳ ד״ה אכן) לבאר בזה : ״בדעת הב״ח נראה פשוט, דחיוב מתנות לאביונים בפורים אין זה חיוב מדין צדקה, אלא שהוא ממצות היום של פורים, כמו מצות משלוח מנות וקריאת המגילה, ואשר על כן גם עני המתפרנס מן הצדקה חייב במצות מתנות לאביונים, כמו שחייב בשאר מצות היום של פורים. וזהו דכתב הב״ח שחייב במתנות לאביונים כמו שחייב בד׳ כוסות בפסח, היינו שהרי זה ממצות היום כמו ד׳ כוסות בפסח״.

העולה מדבריו דמקום יש עמנו לבאר נקודת המחלוקת בין הב״ח והפר״ח, האם עני חייב במצות מתנות לאביונים, דנחלקו בנדון שנתבאר לעיל, דאי נימא דמצות מתנות לאביונים היא מדין צדקה, אזי עני פטור, כשם שהוא פטור ממצות צדקה בכל השנה. אבל אי נימא דמצות מתנות לאביונים יסודה מחיוב אחר לגמרי, והוא, מצוה לשמח את העני, או שישמח הנותן בשמחת המצוה, אזי גם עני חייב במצוה זו. כך נראה מדברי ה׳משנת יעבץ׳ בביאור המחלוקת.

דברי ה׳להורות נתן׳ דכו״ע מודו דמתנות לאביונים היא מדין צדקה

אבל בשו״ת 'להורות נתן' (חלק ג' תשובה ל״ז אות ד') כתב כי אין הדבר מוכרח, לנקוט בדעת הב״ח דמצות מתנות לאביונים אינה כלל מגדרי מצות צדקה, אלא יש לומר דלכו״ע אפשר שמתנות לאביונים הוי מדין צדקה, ואפילו הכי יש מקום לבאר את דעת הב״ח דאפילו עני חייב במצוה זו.

וז״ל: ״אכתי יש לומר דמתנות לאביונים הוא מדין צדקה, דאל״כ הו״ל מצוה זו כהלכתא בלא טעמא, ותכלית המצוה היא שישמח בה ויהנה את העני ככל שאר צדקות, אלא דאיכא דין מיוחד דבפורים הכל חייבים במצות צדקה זו, ואף העני שיוצא בכל השנה במצות צדקה בדבר מועט, מכל מקום בפורים חייבוהו בצדקה במיוחד, אבל לעולם כל עיקר המצוה היא מדין צדקה״.

ג. האם צריך לפטור מתנות לאביונים בברכת שהחיינו

האם יש לכוין ב'שהחיינו' לפטור מתנות לאביונים

המג״א (סי' תרצ״ב ס״ק א') כתב: ״ויכון בברכת שהחיינו גם כן על משלוח מנות וסעודת פורים, שהם גם כן מצוה [של״ה]״. וכך העתיק המשנ״ב (שם). אבל הפמ״ג (שם) כתב על דברי המג״א עם שינוי לשון מעט: ״ויכון להוציא משלוח מנות ומתנות לאביונים בברכת שהחיינו״. וכך הוא גם כן לשון ה'יחיי אדם' (כלל קנ״ה דין כ״ה).

והדבר צריך תלמוד, למה השל״ה הק' וכן המג״א שהעתיק לשונו, לא הזכירו מצות מתנות לאביונים, ונראה אם כן מדבריהם כי אין מצוה זו חייבת כלל בשהחיינו, ואילו הפמ״ג והחיי״א נקטו כי צריך לכוין בברכת שהחיינו לפטור גם את מצות מתנות לאביונים.

ביאור ה'שלמי תודה' שנחלקו בגדר מתנות לאביונים

וכתב ה'שלמי תודה' (פורים, סי' כ״ב אות ה') בביאור הענין: ״ושמעתי לפרש דאפשר דסבירא להו להשל״ה והמג״א דיסוד דין מתנות לאביונים היא מדין מצות צדקה, דחייבו חז״ל בפורים ליתן צדקה שתי מתנות לשני אביונים, ומצות צדקה נוהגת כל השנה כולה, אלא שבפורים תיקנו ליתן גם אם אין העני מבקש וכו', ולכך לא שייך לברך על מצוה זו שהחיינו וכו'. ולפמ״ג שכתב שיכוין בשהחיינו גם על מתנות לאביונים, יש לומר שלדידיה מצות מתנות לאביונים אינה מדין צדקה גרידא, אלא מצוה

אחרת היא, וחיוב מיוחד הוא שתיקנו חז״ל משום שמחת היום, ומשו״ה יכוין גם על מצוה זו בברכת שהחיינו״.

ביאור נוסף בשיטתו של המג״א

לדרך זו עולה דנחלקו המג״א והפמ״ג במחלוקת שנתבארה לעיל, והדברים אכן מתיישבים היטב על הלב, כי אכן כך הדעת נותנת דאם גדר המצוה הוא מדיני צדקה, ודאי אין חיוב לברך שהחיינו, כי אינה מצוה חדשה. אבל אם גדר המצוה הוא חיוב חדש מדיני שמחת פורים, או אז ודאי הוי כשאר מצוות היום, וכשם שיש לכוין על שאר המצוות בברכת שהחיינו, כך יש לכוין גם במצות מתנות לאביונים.

אכן, להלן שם כתב עוד ה׳שלמי תודה׳, דבדעת הפמ״ג הדבר מוכרח יותר לומר דהוי גדר חדש של מצוה, ממצוות היום, אבל בדעת המג״א אין להכריח דהוי מגדרי מצות צדקה, אלא אפשר לומר דלכו״ע המצוה דמתנות לאביונים היא מצות שמחה מיוחדת, ואפילו הכי סבירא ליה המג״א דאין צריך לכוין לפטור מצוה זו בברכת שהחיינו.

וז״ל בטעם הדבר: ״בסברת המג״א דאין צריך לכוין בשהחיינו על מתנות לאביונים יש לבאר עוד, דאף לדידיה אין יסוד המצוה מדין צדקה גרידא, אלא עיקרה משום שמחת היום וכנ״ל, ומכל מקום סבירא ליה דאין שייך ברכת שהחיינו על כך, משום דמצוה זו תליא בחסרון של אחרים, דהיינו בחסרון של העניים, ואי ליכא אביונים אינו חייב במצוה זו, ולכן לא שייך כל כך שמחה על זה, ואין לברך שהחיינו על כך״.

ד. מה שיעור הנתינה במתנות לאביונים

שיטת הפוסקים דסגי בפרוטה

מצאנו דנחלקו הפוסקים מה השיעור שיש לתת בכדי לקיים מצות מתנות לאביונים. הריטב״א (מגילה דף ז׳ ע״א) כתב: ״ומסתברא במתנות לאביונים היינו אפילו בב׳ פרוטות, דשוה פרוטה חשיבא מתנה. אבל לא בפחות, כדאיתא בגיטין ובדוכתי אחריני״. והביא המשנ״ב (סי׳ תרצ״ד ס״ק ב׳) את דבריו. וכך כתב בשו״ת מהרי״ל (תשובה ז׳), וז״ל, ׳המדקדק וחס על שלו, יכול ליתן משלו שתי פרוטות׳.

שיטת הפוסקים דלא סגי בפרוטה

אבל המהרש"א (מגילה דף ז', חידושי אגדות ד"ה שדר) כתב בתו"ד בזה"ל: "ומשום דמנה משמע כל דהו, ולכך בעי תרי לאיש אחד. אבל מתנה בעי שיעור נתינה, כדאמרינן בכמה דוכתין, וסגי לאיש אחד מתנה אחת". ומבואר דאמנם משלוח מנות אפשר לקיים בכל דהו, אבל מתנות לאביונים צריך לתת נתינה חשובה שיש בה שיעור נתינה.

כך העלה גם כן לדינא בשו"ת 'זרע יעקב' (סי' י"א. הובאו דבריו בשערי תשובה סי' תרצ"ד ס"ק א'), וז"ל (בסוף התשובה): "נמצא שאם נותן מעות חייב ליתן לו במה שיקנה ג' ביצים אוכל, ואם נותן לעני מתנה אוכלין וכו', צריך ליתן לו שיעור ג' ביצים מפת. זה מה שנראה לעניותי לפום ריהטא. ולפי זה אם מחלק לעניים מנה ונותן לכל אחד פרוטה לא יצא ידי חובתו".

לעיל שם ביאר ה'זרע יעקב' על אדני מה יסד את דבריו הנ"ל, וז"ל בתו"ד: "זאת תורת העולה דנתינה דאורייתא בכל שהוא עד דגלי קרא בפרוטה או כזית, א"כ מצינן למימר דמתנות נמי בכל שהוא, אלא כיון דתקנת מרדכי וכבר תקנו לנו ז"ל שיעור לכל דבר ודבר נראה למי דמיא, ומסתברא לי לפי מה שכתב הר"ן ז"ל פ"א ממגילה וז"ל ומשלוח מנות איש לרעהו שתי מתנות לאדם אחד היינו מיני מאכל ומשתה לעשירים, ולאביונים די לכל אחד במתנה אחת שהיא נחשבת בעיניהם כדבר גדול, עכ"ל. אלמא דב' מתנות לב' אביונים שוין לב' מנות לאיש אחד דהיינו לעשיר, וכי היכי דמשלוח מנות היינו כדי סעודה, כדאמרינן אביי בר אבין ורב חנניה בר אבין מחלפי סעודתייהו אהדדי, אלמא בפחות מכדי סעודה לא נפיק".

ביאור מחלוקת הפוסקים הנ"ל

צריך להבין במה נחלקו הפוסקים הנ"ל, האם סגי בפרוטה למצות מתנות לאביונים, או דצריך מתנה גדולה יותר. בהשקפה ראשונה היה נראה כי גם מחלוקת זו תלויה בשני הצדדים שנתבארו לעיל בגדר מצות מתנות לאביונים. דאי נימא דמצוה זו היא ביסודה מצות צדקה, אזי מסתבר לומר דסגי בפרוטה כמו במצות צדקה בעלמא. אבל אי נימא דמצוה זו היא מצוה בפני עצמה, ויסודה הוא ענין של שמחה, אזי צריך לתת יותר מפרוטה, ויש לתת נתינה כזו שישמח בה המקבל.

אכן, אין ביאור זה עולה יפה, דהלא הובאו לעיל (אות א') דברי הריטב"א דמתנות לאביונים היא ענין של שמחה, דלהדיא כתב 'שאין נתינה זו מדין צדקה גרידתא, אלא מדין שמחה', ואפילו הכי הריטב"א כתב דבפרוטה סגי לקיום מצות מתנות לאביונים, ולכאורה על כרחנו לומר דגם בפרוטה יש ענין של שמחה. ואולי נימא הביאור בזה, כי פרוטה לפרוטה מצטרפת, והעני שמח בכל פרוטה שמקבל, ביודעו כי מתוך כל יעלה בידו סכום הגון. ועכ"פ הא מיהא מוכח דאין מחלוקת זו תלויה בחקירה הנ"ל בגדר מצות מתנות לאביונים.

ה. קיום מצות מתנות לאביונים בבבגדים

שיטת הפוסקים דמקיימים המצוה בבגדים

ב'דרך החיים' (סימן קצ"ג. דיני משלוח מנות ומתנות לאביונים) כתב, וז"ל: "משלוח מנות צריך לשלוח שני דברים ממיני אוכלים, אבל מתנות לאביונים יכול לקיים אפילו שולח לעני איזה בגד", וציין במוסגר להפמ"ג.

וכך כתב ה'טורי אבן' (מגילה דף ז', ב'אבני שוהם'), וז"ל: "מצות משלוח מנות ליתא אלא במידי דמיכל ומשתי דוקא, וכמו שכתבו המפרשים, וכמו 'ושלחו מנות לאין נכון', בספר עזרא, דדרשינן בפרק ב' בביצה (דף כ"א ע"ב) דמי שלא הניח עירובי תבשילין וקאמר להם דישלחו לו מידי דמיכל, דיהיה לו מה למיכל ביום טוב. וכמו בית שמאי אומרים אין משלחין ביום טוב אלא מנות, והיינו דברים המוכנים ועומדים לאכילה ביום טוב.

"אבל מתנות אביונים מצוותן אפילו במידי דלאו מיכל. ובכסף ושוה כסף נמי סגי, כדאמר רב יוסף לעיל (דף ד' ע"ב) דמהאי טעמא אין קורין המגילה בשבת, מפני שעיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה, וזה אי אפשר בשבת, שמע מינה במתנות לאביונים עיקר מצותו במעות המוקצין בשבת, ולא במידי דמיכל".

שיטת הפוסקים דאין מקיימים המצוה בבגדים

אבל מדברי הרמב"ם (הלכות מגילה פ"ב הל' ט"ז) דייק ה'אור שמח' דלא כהדברים הנ"ל, דז"ל הרמב"ם: "וחייב לחלק לעניים ביום הפורים. אין פוחתין משני עניים. נותן לכל אחד מתנה אחת, או מעות או מיני תבשיל או מיני אוכלים, שנאמר ומתנות לאביונים שתי מתנות לשני עניים".

וכתב ה'אור שמח': "אבל בגדים וכיו"ב אינו יוצא, דהוי כמו שנצטוו לשמח היתום במעות מעשר. ודוקא מידי דמיכל, כדתניא לוקחים עגלים ומעות של פורים, ומעות חזו למיקני בהו כל מילי". הרי דנקט האו"ש על פי דיוק לשון הרמב"ם דלא כהדה"ח והיטורי אבן הנ"ל, דאי אפשר לקיים מצות מתנות לאביונים אלא רק בדבר מאכל או בכסף שאפשר לקנות בו אוכל, אבל אין מקיימים המצוה בבגדים. וצריך לדעת במאי פליגי הני פוסקים.

האם מחלוקת זו תלויה בגדר מתנות לאביונים

ב'שלמי תודה' (סי' כ"ה אות ב') כתב לבאר מחלוקת זו על פי המחלוקת הנ"ל בגדר מצות מתנות לאביונים, וז"ל: "הנה בפוסקים נחלקו אי בעי מידי דאכילה שיכול ליהנות בו בפורים, או מעות הראוי לקנות בו אוכל, ולא בגדים וכיו"ב, או אפילו בבגדים יוצאים בדיעבד. ולכאורה אם המצוה היא משום צדקה, למה לא יקיים מצות צדקה גם בבגדים. בשלמא אם המצוה היא משום שמחה, יש לומר דטפי איכא שמחה כששולח לו דבר שיכול לאכול ולשמוח בו בפורים, אבל משום צדקה מה לי אוכל או מעות או בגדים, וצ"ע".

מבואר מדבריו דהמחלוקת הנ"ל, האם יוצאים ידי חובת מתנות לאביונים בבגדים, תלויה היא במחלוקת בגדר מתנות לאביונים, דאם יסודה הוא מדינא וחיובא דצדקה, אזי שפיר מקיימים המצוה גם בבגדים. אבל אם יסוד המצוה הוא מדינא דשמחה, אזי מובן הא דצריך לתת דבר של אוכל דוקא, דיש בזה שמחה טפי, דמקרב הנאתו.

ויותר נראה דאין הדבר מוכרח לומר דמחלוקת זו תלויה בחקירה היסודית הנ"ל בגדר מצות מתנות לאביונים, אלא אפשר לומר דלכו"ע גדר המצוה הוא מדינא דשמחה, וכו"ע מודו דבקבלת ממון או אוכל, ישנה שמחה טפי, ובבגדים וכדו', ישנה גם כן שמחה, אבל ודאי היא מועטת יותר. ונחלקו הפוסקים האם סגי במה שגורמים לשמחה כזו העולה מקבלת בגדים, או דצריך לגרום לעני שמחה טובא, שמחה כזו שמרגיש כאשר מקבל מאכל או ממון.

ביאור השיטה כי רק בדיעבד מקיימים המצוה בבגדים

המשנ"ב (סי' תרצ"ד ס"ק ב') העתיק את דעתו של הפמ"ג [במשב"ז ס"ק א'] בנדון זה, בזה"ל: "נראה לי דלכתחלה צריך ליתן מתנה לאביון דבר

הראוי להנות ממנה בפורים, מאכל, או מעות שיוכל להוציא בפורים״. והיינו דלכתחילה יש לתת מאכל או מעות, אבל בדיעבד יוצאים גם בבגדים.

והנה אי נימא כדברי ה׳שלמי תודה׳, קצת צריך להבין דממנ״פ, אם גם בגדים יוצאים עכ״פ בדיעבד, ומשום דגדר המצוה הוא מצות צדקה, א״כ למה לא יקיימו המצוה לכתחילה בבגדים, והא ודאי יש בזה מצות צדקה. ואם אנו נוקטים דגדר המצוה הוא מדינא דשמחה, אם כן, למה בדיעבד מקיימים המצוה גם בבגדים.

ולדרכנו נקל להבין פשרה זו, דלעולם המצוה היא מדינא דשמחה, ולעולם גם בבגדים ישנה שמחה מסוימת להמקבל, אבל אינה שמחה גדולה כמו בכף או אוכל. ולכן, נקט הפמ״ג כי לכתחילה יש לקיים המצוה בממון או מאכל כי היכי דתהיה שמחה גדולה להמקבל. אבל בדיעבד יוצאים ידי חובה בכל מידי דמשמח.

ו. האם מקיימים מתנות לאביונים במה שמזכים אותם לעניים

השיטה דאפשר לקיים המצוה בזיכוי המעות

בשו״ת ׳יהודה יעלה׳ (חלק א׳ תשובה ר״ז) כתב, וז״ל: ״הרוצה לשלוח למרחקים עבי״ד מתנות לאביונים ע״כ לשלחם קודם פורים, בכדי שיגיע ליד המקבל ביום פורים. אבל אם נתנם ביום פורים עבי״ד, ומגיעים ליד המקבלים אחר הפורים, לא יצא ידי חובת המצוה, בין משלוח מנות ובין מתנות לאביונים. אבל אם מזכה להם מתנותיו ע״י אחר, אפילו במקומו של הנותן, ודאי זכין לאדם שלא בפניו, כאילו הזוכה הוא שליח לקבלה של חבירו רעהו, או של האביון המקבל, וכאילו הגיע מיד ליד המקבל הוא, שפיר יצא ידי חובת המצוה אף שאין מגיע ליד האביון עד אחר הפורים״.

מבואר מדבריו דאין צריך שיגיעו המתנות לידם של האביונים בפועל, אלא כל שזכו בהם, ואפילו שלא בידיעתם, קיימו בזה את המצוה, הגם כי המעות יבואו לידם של האביונים אחר יום הפורים.

השיטה דאי אפשר לקיים המצוה בזיכוי המעות

אבל בשו״ת ׳התעוררות תשובה (חלק ג׳ סימן ת״צ) כתב: ״נסתפקתי במי שזיכה בפורים ע״י אחד מתנות לאביונים לשני עניים ולא הגיע לידם אלא אחר פורים אם יצא ידי חובת מצות מתנות לאביונים. ונראה כיון דעיקר טעם מצות מתנות לאביונים הוא כדי שיהיה להם במה לשמוח בפורים, ועיין במסכת בבא מציעא (ע״ח ע״ב) בסוגיא דמגבת פורים לפורים, א״כ במה שזיכה להם ע״י אחר ולא הגיע לידם בפורים, לא קיים בזה המצוה.

״וכן הוא בהשגות הראב״ד על בעה״מ ריש מסכת מגילה, דכתב הא דאמרו בגמ׳ (ב׳ ע״א) דחכמים אומרים דבזה״ז הואיל ומסתכלין בה אין קורין אותה אלא בזמנה, דהיינו כיון שעניים מסתכלין יום קריאת המגילה שמקבלים באותו יום מתנות לאביונים, ואם יקדימו לקרות בזמן הזה שעניים מרובים והנותנים מועטים, יאכלו אותם מתנות מועטות באותו יום, ולא ימתינו ליום י״ד, ולא יהיה להם במה לשמוח בפורים, ושמחה הרי אינה נוהגת אלא בזמנו, עי״ש. וכן הובא במג״א (סי׳ תרצ״ב ס״ק א׳).

״הגם דלפי מה שפסק המחבר (שם ס״ב) דהעני יכול לעשות במעות מה שירצה, ונראה מזה שאין צריך דוקא לאכול ולשתות בפורים, ממעות שקיבל, מ״מ יש לו שמחה בפורים עצמו במה שקיבל המנה, אבל אם זיכה לו ע״י אחר, ונותן לו המתנה אחר פורים, הרי בפורים עצמו לא הגיע לידי שמחה, ולכן צריך ליזהר שיתן להעני בפורים עצמו, וק״ל״, עכ״ל ה׳התעוררות תשובה׳. מבואר מדבריו דהמזכה המעות לעני ביום הפורים אינו מקיים המצוה דמתנות לאביונים. ולא ביאר להדיא כיצד הדין באופן שהעני יודע מזה.

ביאור צדדי המחלוקת

והנה, אם באנו לדון במחלוקת זו של האחרונים, האם יוצאים ידי חובת מתנות לאביונים בזיכוי המעות, על פי הנדון הנ״ל, האם מתנות לאביונים היא מצוה מדין צדקה, או מדין שמחה, אזי נראה לכאורה דאי הוי מדין צדקה שפיר יוצאים ידי חובה בזכוי המעות, כי לענין צדקה לא מצאנו טעם לחלק בין נתינה בפועל, לזיכוי בלבד, בכל אופן יש כאן מצות צדקה, כאשר המעות עוברים מרשות הנותן לרשות המקבל.

אבל אם גדר המצוה הוא מענין של שמחה, נרה מסברא כי בהקנאת המעות מבלי שהעני יודע מזה, ודאי אין יוצאים ידי המצוה. כי ביום

הפורים גופא לא ידע ולא שמח. ואם העני יודע מזכייתו במעות, שפיר נראה דמקיימים המצוה, דהלא יש לו לעני שמחה מכח הידיעה. אלא דאולי נימא דאינה דומה שמחה מכח ידיעה גרידא על שזכה במעות, לשמחה כאשר מקבל המעות לידו, ויכול בפועל להנות מהם.

ז. מתנות לאביונים – שמחת הנותן

ביאור ה'משנת יעבץ' דמתנות לאביונים זה שמחת הנותן

עד כאן מבואר שתי צדדים במתנות לביונים האם זה מדין צדקה או מדין שמחת היום. ובצד הזה של שמחת היום מבואר בריטב"א הנ"ל שזו שמחת המקבל. אבל להלן נביא שיטות שסוברות דהמצוה ליתן מתנות לאביונים יסודה בחיוב הנותן להיות בשמחה.שעל ידי שמשמחים העניים נמצא שהנותן הוא בשמחה ע"י זה דהיינו שמחה של מצוה.

כתב ה'משנת יעבץ' [או"ח הלכות פסח סימן ז' אות א' ד"ה ונראה עוד] "ונראה עוד בזה דכתב הרמב"ם פרק ב' מה' מגילה הלכה י"ז מוטב לאדם להרבות במתנות לאביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו שאין שם שמחה גדולה ומפוארת אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים שהמשמח לב האומללים האלו דומה לשכינה שנא' להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים. ע"כ.

"הרי מבואר דיסוד המצוה של מתנות לאביונים בפורים הוא בכלל מצוות שמחה שיש בפורים שהוא יום שמחה ומשתה והיינו שלא מקיים מצוות שמחה בפורים אם לא מאכיל גם לעניים והרי זה כמו מצוות שמחה בחג דכתב הרמב"ם בפרק ו' מהלכות יום טוב הי"ח וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר יתום ולאלמנה עם שאר העניים האומללים. אבל מי שנועל דלתות חצרו ואוכל הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל לעניים ומרי נפש אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו. ועל אילו נאמר זבחיהם כלחם אונים להם כל אוכליו יטמאו כי לחמם לנפשם. ושמחה כזו קלון היא להם שנאמר וזריתי פרש על פניכם פרש חגיכם עכ"ל.

"מבואר, שבכלל מצות שמחת החג הוא להאכיל גם לעניים. ואם אינו מאכיל לעניים אין זו שמחת מצוה, וא"כ ה"ה במצות היום של פורים. והרי זה בכלל מצות שמחה בפורים שהוא לא מקיים מצות שמחה בפורים אם הוא לא מאכיל גם לעניים". עכ"ל.

וכן כתב בספר 'ברכת אברהם' [מגילה ז' ע"א בעניין משלוח מנות אות ו'] בביאור העולה מדברי הרמב"ם הנ"ל "הרי שמעלת מתנות לאביונים מול הסעודה ומשלוח מנות מצד ריבוי המצוה של המשלח שזה מעיקר המצוה של שמחת היום. כמו המשתה שלו כמו כן משלוח מנות ומתנות לאביונים וזה עדיף דשמחתו יותר גדולה ומ"מ נראה ששמחתו ושמחת חברו ולא רק בעצם הנתינה והקבלה"

מבואר מהנ"ל שדעת הרמב"ם שמתנות לאביונים וגם משלוח מנות ענינם הוא שמחת הנותן.

דברי הערוך השולחן שמשלוח מנות- שמחת הנותן.

ויש להביא ראיה להיסוד הנ"ל דהשמחה שיש במשלו"מ הוא מצד שמחת הנותן, מדברי ה'ערוך השולחן' (סי' תרצ"ה סעיף י"ז), וז"ל: "יש להסתפק כששלח מנות לרעהו שבמרחקים קודם פורים ויגיעו לו בפורים, אם יצא בזה ידי משלוח מנות. ויש מי שאומר שיצא, ולי נראה דלא יצא דבעינן משלוח מנות בפורים עצמו. ועוד דהא עיקר המשלוח מנות הוי משום שמחה, ואיזה שמחה היא לי עתה מה ששלח מקודם". ולכאורה סוף דבריו צריכים ביאור, דאם טעם משלוח מנות הוא משום שמחה, היינו לכאורה שמחת המקבל, והוא קיבל המנות בפורים עצמו, ולמה א"כ לא יצא השולח.

וכתב לבאר הדברים בשו"ת 'דברי משה' (סי' ל"ח) על פי יסוד הדברים הנ"ל, וז"ל: "ולכאורה נראה לומר דהמשלח יש לו שמחה בעצם הדבר שהוא שלח מנות לחבירו, וכההיא דמבואר בקידושין דהנותן מתנה לאדם חשוב, חשיבא ליה הנאה לנותן, וה"נ הכא אפילו לאינש בעלמא". מבואר מדבריו בדעת ה'ערוך השולחן' דבמשלוח מנות, השמחה היא לא רק של המקבל, אלא גם של הנותן, ושמחה זו היא חלק ממצות היום, ולכן אם נתן לפני פורים, אין לו השמחה של הנתינה בפורים, ולכן אינו יוצא ידי"ח.

סימן כ' - שכונת 'רמות' – אימתי יש לנהוג בה פורים

א. יסודות ההלכה ד'סמוך' ו'נראה'

הקדמה

ידוע ומפורסם הפולמוס ההלכתי סביב שכונת 'רמות', אימתי יש לנהוג בה את יום הפורים, האם בי"ד, או בט"ו. קונטרסים ואף ספרים נתחברו על ענין זה, בהם דנו המחברים מצד כמה וכמה ענינים. ענין זה אינו נוגע כמובן רק לשכונת 'רמות', אלא לכל מקום הדומה לה מצד המרחק, ושאר השיקולים שיתבארו להלן. בדברינו להלן לא נקיף אל כל הנושא, יען הוא כי הוא רחב מאד, אלא נציע בקצרה את עיקרי הנקודות עליהם עמדו הפוסקים בבואם לדון בשאלה זו.

דינא ד'סמוך' ו'נראה'

בגמרא מגילה (דף ג' ע"ב) כבר מבואר דישנם מקומות שאינם מוקפים חומה בעצמם, ובכל זאת קוראים בהם בט"ו מחמת שהם משתייכים ומצטרפים אל העיר המקופת חומה, וכך איתא התם: "גופא א"ר יהושע בן לוי, כרך וכל הסמוך לו, וכל הנראה עמו, נדון ככרך. תנא סמוך אע"פ שאינו נראה, נראה אע"פ שאינו סמוך. בשלמא נראה אע"פ שאינו סמוך, משכחת לה כגון דיתבא בראש ההר, אלא סמוך אע"פ שאינו נראה היכי משכחת לה, א"ר ירמיה שיושבת בנחל [מקום נמוך. רש"י]".

מבואר בגמרא הנ"ל דיש שני ענינים הגורמים לצרף מקום מסוים אל הכרך. האחד, שהוא סמוך לו. השני, שהוא נראה עם הכרך, והיינו, דמי שהוא עומד בכרך יכול לראות את המקום ההוא. לגבי הענין של 'סמוך' הגמרא לעיל (דף ב' ע"ב) מבארת להדיא מה הוא השיעור: "עד כמה [חשיב לה סמוך. רש"י], אמר רבי ירמיה ואיתמא רבי חייא בר אבא, כמחמתן

לטבריא, מיל. ולימא מיל, הא קא משמע לן דשיעורא דמיל כמה הוי כמחמתן לטבריא״.

מחלוקת הראשנים במקום שהוא נראה ואינו סמוך

לגבי הענין של ׳נראה׳ מצאנו מחלוקת בראשונים, האם יש לזה שיעור, או דהדבר תלוי במציאות, ואם הוא נראה, אזי לעולם הוא נידון ככרך. הרשב״א (שם) כתב, וז״ל, ׳וכמה מיל. ודוקא לסמוך, אבל נראה לית ליה שיעורא, כל שהוא נראה׳.

אבל ברמב״ם (פ״א מהלכות מגילה ה״י) משמע שגם ב׳נראה׳ צריך שיהיה קרוב מיל דוקא, דז״ל: ״וכרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו, אם אין ביניהם יתר על אלפים אמה, הרי זה ככרך וקוראין בט״ו״. [ומתעוררת מאליה השאלה, דאם גם ב׳נראה׳ בעינן שיהיה סמוך, תיפוק ליה מדינא ד׳סמוך׳, עיין בכסף משנה שם מש״כ בזה].

מחלוקת זו של הראשונים [הזכרנו רק את הרשב״א והרמב״ם, אבל גם בשאר ראשונים יש בענין זה אריכות], נוגעת מאד לענין מעשה, כיצד יש לנהוג באותם מקומות שנראים ביחד עם הכרכים, אבל המרחק הוא יותר ממיל, דלהרשב״א דינם ככרך, ולהרמב״ם דינם כפרוז.

הכרעת ההלכה במקום שהוא נראה ואינו סמוך

לענין דינא, הנה כך הוא לשונו של השו״ע (סי׳ תרפ״ח סעיף ב׳) בהלכה זו: ״וכן הכפרים הנראים עמהם, אפילו אינם סמוכים, כגון שהם בהר, או שסמוכים להם, אפילו אינם נראים עמהם, כגון שהם בעמק, ובלבד שלא יהיו רחוקים יותר ממיל״. וכתב המשנ״ב (ס״ק ו׳) כי מה שכתב המחבר ׳ובלבד שלא יהיו רחוקים יותר ממיל׳, זה קאי רק אדסמיך לה, דהיינו מקומות שהם סמוכים ואינם נראים. אבל לגבי הרישא, דהיינו, מקומות הנראים, לא בעינן שיהיו סמוכים.

וב׳שער הציון׳ (ס״ק ה׳) כתב כי כן כתב המגן אברהם בביאור דברי המחבר. והוסיף כי ״זהו שיטת רש״י בגמרא, וכן איתא בפירוש רבינו חננאל בהדיא, דהשיעור מיל קאי אסמוך ואינו נראה. וכן כתב הריטב״א בשם רבותיו, וכן כתבו המאירי ורבינו ירוחם. והנה לדעת כולם, בנראה נחשב לכרך, אפילו ביותר ממיל״. עפי״ז עולה לענין מעשה, כי כל מקום שהוא נראה עם הכרך, דינו ככרך, מבלי שיהיה לזה שיעור וגבול של מרחק.

אבל שוב הביא המשנ״ב גם הדעה השניה, וז״ל: ״ויש אומרים דנראה גם כן אינו נחשב לכרך, אלא אם כן שאינו רחוק יותר ממיל״. וב׳שער הציון׳ (ס״ק ו׳) כתב דשיטה זו מקורה ברוקח, וכן מוכח לפי גירסתנו ברמב״ם, וכן משמע מהטור. ולהלן (ס״ק ז׳) הוסיף וחיזק השיטה הראשונה, וכתב כי ״דעת רוב ראשונים הוא כמו שסתמנו בפנים בדעה הראשונה, שהיא דעת השולחן ערוך, כמו שכתב המגן אברהם. [וברור אצלי שאילו ראה האליה רבה כל הראשונים שהבאנו, היה סותם כן לדינא]״. ומבואר דדעת המשנ״ב דהעיקר לענין הלכה הוא כהדעה ד׳נראה׳ מועיל להחשב ככרך אפילו במקום שהוא רחוק יותר ממיל.

ב. שכונת רמות על פי דינא ד׳נראה׳

שכונת ׳רמות׳ האם היא נראית מהעיר העתיקה

בשו״ת ׳יביע אומר׳ (חלק ז׳ סי׳ נ״ט) כתב: ״כמה אנשים העידו בפני שבהיותם בעיר העתיקה של ירושלים ניסו להביט אל שכונת רמות, ולא ראו אפילו מקצתה, ולפי זה אין לשכונת רמות דין נראה״.

אבל בספר ׳שערי זבולון׳ (פורים שער א׳ פרק ח׳) כתב כי שכונת רמות ׳בקושי נראית מהעיר העתיקה שבתוך החומה׳. מבואר דגם מצד המציאות יש נידון באחרונים האם רואים את רמות מהעיר העתיקה, או לא.

האם צריך שיהיה נראה כל אותו מקום, או די בנראה קצתו

ברם, גם אם ננקוט כי המציאות היא שאפשר לראות את רמות מהעיר העתיקה, אבל ודאי דאין רואים אלא את מקצת השכונה ממש, ומעתה באים אנו אל ספק נוסף בדינא ד׳נראה׳, והוא, האם סגי במה שרואים מקצת המקום, או דצריך לראות את כולה, וכיצד הדין במקום כזה שמקצתו נראה ומקצתו אינו נראה.

בענין זה נסתפק בשו״ת מהרי״ל דיסקין (קונטרס אחרון אות ק״ג), וז״ל: ״מספקא לי אם מקצתו נראה וקצתו אינו, נראה אימתי קורין המגילה, וא״א דאלו קורין בי״ד ואלו בט״ו דזה אי אפשר, כמ״ש פ״ק ביבמות דחשיב לא תתגודדו בעיר אחת. ומצד הסברא נראה דקורין בט״ו כולם, כיון דכל העיר כד׳ אמות אמות חשיבא, מיקרי נראה, ואף שבמקום אחד אינו נראה, מ״מ הא כל נראה יכול ליכנס לביתו ולא יראנה, אלא ע״כ

דביכול לראות סגי, אם כן הוא הדין כאן״. מבואר מדברי מהרי״ל דסקין כי די בכך שחלק מהמקום נראה, בכדי לתת על כל המקום דין של נראה, וקורין בו בכולו בט״ו.

ראיה מדברי המאירי לדחות דין 'נראה' כלפי רמות

מדברי המאירי (דף ב' ע״ב ד״ה אע״פ) יש לדייק ההיפך מדברי מהרי״ל דסקין הנ״ל, דז״ל: ״ויש לפרש בששטח כל אותו כפר נראה עמו להדיא״. מבואר לכאורה דצריך דשטח כל אותו מקום נראה עמו, ואם אי אפשר לראות מהמקום המוקף חומה את כל הכפר וכדו', אפילו שאפשר לראות חלק ממנו, דינו לקרוא בי״ד.

עוד יש לדון לגבי שכונת 'רמות' על פי דברי המאירי הנ״ל, דהלא גם האומרים דרואים אותה מהעיר העתיקה, הלא אמרו כי 'בקושי נראית מהעיר העתיקה שבתוך החומה', ואילו המאירי כתב ד'נראה' היינו 'בששטח כל אותו כפר הנראה עמו נראה להדיא'. ומשמע לכאורה דצריך שיהיה אותו מקום נראה בנקל ובראיה ברורה. ונמצא כי איכא לספוקי בתרתי בענין 'רמות'. חדא, האם סגי בראיית מקצת המקום בלבד. ועוד, האם סגי במה שהיא נראית בקושי, ולא ראיה להדיא.

ג. מאיזה טעם קוראים בירושלים בט״ו והעולה עפי״ז לשכונת רמות

כשאנו באים לדון על שכונת 'רמות' יש להקדים ולדון באותם חלקים של העיר ירושלים שהם המשך אחד עם העיר העתיקה, אבל אינם סמוכים או נראים, מאיזה טעם קורין בהם בט״ו, האם מחמת דנחשבים הם לחלק אחד ממש עם העיר העתיקה. או דגם לגביהם צריכים אנו לבוא לדין של סמוך. מנדון יסודי זה עולה נפק״מ גדולה לגבי חלקים אשר הם רחוקים יותר מהעיר העתיקה של ירושלים, וכדיתבאר להלן בס״ד.

שיטת הפוסקים דיש לדון 'נראה' ו'סמוך' מחומת העיר העתיקה

כתב החזו״א (או״ח סי' קנ״א ד״ה נראה), וז״ל: ״נראה דאם נתוספו בתים חוץ לחומה, אע״פ שהאריכו חוץ לתחום, ויש בתים שאינם סמוכים ואינם נראים, מ״מ קורין בט״ו כיון שכל העיר כד' אמות, ומקרו כולן תוך

התחום, ובלבד שלא יהא ביניהם מגרש פנוי שבעים אמה, או קמ״א, כדין תחום לענין שבת״.

וביתר ביאור כתב זאת ב׳מקראי קודש׳ (סי׳ כ״ג): ״השכונות שבסביבות ירושלים העתיקה, אם אין ביניהם הפסק של שבעים אמה ושיריים לבתים המחוברים לעיר העתיקה, אף על פי שהם רחוקים מחומת העיר העתיקה יותר מתחום שבת, אין לחלק דין השכונה מדין הבתים המחוברים לחומת העיר, וקוראין בהם את המגילה בט״ו כירושלים עצמה. שכונה שהיא מופסקת מהבתים המחוברים לעיר העתיקה, אם ההפסק הוא יותר משבעים אמה ושיריים, וגם רחוקה מחומת העיר העתיקה יותר מתחום שבת, וגם אינה נראית משם, קוראין בה בי״ד״.

ומבואר מדבריהם דלעולם צריך שיהיו כל הבתים אשר סביב חומת העיר העתיקה בגדר של ׳סמוך׳ או ׳נראה׳, אלא דחידשו דאם אין הפסק של ע׳ אמה, הרי הכל נחשב לעיר אחת, וכד׳ אמות דמיא, ולכן קורין בכל העיר ירושלים בט״ו, אף בחלקים שאינם סמוכים או נראים וגם רחוקים יותר מתחום שבת מחומת העיר. אבל אם יש הפסק של שבעים אמה בין הבתים, לבין חלק מרוחק יותר, אזי דינו של אותו מקום לקרוא בי״ד. ועולה על פי דבריהם דבאמת כל העיר ירושלים הגדולה, אין דינה כהעיר העתיקה מחמת שהיא המשך אחד של העיר, אלא רק מצד דיני סמוך ונראה בלבד.

שיטת הפוסקים דיש לדון ׳נראה׳ ו׳סמוך׳ מאחרון הבתים

אכן, בספר ׳בני ציון׳ (ח״ג אות כ״ח) כתב וז״ל: ״סמוך ונראה לחומה, מאן דכר שמיה, ולא נזכר חומה לענין זה, לא בש״ס ולא בפוסקים, לא בראשונים ולא באחרונים. ואך אדרבה הא קי״ל בגמ׳ ג׳ ע״ב ובשו״ע, ׳אשר לו חומה׳, אע״פ שאין לו עכשיו והיה לו קודם לכן. וכיון דאין לו עכשיו, מסתמא נשכח מקומה הראשון, וכן באמת לא נמצא כעת החומה מיהושע בן נון, ולא ידעינן כלל איפה מקומה. ואם כן מה שנזכר בחז״ל ׳סמוך ונראה לכרך׳, היינו הישוב של כרך ולא החומה וכו׳. ועכ״פ לא מעלה ולא מוריד כלל קיום או ידיעת מקום החומה של יהושע בן נון, דבלא״ה אנו מודדין שיעור מיל רק מסוף הישוב של הכרך״.

גם ב׳אבן ישראל׳ (חלק ח׳ סי׳ נ׳) כתב כן, וז״ל: ״כל הסמוך אפילו הרבה מאד, כיון דאין בה הפסקה של עיבורה של עיר, הוה עיר אחת וכד׳ אמות דמיא, אמאי יש להם רק דין סמוך, דנימא אין סמוך עושה סמוך, ולא

נימא דכל הבתים כולם ביחד עם העיר המוקפת כולה עיר אחת וכד' אמות דמיא, ואין להבתים האלו דין סמוך אלא הוה עיר אחת ממש וכד' אמות דמיין". מבואר מדבריהם דהמדידה של מיל צריכה להיות מסוף הבתים שנמשכים מעיר העתיקה, ולא מחומת העיר העתיקה.

סיכום המחלוקת והנפק"מ העולה ממנה

העולה מן האמור דאמנם לענין מעשה המנהג הפשוט הוא דבכל השכונות שמחוברות לעיר העתיקה בלי הפסק, אפילו אם הן רחוקות יותר ממיל מעיר העתיקה, קוראים בהן בט"ו. אכן יש מחלוקת בטעם הדבר, האם זהו דין עצמי, שהם נחשבים לחלק ממש מהעיר העתיקה. או דצריכים אנו לבוא לדין של סמוך ונראה.

הנפק"מ העולה ממחלוקת זו היא, כיצד הדין במקומות שהם רחוקים פחות ממיל מסוף אותן שכונות הנ"ל, אבל הם רחוקים יותר ממיל מהעיר העתיקה. האם דינם לקרוא בט"ו או בי"ד. דאם דינן של השכונות שבמשך רצוף לעיר העתיקה, הוא כירושלים ממש, אזי יש לנו למדוד מעתה מרחק של מיל מסוף אותן שכונות. אבל אם דינן של שכונות אלו הוא רק מצד סמוך ונראה, אי אפשר לנו למדוד מרחק של מיל מהן, כי כל מה שקוראים בהן בט"ו הוא מדין סמוך ונראה.

תוספת ביאור והעולה לענין 'רמות'

וביתר ביאור נראה דלבאר מחלוקת הנ"ל, האם צריך למדוד השכונות הרחוקות, האם הן רחוקות פחות ממיל מהעיר העתיקה, או דסגי שלא יהיו רחוקות מיל מהבית האחרון שנמשך מהעיר העתיקה, דנקודת המחלוקת בזה היא, מה הוא הגדר של רצף הבתים שיש מהעיר העתיקה, שהמנהג הוא שקוראים בהם בט"ו, אף שהוא נמשך יותר ממיל. האם לעולם היה לנו לקרות בהם בי"ד, מחמת שרחוקים יותר ממיל מהעיר העתיקה, אלא שמכיון שישנו חלק שהוא סמוך לעיר העתיקה, וחלק זה יש לו דין סמוך, וממילא הוא נותן דין של סמוך על כל המשך הבתים הבנויים ברצף, אפילו לאלו שרחוקים יותר ממיל, ועל דרך שכתב המהרי"ל דיסקין דלעיל (אות א'), לגבי דין 'נראה', שאם חלק מהמקום נראה, אזי לכולו יש דין 'נראה'.

ואי נימא הכי, הרי פשוט דכל זה מועיל לאותם בתים הבנויים ברצף אחד עד החומה, אבל מה שנבנה בהפסק ע' אמה, אף שהוא בתוך מיל להבית

האחרון הנ״ל, אין זה מועיל כלל, דלא מצאנו דין של סמוך לסמוך. ואין הבתים הבנויים ברצף אחד עם העיר העתיקה, יכולים לתת לבתים רחוקים יותר דין של ט״ו מחמת מה שהם נראים כאחד.

או נימא דכל הבתים הבנויים ברצף אחד יש להם דין של העיר העתיקה עצמה, ומה שקוראים בהם בט״ו אין זה מדין סמוך ונראה, אלא מצד דהכל נחשב כעיר אחת המוקפת חומה. ואי נימא הכי אזי שפיר עולה כי כל מה שסמוך בתוך מיל לסוף בתים אלו יש לו דין סמוך. וכמו שיש נפק״מ לענין דינא דסמוך, למה צריכים הם להיות סמוכים, כך גם יש מחלוקת זו לענין הדין של 'נראה', האם הבתים הרחוקים צריכים להיות נראים מעיר העתיקה דוקא, או דסגי שהם נראים מהבית האחרון הבנוי ברצף אחד של הבתים. וממילא עולה כי דינה של שכונת 'רמות' תלוי הוא במחלוקת הנ״ל, דאפילו אם אין היא נראית מהעיר העתיקה, אבל הלא היא נראית מהבית האחרון הבנוי ברצף הבתים.

ד. 'צורת הפתח' ומחיצות, האם מועילות לענין קריאת המגילה

דעת ה'מנחת שלמה' דצורת הפתח מצרפת

הפוסקים דנו עוד בדבר שכונת רמות, מצד ענין נוסף, והוא, מה שיש עירוב המתיר טלטול בכל ירושלים, ונכללת בזה גם רמות, האם דא קא גרים להחשיב את רמות כחלק מירושלים שיקראו בה בט״ו. ונחלקו בזה הדעות.

'מנחת שלמה' (חלק ב' סי' נ״ז) דן בזמנו לענין זמן הקריאה בבית החולים 'הדסה', וכתב בתו״ד כי צוה״פ מצרפת, וז״ל: ״מבואר בשו״ע או״ח בסוף סי' שצ״ח לענין תחומין בשבת, דכל שישבה ואח״כ הוקפה מודדין מן החומה, ועיין במג״א סי' ת״א דצוה״פ ג״כ חשיב לענין זה כישב ולבסוף הוקף. ומעתה, כמו שלענין תחומין חשבינן להו כעיר אחת ומודדין מהצוה״פ, ה״נ לענין מגילה וכו'. ולכן לא ידעתי מה שכולם טוענים דצורת הפתח לא מהני אלא לעשותו רשות הרבים [נדצ״ל רשות היחיד], אבל לא לעיר אחת, וכדומני דבתחומין מוכח שזה כעיר אחת וחשיב כד' אמות״.

דעת ה'קהלות יעקב' דצורת הפתח אינה מצרפת

אבל בעל ה'קהילות יעקב' כתב ('קריינא דאיגרתא' חלק ב' סי' ק"ה) כתב: "וע"פ מושכל ראשון אמרתי דמסתברא דהעירוב הכללי אינו מועיל לשוויה כעיר אחת, דנהי דהכל רה"י אחד, מ"מ בהרה"י הזה עצמו איכא שני עיירות, דאטו אם יקיפו כל א"י במחיצות או בצוה"פ יהפך כל ערי אר"י למוקפות. ומ"מ אם לדין יש תשובה וא"צ להאריך". מבואר מדבריו שצורת הפתח אינה מועילה לענין קריאת המגילה, שיחשב כל המקום כעיר אחת.

ב'מועדים וזמנים' (חלק ב' סי' קפ"ה, הגה"ה א') הוסיף ביאור בשיטה זו, וז"ל: "נראה דצורת הפתח לא מהני שהמקומות בזה כעיר אחת או קרובים, רק יש שני מקומות מרוחקין ונעשו כרשות אחת בצורת הפתח. אבל במגילה אינו תלוי ברשות, רק בסמוך או קרוב, וע"ז לא מהני צורת הפתח כלל".

העולה מהמבואר כי נחלקו הפוסקים האם עירוב המיוסד על צורת הפתח מועיל לגבי מגילה, ובמחלוקת זו תלוי גם דין הקריאה ברמות, שהרי יש לה עירוב אחד עם העיר ירושלים.

מחיצות, האם הן מועילות לצרף למקום אחד

בספר 'שבות יצחק' (פרק ו' אות ב') הביא את דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל בענין זה. בתחילה כתב כהשיטה המקילה לעיל, וז"ל: "מחיצות צוה"פ דינם כחומה לחבר בתים להיותם כאחד לענין מגילה".

אכן, על זה הוסיף וכתב: "כדי שעל ידי מחיצות אלו יתחברו הבתים כאחד, לקבוע זמן הקריאה ביום ט"ו בתורת ודאי, צריך לזה מחיצות קבועות שעומדות להתקיים רוב ימות השנה מחמת עצמם, או ע"י טיפול בהם, ועי"ז נעשים עיר אחת. וגם כשבאופן זמני אין המחיצות קיימות, עדיין נחשב עיר אחת". ומבואר דלענין קריאה בודאי בט"ו, אין די בצוה"פ בעלמא, אלא צריך להיות 'מחיצות קבועות שעומדות להתקיים רוב ימות השנה מחמת עצמם'.

אבל מדברי הקה"י ב'קריינא דאיגרתא' הנ"ל נראה דבכל גוונא אין זה מועיל, דכתב בתו"ד, 'אטו אם יקיפו כל א"י במחיצות או בצורת הפתח יהפך כל ערי ארץ ישראל למוקפות', ומבואר דלא חילק בין צוה"פ

בעלמא לבין הקפת מחיצות גמורות. ומבואר דלא יועיל גם מחיצות להחשיב הכל כעיר אחת.

ולכן גם אחר שטרחו ועשו לחבר את שכונת רמות אל העיר על ידי מחיצות באופן דעומד מרובה על הפרוץ, בין שכונת רמות לרמת שלמה, עדיין הדבר תלוי במחלוקת הנ"ל.

ה. צירוף לכל עניני העיר, האם מועיל לענין קריאת המגילה

שיטת הפוסקים דצירוף לעניני העיר, מועיל לענין קריאת המגילה

בשו"ת 'מנחת שלמה' הנ"ל (ריש אות ד') כתב בתו"ד לגבי ביה"ח 'הדסה', "שהרי ביה"ח חשיב ודאי מעניני העיר, וכמש"כ השעה"צ דבעינן 'שהוא משתתף עמו בענייניו', שהרי הוא דבר חיוני בשביל אנשי העיר, ואלפי אנשים נוסעים יום יום מהכא להתם ומהתם להכא". ונראה מדבריו אלו דנקט כי מכיון שביה"ח הוקם עבור תושבי העיר ירושלים, די בזה כדי להחשיב המקום כחלק מהעיר.

על פי זה יש לדון באופן הקרוב לזה, דכל שכונה המוקמת כחלק מהעיר, והיא קשורה אל העיר בכל עניני החיים, די בזה להחשיב אותה כחלק מהעיר.

ואמנם כן הביא בספר 'קרית אריאל' מדברי הגר"ש אוירבך שליט"א, דקביעות בני אדם לשם עיר על ידי שמחוברים ומצטרפים יחד בכל ענייני העיר, ומתחילת הישוב הוא חלק מן העיר ממש לכל מילי דמתא, מחמת זה לבד הוי כעיר אחת, לענין סמוך לכרך, ואין בזה הלכות מחיצות. ולהלן שם כתב כן בשם אביו ה'מנחת שלמה', וז"ל: "עיר שתקרא סמוך ומצטרף למוקף, אולי כל שזה עיר אחת כמציאות הנ"ל, לא צריך כאן הלכות חלות שם עיר, אלא זה עיר אחת במציאות והסכמת בני העיר כנ"ל, וכל זה נקרא סמוך לכרך. וכמדומה שכך היה נוטה גם דעת אאמו"ר ז"ל הכ"מ".

כסברא זאת כתב ב'שבט הלוי' (חלק ט' סי' קמ"ד) לענין שכונת 'רמת שלמה', וז"ל: "ויתכן מאד שאין כאן מדובר עיר הנראה עמו, כלשון המאירי, כמו חשבון ובנותיה, בית שאן ובנותיה, אלא המדובר מחלק העיר עצמה, ובכל אופן יש כאן סברא מצורף להכרעה".

גם ב'אבן ישראל' (חלק ח' סי' נ') כתב טעם זה וביתר ביאור, וז"ל: "אולם נראה דאפילו בעיר המוקפת חומה מימות יהושע בן נון, והבתים החדשים לא נבנו בתוך שבעים להישנים, מ"מ הבתים החדשים אף שאין לומר שנעשו עיר אחת מצד בנייתם, מ"מ יש לומר שנעשו עיר אחת לגבי קריאת המגילה מצד השתתפות התושבים בכל עניני העיר, ע"י הנהגה אחת, כגון מים חשמל טלפון והמקוואות, וכן עניני המיסים וסילוק האשפה, וכן כל הענינים".

העולה מן המבואר דאיכא חבל אחרונים הסוברים דאין צורך לדון כלל מצד דיני סמוך ונראה, או מצד צירוף על ידי עירוב, אלא די בכך שכל עניני השכונות מתנהלים על ידי העיר הגדולה, בכדי להחשיב השכונות כחלק מירושלים.

שיטת הפוסקים דצירוף לעניני העיר, אינו מועיל לענין קריאת המגילה

אכן בעל ה'קהלות יעקב' ב'קריינא דאגרתא' (חלק ב' סי' ק"ה) הנ"ל כתב, וז"ל: "מדברי הי"א שהצריכו שתהא הכל משתתפים בענייני העיר, נראה לכאורה שאינו שייך לנדון דידן, דהתם אנראה קאי הר"ן ז"ל, אבל אנן מספקא לן שמא מחשב עיר אחת ממש ע"י המחיצות".

גם ב'תשובות והנהגות' (חלק ג' סי' רל"ג) כתב, וז"ל: "מה שמצדדים שנקראת בשם ירושלים ומשתתפת בכל עניני העיר עם ירושלים, בקדמונים נראה שרק סמוך מועיל שמשתתפת, אבל ביותר ממיל נקרא רחוק ולא מועיל השיתוף ליהוי ככרך".

ביאור דבריהם כך הוא, דהנה עיקר הדבר להחשיב השכונות המרוחקות כחלק מן העיר, מחמת שהן מצורפות לכל עניני החיים, כבר יש לו רמז בדברי הר"ן במגילה (דף ב' ע"א ד"ה אמר ריב"ל), וז"ל: "יש מפרשים דנראה וסמוך דקאמר, היינו דמתחשב מתחומי העיר דוקא, והכי דייק לישנא דקאמר נראה אע"פ וכו', ולא קאמר רואין אותו מן העיר. מיהו הא והא נמי איתא, דרואין אותו מן העיר בעינן". מבואר מדברי הר"ן די"א שבענין שהמקום הסמוך יהיה מתחשב מתחומי העיר, והיינו כסברת האחרונים הנ"ל. אכן העלה הר"ן דבענין תרווייהו, גם שיהיה נראה, וגם שישתתף בעניני העיר, אבל משתתף בעניני העיר לבד, אין זה מועיל.

וזהו אשר טענו הני אחרונים דסברת משתתף לבדה אינה מועלת לצרף המקום אל העיר, אלא בעינן גם סמוך או נראה. ומעתה צריך להבין את

שיטת האחרונים הנ"ל דנקטו כי יש לקרוא ברמות וכדו' בט"ו, מחמת צירופה לכל עניני העיר. והרי מדברי הר"ן נראה דסברא זו בלבד אינה מועילה.

ואפשר לבאר דבריהם על פי הא דאיתא במאירי (שם), וז"ל: "נראין הדברים בנראה עמו, שהוא מאותו מחוז וטפל לאותו כרך, על דרך מה שאמרו בחשבון ובבנותיה בית שאן ובנותיה". דמדברים אלו נראה דנקט כי המשמעות של 'נראה' היא שהמקום ההוא טפל לכרך, ואינו צריך להיות נראה בפועל, אלא אם בכל העניינים משתתף עם עניני העיר, יש לו דין של העיר.

אכן, אין הדברים מוכרחים בדברי המאירי, אלא יש לפרש דבריו דבעינן תרתי, הן שיהיה נראה במציאות, והן השתתפות בעניני העיר, כשיטת הר"ן. וכך נקט גם ה'שער הציון' (סי' תרפ"ח ס"ק ה') בדעת המאירי, וז"ל: "עיין בר"ן דיש אומרים דוקא כשהוא מתחשב מתחום העיר, ורוצה לומר שהוא משתתף עמו בעניניו, וכן איתא בריטב"א בהדיא וכן משמע במאירי, אז אמרינן דכיון שהוא נראה, נחשב לאותו כרך אפילו רחוק יותר ממיל [וכן מוכח בריטב"א דאנראה קאי]".

ו. כיצד מחשבין שיעור מיל לאחר המצאת כלי רכב

שיטת הפוסקים דשיעור המרחק נשתנה בהמצאת המכוניות

נתבאר לעיל (אות א') דהשיעור של 'סמוך' הוא עד מיל. ושכונת רמות רחוקה מהעיר העתיקה ודאי יותר ממיל, לכן הוצרכנו לטעמים אחרים המבוארים לעיל, מצד הקורבה לירושלים החדשה, ושאר טעמים. אלא דבאמת בכל כגון דא, שנתנו חז"ל שיעור של מרחק נתעוררו הפוסקים לדון כיצד הדין בזה אחר המצאת הרכבות וכלי הרכב, אשר על ידם אפשר לבוא במיעוט זמן מרחקים גדולים.

נדון זה מצאנוהו בהלכות אבילות (יו"ד סי' שע"ה בסעיף ח') לענין מי שבא ממרחק של י' פרסאות, מאימתי עליו להתחיל מנין ה'שבעה', ובזה דנו הפוסקים האם אחר המצאת כלי הרכב נשתנה הדין בזה, וב'כף החיים' (סי' תרפ"ח ס"ק י') כתב ללמוד לענין דידן מהתם, וז"ל: "לענין מרכבת הקיטור שיצא מחדש שהולכת עשר שעות בשעה אחת, אם נחשוב שיעור המיל דוקא במהלך אדם בינוני, או במהלך מרכבת הקיטור, עיין בהגהות

יד שאול על יו״ד בענין עשר פרסאות, שכתב אף שעכשיו נתחדש מסילת הברזל ויכול לילך ס׳ פרסאות ביום, בכל זאת אנחנו משערים רק עשר פרסאות. ובספר מקור חיים חולק עליו ואומר דהאידנא שיש לנו מסילת הברזל כל שיכול לבוא ביום אחד אפילו חמישים פרסאות, מקרי מקום קרוב.

והביא ה׳כף החיים׳ עוד מה שכתב בשו״ת ׳רב פעלים׳ (ח״ג חלק יו״ד סי׳ כ״ג) בענין עשר פרסאות דכמה אחרונים גדולים הסכימו דחושבין כפי שיעור מהלך מסילת הברזל, והגם שיש חולקים, יש להורות כדברי המקילים, יעו״ש. ועל זה הוסיף הכה״ח וכתב ד״הגם דיש לחלק דשאני התם דקי״ל הלכה כדברי המיקל באבל, מ״מ הכא בשיעור מיל דאיכא עוד פלוגתא אם הוא רחוק יותר ממיל ונראה, אם קורין בט״ו כבני כרכים או לא, ע״כ נראה דבכה״ג דאם הוא רחוק יותר ממיל במהלך אדם ונראה, ואם הולך במרכבת הקיטור הוא פחות ממיל, יש להקל ולחשוב אותם כמו כרכים וקורין בט״ו״.

שיטת הפוסקים דשיעור המרחק לא נשתנה בהמצאת המכוניות

אבל בספר ׳עיר הקודש והמקדש׳ (חלק ג׳ פרק כ״ז אות ב׳) דחה שיטה זו, וז״ל: ״אחת היא לנו בין אם הוא כביש מזופת ויכול ללכת בעשרים ושנים דקות ומחצה יותר, לבין אם הדרך בלתי כבושה ובזמן זה הולך פחות, אחרי שיש לנו בזה שיעור אלפים אמה הוא מיל, אין להתחשב בשיעור המיל עפ״י השעון, אלא עם המדה של אלפים אמה. ומכל שכן שאין להעלות על הדעת שישתנה השיעור בשינויי הזמן של מסע הרכבת או מכונית, והשיעור הוא תמיד מיל שהוא אלפים אמה.

״ולא הייתי צריך לכותבו אילולא ראיתי אחד מרבני הספרדים בזמננו, בעל ה׳כף החיים׳ בסי׳ תרפ״ח סק״י המפלפל בזה, אבל פשוט הדבר שלוא אפילו נאמר שבנוגע לשאר ענינים כגון לשחיטת פסח או לדין אבלות מתחשבין עם ביאת האדם בזמנו הוא, וכשיכול להגיע בקיטור או באוטו או באוירון משתנה השיעור פי כמה, משום שבכגון דא תלוי הדבר אם יכול להגיע בזמן שחיטת הפסח לירושלים, או באבל לזמן הקבורה והדומה, אבל בנוגע למקרא מגילה, שמרדכי וב״ד תקנו גבולי המקומות בין כרך לפרוז, וע״פ התקנה הקדומה נתנו מיל להכרך, ודאי מתחשבים רק עם שעור המיל הקודם, שהוא קבע אז גבולי המקום ואין הגבול משתנה מזמן לזמן״.

נמצא כי יום הקריאה לגבי שכונת רמות תלוי הוא במחלוקת הנ״ל, דאמנם היא רחוקה מיל מהעיר העתיקה, אבל בזמן שיש מכוניות יש לדון האם נשתנה הדין והיא נחשבת כקרובה פחות ממיל.

ז. האם 'בורגנין' יכולים להועיל לצרף השכונה אל העיר

שיטת הפוסקים ד'בורגנים' מועילים לצרף

הפוסקים דנו בעוד אפשרות של חיבור השכונה אל העיר, וזאת על ידי עשיית 'בורגנין' אחד אחר השני, במרחק שאינו עולה על ע' אמה. היסוד להיתר זה מיוסד עוד הלכה המבוארת בשו״ע בהלכות עירובין.

דהנה בשו״ע (סי' שצ״ח ס״ו) איתא: ״היה בית קרוב לעיר בשבעים אמה, ובית שני קרוב לבית הראשון בשבעים אמה, ובית שלישי קרוב לשני בשבעים אמה, וכן עד מהלך כמה ימים, הרי הכל כעיר אחת, וכשמודדין מודדין מחוץ לבית האחרון, והוא שיהיה בית דירה זה ארבע אמות על ארבע אמות או יותר״. וכתב המשנ״ב (ס״ק ל״ג): ״הבורגנין [סוכות] שעושין שומרי גנות ושומרי העיר לשמור העיר והפירות, אין נמדדין עמה. ודוקא במקום דשכיחי גנבי דגנבי להו, או גשמים ששוטפים אותן, הלכך לא חשיבי מידי, אבל בעלמא נמדדין עמה. ועיין בשערי תשובה דבורגנין אין צריך להיות בהן ארבע אמות״.

על פי זה כתב בתשובות 'נתיבות אדם' (סי' כ״ו), וז״ל: ״זאת התורה העולה מן המדובר, נתבאר בס״ד דיועיל לחבר שכונת רמות לעיבורה של עיר ע״י בורגנין, או בתים קטנים. ואע״פ שיסתור אותם אחרי פורים, מ״מ יועיל להיחשב חיבור לקרוא המגילה ביום ט״ו כירושלים עיה״ק. אך הבאנו פלוגתת הפוסקים אי מהני בורגנין פחות מד' על ד', שעשוין רק כדי להרחיב התחום, אך מ״מ מהני שפיר ע״י בורגנין שיש בהן ד' על ד', או לבנות בתים קטנים שיהיו ד' אמות על ד' אמות ויועיל לנידו״ד שפיר, אע״ג שאין דרין בהן כלל, ואע״פ שעשויין להרחבת התחום בלבד, מ״מ מהני לתת עיבור לעיבור ויתחבר השכונה אל העיר על ידיהם. וצריך להעמיד בית כזה בכל שבעים אמה ושיריים״. והסכים בתשובות 'מנחת יצחק' (חלק י' סי' נ״ה) לדבריו, דבורגנים קבועים עוזרים להחשיב השכונה חלק מירושלים לענין פורים.

שיטת הפוסקים ד'בורגנים' אינם מועילים לצרף

אכן בתשובות 'שבט הלוי' (חלק ו' סי' צ"ז) נחלק על כל המבואר לעיל, וז"ל:
"יראה דאין בורגנין מועילים לבטל עיר שאינה מוקף חומה הרחוקה ממש, לעיר המוקף חומה, דאע"ג דלענין נראה וסמוך, לאו דוקא כפרים אלא גם עיירות גדולות ממש, כמש"כ הפוסקים סי' תרפ"ח, יעו"ש במשנ"ב, מכל מקום זה לענין סמוך ונראה דנחשב אחת ממש, אבל לענין בורגנין דכ' הרמב"ם פכ"ח משבת, היה בית זה קרוב למדינה בשבעים אמה ובית שני קרוב לזה וכו' וכן עד מהלך כמה ימים, הרי הכל כמדינה אחת וכו', וא"כ יוצא שאם תעשה בורגנין מירושלים עד תל אביב ועד סוף ארץ ישראל, יתבטל כל דין עיירות פרזות לענין קריאה בי"ד, והוא דבר שאין השכל סובל.

"אבל מה תאמר, בבורגנין מועיל להאריך ולחבר, אבל לא מועיל לבטל, ואין חיפה בטל ממש לירושלים בשביל הבורגנין שביניהם, דלא הוזכר תורת בטול בבורגנין, ומה שנקט הרמב"ם שהם כמדינה אחת, היינו לעניין הליכת תחומין וכיו"ב, משא"כ סמוך ונראה דמתורת בטול נגעו בה". ומבואר מדבריו דהלכתא דעירובין, והלכתא דסמוך ונראה בפורים, הם שני עניינים נפרדים, ואינם תלויים זה בזה, ואפילו אם בורגנין מועילים להחשיב את כולם כעיר אחת, אין זה מועיל לענין פורים, דבזה צריך חיבור ממש, וכל עוד שאינו רואה או סמוך, אינו נקרא מחובר ומקום אחד.

ונמצא דאפילו אם יתקנו כזאת, שיעשו בורגנין באופן המבואר בשו"ע הנ"ל, עדיין הדבר תלוי במחלוקת הפוסקים הנ"ל, האם בורגנים מועילים לחבר שכונה רחוקה לענין קריאת המגילה, או לא.

מלבד כל האמור לעיל, עוד דנו בזה הפוסקים מצד קבר שמואל הנביא, הסמוך לשכונת רמות, דאם הוא מוקף חומה, אזי רמות היא סמוכה לקבר שמואל הנביא ומצד זה יש לקרוא בה בט"ו, והאריכו בספרים בזה לכאן ולכאן.

סימן כ״א - ברכת 'ביעור חמץ' אי הוי על חיפוש החמץ, או על מציאתו, ברכת 'המפיל' אי הוי על שינת האדם, או על מנהג העולם

א. שני דרכים בגדר הברכה 'על ביעור חמץ'

מחלוקת הפוסקים אם צריך להניח פתיתים קודם בדיקת חמץ

כתב הרמ״א (סי׳ תל״ב ס״ב): ״הגה. ונוהגים להניח פתיתי חמץ במקום שימצאם הבודק, כדי שלא יהא ברכתו לבטלה. ומיהו אם לא נתן לא עיכב, דדעת כל אדם עם הברכה לבער אם נמצא״. וכתב המשנ״ב (ס״ק י״ג), וז״ל: ״ומיהו כו׳. חולק על זה, דאין כאן חשש ברכה לבטלה, דכן הוא המצוה לבדוק החמץ ולחפש אחריו שמא ימצא, ואם לא ימצא אין בכך כלום״.

המקור לנדון זה דהנחת פתיתי חמץ, הוא בב״י בשם הכל בו, וז״ל: ״כתב הכל בו (סי׳ מ״ח. ו׳ ע״ד), נהגו במקצת מקומות שמטמינין פתיתים של פת בחורי הבית, כדי שימצאם הבודק ויבערם, שאם לא ימצא כלום חששו לברכה לבטלה. ואנו לא חששנו בזה, לפי שדעתנו כשמברכין על הביעור לבער אם נמצא״. והרמ״א ב׳דרכי משה׳ (ס״ק ב׳) כתב כי ׳מהר״ר ישראל ברין כתב דצריך להניח פתיתין׳.

ביאור ה׳שבלי הלקט׳ שנחלקו האם המצוה היא החיפוש או המציאה

ונראה מתוך דברי הפוסקים הנ״ל דנחלקו כאשר בדק אדם ולא מצא חמץ, האם ברכתו הוי ברכה לבטלה, או לא. וצריך להבין במאי פליגי. והנה ב׳שבלי הלקט׳ (סי׳ ר״מ) כתב, וז״ל: ״מצאתי בתשובות הגאונים, כשמברך אדם על ביעור חמץ, אינו חושש אם אינו מוצא, דמ״מ ביעור חמץ הוא, שמחזר אחריו לבער וחייב לברך. ואחי ר׳ בנימין נר״ו כתב דלא סבירא ליה, דכיון שהברכה היא על הבדיקה ועיקר הבדיקה היא

הביעור שמבערו ומפניהו להוציאם מביתו, על מה יברך, והלא אינו מבער ואינו מפנה ואינו עושה שום דבר״.

ונראה מאלו הדברים דנחלקו הדעות הנ״ל, האם המצוה היא עצם החיזור אחר החמץ, ואין צריך למצוא חמץ בפועל, דגם בלא זה לא הוי ברכה לבטלה, שהרי קיים את המצוה שהיא החיפוש אחר חמץ. או שהמצוה היא מציאת החמץ, וממילא אם חיפש ולא מצא ברכתו הוי ברכה לבטלה.

וכן מבואר להדיא בשו״ע הרב (שם סעיף י״א) בטעם האומרים שאין צריך להניח פתיתים, וז״ל: ״מעיקר הדין אין צריך כלל להניח פתיתים הללו קודם בדיקה שאף אם יבדוק הבודק ולא ימצא שום חמץ בבדיקתו אף על פי כן לא בירך לבטלה שכך המצוה לבדוק החמץ ולחפש אחריו שמא ימצא ממנו מאומה ואם לא מצא אין בכך כלום וכבר קיים המצוה כתיקונה״.

דברי הגר״א בביאור המחלוקת אם צריך להניח פתיתים

מדברי הגר״א (שם ס״ק ט׳) עולה דרך אחרת בביאור מחלוקת הפוסקים הנ״ל, האם צריך להניח פתיתים או לא, דז״ל: ״מחלוקתם תלוי בפלוגתת ר״ת ור״י שכתב הרא״ש בפרק א׳ דברכות (סי׳ י״ג) בברכת הסוכה על השינה וכו׳. ועוד ראיה שאין צריך, מברכת המפיל״.

וכך הוא ביאור דבריו של הגר״א, אשר באו כדרכו בקודש בקצרה מאד, דהנה בראי״ש שם כתב: ״שאל ר״י את ר״ת אם צריך לברך על השינה בסוכה, דיותר חמירה שינה מאכילה, דמותר לאכול עראי חוץ לסוכה ושינת עראי אסורה חוץ לסוכה. והיה ר״י רוצה לומר דהא דאין מברכין על השינה היינו משום דשמא לא יוכל לישן כשנרדם בשינה אינו יכול לברך. אבל ר״ת השיב לו שכל מצות סוכה שחייב אדם מסעודה לסעודה, כגון שינה וטיול ושנון, ברכת לישב בסוכה שבירך על הסעודה פוטרתו מלברך עליהן״.

מבואר שנחלקו ר״י ור״ת האם אפשר לברך על שינה בסוכה. שיטת ר״י דאין לברך על השינה שמא לא ירדם, ונמצא דברכתו היתה לבטלה. אבל מדברי ר״ת נראה דלא חיישינן להא, וכבר היה אפשר לברך על השינה, אלא דיש טעם אחר למה אין לברך, מכיון שנפטר בברכה שבירך על האכילה.

על פי זה כתב הגר״א, דמחלוקת דידן תליא במחלוקת דר״י ור״ת, שהרי גם בבדיקת חמץ יש חשש אולי לא ימצא חמץ, ולכן אליבא דר״י הסובר דחיישינן בסוכה שמא לא ירדם, ולכן לא יברך על השינה, הוא הדין הכא אין לברך בבדיקת חמץ, מכיון שיש חשש שמא לא ימצא חמץ. אבל לפי ר״ת שאפשר לברך מעיקר הדין על השינה, אע״ג שיש חשש שלא ירדם, הוא הדין בבדיקת חמץ אפשר לברך, אע״ג שיש חשש שלא ימצא חמץ.

על עיקר מחלוקת זו של ר״י ור״ת, והעולה עפי״ז לענין נדון דידן, כתב הגר״א דיש ראיה לשיטת ר״ת שאפשר לברך על השינה, גם אם יש חשש שלא ירדם, וממילא הוא הדין שאפשר לברך בבדיקת חמץ מבלי להניח פתיתים, אע״ג שאולי לא ימצא חמץ, מברכת המפיל, שהרי ברכה זו תקנו אותה על השינה, וחזינן דאין חוששים שמא לא ישן, וממילא הוא הדין דאין לחשוש שמא לא ישן לענין ברכה על השינה בסוכה, והוא הדין לענין עשיית ברכה על בדיקת חמץ מבלי להניח פתיתים.

ביאור דברי הגר״א

ונראה לבאר ביסוד הדברים העולים מדברי הגר״א, דאפשר לברך על דבר שאולי לא תתקיים המצוה, דהטעם בזה הוא, דכל מצוה שדרך קיומה אינו תלוי ביד האדם שיקיים המצוה בודאי, כמו בדיקת חמץ, שאולי לא ימצא חמץ, וכמו בשינה בסוכה, שאולי לא ירדם, וכן לענין ברכת המפיל, בכל כי האי גוונא מעיקרא כך היתה תקנת חז״ל, שאפשר לברך גם על הספק, מכיון שלעולם אין אפשרות אחרת. ונמצא לדרך זו, דאין אנו צריכים לבוא לדרכו השו״ע הרב הנ״ל, דהמצוה היא עצם החיפוש אחר חמץ, ולא מציאת החמץ בפועל. אלא לעולם איכא למימר דסובר הגר״א שבבדיקת חמץ המצוה היא מציאת החמץ, ולא עצם החיפוש, אלא דאעפ״כ אפשר לברך, מכיון דכך היתה התקנה באלו המקומות, לעשות ברכה על הספק.

ביאור אחר בדברי הגר״א

ברם, מדברי המשנ״ב הנ״ל יש להוכיח דנקט ביאור אחר בדברי הגר״א, דז״ל: ״ומיהו כו׳. חולק על זה, דאין כאן חשש ברכה לבטלה, דכן הוא המצוה לבדוק החמץ ולחפש אחריו, שמא ימצא, ואם לא ימצא אין בכך כלום״. וכתב ב׳שער הציון׳ (ס״ק י״) דהמקור לסברא זו הוא בהגר״ז, וכן משמע מהגר״א. ומבואר דנקט בביאור דברי הגר״א דמה שאפשר למברך על בדיקת חמץ, אע״ג דהוי ספק אם ימצא חמץ, היינו מכיון שהמצוה

היא החיפוש, ולא המציאה. וזהו דלא כדברינו בדרך הראשונה, דלעולם המצוה היא המציאה, אלא שהתירו חז"ל באופנים אלו לברך על הספק, אלא המצוה היא החיפוש, וממילא הוי ברכה על הודאי.

לפי דרך זו, יהא עלינו להוסיף ולומר בדברי הגר"א שהשווה הנדון דברכת המפיל לנדון דידן, דמה שאפשר לברך על המפיל על השינה, אע"ג שאין ברור הדבר שישן, היינו על דרך האמור לעיל בבדיקת חמץ, שאין הברכה על עצם השינה, אלא תקנו את הברכה על עצם מה שהאדם מכין עצמו אל השינה. וכן לענין ברכה על השינה בסוכה, נצטרך לומר שאין הברכה עולה על עצם השינה, אלא על עצם מה שהאדם מכין עצמו לישן בסוכה. והדמיון בין שינה בסוכה ובדיקת חמץ וברכת המפיל זה שבשלושתם אינם ביד האדם להרדם בסוכה ולמצוא חמץ ולהרדם אחרי ברכת המפיל. וזה מחייב להגיד שחז"ל תיקנו הברכה על מעשה האדם שבידו לעשות. שזה ללכת לישון בסוכה ולעשות מעשה חיפוש בבדיקת חמץ וללכת לישון בברכת המפיל. כך עולה כמוכרח מדברי הגר"א שהשווה אלו הנידונים אהדדי, על פי הבנת המשנ"ב בסברת הגר"א בנדון בדיקת חמץ. ודו"ק.

ב. שני גדרים בברכת 'המפיל' והנפק"מ העולות מהם

דברי ה'אשל אברהם' על מה תקנו ברכת 'המפיל'

הגם כי נראה קצת מחודש לומר דברכת המפיל תקנו אותה על מה שהאדם מכין עצמו לשינה, ולא על השינה ממש, מצאנו כזאת להדיא בדברי ה'אשל אברהם' (סי' רל"ט ד"ה אמרתי), וז"ל: "אמרתי ברכת שינה ולא יכולתי לישון וראיתי אור הבוקר בעמוד השחר, ומצד רוב חביבות קריאת שמע כוותיקין קראתי קריאת שמע וכו'. ויש לומר שאין בכך חשש הפסק, כי הברכה על שינה היא אם תהיה תיכף, וכמ"ש בבדיקת חמץ שהיא לבער אם ימצא. והגם דלא דמי כלל, כי שם מצוה לבדוק על הספק, ולשון 'ביעור' היינו אם ימצא, ובכאן מפורש מניעה להפסיק, מכל מקום יש לומר שעיקר הקפידא של ההפסקה היא כשברצון מפסיק תיכף שהיה זמן לישון אחר הברכה, מה שאין כן כשהיה זמן לשינה ולא הגיעה אליו, וכי כשאינו יכול לישון אח"כ כלל, תהיה הברכה לבטלה, והרי רוב

העולם מברכים גם כשאין ודאי שיוכלו לישון אז, אלא שהברכה נתקנה על ההכנה לשינה״.

הנה מבואר בדבריו, דכשם שבבדיקת חמץ הברכה היא על עצם החיפוש, ולא על מציאת החמץ, כך על דרך זה ממש גם ברכת המפיל לא תקנוה על עצם השינה ממש, אלא על ההכנה לשינה. והרי זה כפי העולה מדברי הגר״א אליבא דהמשנ״ב.

הנה אגב אורחא, מתוך דברי הפוסקים בענין הברכה על ברכת ביעור חמץ, באנו לידי ביאור בגדר ברכת המפיל, ונתבאר לן כי הגר״א תלה אלו שתי הברכות אהדדי. ועלה לנו על פי זה כי יש לומר בגדר ברכת המפיל שני דרכים, במה שתיקנו לברך על דבר שאינו תלוי בידי האדם, אם ישן מיד או לא. האחת, דבכל כה״ג נתקנה הברכה מעיקרא על הספק, דלעולם הברכה היא על עצם השינה, ובכל זאת כך היתה התקנה, לברך על דבר המוטל בספק. והשניה, דהברכה אינה על השינה עצמה, אלא על ההכנה לשינה. ונראה כי מתוך אלו הדברים עולה נפק״מ לגבי כמה נדונים ומחלוקות שמצאנו בפוסקים לגבי ברכת המפיל.

מחלוקת המשנ״ב וה׳ערוך השלחן׳ אם אסור להפסיק אחר ׳המפיל׳

א. כתב הרמ״א (סי׳ רל״ט ס״א): ״אין אוכלים ושותים ולא מדברים אחר קריאת שמע שעל מיטתו, אלא יישן מיד, שנאמר אמרו בלבבכם על משכבכם ודמו סלה״. וכתב עלה המשנ״ב (ס״ק ד׳): ״אם תאב לשתות או לדבר איזה ענין נחוץ, נראה שמותר אך יחזור ויקרא פרשת שמע. אכן אם כבר אמר ברכת המפיל, יזהר בזה כי יפסיק בין הברכה להשינה״. ומבואר מדבריו שאחרי ברכת המפיל אפילו שתאב לשתות או לדבר איזה ענין נחוץ, לא ישתה ולא ידבר, מכיון דהוי הפסק בין הברכה לבין השינה.

וביאר המשנ״ב שיטתו ב׳ביאור הלכה׳ (ד״ה סמוך למיטתו), וז״ל: ״עיין בחיי אדם שמצדד לומר דאפילו לא היה יכול אחר כך כלל לישון, גם כן אין הברכה לבטלה, דעל מנהגו של עולם הוא מברך. ולעניות דעתי צריך עיון בזה, אחרי שהברכה זו מברך על עצמו ׳המפיל חבלי שינה על עיני׳ וכו׳, וכעין שכתב השערי תשובה בסימן מ״ו לענין ברכת המעביר שינה כשאיננו ישן בלילה״.

אבל 'הערוך השולחן' (סי' רל"ט סעיף ו') כתב, וז"ל: "וכתב רבינו הרמ"א דיקרא ק"ש סמוך למטתו ואין אוכלים ושותים ומדברים אחר ק"ש שעל מיטתו אלא יישן מיד שנאמר אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה. והנה זה ודאי דאין הכוונה שאחר ברכת המפיל אין הפסק עד השינה, כמו בכל הברכות שאסור להפסיק בין נט"י להמוציא וכיוצא בזה, שהרי אומרים הפסוקים אח"כ, ולהרמב"ם פרשה שמע. ואף דהם משום שמירה, מ"מ אי ס"ד דאסור להפסיק, מאי מהני שהם משום שמירה. אלא ודאי דכאן לא הוי ההפסק איסור כבכל הברכות, והטעם דהא שינה אינה ביד האדם, וסברא זו כתבו בסוכה פ"ד הרא"ש והמרדכי דלכן אין מברכין על שינה סוכה ע"ש, וברכה זו היא חיובית על ענין השינה של האדם, ולזה אומר שיראה לקרבה להשינה בכל היכולת". ומבואר מדבריו שאין איסור להפסיק בין המפיל לשינה, כמו שאסור להפסיק בין שאר ברכות המצוות להמצוה. וצריך לדעת באיזו סברא נחלקו ה'ערוך השלחן' וה'משנה ברורה'.

מחלוקת ה'חיי אדם' והמשנ"ב אם אפשר לברך המפיל בספק אם ירדם

ב. כתב ה'חיי אדם' (כלל ל"ה סעיף ד'): "הישן ביום אין צריך לברך ברכה זו, אע"ג שנראה שהיא ברכת הנהנין, מ"מ אי אפשר לברך ביום, דחיישינן שמא לא יוכל לישון. אבל בלילה אפילו לא ישן כלל, לא הוי לבטלה, די"א שתקנו אותה על מנהג העולם כמו ברכות השחר". מבואר מדברי החיי"א דבלילה אפשר לברך המפיל אפילו שיש חשש אולי לא ירדם. אבל המשנ"ב [סימן רל"ט בביאור הלכה בד"ה סמוך למיטתו] כתב "ועל כל פנים נראה לי דאם מסתפק שמא לא יוכל אח"כ לישון בודאי אין כדאי לכתחילה לברך" וצריך לדעת באיזו סברא נחלקו ה'חיי אדם' והמשנ"ב.

מחלוקת הפוסקים אם מברכים 'אשר יצר' אחרי 'המפיל'

ג. בשו"ת 'התעוררות תשובה' (חלק א' תשובה קי"ד) כתב: "שאלה מי שצריך לנקביו אחר שקרא ק"ש על המטה ובירך ברכת המפיל, האם מותר לו לברך ברכת אשר יצר ולא הוה הפסק בין ברכת המפיל וק"ש לשינה. נלע"ד דגוף ברכת המפיל אינה כשאר ברכות הנהנין שצריכה להיות דוקא סמוך לשינה, ואסור להפסיק בינה לשינה, שאם הפסיק הוה ברכה לבטלה, רק כיון שנופלים עליו חבלי שינה ורוצה לישון מברך, ואם הפסיק בינה לשינה לא הוה ברכה לבטלה".

אבל בספר 'דינים והנהגות' (עמוד נ"ח אות ט') מביא הוראה מבעל ה'חזון איש', וז"ל: "אמר שאין להפסיק בין ברכת המפיל לשינה, אף לא לברכת אשר יצר". וכן איתא ב'ארחות רבינו' (חלק ג' עמוד רכ"ו אות ל"ב), וז"ל: "אמר לי הגרח"ק שליט"א, מרן החזו"א פסק לו הנצרך לנקביו לאחר שברך ברכת המפיל לא יברך אשר יצר". וצריך לעמוד על המחקר, מה הם טעמי השיטות במחלוקת זו.

ביאור המחלוקות הנ"ל עפי"ד הגר"א

הנה לפנינו שלשה נדונים בפוסקים אשר נחלקו בהם הדעות: א. מחלוקת ה'ערוך השלחן' והמשנ"ב האם צריך להקפיד על ברכת המפיל, שלא להפסיק בינה לבין השינה, או לא. ב. מחלוקת החיי"א והמשנ"ב האם יש לברך המפיל כשיש ספק אם ישן. ג. מחלוקת הפוסקים האם מותר לברכת 'אשר יצר' בין המפיל לבין השינה. ובכולם צריך להבין שורש המחלוקת.

והנה נראה לומר בכל זה דעל פי דברי הגר"א הנ"ל עולה להקל בכל זה, דלא מבעיא אי נימא כהדרך השניה הנ"ל, וכדברי ה'אשל אברהם' דברכת המפיל נתקנה על ההכנה לשינה, דבודאי אין לחשוש להפסק בין הברכה לבין השינה, כי לא על השינה תקנו את הברכה, אלא על ההכנה לשינה. וכל שהוא אוחז בהכנתו אל השינה, הוי הזמן של הברכה. ומה שאחר כך עוסק בהפסק קל, כמו ברכת אשר יצר או שיחה בעלמא, אין זה מפקיע אותו מהכנתו לשינה, ולכן הוי הברכה כדין.

אלא אפילו אי נימא כהדרך הראשונה הנ"ל, דלעולם הברכה היא על השינה, מכל מקום הברכה נתקנה הכא על הספק, ולא על הודאי, שאם כן יש לנקוט לעיקר כהחיי"א בנדון השני הנ"ל. והרי כן עולה מפשיטות דברי הגר"א דמדמה נדון ברכת ביעור חמץ שהיא על הספק, לברכת המפיל, ומבואר דכך היתה התקנה בברכה זו, לברך על הספק. ועוד נראה לדון על פי זה, שמכיון שהיתה הברכה מעיקרא על הספק, לכן אין להקפיד כל כך שלא יהיה הפסק בין הברכה לבין השינה, דלא גרע הפסק קל, למי שלא ישן בכלל. ואם תקנו ברכה על הספק, ואף אם לא ישן לא תהיה הברכה לבטלה, כל שכן שאין קפידא אם יעשה הפסק קל בין הברכה לבין השינה. כך נראה לצדד בביאור שיטות המקילים הנ"ל בברכת המפיל, על פי דברי הגר"א הנ"ל.

ברכת המפיל האם היא ברכת הנהנין או ברכת השבח

אכן, מתוך מקצת לשונות הפוסקים הנ״ל נראה דשורש המחלוקת היא, מה הגדר של ברכת המפיל, האם הוי ברכת הנהנין, או ברכת השבח. דאם הגדר של ברכת המפיל הוא 'ברכת הנהנין', והיינו שתקנו לעשות ברכה על הנאת השינה שהולך להנות, אזי צריך להזהר שלא לדבר ולא להפסיק בין המפיל לשינה אפילו לצורך, וגם מספק לא יברך, שאם לא ישן, נמצא דברכתו הוי לבטלה. וגם לא יברך 'אשר יצר', שעל ידי כך גורם לברכת המפיל שתהיה ברכה לבטלה.

אבל החולקים סוברים שהגדר של ברכת המפיל הוא כברכת השבח, דהוי ברכה על מנהג העולם, כמו שמברכים ברכות השחר, ולא על השינה שלו בדוקא הוא מברך, אלא על עצם מציאות השינה שתיקן הקב״ה לחדש כוחות האדם, על זה הוא הברכה. ומכיון שכן, מותר לדבר בין הברכה לשינה, ומותר לברך גם בספק אם ישן, ומותר ג״כ לברך אשר יצר אחרי המפיל, מכיון שאין כאן ההקפדה שלא להפסיק.

דרך זו בביאור הענין נתבארה בספר 'מאורי אור' (חלק ד' 'באר שבע' דף מ״ג ע״א), הובאה בספר 'ארחות חיים' (סי' רל״ט אות ג'), שכתב על דברי הרמ״א הנ״ל שלא מדברים אחר ק״ש וכו', וז״ל: ״היינו קביעות סיפור, הוי היסח הדעת. ונהגו בשתיית מים וסיפור צרכיו, ואין להקפיד אפילו נמשך טובא, משום דברכת המפיל אינו כברכת הנהנין, רק ברכת שבח צרכי העולם וכו'. אכן בודאי כשדעתו להיות נעור כל הלילה, אסור לברך, כיון שנתקן בהודאה על חבלי שינה ותנומה על עיני ועפעפי, לא יתכן, וגם 'תשכיבני לשלום', אבל בדיעבד אינו ברכה לבטלה״. הנה נתבאר בדבריו באר היטב הדרך להבין למה אין להקפיד בהפסק קל בין ברכת המפיל לשינה ועל דרך שנתבאר לעיל דאין ברכה זו כשאר ברכות הנהנין.

ברכת המפיל על שינה ביום

ולכאורה הנידון הנ״ל, האם ברכת המפיל היא ברכת השבח, או ברכת הנהנין, תלויה היא במחלוקת הראשונים. דהמאירי בברכות (דף סי' ע״ב ד״ה יש) כתב, וז״ל: ״יש מי שאומר שלא נתקנו ברכות אלו אלא פעם אחת ביום, והוא בזמן שכיבה וקימה לרוב העולם. אבל אם ישן ביום, אינו צריך לברכן, שלא על מעשה של עצמו נתקנו, אלא על נוהג שבעולם שדרכן לשכב בלילה ולעמוד ביום, ויש חולקים בדבר״.

ונראה לכאורה דנחלקו במחלוקת הנ״ל, דהשיטה שאין מברכים המפיל על שינה ביום סבירא לה דהברכה היא על נוהג שבעולם, ולכן רק בלילה

דהוי זמן שכיבה לעולם, מברכים. ונראה מלשון זה דאין זו ברכת הנהנין, אלא בגדר ברכת השבח. אבל החולקים סוברים דברכת המפיל הוא כעין ברכת הנהנין, על מעשה השינה עצמו, ולכן גם על שינת היום צריך לברך.

אבל ה'חיי אדם' (כלל ל"ה סעיף ד') כתב דאפילו אי נימא דברכת המפיל הוי כברכת הנהנין, גם אין לברך על שינת היום, וז"ל: "ועוד, כיון דאסור לישון ביום, כדאיתא בשו"ע סימן ב', א"כ לא שייך לתקן ברכה על זה. ואפילו למי שצריך לישון, כדאיתא בשו"ע סי' רל"א, מ"מ לא פלוג. ועוד דלא שייך לומר 'המפיל חבלי שינה' כו', דדוקא בלילה דאיברא לשינתא, משא"כ ביום שאדם מגרה בעצמו השינה".

על פי דברי החיי"א הנ"ל עולה דאין מוכרח להגיד שאם ברכת המפיל היא ברכת הנהין, שמברך גם שינת יום. אלא לעולם איכא למימר דברכת המפיל היא בגדר ברכת הנהנין, ועם כל זאת יש טעם וסיבה שלא לברך אותה על שינת היום. ולכאורה יש להוכיח מעוד כמה ראשונים דסבירא להו דברכת המפיל הוי על מנהגו של עולם, והיינו שאינה ככל ברכת הנהנין, אלא כברכת השבח על עצם מציאות השינה.

ראיה מהרא"ה ומתוס' דברכת המפיל הוי כברכת השבח

כתב בחידושי הרא"ה (ברכות דף ס' ע"ב), וז"ל: "ברכות אלו של שינה [אלוקי נשמה והמפיל], אינו צריך לברך אלא בשינת הלילה, ואפילו ישן לו ביום כעין שינת לילה אינו צריך לברך עליה, דיו בפעם אחת, דאין כוונת הברכה על שינתו זו, אלא על מנהגו של עולם שדרכן בשינה". ומבואר שאין הברכה מיוסדת על מה שנהנה עתה מהשינה, שאם כן היה צריך לברך בכל פעם שישן, בין ביום ובין בלילה, אלא הברכה היא כברכת השבח על עצם מציאות השינה שהטביע הקב"ה בעולם.

וכן יש להוכיח מה דכתבו תוס' בברכות (דף י"א ע"ב ד"ה שכבר), וז"ל: "וא"ת מפני מה אין אנו מברכין לישון בסוכה וכו'. אי נמי, משום שמא לא יישן והוי ברכה לבטלה שהרי אין בידו לישון". ולכאורה קשיא טובא, דאי משום האי טעמא אין מברכים על השינה בסוכה, כיצד זה תקנו לברך ברכת המפיל על השינה, והרי אין בידו לישן.

וכתב בהגהות המהרי"ץ גאות בישוב השאלה, וז"ל: "אע"ג שקי"ל דמברכין המפיל על שינה, וג"כ יש חששא שמא לא ישן, שאני התם דהברכה על טבע אשר נתן ה' לכל יצורי חלד, ואע"ג דלא ישן עתה, מ"מ

ענין השינה ישנה בעולם. אבל הכא עיקר הברכה על שינה בסוכה, וכתבו שפיר שמא לא ישן עתה. ועיין אליהו רבה סימן רל״ט ס״ג שהביא קושיא זו בשם הרב ברכת אברהם, ותירץ ג״כ כנ״ל ע״ש״.

ראיות מהפוסקים דברכת המפיל הוי ברכת השבח

ראיה נוספת לשיטה זו יש להביא, דהנה כתב הב״י (סי׳ רל״ט ד״ה כתב הכל בו), וז״ל: ״כתב הכל בו (סי׳ כ״ט) נהגו כל ישראל שאין אוכלים ושותים ואין מדברים אחר קריאת שמע שאומרים על מטתן, וסמכו אהאי קראי (תהילים ב׳ ה׳) אמרו בלבבכם על משכבכם זו קריאת שמע, ודומו סלה. וכיוצא בזה כתב רבינו ירוחם בנ״ג ח״ב (כ״ג ע״ג). וכן כתב הרוקח (סי׳ שכ״ז)״.

והביא ה׳כנסת הגדולה׳ (שם) דברי ספר ׳סדר היום׳ (סדר קר״ש על מטתו), בענין ברכה זו, וז״ל: ״לפי שראיתי בני אדם טועים, ובכל עת ובכל זמן שמבקשין לשכב על מיטותיהן, מברכין ברכה זו, כתבתי זה שראוי לכל ירא שמים להזהר מזה ולא לברך אותה כי אם בשעה שיראה עצמו שהשינה באה עליו ואפעפי עיניו נאחזות לישון, כי איך יברך המפיל חבלי שינה והשינה עדיין לא באה, אלא שהוא מכין לה מקום שתבא, ודאי ברכה לבטלה היא״.

ועל זה כתב ה׳כנסת הגדולה׳: ״אמר המאסף אני מן הטועים בזה לומר קריאת שמע בעת שאני הולך לישון, ואיני ממתין לא לאמרה עד שאישן מטעם שלא יאנוס אותו השינה ואשכח מלאמרה. ומה שכתב בעל סדר היום שהיא ברכה לבטלה, לא דבר נכון, שאינו מברך עתה כלומר אינו אומר המפיל עתה חבלי שינה, אלא המפיל חבלי שינה על עיני, והוא על השינה שעתיד לישון, דומיא דהנותן לשכוי בינה, שאף על פי דלא שמע קול תרנגולא, וכן כל שאר ברכות השחר אומרים אותן שהן על סדור העולם והנהגתו, הכא נמי מברך על מה שעתיד לישון. וכן נראה מדברי הכלבו שכתב רבינו בית יוסף ז״ל, שכתב שנהגו כל ישראל שאין אוכלין ושותין ואין מדברים אחר קריאת שמע שאומרים על מיטתם וכו׳, שנראה שאין ההקפדה אלא שלא לדבר או לאכול ולשתות, אבל אם יושב ודומם אפילו יברך אותם קודם השינה זמן הרבה. ואפילו לאכול ולשתות ולדבר, לא מטעם ברכה לבטלה נגעו בה, אלא משום דכתיב אמרו בלבבכם על משכבכם זו קריאת שמע ודומו סלה״.

מבואר מסוף דברי הכנה״ג שדייק מדברי ה׳כל בו׳ שהביא ה׳בית יוסף׳, דמה שיש להקפיד שלא לדבר אחר המפיל, אין זה מצד שמחמת כך תהיה ברכתו לבטלה, אלא רק מחמת רמז הפסוקים הנ״ל. וטעם הדבר שאין זו ברכה לבטלה על ידי הדיבור, ביאר הכנה״ג על פי דרך הפוסקים הנ״ל, דברכת המפיל היא על סדור העולם ומנהגו.

ולכאורה ראיית הכנה״ג מה׳כל בו׳ צ״ב, דהלא יש לומר דלא מצד ברכת המפיל הוא שכתב להסמיך הקר״ש לשינה, אלא מצד עצם קריאת השמע שאומר, והיינו דלעולם אפשר דשיטת הכל בו שאחר המפיל אסור לדבר מכיון דהוי כברכת הנהנין שצריך סמוך לדבר שמברכים עליו, אבל ה׳כל בו׳ חידש ענין נוסף, שגם אחר קריאת שמע אסור לדבר מדרשת הפסוקים הנ״ל.

אמנם באמת כך הוא לשון ה׳כל בו׳ שם: ״כשיכנס אדם לישון על מיטתו בלילות, צריך לקרות את שמע סמוך למיטתו, ואע״פ שקראה בברכותיה, שנאמר ׳אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה׳. ונהגו כל ישראל שאין אוכלין ושותין ואין מדברים אחרי קריאת שמע שאומרים על מיטתן, וסמכו אהאי קרא ׳אמרו בלבבכם על משכבכם׳ זה קריאת שמע, ׳ודומו סלה׳. וקודם שיקרא את שמע על מיטתו אומר ברכה זו ברוך אתה ה׳ אלוקינו מלך העולם המפיל וכו׳״.

ועל פי אלו הדברים של ה׳כל בו׳ כתב ב׳חידושים וביאורים׳ (ברכות דף ס׳ ע״ב) להוכיח כראיית הכנה״ג, וז״ל: ״ממה שכתב הכל בו שנהגו ישראל שאין אוכלים ושותין ואין מדברים אחר ק״ש שאומרים על מיטתן כו׳, אע״ג דס״ל דהמפיל קודם ק״ש, נראה דס״ל המפיל היא ברכה על מנהגו של עולם ואינה ברכה על השינה, כמברך על אוכלים או מצוה, דא״כ מה שייך מנהג, הרי פשיטא דאסור להפסיק בין ברכה למעשה, וגם ראוי שהפסק יחייב לחזור ולברך. וכבר הזכיר כן הא״ר בטעם דלא חיישינן שמא לא ירדם. ואף שהברכה בלשון יחיד ׳על עיניי׳ ו׳על עפעפיי׳, מ״מ על מנהגו של עולם בכללותו היא, ואינה מתייחסת על שינה של לילה זו. והדבר נוגע לפעמים למעשה, בברכת אשר יצר אחר המפיל, ומסתברא לקולא. אבל בשם מרן זללה״ה שמענו שלא להפסיק וצ״ע״.

גם מדברי ה׳לקט יושר׳ (הלכות סוף היום) יש להוכיח כשיטה זו, דז״ל: ״ונוהג [בעל ה׳תרומת הדשן׳] שלא לשתות או להפסיק בשום דבר כשקרא ק״ש, עד שילך לישון, מ״מ אין איסור בדבר אם אחד היה מפסיק״. ונראה מדקדוק לשונו שאין איסור גמור לדבר אחר ברכת המפיל, וע״כ דהיינו

משום דהוי כברכת השבח ולא כברכת הנהנין.

סימן כ״ב - מה נתחדש בסיפור יציאת מצרים בליל הסדר יותר מהחיוב שיש בכל לילה

האחרונים דנו בשאלה, מה היא המצוה המיוחדת שיש בליל פסח לספר ביציאת מצרים, יתר על המצוה שיש בכל השנה, דהלא בכל השנה ישנה מצוה להזכיר יציאת מצרים בכל לילה, ואם כן, מה נתחדש יתר על זה בליל פסח, במצוה של סיפור יציאת מצרים.

וז״ל ה׳מנחת חינוך׳ (מצוה כ״א) בשאלה זו: ״לכאורה צריך עיון על הר״מ, דמונה המצוה לספר בליל ט״ו, מאי מעליותא דליל זה מכל הלילות, הא מצוה להזכיר יציאת מצרים בכל יום ובכל לילה, עיין ברכות י״ב ע״ב, מזכירין יציאת מצרים בלילות. אף דלכאורה חכמים פליגי, מ״מ רוב הפוסקים והר״מ מכללם בפ״א מקריאת שמע ה״ג, פסקו כבן זומא דמצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה, שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, וזכירת יציאת מצרים ביום ובלילה הוא מדאורייתא, עיין ברכות כ״א ע״א וכו׳, אם כן, מאי נתוסף בליל ט״ו״, יעו״ש דבריו בישוב השאלה.

בדברי רבותינו ז״ל מצאנו דרכים שונות ליישב שאלה זו, וכל דבריהם אינם לפלפולא בעלמא, אלא כל דרך מביאה בכנפיה תוספת מסוימת שיש לקיימה בליל ט״ו, דבלא זה לא קיים המצוה המיוחדת שיש בסיפור יצי״מ בליל הסדר, יתר על כל השנה. ונציע כאן בס״ד מדבריהם, והעולה לדינא על פי כל שיטה ושיטה, בשלימות המצוה, בתוספת המסתעף מדבריהם, הן לענין המצוה המיוחדת שיש בליל הסדר, והן לענין מצות

זכירת יצי״מ כל השנה.

א. דרך סיפור, ׳מתחיל בגנות ומסיים בשבח׳, טעמי המצוה

ג׳ חילוקים בין מצות זכירת יצי״מ למצוה הנוהגת בליל פסח

בספר ׳עמק ברכה׳ (עמוד ע״ו), כתב, וז״ל: ״שמעתי ממו״ר הגאב״ד דבריסק שליט״א, בשם אביו מרן הגר״ח הלוי ז״ל, שבכל שנה בשעת הסדר היה מבאר לפני בני ביתו מה היא המצוה של סיפור יציאת מצרים, הרי בכל השנה יש מצוה של זכירת יציאת מצרים, וא״כ מה ניתוסף אותה הלילה ע״י המצוה של סיפור מה שאין בזכירה. והיה אומר שהחילוק בין זכירה לסיפור הוא בג׳ דברים.

חדא, שבזכירה אין צריך אלא להזכיר לעצמו יצי״מ, אבל סיפור הוא לספר לאחר דרך שאלה ותשובה, כדכתיב ׳והיה כי ישאלך בנך׳ וגו׳, ׳והגדת לבנך׳ וגו׳, הבן שואל מה נשתנה וכו׳ והאב משיב עבדים היינו ואפילו היה לבדו שואל לעצמו מה נשתנה וכו׳ כדרך סיפור לאחר. ועוד חילוק שבזכירה אין צריך אלא להזכיר היציאה ממצרים לבדה, אבל בסיפור צריך לספר כל השתלשלות וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח. ועוד ניתוסף במצות סיפור לספר טעמי המצוה של אותה הלילה, רבן גמליאל אומר כל שלא אמר ג׳ דברים אלו בפסח לא יצא ידי״ח ואלו הן פסח מצה ומרור וכו׳. כל זה עיקר המצוה של סיפור יצי״מ.

״וכן מבואר להדיא ברמב״ם פי״ז מה׳ חו״מ, וז״ל, מצות עשה של תורה לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל ט״ו בניסן שנאמר זכור וכו׳, ומנין שבליל ט״ו, ת״ל והגדת לבנך וגו׳. ואח״כ מבאר הרמב״ם מה היא המצוה של סיפור, וכתב שם בהל״ב, מצוה להודיע לבנים שנאמר והגדת לבנך לפי דעתו של בן אביו מלמדו כיצד אם היה קטן או טפש וכו׳ ואם היה הבן גדול וחכם וכו׳ וצריך לעשות שינוי כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה וכו׳ אין לו בן אשתו שאלתו היה לבדו שואל לעצמו.

״ובהלכה ד׳, וצריך להתחיל בגנות לסיים בשבח כיצד מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מן האומות וקרבנו ליחודו, וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו במצרים וכל הרעה שגמלנו

ומסיים בניסים ונפלאות שנעשו לנו. ובהלכה ה' שם, כל מי שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי"ח ואלו הן פסח מצה ומרור פסח על שום מה וכו'. ומסיים הרמב"ם ודברים האלו כולם נקראים הגדה, עכ"ל. הרי להדיא שכלל הג' חילוקים אלו כולם נכללים בהמצוה של 'הגדת לבנך', בהמצוה של סיפור, וכיון שמצוות צריכות כוונה, ע"כ היה מצוה לכוון לצאת בג' דברים אלו, עכ"ד", עכ"ל ה'עמק ברכה'.

העולה מדבריו שאין מקיימים מצוות סיפור יציאת מצרים בליל הסדר, כי אם ע"י אלו שלש החלקים: א. סיפור דרך שאלה ותשובה. ב. סיפור כל השתלשלות הדברים שהיו ביציאת ישראל ממצרים. ג. אמירת טעמי המצוות שמקיימים בליל הסדר. ואם לא קיים כל אלו החלקים, בכונה הנצרכת כדינא דמצוות צריכות כונה, לא יצא ידי חובת מצות סיפור יציאות מצרים.

למה מובאת בהגדה 'מצות זכירת יציאת מצרים' הנוהגת בכל השנה

על פי דברים אלו של הגר"ח מבריסק כתב ה'עמק ברכה' ליישב קושיה שהוקשה לו ב'סדר ה'הגדה', וז"ל: "בהגדה של פסח, אמר רבי אליעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא שנאמר למען תזכור וכו'. ולכאורה קשה, הלא האי מימרא דראב"ע היא משנה בפ"ה דברכות לענין חיוב זכירת יצ"מ על כל השנה, ומה שייך זה למצוות סיפור יצ"מ שבליל פסח דאיירינן ביה השתא באותה הלילה".

לאחר שהביא ה'עמק ברכה' באריכות את כל דברי הגר"ח הנ"ל, יישב שאלתו זו, וז"ל בזה: "נראה שהבעל הגדה שרצה ג"כ לבאר לנו עיקר המצוה על סיפור יצ"מ והחילוקים שבה, על כן הקדים בדבריו המשנה של ראב"ע, לומר שגם בכל השנה איכא מצוה להזכיר יצ"מ בלילות, וא"כ מה ניתוסף אותה הלילה בהמצוה של סיפור מה שאין בזכירה, ועל זה הוא מסיים 'ברוך המקום, כנגד ארבעה בנים דיברה תורה' בהמצוה של סיפור, והיינו שמצוה להודיע לבנים וכפי דעתו של בן אביו מלמדו. ואח"כ מבאר מתי היא המצוה של סיפור לבנים, יכול מר"ח וכו' ת"ל בעבור זה, בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך.

"ואח"כ 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח'. 'מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו'. ומתחיל לדרוש מ'ארמי אובד אבי', ומאריך בדרש פרשה זו עד שגומר כל הפרשה, כדתנן בפרק ערבי פסחים.

ואח״כ מביא דברי ר״ג, ׳כל שלא אמר ג׳ דברים אלו בפסח לא יצא ידי״ח׳ וכו׳, ובזה נגמרה המצוה של סיפור. ואח״כ מתחיל ענין אחר, אמירת הלל, ומתחיל בכל דור ודור חייב לראות עצמו וכו׳ שזהו הקדמה לחיוב ההלל, ומתחיל באמירת הלל, ונמצא שכל דברי ההגדה אין בהם מענין אגדה ודרוש, אלא כלום בנויים על יסוד ההלכה וחלקי המצוה של סיפור יציאת מצרים״, עכ״ל ה׳עמק ברכה׳.

שיטת ה׳מועדים וזמנים׳ דלא כה׳עמק ברכה׳

ב׳מועדים וזמנים׳ (חלק ג׳ סי׳ רנ״ג) נחלק על דברי ה׳עמק ברכה׳, וז״ל: ״והאמת שלשון הרמב״ם אינו מכריח כלל שכל הנוסח דוקא בכלל חיוב המ״ע בליל פסח, שפירש רק דכולהו נקראין הגדה, והיינו שמקיימין בזה המצוה דסיפור יציאת מצרים, אבל עיקר החיוב לומר הכל כפי שמביא שם אינו אלא מדרבנן, רק יש בכל זה קיום מ״ע דסיפור. וכמדומני שכן המנהג פשוט, שאי נימא דלדעת הגאון רבי חיים זצ״ל כל ההשתלשלות עם ביאור הפרשה ועניני הגדה שהביא, חיוב מה״ת ובכלל עיקר המ״ע, הלוא מחויב להסביר הכל לנשים וקטנים, ובלאו הכי לא קיים המ״ע והנשים ביטלו מצוותן, ולא נהגו לתרגם אלא הפיסקא עבדים היינו, ור״ג היה אומר וכמו שמביא בחיי אדם, וע״כ מסתברא דבזה סגי לצאת החיוב, והנשאר קיום בעלמא כמ״ש״.

[מה שהביא הגר״ח הנ״ל ראיה לדבריו מדברי הרמב״ם, דחה ה׳מועדים וזמנים׳, דלא נתכוון הרמב״ם לומר שכל ההגדה נצרכת לקיום המצוה דאורייתא דסיפור יצי״מ, אלא הביאור ברמב״ם הוא, שאם האריך בכל הנ״ל, מקיים בזה גם כן המצוה ד׳והגדת לבנך׳, אבל אין חייבים לומר כל זאת לצורך קיום המצוה דאורייתא].

ומבואר דנחלקו האחרונים הנ״ל בביאור לשון הרמב״ם, האם יש ללמוד מדבריו מקור לדברי הגר״ח מבריסק הנ״ל, או לא. לדברי הגר״ח מבריסק יש מדברי הרמב״ם ראיה שיש חיוב בליל ט״ו בכל השלוש חילוקים של הגר״ח, ולשיטתו עולה דכל זה הוא חיוב גם על נשים וקטנים, שעליהם להבין כמעט את כל חלקי ההגדה, וכפי שביאר ה׳עמק ברכה׳ שאין בהם אגדה ודרוש בעלמא, אלא הם כוללים את כל שלוש חלקי המצוה של סיפור יציאת מצרים בלילה הזה. אבל אליבא דה׳מועדים וזמנים׳ אין כל זה בגדר חיוב גמור מן התורה, ואין מלשון הרמב״ם ראיה כלל לדברי הגר״ח זצ״ל.

ראיה מה'חיי אדם' דלא כה'עמק ברכה'

מתוך דברי ה'חיי אדם' (סי' ק"ל) נראה להוכיח גם כן דלא סבירא ליה כחידושו של ה'עמק ברכה' בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל, דהנה בדבריו ב'סדר בקצרה' (אות ז') כתב, וז"ל: "והנכון כמו שנוהגים היראים לפרש ההגדה בלשון אשכנז, או בלשון שמבינים, שהרי גם נשים חייבות בכל המצוות ובאמירת הגדה, ולכן חיוב שגם המשרתת תשב אצל השולחן ותשמע כל ההגדה, ואם צריכה לצאת לחוץ לבשל, עכ"פ מחויבת לשמוע הקידוש. ולכשיגיע לר' גמליאל אומר כל שלא וכו' תכנס ותשמע עד לאחר שתיית כוס שני, שהרי מי שלא אמר ג' דברים הללו לא יצא. ונוהגין שגם קוראין אותם שתשמע העשר מכות שהביא על המצרים, כדי להגיד להם כמה ניסים עשה הקב"ה בשביל ישראל". [והובאו דברים אלו במשנ"ב (סי' תע"ג ס"ק ס"ד)].

ולעיל שם (סעיף י"א) כתב עוד ה'חיי אדם', וז"ל: "כל אחד מישראל מחויב מן התורה לספר יציאת מצרים בליל ראשון מדאורייתא ובליל ב' מדרבנן, והיא מצוה נוספת על כל שאר לילות, שהרי בכל לילה חייב להזכיר יציאת מצרים, אבל בלילה זה חייב לספר המעשה וכמו שנסדר בהגדה, ולכן אמר ר"ג כל שלא אמר שלשה דברים אלו, ר"ל הטעם של ג' דברים אלו שהם פסח מצה ומרור לא יצא".

מתבאר מכלליות דברי החיי"א כי מה שהתחדש בליל הסדר יותר מכל הלילות הוא, דבלילה זה יש 'לספר ביציאת מצרים', ולא רק 'להזכיר', אבל חיוב הסיפור כולל רק את אמירת אותם שלשה דברים שאם לא אמר אותם לא יצא ידי"ח, אבל כל שאר ההגדה אין עליו חיוב אמירה מצד המצוה דאורייתא ממש, אלא הוי לתוספת ושלימות המצוה מדרבנן. ולכן למשרתת שצריכה לבשל אפשר לקרוא לה רק כשאומרים אותם שלשה דברים. ונמצא שאין לנו מקור כלל דבשביל לקיים את החיוב דאורייתא צריך את כל שלושת החילוקים שאמר הגר"ח הנ"ל.

דברי ה'בנין ציון' דלא כה'עמק ברכה'

גם מדברי ה'בנין ציון' (סי' ל') מבואר כדברי החיי"א הנ"ל, ודלא כדברי ה'עמק ברכה', וז"ל: "לולא דברי הראשונים היה נלע"ד שמה שאמר ר"ג לא יצא י"ח, לא לענין אכילת פסח מצה ומרור קאמר, אלא לענין מצות ספור יציאת מצרים. שכבר הקשו הפוסקים מה ענין מצות עשה של ספור יציאת מצרים בליל פסח, כיון שבכל לילה יש חיוב להזכיר יצ"מ, כדרשת

בן זומא דפסקינן כוותיה. ותרצו דבכל לילה די בזכירה לחוד, אבל בליל פסח צריך להרבות לספר. והנה למעלה אין לזה שיעור, ולכן אמרו רז״ל ׳כל המרבה לספר ביצי״מ הרי זה משובח, אבל הרי צריך שיעור למטה כמה יספר ויהיה יוצא י״ח מצות סיפור יציאת מצרים.

״ונלע״ד דלזה בא ר״ג ומפרש ב׳ דברים. האחד, שהמועט להיות יוצא הוא לפרש טעמי פסח מצה ומרור, כדדרשינן מוהגדת לבנך וגו׳ בעבור זה עשה ה׳ לי, בעבור זה לא נאמר אלא כשמראה על פסח מצה ומרור. וגם מפורשים טעמים של ג׳ דברים הללו בג׳ פסוקים שצותה התורה לספר לבנים. טעם פסח, בפסוק ׳ואמרתם זבח פסח הוא׳. וטעם מצה, בפסוק ׳ואמר אליו בחוזק יד הוציאנו׳ וגו׳, שהוא שלא הספיק בצקם להחמיץ. וטעם מרור, בפסוק ׳ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים׳. ועוד שנית נשמע מדברי ר״ג, שאפילו סיפר כל הלילה מיציאת מצרים, ולא פירש טעמים הללו לא יצא ידי״ח סיפור יציאת מצרים. ולכן נסמכו דברי ר״ג במתניתין אחר מתחיל בגנות ומסיים בשבח וכו׳, להודיענו שגם זה מדבר מענין מצות הגדה. ופירוש זה נכון לענ״ד״, עכ״ל ה׳בנין ציון׳. ומבואר מכל דבריו דאין כל חלקי ההגדה מוכרחים בכדי לקיים המצוה דאורייתא של סיפור יציאת מצרים, ודלא כדברי ה׳עמק ברכה׳ הנ״ל.

ב. אמירת הלל והודאה להקב״ה

מצות סיפור יצי״מ בליל הסדר כוללת חיוב הלל והודאה

ב׳מועדים וזמנים׳ (חלק ג׳ סי׳ רנ״ג) הנ״ל, כתב כי יש הבדל נוסף בין חיוב הסיפור ביציאת מצרים שבליל הסדר, לבין חיוב זכירת יציאת מצרים שבכל השנה, והוא, דבליל הסדר אין די בעצם ההזכרה והסיפור ביציאת מצרים, אלא יש לצרף לזה גם הודאה והלל לה׳ ית׳ על כל זה.

וז״ל: ״ונבאר עוד שמדברי הרמב״ם בסה״מ (מצוה קנ״ז) נראה עוד חידוש במצות יציאת מצרים, שהלל בליל פסח והודאה להקב״ה על טובותיו, בכלל עיקר מצות הלילה, וז״ל, היא שצוונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן בתחילת הלילה, כפי צחות לשון המספר, וכל מי שיוסיף במאמר ויאריך הדברים בהגדלת מה שעשה לנו השם, ומה שעשו לנו המצרים מעול וחמס, ואיך לקח השם נקמתנו מהם, ולהודות לו יתעלה על כל טוב שגמלנו, יהיה יותר טוב, ע״ש.

"הרי שההודאה לבורא יתי"ש על טובותיו בניסים ונפלאות דמצרים, נמי בכלל חובת הלילה בהגדה. וכן הביא החינוך (מצוה כ"א), שהמצוה 'לספר בענין יציאת מצרים בליל ט"ו בניסן כל אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח להשם יתברך על כל הניסים שעשה לנו', ע"ש. והיינו שההודאה בכלל מצות סיפור הלילה. ועיין ברש"י בפסחים (ל"ו ע"א ד"ה שעונים) דקאי על הלל והגדה. ומשמע שהלל בליל הסדר דאורייתא, ולא ביאר טעם הדבר. ואולי זהו בכלל מצות הגדה", עכ"ל ה'מועדים וזמנים'.

ראיה מהרמב"ן שיש חיוב של הודאה בלילה זה

העולה מדברי ה'מועדים וזמנים' דבכל השנה החיוב לזכור יציאת מצרים הוא מיסוד האמונה, שעל ידי שיזכור האדם יציאת מצרים, יתחזק בכל יסודות האמונה, אבל בליל ט"ו נתחדש ענין נוסף, שמלבד חיזוק האמונה מכח סיפור יציאת מצרים, יש בזה ענין נוסף, ענין של הודאה, שיתעורר האדם לשבח, להודות ולהלל לה' יתי' על כל חסדיו עמנו. ויש להביא סימוכין לחידוש זה, מהא דכתב הרמב"ן (שמות פרק י"ב פסוק מ"ב), וז"ל: "שמורים לכל בני ישראל לדורותם. שישמרו אותו לעבוד בו לפניו, באכילת הפסח וזכירת הניסים ולתת הלל והודאה לשמו". ונראה מסתימת לשון זה כי החיוב להלל ולהודות הוא חלק מהמצוה של זכירת הניסים, והיינו, דהוי חלק ממצות סיפור יציאת מצרים.

דברי האבודרהם ד'הגדה' מלשון הודאה ושבח

האבודרהם (סדר הגדה) הביא פירוש מחודש דעצם תיבת 'הגדה' הוא מלשון הודאה ושבח, ועל פי זה עולה בודאי כחידושו של ה'מועדים וזמנים', דבלילה זה יש חיוב להודות לה' על חסדיו, מלבד עצם הסיפור ביציאת מצרים, וז"ל האבודרהם: "נקראת 'הגדה' על שם 'והגדת לבנך ביום ההוא' וכו'. ועוד מפני שמגיד בה ענין יציאת מצרים והניסים ונפלאות שעשה עמנו הקדוש ברוך הוא באותו זמן. ויש מפרשים מלשון 'הגדה', שהוא לשון הודאה ושבח להקב"ה על שהוציאנו מארץ מצרים, כמו שמתרגם בירושלמי 'הגדתי היום לה' אלוקיך', 'שבחית יומא דין', וכן תרגמו רבינו סעדיה". והרי מבואר להדיא אליבא דה'יש מפרשים' כי ההגדה בלילה זה כוללת גם ענין של הודאה, כי כל עיקר תיבת 'הגדה' הוא על דבר ההודאה והשבח לה'.

הוכחה מהגמ' שיש באמירת ההגדה ענין של הודאה

ובאמת נראה כי כבר מהגמ׳ בפסחים (דף קט״ז ע״א) יש לנו ראיה להיסוד המבואר לעיל, דהכי איתא התם: ״אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה, עבדא דמפיק ליה מריה לחרות ויהיב ליה כספא ודהבא, מאי בעי למימר ליה, אמר ליה, לאודיי ולשבוחי. אמר ליה, פטרתן מלומר ׳מה נשתנה׳, פתח ואמר ׳עבדים היינו׳״. וכתב הרשב״ם, ׳התחיל לומר עבדים, היינו, וגומר הגדה בשבח והודאה׳. ומוכח לכאורה שענין הסיפור של יציאת מצרים בליל הסדר הוא, בגדר שבח והודאה.

קושית ה׳מועדים וזמנים׳ על חידושו הנ״ל

ה׳מועדים וזמנים׳ לאחר שכתב החידוש הנ״ל, העיר על דבריו, וז״ל: ״אמנם הרמב״ם בהלכותיו מיסתם סתים ולא ביאר שההלל והודאה בליל פסח ג״כ מעיקר מצות הלילה״. ושאלתו מבוארת היטב, דאי נימא כדבריו הנ״ל, שמעיקר מצוות הלילה הוי הודאה, וכמו שמשמע בספר המצוות, אזי קשה למה בהלכותיו לא הזכיר הרמב״ם חיוב זה, להגיד הלל בליל הסדר, כחלק מהחיוב של מצות סיפור יציאת מצרים. ולכאורה מוכח מדברי הרמב״ם בהלכותיו דאמירת הלל אינה חלק מסיפור יציאת מצרים, ורק גוף הסיפור על היציאה ממצרים הוי בכלל המצוה.

ישוב השאלה עפי״ד ה׳ברכת רפאל׳

בספר ׳ברכת רפאל׳ (סי׳ מ״ג אות ג׳) כתב בענין זה, וז״ל: ״ביאור הדבר עפ״י מש״כ לעיל, דעיקר מצוות סיפור יציאת מצרים דליל ט״ו, הלל והודיה היא. ואם כן יש לומר, דעצם זה שיושב ומספר, ומראה בזה שמכיר טובות וניסי הקב״ה, יש בזה משום הודיה להקב״ה, וכמוש״כ בספרים ד׳תודה׳ ו׳הודיה׳, לשון הודאה. וי״ל עפי״ז מה דאמרינן בתפילת מודים, ׳נודה לך ונספר תהילתך׳, דר״ל ׳נודה לך׳ על ידי ׳שנספר תהילתך׳״.

על פי דבריו שבעצם הסיפור על יציאת מצרים נכללת גם כן הודאה לקב״ה, אתי שפיר דברי הרמב״ם, דאע״ג שכתב בספר המצוות שבליל הסדר צריך להודות, עכ״ז בהלכותיו לא כתב להדיא שאמירת ההלל הוי חלק מהמצוה של סיפור יציאת מצרים, מכיון שעצם הסיפור הוי גם כן הודאה.

דברי המהר״ל דמצות ה׳הגדה׳ היא, שלא נהיה כפויי טובה

ה'ברכת רפאל' מוסיף ומביא ראיה נפלאה להיסוד הנ"ל, דבלילה זה נתחדש ענין של הודאה להקב"ה על ניסיו עמנו ביציאת מצרים, מדברי המהר"ל ב'גבורות ה'' (פרק א') וז"ל: "יש לשאול איך אנו מצווים לספר נפלאותיו של הקב"ה בליל היציאה, ולמה לא נאמר בזה גם מי ימלל גבורות ה' וגו'. אבל תירוץ קושיא זאת, שודאי כשבא לספר שבחו של מקום בודאי בזה שייך לומר מי ימלל גבורות ה', אבל מה שאנו מצווין לספר בליל היציאה נפלאותיו, אין זה בשביל להגיד שבחו, רק שאנו מספרים שבחו שלא נהיה כפויי טובה שעשה הקב"ה לנו ניסים ונפלאות ואין אנו מודים לו עליהם, וכי אין אנו מחויבים לספר מה שהיטיב עמנו, אף על פי שאי אפשר לספר כל הטוב שעשה עמנו, ואף מקצת נפלאותיו, מכל מקום בשביל זה אין לומר שלא לספר מקצת מהן, לומר שאין אנו כפויי טובה, ואפילו בשביל מקצת טובו שעשה עמנו יש לנו להודות לו".

הרי מבואר מדברי המהר"ל, דעל אמירת שבחי ה' מצד שבח בלבד, אמרינן בגמרא מי ימלל גבורות ה', אבל על אמירת שבחי ה' מצד הודאה לו ית', אין טענה זו, ולכן אף שאי אפשר לנו לספר כל נפלאותיו, ואפילו לא קצתם, מכל מקום מספרים אנו בשבחו בליל הסדר, בכדי להודות לו ית' על כל זה, שלא נהיה כפויי טובה. ומכאן יסוד ופינה לחידושו הנ"ל של ה'מועדים וזמנים', דבליל הסדר נתחדש ענין של הודאה, שבח והלל, שכל זה אינו נכלל במצות זכירת יציאת מצרים שבכל השנה.

ג. טעם הדבר דזכירת יצי"מ כל השנה, אינה במנין המצוות

ישוב ה'חזון יחזקאל' למה לא מנה הרמב"ם מצות זכירת יצי"מ כל השנה

על פי הקדמת דברים זו, דבמצות סיפור יציאת מצרים בליל הסדר, נכלל חיוב של הודאה, נבוא בס"ד לבאר הענין דזכירת יציאת מצרים כל השנה, אשר האחרונים נתקשו טובא למה לא מנה זאת הרמב"ם למצוה בפני עצמה וכדלהלן.

ב'חזון יחזקאל' (ברכות, חידושים אות י"ב) כתב, וז"ל: "מזכירין יציאת מצרים בלילות. וכן פסק הרמב"ם בפ"א מה' ק"ש ה"ג כבן זומא, דמצוה לספר ביציאת מצרים ביום ובלילה. ובספר צל"ח לפסחים ובמנחת חינוך מצוה כ"א הקשו על הרמב"ם, למה לא מנה גם במנין המצוות מצות עשה לספר

ביציאת מצרים ביום ובלילה, מקרא למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, וקחשיב רק מצות עשה לספר ביציאת מצרים בליל ט״ו בניסן, מקרא דוהגדת לבנך ביום ההוא, ע״ש שהוצרכו ליישב בדוחק.

״ולפענ״ד נראה דלבן זומא דדריש ׳ימי חייך׳ הימים, ׳כל ימי חייך׳ הלילות, אין מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח כדתני הכא לקמן, והוה מצוה שסופה להבטל, וכל מצוה שיש לה זמן ואינה נוהגת לדורות, אינה ממנין תרי״ג, כמו שכתב הרמב״ם בשרשיו לספר המצוות שרש ג׳, ע״ש היטב. אבל המצוה לספר ביציאת מצרים משום והגדת לבנך שנוהגת בחג הפסח, לא בטלה לימות המשיח, ככל מצוות הפסח דאינן בטלות״, עכ״ל ה׳חזון יחזקאל׳.

קושית ה׳אבן האזל׳ על ה׳חזון יחזקאל׳

ה׳אבן האזל׳ (הלכות ק״ש פ״א הל״ג) הביא את תירוץ ה׳חזון יחזקאל׳ הנ״ל והקשה עליו, וז״ל: ״באמת אין הפירוש כן, שמהיכי תיתי נאמר שהנביא בא לבטל מצוה, אלא דיסוד ענין זכירת יצ״מ הוא יסוד אמונת ההשגחה, וא״כ לימות המשיח תכלל המצוה על כל הגאולות והיא מצוה אחת. ועל כרחך צריך לומר כן, דבלא זה קשה, דלמא הוצרך מעיקרא קרא על ימות המשיח, דלמה נימא דמ״ע דיצ״מ תבטל לימות המשיח, וע״כ שאין זה ביטול מצוה כלל, אלא דלימות המשיח יהא ממצות הזכירה כל הגאולות והיא מכלל מ״ע דיצ״מ״.

ביאור המחלוקת בין ה׳אבן האזל׳ וה׳חזון יחזקאל׳

ביאור דברי ה׳אבן האזל׳ הוא, דבגמ׳ (ברכות דף י״ב ע״ב) מבואר שהטעם שלא להזכיר יציאת מצרים לימות המשיח, הוא, מכיון שכתוב בירמיהו ׳הנה ימים באים נאם ה׳, ולא יאמר עוד חי ה׳ אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים, כי אם חי ה׳ אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם׳. והיינו, שהנס שיהיה לעתיד לבא, יהיה יותר גדול מיציאת מצרים, ולכן לא יצטרכו להזכיר את יציאת מצרים. ונקט ה׳חזון יחזקאל׳ שהביאור בזה, שלעתיד לבא לא יהיה כלל מצוה להזכיר יצ״מ לפי בן זומא. אבל ה׳אבן האזל׳ נקט שלעולם גם לעתיד לבוא תהיה מצוה זו של זכירת יצ״מ, אלא שהדבר יהיה נכלל ביחד אם המצוה של זכירת קבוץ הגלויות שיהיה לעתיד לבא, אבל לא שתתבטל המצוה גם לפי בן זומא.

ראיה מהרשב״א לדברי ה׳אבן האזל׳

ויש להביא ראיה לדברי ה׳אבן האזל׳ מדברי הרשב״א (נדפס ב׳עין יעקב׳, ברכות שם), וז״ל: ״ואם תטעון עלינו מבטול ק״ש, ר״ל יציאת מצרים שהיא מצוה ממצוות התורה, דע שאין הכוונה רק כדי שנזכור בפה הנסים שעשה לנו השי״ת שהוציאנו ממצרים אחר היותנו עבדים דלי הכח, ותחת סבלות מלך ועם קשה, ועם הזכירה הזאת נקבע בנפשותינו שהוא המשגיח והיכול שלא ימנעהו מונע שבשום צד. ועוד שתתחזק בנפשותינו מדת הבטחון חזוק רב. ועל כן באה האזהרה על זה במקומות רבים בתורה, בזכירת האותות ומופתים והיד החזקה. ואחר היות התכלית בזכירת הפה, ביציאה מן הטענה הזו, הנה גם התכלית ההוא שמור, בהזכירנו קבוץ עם ממושך וממורט מעמים נוראים, מן הארצות הרחוקות ומצפון וים, ותהיה הכוונה ההיא יותר חזקה בהיות ההזכרה באותות יותר חזקים, ואם נאמר כן אין מצוה מתבטלת בזה כלל״. הרי מבואר שלא תתבטל המצוה דזכירת יצי״מ לעתיד, אלא שהיא תתקיים בזכירת האותות יותר חזקים שיהיו לעתיד, והרי זה ממש כדברי ה׳אבן האזל׳.

קושיא על תירוצו של ה׳חזון יחזקאל׳

מלבד טענתו של ה׳אבן האזל׳ על ה׳חזון יחזקאל׳, לכאורה יש עוד לעיין בדבריו, שהרי כל תירוצו מיוסד על כללו של הרמב״ם שאינו מונה מצוות שיתבטלו לעת״ל, אכן באמת הרמב״ם לא כתב כך להדיא, אלא כתב שאינו מונה מצוות כאלו שנהגו לשעתם בלבד, ׳איש אל יותיר ממנו עד בוקר׳, ו׳אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה׳, ואלו מצוות שאכן נהגו רק בזמנם ואינם נוגעים עוד כלל, אבל אין לנו ראיה מדברים אלו שאין למנות מצוה שנוהגת בכל הדורות, ורק לעתיד לבוא לא תהיה נוהגת. ואם כן גם לו יהיבנא ל׳חזון יחזקאל׳ דמצוה זו תתבטל לגמרי לעת״ל, עדיין לא מצאנו מזור ומרפא לכך שלא מנה הרמב״ם אותה למצוה, כי אין לנו בדבריו הנ״ל ראיה שמצוה כגון זו אינה נמנית במנין המצוות.

ביאור דברי ה׳חזון יחזקאל׳

ואולי נימא כי ה׳חזון יחזקאל׳ שפיר מצא בדברי הרמב״ם טעם שלא להזכיר מצוה זו שנוהגת בכל הדורות, ורק תתבטל לעת״ל, מכיון שהרמב״ם כתב שם בזה״ל: ״ואילו היה מכלל המנין, מצוות שאינן

נוהגים לדורות, הנה יחסר זה הכלל בזמן שיכלה בו חיוב המצוה ההיא, ולא יהיה המאמר הזה שלם כי אם בזמן מוגבל״. ומלשון זה יש ללמוד כי אפילו מצוה הנוהגת בכל הדורות, אם לא תהיה נוהגת לעתיד לבא, אין למנותה, מכיון ש׳המאמר יהיה מוגבל׳, והבן.

קושית ה׳מועדים וזמנים׳ על תירוץ ה׳חזון יחזקאל׳

ב׳הגדת מועדים וזמנים׳ (ד״ה ימי חייך) מביא כי הגר״ח מבריסק זצ״ל יישב את דברי הרמב״ם ממש כדברי ה׳חזון יחזקאל׳, וז״ל: ״שמעתי בשם הגאון רבי חיים סולווייציג זצ״ל מבריסק שתירץ, דאנן קיימא לן כבן זומא דמזכירין יציאת מצרים בלילות, וא״כ ליכא רבוי לחייב בימות המשיח, דבעינן הרבוי לרבות לילות, וכיון שאין כאן מצוה בימות המשיח, אינה מצוה נצחיית רק זמנית, וכללא כייל לן הרמב״ם בסה״מ דמצוות שאינן נוהגין לנצח רק לזמן, כמו לא תסוב נחלה, אינם בכלל מנין המצות, והכא נמי א״ש, דמצות זכירת יציאת מצרים לא מנה הרמב״ם במנין המצות, שאינה אלא מצוה זמניית, ע״כ שמעתי״.

אכן ה׳מועדים וזמנים׳ הרבה לתמוה על תירוץ זה, מהא דמצות סיפור יצי״מ דליל הסדר לא תהיה בטלה לעת״ל, וז״ל: ״והדברים תמוהין, דלכאורה אם היא מצוה גמורה, לא מצינו שאיזו מצוה תיבטל בימות המשיח, והכי מוכח דהא מצות סיפור יציאת מצרים נחשב במנין המצות, ונוהגת גם בימות המשיח, וקשה הא אז שעבוד מלכיות עיקר, ואין מזכירין עוד יציאת מצרים, וע״כ שום מצוה לא תיבטל, וא״כ הכי נמי מצות זכירה אם היא באמת מצוה גמורה בכל יום, לא תיבטל כלל בימות המשיח. ותמוה לומר שהיא מצוה מה״ת ומ״מ אינה נוהגת בימות המשיח״.

תירוץ ה׳ברכת רפאל׳ על פי היסוד הנ״ל, שיש ענין הודאה בליל הסדר

בספר ׳ברכת רפאל׳ (סי׳ מ״ג סוף אות ב׳) הנ״ל (אות ב׳) כתב ליישב שאלת ה׳מועדים וזמנים׳ על תירוצם של הגר״ח וה׳חזון יחזקאל׳, דבאמת יש הבדל גדול בין גדר המצוה של זכירת יצי״מ כל השנה, לבין המצוה דסיפור יצי״מ בליל הסדר, ולכן אין ללמוד מהא דמצות סיפור יצי״מ לא תתבטל לעת״ל, דגם מצות זכירת יצי״מ לא תתבטל.

וז״ל: ״מעתה יש לומר דהא דמבואר בגמ׳ ברכות י״ב ע״ב דלימות המשיח לא יזכירו יצי״מ, אלא קיבוץ גלויות, וכמאמר הנביא, ומטעם

דאין להזכיר הטפל אצל העיקר, היינו דוקא הזכרה שתכליתה השרשת האמונה בהשגחת ה' עלינו, דכיון דאז בימות המשיח יהיו ניסים ונפלאות גדולים לאין ערוך מניסי מצרים, לא יהיה צורך וטעם כלל להזכיר מעשי ה' ביציאת מצרים. משא"כ סיפור יצי"מ דליל ט"ו, שענינו שבח והודיה לקב"ה, על שעשה לנו בהוציאו אותנו ממצרים, זה שייך שפיר אף לימות המשיח, דכי משום שיעשו לנו ניסים וטובות גדולים יותר, נמנע מלהודות על ההצלה הקטנה".

ד. גדר חיוב הזכירה כל השנה, והמסתעף לדינא לנשים וקטן שהגדיל

חידוש האחרונים דזכירת יצי"מ כל השנה, היא מכח הסיפור ביצי"מ בליל הסדר

בספר 'דברי מרדכי' (פסחים סי' ס"ח) כתב לישב שאלת האחרונים הנ"ל על הרמב"ם, למה לא מנה המצוה דזכירת יצי"מ כל השנה כמצוה בפנ"ע, וזאת על פי יסוד גדול בענין השייכות שיש למצות סיפור יצי"מ בליל הסדר, עם מצות זכירת יצי"מ כל השנה.

וז"ל ה'דברי מרדכי': "ברש"י עה"ת פרשת ראה על הך קרא ד'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך', כתב וז"ל, ע"י אכילת פסח והמצה. ופירש כן, משום דכן פשטות הקרא, דכתיב לעיל מיניה 'וזבחת פסח וגו', לא תאכל עליו חמץ, שבת ימים תאכל עליו מצות, כי בחפזון יצאת מארץ מצרים, למען תזכור את יום צאתך' וגו', הרי פשוטו של מקרא כתיב כן, דע"י האכילת פסח ומצה יזכור את יום צאתך מארץ מצרים, כמו שפירש"י.

"ולכאורה קשה דהרי מהך קרא ילפינן מצות זכירת יציאת מצרים כל השנה, ואיך יתפרש הקרא 'למען תזכור' לפי פירוש פשטיה דהקרא כהנ"ל, ענין אכילת מצה ופסח, לזכירת יציאת מצרים דכל השנה. והמבואר מזה דהמצוות פסח ומצה בליל פסח, אינה רק למצות זכירה של ליל פסח, אלא גם בשביל מצות זכירת יציאת מצרים של כל השנה, והיינו דע"י אכילת מצה ופסח בליל פסח יקבע בלבנו הזכירה של יציאת מצרים ביום זה, ועי"ז תהיה לנו הזכירה של יציאת מצרים כל השנה ג"כ.

״ועל פי זה יש ליישב מה שהקשו, למה הרמב״ם לא מנה במנין המצוות המצוה של זכירת יציאת מצרים בכל הימים, דהרי זו מצוה כמוש״כ הרמב״ם בפ״א מהלכות ק״ש ה״ג, וזה נלמד מהקרא דלמען תזכור וגו׳. ולהנ״ל י״ל דאין זה מצוה בפ״ע, אלא שזהו חלק מן המצוה של זכירת יציאת מצרים בליל פסח, וכבר השריש הרמב״ם בשורש י״א שאין למנות חלקי המצוה, חלק חלק בפ״ע, שיהא המקובץ מהם חלק אחד. ומעתה מיושב מה שאנו אומרים באמירת ההגדה מצוה זו של זכירת יציאת מצרים ביום ובלילה, כי כאמור שייך זאת לליל פסח, כמו שפירש רש״י ז״ל בחומש כמו שביארנו״, עכ״ל ה׳דברי מרדכי׳.

מבואר מדבריו שהמצוה של סיפור יציאת מצרים בליל הסדר, והמצוה דזכירת יציאת מצרים כל השנה, ענין אחד הם, ולא רק זאת אלא דבליל הסדר מאריכים בסיפור בכדי שבכל יום נהיה נזכרים בקצרה בסיפור שסיפרו באריכות בליל הסדר.

דברי ה׳עמק דבר׳ על דרך הנ״ל

באמת כבר קדמו בחידוש זה הנצי״ב ב׳עמק דבר׳ (דברים פרק ט״ז פסוק ג׳), וז״ל: ״וטעם זה השינוי בתכלית הסיפור תליא בהא, דעיקר מצות הסיפור בזה הלילה בא לחזק אמונה בהשגחה בכל השנה, מה שנוגע להליכות עולם בחיים, ומש״ה מסיים המקרא למען תזכור וגו׳. וכמו שהאב מספר לבנו מעשה שיש בו מוסר והסיפור ארוך כדי שעה, ובכל יום מזכירו ברמז קל כל הסיפור, ובכל שנה חוזר ומספר מחדש כדי שיעשה שורש בלבבו, כך מצוה לעשות סיפור ארוך בזה הלילה, וכל יום סגי בזכירה לבד״. דוק ותשכח כי בדברים קצרים אלו כלל את היסוד המבואר לעיל.

ביאור שיטת ה׳סולת למנחה׳ על פי הנ״ל

על פי היסוד הנ״ל בגדר אלו שתי המצוות, מקום יש עמנו להטעים החידוש הגדול שהביא בספר ׳מקראי קודש׳ (פסח חלק ב׳ סי׳ מ״ד), וז״ל: ״עוד מחדש בספר סולת למנחה דבנעשה בן י״ג בלילה שאחר פסח, בט״ז בניסן, לא מחויב כל השנה בהזכרת יציאת מצרים, דעיקר החיוב בליל ט״ו וכל השנה טפל לו, ומי שעדיין לא נחייב בליל פסח לא יתחייב עד שיתחייב בליל פסח״.

וצריך להבין למה אם לא התחייב בליל פסח במצוה דזכירת יציאת מצרים, לא יהיה חייב כל השנה במצוה דזכירת יצי״מ, דבמה תלויים אלו שתי המצוות זה בזה. אכן, לפי העמק דבר הנ״ל אתי שפיר, דמצוות זכירת יציאת מצרים של כל השנה מסתמכת היא על המצוה דהסיפור באריכות שהיה בליל הסדר, וזה בלא זה אי אפשר, ולכן מי שלא היה חייב בליל הסדר בסיפור דיצי״מ, אין לו מכח מה לזכור זאת כל השנה, ולכן אינו חייב כל השנה במצות זכירת יצי״מ.

דברי ה׳קרן אורה׳ דנשים פטורות מזכירת יצי״מ על פי היסוד הנ״ל

ומצאתי להׄ׳קרן אורה׳ (ריש ברכות ד״ה והנה יציאת מצרים) הלך גם כן בדרך הקרובה לדברי ה׳עמק דבר׳ הנ״ל, ויישב גם כן את דברי הרמב״ם עפי״ז על דרך ה׳דברי מרדכי׳ הנ״ל, ובזה הוסיף ליישב הטעם דנשים פטורות ממצות זכירת יצי״מ כל השנה.

וז״ל ה׳קרן אורה׳: ״והנה יציאת מצרים בכל יום מבואר בש״ס דמהתורה היא, ולא ידעתי לכאורה למה לא מנאו הרמב״ם במנין המצוות, כי לא מנה אלא הסיפור בליל פסח לבד וזכירה דעמלק וגם זכירת שבת במנין המצוות, ומצות זכירת יציאת מצרים בכל יום לא מנה כלל. ונראה דזכירה דשבת ומעשה עמלק זכירה שלהם נאמרה בלשון צווי, ׳זכור את יום השבת׳, ׳זכור את אשר עשה לך עמלק׳, אבל זכירה דיציאת מצרים לא נאמר בלשון צווי, ׳זכור את יום צאתך מארץ מצרים׳, אלא ׳למען תזכור׳, וא״כ אדלעיל קאי, אמצוה דפסח ומצה, דמחמתן תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, וכן פירש רש״י ז״ל בחומש למען תזכור ע״י אכילת הפסח והמצה יום צאתך, עכ״ל. וממילא שמע מינה דצריך לזכור יציאת מצרים כל הימים, ע״כ אינו נכנס במנין המצוות, ועיקר מצות זכירת יציאת מצרים הוא בליל פסח לבד, שנאמר ׳זכור את היום הזה׳, וכמ״ש הרמב״ם ז״ל בפ״ז מהלכות חמץ ומצה.

״ועל פי זה נראה ליישב הא דמשמע מסוגיית הש״ס דנשים פטורות מהזכרת יציאת מצרים בכל יום, וכבר עמד השאגת אריה ז״ל וכו׳. ולפי מה שכתבתי דעיקר חיוב הזכירה של יציאת מצרים הוא בלילה ראשונה של פסח, וכיון דנשים פטורות מעיקר הזכירה, דהוי מצוה שהזמ״ג, וכן משמע בתוס׳ שם ד״ה דאשה וכו׳ וק״ל, וכדמשמע בע״פ דאמרינן התם נשים חייבות בד׳ כוסות דאף הם היו באותו הנס, משמע דמסיפור הגדה פטורות, דהאי טעמא דאף הם וכו׳ לא מהני אלא במילי דרבנן, כמו

מקרא מגילה ונר חנוכה, אבל לא למצות התורה, וכיון דפטורה מעיקר ההגדה ע״כ פטורה ג״כ מכל הימים, ועדיין צ״ע״, עכ״ל ה׳קרן אורה׳.

והרי מבואר מדבריו שמצות הזכירה דיצי״מ כל השנה, היא כסניף מהמצוה דסיפור יציאת מצרים בליל הסדר, ולכן אשה שפטורה ממצות הסיפור, ממילא פטורה הוא גם ממצות הזכירה של כל השנה, ועל דרך חידושו של ה׳סולת למנחה׳ הנ״ל בקטן שהגדיל אחר הפסח.

ה. חיוב לספר בליל הסדר שהיום יצאנו ממצרים

האם נכלל במצות הסיפור ביצי״מ להזכיר שהיום הוא שיצאנו ממצרים

בספר הזכרון ׳אש תמיד׳ (עמוד קצ״ז) הודפס חידוש גדול בשם הגר״ח מבריסק זצ״ל, וז״ל: ״כתב הרמב״ם פ״ח מהלכות חמץ ומצה ה״א, וז״ל, מצות עשה של תורה לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל ט״ו בניסן, שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, כמו שנאמר זכור את יום השבת לקדשו עכ״ל. ומבואר מדברי הרמב״ם שמהפסוק זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים וכו׳, ילפינן שיש מצות עשה לספר בניסים ונפלאות בליל ט״ו בניסן.

״והנה צ״ע כוונת הרמב״ם במה שכתב ׳כמו שנאמר זכור את יום השבת לקדשו׳. ונראה לומר דהנה אם אחד יזכיר כל סיפור יציאת מצרים בליל ט״ו, אבל לא יזכיר שהיום בליל ט״ו בניסן יצאו כלל ישראל ממצרים, לא יצא ידי חובתו, דחייב להזכיר שהיום הוא יום זמן חירותנו, וצריך לזכור את יום יציא״מ כמו במצוה שקידוש, שצריך להזכיר שהיום יום שבת. וזה כוונת הרמב״ם במה שכתב ׳כמו שנאמר זכור את יום השבת לקדשו׳.

״וצ״ע איפה אנו מקיימים חיוב זה. וצ״ל דבקידוש של ליל פסח כשאומרים זמן חירותנו, מקיימים חיוב זה שמחויב להזכיר שהיום הוא יום היציאה. ובמחבר בשו״ע סי׳ תע״ב ס״א כתב אבל לא יאמר קידוש עד שתחשך. ומבואר דגם הקידוש עצמו בעי לילה. אולם במגן אברהם ס״ק א׳ כתב דרק הד׳ כוסות וכל הסדר בעי לילה, אבל עצם הקידוש לא בעי לילה. ועיין בטורי זהב. ונראה לפי מה שכתבנו דרק בקידוש הוא דמקיימים מצות סיפור יציאת מצרים, דעיקרו של המצוה לספר ביציאת

מצרים שהיום הוא יום יציאת מצרים, וזה מקיימים רק בקידוש, אם כן הקידוש עצמו בעי לילה״, עכ״ל המיוחס להגר״ח זצ״ל.

מבואר מדבריו חידוש שצריך להזכיר בליל הסדר שבלילה הזה יצאנו ממצרים. וזה הפשט כמו זכירת שבת שצריך להזכיר שהיום הקב״ה שבת.

האם אכן הדברים הנ״ל נאמרו ע״י הגר״ח זצ״ל

בספר ׳מאורי המועדים׳ הביא להטיל ספק האם הדברים שהובאו לעיל משמו של הגר״ח זצ״ל, אכן נאמרו על ידו, וז״ל: ״הגרמ״ד שליט״א אמר שאינו יודע מקור לדברים אלו, וניכר שאין זה מדברי הגר״ח, דהא הגר״ח אמר דג׳ חילוקים יש בין סיפור יצ״מ לזכירת יצ״מ, ולפי הנ״ל יש עוד חילוק, דבסיפור יצ״מ צריך להזכיר את היום. ועוד דאי כוונת הרמב״ם כדברי הגר״ח, הרי אין כוונת הרמב״ם במש״כ בליל ט״ו לזמן המצוה של סיפור יצ״מ שהוא בט״ו, אלא שיספר שהניסים נעשו בליל ט״ו, וצ״ע דאם פירט הרמב״ם את חילוק של זכירת היום, מדוע לא פירט את כל החילוקים שבין סיפור לזכירה. לכן ודאי דצריך לומר דכוונת הרמב״ם בליל ט״ו היא על זמן המצוה.

״ועוד קשה על הדברים הנ״ל, מה שהוסיף שקידוש דליל פסח דאורייתא, ואי אפשר לקדש מבעוד יום, דאינו מובן כלל, דאפילו אי נאמר דמתקיימת מצות סיפור ע״י הקידוש, מ״מ ודאי דלא נעשית חלק ממצות הקידוש, ושפיר שייך לומר דהקידוש דרבנן ורק דע״י הקידוש מתקיים מצוה דאורייתא, ויכול לקדש ביום ובלילה לספר דבאותו היום יצאו ממצרים דלא שייך הסיפור למצוות קידוש״.

דברי ה׳מועדים וזמנים׳ בזה

ב׳מועדים וזמנים׳ (חלק ג׳ סי׳ רנ״ג) כוון מעצמו לחידוש זה, וז״ל: ״ונראה להוסיף דבר חדש בביאור הרמב״ם, דבאמת החיוב בליל ט״ו אינו דוקא לספר שיצאנו ממצרים, ונעשה לנו נסים ונפלאות, רק צריכים להזכיר את היום, והיינו שבזמן הזה ממש הוא דיצאנו ממצרים ונעשה לנו אז ביום הזה נסים ונפלאות. והיינו כמו בשבת שצריכים להזכיר את היום, והיינו שהיום הוא שבת קודש. ולהכי תלי הרמב״ם להו אהדדי, זכירת שבת עם יציאת מצרים, דבתרוייהו המצוה היא להזכיר היום וכו׳.

״ומעתה נוכל ליישב קושיית האחרונים שהקשו מה נשתנה ליל ט״ו שצריכים להזכיר יציאת מצרים, והא בכל לילה נמי מחוייבין להזכיר יציאת מצרים, דקיימא לן מזכירין יציאת מצרים בלילות, וכמבואר ברמב״ם ריש הלכות ק״ש ה״ג, ע״ש, וא״כ מה נשתנה ליל ט״ו שיש בה מ״ע מיוחדת, והא בכל לילה נמי צריכים להזכיר יציאת מצרים. אבל לדברינו החידוש כאן שצריך להזכיר היום שיצאנו ממצרים, וזהו מעיקר חובת המצות עשה״.

ראיית ה׳מנחת אשר׳ ליסוד הנ״ל

בהגדה של פסח ׳מנחת אשר׳ (סימן ד׳. עמ׳ ר״ט) כתב לדייק חידוש זה מלשון הרמב״ם (הלכות חמץ ומצה פרק שביעי הלכה ב׳), וז״ל, ״מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו, שנאמר והגדת לבנך, לפי דעתו של בן אביו מלמדו. כיצד, אם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים, ובלילה הזה פדה אותנו הקב״ה ויוציאנו לחירות״. ומבואר מדברי הרמב״ם שצריך לומר כי בלילה הזה הקב״ה פדה אותנו, ואין די לספר על עצם הפדיה ממצרים, אלא צריך להדגיש כי היה זה בלילה הזה וכדברי האחרונים הנ״ל.

ביאור דברי הרמב״ם הנ״ל באופן אחר

והנה, אם לא נקבל חידוש הדברים הנ״ל, וכדהובא מספר ׳מאורי המועדים׳ הנ״ל לדחותם, הרי דשוב מתעוררת השאלה על מה שהרמב״ם דימה פסח לשבת. וכתב בספר ׳מועדים וזמנים׳ הנ״ל ביאור נוסף בזה, וז״ל: ״בפשוטו נראה דהרמב״ם קמ״ל שאין הפירוש במצות סיפור כמשמעה לספר לאחרים, ואם אין אחרים אצלו, בטלה מצות סיפור, דהאמת דסגי נמי בינו לבין עצמו, דאפילו אין לו מי לספר, עצם הדברים דסיפור עיקר המצוה, ודמי בזה לשבת דעצם הזכירה מצוה אף שאינו מספר לאחרים. ואף שהגדר אינו שוה, דבשבת סגי בזכירת קדושת היום, ובליל פסח מספר הניסים ונפלאות, דמי אהדדי דכשאין אחר סגי בינו לבין עצמו, ובזה לבד הוא דמדמה להוא הרמב״ם אהדדי.

״וכן מוכח בסה״מ עשה קנ״ז, אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו, בינו לבין אחרים, מנין, ת״ל ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה, רוצה לומר שהוא צוה לזכרו כמו שאמר זכור את יום השבת, הרי דמזכירת שבת ילפינן שאין צריך לספר לאחרים, דסגי בינו לבין עצמו,

וא״ש כוונתו בהלכות חמץ ומצה, דמייתי ראייה שאין צריך לספר לאחרים דוקא לקיום המצוה כמ״ש״.

ביאור דברי הפר״ח על פי החידוש הנ״ל

על פי השיטה המבוארת לעיל, דחלוק ליל הסדר מכל הלילות, בזה שבליל הסדר המצוה היא להזכיר שהיום יצאנו ממצרים, יש מקום לבאר ולישב את שיטת הפר״ח (סי׳ תע״ג ס״ק ו׳ ד״ה ויאמר), וז״ל: ״ואם תאמר למה אין מברכים על ההגדה, והא כתיב והגדת לבנך. וי״ל דביציאת מצרים שנזכיר בקידוש יצא ידי חובה ממהגדה, ומשום הכי לא מברך״. [מקור דברי הפר״ח הנ״ל הוא באבודרהם (סדר ההגדה ופירושה, ד״ה ומתחיל בהגדה), וז״ל: ״והקשה הריא״ף למה אין מברכין על קריאתה כמו שמברכים על קריאת מגילה, והלא מצות עשה היא שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא וכו׳. ותירץ כי במה שאומר בתחלה בקידוש זכר ליציאת מצרים יצא].

והבין המנחת חינוך (מצוה כ״א) דלדברי הפר״ח ה״ה דיוצאים בהזכרה לחוד, בכל קידוש דשבת ויו״ט, עי״ש. ולפי״ז מתחזקת הקושיא, מה נתחדש במצות סיפור יציאת מצרים דליל הסדר

וכתב בחוט השני (הלכות שבת חלק ב׳, קובץ ענינים אות כ׳) לבאר את שיטת הפר״ח, וז״ל: ״ידועה השאלה שהרי מצווים אנו בכל יום להזכיר יציאת מצרים, א״כ מה נחדש במצות סיפור יציאת מצרים בליל הסדר וכו׳. ובמנחת חינוך (מצוה כ״א) כתב דנראה דמדברי הרמב״ם והחינוך שבכל יום די בהזכרת יציאת מצרים לחוד בלא סיפור, אבל בליל הסדר צריך סיפור הניסים והנפלאות שעשה עמנו השי״ת. אבל בפר״ח הבין המנח״ח דלדבריו ה״ה דיצא בהזכרה לחוד בכל קידוש דשבת ויו״ט ולפי״ז מתחזקת הקושיא הנ״ל מה נתחדש במצות סיפור יציאת מצרים דליל הסדר.

״ויש לבאר בדעת הפר״ח דיוצא בהזכרה של יציאת מצרים בקידוש דליל הסדר, לפי שבקידוש זה מזכיר שנתן לנו יום זה, שהוא יום חירותנו, לכך יצא יד״ח מצות סיפור יציאת מצרים, דאף דבעינן סיפור יציאת מצרים, ולא סגי בהזכרה כבכל השנה, מ״מ כיון שביום שיצאנו ממצרים אומר שעתה הוא זמן חירותנו, ויום זה הוא ׳מקרא קדש זכר ליציאת מצרים׳, שפיר מיקרי שמספר שיצאנו ממצרים, ושפיר מקיים בזה מצות והגדת, שמספר שזה היום יצאנו ממצרים והוא זמן חירותנו״.

ונראה כי דברי ה'חוט שני' בישוב וביאור שיטת הפר"ח מבוארים ביתר שאת על פי חידוש האחרונים הנ"ל, דמה שנתחדש בליל הסדר יתר על כל השנה הוא, החיוב להזכיר שביום זה ממש יצאנו ממצרים. ואשר על כן, מכיון שבקידוש של פסח מזכירים זאת, לכן מקיימים בזה עיקר המצוה דסיפור יציאת מצרים, והבן.

שיטת הרשב"א המובאת באבודרהם

האבודרהם הנ"ל הביא תירוץ נוסף מהרשב"א, למה אין מברכים על מצות הגדה, וז"ל: "והרשב"א כתב טעם אחר, שאין לברך על קריאתה מפני שהיא מצוה שאין לה קצבה ידועה, ואפילו בדיבור בעלמא שידבר בענין יציאת מצרים, יצא אלא כל המרבה הרי זה משובח".

ומבואר ברשב"א שבכל הזכרת יציאת מצרים בכל דהו, כבר מקיימים מצות ההגדה של פסח, ולא דוקא בקידוש. ולכאורה על פי דברים אלו ננעלו כל שערי תירוצים הנ"ל, מה נתחדש במצוה דהגדה יתר על מצוה דזכירה כל השנה, דאם כתב הרשב"א ד'בדיבור בעלמא שידבר בענין יציאת מצרים, יצא', אין לנו מקום לכל הדרכים והשיטות והחידושים שנתבארו לעיל, והדרא קושיא לדוכתא.

ולכאורה אין לנו לישב אלא על פי דרכו של ה'מנחת חינוך' (מצווה כ"א) בישוב שאלה זו, וז"ל: "ואפשר לומר כיון דזכירת יציאת מצרים בלילות לא דרשינן אלא מריבויא ד'כל', א"כ לא הוה אלא מדרשא, וחלה שבועה עליו, אם נשבע שלא יזכור או שיזכור. אבל בליל ט"ו היא עשה מפורשת במנין תרי"ג, א"כ אין שבועה חלה אלא בכולל. ובשאר לילות כיון דהוי מריבויא דכל הוי כמו חצי שיעור וחלה שבועה".

תירוץ נוסף לשיטת הרשב"א, מה נתחדש בליל הסדר

ונראה ליישב השאלת המנח"ח באופן נוסף, גם אליבא דהרשב"א הנ"ל, שבכל לילה אחרי שהזכיר יציאת מצרים, אין מעלה להזכיר שוב יצי"מ, דאחר קיום המצוה, הוי כאמורה בעלמא, ללא סרך קיום מצוה דזכירה, אבל בליל ט"ו אע"ג שמקיימים את המצוה באמירה כל דהו, כמו בכל לילה, אבל כל מה שמרבה לספר הוי חלק מהמצוה, ומקיים מצוה בכל סיפור וסיפור. והוי כמו בתרומה, שאע"ג דחיטה אחת יכולה לפטור הכרי, אם הפריש כמה חיטים, אז חל שם תרומה על כל החיטים. כך הוא

גם כן הגדר במצוה דסיפור בליל הסדר, דכל מה שמרבה לספר הוי חלק מהמצוה של סיפור יציאת מצרים, ומקיים בכל דבריו את המצוה.

והדברים מדוייקים קצת בלשון האבודרהם בשם הרשב״א, שכתב שכל מה שמרבה מקיים מצוה, ואפשר שבא ליישב בזה השאלה, מה נתחדש בליל ט״ו, הרי יצא בהזכרה בעלמא. ועל זה כותב שכל מה שמרבה לספר הרי זה משובח, כלומר, דהוי חלק מהמצוה, כי אין למצוה זו שיעור, וכל מה שמספרים באותו הלילה, הוי חלק מהמצוה ממש, וענין זה אינו בשאר לילות.

תמיהת המהר״ל על תשובת הרשב״א, מה אין מברכים על הגדה

המהר״ל בספרו 'גבורות ה'' (פרק ס״ג) הביא דברי הרשב״א הנ״ל, שאין מברכים על מצות ההגדה, מכיון שיוצאים ידי״ח במילה אחת, ותמה עליהם, וז״ל: ״ואין זה דבר מספיק, דמה בכך שיוצא בסיפור אחד, וכי בשביל כך לא יברך. אלא יראה 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״. מבואר שנתקשה בביאור דברי הרשב״א למה לא לברך אפילו שיוצא במילה אחת אז מצוות סיפור יציאת מצרים.

ובספר 'דברי אסף' (עמוד קל״ז) הביא לבאר את דברי הרשב״א, וז״ל: ״שמעתי בשם הה״ג ר' לייב גורוויץ זצ״ל דאם יברך על סיפור יציאת מצרים, הרי כבר יצא ידי״ח בהזכרת יציאת מצרים שבתוך הברכה עצמה, וכה״ג לא תיקנו ברכה״. והיינו, דלעולם הברכה היא קודם המצוה, אבל בנדון דידן, הרי לשיטת הרשב״א בעצם מעשה הברכה עצמו, מקיים המצוה, שהרי מזכיר בה הענין של יציאת מצרים, ובכגון דא לא תקנו ברכת המצוות. והוא תירוץ נאה.

ו. חיוב עשיית מעשים המעידים על היציאה ממצרים

קיום מצות סיפור יצי״מ במעשים המורים על זה

ב'משנת יעבץ' (סי' י״ח) כתב, וז״ל: ״נראה דאע״פ ששתיית ד' כוסות ואכילת מרור בזמן הזה הם דרבנן, היינו שהחיוב בהן הוא רק מדרבנן,

אבל מקיימים בהן מצות עשה מה״ת, והיא מצות סיפור יציאת מצרים, שהרי כשאוכלין מרור על שום שמררו המצרים את חיי אבותינו במצרים, ושותין ד׳ כוסות כנגד ארבע לשונות של גאולה, והוצאתי והצלתי ולקחתי וגאלתי, כדאיתא בירושלמי פסחים פ״י ה״א, א״כ זה גופיה הוי קיום מצות סיפור יציאת מצרים, והיינו שמצות סיפור הוא לא רק בפה באמירת ההגדה אלא גם במעשה.

״ובזה יהא ניחא הא שתמה המנ״ח מצוה כ״א על הרמב״ם שכתב בפ״ז מה׳ חמץ ומצה ה״א מצות עשה לספר ביציאת מצרים בליל פסח, והלא בכל לילה יש מצוה להזכיר יציאת מצרים כמש״כ הרמב״ם בפ״א מה׳ ק״ש ה״ג, א״כ מאי היא המצוה מיוחדת בליל פסח. ונראה שבכל לילה המצוה היא להזכיר יציאת מצרים בפה, אבל בליל פסח מצות סיפור הוא גם במעשה, והיינו שכל הלכות הסדר אכילת מצה ומרור ושתיית ד׳ כוסות והסיבה דרך חירות, הכל הוא קיום מצות סיפור יציאת מצרים״, עכ״ל ה׳משנת יעבץ׳.

דברי ה׳דגול מרבבה׳ במי שהחשיך לו עד חצות ולא אכל מצה עדיין

על פי חידוש זה כתב ה׳משנת יעבץ׳ לבאר וליישב את דברי ה׳דגול מרבבה׳ (סי׳ תע״ז), דז״ל: ״נראה דמי שאירע לו אונס שלא יכול לאכול פרוסת המוציא עד חצות, לא יברך על אכילת מצה, דספק ברכות להקל. ואם החשיך לו עד סמוך לחצות, יקדש וישתה כוס ראשון ויטול ידיו ויברך המוציא ועל אכילת מצה ויאכל, והגדה יאמר אח״כ, אלא שכאן יברך גם על המרור תיכף קודם חצות קודם אמירת הגדה״.

תמיהת ה׳עמק ברכה׳ על ה׳דגול מרבבה׳

ותמה ב׳עמק ברכה׳ (סדר ליל פסח אות ד׳), וז״ל: ״ותמהני עליו, הא דצריך למהר באכילת מצה קודם חצות הוא משום דמספקא לן דלמא הלכה כראב״ע, דאמר דאם אכל פסח ומצה לאחר חצות לא יצא, וא״כ לדידיה גם מצות ההגדה צריכה להיות קודם חצות, דהא בעינן ׳בעבור זה, בשעה שיש מצה ומרור לפניך׳, וא״כ כיון דמרור בזמה״ז אינו אלא מדרבנן ומצות ההגדה הוי דאורייתא, היה לו להניח מלאכול המרור עד אחר חצות ובמקומו למהר לומר קצת ההגדה, כדי לצאת מצות סיפור יציאת מצרים דאורייתא״.

תירוץ ה׳משנת יעבץ׳ על ה׳דגול מרבבה׳

וכתב ה'משנת יעבץ' ליישב שיטת ה'דגול מרבבה' על פי חידושו הנ"ל, וז"ל: "ונראה לפי המבואר דקיום מצות סיפור הוא מקיים גם באכילת מצה ומרור, וא"כ נמצא דבמה שאכל מצה ומרור לפני חצות, כבר קיים מצות סיפור מה"ת, ומה שצריך עוד לומר את ההגדה זהו מדין 'כל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח'. וא"כ שפיר כתב ה'דגול מרבבה' דיקדים אכילת מרור קודם חצות, שהרי באכילת מרור הוא מקיים גם מצות מרור וגם סיפור מצות יציאת מצרים, ואחר חצות יגיד את ההגדה מדין 'כל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח', וזה נאמר כל הלילה, כמבואר בשו"ע הלכות פסח סי' תפ"ב ס"ב חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים ולספר בניסים ובנפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו עד שתחטפנו שינה".

העולה מדבריו שהמצוה שנתחדשה בליל ט"ו יתר על כל השנה, היא, לזכור יציאת מצרים לא רק בדיבור, אלא גם באופן מוחשי, על ידי מעשים שנתייסדו על הפרשה דיציאת ישראל ממצרים. ונמצא על פי זה דמי שסיפר ביציאת מצרים ולא המחיש זאת במעשה, לא יצא ידי מצות הסיפור. אבל מי שהמחיש זאת במעשה, ולא סיפר, יצא, שלכן אם החשיך לו עד קודם חצות יקדש ולא יספר, כי במעשה של שתית כוס קידוש ואכילת מצה מקיים גם כן מצות סיפור יציאת מצרים.

ביאור דברי הרמב"ם על פי החידוש הנ"ל

סימוכין לכל הנ"ל יש להביא מדברי הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק שביעי הלכה ו'), וז"ל: "בכל דור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, שנאמר ואותנו הוציא משם וגו'. ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה 'וזכרת כי עבד היית', כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית. לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות. וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבע כוסות של יין". מבואר להדיא מדברי הרמב"ם כי בהסיבה ובשתיית ארבע כוסות מקיימים המצוה של וזכרת כי עבד היית וגו'.

דברי הגרי"ז הלוי בביאור הרמב"ם

והוסיף הגרי"ז הלוי (שם הל"ט) ביאור בלשון הרמב"ם, וז"ל: "הרי דזהו יסוד הנך תרתי מצוות, דהסיבה ודי כוסות, בכדי שיראה עצמו דרך חירות, כאילו הוא בעצמו יצא עתה ממצרים. ועיקר הדבר שמחויב

להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, הוא מצוה מה״ת, כמש״כ הרמב״ם דעל דבר זה צוה הקב״ה בתורה וזכרת כי עבד היית וגו׳, אלא דחכמים תקנו בשביל זה הסיבה וארבע כוסות דשניהם עניינן הוא דרך חירות וזה עיקר מצוותן״.

מבואר מדבריו דעוד קודם לתקנת חז״ל לשתות ד׳ כוסות וענין ההסבה, קיימת מצוה מדאורייתא שצריך כל אחד להראות עצמו שיצא ממצרים, אלא שרבנן תיקנו לקיים ענין זה על ידי מעשים של הסיבה וארבע כוסות.

דברי ה׳קרית ספר׳ שלהראות את עצמו זה חלק מסיפור יציאת מצרים

ועל כל זאת מצאנו תוספת ב׳קרית ספר׳ (שם) המוכיחה כחידושו של ה׳משנת יעבץ׳, דז״ל: ״בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שנאמר ואותנו הוציא משם, שאף אותנו גאל הקב״ה, ועל דבר זה צוה הקב״ה וזכרת כי עבד היית במצרים, כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית. וכל זה נכלל במצות סיפור יציאת מצרים בליל ט״ו לניסן״. הרי לנו להדיא שהחיוב ׳להראות את עצמו׳, שכתב הרמב״ם זהו חלק ממצות סיפור יציאת מצרים. והיינו, שענף מסיפור יציאת מצרים הוא, להראות ע״י פעולות שאנחנו יצאנו ממצרים. ומכאן ראיה לחידושו של ה׳משנת יעבץ׳ הנ״ל.

דיוק מהרמב״ם דלא כה׳משנת יעבץ׳

ברם, ה׳משנת יעבץ׳ חידש עוד יותר, דבזה שמראה האדם בלבד שיצא ממצרים, כבר קיים מצוות סיפור יציאת מצרים. וחלק זה אינו מבואר ברמב״ם, ואפשר שפיר לומר בשיטת הרמב״ם דמלבד הסיפור בפה צריך גם להראות שיצא ממצרים, אבל לא שיוצאים המצוה כולה במעשים בלבד.

ובאמת כן נראה מפשיטות דברי הרמב״ם, שאין יוצאים במה שמראים בלבד, שכתב בתחילת פרק ז׳ ׳מצות עשה של תורה לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו, במצרים, וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח׳. ולדברי ה׳משנת יעבץ׳ דהמצוה שהתחדשה בליל ט״ו יותר מבשאר לילות היא, להראות במוחש שיצא ממצרים, ואף בזה לבד מקיימים את המצוה, וכל שאר הסיפור הוא רק להרבות בסיפור יציאת מצרים, הרמב״ם היה צריך לכתוב זאת להדיא, וצ״ע.

ראיה מה'מנחת חינוך' דלא כה'משנת יעבץ'

ה'משנת יעבץ' הביא אף הוא ראיה מה'מנחת חינוך' (שם) דלא כדבריו, דז"ל: "אך החרש המדבר ואינו שומע, צ"ע אם חייב בסיפור יציאת מצרים, דאפשר דצריך להשמיע לאזניו, עיין בהלכות קריאת שמע". וכתב ה'משנת יעבץ' על דברי המנח"ח, וז"ל: "אמנם לפי המבואר דקיום מצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח הוא לא רק בהזכרה בפה, אלא גם במעשה ע"י אכילת מצה ומרור ושתיית ד' כוסות, א"כ גם חרש מקיים מצות סיפור בליל פסח". ומוכח א"כ מדברי המנח"ח דבלא לספר ביצי"מ בפה, אין מקיימים המצוה, אף לא על ידי מעשים המעידים על סיפור יציאת מצרים.

ואמנם, גם אם אי אפשר לנו לקבל את כל חידושו הגדול של ה'משנת יעבץ', דיוצאים עיקר מצות סיפור יצי"מ במעשה בלבד, עדיין יכולים אנו לקבל דבריו במקצת, וליישב עפי"ז שאלת האחרונים, מה נתחדש בליל ט"ו יותר מבשאר לילות, והוא, דבליל ט"ו מלבד מה שצריך להזכיר יצי"מ כמו בשאר לילות, עוד זאת נתחדש לן שצריך גם להראות זאת ע"י פעולות המעידות על כך שיצאנו ממצרים, ואם לא עשה אלו הפעולות לא יצא ידי חובת המצוה המיוחדת דליל ט"ו, אבל אין הכרח לומר שבפעולות אלו בלבד יוצאים ידי חובת המצוה.

ישוב דברי ה'דגול מרבבה' באופן אחר

והנה, אי ננקוט דלא כחידושו של ה'משנת יעבץ' הנ"ל, וננקוט דאין מקיימים מצות סיפור יצי"מ במעשה, הלא חוזרת שאלת 'עמק הברכה' על דבריו, אכן באמת בכדי ליישב את דברי ה'דגול מרבבה' אין אנו צריכים לבוא אל החידוש הגדול של ה'משנת יעבץ' אלא יש ליישב את דברי ה'דגול מרבבה' בפשיטות על פי דברי האבודרהם הנ"ל בשם הרשב"א, שבהזכרת יציאת מצרים בקידוש יוצאים ידי חובת סיפור יציאת מצרים, לא מצד מעשה הקידוש, אלא מצד הזכרת יצי"מ דבקידוש, ולכן נקט הדגומ"ר שיש להקדים את מצות מרור לסיפור יצי"מ, דעיקר המצוה של סיפור יצ"מ יצא כבר ידי"ח בקידוש.

קושיא בדברי המשנ"ב

אכן, תתעורר לן קושיא בדברי המשנ"ב, דבסי' תע"ז ס"ק ו' העתיק את דברי הדגול מרבבה הנ"ל, ולהביאור הנ"ל עולה מדבריו דבשביל קיום

עיקר המצוה דאורייתא דסיפור יצי״מ די באמירת קידוש. ואילו בסי׳ תע״ג ס״ק ס״ד כתב המשנ״ב שהמשרתת אם צריכה לצאת לחוץ לבשל, על כל פנים מחוייבת לשמוע הקידוש, וכשיגיע לרבן גמליאל או כל שלא אמר וכו׳, תכנס ותשמע, והמקור לזה בדברי ה׳חיי אדם׳ שהובאו לעיל (אות א׳), וז״ל ולכשיגיע לר׳ גמליאל אומר כל שלא וכו׳ תכנס ותשמע, שהרי מי שלא אמר ג׳ דברים הללו לא יצא, ע״כ. ומבואר בזה שדברי ר׳ גמליאל מעכבים בעצם קיום המצוה דסיפור יצי״מ, ואין די במה ששמעה הקידוש.

ואולי נימא בדוחק, דהמשנ״ב סובר שדברי רבן גמליאל אינם מעכבים, ולכן לא העתיק את כל לשון החיי״א, שכתב שדברי רבן גמליאל מעכבים ממש, אבל אעפ״כ כתב המשנ״ב שהמשרתת תכנס, מכיון שעכ״פ הוי חלק חשוב בהגדה, כדמוכח מהא שחז״ל אמרו עליו כי ׳לא יצא ידי חובתו׳, והגם ששיטת הר״ן שאין זה מעכב בדיעבד, מכל מקום ודאי איכא למילף שדברי רבן גמליאל יש להם חשיבות מיוחדת בכל ההגדה, ולכן צריך לקרוא למשרתת.

סימן כ״ג - בגדר ה׳הלל׳ הנאמר בליל פסח, האם על היום או על הנס.

א. שני גדרי חיוב ל׳הלל׳, מצד המועד וכהודאה על הנס

מקורות לאמירת הלל בליל ראשון דפסח

בפסחים (דף צ״ה ע״א) תנן: ״מה בין פסח הראשון לשני וכו׳, הראשון טעון הלל באכילתו והשני אינו טעון הלל באכילתו״. ובגמרא להלן שם (ע״ב)

איתא בטעם הדבר: "מנא הני מילי, א"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק, אמר קרא 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג'. לילה המקודש לחג טעון הלל, לילה שאין מקודש לחג, אין טעון הלל". משנה זו אינה נוגעת לדידן השתא שאין לנו אכילת קרבן פסח, אבל מבואר עכ"פ דבזמן שהיה בית המקדש היה חיוב מיוחד לומר הלל בליל יום טוב ראשון דפסח, בזמן אכילת קרבן פסח.

אכן, במסכת סופרים (פ"כ ה"ט) איתא דיש חיוב לומר הלל בליל ראשון דפסח, גם כשאין קרבן פסח, דהכי איתא התם: "אמר ר' שמעון בן יהוצדק, ימים שמונה עשרה ולילה אחד, יחיד גומר בהן את ההלל, ואלו הן: שמונה ימי חנוכה, ושמונת ימי החג, ויו"ט של עצרת, וחג הסוכות, ויום שמיני עצרת, ויום טוב הראשון של פסח ולילו". והביא זאת הטור (סוף סי' תע"ג). והמחבר בשו"ע (שם סעיף ד') כתב: "בליל ראשון של פסח גומרין ההלל בצבור בנעימה בברכה, תחלה וסוף, וכן בליל שני של שני ימים טובים של גליות".

ויש להסתפק מה הוא הגדר והטעם של אמירת הלל בליל יו"ט ראשון של פסח, האם הוא מטעם הודאה על נס יציאת מצרים, או דהטעם בזה הוא כהדין הכללי של אמירת הלל ביום טוב, אלא דבכל המועדים אומרים הלל רק ביום, ואילו בפסח נתחדש חיוב מיוחד לומר גם בלילה, כהא דכתיב 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג'. אבל יש מקום לדון ולומר דמכיון שבכל המועדים לא מצאנו כזאת, לומר הלל גם בלילה, הרי זה מעיד כי גדר האמירה בלילה אינו מצד המועד, אלא מטעם מיוחד של הודאה על הנס.

ראיית ה'טורי אבן' דהלל בליל פסח הוא הודאה על הנס

והנה במגילה (דף י"ד ע"א) איתא: "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. אי הכי הלל נמי נימא, לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ. יציאת מצרים דנס שבחוצה לארץ היכי אמרינן שירה, כדתניא עד שלא נכנסו ישראל לארץ הוכשרו כל ארצות לומר שירה [על נס המאורע להם. רש"י], משנכנסו ישראל לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה".

וכתב ה'טורי אבן' על הגמ' הנ"ל, וז"ל: "וקשיא לי, מאי פריך מיו"ט ראשון של פסח שאומרים הלל, דילמא לאו משום נס אומרים אותו, אלא מפני שהוא מועד, מידי דהוה אעצרת וסוכות דלא נעשה בהם נס ואפ"ה אמרי אותו וכו', א"כ יו"ט ראשון של פסח מהראוי לומר בו הלל מצד עצמו דאיקרי מועד דאיקדש בעשיית מלאכה, ולא משום לתא דניסא". ושאלת הטו"א מבוארת היטב, דהגמרא דנה האם אומרים הלל על נס שאירע בחוצה לארץ, ומביאה ראיה לזה מהא דאומרים הלל על יציאת מצרים. ועל זה מקשה הטו"א, דמאי קושיא היא מהלל דפסח, והא התם חיוב אמירת הלל הוא מצד המועד, כמו שבועות וסוכות, ולא מצד הנס.

מכח קושיא זו מחדש הטו"א דשאלת הגמרא אינה מהא דאמרינן הלל ביום ראשון דפסח, אלא מהא דאמרינן הלל בלילה דראשון דפסח, וז"ל: "ויש לומר, הא דפריך 'והרי יציאת מצרים', אהלל שאומרים בליל יו"ט ראשון של פסח, קא קשיא ליה, דהא לאו משום לתא דרגל אמרינן ליה, אלא משום לתא דניסא הוא, דהא בשאר רגלים אין אומרים הלל בלילה אלא ביום לחוד, והכא אמרינן הלל, כדתנן בפסחים דף צ"ה ע"ב, שמע מינה משום לתא דניסא אמרינן ליה בלילה".

ומבואר מדברי הטו"א דנקט למילתא דפשיטא דהלל דליל יו"ט ראשון של פסח אינו נאמר מצד המועד, שהרי בכל המועדים אין אומרים הלל בלילה, ולכן על כרחנו לומר שהלל דליל ראשון דפסח נאמר על הנס שיצאנו ממצרים, ולכן שפיר מקשה הגמרא.

ראיית ה'טורי אבן' דהלל בליל פסח הוא מצד המועד

אכן, בהמשך דבריו הקשה הטו"א על עצמו מדברי הגמ' בערכין (דף י' ע"א), דהכי איתא התם: "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בין יהוצדק, שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל, שמונה ימי החג ושמונה ימי חנוכה ויום טוב ראשון של פסח ויום טוב של עצרת. מאי שנא בחג דאמרינן כל יומא, ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא, בחג חלוקין בקרבנותיהן, בפסח אין חלוקין בקרבנותיהן. שבת דחלוקה בקרבנותיה לימא, לא איקרי מועד. ראש חודש דאיקרי מועד, לימא, לא איקדיש בעשיית מלאכה, דכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון שירה וכו'. והא חנוכה דלא הכי ולא הכי וקאמר, משום ניסא".

וכתב הטורי אבן, וז"ל: "מכל מקום, אכתי קשיא לי, בהא פריך התם (במסכת ערכין) ר"ח דאיקרי מועד לימא, ומשני לא איקדש בעשיית מלאכה,

דכתיב השיר הזה יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון שירה, שאין מקודש לחג אין טעון שירה. והשתא אי הלל זה אינו מעין הלל דמועדות, מאי ראיה מהא דאין אומרים הלל ביום של ר״ח דאיקרי 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. אבל ר״ח דאיקרי מועד ה״נ דטעון הלל ביומו אע״ג דלא איקדש בעשיית מלאכה״.

וביאור טענת הטו״א הוא, דאי נימא דחיובא דהלל בליל פסח הוא לא מצד המועד, אלא מצד הנס, אם כן אין לנו מקור למעט מהפסוק ׳השיר יהיה לכם כליל התקדש חג׳, אלא שאין אומרים הלל מצד הנס רק בחג האסור במלאכה, ולא בראש חודש. אבל לענין אמירת הלל מצד חיובא דמועד, שפיר אפשר לומר דאמרינן הלל גם ביום ׳דלא איתקדש בעשיית מלאכה׳. ונמצא מכל זה דאיכא לכאורה סתירה בין הגמרא דמגילה להגמרא בערכין, מה הוא גדר החיוב של הלל בליל פסח, האם הוא מצד הנס [כדמוכח מהגמרא במגילה], או מצד המועד [כדמוכח מהגמרא בערכין].

תירוץ ה׳פחד יצחק׳ על סתירת הסוגיות

ב׳פחד יצחק׳ (פסח מאמר ו׳) הביא הגאון רבי יצחק הוטנר זצ״ל תורף דברי הטו״א בסתירת הסוגיות הנ״ל, וכתב ליישבן, וז״ל: ״ונראה דגדרו של ההלל בליל פסח נלמד מהך דמבואר בערכין, דלהכי אמרינן בסוכות הלל בכל יום ובפסח לא אמרינן אלא ביום הראשון, משום דימי הסוכות חלוקים בקרבנותיהם. ופירושא דהך מילתא הוא, משום דהמחייב של קריאת ההלל הוא המועד, ולהכי הוי סגי באמת בקריאה אחת לכל המועד, אלא שמכיון דהימים חלוקים הם בקרבנות, וחלוקה זה בקרבנות מחלקת היא את ימי החג, ומחייבת את כל אחד מן הימים בהלל בפני עצמו.

״ומהשתא אף אנן נמי נימא דליל חמשה עשר, לא גרע מכל יום ויום בחג הסוכות, דמפאת חידוש הקרבנות יש לו הלל בפני עצמו, והכי נמי ליל חמשה עשר יש לו הלל בפני עצמו מפאת חידוש הנס שאירע בו, ומתייחס אל הלילה דוקא, ויש בו גם כן חידוש קרבן דאכילת פסחים, דחידוש זה מחלקו משאר ימי החג דפסח ומצריך בו הלל באפי נפשיה. באופן דהלל דליל מחמת המועד הוא בא, אלא דסיבת הדבר דלא סגי לן בקריאת הלל של יו״ט ראשון, הוא, מפאת חידוש הנס המפרטו לזמן בפני עצמו גם

בתוך כלליותו של החג כולו. ומתיישבת לפי זה סתירת הסוגיות, דשפיר ממעטינן מיניה הלל דראש חודש, משום דאידי ואידי הלל של מועד הם, ואף על פי כן שפיר מקשה דהוי הלל על נס בחוץ לארץ, מכיון שהענין הקובע את זמן הלילה לשם בפני עצמו לקריאת ההלל הוא נס שבחוץ לארץ", עכ"ל ה'פחד יצחק'.

העולה על פי דבריו לענין החקירה שחקרנו לעיל, דלעולם עיקר גדר החיוב דאמירת הלל בליל פסח הוא מצד המועד, ולא מצד הנס. אלא דטעם הדבר דפסח שונה משאר המועדים, דבפסח אומרים הלל גם בלילה, הוא מצד דבפסח חלוק הלילה מהיום מצד הנס שהיה בו בלילה, והוי כמו חילוק קרבנות החייב אמירת הלל בפני עצמו בימי חג הסוכות. אבל ענין הנס אינו עיקר גדר החיוב, אלא רק הטעם לחלק חיוב הלילה מחיוב היום.

תירוץ ה'מנחת אליהו' על סתירת הסוגיות

בספר 'מנחת אליהו' לרבי יצחק קוליץ זצ"ל (חלק ב' סי' ט"ו) כתב דרך נוספת ליישב את שאלת ה'טורי אבן' הנ"ל, וז"ל: "ונראה לומר שהלל בליל ראשון של פסח שתי הלכות בו, האחת משום מועד, וזה נלמד מהכתוב השיר יהיה לכם בליל התקדש חג, שאמירת הלל משום מועד הוא, וכמ"ש בגמרא שבראש חדש אין אומרים הלל משום שרק בלילה המקודש לחג אומרים שירה ולא בר"ח שאינו אסור במלאכה, הרי שדין הלל בליל פסח משום חג הוא, ואילו לא היה חג האסור במלאכה לא היו אומרים הלל, וכמו שהוכיח הטורי אבן. וכן משמע ממ"ש במשנה בפסחים צ"ה א' פסח ראשון טעון הלל באכילתו ופסח שני אינו טעון הלל באכילתו. ואמרו ע"ז בגמרא שם ע"ב מנה"מ א"ר יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון הלל ושאינו מקודש לחג אינו טעון הלל, היינו שהטעם שאין אומרים הלל בפסח שני בזמן אכילת הפסח משום שאינו מקודש לחג, וא"כ אילו גם פסח שני היה אסור במלאכה ומקודש לחג היו אומרים הלל כאכילתו, אע"פ שפסח שני אינו זמן הנס, הרי שדין אמירת הלל בליל פסח משום חג הוא וכו'.

"ונוסף על דין הלל משום מועד, חייבין לומר הלל בליל פסח גם משום הנס, דלא גרע מחנוכה, ואפילו אילו לא היה אסור במלאכה, היו אומרים הלל משום הנס. וכן משמע בירושלמי (פסחים פרק ט' הלכה ג') שהלל בליל פסח הוא מדין הלל על הנס, שאמרו שם, א"ר יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק כתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, בא ליל פסח ללמד על מפלתו של

סנחריב, ונמצא למד ממנו, מה זה טעון הלל אף זה טעון הלל. ועיין בקרבן עדה שם, ׳מה זה טעון הלל׳, מפלתו של סנחריב, שאומרים הלל על הנס, כך ליל פסח אומרים הלל. הרי שהלימוד הוא ממפלתו של סנחריב לומר הלל בליל פסח, והוא הלל על הנס כמפלתו של סנחריב וכו׳.

״ולפי זה שהלל בלילי פסחים הוא גם משום נס, אפשר לבאר סוגיית הגמרא בערכין ומגילה שהקשו, והרי יציאת מצרים בנס שבחו״ל ואומרים הלל, שהכוונה היא מהלל של ליל פסח שהוא על הנס. ולא קשיא מה שהקשה הטו״א מהמשך סוגית הגמרא שאמרו שאין אומרים הלל בראש חדש מפני שלמדים מקרא השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, הרי שההלל הוא מדין יום טוב, שלפי המבואר הלל של ליל פסח הוא גם מדין יום טוב וגם מדין הלל הנס״, עכ״ל ה׳מנחת אליהו׳.

העולה על פי דבריו לענין החקירה שחקרנו לעיל, דבאמת תרווייהו איתנייהו ביה בהלל דליל פסח, הן חיוב כללי מצד המועד, והן חיוב נוסף מצד הנס. ומכיון דיש בו את שני החיובים, לכן לא קשיא מידי סתירת הסוגיות, דשאלת הגמרא במגילה היא כלפי החיוב שיש בו מצד הנס. ואילו דברי הגמרא בערכין הם כלפי החיוב שיש בו מצד המועד.

האם אשה יכולה להוציא איש בהלל דליל פסח

ה׳מנחת אליהו׳ הוסיף וכתב כי עולה נפק״מ להלכה על פי ביאורו שיש שני דינים בהלל של ליל הסדר, וז״ל: ״לפי האמור לעיל נראה שאף אם נשים חייבות בקריאת הלל בליל פסח, משום שאף הן היו באותו הנס, מכל מקום אינן יכולות להוציא אנשים ידי חובתם, כי חיוב נשים בהלל הוא רק משום הלל על הנס, שאף הן היו באותו הנס, וחייבות בליל פסח כמו שהן חייבות בכל המצוות הנוהגות באותו לילה. אבל משום הלל של יום טוב, פטורות, שזו מצות עשה שהז״ג ככל מצות עשה שהז״ג שנשים פטורות, וכמו שפטורות מהלל ביום ראשון של פסח ובכל הלל, ואילו אנשים חייבים בהלל בליל פסח גם משום מועד וגם משום שאף אם היו באותו הנס, לכן אין נשים יכולות להוציא אנשים ידי חובתם״.

גדר ה׳הלל דבית הכנסת׳, וה׳הלל דהגדה׳

בהגדה של פסח ׳מבית לוי׳ (חלק ב׳ עמוד ס״ה) מובאים דברים בשם הגר״ח מבריסק, אשר יש בהם בכדי ליישב שאלת הטו״א באופן נוסף, וז״ל: ״כתב המחבר (סי׳ תפ״ז ס״ד) בליל ראשון של פסח גומרין הלל בציבור

בנעימה בברכה תחילה וסוף, וכן בליל שני של שני ימים טובים של גלויות. והרמ״א חולק עליו וכתב וכל זה אין אנו נוהגים כן כי אין אנו אומרים בלילה בבית הכנסת הלל כלל.

״והנה במסכת סופרים פ״כ ה״ט מבואר להדיא כדעת המחבר שחייבים לומר בליל פסח הלל בבית הכנסת ובברכה, דאיתא שם דאמר ר׳ שמעון בן יהוצדק ימים שמונה עשרה ולילה אחד יחיד גומר בהן את ההלל ואלו הן: שמונה ימי חנוכה, ושמונת ימי החג, ויו״ט של עצרת, וחג הסוכות, ויום שמיני עצרת, ויום טוב הראשון של פסח ולילו. ובגולה עשרים ואחד יום ושני לילות, מצוה מן המובחר לקרות הלל בשני לילות של גלויות בבית הכנסת ולברך עליהן ולאומרן בנעימה לקיים מה שנאמר (תהילים ל״ד) ׳ונרוממה שמו יחדיו׳, וכשהוא קורא אותו בביתו אינו צריך לברך שכבר בירך ברבים, ע״כ. הרי מבואר להדיא דמצוה מן המובחר לקרות הלל בליל פסח בבית הכנסת ובברכה, וכמו שכתב המחבר.

״ונראה דפשטות הפסוק (ישעיה ל׳ ט׳) ׳השיר יהיה לכם כליל התקדש חג׳, שמזה ילפינן בגמ׳ ערכין (י׳, ב׳) חיוב אמירת הלל ביום טוב, היינו שיש חיוב לומר את ההלל בליל הפסח, דפסוק זה איירי בליל הפסח. ומה שאומרים את ההלל בסדר בהגדה, אין זה מדין חיוב אמירת הלל ביום טוב, אלא מדין הלל על הניסים שעשה לנו הקב״ה ביציאת מצרים, ומדין הלל על הנס, ולא מדין חיוב אמירת הלל ביום טוב. ולכן נראה שצריך לומר הלל בליל הפסח בבית הכנסת ובברכה״.

תירוץ הסוגיות על פי דברי הגר״ח

העולה מן המבואר דבליל פסח באמת אומרים פעמיים את ההלל, פעם אחת בבית הכנסת בתפילה, ופעם נוספת בתוך סדר ההגדה. ואמר הגר״ח כי גדריהם שונים, דההלל דבית הכנסת הוא מצד חיוב המועד, ואילו ההלל דהגדה, הוא מצד הודאה על הנס. ולכאורה על פי אלו הדברים מיושבת גם כן שאלת ה׳טורי אבן׳, והיינו בשנאמר כי הגמ׳ במגילה ששואלת מהלל דליל פסח, שאלתה היא כלפי ההלל שנאמר בהגדה, דנתבאר כי יסוד חיובו הוא מצד הודאה על הנס, וחזינן דאומרים הלל על נס שבחו״ל. ואילו הגמרא בערכין שלומדת מהלל דפסח דאין אומרים הלל אלא בהתקדש חג, שנאסר במלאכה, היינו כלפי ההלל דבית הכנסת שיסוד חיובו הוא מצד המועד.

ראיה ממסכת סופרים דיש שני גדרי חיוב של הלל בליל יו״ט ראשון

ויש להביא ראיה ליסוד הנ״ל, שיש שני גדרים של חיוב אמירת הלל בליל יו״ט ראשון של פסח, מדברי המסכת סופרים הנ״ל, דהכי איתא התם: ״שני לילות מצוה מן המובחר לקרות הלל בשני לילות של גלויות בבית הכנסת ולברך עליהן ולאומרן בנעימה לקיים מה שנאמר (תהילים ל״ד) ונרוממה שמו יחדיו. וכשהוא קורא אותו בביתו אינו צריך לברך שכבר בירך ברבים״. והביא הר״ן בפסחים (דף כ״ו מדפי הרי״ף) דברי המסכת סופרים, והוכיח מכאן דצריך לברך ברכה על אמירת ההלל, וז״ל: ״משמע דכשהוא קורא אותו טעון ברכה שהוא בכלל ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל, אלא שאם קדם וקרא בבית הכנסת אינו צריך לברך בבית, שכבר בירך ברבים״.

וב׳ברכת אברהם׳ (פסחים דף קי״ז) תמה רבות על עיקר דבר זה המבואר במסכת סופרים דצריך לומר ההלל בבית הכנסת ושוב לאומרו בהגדה, וז״ל בתוי״ד: ״וצ״ע כיצד יתכן לומר הלל בביהכ״נ ואח״כ עוד פעם על שלחנו, הא כיון דראוי לומר על הסדר, לא היה לו להקדים ולצאת ידי חובתו בביהכ״נ שלא על הסדר. וצ״ע מהיכי תיתי לן לומר ב׳ פעמים. ובמסכת סופרים משמע נמי שראוי לומר ב׳ פעמים ורק לברך אין צריך״, יעו״ש שהאריך בביאור שאלתו הן מצד עצם כפילות ההלל והן מצד סדר הברכות.

ומצאנו ביאורם של דברים ב׳מועדים וזמנים׳ (סי׳ ר״ס), וז״ל: ״לכאורה נראה לבאר הדברים דהלל מדין שירה, רק בכרס מלאה ועל היין בליל סדר, ואי אפשר לצאת האי חיובא כלל בבית הכנסת, רק [לדעת האריז״ל] יש בליל פסח חיוב גם מדין הלל בעלמא, שזמן הלל בליל פסח, ועל כן צריך לקרות פעמים דוקא, ומקיים כל פעם מצוה, בבית הכנסת מדין הלל בעלמא, ועל שולחנו מדין שירה. ובעצם בהלל כשירה יוצא נמי חובת דין קריאה, רק למי שאינו אומר שירה, שאינו בקי, תיקנו עכ״פ לצאת בבית הכנסת דין הלל. ואנן מקיימים מצוה מן המובחר, שקריין תרי פעמים, ומקיימין תרי פעמים מצוה, בבית הכנסת דין הלל בעלמא, בלי דין שירה, ואחר כך על שלחנו מדין שירה, וזהו הידור מצוה. ואי״ש ודו״ק היטב בזה״.

הרי מבואר עולה מדבריו ככל אשר נתבאר לעיל עפי״ד הגר״ח מבריסק זצ״ל, דהלל הנאמר בבית הכנסת זהו בגדר הלל על היום, ויסוד חיובו הוא מדין המועד. ואילו ההלל הנאמר בליל הסדר, יסוד חיובו הוא הודאה ושירה על הנס. ואיה״נ דבאמת היה אפשר לצאת בהלל שבליל

הסדר ידי שני החיובים ביחד, אבל איכא מעליותא והידור מצוה במה שיוצאים תחילה ידי מצות הלל על היום בבית הכנסת, ובליל הסדר יוצאים רק ידי הלל דהודאה על הנס, ולכן אין מברכים בכה״ג על ההלל בהגדה, כי על הלל הנאמר על הנס לא תקנו לברך, אלא רק על הלל הנאמר מצד חיוב היום.

ראיה נוספת מהר״ן שיש שני גדרים של חיוב הלל

ראיה נוספת לכל האמור לעיל בהגדר שיש להלל דבית הכנסת, ולהלל דאמירת ההגדה, יש להביא מהמשך דברי הר״ן הנ״ל, דאחר שהאריך הר״ן להוכיח דצריך לברך על ההלל הנאמר בהגדה, כתב, וז״ל: ״אבל רבינו האי גאון ז״ל כתב בתשובה שאין מברכין על הלל שבלילי פסחים ׳לגמור את ההלל׳, שאין קוראין אותו בתורת קורין, אלא בתורת אומר שירה, שכך שנינו ר״ג אומר וכו׳, ובסיפא ׳לפיכך אנחנו חייבין להודות ולהלל, וכו׳. לפיכך אם בא אדם לברך, משתקין אותו. אלו דברי הגאון ז״ל״.

והוקשה להר״ן מדברי הירושלמי פ״ק דברכות שהביא לעיל שם, דאמרינן התם ׳שניא היא, דאמר ר׳ יוחנן הלל אם שמעו בביהכ״נ יצא׳, והיינו דלכן כשהוא קורא בביתו אינו מברך עליו שכבר בירך ברבים. ומשמע דאם לא קרא בבית הכנסת צריך לברך על ההלל דהגדה. ועל זה הביא הר״ן דכבר תירץ זאת הרשב״א ז״ל לפי שיטה זו ד״הכי קאמר, שעיקר קריאת ההלל בלילי פסחים בבית הכנסת היתה ולא בביתו, ולפיכך בין שמעו בביהכ״נ בין לא שמעו, אינו מברך בביתו, שהשוו חכמים מדותיהם כדי שלא יהא מי שלא שמעו מברך ומי ששמעו אינו מברך״.

ומתבאר מדברי הר״ן דאפילו להשיטה שאין מברכים על ההלל דהגדה, ומשום דהלל זה אינו הלל מצד היום, אלא הלל של שירה, ואין ברכה על שירה, אבל על ההלל דבית הכנסת לכו״ע מברכים. ועל כרחנו לומר דההלל של בית הכנסת אינו בגדר שירה, אלא מדין הלל על היום. וחזינן אם כן להדיא דההלל שבבית הכנסת זהו ׳הלל על היום׳, ואילו ההלל דליל הסדר זהו ׳הלל על הנס׳. ועוד מבואר דאפשר לצאת בהלל של ליל הסדר גם החיוב של הלל מצד היום, ובכה״ג היה צריך לברך על ההלל דליל הסדר, אם לא בירך בבית הכנסת, רק מכיון שלא פלוג, תקנו שלעולם לא יברכו על ההלל דבבית.

כן העלה בספר 'שערי זבולון' (פסח סי' נ"ב אות ד') עפ"ד הר"ן הנ"ל, וז"ל: "מבואר בדברי הר"ן דאף דרה"ג כתב דתקנת הלל בליל פסח הוא רק בתורת אמירת שירה, מ"מ יש בו גם תקנת קריאת הלל כשאר המועדים, וזש"כ שהיא עיקר התקנה ומצות הקריאה. זאת אומרת, דבתקנת קריאת הלל בליל הסדר יש ב' קיומים, אחד, מדין הלל על נס, דהוא בתורת שירה. ושני, מדין הלל של כל מועד. ולזה הקשה הירושלמי דהרי בקריאת הלל בסדר גם מתקיים דין קריאה של כל החגים ואמאי לא מברך עליה, וע"ז תירץ דמאחר שאם שמעה בביהכ"נ יצא, יאמרו שנים בבית הלל, אחד קורא ומברך, וזה קורא ואינו מברך, לכך לא תקנו ברכה כלל".

ב. גדר חיוב אמירת 'הלל' כהודאה על הנס

דברי ה'טורי אבן' דהלל בליל פסח הוא הודאה על הנס

לעיל הארכנו בהצעת שיטת האחרונים דיש באמירת הלל בליל פסח שני גדרים, דההלל דבית הכנסת הוא מצד המועד, ואילו ההלל דליל הסדר הוא מצד שירה והודאה על הנס. ברם, מדברי כמה מהאחרונים נראה לכאורה דאי אפשר לומר דיש חיוב מצד המועד לומר הלל בליל פסח, כי חיוב זה הוא לעולם ביום ולא בלילה, ולכן נקטו דיש בהלל דליל פסח רק הגדר של הודאה על הנס.

כשיטה זו כן נראה מדברי ה'טורי אבן' המובא לעיל בריש דברינו, דז"ל: "הלל שאומרים בליל יו"ט ראשון של פסח, לא משום לתא דרגל אמרינן ליה, אלא משום לתא דניסא הוא, דהא בשאר רגלים אין אומרים הלל בלילה אלא ביום לחוד, והכא אמרינן הלל כדתנן בפסחים דף צ"ה, שמע מינה משום לתא דניסא אמרינן ליה בלילה".

דברי החת"ס כשיטה זו דהלל דליל פסח הוא על הנס

וכן העלה ה'יחתם סופר' בתשובות (או"ח סי' נ"א), וז"ל: "הלל, משמע דוקא ביום, ספ"ק דמגילה, מדכתיב 'ממזרח שמש עד מבואו', ו'זה היום עשה ה'', ע"ש, אלא דצריך יישוב הלל דליל פסח, אי נימא דלילה לאו זמן הלל הוא א"כ תיקשי מליל פסח, וצ"ל דוקא הלל שקורין בכל יו"ט, ויום גאולה שתיקנו לומר לכשיגאלו, כדאיתא בפסחים קי"ז ע"א, בהאי

אמרינן 'ממזרח שמש עד מבואו', ולא בלילה כי כך תיקנו. אבל בליל פסח שהיא שעת הנס ממש, על זה נאמר 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג'".

מבואר מדברי ה'טורי אבן' וה'חתם סופר', דאין מקום לחייב לומר הלל בליל פסח מצד המועד, דחיוב זה הוא רק ביום ולא בלילה, ולכן נקטו דהאי הלל דליל פסח הוא רק מצד חיוב הודאה על הנס.

דברי תוס' כשיטה זו דההלל דליל הסדר הוא על הנס

בתוספות (סוכה דף ל"ח ע"א ד"ה מי שהיה) כתבו, וז"ל: "משמע כאן דאשה פטורה מהלל דסוכות, וכן בעצרת, וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא היא, אע"ג דבהלל בליל פסחים משמע בפרק ערבי פסחים (דף ק"ח ע"א) דמחייבי בד' כוסות, ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל והגדה, שאני הלל דפסח דעל נס בא, ואף הן היו באותו הנס, אבל כאן לא על הנס אמור". מבואר מתוס' דההלל שנאמר בליל הסדר על הנס הוא בא, ולא מצד חיוב המועד, ולכן גם נשים חייבות בו. אבל אין מבואר בתוס' מה גדר החיוב של הלל הנאמר בבית הכנסת, האם גם הוא בא מצד הנס, או שהוא באמת מצד המועד. ובפשיטות אין לנו מדברי התוס', לא ראיה ולא סתירה, לשיטת האחרונים הנ"ל.

דברי הירושלמי שההלל זה על הנס

מקור לשיטה זו דההלל בליל הסדר הוא מגדר הודאה על הנס [ולא מצד המועד], יש בירושלמי (פסחים פ"ט ה"ג), וז"ל: "א"ר יוחנן בשם ר"ש בן יהוצדק כתיב 'השיר יהיה לכל כליל התקדש חג', בא ליל פסח ללמד על מפלתו של סנחריב ונמצא למד ממנו, מה זה טעון הלל אף זה טעון הלל". וכתב ב'קרבן העדה', 'מה זה מפלתו של סנחריב צריך הלל על הנס, אף ליל פסח צריכה הלל [על הנס]". ומבואר בירושלמי שחיוב אמירת הלל בליל הסדר הוא מדינא דהודאה על הנס, כמו שבמפלתו של סנחריב היה חיוב לומר הלל לשם הודאה על הנס.

גדר חיוב אמירת הלל מצד שירה והודאה על הנס

העולה לנו מכל המבואר דיש לנו חבל אחרונים שנקטו כי הלל דליל פסח הוא רק מדין שירה והודאה על הנס, ולא מצד המועד כי לא מצאנו חיוב הלל בלילה מצד המועד. וגם האחרונים שנקטו דיש חיוב של אמירת הלל בליל פסח מצד המועד, גם הם מודו דחיוב זה מתקיים בהלל דבית

הכנסת, ואילו ההלל הנאמר בסדר ההגדה הוא מצד הנס, ולא מצד המועד. ונתבאר כי כן מוכח קצת מדברי תוס׳ בסוכה הנ״ל. וכן איתא להדיא בירושלמי.

עוד הובאו לעיל דברי רב האי גאון הובאו בר״ן בפסחים, אשר בהם מבואר להדיא דההלל בהגדה הוא מצד שירה על הנס, וז״ל: ״רבינו האי גאון ז״ל כתב בתשובה שאין מברכין על הלל שבלילי פסחים לגמור את ההלל, שאין אנו קוראין אותו בתורת קורין, אלא בתורת אומר שירה״.

וכתב בספר ׳שם דרך׳ (פסחים סי׳ נ״א) דיש הבדל גדול בין שני גדרי החיוב של הלל, דהיינו, החיוב מצד המועד שהוא בגדר ׳קריאה׳, לבין החיוב מצד שירה והודאה על הנס, וז״ל: ״ביאור דברי רב האי גאון דהלל מדין שירה, היינו שעיקר המצוה היא לשבח ולהודות להש״י על חסדיו, ועיקרה של מצוה זו היא בלב, והקריאה אינה אלא אמצעי, דאינו יכול לשבח ולהודות בלא להוציא מפיו דברי שירה, אך זה אינו עיקר המצוה. משא״כ ההלל שתיקנו מתורת קריאה, שם עיקר המצוה היא עצם הקריאה, וכמו קריאת הביכורים וכדומה. ומהאי טעמא ס״ל רב האי גאון דאין מברכין בתחילה על הלל בלילי פסחים, והיינו משום דלא תיקנו מטבע ברכה אלא על הלל שהוא מתורת קריאה [וכמו מצות ספירה וכדומה], אבל על שירה לא תיקנו ברכה, דעצם המצוה אינה הקריאה, והברכה שלאחר ההלל הוי חלק מהשיר עצמו, וכמו ברכת המצוות, ומש״ה קרי ליה ברכת השיר״.

ראיה מהמהר״ל בטעם הדבר שאין מברכין על ההגדה

בספר ׳משנת יעבץ״ (סי׳ י״ט אות ו׳) הביא ראיה להסבר זה בדעת רב האי גאון, מדברי המהר״ל ב׳גבורות ה״ (פרק ס״ב), 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, ואל״כ 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״. מבואר מדברי המהר״ל דמצוה שעיקרה הוא לא המעשה, אין מברכים עליה. וממילא הוא הדין בהלל הנאמר בליל הסדר, דמכיון שגדר הלל זה הוא, שירה של ההודאה בשעת הנס, ועיקרה הוא לב, לכן לא תיקנו על אמירה זו ברכה.

וכתב ב'שם דרך' הנ"ל נפק"מ למעשה העולה מהגדר של ההלל, וז"ל: "ונראה דיש נפק"מ בזה, דהלל שהוא מתורת קריאה יוצא בו אף אם אינו מבין, וכדאיתא בתוס' ריש פ"ז דסוטה, והובא במג"א סי' ס"ב סק"א. אבל בהלל שהוא מתורת שירה, כל שאינו מבין, אין זה שבח ושיר. וכעין זה מצינו בק"ש, שאפילו למד"א מצוות אין צריכות כוונה, בלא כוונה לא יצא, משום דבעינן קבלת מלכות שמים".

דברי ה'עמק ברכה' דיש בהלל הודאה על הניסים שנעשו עמנו

ב'עמק ברכה' (ענייני הגדה אות ג') הוסיף עומק נוסף בהאי מילתא, והוא, דודאי הלל דליל פסח בסדר הוא מדין הודאה לה', אבל לא הודאה על הניסים שנעשו לאבותינו, אלא הודאה על הניסים שנעשו עמנו ממש, וז"ל: "התוס' בפ' ערבי פסחים דף קט"ז גבי הגדה של פסח כתבו דבברכת 'לפיכך אנחנו חייבים להודות' שלפני הלל גרסינן ונאמר לפניו 'שירה' חדשה, ובברכת 'אשר גאלנו' שלאחר הלל גרסינן ונודה לך 'שיר' חדש על גאולתנו, דהכי תנא במכילתא, כל השירות לשון נקבה, חוץ משירה דלעתיד דלשון זכר, כלומר, שהנקבה יש לה צער לידה, אף כל הניסים יש אחריהם צער, חוץ מלעתיד שאין אחריה צער". ועיין בשל"ה שהקשה כיון שאומרים 'שירה' חדשה, ע"כ דקאי על גאולת מצרים שעברה, וא"כ למה אומרים 'ונאמר לפניו שירה חדשה' לישנא דלעתיד, וע"כ הגיה דצ"ל וְנֶאֱמַר בניקוד סגול וכך הגיהו המהרש"ל, הב"ח, הט"ז והמג"א בסי' תע"ג. אך בכל סידורי נוסח ההגדות הגירסא ונאמַר בחולם.

"ולענ"ד דבריהם תמוהים, דהרי הדבר פשוט ומובן מאד דהנה הא דאנו אומרים 'ונאמר לפניו שירה חדשה', ולכאורה למה אותה השירה נקראת 'חדשה', והביאור הוא, דלא דמי אמירת הלל שאנו אומרים בפסח, לאמירת הלל שאנו אומרים בחנוכה, אף דשניהם הם הלל על הנס, משום דאמירת הלל בחנוכה אין הנס מחייב השתא לומר עליו הלל, כיון דהנס כבר עבר, וכבר אמרו אבותינו עליו הלל בשעתו, ומה שאנו אומרים השתא הלל, אינו אלא תקנת חכמים לזכרון על הנס ההוא שאמרו עליו אבותינו הלל, ונמצא דאמירתנו הלל השתא אינה שירה חדשה, אלא היא היא אותה השירה של אבותינו שאמרוה בשעתו. אבל אמירת הלל בליל פסח אינו משום הנס של אבותינו, אלא משום הנס שלנו, וזהו שאנו אומרים 'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא

ממצרים, שלא את אבותינו בלבד גאל, אלא אף אותנו גאל, שנאמר ואותנו הוציא משם' וגו'.

"וברמב"ם פ"ז מ"ה חו"מ ה"ו מבואר שחייב להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים באותו הלילה, ומסיים הרמב"ם שם שעל דבר זה ציוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית, כלומר, כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית. וזהו שאנו מסיימים 'לפיכך אנחנו חייבים להודות', פירוש, כיון שאנו בעצמנו יצאנו עתה לחירות, וכל הניסים של גאולת מצרים עשה גם לנו, לפיכך אנו חייבים לומר שירה על הנס שלנו, לפאר להלל לשבח ולרומם וכו' למי שעשה לנו את כל הניסים האלו, והוציאנו מעבדות לחירות ומשעבוד לגאולה וכו', ולפיכך ונ֑אמַר השתא לפניו שירה חדשה, פי', השירה שלנו אינה על נס של אבותינו, אלא על גאולתנו ולפיכך היא חדשה על ניסים חדשים שלנו",עכ"ל ה'עמק ברכה'.

ג. חיוב אמירת 'הלל' על המצה, וביאור שני חלקי ה'הלל' בהגש"פ

דברי הרמב"ן שהלל זה על אכילת מצה

עד כאן נתבארו שני גדרים בהלל הנאמר בליל יו"ט ראשון של פסח. האחד, דהוי מצד חובת המועד. השני, דהוי מצד הודאה על הנס. ועוד נתבאר כי יש שנקטו דשני הגדרים נכונים, דההלל הנאמר בבית הכנסת הוא מצד היום, וההלל הנאמר בהגדה הוא מדינא דהודאה על הנס.

אבל ברמב"ן מבואר שלמד צד שלישי בכל הענין של הלל בליל יו"ט שכתב הרמב"ן בפסחים (דף קי"ז ע"ב), וז"ל: "קבלתי מפי מורי רבי יהודה זצ"ל שקיבל מרבו רבי יצחק בר אברהם הצרפתי ז"ל שהלל בלילי פסחים טעון ברכה 'אשר קדשנו לגמור את ההלל'. וא"ת והא בגמרא דילן בפרק אין נערכין (ערכין י' ע"א) תני להאי דר' שמעון בן יהוצדק שמונה עשר יום יחיד גומר בהן את ההלל ולא קתני לילה של פסח, זו אינה סברא, דהתם הלל דעל עשיית מצוות לא קתני, תדע דהא לא מני נמי שבשחיטת פסחים דתני להו במתני' התם".

עוד כתב הרמב״ן בסוף דבריו שם, וז״ל: ״וכן קריאת הלל על אכילת פסחים ומצה, חובה, ואין הפסקה של סעודה גורמת ברכה, לא בתחילה ולא בסוף, שכך תקנו אותה מתחילה בהפסקה זו, הלכך מברך בתחילת מצוה וסופה״. מבואר מדברי הרמב״ן שההלל הנאמר בליל הסדר הוא בא על אכילת פסח, ובזמן הזה על אכילת מצה. והמקור לזה הוא, דכמו שאמרו הלל בשעת שחיטת הפסח, דהוי הלל על המצוה של שחיטת פסח, כמו כן אנו אומרים גם כן הלל על המצוה של אכילת מצה.

ביאור דברי הרמב״ן בספר המצוות

על פי דברי הרמב״ן יש לבאר את דברי הרמב״ן בספר המצוות להרמב״ם (מצוות ששכח הרב, מצוה ט״ו), וז״ל: ״שנצטוינו להודות לשמו יתברך בכל עת שנקרא בתורה, ואין ראוי למנותה מצוה אחת עם קריאתה, כמו שמקרא בכורים אינו נמנה אחת עם הבאתן, וספור יציאת מצרים עם אכילת הפסח״.

ביאור דבריו, דהרמב״ן נקט דהמצוה של ברכת התורה היא מצוה בפנ״ע, ואין למנות אותה כחלק מעצם מצות לימוד תורה. והביא הרמב״ן ראיה לדבריו מהא דמקרא ביכורים הוי מצה בפנ״ע, ועצם הבאת הביכורים היא מצוה בפנ״ע. ומהא דמצות סיפור יציאת מצרים נמנית כמצוה בפני עצמה, ומצות אכילת פסח נמנית כמצוה בפנ״ע. ולכאורה צריך להבין הדמיון וההשוואה בין ברכת התורה לסיפור יצי״מ, דברכת התורה הלא היא קשורה למצות תלמוד תורה, דמברכים על התורה שהולכים ללמוד, ואם כן יש לדון דהוו מצוה אחת. משא״כ מצות סיפור יציאת מצרים, לכאורה אין לה שייכות עצמית עם מצות אכילת קרבן פסח, ולכן שפיר הוו שתי מצוות.

ומהא דהרמב״ן לא חילק כזאת, אלא השווה בין הנדונים מוכח לכאורה דנקט דכל מצות סיפור יציאת מצרים הוי דין בפסח ובמצה, דהכי הוי מצות אכילתם מתוך סיפור יצי״מ, והסיפור הוא כסניף ממצות אכילת מצה. ולכן הוכיח הרמב״ן דכשם שהחשיבו מצות סיפור יציאת מצרים כמצוה בפני עצמה, הוא הדין דגם מצות ברכת התורה יש להחשיבה למצוה בפני עצמה. וכל זה מוטעם יותר על פי דברי הרמב״ן בפסחים דמצות ההלל נתקנה להאמר על הפסח ועל המצוה, ואם כן הוא הדין שיש לומר דכל מצות סיפור יציאת מצרים קשורה היא לאכילת מצה.

גם מדברי רש״י יש להוכיח דסבירא ליה כשיטה זו, דההלל קשור הוא לאכילת המצה, דכתב (פסחים דף ל״ו ע״א) על הא דאיתא בגמ׳, אמר שמואל לחם עוני, לחם שעונים עליו דברים הרבה: ״שעונין עליו דברים. שגומרים עליו את ההלל, ואומרים עליו הגדה״. ומבואר דהן ההגדה והן ההלל תרווייהו מתייחסים אל המצה. והיינו, דמדין אכילת המצה, שיאמרו עליה הגדה של פסח והלל.

סימוכין לדברי הרמב״ן

והנה בפסחים (דף צ״ה ע״א) תנן, ׳מה בין פסח הראשון לשני, הראשון טעון הלל באכילתו, והשני אינו טעון הלל באכילתו׳. ואיתא התם בגמ׳: ״מנא הני מילי, א״ר יוחנן משום רק שמעון בן יהוצדק, אמר קרא ׳השיר יהיה לכם כליל התקדש חג׳, לילה המקודש לחג טעון הלל, לילה שאין מקודש לחג אין טעון הלל״.

ונראה מלשון המשנה דענין אמירת הלל בפסח ראשון הוא בגדר ד׳טעון הלל באכילתו׳, והיינו דקרבן הפסח הוא הטעון הלל באכילתו. וחזינן כגדר הדברים דלעיל, דמדיני הפסח יש חיוב לומר הלל. ואמנם אין לנו ראיה מהמשנה אלא על אכילת פסח, אבל לא על אכילת מצה. אכן אחר שמצאנו גדר כזה של אמירת הלל, שוב לא קשה לומר דהרמב״ן נקט דתקנו לאכול המצה כהגדרים שיש בקרבן פסח, ולכן מדיני אכילת המצה הוא, שיאמרו עליו את ההלל, והוי כאמירה על המצוה, ולא ככל אמירות ההלל במועדים. ועיין בדברי המהר״ל להלן בסמוך כי ׳עכשיו לנו אכילת מצה במקום פסח׳, ושפיר יש ללמוד מדברי המשנה לענין הפסח, למצה דידן.

דברי המהר״ל למה מחלקים את ההלל בליל הסדר

כיסוד דבריו של הרמב״ן איתא גם בספר ׳גבורות ה״ למהר״ל (פרק ס״ב), וביאר על פי זה למה אומרים חלק מההלל קודם אכילת המצה, וחלק אחר אכילת המצה, וז״ל: ״הלל זה נחלק לשנים, קודם הסעודה ואחר הסעודה. והטעם כדי שיהיה נאמר ההלל על פסח והמצה, ויהיה ההלל כולל האכילה לפניה ולאחריה, ובזה ניכר שנאמר ההלל על הפסח. ואילו היה נאמר לפניו או לאחריו הכל, לא היה נראה שההלל הוא על הפסח, ועכשיו לנו אכילת מצה במקום פסח, ולפיכך יש לחלק ההלל קודם הסעודה ואחר הסעודה״.

טעם הלבוש למה מחלקים את ההלל

בעיקר השאלה שעמד עליה המהר״ל, למה מחלקים את ההלל לשנים, מצאנו ישוב נוסף בלבוש (סי׳ תפ״ב), וז״ל: ״טעם חלוקת הלל, מפני דחצי הלל דקודם הסעודה מדבר הכל ביציאת מצרים, ושייך לכל ההגדה שקודם הסעודה, דאיירי כולה ביציאת מצרים. אבל חצי ההלל האחרון, וגם רוב סיפורי ההגדה שאחר הסעודה, מדברים בשאר הגאולות ובגאולה העתידה, לכך קבעוה יחד אחר הסעודה״.

על פי דברי הלבוש יש שכתבו דאמנם רק החלק הראשון של ההלל קאי על המצה, אבל החלק השני של ההלל, אינו שייך למצה [ודלא כהמהר״ל], ועולה מזה נפק״מ, האם צריך לומר גם את החצי השני של ההלל קודם חצות, כמו שיש לאכול המצה קודם החצות, או לא, וכדיתבאר להלן בסמוך.

מחלוקת הפוסקים האם צריך לומר ההלל קודם חצות

נחלקו הראשונים בנדון הנ״ל, האם צריך לומר גם את החצי השני של ההלל קודם חצות, כמו שיש לאכול המצה קודם החצות, או לא. תוס׳ במגילה (דף כ״א ע״א ד״ה לאתויי) כתבו: ״צריך למהר לאכול מצה בלילי פסחים קודם חצות, ואפילו מצה של אפיקומן, שהרי חיוב מצה בזמן הזה הוה דאורייתא, אבל בהלל של אחר אפיקומן אין להחמיר כל כך, שהרי מדרבנן הוא״.

אבל הר״ן במגילה (דף ז׳ ע״א מדפי הרי״ף. סו״פ הקורא את המגילה) כתב, וז״ל: ״לפיכך צריך להזהר שלא לאכול מצת מצוה שבלילי פסחים אחר חצות, וכן בהלל שבלילי פסחים החמירו בתוס׳ שלא לקרותו אחר חצות״.

לענין דינא, המחבר (סי׳ תע״ז ס״א) כתב דצריך להיות זהיר לאכול האפיקומן קודם חצות, ולא כתב זאת גם לענין ההלל. אבל הרמ״א הוסיף וכתב כי ״יקדים עצמו, שגם ההלל יקרא קודם חצות׳. והמשנ״ב (ס״ק ז׳) הוסיף וכתב דיש לאמר ההלל עם ברכתו שמברך לאחריה לכתחילה קודם חצות, ע״כ. ונמצא לדינא אליבא דהרמ״א דלכתחילה יש לומר ההלל קודם חצות, ובדיעבד אפשר גם אחרי חצות.

בספר ׳ארחות רבינו׳ (חלק ב׳ עמוד ע״ח) כתב: ״שאלתי את מו״ר [בעל ה׳קהילות יעקב׳] זצוק״ל אם יש להקפיד לקרות הלל בליל הסדר קודם

חצות, כמבואר ברמ״א סי׳ תע״ז סעיף א׳. וענה לי בזה״ל, ידוע אני רק כשמגיע סמוך לחצות מזדרזין וצועקים ׳אפיקומן׳, ואוכלין אפיקומן לפני חצות, ועל הלל לא מקפידים״. וצריך לדעת על מה סמכו העולם להקל בזה.

ישוב מנהג העולם שאומרים הלל אחר חצות

וכתב בזה הג״ר יצחק קוליץ זצ״ל (במכתב המודפס בשו״ת ציץ אליעזר חלק י״ח סי׳ כ״ח), דיש לבאר ולישב את מנהג העולם על פי דברי הלבוש הנ״ל, וז״ל: ״הנה התוס׳ כתבו הטעם שבהלל לאחר אפיקומן אין להחמיר משום דהלל מדרבנן. ויתכן שאפשר לומר עוד לפי מש״כ הלבוש באו״ח סי׳ ת״פ, דעולה מדבריו שיש הבדל מהותי בין החלק הראשון של הלל, לבין החלק השני שאומרים לאחר הסעודה, שהחלק הראשון הוא ממש הגדה, ואילו החלק השני של הלל אינו ממש הגדה של יציאת מצרים, אלא על הגאולות והגאולה העתידה. ולפי״ז מובן למה אין להקפיד בההלל שלאחר הסעודה, ואפשר לאומרו גם לאחר חצות, כי בהגדה דין הוא שצריך לאומרה לפני חצות, כמבואר בתרומת הדשן סי׳ קל״ז, שההגדה היא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, אך ההלל שלאחר הסעודה שאינו נכלל ממש בכלל ההגדה מותר לאומרו גם לאחר חצות״.

ראיה מהמאירי לדברי הלבוש

בעל ה׳ציץ אליעזר׳ (שם) כתב במכתב תשובה כי יש ראיה לדברי הלבוש מדברי המאירי בפסחים (דף קט״ו ע״ב ד״ה זה), דז״ל: ״זה שקראה תורה לחם זה ׳לחם עוני׳, רמז יש בו להרבה דברים, הוא שאמרו לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה, ר״ל הגדה והתחלת הלל״. מבואר שחילק בין תחילת הלל לסוף הלל, ורק תחילת הלל נאמרת על המצה, ולא סוף ההלל. והביאור בזה הוא כדברי הלבוש, שתחילת ההלל היא על יציאת מצרים, ולכן היא קשורה לאכילת המצה, אבל סוף ההלל שייך להגאולה העתידה, ולכן אינו קשור למצה.

ד. טעם הדבר שאין גומרים ה׳הלל׳ בשביעי של פסח ובחוה״מ

שני טעמים למה אין גומרין ההלל בשביעי של פסח

בגמ׳ בערכין (דף י׳ ע״א) איתא: אמר ר׳ יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק, שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל, שמונה ימי החג ויום טוב הראשון של פסח וכו׳. מאי שנא בחג דאמרינן כל יומא, ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא, דחג חלוקין בקרבנותיהן, בפסח אין חלוקין בקרבנותיהן״. ומתבאר מדברי הגמרא דפסח, מכיון שאין הימים חלוקים בקרבנותיהם, לכן אין גומרים בהם את ההלל, דמסתמכין בזה על יום הראשון שגמרו בו את ההלל.

ברם, בילקוט שמעוני (פרשת אמור רמז תרנ״ד) איתא טעם אחר למה שאין גומרים את ההלל רק בראשון של פסח, ולא בשאר ימים, ואף לא בשביעי של פסח, וז״ל: ״וכן את מוצא שבעת ימי החג אנו קורין בהן את ההלל, אבל בפסח אין אנו קורין את ההלל אלא ביום טוב הראשון ולילו. למה, ׳בנפול איביך אל תשמח ובהכשלו אל יגל לבך׳ (משלי כ״ד י״ז)״. והובאו שני טעמים אלו בב״י (סי׳ ת״צ). וצריך לדעת למה הוצרכו חז״ל הק׳ לתת בזה שני טעמים.

שני גדרים לחיוב אמירת הלל – מועד ונס

בספר ׳משנת רבי אהרן׳ (חלק ג׳ עמוד ג׳) ביאר הענין היטב, ודבריו מיוסדים על אשר נתבאר לעיל (ריש הסימן) דיש שני גדרים וטעמים לחיוב אמירת הלל, מצד הנס, ומצד המועד, וז״ל: ״איתא במגילה (י׳ ב׳), אמר רבי יוחנן מאי דכתיב ׳ולא קרב זה אל זה כל הלילה׳, בקשו מלאכי השרת לומר שירה, אמר הקב״ה מעשי ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה. והגדר דמעשי ידי טובעין בים, דהקב״ה מצטער כביכול באבדן רשעים, שהם ג״כ מעשי ידיו, וזה ממידת החסד, ואינו רוצה בשבח ושירה, והביא הב״י (או״ח סי׳ ת״צ) דמטעם זה אין גומרים את ההלל בשביעי של פסח.

״והנה בגמ׳ ערכין מפורש טעם ההבדל בין פסח לסוכות לענין לגמור את ההלל, דימי החג חלוקים בקרבנותיהם, והוי כל אחד כיו״ט בפני עצמו, ואילו בפסח אין חלוקין בקרבנותיהן. וקאמר שם דלאמירת הלל צריך דוקא ׳חג׳, דכתיב ׳השיר יהיה להם כליל התקדש חג׳, ומקשה מחנוכה, ומתרץ משום ניסא. הרי שאמירת הלל הוא, או מטעם חג, או מטעם נס. ולפי״ז צריך ב׳ טעמים אהא דלא גומרין את ההלל בשביעי של פסח, דהא דאינן חלוקין בקרבנותיהן, הוא טעם מספיק על ענין החג, דמטעם חג אין צריך לגמור רק ביום ראשון, אבל מטעם נס של קריאת ים סוף, יגמרו את ההלל בז׳ של פסח, ועל זה צריך לטעם המדרש דמעשי ידי טובעין בים.

"והטעם של המדרש לבד, ג"כ אינו מספיק, לפי שמטעם מעשי ידי טובעין בים הוא רק שלא לומר בגלל נס, לפי שהנס היה ע"י פרענות, אבל אם צריך לומר מטעם חג, מאי איכפת לן דבזמן זה נזדמן פורענות לרשעים, ועל זה קאמר דאין חלוקין בקרבנותיהן. וממילא מיושב הא דבחוה"מ לא גומרין אף דלא שייך על זה טעם המדרש, לפי שבחוה"מ לא היה נס, אלא שמטעם חג יאמרו הלל, וע"ז מספיק טעם הגמ' דאין חלוקין בקרבנותיהן", עכ"ל ה'משנת רבי אהרן'.

דברי ה'ישועות יעקב' למה צריך שני טעמים

ככל דברי הגר"א קוטלר זצ"ל, כתב ה'ישועות יעקב' (סי' ת"צ), וז"ל: "כל הימים של חולו של מועד כו' קורין הלל בדילוג. עיין בט"ז, הביא הטעם דבשביעי של פסח אין גומרים הלל, משום דאמרו חז"ל דמעשה ידי טבעו בים ואתם אומרים שירה. ובש"ס מסכת ערכין דף י' קאמר הש"ס דלכך אין גומרים הלל בחול המועד פסח, ובחול המועד סוכות גומרים, משום דסוכות חלוק בקרבנות, דבפסח כל ימי חוה"מ שוין בענין הקרבנות. וכבר תמהו בזה על דברי הפוסקים שהביאו טעם זה מעשה ידי טובעים בים נגד הש"ס במסכת ערכין הנ"ל ועיין בשו"ת ב"י.

"ולי נראה דלק"מ, דבאמת ענין אמירת הלל בכל ימי הרגל לא מטעם שנעשה בו נס, אלא דענין ימי הרגל גורם לאמירת הלל, ובחג השבועות ובחג הסוכות אומרים הלל, ואף בר"ה ויוה"כ קאמר הש"ס דשאלו מה"ש לפני הקב"ה מפני מה אין ישראל אומרים הלל, ואמנם בימי חנוכה יש הלל אף שאין קרבן כלל מיוחד לימי חנוכה, מ"מ המה מימים שהיחיד גומר בהם את ההלל, מפני הנס שנעשה בו. ובשביעי של פסח יש טעם כפול לגמור בו את ההלל, מצד היותו יום טוב לישראל, כמו שאר מועדים, וגם זכר להנס שנעשה בו בקריעת הים, וכמו שאמרו ישראל בעת ההוא שירה אף קודם מתן תורה והקרבת הקרבנות.

"והנה על מה שהיה ראוי לומר הלל משום כבוד המועד, קאמר הש"ס משום שאינו דומה לחג הסוכות, שאינן חלוקים בקרבנותיהם. ואמירת הלל משום שנעשה בו נס, כמו בימי חנוכה, על זה קאמר שבעת הנס בעצמו לא היה חביב לפני הקב"ה אמירת השיר משום מעשה ידי טבעו בים", עכ"ל ה'ישועות יעקב'.

דברי ה'גנזי חיים' למה צריך שני טעמים

בספר 'גנזי חיים' (או"ח סי' ת"צ ס"א) כתב טעם אחר למה צריך שתי טעמים, וז"ל: "עיין טו"ז סק"ג הטעם דבשביעי של פסח אין גומרים, משום דאמר הקב"ה מעשי ידי טבעו בים ואתם אומרים שירה. ובחול המועד אין גומרין שלא יהא עדיף מימים טובים האחרונים. וראיתי כעת נדפס ספר בכורי אביב, ושם בפרשת בשלח תמה על הטו"ז, דמבואר בש"ס פרק ב' דערכין דף י' הטעם משום דאין חלוקין בקרבנותיהם. ואת השבלי הלקט שהביא הב"י הביא בשם המדרש משום שנטבעו המצרים, אולי יש ליישב דמ"מ ביו"ט לימא, אף דאין חלוקין, קאמר שנטבעו המצרים. אבל בחול המועד ודאי הטעם מבואר בש"ס".

מבואר בדבריו שאת הטעם של המדרש דמעשי ידי טובעים בים, צריכים אנו לענין שביעי של פסח, שעל זה אין מספיק הטעם דהש"ס, שאינם חלוקים בקרבנותיהם, דטעם זה מועיל לענין חול המועד דהם המשך של יו"ט הראשון של חג, אבל ביו"ט אחרון של חג היו צריכים לגמור ההלל, דהוא יו"ט לעצמו, ועל זה צריכים אנו להטעם דמעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה.

דברי ה'כל בו' בהא דאין גומרין ההלל בסוף הפסח

וכדברי התירוץ הנ"ל לכאורה מבואר ב'כל בו' (סי' נ"ב), וז"ל: "וצ"ע למה אין קורין בלי דילוג בימים אחרונים של פסח, כמו שעושין ימים ראשונים מפסח עצמו, ומה בין אלו מכל ימי החג שכל ימי החג קורין אותן בלי דילוג. ויש נותנים טעם בדבר, לפי שפסח כל הימים שוים בקרבנותיהם, ולפיכך אין מברכין אלא על יום ראשון ושני, שגם הוא ספק ראשון, אבל בשביעי אע"פ שהוא קודש, מפני שהוטבע פרעה וכל חילו בים בו ביום, על דרך שאמרו ז"ל בקשו מלאכי השרת לומר שירה לפני הקב"ה, השיב להם, מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה לפני, לפיכך אין קורין אותו אלא בדילוג. אבל בחג שכל יום ויום חלוק קרבנות מברכין על כל אחד ואחד שאין יום זה דומה לשעבר".

הנה הרכיב ה'כל בו' בדבריו את שני הטעמים וכרך אותם ביחד, שפתח בטעם הבבלי, שאין חלוקים בקרבנותיהם, והמשיך בטעם דמעשי ידי טובעים בים, ועל כרחנו לומר כדרך ה'גנזי חיים' הנ"ל דצריך טעם אחד לימי חול המועד, וטעם נוסף לשביעי של פסח וכהנ"ל. מזה שכותב שאת הטעם של 'מעשי ידי' צריך בשביל לא להגיד הלל "בשביעי אע"פ שהוא קודש" ודו"ק.

קושית ה'מנחת אליהו' על הט"ז

עד כה היו דברינו לבאר הצורך בשני הטעמים המבוארים בחז"ל לענין הא דאין גומרים את ההלל בפסח, רק בימים הראשונים, אבל עדיין יש מקום עיון בדברי הט"ז (סי' ת"צ ס"ק ג') בזה, דז"ל: "הלל בדילוג. מפני שבשביעי של פסח נטבעו המצרים. אמר הקדוש ברוך הוא מעשי ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה. וכיון שבשביעי אין גומרין אותו, על כן גם בחול המועד אין גומרין אותו, שלא יהא עדיף מיום טוב האחרון".

ולכאורה שפיר הקשה בספר 'מנחת אליהו' (חלק ב' סי' ט"ו) על הט"ז, וז"ל: "בזה צ"ע, שהרי בגמרא אמרו הטעם, שאינן חלוקין בקרבנות, לכן אין גומרים את ההלל רק ביום הראשון של פסח ולא בשאר הימים, משום שכל שבעת הימים קרבנם שוה, א"כ בחול המועד אין צריכים לגמור את ההלל מטעם זה שאין חלוקין בקרבנותיהן, ואין צריכין לטעם נוסף. ורק בשביעי של פסח ביארנו שהיו צריכים לגמור את ההלל, מטעם אחר, משום שנעשה נס של קריעת ים סוף, וע"ז בא המדרש לבאר שאין אומרים הלל על נס של קריעת ים סוף משום מעשה ידי טובעין בים, אבל בחול המועד למה לי הטעם מכיון שאין אומרים בשביעי גם בחוה"מ אין אומרים, הרי די לנו בטעם שנאמר בגמרא משום שאין חלוקין בקרבנותיהן".

ברם, הגם כי צדקו דברי ה'מנחת אליהו' מצד חשבון הדברים, אכן לכאורה מהמדרש עצמו שהביא הט"ז משמע דבטעם זה נכלל טעם גם לענין חול המועד, דז"ל המדרש: "וכן אתה מוצא שבעת ימי החג, אנו קורין בהם את ההלל, אבל בפסח אין אנו קורין את ההלל אלא ביום טוב הראשון ולילו, למה בנפול אויבך אל תשמח". הרי דהמדרש מסתפק בטעם דבנפול אויביך אל תשמח, לא רק לשביעי של פסח, אלא לכל ימי החג, ומשמע כדברי הט"ז, דטעם המדרש מתייחס גם על חול המועד, ולא כדברי האחרונים הנ"ל, דדברי המדרש הם רק טעם לשביעי של פסח, אבל חול המועד צריכים אנו להטעם המבואר בגמ' שאינם חלוקים בבקרבנותיהם.

דברי המהרש"א דיש מחלוקת בין הגמ' להמדרש

מכח דברי הט"ז המיוסדים כאמור על דברי המדרש, יש לדון ולומר דבאמת לפנינו מחלוקת בין הטעם של הגמרא, להטעם המבואר במדרש [אם לא שנימא כמהלך האחרונים הנ"ל, דיש שני מחייבים להלל], וכך

אכן נראה דנקט המהרש״א (ברכות דף ט׳ ע״ב), דבגמרא שם איתא: ״אמר ר׳ יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי, ק״ג פרשיות אמר דוד ולא אמר ׳הללויה׳ עד שראה במפלתן של רשעים, שנאמר יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם, ברכי נפשי את ה׳ הללויה״.

וכתב המהרש״א, וז״ל: ״מכאן קשה למה שכתבו האחרונים בשם המדרש שאין אומרים הלל ביום אחרון של פסח משום שאמר הקב״ה מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה, והרי הכא אמרו בהיפך, דלא אמר דוד הלל עד שראה במפלתן של רשעים. גם בפ״ב דערכין אמרינן טעם אחר, דלכך אין אומרים הלל ביום אחרון דפסח, משום דאין חלוקים בקרבנותיהן ודו״ק״. מבואר מדבריו דאיה״נ לקושטא דמילתא איכא מחלוקת בחז״ל שהגמ׳ חולקת על הטעם של המדרש וסוברת שיש לשמוח במפלת הרשעים.

לא אמר הלל ביום ראשון, האם מברך בשאר ימים

משני הטעמים הנ״ל, למה אין אומרים בחול המועד פסח הלל שלם, עולה לכאורה נפק״מ לדינא, לענין מי שלא אמר הלל ביום ראשון של פסח וכדיתבאר. הנה בהגדה של פסח ׳מבית לוי׳ (חלק ב׳ עמוד קכ״ט) הובא מכתבי התלמידים בשם הגר״ח סלובייציק זצ״ל, וז״ל: ״יש לעיין במי ששכח לגמור את ההלל ביום הראשון של חג הפסח, אם נשאר עליו חיוב לגמור את ההלל בחג הפסח, ואם צריך לגמרו באחד מימי חול. ונראה להוכיח שאכן יש לגמרו בחול המועד, מהא דאיתא במסכת ערכין (דף י׳ ע״א) א״ר יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל שמונה ימי החג ויום טוב הראשון של פסח וכו׳, ומקשינן בגמ׳, מאי שנא בחג דאמרינן כל יומא ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא, ומשני דחג חלוקין בקרבנותיהן בפסח אין חלוקין בקרבנותיהם. וכתב רש״י במסכת תענית (כ,ב ד״ה יחיד), במסכת ערכין מפורש מאי שנא דגומר כל ימי החג ובפסח לא גומר אלא יום ראשון, משום דחג הסוכות חלוק בקרבנותיו וכל אחד ואחד כחג בפני עצמו דמי, עכ״ל רש״י.

״ומבואר דהשם מועד ויום טוב מצד עצמו טעון הלל, ומכיון דבחג הסוכות חלוקים הימים בקרבנותיהם, כל יום מן החג איקרי מועד ויום טוב מפני עצמו, ולכן אומרים בו בכל יום הלל שלם, מה שאין כן פסח דהושוו קרבנותיהם הוו כל ימי הפסח ויום טוב אחד, ולכן צריך לגמור בו את ההלל רק פעם אחת, ויצא ידי חובת אמירת הלל בהלל של יום הראשון. ואם כן היכי ששכח לגמור את ההלל ביום טוב הראשון דפסח,

הרי נשאר עליו חיוב לגמור את ההלל ביום אחר מימי הפסח משום יו"ט", ע"כ תו"ד הגר"ח.

אבל בשו"ת 'שואל ומשיב' (מהדו"ת חלק ד' סי' קל"ה. הו"ד בדעת תורה סי' תפ"ח ס"ק א') כתב, וז"ל: "נשאלתי אם יש להלל תשלומים אם שכח יום אחד לומר ביום שני [של פסח] כמו דיש תשלומים לק"ש ותפילה. הדבר ברור דאין לו תשלומים, דהרי קי"ל דתפילת המוספים אין לו תשלומים, והטעם בתלמידי הרר"י דתפילת המוספים דאינו רק שבח ושאר תפילות שהן רחמים אין בקשת רחמים עובר, ע"ש. וא"כ ה"ה הלל דאינו רק שבח, לא שייך תשלומים, וז"ב עכ"ל.

ביאור פלוגתת האחרונים עפ"י הטעמים הנ"ל

מבואר שנחלקו האחרונים בשכח ולא אמר הלל ביום טוב ראשון, האם יאמר בחול המועד הלל שלם. ואפשר לומר דהדבר תלוי בשני הטעמים המובאים לעיל, למה אין אומרים הלל בחול המועד. דלפי הגמ' בערכין שהוא מכיון שאין שינוי בקרבנות, ונחשבים כל הימים כיום טוב אחד, אזי בשכח ביום טוב ראשון, לכאורה צריך לומר בחול המועד. אבל להטעם המבואר במדרש, דיש סיבה חיובית שלא לומר הלל בחול המועד, מכיון ד'מעשה ידי טובעים בים', אזי גם בכה"ג שלא אמר הלל ביום ראשון, לא יאמר בחול המועד.

אכן בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל הובא בקונטרס 'ברכת הפסח' (עמוד קמ"א) דגם להטעם המבואר בגמ' שאינם חלוקים בקרבנותיהם, אין לומר הלל בחול המועד בשום אופן, וז"ל: "מרן הגרי"ש אלישיב אמר לי דלא נראה לו להלכה מה שאומרים בשם הגר"ח דמי שנעשה בר מצוה באמצע חוה"מ פסח, דצריך לומר הלל שלם, דלא מצינו שתיקנו הלל שלם בחוה"מ פסח רק ביו"ט ראשון".

סימן כד - האם יש לברך 'ברכה אחרונה' על כוס ראשון של פסח והמסתעף לענין 'שיעור עיכול'

א. שיטת הפוסקים שיש לברך 'ברכה אחרונה' אחר כוס ראשון וטעמם

דיני ברכה אחרונה בעבר שיעור עיכול

כתב המחבר (סי' תע"ג ס"ב), 'שותה [כוס ראשון] בהסיבה ואינו מברך אחריו'. ולהלן (סי' תע"ד ס"א) כתב עוד המחבר ד'אין מברכין על הגפן, כי אם אחר כוס רביעי'. ומבואר מדברי המחבר בשני המקומות הנ"ל, כי אחר כוס ראשון, דהיינו, אחר הכוס של קידוש אין צריך לברך ברכה אחרונה. וכתב ה'משנה ברורה' (סי' תע"ג ס"ק י"א) בטעם הדבר שאין מברכין על הגפן אחר כוס ראשון: "ואינו מברך אחדיו על הגפן וכו'. אפילו שתה רביעית, דסומך על מה שיברך ברכת המזון לבסוף. ועוד דהרי יברך ברכה אחרונה לסוף ארבע כוסות". והמקור לטעמים אלו הוא בטור (סי' תע"ד) בשם הראשונים, ובב"י וב"ח שם.

ברם, אלו שני הטעמים שהביא המשנ"ב אינם פשוטים כלל ועיקר, ונקדים לזה מדברי הפוסקים בהלכות ברכות הנהנין. המחבר (סי' קפ"ד סעיף ה') כתב: "עד אימתי יכול לברך, עד שיתעכל המזון שבמעיו, וכמה שיעורו, כל זמן שאינו רעב מחמת אותה אכילה. ומשעה שהתחיל להיות רעב, אף על פי שלא נתעכל עדיין לגמרי, כנתעכל לגמרי דייניגן ליה. וכן נמי לענין אכילת פירות ושתיית יין, אם אינו רעב ולא צמא ותאב לאותם פירות, יברך אם אינו יודע לשער אם נתעכלו".

וכתב עלה ה'משנה ברורה' (ס"ק י"ז): "כל זמן שאינו רעב. דלאחר כך כבר בטל אותה האכילה והפסיד ברכת המזון. ואם רוצה לאכול עתה מחדש, דעת המגן אברהם שיחזור ויברך המוציא אפילו לא הסיח דעתו עדיין, דכיון שנתעכל המזון הפסיד גם ברכה הראשונה. אבל הרבה אחרונים פליגי עליה וסברי דברכה הראשונה לא הפסיד כל שלא הסיח דעתו בינתיים". ומבואר דנחלקו הפוסקים כיצד הדין בעבר שיעור עיכול אבל לא היה היסח הדעת, האם הברכה הראשונה שבירך על אכילה ראשונה פוטרת את האכילה השניה מכיון שלא הסיח דעתו, או שמא אינה פוטרת מכיון שעבר שיעור עיכול.

אכן, כל זה הוא לענין לברך ברכה ראשונה על אכילה שניה, בזה הוא דנחלקו הפוסקים כיצד הדין בעבר שיעור עיכול אבל לא היה היסח הדעת. אבל לענין ברכה אחרונה על אכילה ראשונה, לכו״ע אין ברכה שיברך לאחר זמן יכולה לפטור אותה, מכיון שעבר שיעור עיכול. וכן כתב זאת להדיא ה׳ביאור הלכה׳ (סי׳ ק״צ ד״ה אחר), וז״ל: ״נהי דאם שהה הרבה לא נתבטלה ברכה ראשונה, כיון שלא הסיח על כל פנים דעתו, מכל מקום מאן יאמר לן דרשאי לעשות כן, דהרי על כל פנים מפסיד ברכה אחרונה של אכילה ושתיה זו, ומה שיברך לבסוף לאחר אכילה ושתיה שניה, לא מהני כלל לזה, כיון שכבר נתעכל, והוי כמי שאינו״.

הקושיא לענין כוס ראשון, על פי המבואר

ומעתה לענין נדון דידן, הרי לא מבעיא להשיטה שהביא המשנ״ב דאם עבר שיעור עיכול, אין מועיל כלל מה שלא הסיח דעתו, ואין הברכה של האכילה הראשונה יכולה לפטור את האכילה השניה, דכל שכן שאין הברכה אחרונה על האכילה השניה, יכולה לפטור את האכילה הראשונה. אלא אפילו להשיטה דמכיון שלא היה היסח הדעת אין צריך לברך על האכילה השניה, כל זה הוא לענין ברכה ראשונה על אכילה שניה, אבל לענין ברכה אחרונה על אכילה ראשונה, גם לשיטה זו אין מועיל מה שלא היה היסח הדעת, ואיבד ברכתו.

ומכיון שכן, צריך עיון למה מנהג העולם שאין מברכים ברכה אחרונה על כוס ראשון, והרי כפי הנהוג שמאריכים הרבה באמירת ההגדה, עובר זמן כשיעור עיכול בין כוס ראשון לברכת המזון, ואם כן אין ברכת המזון יכולה לפטור השתיה הראשונה. וכל שכן שאין הברכה אחרונה שמברכים על הכוס הרביעי יכולה לפטור את הכוס הראשון, וצ״ע מה שכתב המשנ״ב הנ״ל, ד׳אינו מברך אחדיו על הגפן, דסומך על מה שיברך ברכת המזון לבסוף. ועוד דהרי יברך ברכה אחרונה לסוף ארבע כוסות׳, דאלו שני הטעמים שייכים רק אם לא עבר זמן עיכול, ולא כאשר עובר זמן רב וכמבואר לעיל.

הוראת הפוסקים שצריך לברך ברכה אחרונה אחר כוס ראשון

מכח ההלכות המבוארות לעיל, יש אכן פוסקים שנקטו, דצריך לברך ברכה אחרונה על כוס ראשון, מכיון שעובר שיעור עיכול עד לברכת המזון, וכמובא בספר ׳נמוקי אורח חיים׳ (סי׳ תע״ד), וז״ל: ״הנה שמעתי בשם חו״ז הה״ק מה״ר יצחק אייזיק ז״ל מקאמרנא [בעל היכל הברכה]

אשר דרכו היה לברך על הגפן מיד אחרי קידוש על כוס ראשון, וטעמיה היה כיון דמאריכין בהגדה [עד גאל ישראל]. ובפרט אצל הצדיקים בדברי תורה וסיפור יציאת מצרים יותר משעה וחומש דהוא שיעור עיכול לדברי רש"י, ואם כן לא מהני הברכה אחרונה בסוף הסדר על אלו הכוסות ובפרט של הכוס ראשון. עד כאן שמעתי".

וכך כתב ב'חוט שני' (הלכות פסח פרק י"ז סעיף י"ב סוף אות י"ד) אחר שהאריך הרבה בנדון זה, וז"ל: "אם רואה שעובר זמן עיכול משתיית היין, יברך ברכה אחרונה. ואם רואה שעובר בערך שעה וחומש שאפשר שזה שיעור עיכול, צריך לברך". על דרך זה מובא בהגדה של פסח של הגרי"ש אלישיב זצ"ל (עמוד כ"ג), וז"ל: "מי שיודע בבירור שלא יספיק לשתות כוס שני של ד' כוסות תוך שיעור זמן עיכול [מאכילת הכרפס], יברך ברכה אחרונה אחר כוס ראשון, או שישתה מים באמצע, ושתי האפשרויות שוות. ואם אינו עושה כן צריך לכתחילה להקפיד שלא תחלוף יותר משעה מאכילת הכרפס עד ששותה כוס שני". ויעוין עוד להלן בסוף סימן זה.

ראיה לשיטה זו מדברי מהר"ח אור זרוע

בספר 'שבות יצחק' (פסח פרק ח') הביא ראיה לשיטה זו, שיש לברך ברכה אחרונה אחר כוס ראשון, כל שיודע שיעבור זמן כשיעור עיכול עד לברכת המזון, מדברי המהר"ח אור זרוע (סי' ר"ג), וז"ל: "כתב בספר המצוות שכתב ר"י בתשובה אחת, שהוא ור"ת לא היו מברכין על הגפן בליל פסח עד אחר כוס רביעי, ולאחר טיבול ראשון אינו מברך בורא נפשות עכ"ל. ואני ראיתי את מורי רבינו מאיר זצוק"ל שבירך אחרי טיבול ראשון בורא נפשות, ואחר כוס ראשון ברכה אחת מעין שלש וכו'. ואני סבור שאפילו לפי דברי ספר המצוות שלא תחשב הגדה היסח הדעת, יש לברך אחר טיבול ראשון בורא נפשות. כי שמא ישהה בהגדה עד שיתעכל מהמאכל בטיבול ראשון במעיו, נמצא שלא ברך אחריו. וכך אחר הכוסות יברך מהאי טעמא, וכן אמרו התוס' סברא זו פרק ערבי פסחים".

ב. דברי הפוסקים בטעם הדבר שאין לברך 'ברכה אחרונה' אחר כוס ראשון

דברי ה'נמוקי אורח חיים' ביישוב מנהג העולם

וחוזרים אנו עתה אל הראשונות, ליישב את מנהג העולם אשר לא נהגו לברך ברכה אחרונה על כוס ראשון, אפילו כשיודעים שיעבור זמן כשיעור עיכול עד לברכת המזון. דבשלמא הני ראשונים שהביא הטור (סי' תע"ד) הנ"ל שהורו שאין לברך מחמת שנפטרים בברכת המזון, אולי נימא דבזמניהם לא היו מאריכים בהגדה כל כך [ואפשר שהאריכו בסיפור יציאת מצרים כל אותו הלילה, אבל לא בין כוס ראשון לברהמ"ז]. אבל מנהג העולם שאין מברכים על כוס ראשון הגם שיודעים כי יעבור זמן הרבה עד לברהמ"ז, הוא טעון ישוב. ונציע בס"ד מדברי הפוסקים בזה, כפי מה שעלה בקולמוס דרך הלימוד, ואין מוקדם ומאוחר בתורה.

ב'נימוקי אורח חיים' (סי' תע"ד) אחר שהביא העדות הנ"ל על בעל ה'היכל הברכה' שנהג לברך אחר כוס ראשון ברכה אחרונה, הוסיף וכתב, וז"ל: "אך כדי לתרץ מנהגינו מאבותינו ורבותינו הקדושים ז"ל שלא לברך על הגפן רק אחר כוס ד' [ובני ישראל יוצאים בזה ביד רמ"א ז"ל, רבינו הגדול ז"ע], יש לומר כיון דבשעת ישיבתן להגדה אחרי הקידוש לא ידעו אם יאריכו כל כך יותר משעה וחומש, וגם כמה פעמים אשר לא יאריכו באמת כל כך, כי ממהרים קצת בהגדה ובפרט בליל א' כדי לאכול הכזית מצה קודם חצות, בודאי על כן גם אם אירע שהאריכו, הרי זה ממש כדינו של המגן אברהם (סי' קפ"ד סוף ס"ק ט') דמי שרוצה לפטור ב' שתיות בברכה אחת, ושהה בינתיים כדי שיתעכל, צריך לחזור ולברך ברכה ראשונה, וזה אנו עושים באמת שמברכין עוד הפעם על כוס ב' בורא פרי הגפן, אבל על הגפן על כוס ראשון לא מברכין כטעם הנזכר, וקשה לפנינו לשנות מנהג אבותינו כנזכר".

ולא זכינו בדבריו לישוב המנהג רק באלו שהדבר נמצא אצלם בספק, אם ישתהו באמירת ההגדה והסעודה כל כך, או לא. אבל במקומות שידוע בודאי שיתעכבו לכל הפחות שעה ורבע בין כוס ראשון לברכת המזון, וכמו שמצוי בזמנינו ברוב בתי ישראל, חוזרת השאלה למקומה, למה לא נהגו לברך ברכה אחרונה.

דברי ה'אשל אברהם' ביישוב מנהג העולם

אבל כבר כתב ה'אשל אברהם' (סי' תע"ב), וז"ל: "המתרגמין ההגדה ויש בודאי שיעור עיכול דכוס ראשונה קודם סיום ההגדה, ורובא דרובא ששיעור עיכול תמיד גם בלי ההגדה, כי אם מיעוטא דמיעוטא דבריות שיש להם כוסות מופלגין בגידול ויינם חזק הרבה, ואומרים בחיפזון עצום. נראה שאין על זה שום חשש לכולי עלמא, גם אם ברכה אחרונה

דיין היא בדאורייתא, מכל מקום הרי מהתורה הקדושה בעינן 'ושבעת' כדי שביעה. וגם מדרבנן דבכזית וברביעית, מכל מקום נראה שאין זה כי אם כשעושה לעצמו רצון של הסתפקות, ואין בדעתו לשתות עוד בדרך קבע. מה שאין כן בארבע כוסות דפסח, דאין גם אחד מעם ישראל שיהיה לו היסח הדעת מלשתות עוד אחר כוס ראשונה, וידוע לכל שאין בזה גדר שביעה והסתפקות גם ברצון בשום צד, בזה לא תיקנו גם חז"ל לברך ברכה אחרונה כלל עד כלותו לשתות".

מבואר מדברי ה'אשל אברהם' דהשיעור של כדי עיכול נאמר במקום שהיה היסח דעת גמור מלשתות עוד, והיינו, גדר של 'שביעה והסתפקות', שבא לידי סיפוקו בשתיה זו, ומשך ידיו לגמרי מלשתות עוד, ובכה"ג הוא שהצריכו חז"ל לברך ברכה אחרונה תיכף אחר השתיה, או עכ"פ כל שלא עבר זמן בשיעור עיכול. אבל כאשר מצד מצוות היום אין האדם מושך ידו משתיה אחר כוס ראשון, ולא בא לידי 'הסתפקות' בכוס זה, שהרי מצוה עליו לשתות כוסות נוספים, בכה"ג הכל הוי מקשה אחת של שתיה, ואין חובה מוטלת עליו כלל לברך אחר כוס ראשון. ולהלן שם ביאר דאע"ג שלגבי ברכה ראשונה של הכוסות הבאים, צריך לברך על כל כוס וכוס, היינו, כי בעת ההגדה אין עולה בדעתו שישתה אז, ולגבי זה הוי כשתיה חדשה, 'מה שאין כן לגבי ברכה אחרונה, כיון שלא היה בו גדר שביעה והסתפקות וקביעות הדעת שלא ישתה עוד, לא חל עליו חיוב ברכה אחרונה'.

ראיה מהמשנ"ב דלא כמו ה'אשל אברהם'

והנה, מלבד מה שדברי ה'אשל אברהם' מחודשים, לומר דאע"ג שעבר זמן כשיעור עיכול אפשר עדיין לברך על אותה שתיה ראשונה, מטעם ד'לא תיקנו חז"ל לברך ברכה אחרונה כלל עד כלותו לשתות', נראה כי מדברי הביאור הלכה (סי' ק"צ ד"ה אחר) שהובא לעיל מוכח דלא סבירא ליה חידוש זה, דהביא שם את דברי המג"א לענין כוס של ברכת המזון, שלא יברך אחריו אם יש בדעתו לשתות עוד מיד, אבל יש בדעתו לשתות לאחר זמן, יברך אחר הכוס של ברהמ"ז, וביאר הבה"ל הטעם, וז"ל: "נהי דאם שהה הרבה לא נתבטלה ברכה ראשונה [לענין שלא יברך ברכה ראשונה על שתיה שניה], כיון שלא הסיח על כל פנים דעתו, מכל מקום מאן יאמר לן דרשאי לעשות כן, דהרי על כל פנים מפסיד ברכה אחרונה של אכילה ושתיה זו, ומה שיברך לבסוף לאחר אכילה ושתיה שניה, לא מהני כלל לזה כיון שכבר נתעכל והוי כמי שאינו".

מתבאר מדברי ה'ביאור הלכה' שמי ששתה יין והיה בדעתו לשתות עוד, אבל עבר שיעור עיכול מהשתיה הראשונה, הפסיד הברכה על השתיה הראשונה, ולכאורה זהו דלא כה'אשל אברהם' שחידש כי לא תיקנו ברכה אחרונה בדעתו לשתות עוד. אם לא שנימא חידוש גדול לחלק בין מה שיש בדעת האדם לשתות עוד מה שכך רצונו, לבין נדון דידן, שהוא חיוב גמור לשתות ד' כוסות.

דברי השו"ע הרב ביישוב מנהג העולם

בשו"ע הרב (סי' תע"ג ס"י) כתב בזה"ל: "אחר כוס ראשון לא יברך ברכה אחרונה וכו', לפי שהכוס של קידוש הוא מצרכי הסעודה, והרי הוא כדברים הבאים מחמת הסעודה שאינם צריכים ברכה לאחריהם, לפי שהם טפלים לסעודה ונפטרים בברהמ"ז שלאחר הסעודה. ועוד שהוא נפטר בברכה אחרונה שבירך אחר כוס רביעי, ואע"פ ששהה הרבה בנתיים, אין בכך כלום, שהרי כל זמן שלא נתעכל במעיו יכול לברך עליו ברכה אחרונה, וכל זמן שהאצטומכא פתוחה לאכול אינו מתעכל, כמו שנתבאר בסימן קפ"ד".

וכתב בשו"ת 'ציץ אליעזר' (חלק י"ב סי' א' אות י"ח) על דברי השו"ע הרב, וז"ל: "הרי השמיענו הגרש"ז בזה הסבר הגיוני, 'שכל זמן שהאצטומכא פתוחה לאכול אינו מתעכל', ולכן גם בשתיה מכיון שהאיצטומכא פתוחה עדיין לשתות, זאת אומרת שפתוחה עדיין בהיות ומחשבתו לכך, אין השתיה מתעכלת במעיו אפילו בשוהה יותר משיעור עיכול. וזהו דבר מחודש, שהאיצטומכא משועבדת למחשבתו של אדם, ושיעור העיכול שנאמר בזה הוא כל עוד שמחשבת האדם איננה אחרת בזה, אבל כשמחשבת האדם להמשיך בסעודתו זאת, ובהשתיה שבה זמן ממושך, אזי כל עוד ומחשבתו לכך, אפילו אם לוקח בין אכילה לאכילה, או בין שתיה לשתיה יותר מכדי שיעור, בכל זאת בגוונא דא האיצטומכא לא מעכלת בהיות והנה פתוחה לאכול עדנה כפי מחשבתו".

דברי המג"א והפמ"ג בענין סעודות גדולות

והנה ב'מגן אברהם' (סי' קפ"ד ס"ק ט') נתקשה על מה שמצוי בסעודות גדולות דלפעמים יושבים ד' או ה' שעות קודם שמברכים, ואינו נכון לדעת רש"י [דאפילו באכילה מרובה שיעור עיכול הוא בכדי הליכת ד' מילין], כי כבר עבר שיעור עיכול. ובתחילה כתב המג"א דלכן יש לברך מיד. ושוב כתב כי יש לומר דמכיון שעוסקין בשתיה ובפראות כלא

נתעכל דמי. וכתב הפמ״ג בביאור סוף דברי המג״א, וז״ל, ׳או אפשר כל זמן שאין האיצטומכא נח, עדיין לא מתחיל העיכול, ואין איתנו יודע עד מה׳.

והנה הנדון שם עדיף הוא מנדון דידן, שהרי שם המשיך האדם ואכל פרפראות ושתה משקין, ומחמת זה לא נח האיצטומכא, ומחדש המג״א דמחמת כך לא מתחיל העיכול. ואילו מדברי השו״ע הרב הנ״ל אנו למדים חידוש גדול יותר, דגם אם עובר זמן של שיעור עיכול, אם האדם מחמת דעתו לא נח מלאכול או לשתות, גם זה גורם שלא יתחיל העיכול, כי האצטומכא עדיין פתוחה מחמת מה שדעתו להמשיך ולשתות. ונראה כי על פי חידושו של השו״ע הרב בנדו״ד, נקל לישב את מנהג העולם שהביא המג״א, כי כל עוד שבני האדם באמצע הסעודה, ודאי יש בדעתם על המשך אכילה ושתיה, ומחמת דבר זה גופא לא נסגרת האצטומכה, ומכיון שלא נסגרת האצטומכא ממילא לא מתחיל העיכול, ולכן אפשר לברך עדיין ברכה אחרונה אע״ג שעברו איזה שעות.

ראיה מהמשנ״ב דלא כמו השו״ע הרב

גם על דברי השו״ע הרב מקום עמנו לומר ככל אשר כתבנו על דברי ה׳אשל אברהם׳ הנ״ל, והוא, דמלבד מה שדברי השו״ע הרב מחודשים, וכמו שהרגיש בזה ה׳ציץ אליעזר׳ הנ״ל, ד׳זהו דבר מחודש, שהאיצטומכא משועבדת למחשבתו של אדם׳, עוד זאת נראה כי מדברי הביאור הלכה (סי׳ ק״צ ד״ה אחר) שהובא לעיל מוכח דלא סבירא ליה חידוש זה, דהרי דבריו שם הם על אופן זה שיש בדעתו לשתות לאחר זמן, ובכל זאת כתב שיברך אחר הכוס של ברהמ״ז, מכיון שיעבור זמן כשיעור עיכול, וז״ל: ״נהי דאם שהה הרבה לא נתבטלה ברכה ראשונה [לענין שלא יברך ברכה ראשונה על שתיה שניה], כיון שלא הסיח על כל פנים דעתו, מכל מקום מאן יאמר לן דרשאי לעשות כן, דהרי על כל פנים מפסיד ברכה אחרונה של אכילה ושתיה זו, ומה שיברך לבסוף לאחר אכילה ושתיה שניה, לא מהני כלל לזה כיון שכבר נתעכל והוי כמי שאינו״.

וחזינן שלא עלה על דעת הבה״ל לומר שמכיון שיש בדעתו עתה לשתות לאחר זמן, דא גופא קא גרים שלא תתעכל השתיה הראשונה, מחמת שלא נסגרת האצטומכא. אם לא שנימא גם כן כמו שכתבנו לעיל, דמה שיש בדעת האדם בעלמא לשתות, אין זה גורם שלא יסגר האצטומכא, דהוי רצון בעלמא שמצוי שהאדם חוזר בו, וכדכתב הבה״ל בעצמו שם כי

׳מה גם שמצוי כמה פעמים שבהמשך איזה זמן נשתנה רצונו, או מיטריד מאיזה דבר ואינו אוכל ושותה עוד׳. אבל בנדון דידן דהוי חיוב גמור להמשיך ולשתות, יש בכח החיוב להמשיך ולשתות עוד בכדי לגרום שלא יסגר האצטומכא, וממילא לא מתחיל העיכול עדיין.

ג. שיטת הפוסקים שאין לברך ׳ברכה אחרונה׳

דברי ה׳מנחת שלמה׳ ביישוב מנהג העולם

ה׳מנחת שלמה (חלק א׳ סי׳ י״ח אות י׳) האריך גם כן בנדון דידן, ומתחילה כתב כעין המבואר לעיל, דבכה״ג לא הוי כלל הפסק ואין שייך כאן השיעור דעיכול, מכיון שהוא עדיין באמצע השתיה, אבל דחה דבריו אלו מכח דברי הבה״ל הנ״ל. ולחביבות הדברים נעתיק תחילה דבריו אלו, ולאחר מכן נציע את אשר כתב ליישב מנהג העולם.

וז״ל ה׳מנחת שלמה׳ בריש דבריו: ״היה נעלנ״ד לחדש דאין שום איסור לשהות באמצע הסעודה כדי שיעור עיכול, דכיון שאוכל עכ״פ בסוף הסעודה כזית אמרינן דהברהמ״ז שמברך על הכזית האחרון עולה גם על כל מה שאכל קודם, ולא אמרו דאין מברכין לאחר שיעור עיכול אלא כששכח ולא בירך ולא היה כלל בדעתו לאכול עוד, משא״כ בנד״ד כיון שהשלחן ערוך לפניו ויודע שיצטרך עדיין לאכול ולשתות, לכן אינו מתחייב כלל בברכה אחרונה. ואם בירך, חוץ ממה שגורם בכך ברכה שאינה צריכה, גם מראה בכך כאילו הקידוש לא היה כלל במקום סעודה״.

הנה פשוט לכל רואה כי על פי חידוש זה אכן אין מקום כלל לכל נדון דידן, ואין קושיא כלל על מנהג העולם, אכן הרי הן מדברי המג״א (סי׳ קפ״ד ס״ק ט׳) הנ״ל, וכן מדברי ה׳ביאור הלכה׳ הנ״ל, מוכח דלא סבירא להו יסוד זה, וכך כאמור לעיל טען ה׳מנחת שלמה׳ על עצמו, וז״ל: ״אולם במג״א סי׳ ק״צ סק״ג מבואר דאסור לשהות באמצע, ודלא כדברינו. וגם עי״ש במשנ״ב סק״ח ובבאה״ל שמפורש כתב דאף אם דעתו לשתות, מ״מ צריך לברך, משום דאל״כ מפסיד ברכה אחרונה של שתיה ראשונה, ומה שיברך לבסוף לא מהני כלל לזה, כיון שכבר נתעכל והוי כמי שאינו״.

ומכיון שנדחו דבריו הראשונים של ׳המנחת שלמה׳ כתב ליישב מנהג העולם באופן אחר, וז״ל: ״ונראה דבנידון דידן כיון דמה ששוהה היינו

על ידי זה שהוא עוסק בדבר שמחוייב בו, והוי נמי צורך הסעודה, אין זה חשיב הפסק אע״פ שעובר שיעור עיכול, והברכת המזון שבסוף שפיר עולה גם על כוס ראשון והכרפס, וכמו״ש שאי אפשר לחייב אותו תיכף בברכה אחרונה, דא״כ היה נראה כמסיח דעתו מן הסעודה וכמי שעושה קידוש שלא במקום סעודה, כיון דאין עושין כן בכל שבת ויום טוב״.

בטעם הדבר דאין מברכים אחר שעבר שיעור עיכול

הנה הוראנו לדעת כי ה׳מנחת שלמה׳ וכל חבל האחרונים שהובאו לעיל טרחו לבאר ולישב למה בליל הסדר אין גריעותא במה שעבר זמן בכדי שיעור עיכול ועוד יותר, בין כוס ראשון לבין הזמן שמברכים ברהמ״ז. כל אחד מהאחרונים הנ״ל נתן טעם אחר לדבר, אבל היסוד העולה מדברי המנח״ש הנ״ל, הוא, כי הגם שבפועל עבר זמן עיכול, יכול להיות שהברכה אחרונה תעלה גם על הכוס הראשון.

בכדי להבין את הדברים היטב, חובה עלינו להרחיב מעט הדיבור ביסוד הענין דשיעור עיכול, מה הטעם שאי אפשר לברך על המזון כשעבר שיעור זה של זמן. מדברי האחרונים בזה עולה כי יש לבאר הענין בשני אופנים. האחד, שמכיון שעבר זמן כשיעור עיכול הרי כליא הנאתו, דכבר כלתה ונגמרה הנאתו מהאכילה, ולכן אי אפשר לברך עליה. השני, דלעולם אין חסרון בכך שכלתה הנאתו, כי הברכה היא על האכילה ולא על ההנאה, אלא ההלכה היא שיש לברך על האכילה סמוך אליה, ושיעור עיכול הוא שיעור זמן לקבוע עד מתי נחשב שהוא עדיין סמוך לאכילתו.

בנדון זה האריך החזו״א (או״ח סי׳ כ״ח ס״ק ד׳), וז״ל: ״יש להסתפק הא דיכול לברך תוך שיעור עיכול, אי הוי הטעם משום שאין בה״מ באה דוקא על מעשה האכילה, אלא על מה שהספיקו הקב״ה מזונו, וכל זמן שהמזון לא נתעכל והמזון מזין אותו ומפרנסו הרי הוא כאכל בכל שעה. או דלמא שבאמת אין בה״מ אלא על עיקר האכילה, אלא שזמן הברכה עד שיתעכל. ונראה דאין ברכת המזון אלא על אכילה, ועד שיתעכל הוא רק הזמן על אכילה ראשונה״. ומבואר דנקט החזו״א לעיקר כי אנו מברכים לא על ענין המזון שזן אותו כל משך זמן העיכול, אלא על מעשה האכילה, ומכל מקום צריך לברך בתוך הזמן של שיעור עיכול, כי לאחר זמן זה, אין הברכה מתייחסת עוד אל האכילה.

אכן, גם לאחר שהוחלט להחזו״א כי הברכה היא על האכילה ולא על הנאת המזון, עדיין נסתפק וחקר בגדר השיעור שעיכול, וז״ל: ״אלא

שעדיין יש להסתפק אי מן הדין צריך בה״מ סמוך לאכילה תיכף בלי הפסק, כמו בכל ברכות הראשונות וברכות אחרונות של הקורא בתורה ובנביאים, אלא מפני שעדיין המזון בתוך מעיו, אין שהיה מפסקת ועדיין שם אכילה עליו, או דלמא מן הדין אין שהיה מפסקת בברכה שלאחריו, אלא שלאחר שנתעכל כבר כלתה טובתו ואינו ראוי שוב לברכה.

״והנה המ״א סי׳ רט״ז סק״א כתב בשם הכלבו דלכך אין מברכין ברכה לאחר הבושם, משום דדמי לנתעכל המזון. נראה מזה דלאחר שנתעכל שבטלה כבר טובתו, אינו ראוי לברכה. אבל צ״ע דהא אמר לעיל מ״ח ב׳ משה תיקן לישראל בה״ז בשעה שירד להם מן, הרי שעל המן מברכים בה״מ, ואמרינן יומא ע״ה ב׳ שהיה נבלע באיברים כו׳, ומה אני מקיים ויתד תהיה לך כו׳ עי״ש. ומבואר שהמן היה משקה ומרוה את האיברים בלי ענין של עיכול, והוא בבחינת ענין הבושם, ואיך יתכן עליו בה״מ. וע״כ שאין צריך תנאי שלא יתעכל אלא כשהפסיק, אבל כשמברכין תיכף לאחר אכילה לא אכפת לן בנתעכל, כמו ברכת התורה שלאחריו [הנלמד מבה״מ] וברכת ראיה וכיו״ב. אלא שבבה״מ יכול לברך אף שהפסיק משום שכ״ז שלא נתעכל נמשך האכילה לענין השהיה הפסק, ובמן היו צריכין לברך תיכף בלא הפסק. ולפי״ז גם בבושם שייך לברך ברכה אחרונה. וצ״ל הטעם דלא מברכין כמש״כ רש״י משום דלא חשיב, לא תקנו בו חכמים ברכה אחרונה״, עכ״ל החזו״א.

ומבואר שנסתפק האם ישנה הקפדה לברך תיכף אחר האכילה דוקא, כמו בשאר ברכות שיש להסמיך הברכה להההנאה או להמצוה, והגדר של שיעור עיכול, דנחשב עדיין סמוך לאכילה, כי העיכול הוא בבחינת חלק מהאכילה. או שמא נאמר דלעולם אין כלל הקפדה לברך סמוך להאכילה, ומה שאי אפשר לברך אחר שעבר זמן עיכול, היינו כי כבר כלתה הנאתו. ופשט החזו״א הספק מהא דאיתא דברכו על המן, וגם איתא דבמן לא היה מציאות של עיכול, ואם כן הרי תמיד היה שם בחינה של כלתה הנאתו, ומהא דבכל זאת בירכו, על כרחך דשיעור עיכול הוא רק שיעור של זמן דהוי סמוך לאכילה, ואין קפידה כלל בהא דכלתה הנאתו.

ביאור הנדון דכוס ראשון דידן, עפ״י המבואר

על פי יסודי דברים אלו נשוב אל נדון כוס ראשון דידן. הנה הדבר נראה פשוט דאם אנו נוקטים דהענין של שיעור עיכול הוא מהטעם שהברכה היא על הנאת המזון שהאדם נזון מכח האכילה שאכל, ולכן אי אפשר

לברך על האכילה אלא כל זמן שנמשכת הנאת האדם מאותה אכילה, ולאחר שכלתה הנאתו שוב אי אפשר לברך על האכילה או על השתיה, אזי קשה מאד ליישב השאלה בנדון דידן, דסוף סוף מציאות היא שעד ברכת המזון כבר כלתה הנאת השתיה ששתה האדם בכוס ראשון, וכיצד נימא דברכת המזון פוטרת זו השתיה.

אבל אי נימא דהברכה היא על מעשה האכילה, והשיעור של כדי עיכול הוא רק בכדי שתהיה שייכות בין הברכה לבין האכילה, או אז יש מקום לחדש כדברי ה״מנחת שלמה״ הנ״ל, דכאשר כך היא סדר האכילה, וכך הוא סדר היום מדינא ולא מחמת רצון האדם, אזי הוי הכל כחלק מהסעודה, ושפיר יש שייכות וקשר בין כוס ראשון לבין ברהמ״ז שאחר הסעודה, אף שעבר זמן עיכול. דהרי זמן העיכול הוא רק שתהיה שייכות בין הברכה להאכילה, ובנדון דידן גם אחר זמן העיכול ישנה שייכות זו.

ואמנם, בספר ׳מגילת ספר׳ (ברכות סי׳ ל״א) האריך הרבה בכל הצדדים הנ״ל בגדר שיעור עיכול, והביא דברי החזו״א הנ״ל, ושם (אות ג׳) כתב כי אף ה׳מנחת שלמה׳ הנ״ל קאי בשיטה זו, וז״ל: ״במנחת שלמה שם נקט דאין זה משום שכבר כלתה טובתו של אכילה ראשונה, ושלכן אי אפשר כבר לפטור אותה, אלא הטעם משום ששיעור הפסק כזה נחשב להפסק, גם כשהוא בתוך סעודתו והוא חושב להמשיך באכילתו ושתייתו. ורצה לחדש שבליל הסדר, כיון ששוהה באמירת ההגדה שהוא מחוייב בה, וזהו צורך הסעודה והסדר שתיקנו חז״ל, לכן אין זה נחשב להפסק, אף כשעובר שיעור עיכול, ורק כששוהה בדברים אחרים נחשב להפסק כיון ששהה זמן רב עד שנתעכל המזון הראשון״. דוק ותשכח כי בדברים קצרים אלו כלל כל אשר נתבאר לעיל בביאור דברי המנח״ש.

דברי ה׳טעמא דקרא׳ בישוב ראיית החזו״א מהמן

והנה מתוך דברי החזו״א עצמם עולה כי דבריו הם דלא כהמ״א בשם הכלבו, שאין מברכים אחרי הנאת ריח מבשמים מכיון דדמי לנתעכל המזון. וחזינן דאין מברכים ברהמ״ז אחרי האכילה אפילו מיד אם נתעכל המזון, ומוכח מהתם דלא כהחזו״א דהוי שיעור בהפסק, אלא הטעם בשיעור עיכול הוא מצד דכלתה הנאתו. אלא דמעתה יקשה הא דהקשה החזו״א כיצד ברכו על המן, והרי לא היה שם עיכול והוי כמו הנאת הריח.

וכתב בספר 'טעמא דקרא' (פרשת בשלח) ליישב קושית החזו"א מברכת המזון על המן, וז"ל: "הוא הלחם אשר נתן ה'. בברכות מ"ח ב' מבואר שהיו מברכין אחריו ברהמ"ז והיינו משום שהיו לו תכונות לחם, היה מזין כלחם וקבעו עליו הסעודה, ולהכי קרי ליה לחם. וילי"ע אם זה דוקא כשנתכוונו לטעם לחם ואז היה לו כל תכונות לחם, אבל אם כיוונו לטעם פירות, היה לו תכונות פירות ולא היו צריכים לברך אחריו ברמה"ז, כי אז לא היה מזין כפת, או רק הנפק"מ לענין הטעם, איזה טעם הרגישו בו.

"ויש להביא ראיה ממש"כ רש"י בפ' בהעלותך שהמן היה משתנה לכל הטעמים חוץ מה' מינים, הקישואין והאבטיחים כו', מפני שקשה למניקות. ואם נימא שהתכונה לא נשתנתה, והיה לו תמיד תכונת לחם, ורק בטעם הרגישו טעם אחר, א"כ למה היה קשה למיניקות. ולכן נראה דכל מין שחשבו היה לו תכונת מין ההוא, ולכן לא נתלוננו אלא על הראיה 'בלתי אל המן עינינו'. ובזה י"ל קושית מרן החזו"א או"ח סי' כ"ח סק"ד איך ברכו על המן ברהמ"ז הא נבלע באיברים והו"ל כנתעכל מיד, דיש לומר דבאמת היה לו כל תכונת לחם ולא נבלע מיד באיברים עד שיעור עיכול ואז נבלע באיברים ולכן יכלו שפיר לברך עליו".

נפק"מ בין השיטות בגדר שיעור עיכול

יש לבאר כי מהצדדים השונים שנאמרו לעיל בגדר השיעור דכדי עיכול, עולה נפק"מ לדינא וכדלהלן.

א. החזו"א (סי' כ"ח ס"ק ה') כתב, וז"ל: "אם התחיל לברך תוך הזמן, נראה דיכול לגמור אחר הזמן, דשפיר נגרר סוף בה"מ אחר תחילתו, ותחילתו אחר האכילה ואין כאן הפסק, וכיון שאין כאן הפסקה שפיר שייך לברוכי גם לאחר שנתעכל כמו שפירשתי. ובספר יד אליהו מהגר"א מקאליש זצ"ל לא כתב כך, וצ"ע."

מבואר שנחלקו החזו"א והי"ד אליהו' כיצד הדין כאשר תחילת ברכת המזון היה בתוך זמן עיכול, אבל באמצע הברכה עבר זמן עיכול, האם אפשר להמשיך ולברך. החזו"א סבירא ליה דיכול לברך, ואילו להיד אליהו אינו יכול לברך. ויש לומר כי מחלוקת זו תלויה בשני הצדדים הנ"ל, דאי נימא דהברכה היא על האכילה, ולא על הנאת המזון, והענין של שיעור עיכול הוא בכדי שיהיה שייכות לברכה עם מעשה אכילה, אזי נראה שפיר כדכתב החזו"א [וקאי בזה לשיטתו], דמכיון שהתחיל בתוך

שיעור עיכול, יש שייכות לראשית הברכה על האכילה, וסוף הברכה יש לו קשר עם תחילת הברכה, ולכן הכל קשור ואגוד עם האכילה. אבל אי נימא דהברכה היא על הנאת המזון, וכל משך זמן העיכול הוא זמן ההנאה מהאכילה, ומרגע שכלתה הנאתו תו אין על מה לברך, אזי שפיר נראה דגם אם התחיל בתוך שיעור עיכול, אינו יכול להמשיך אחר שעבר זמן העיכול. והבן.

ב. נדון נוסף אשר יש לתלותו בהני שני צדדים הוא, באופן שאכל אדם והקיא כל אשר אכל, האם יכול לברך ברכת המזון, דה'ברכי יוסף' (סי' ר"ח ס"ק א') כתב דלא לברך כי לא גרע מנתעכל המזון. ונראה דשיטה זו מובנת יותר אי נימא דהברכה היא על הנאת המזון, ולא על מעשה האכילה, שלכן גם אם בא לברך סמוך לאכילה, אינו יכול לברך כי אין לו הנאת המזון. אבל על פי החזו"א דהברכה היא על מעשה האכילה, והשיעור עיכול הוא רק שתהא שייכות בין הברכה לאכילה, אם כן יש לדון דאם בא אדם לברך מיד אחרי האכילה, אזי שפיר יכול לברך אף שהקיא מאכלו, דלא גרע מהמן שברכו עליו אפילו שהרי הוא כנתעכל המזון. ובספרי האחרונים האריכו בזה. ועיין ב"מעדני אשר" ברכות ס' מ"ח בכל הנ"ל ולהלן

ראיה מהמשנ"ב לגדר של שיעור עיכול

ויש להביא ראיה מדברי המשנ"ב להיסוד המבואר לעיל, דמה שאי אפשר לברך אחר שעבר שיעור עיכול, אין זה מחמת שכלתה הנאתו, אלא משום דלאחר זמן אין הברכה מתייחסת עוד אל האכילה, דהנה לעיל הובאו דברי ה'מגן אברהם' (סי' קפ"ד ס"ק ט') דנתקשה על מה שמצוי בסעודות גדולות דלפעמים יושבים ד' או ה' שעות קודם שמברכים, ואינו נכון לדעת רש"י [דאפילו באכילה מרובה שיעור עיכול הוא בכדי הליכת ד' מילין], כי כבר עבר שיעור עיכול. ובתחילה כתב המג"א דלכן יש לברך מיד. ושוב כתב כי יש לומר דמכיון שעוסקין בשתיה ובפראות כלא נתעכל דמי. וכתב הפמ"ג בביאור סוף דברי המג"א, וז"ל, 'או אפשר כל זמן שאין האיצטומכא נח, עדיין לא מתחיל העיכול, ואין איתנו יודע עד מה'.

אבל המשנ"ב (שם ס"ק י"ח) הביא דברי המג"א וביאר סוף דבריו באופן אחר מדרכו של הפמ"ג, וז"ל: "אבל אם היה הכל במשך סעודה אחת, כגון מה שרגילין בסעודות גדולות שיושבין כמה וכמה שעות ולפעמים יש שיעור עיכול מאכילת פת שאכלו בתחילה, אף על פי כן יוכלו לברך לבסוף ברכת

המזון, כיון דבתוך משך הזמן הזה אוכלין פרפאות וכיסנין ושותין, הכל סעודה אחת היא וכלא נתעכל מזון הראשון דמי״. וב׳שער הציון׳ כתב כי ׳הפרי מגדים אסבר לן דברי המגן אברהם בפנים אחרים, ולעניות דעתי הטעם כמו שכתבתי׳.

וההבדל בין ביאורו של הפמ״ג, לבין ביאורו של המשנ״ב, הוא גדול מאד, דהפמ״ג נקט דמחמת אכילת הפרפראות כך היא המציאות שלא מתחיל העיכול. אבל המשנ״ב נקט דלעולם איכא למימר שמתעכל המזון הראשון שאכל, ועכ״ז אפשר לברך ברהמ״ז מכיון שהכל הוא סעודה אחת. ודברי המשנ״ב מתבארים ביותר להדרך הנ״ל דעיכול המזון אינו סיבה מחמת עצמה שאי אפשר עוד לברך, אלא דהוי שיעור להיות הפסק חשוב בין האכילה לבין הברכה. ומעתה יש לומר כי בתוך סעודה אחת ליכא הפסק כלל ולכן ׳כלא נתעכל מזון הראשון דמי׳.

ומעתה הן הן הדברים אשר נתבארו לעיל בדברי ה׳מנחת שלמה׳, דאפשר לברך ברכה אחרונה על כוס ראשון אפילו אחרי שעבר שיעור עיכול, מכיון שבליל הסדר הכל נעשה על פי סדר קבוע וידוע, וכך הוא סדר קיום המצוות, והכל קשור זה לזה, ולכן נקרא הכל כמו סעודה אחת שיכולים לברך על אכילה ראשונה גם אחרי שיעור עיכול, דבאופן זה על אף ההפסק הגדול בזמן, אין זה נחשב להפסק, ועדיין הברכה מתייחסת גם לשתיה הראשונה.

ישוב דברי המשנ״ב על פי המבואר

ולכאורה יסוד הדברים דלעיל, דליל הסדר שאני מכל מקום, הוא הדרך והוא המבוא ליישב את דברי המשנ״ב שלא יסתרו דבריו אהדדי, [וקאי בזה המשנ״ב לשיטתו הנ״ל בענין סעודות גדולות]. דהנה לגבי ליל הסדר כתב (סי׳ תע״ד) כמה פעמים (ס״ק א,ג,ה) היסוד דלכן אין מברכים ברכה אחרונה על כל כוס וכוס, מטעם ׳שאין היסח הדעת מחייב לברך תיכף ברכה אחרונה, ויכול להמתין עד שישתה כל הכוסות, ואז יפטור בברכה אחרונה את כל הכוסות ביחד׳. ומבואר כי נקט דאפילו אם נחשב הדבר שיש היסח הדעת בין הכוסות [כגון מחמת ברהמ״ז, יעו״ש], אין בזה טעם לחייב לברך ברכה אחרונה על כל כוס וכוס.

ולכאורה צ״ע גדול שהלא כבר הובאו לעיל דברי ה׳ביאור הלכה׳ (סי׳ ק״צ ד״ה אחר) דאפילו אם לא היה היסח הדעת בכל זאת אי אפשר לפטור שתיה ראשונה בברכה אחרונה אחר שיעור עיכול, וז״ל: ״נהי דאם שהה הרבה

לא נתבטלה ברכה ראשונה [לענין שלא יברך ברכה ראשונה על שתיה שניה], כיון שלא הסיח על כל פנים דעתו, מכל מקום מאן יאמר לן דרשאי לעשות כן, דהרי על כל פנים מפסיד ברכה אחרונה של אכילה ושתיה זו, ומה שיברך לבסוף לאחר אכילה ושתיה שניה, לא מהני כלל לזה כיון שכבר נתעכל והוי כמי שאינו״. ומעתה צ״ע למה בליל הסדר לא הצריך המשנ״ב לברך אחר כוס ראשון מטעם דיש הפסק של זמן הרבה, ועל כרחנו לומר ככל הנ״ל, דליל הסדר שאני. ודו״ק.

דברי ה׳גינת ורדים׳ שאין חיוב להסמיך הסעודה לקידוש

יש להוכיח כהסברא המבוארת לעיל, דבליל הסדר, על אף שיש הפסק גדול בין הקידוש לסעודה ולברכת המזון, אין כל זה נחשב להפסק, מנדון אחר אשר דנו בו הפוסקים. דהנה הרמ״א (סי׳ רע״ג סעיף ג׳) כתב: ״וצריך לאכול במקום הקידוש לאלתר, או שיהא בדעתו לאכול שם מיד, אבל בלאו הכי אפילו אכל במקום קידוש, אינו יוצא״. ובספר ׳גינת ורדים׳ (כלל ג׳ סי׳ כ׳) דן הרבה בהלכה זו שכתב הרמ״א דצריך להסמיך הסעודה אל הקידוש, וכתב להביא ראיה דאין צריך להקפיד על זאת מליל הסדר, וז״ל:

״ולענ״ד נראה שאין לחוש בזה בענין קידוש, וקידוש דליל פסח יוכיח, שכששותה כוס שני ומתחיל לסעוד, כבר עברה הנאתו דכוס של קידוש בשיהוי שמשתהה בקריאת ההגדה, וכשגומר ההגדה צמא הוא לשתות עוד. וכן כשמקדש על הפת, שכתבו הרי״ף (פסחים דף כ״ז מדפי הרי״ף) והרמב״ם ז״ל (חמץ ומצה ח,יב) שמי שאין לו יין בליל פסח מקדש על הפת כדרך שעושה בשבת, עושה כל הסדר ואחר גמר ההגדה מברך על המרור ואוכל, ואח״כ כורך מצה ומרור ואוכל ומשלים סעודתו, והדבר מוכח טובא, שאם אדם אכל כזית פת ונשתהה עליו כל זה השיהוי שעושין בליל פסח, פשיטא שאינו יכול לברך אחריו, שכבר נתעכל במעיו אותו מזון שאכל. ואם היה קפידא בזה, היה להם להתנות שימהר ויחיש בעשיית הסדר, וכל שכן אם הוא ת״ח שדורש על כל דבר ודבר תלי תלים, שכל המרבה לספר ביציאת מצרים ה״ז משובח. מה גם הטור שכתבו לדין זה, ומנהגו לפרש ולהטיל תנאי בדברי הראשונים, דמשמע שפיר דאין קפידא בזה״.

דברי ה׳ציץ אליעזר׳ ביישוב דעת הרמ״א

הנה ראיית ה׳גנת ורדים׳ מליל הסדר הוא בסגנון אחד עם קושית הפוסקים בנדון דידן, כיצד פוטרים את הכוס של קידוש בברכת המזון, והרי יש הפסק גדול בנתיים ורצונו לדחות את דברי הרמ״א מכח ראיה זו. ומכיון שכן, יש מקום לדחות ראיית הגו״ר מליל הסדר, בסגנון הישוב שנתבאר לעיל, דליל הסדר שאני, כי הגם שיש הפסק גדול בזמן בין הקידוש לבין הסעודה, אין זה נחשב להפסק, ושפיר הוי בגדר קידוש במקום סעודה.

ואמנם, כן כתב ב׳ציץ אליעזר׳ (חלק י״א סי׳ כ״ו אות ו׳), וז״ל: ״יש לדחות הראיה מההיא דליל הסדר, כי יש לומר דשם שאני, בהיות ומיד יושבים לסידור הסדר שכולל הסעודה, ומה ששוהה עד האכילה, זה ג״כ מתכונת סעודת לילה זה, וכך מצותה של סעודה זו״. הנה מבואר הסברא הנ״ל, דבליל הסדר הכל נעשה בסדר ונחשב לדבר אחד, ולכן נחשב דהוי הקידוש במקום סעודה, אע״ג שעובר זמן רב, ומהאי טעמא אפשר גם לפטור את היין של קידוש בברכת המזון על אף שעבר זמן בשיעור עיכול, וכמו בסעודות גדולות הנ״ל.

הוראת הגרי״ש אלישיב זצ״ל

אחר כל הדברים הנ״ל, יובנו אל נכון הדברים אשר נכתבו בקונטרס ׳ברכת הפסח׳ לרבי אליהו ברוך פינקל זצ״ל (עמוד פ״ז), וז״ל: ״לאחר זמן הצעתי הדברים להגרי״ש אלישיב, דלפי החזו״א יש לקיים המנהג שלא לברך ברכה אחרונה על כוס ראשון, ואע״ג דמאריך בסיפור יצי״מ יותר מזמן עיכול, כיון דאין כאן היסח הדעת. ואמר לי הגרי״ש אלישיב שדברי החזון איש אינם נראים לו להלכה, ובודאי שיעור עיכול אין לו שייכות להיסח הדעת, ולכן פסק שאלו שמאריכין בהגדה צריכין לברך ברכה אחרונה מיד לאחר כוס ראשון.

״ושאלתי לו, דאין זה קידוש במקום סעודה [כטענת המנח״ש הנ״ל], ואמר לי דאין בזה חסרון של קידוש במקום סעודה, כיון דמעיקרא כן תכניתו לקדש לספר ולאכול, ואף כשמברך ברכה אחרונה אי״ז מנתק לקידוש, וגם היסח הדעת אין כאן. והוכיח זאת מדברי הגהות מיימוניות (סוף הל׳ חו״מ אות ב׳) שהביא שיטות ראשונים שהיו מברכים ברכת ׳על הגפן׳ לאחר כל כוס וכוס, וע״כ דאין זה מונע הדין של קידוש במקום סעודה. ולכן הכריע למעשה לברך ברכת ׳על הגפן׳ מיד לאחר שתיית כוס ראשון״.

והדברים מבוארים היטב, כי על פי החזו״א דשיעור עיכול אינו תנאי מוכרח לברכה אחרונה, אלא עיקר הטעם משום דהוי הפסק, אם כן בליל הסדר יש לדון ככל דברי הפוסקים הנ״ל, דליכא הפסק. אבל הגרי״ש זצ״ל טען דלא כהחזו״א, דשיעור עיכול אינו ענין של הפסק והיסח הדעת, אלא תנאי בברכה אחרונה, שאי אפשר לברך על אכילה ושתיה אחר שכלתה ההנאה, ולכן הורה בנדון דידן שיש לברך ברכה אחרונה על כוס ראשון אם יודעים שיעובר זמן כדי עיכול עד לברכת המזון.

ולענין מעשה, הרי הראנו פנים לכאן ולכאן, כי יש מהפוסקים שהורו ונהגו כך למעשה, לברך ברכה אחרונה על כוס ראשון, ויש מהפוסקים שטרחו הרבה לישב מנהג העולם, ועולה מדבריהם כי יש מקום שלא לברך ברכה אחרונה אחר כוס ראשון. ועל כגון דא נאמר ׳נהרא נהרא ופשטיה׳, וכל אחד ינהג כהמקובל אצלו מרבותיו.

סימן כ״ה - בטעם פטור תלמיד בהסיבה בגלל דין מורא או מציאות המורא

א. בגדר הפטור מהסיבה בתלמיד אצל רבו, וכיצד הדין בנתן לו רשות

חקירה בגדר הדין דתלמיד בפני רבו פטור מהסיבה

בפסחים (דף ק״ח ע״א) איתא: ״בן אצל אביו בעי הסיבה. איבעיא להו, תלמיד אצל רבו מאי, ת״ש דאמר אביי כי הוינן בי מר [רבה], זגינן אבירכי דהדדי [כל אחד נשען על ברכי חבירו]. כי אתינן לבי רב יוסף, אמר לן, לא צריכתו מורא רבך כמורא שמים״. וכך נפסק בשו״ע (סי׳ תע״ב

ס״ה), וז״ל: ״בן אצל אביו צריך הסיבה אפילו הוא רבו מובהק. תלמיד לפני רבו אינו צריך הסיבה, אפילו אינו רבו מובהק, אלא אם כן יתן לו רבו רשות״.

ויש לחקור בגדר הדין דתלמיד אצל רבו פטור מלהסב, האם זהו דין העולה מהלכתא ד׳מורא רבך׳ ואינו נוגע לעצם דיני הסיבה, או דהוי דין בהלכתא דהסיבה. ביאור הספק, דמפשיטות לשון הגמרא נראה דמצד עיקר דיני וגדרי הסיבה אין מניעה שהתלמיד יסב בפני רבו, אלא שאינו יכול לקיים מצות הסבה, מחמת דינא ד׳מורא רבך׳. ואם עבר והיסב, הרי שעבר על המצוה ד׳מורא רבך׳ אבל יתכן שקיים עכ״פ המצוה דהסיבה, כי אין החיוב ד׳מורא רבך׳ פוגע או פוגם במצות ההסיבה.

אבל יש לדון ולומר דמחמת שיש חיוב על התלמיד להיות במורא לפני רבו, הרי זה פוגם בעיקר המצוה דהסיבה, שהרי כל תכלית ההסיבה הוא להרגיש בן חורין, ולאכול המצה ולשתות הד׳ כוסות דרך חירות, ותלמיד אצל רבו, גם אם אכל והיסב לא הרגיש בזה דרך חירות, שהרי מורא רבו עליו. ונמצא כי גם אם עבר והיסב, לא רק שעבר על דינא ד׳מורא רבו׳, אלא גם מצות הסיבה לא קיים. בהמשך הדברים בכל סימן זה יתבאר כי חקירה זו נוגעת לפרטים רבים בדיני הסבה.

בנתן הרב רשות לתלמידו להסב, האם הוא חייב להסב, או דהוי רשות

כדי לבוא לבירור חקירה זו, נקדים מחלוקת יסודית בדין הסבת תלמיד אצל רבו כאשר הרב נתן לו רשות. הנה הרמב״ם (פ״ז מהל׳ חמץ ומצה ה״ח) כתב, ׳תלמיד בפני רבו אינו מיסב אלא אם כן נתן לו רבו רשות׳. וכן פסק המחבר בשו״ע הנ״ל. וכתב הבית יוסף כי המקור לדברי הרמב״ם הוא מהא דאיתא בגמרא הנ״ל, אמר אביי כי הוינן בי מר זגינן אבירכי דהדדי, ״אלמא דכל שנתן לו רבו רשות להסב, רשאי דאם לא כן היכי הוה שביק להו רבה למיעבד איסורא, אלא ודאי על ידי נתינת רשות שרי״.

וכתב בזה הב״ח, וז״ל: ״בי רבה שנתן להם רשות להסב, היו סבורים שמחוייבין להסב, ועל זה קאמר רב יוסף לא צריכיתו, דאף ע״פ שנתן לכם רשות, מכל מקום אם אתם רוצים אינכם צריכין להסב מאחר שיש לכם התנצלות, דאינכם רוצים להסב מחמת יראה דמורא רבך כמורא שמים״. מבואר מדברי הב״ח דבאופן שנתן הרב לתלמידו רשות להסב, אין התלמיד חייב להסב, אלא הרשות בידו להסב, ואם רוצה אינו מיסב.

אבל בשו״ע הרב (שם סעיף י״א) כתב, וז״ל: ״אבל תלמיד האוכל לפני רבו, אפילו אינו רבו מובהק אינו רשאי להסב בפניו משום מורא וכבוד הרב, אלא א״כ נתן לו הרב רשות להסב בפניו, שאז חייב הוא להסב״. ומבואר להדיא דבאופן שנתן הרב רשות לתלמידו להסב, הרי הוא חייב להסב. והפר״ח נסתפק בזה והעלה לעיקר כשיטה זו, ד׳כל שהרב מוחל על כבודו דבעי הסיבה׳. והרי לפנינו מחלוקת הפוסקים בהאי הלכתא דהסבת תלמיד בפני רבו, כיצד הדין בנתן לו הרב רשות להסב, האם בכה״ג הוא חייב להסב, או דהרשות בידו להסב, אבל אינו חייב בזה. וצריך לדעת מה הוא שורש המחלוקת ומה הם טעמי השיטות.

דברי הפוסקים בביאור לשון הגמרא ׳לא צריכיתו׳

נקדים לזה מה שעמדו הפוסקים על לשון הגמרא הנ״ל דאמר רב יוסף לתלמידיו ׳לא צריכתו׳, דלכאורה היה לו לומר דאסור להם להסב, ולא רק שאינם צריכים להסב. והרגישו בזה הב״י והב״ח יעו״ב. והמהר״ל ב׳גבורות ה׳׳ (פרק מ״ח) למד מדקדוק זה כדברי הב״ח הנ״ל, וז״ל: ״מה שפסק הרמב״ם תלמיד עם רבו אינו מסב ואם נתן לו רשות מסב, אינו רוצה לומר שצריך להסב אם נתן לו רבו רשות, אלא שרשות להסב, לאפוקי אם לא נתן לו רבו רשות אינו יכול להסב. וכן יש להוכיח דקאמר בגמרא תלמיד עם רבו אין צריך הסיבה, במה אמרו, אם כשלא נתן לו רשות, הוי ליה למימר אינו מסב, שאין לו להסב, ולמה אמר אין צריך להסב, אלא אייר כשנתן לו רשות ואפילו הכי אינו צריך״.

וב׳דרישה׳ (ס״ק ו׳) כתב, וז״ל: ״תלמיד לפני רבו אין צריך להסב. ז״ל מהרש״ל, לאו דוקא אלא לישנא דגמרא נקט, דמסיק אמר אביי כי הוינן בי מר הוי זגינן אברכי אהדדי, כי אתינן לבי רב יוסף אמר לן לא צריכיתו, מורא רבך כמורא שמים. ושם אמר לא צריכיתו לאפוקי ממה שהיו נוהגים בבי מר, אבל באמת אסור מפני מורא רבו [עכ״ל מהרש״ל]. ונראה לי דזה בזה תליא, כשאין צריך לקיים מצות הסיבה, ממילא אסור משום מורא רבך וכו׳. ולכך לא אמר רב יוסף אלא לא צריכיתו וכו׳ ולא אמר אסור״.

על פי דברי ה׳דרישה׳ נראה כי אין ראיה מלשון הגמרא ׳לא צריכיתו׳ לשיטת המהר״ל והב״ח, דלעולם איכא למימר דלשון זה עולה על אופן שלא נתן הרב רשות לתלמיד להסב, והטעם שאין הגמרא אומרת בלשון איסור, הוא מפני שהאיסור נובע מהא דאינם צריכים להסב. והיינו, דיסוד ההלכה בתלמיד מתחיל בהא שלא חייבו חז״ל את התלמיד להסב

בפני רבו, ומכיון שלא חייבוהו בזה הרי ממילא יש גם איסור להסב מדינא ד'מורא רבו'. ומכיון שאין ראיה מלשון הגמרא לשיטת המהר"ל והב"ח תו אפשר לן לומר דלעולם כאשר נתן הרב רשות לתלמיד להסב, הוי חיוב גמור ולא רק שרשות בידו להסב. ברם, צריכים אנו להבין עיקר דבריו של ה'דרישה' למה זה פטרו את התלמיד להסב בפני רבו, אם לא מטעמא דמורא רבו.

האם תלמיד פטור מהסיבה גם בלא חיובא ד'מורא רבו'

והנה ה'משנה ברורה' (ס"ק ט"ז) נקט לעיקר כהשיטה דבנתן הרב רשות חייב התלמיד להסב, וב'שער הציון' (ס"ק כ') ציין לדברי ה'פרי חדש' הנ"ל, והביא את לשון הרי"ץ גיאות שכתב, 'אף על גב דהסיבה מצוה, כבוד רבו נמי מצוה, ומצוה דכבוד תורה עדיף'. ועפי"ז כתב השעה"צ ד'ממילא כיון דהרב מחל לו איכא מצוה דהסיבה'. ולכאורה כן הדעת נותנת, דהרי חיוב הסיבה רמיא על התלמיד כמו שהוא מוטל על כל אדם, אלא שמחמת שהוא אצל רבו, מורא רבו מעכב בעדו מלקיים חיוב זה. ועתה שנתן לו רבו רשות, לכאורה חוזר החיוב דהסיבה למקומו. וצריך אם כן להבין טעמם של הפוסקים הנ"ל שכתבו כי עדיין הוא רק רשות ולא חיוב גמור.

ובחדא מחתא צריך להבין גם כן את העולה מדברי ה'דרישה' הנ"ל, דהאי 'לא צריכיתו' הוא פטור עצמי, שהרי כתב ד'כשאין צריך לקיים מצות הסיבה, ממילא אסור', ומשמע דבריש כל מילין הוא מה שאינו צריך לקיים המצוה דהסיבה, וממילא יש גם איסור. וכתבנו לעיל דצריך להבין מאיזה טעם התלמיד אין צריך לקיים מצות הסיבה, עד שנעשה מזה איסור מדינא דמורא רבו.

בישוב שאלתנו הראשונה, דצריך להבין טעמם של הפוסקים דבנתן הרב רשות לתלמיד רשות בידו להסב ולא חובה, כתב בספר 'שערי שמועות' מהגאון רבי משה שמואל שפירא זצ"ל (פסחים דף ק"ח ע"א), וז"ל: "הנה בגמ' איתא דאשה אינה צריכה הסיבה. ועיין רשב"ם שכתב, משום דאימת בעלה עליה וכפופה לו. ובאשה אצל בעלה הא ליכא כלל חיובא דמורא. הרי מדברי רשב"ם דגם משום מורא הפשוטה, בלי שום דינים, כיון דמוראו עליה וכפופה לו, לא נצטוה בהסיבה, ולא שייך בה החפצא דהסיבה דרך חירות ע"י שאימתו עליה וכפופה לו. ולשון המאירי, אין חירות לאשה אצל בעלה. וכן יעוי"ש ברשב"ם שכתב דבן אצל אביו צריך הסיבה משום דאינו כפוף כל כך, הרי דלא דן כלל מדין מוראו, רק משום

המורא הפשוטה, דכיון שאינו כפוף כל כך אינו דמי לאשה וחייב בהסיבה וכו׳.

״וזהו גם דעת הב״י דאף ברבו מובהק שנתן רשות וליכא איסורא להסב בפניו, מ״מ לא עדיף מרבו דאינו מובהק דג״כ ליכא איסורא דהסיבה, הא מיהא דעל ידי דיש דין מורא לפניו, הוי זהו היכי תימצי שיחשב לפני גברא דאימתו עליו וכפוף לו, וזהו הפוטרו מחיובא דהסיבה״, עכ״ל ה׳שערי שמועות׳.

העולה מדבריו הוא, דבאמת בכדי לפטור תלמיד מחיוב הסבה אצל רבו, אין אנו צריכים לדינא והלכתא ד׳מורא רבו׳, אלא עיקר הפטור בזה הוא מכח המציאות שהתלמיד אין יכול להרגיש חירות אצל רבו. וכלשון הרשב״ם והמאירי לגבי אשה. ואמנם, אחר שנפטר התלמיד מהסבה ממילא יש עליו איסור להסב, מחמת דינא ד׳מורא רבו׳. ובזה יש להבין דנקטו הני פוסקים שגם בנתן הרב רשות לתלמיד להסב, לא נעשה הדבר עליו בחיוב גמור, דהלא סוף סוף יתכן מאד כי קיימת אצל התלמיד המציאות של אימה גם אחר שנתן הרב רשות, ולכן אין להתלמיד הרגשת חירות, וזה הפוטר אותו מהסיבה, ולא עיקר הדין של מורא רבו. אבל אם רצונו להסב, הרי אות הדבר שעל ידי קבלת הרשות מסוגל הוא להרגיש חירות ומקיים המצוה במה שמיסב. ובזה מבוארים היטב גם דברי ה׳דרישה׳, והבן.

על פי דרך זו עולה דנקודת המחלוקת בין הפוסקים בנדון רב שנתן רשות לתלמידו להסב, האם הוי חיוב או רק רשות, היא בחקירה שכתבנו בריש דברינו, מה הוא עיקר הטעם הפוטר תלמיד מחיוב הסיבה אצל רבו, האם זהו מדינא ד׳מורא רבו׳, שחיוב המורא מעכב בעדו מלקיים המצוה דהסיבה, וממילא אם הרב מחל ונתן לו רשות, נתבטל דינא וחיובא דמורא, ולכן הוא חייב להסב, ולא רק רשות בידו, אלא חיוב גמור מוטל עליו. או דעיקר הפטור הוא מכח המציאות, כי מורא הרב שיש עליו הוא היפך הגדר והמציאות של הסבה דרך חירות. דאליבא דצד זה יש לומר כי גם אחר שנתן הרב רשות לתלמיד להסב, לא נעשה הדבר חיוב גמור, דעדיין מציאות המורא יכולה להיות קיימת.

ביאור מחלוקת הפוסקים בנתן הרב רשות להסב, באופן נוסף

הגם דהדברים הנ״ל מיישבים שתי השאלות שנשאלו לעיל, הנה באמת יש לעיין קצת בעיקר מהלך הדברים, דנמצא לפי כל המבואר דההלכה

לענין מעשה באופן שנתן הרב רשות לתמידו להסב, נתונה לכל אחד בידו, לפי רגשי לבו, להשיטה דאינו מחוייב להסב. והיינו, דתלמיד שמרגיש בנפשו כי אחר קבלת הרשות יכול הוא להסב דרך חירות, הרי הוא צריך להסב. ואילו תלמיד אחר שאינו מרגיש בעצמו יכולת להסב דרך חירות, כי עדיין אימת רבו עליו, הוא פטור מלהסב. וקצת קשה לקבל זאת, שההלכה תהיה מסורה לרגשי הלב, כל אחד כפי נטיית לבו. וממנ״פ אי נקטינן דאחר נתינת רשות, ראוי לתלמיד להסב, צריכה להיות כך ההלכה לכולם, ואי אמרינן דעדיין המציאות היא דאין התלמיד מרגיש חירות אצל רבו, צריך להיות כך לכל התלמידים, ולומר כי נתנו הדבר להכרעת כל אחד, קצת קשה לומר.

ולכן אמינא לבאר הענין באופן אחר, והוא, דכולי עלמא מודו דעיקר הפטור מלהסב אצל הרב הוא מדינא וחיובא דמורא רבו, ובזה מובנת היטב שיטת הפוסקים הנ״ל הסוברים שאם נתן הרב רשות לתלמיד להסב, הרי הוא חייב להסב, דפקע הטעם האוסר את ההסיבה, וחזר החיוב הראשון למקומו. ומה דהב״ח ודעימיה סוברים דגם בנתן הרב רשות, אין חייב התלמיד להסב, היינו מפני דכך היא ההלכה בדיני מורא וכבוד רבו, דגם אחר נתינת רשות, ומחילת הרב על כבודו, עדיין מקיים התלמיד מצוה אם הוא נוהג דרך כבוד ומורא.

וכהא דאיתא לענין מצות כיבוד אב (שו״ע יו״ד סי׳ ר״מ סע׳ י״ט) דהאב שמחל על כבודו, כבודו מחול. ובהגהות רעק״א כתב וז״ל, ״עיין תשובת הרדב״ז ח״א סי׳ תקכ״ד בשם הרמ״ה בזה, לענין דאין הבן נענש אם אינו מכבדו, אבל אם מכבדו עושה מצות כיבוד ע״ש״. ויש לומר דהוא הדין הכא, גם אם הרב מחל על כבודו, לא נתחייב התלמיד במוחלט להסב, מכיון שאם לא יסב יקיים בזה מצות מורא, ונתנו חכמים ההחלטה ביד התלמיד, האם לקיים מצות מורא הרב, או לקיים מצות הסיבה. ונמצא לדרך זו דאין הדבר מסור לרגשי הלב, אם מרגיש התלמיד חירות או לא, אלא דשתי מצוות לפניו, ויש בידו היכולת להחליט איזו מצוה הוא בוחר לקיים. כך יש לומר בביאור דעת הב״ח ודעמיה.

ראיית הפר״ח דבנתן הרב רשות, חייבים להסב ודחייתה

ה׳פרי חדש׳ (סי׳ תע״ב סע׳ ה׳) כתב, וז״ל: ״ומיהו מההיא דבן אצל אביו משמע שכל שהרב מוחל על כבודו דבעי הסבה ודו״ק״. ולכאורה כוונתו היא, דמהא דחזינן דבן אצל אביו חייב להסב, והטעם בזה משום דמסתמא האב מוחל לבניו, כדהביא המשנ״ב (שם ס״ק י״ח) מהשאלתות

ואבודרהם, הרי מוכח שכל שיש מחילה חייבים להסב, ואם כן הוא בדין בתלמיד אצל רבו, אם הרב מחל חייב התלמיד להסב.

ונראה כי הגם שעל פי דברי השאלתות הוי ראיה טובא, אכן ב'גבורות ה'' (שם) כתב טעם אחר למה הבן מיסב אצל אביו, ועולה דאין זה מחמת מחילת האב, וממילא ליכא ראיה כלל לנדון דידן, וז''ל: ''אמרינן שם בן אצל אב צריך הסבה, ואף על גב דכתיב 'איש אמו ואביו תיראו', הך יראה מפורש בקידושין, איזהו יראה, אינו עומד במקומו ואינו יושב במקומו ואינו מכריע דבריו, כל הדברים שם אם היה עושה נראה כמקל בכבוד אב, אבל להסב דרך כבוד שרי. אבל בפני רבו אין צריך להסב, דמורא רבך כמורא שמים ואינו נוהג בשררה לפניו''.

מבואר בדבריו שאין איסור כלל לבן להסב לפני אביו, ולכן אין להוכיח מהא דבן אצל אביו חייב להסב דאחרי מחילה יש חיוב גמור להסב, שהרי אצל האב לא צריך להגיע לטעם דמחילה, כי אין איסור כלל להסב. אכן הפר''ח כפי הנראה נקט דיש איסור לבן להסב לפני אביו ובעינן למחילת האב, ולכן הוכיח דאחרי מחילה יש חיוב להסב, וממילא כך הוא הדין גם בתלמיד לפני רבו.

דין הסבה בבן אצל אביו שהוא רבו

מהמשך דברי ה'גבורות ה'' הנ''ל יש ללמוד נפק''מ בין שני הטעמים הנ''ל, למה בן מיסב אצל אביו, דז''ל: ''מזה נראה שאם הוא אביו ורבו, אין צריך הסיבה, דהא ודאי השתא נמי מורא רבך כמורא שמים. איכא אבל הרא''ש (פסחים פ''י סי' כ') והטור פסקו דאם אביו הוא רבו, צריך הסבה. ונראה שדעת הרא''ש דסתם אב כאילו נתן לו רשות, וסבר שאם רבו נתן לו רשות צריך הסבה''.

ביאור הדברים, דאם הטעם שבן מיסב אצל אביו הוא מחמת שאין בזה סתירה לכבוד האב, אזי אם האב הוא גם רבו, פשוט שאסור לבן להסב, ואם כן, מהא דכתב הרא''ש דבן אצל אביו שהוא גם רבו חייב להסב, מוכח דנקט דאפילו בן בעלמא אצל אביו אינו מותר להסב רק מחמת שהאב מוחל לבנו, וכיון דעלינו לבוא לכח של מחילה, אזי אפילו אם האב הוא גם רבו, עליו להסב דמחל לו. ומוכח אם כן לפי זה דסבירא ליה להרא''ש דאם רב מחל לתלמידו, הרי הוא חייב להסב ולא רק שהרשות בידו להסב, דאי נימא דהוי רשות ולא חובה למה כתב הרא''ש דבן אצל אביו שהוא רבו חייב להסב, הא הוי רק רשות ולא חובה.

קושיא על הב״ח מדין בן אצל אביו שהוא רבו וישובה

על פי כל המבואר בדין בן אצל אביו, צריך עיון לכאורה בדעת הב״ח והפוסקים הנ״ל הנ״ל, שכתבו דכאשר הרב נתן רשות לתלמיד להסב, אינו חייב להסב, אלא הרשות בידו של להסב, כמבואר לעיל, דהלא בראי״ש הנ״ל מבואר דאביו שהוא רבו, הרי הוא חייב להסב, והוכיח זאת הראי״ש מהא דכל אב בסתמא הוא גם רבו שמלמדו תורה, ואפילו הכי אמרינן בגמרא דהבן חייב להסב אצל אביו, ומוכח אם כן מהגמרא גופא דגם בן אצל אביו שהוא רבו חייב בהסיבה. ומעתה צ״ע דאליבא דהב״ח צריך להיות דבן אצל אביו שהוא רבו לא יהיה חייב בהסיבה אלא רק הרשות בידו להסב, כמו שכך הדין בכל תלמיד אצל רבו שנתן לו רשות, שאינו חייב להסב.

ונראה ליישב דסבירא ליה להב״ח כי הדין של בן אצל אביו חמור הוא יותר מדין תלמיד אצל רבו, גם כאשר האב הוא רבו, והביאור בזה על פי המבואר לעיל [בצד אחד של החקירה בריש דברינו], דיסוד הפטור מהסיבה בתלמיד הוא מכיון שאינו מרגיש חירות אצל הרב, וגם אם יעשה מעשה של הסיבה, אין כאן הכונה הפנימית של דרך חירות. ואשר על כן נקל לן להבין דבן אצל אביו מרגיש נח יותר מתלמיד אצל רבו, אפילו שהאב הוא רבו, דסוף סוף הוא גם אביו, ומטעם זה בן אצל אביו חייב להסב דאמרינן שהאבא מוחל לבנו, ומכיון שמחל לו מרגיש הבן דרך חירות אצל אביו, אע״ג שהוא רבו. אבל לא כן הוא הדבר בתלמיד אצל רבו, שמכיון שאין הוא אביו, גם אחר נתינת רשות להסב, אין התלמיד מרגיש בהכרח דרך חירות בהסיבה אצלו. להלן (אות אות ה׳) יתבאר ביתר אריכות דין הסיבה בבן אצל אביו שהוא רבו, יעו״ש.

ב. בן שאביו אינו מוחל על כבודו, האם הוא צריך להסב

מחלוקת הפוסקים בבן שאביו אינו מוחל על כבודו, האם הוא צריך להסב

בגמ׳ פסחים (דף ק״ח ע״א) איתא, ד׳בן אצל אביו בעי הסיבה׳. ואיתא בשאלתות רבי אחאי גאון (פרשת צו סימן ע״ז) בטעמא דמילתא, ד׳סתמא דמילתא לא קפיד עליה׳. והובא טעם זה בראשונים ובפוסקים. על פי טעם זה דנו הפוסקים כיצד הדין באב שמגלה דעתו להדיא דאינו מוחל

על כבודו, האם בכה״ג גם כן מותר וחובה על הבן להסב, או לא, דמכיון שכל טעם ההיתר הוא מחמת דבסתמא לא קפיד עליה, אם כן בגילה דעתו דקפיד, בטל טעם ההיתר.

ב׳חק יעקב׳ על השו״ע (סי׳ תע״ב ס״ק ט׳) נסתפק בזה ולא הכריע, וז״ל: ״אפילו הוא רבו. הטעם כתבו הכלבו ואבודרהם דסתם אב מוחל לבנו, עכ״ל. ולפי זה נראה היכא דידענו שאב אינו רוצה למחול, אין להסב. אך יש לומר דבטלה דעתו אצל כל אדם״.

אבל הנצי״ב ב׳העמק שאלה׳ (שם אות ו׳) כתב בתו״ד בפשיטות דחייב הבן להסב גם בכה״ג שהאב אינו מוחל, וז״ל: ״משום הכי קאמר דאב שדרכו שלא להקפיד, נמצא במה שהוא מיסב לפניו בפסח, אינו בזיון, ויכול למחול. ולהכי אף שהוא אינו מוחל, מצוה דהסיבה עדיפא, ובע״כ בטלה דעתו והוי מחול, כמו שכופין בעל כרחו על כל המצוות לומר רוצה אני״.

ומאידך, ב׳קובץ הערות׳ (סי׳ י״ז אות ב׳) כתב: ״בהא דבן אצל אביו חייב בהסיבה, כתבו הטעם משום דסתם אב מחיל ליקריה גבי בנו. אבל אם אינו מוחל, אסור לבן להסב״. ומבואר דפשיטא ליה הדבר דאם האב אינו מוחל אסור להבן להסב.

הסבר בטעמי השיטות ודחייתו

וצריך להבין במה תלויה מחלוקת זו של הפוסקים. ומתחילה היה נראה לומר בזה על פי דברי הרשב״ם בטעם הדבר שבן צריך להסב, ׳דלא הוי כפוף כל כך׳. ונראה מלשון זה דלאו משום מחילת האב מחייבינן את הבן להסב, אלא מטעם דבן אצל אביו יכול להרגיש דרך חירות בהסבתו, כי אינו כפוף אליו כל כך. ומעתה יש לומר דהני פוסקים שכתבו כי בלא מחל האב, אסור להבן להסב, היינו מחמת טעם השאלתות, וכמבואר בדבריהם. אכן הני פוסקים שמחייבים את הבן להסב גם כשלא מחל האב, היינו על פי דברי הרשב״ם, דסוף סוף ירדו חז״ל לעומק דעתם והרגשתם של בני אדם, והורו כי אצל בן שייכא המציאות של הסבה. וממילא אין זה תלוי כלל במחילת האב.

וכך כתב ב׳ברכת אברהם׳ (פסחים שם), וז״ל: ״הרשב״ם כתב בבן אצל אביו שלא היה כפוף כל כך, והיינו ענין מציאות. ומשמע ברשב״ם דלא מחמת שהאב מוחל לו, אלא מחמת שכן הדרך, ושוב נראה דגם אם מקפיד האב יתכן דחייב בהסיבה״.

אכן, באמת אין די בזה לבאר השיטות בהאי פלוגתא, שהרי ה'עמק שאלה' קאי בשיטת השאלתות, ועל הא הוא דכתב שיטתו דגם בלא מחל האב, חייב הבן להסב, וחזינן דאין זה רק אליבא דשיטת הרשב"ם, אלא גם אליבא דהשאלתות דהבן פטור מלהסב מחמת מחילת האב, איכא למינקט כשיטת המחמירים דאפילו בלא מחל חייב הבן להסב. ושוב צריך להבין טעמי השיטות בזה.

ביאור אחר בטעמי השיטות

ומחמת כן נראה לומר דגם להשיטה דהטעם שחייב הבן להסב אצל אביו, הוא בגלל דבסתמא האב מוחל, יש לבאר טעם השיטה דבלא מחל גם חייב הבן להסב, והוא, דמחמת כך שבסתמא האב מוחל קבעו חז"ל ותיקנו דתמיד חייב בן להסב. ואין זה כמו דנתבאר לעיל לענין תלמיד אצל רבו שלא תיקנו עליו מעיקרא חיוב הסיבה מחמת שיש עליו חיוב מורא, כי אצל רבו לא אמרינן דבסתמא מחיל, ולכן גם אם מחל יש שיטות שאין התלמיד חייב להסב, אלא רק רשות בידו להסב. אבל בבן אצל אביו תקנו חכמים וחייבוהו להסב, כי בסתמא האב מוחל, ומכיון שנעשה הדבר בתקנה וחוב גמור, שוב אין מועיל מה שיגיד האב שאינו מוחל, דלאחר התקנה שחז"ל תיקנו, בכך שהאב לא מוחל הוי כמו שמצווה אותו לעבור על דברי תורה, שאין שומעין לו.

ונראה כי זו כוונת ה'עמק שאלה' הנ"ל, שאחרי שתיקנו שהבן חייב להסב מחמת שעל פי רוב בסתמא האב מוחל, אזי הבן נעשה חייב בדבר, ושוב אין הדבר תלוי בהסכמת האב. ונראה דגם בשיטת החולקים בזה, יש לומר דמודים לעיקר הדברים, אלא דנקטו דמעיקרא כך היתה התקנה אצל הבן, שהוא חייב להסב רק אם האב מחל, אבל במקום שהאב לא ימחול חז"ל לא תיקנו חיוב הסיבה, כמו שלא תיקנו חיוב הסיבה לתלמיד אצל רבו. ויעוין להלן בסמוך.

קושית ה'קובץ הערות' למה כשהאב לא מחל אין הבן מיסב

ב'קובץ הערות' (שם) אחר שכתב דבריו הנ"ל, ד"סתם אב מחיל ליקריה גבי בנו, אבל אם אינו מוחל, אסור לבן להסב", הוקשה לו בזה, וז"ל: "וקשה מאי שנא הסיבה מכל המצוות, דאפילו מצוה דרבנן אינה נדחית מפני כיבוד אב. ואי נימא דהסיבה הוי קלון לאביו, וזה לא הותר בשביל מצוה, א"כ לא מהניא מחילת האב, כמ"ש הריב"ש סי' ר"כ בשם הראב"ד, דדוקא כיבוד אב ניתן למחילה ולא בזיונו". והיינו, דהוקשה לו

על הא דנקט דבלא מחל האב, אסור להבן להסב, דהלא לגבי כל התורה כולה קיי״ל דאם האב ציוה הבן לעבור על דברי תורה אין שומעין לו. ומאי שנא הכא דשומעין להאב, ואוסרים על הבן להסב. וכן יש להקשות בתלמיד לפני רבו שלא מיסב הרי אם רבו אומר לו לעבור על דברי תורה אין שומעין לו.

ישוב קושית ה׳קובץ הערות׳

בשו״ת ׳שבט הקהתי׳ (חלק ד׳ סי׳ קל״ז) כתב לישב קושית ה׳קובץ הערות׳, וז״ל: ״דלעולם להסב בפני אביו לא הוי זלזול, ואף על פי כן אם לא היה האב מוחלו, אינו מיסב, ע״פ דאיתא ברשב״ם דאשה בפני בעלה אינה מסיבה, מפני דמורא של בעלה עליה. ופירשו המפרשים דענין הסיבה הוא דמראה על עניני חירות, וכשמוראו של בעלה עליה אין כאן חירות בהסיבה. וא״כ י״ל דאם אין האב מוחל לבנו שיסיב, ודאי לא הוה שם הסיבה על זה, דכיון דאינו מרשהו להסב לא הוי הסיבה שיש בה חירות. ומ״מ יש נפק״מ בין בן לאשה, דבבן כשהאב מוחל שפיר הוי הסיבה, משא״כ באשה לגבי בעלה אע״ג שבעלה מוחל לה מ״מ לא הוי הסיבה, דהבעל כלפי האשה מוראה עליה טפי ממורא האב על הבן, דהיא טפילה לו, משא״כ בבן כלפי האב ודוק״.

ונראה בביאור הדברים, דמשום הכי כשאין האב מוחל לא הוי כאומר לו לעבור על דברי תורה, דיסוד הדברים בענין הסבת הבן והתלמיד הוא, דצריך להסב דרך חירות, ומה שתלמיד לפני רבו אינו מיסב, אין זה מדין חיוב מורא, אלא מכיון שמחמת המורא שיש לו אין ההסבה דרך חירות. וכך הוא בבן אצל אביו, כשהאב לא מחל, שמכיון שלא מחל ממילא אי אפשר לקיים מצות הסיבה מכח המציאות, שאין כאן הסבה דרך חירות. ונמצא שהאב אינו אומר לבן לבטל החיוב המוטל עליו, אלא שהוא גורם לו לכך שלא תהיה לו האפשרות לקיים המצוה. כך נראה בביאור הדברים.

ועל פי מה שכתבנו לעיל בסמוך יש לישב שאלת ה׳קובץ הערות׳ באופן נוסף, והוא, דלעולם איכא למימר דכל דין הסבה תלוי רק בדין כבוד ומורא, ולא משום שחסר בגדר של הסבה דרך חירות, ומה דבלא מחל האב אסור על הבן להסב, דלא כמו בכל התורה, דאם האב ציוה הבן לעבור על דברי תורה אין שומעין לו, זהו על דרך שכתבנו לעיל דכך היתה מעיקרא תקנת חכמים, שהבן חייב להסב כאשר האב מוחל, כמו שהוא בדרך כלל, אבל לא חייבו אותו להסב כאשר האב אינו מוחל, ולכן אין

זה נחשב שהאב אומר לבנו לעבור על איסור. וכן תלמיד אצל רבו לא חייבו אתו להסב.

הוכחה לדברינו הנ״ל

ונראה להוכיח כדברינו, דכשאב אינו מוחל אזי מעיקרא לא תקנו חיוב הסבה, דהנה יש להתבונן בהא דתלמיד אצל רבו אינו מיסב, דהלא נפסק להלכה שמי שאכל מצה בלי הסיבה צריך לחזור ולאכול, והוכיח הגרי״ז בספרו (הלכות חמץ ומצה) מהלכה זו שחז״ל קבעו שאין יוצאים ידי חובת מצות מצה בלי הסיבה. ומעתה לכאורה יקשה כיצד יוצא התלמיד ידי חובת אכילת מצה והלא אינו מיסב. ואפילו אם נאמר שיוצא ידי מצות מצה מדאורייתא, אבל סוף סוף אינו מקיים המצוה מדרבנן שחייבו לאכול המצב בהסבה דוקא. ויקשה לן למה לא חייבו את התלמיד מדרבנן לאכול אחרי הסדר עוד כזית מצה בהסבה שלא בפני רבו. והפשוט בזה הוא דרק מי שחייבו אותו בהסבה, הוא אינו יוצא באכילת מצה שלא בהסיבה. אבל מי שפטרו אותו מעיקר דין הסבה, הוא יוצא באכילת מצה גם שלא בהסבה.

ומעתה הוא הדין והוא הטעם גם בבן אצל אביו, דלהשיטות שאם האב לא מחל אסור לו להסב, אי אפשר לנו לומר שהוא חייב בהסבה, אלא שאינו יכול לקיים חיוב זה מחמת חיוב כיבוד אב, דאי הכי אינו מקיים מצות אכילת מצה, ועל כרחך דמעיקרא לא חייבו את הבן להסב בכה״ג שהאב לא מחל לו.

דברי הרי״ץ גיאות ומה שיש לדון מדבריו

אבל לכאורה עומדים כנגדנו דברי הרי״ץ גיאות שהביא ה׳שער הציון׳ (סי׳ תע״ב ס״ק כ׳), וז״ל, ׳אף על גב דהסיבה מצוה, כבוד רבו נמי מצוה, ומצוה דכבוד תורה עדיף׳. דנראה לכאורה מדבריו דלעולם קיימת ועומדת המצוה להסב בתלמיד אצל רבו, אלא שיש כנגדה מצוה דכבוד הרב, ומצוה זו עדיפא. ומעתה קשיא הקושיא הנ״ל, דאי הכי לא קיים מצות מצה, מכיון שלא אכל אותה בהסיבה. ודוחק גדול לומר שדעתו של הרי״ץ גיאות כי מי שאכל בלי הסיבה, אינו צריך לחזור ולאכול, שלא כדברי השו״ע.

ולכן נראה דהרי״ץ גיאות נתן טעם לדברי חז״ל, למה העדיפו המצוה דכבוד רבו למצוה דהסיבה, אבל לאחר טעם זה אזי הפקיעו לגמרי חיוב

הסבה מתלמיד אצל רבו וכמש״כ לעיל. והדעת נותנת לומר כן, דבלא זה יקשה כנ״ל, למה לא הורו חכמים שלכתחילה לא יאכל תלמיד לפני רבו, שהרי אם יאכל לפני רבו יצטרך לבטל דין הסיבה, וחסר לו בקיום המצוה דאכילת מצה. ומהא דלכתחילה מותר לאכול לפני הרב, מוכח לכאורה דאין דין הסיבה לפני רבו כלל, דחז״ל לא תיקנו ולא חייבו להסב לפני הרב. וזוהי כוונת הרי״ץ גיאות לתת סיבה למה חז״ל לא תיקנו להסב לפני הרב, מכיון שכבוד התורה עדיף על מצות הסיבה, ולכן חז״ל העדיפו את כבוד התורה ממצות הסיבה, ולכן לא צריך להסב ומקיים מצות אכילת מצה כדת וכדין בלא שהוא מיסב.

ישוב נוסף על קושית הקובץ הערות הנ״ל

ואם נלמד במהרי״ץ גאות הנ״ כפשוטו, שהתכוון שכבוד הרב דוחה מצוות הסיבה, אז קשה שאלת הקובץ הערות הנ״ל למה דוחה ״אפילו צוה דרבנן לא נדחית מפני כיבוד אב״. וכן כבוד רב. ויש לישב כמו שכתב בשו״ת ׳שבט הקהתי׳ (חלק ד׳ סי׳ קל״ז) הנ״ל, וז״ל, ׳ונלע״ד דלהסב בפני אביו הוי זלזול רק כשאין אביו מרשהו, אבל כשמרשהו להסב לא הוי זלזול ודוק היטב׳.

וכוונתו לומר דהאיסור להסב לפני אביו כשאינו מרשה לו, זהו מכיון שאם מיסב הוי בזיון לאביו, ובכה״ג לא נאמר הדין שצריך לעבור על דברי אביו, דזה נאמר רק בכבוד ולא בבזיון. אלא שעל זה ש׳קובץ הערות׳ דא״כ איך מועילה מחילה של האב, הרי על בזיון אין מועילה מחילה. ועל זה תירץ דאם האב מוחל אזי אין זה בגדר בזיון ולכן מועילה המחילה, אבל אם אינו מוחל אזי הוי באמת בזיון. ותירוץ זה מתרץ גם על תלמיד לרבו ודו״ק.

ג. תלמיד אצל רבו שאינו מובהק, האם יש אסור הסיבה בפניו

דברי הראשונים והשו״ע וקושית המהר״ל עליהם

בשו״ע (סי׳ תע״ב ס״ה) איתא: ״תלמיד לפני רבו אינו צריך הסיבה, אפילו אינו רבו מובהק, אלא אם כן נתן לו רבו רשות״. המקור לאיסור הסבה אפילו בפני רבו שאינו מובהק, הוא בראי״ש (פרק ערבי פסחים סימן כ׳), וז״ל: ״תלמיד אצל רבו מאי, ת״ש דאמר אביי כי הוינן בי מר מזגינן אבירכי דהדדי. כי הוינן בי רב יוסף אמר לא צריכתו, מורא רבך כמורא שמים.

ואפילו אינו רבו מובהק, מדלא משכח לאוקמי ברייתא דאפילו תלמיד בפני רבו אלא בשוליא דנגרי״.

המהר״ל ב׳גבורות ה׳׳ (פרק מ״ח ד״ה אשה) הביא את דברי הרא״ש הנ״ל, דאפילו בפני רבו שאינו מובהק אסור להסב, ונתקשה בזה טובא, וז״ל: ״וקשיא לי מנ״ל למקשה דבר זה דלמה לא יהיה חילוק בין רבו מובהק לשאינו מובהק, דהא אשכחן בדוכתי אחריני לענין קימה דבפני רבו מובהק מלא עיניו, ואילו ברבו שאינו מובהק אין צריך לעמוד רק ד׳ אמות. ועוד דהא קאמרינן טעמא שאין צריך להסב מפני שמורא רבך כמורא שמים, וזה לא שייך רק ברבו מובהק, דברבו שאינו מובהק לא שייך טעמא דמורא רבך כמורא שמים, שאם היה שייך האי טעמא היה צריך לעמוד מפניו גם כן כמלא עיניו, דהא מורא רבך כמורא שמים. ואי משום דלא מצי אשכח דמצי למיסב רק בתלמיד דהוא שוליא דנגרא, בודאי נוכל לומר משום דסתם רבו הוא רבו מובהק אבל שאינו מובהק רבו אינו מובהק קרי ליה, ולפיכך נראה שהדבר צריך עיון ולכך יתן לו רבו רשות ואז צריך הסיבה״.

מבואר מדברי המהר״ל דהאי מימרא דמורא רבו כמורא שמים נאמר רק ברבו מובהק, וממילא צריך להיות הדין דמותר וממילא חובה לתלמיד להסב בפני רבו שאינו מובהק.

סתירה בדברי השו״ע בין הלכות הסיבה להלכות כבוד רבו

בספר ׳ברכת רפאל׳ (פסח סי׳ ס״ח) תמה על דרך דברי המהר״ל וביתר שאת, דלכאורה יש בזה סתירה בדברי השו״ע, וז״ל: ״יש להעיר דהנה השו״ע ביו״ד סי׳ רמ״ב סעיף ט״ז כתב לא יתן שלום לרבו וכו׳ ולא יחלוץ תפילין בפני רבו ולא יסב לפניו אלא יושב כיושב לפני מלך וכו׳. ובסעיף ל׳ כתב כל אלו דברים שאמרנו שצריך לכבד בהם את רבו, לא אמרו אלא ברבו מובהק, דהיינו שרוב חכמתו ממנו. אבל אם לא למד רוב חכמתו ממנו, אינו חייב לכבדו בכל אלו הדברים, אבל עומד בפניו וכו׳, עי״ש. מבואר דכל הני דינים שכתב לפני כן נוהגים רק ברבו מובהק, וא״כ צ״ע דדברי השו״ע סתרי אהדדי, דהתם משמע דהא דלא יסב בפני רבו, איירי ברבו מובהק, אבל ברבו שאינו מובהק מותר להסב לפניו, ובסי׳ תע״ב פסק דאין ליסב אפילו בפני רבו שאינו מובהק״.

קושית ה׳עמק ברכה׳ על פסק השו״ע

בספר 'עמק ברכה' (סדר ליל פסח אות ב') נתקשה גם כן בדברי המחבר על דרך התמיהות הנ"ל, וז"ל: "בשו"ע סי' תע"ב סעיף ה' תלמיד לפני רבו אין צריך הסיבה אפילו אינו רבו מובהק. הא דאין צריך הסיבה מבואר בפסחים דף ק"ח משום דמורא רבך כמורא שמים. ודקדק שם הרא"ש מהסוגיא דגם ברבו שאינו מובהק אין צריך הסיבה, דגם עליו מצווה ביראתו כמורא שמים. אך מהרמב"ם בפ"ה מתלמוד תורה מוכח דמצות מורא ליכא ברבו שאינו מובהק, אלא מצות כיבוד גרידא, שהרי כתב שם בריש הפרק כשם שאדם מצווה בכבוד אביו ויראתו כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו. ובהלכה ט' שם מסיים דזה דוקא ברבו מובהק. וכן התוס' בב"ק דף מ"א כתבו דהא דמרבינן מאת ה' אלוקיך תירא לרבות תלמידי חכמים דוקא ברבו מובהק. וא"כ לפי דבריהם ודאי דברבו שאינו מובהק צריך הסיבה כיון דאינו מצווה ביראתו. וא"כ קשה על פסק השו"ע למה סתם כדעת הרא"ש, היה לו לפסוק שיטול רשות מרבו, משום ספיקא שמא צריך הסיבה וצ"ע".

תירוץ ה'שערי שמועות' על כל ה'שאלות הנ"ל

ב'שערי שמועות' (פסחים שם) הביא תמיהת המהר"ל הנ"ל, וגם הוסיף לתמוה כהאחרונים הנ"ל, וכתב ליישב ולבאר את שיטת הרא"ש והמחבר, וז"ל: "הנה בגמ' אשה אינה צריכה הסיבה, ועי' ברשב"ם שכתב משום דאימת בעלה עליה וכפופה לו, ובאשה אצל בעלה הא ליכא כלל חיובא דמורא, הרי מבואר מדברי רשב"ם דגם משום מורא הפשוטה בלי שום דינים, כיון שמוראו עליה וכפופה לו לא נצטוה בהיסבה ולא שייך בה חפצא דהסיבה דרך חירות ע"י שאימתו עליה וכפופה לו. ובלשון המאירי אין חירות לאשה אצל בעלה. וכן יעו"ש ברשב"ם שכתב דבן אצל אביו צריך הסיבה, משום דאינו כפוף כל כך. הרי דלא דן כלל מדין מוראו רק משום המורא הפשוטה, דכיון שאינו כפוף כ"כ אינו דומה לאשה וחייב בהסיבה.

"אשר לפי"ז מבואר היטב סברתם דפטרי גם ברבו שאינו מובהק, דאף דעל ההסיבה גופה ליכא שום איסורא, ולא שייך טעם הפטור דברבו מובהק, הא מיהא דע"י דין דמורא רבו הנאמר גם ברבו שאינו מובהק יש כאן ההיכי תמצי דאימתו עליו וכפוף לו וע"כ פטור מהסיבה, דומיא דאשה אצל בעלה לפירוש רשב"ם", עכ"ל ה'שערי שמועות' [וכבר הובאו דבריו אלו לעיל לענין רבו מובהק שנתן לו רשות, יעו"ש].

מבואר מדבריו בבביאור הפוטרים מלהסב אפילו ברבו שאינו מובהק, שאין זה מחמת דינא וחיובא דמורא, אלא מחמת המציאות, דעל ידי שיש לתלמיד מורא מרבו אינו יכול לקיים מצות הסבה דרך חירות. ומורא זה המפקיע המציאות של דרך חירות, קיים גם ברבו שאינו מובהק.

על פי כל זה עולה דנקודת המחלוקת בין הרא״ש לבין המהר״ל היא, באותה חקירה שחקרנו בריש דברינו, בטעם הפטור בתלמיד אצל רבו, האם זהו מחמת מציאות המורא, ואין צריך לחיובא דמורא, דלא ההלכה היא האוסרת ההסבה, אלא עצם המורא הוא המפקיע חיובא דהסבה. או דהפטור מהסבה הוא רק מכח דינא וחיובא דמורא.

דברי הגרי״ז ככל הנ״ל

ככל המראה הנ״ל, הן בקושיות על השו״ע, והן בישוב הדברים מובא ב׳הגדה מבית לוי׳ (עמוד צ״ד) בשמו של הגרי״ז מבריסק זצ״ל, וז״ל: ״הנה בפסחים אמרינן דתלמיד לפני רבו אינו צריך הסיבה משום מורא רבך כמורא שמים. וכתב ע״ז הרא״ש דאפילו ברבו שאינו מובהק הדין כך, וכך פסק בשו״ע בסי׳ תע״ב ס״ה. וכן משמע מלשון הרמב״ם פ״ז מהלכות חו״מ ה״ח, וז״ל, תלמיד לפני רבו אינו מיסב אא״כ נתן לו בפירוש רשות. ומדלא חילק בין רבו מובהק לשאינו מובהק, משמע דאף לפני רבו שאינו מובהק אינו מיסב. וצ״ב לפי מש״כ דדין מורא רבו אינו אלא ברבו מובהק, א״כ למה אינו מיסב לפני רבו שאינו מובהק, והלא אינו חייב אלא בכבודו ולא במוראו. וביותר צ״ע על פסק השו״ע דהא בהלכות כבוד רבו פסק ביו״ד ס׳ רמ״ב סט״ז דלא יסב לפניו כל השנה אלא יושב כיושב לפני המלך, ושם מיירי דוקא ברבו מובהק, וא״כ למה בהלכות פסח לא חילק בין רבו מובהק לרבו שאינו מובהק.

״ונראה דהא דתלמיד לפני רבו אינו מיסב בליל פסח, אינו בגלל הדין של מורא רבו, אלא הטעם הוא משום שכל דין הסיבה הוא ענין של חירות, וכשיושב לפני רבו שמוראו עליו אין הסיבתו הסיבה של חירות. וטעם זה שייך גם ביושב לפני רבו שאינו מובהק כי הואיל והוא חייב בכבודו אין הסיבתו הסיבה של חירות. ודבר זה מוכח ממה שאמרו בגמ׳ שם דאשה אצל בעלה לא בעיא הסיבה משום דאימת בעלה עליה, הרי דלא מדין מורא פטרינן לה, דהרי באשה אין לה כלל דין מורא לבעלה. וכן מוכח גם מהא דאמרינן שם דאף שוליא דנגרי בעי הסיבה. ומאי חידוש יש בזה, וכי בשוליא דנגרי יש איזשהו דין מורא למלמדו, אלא מוכח כמש״נ דכל

שמיסב לפני מי שאימתו עליו אין הסיבתו הסיבת חירות, ולכן היה סלקא אדעתין דאף שוליא דנגרי אינו מיסב, קמ״ל דלא משום דאין אימתו עליו אלא בשעה שמלמדו האומנות ולא דעת אחרת״, עכ״ל.

ברבו שאינו מובהק האם יש איסור להסב, או רק פטור מלהסב

בשו״ת ׳יאז נדברו׳ (חלק י״א סי׳ ל״א) הלך גם כן בביאור הלכתא דידן כהמבואר לעיל, והוסיף בזה מילין לענין דינא, וז״ל: ״להאמור יוצא שיש הבדל בין רבו מובהק לשאינו מובהק אף שבשניהם פטור מהסיבה, אבל אחר שפטור ממילא הסיבה שלו הוי כהסיבת רשות, וברבו מובהק אסור, אבל ברבו שאינו מובהק אפילו שפטור אבל אין איסור בהסיבה. ומה שכתבו הפוסקים שגם ברבו שאינו מובהק מדובר בסוגיא, היינו לענין דפטור מהסיבה כאשר נתבאר״.

מבואר מדבריו דאיה״נ הן רבו מובהק והן ברבו שאינו מובהק פטור התלמיד מלהסב, אבל יש נפק״מ גדולה ביניהם, כי ברבו מובהק מחמת הפטור נעשה אסור גמור להסב פניו, דמכיון שנפטר מהסבה של מצוה, שוב חוזר עליו האיסור להסב כמו בהסיבה שאינה של מצוה שאסורה, וכדברי השו״ע ביו״ד הנ״ל. אבל ברבו שאינו מובהק, הגם שהוא פטור מחיוב הסיבה מהטעם שנתבאר שאינו מרגיש חירות בהסיבה זו, אבל אין עליו איסור להסב, כמו בהסיבה שאינה של מצוה שאין איסור להסב לפני רבו שאינו מובהק. ודבריו נראים מסברא.

ברם, בשו״ע הרב (שם סע׳ י״א) כתב בזה״ל, ׳אבל תלמיד האוכל לפני רבו, אפילו אינו רבו מובהק, אינו רשאי להסב בפניו משום מורא וכבוד הרב׳. משמע שגם ברבו שאינו מובהק אסור להסב. וכך משמע מדברי המשנ״ב (ס״ק ט״ו) בשם האחרונים, שכתב על דברי השו״ע ד׳תלמיד לפני רבו אינו צריך הסיבה אפילו אינו רבו מובהק׳, וז״ל, ׳אינו צריך הסבה. משום דברישא אמר ׳צריך׳, נקט הכא אינו צריך, אבל באמת אסורא נמי איכא להסב בפניו דמורא רבו כמורא שמים׳. ומשמע מסתימת לשונו שגם ברבו שאינו מובהק אסור להסב. אבל ה׳יאז נדברו׳ נדחק לפרש דבריו דלצדדים קאי, יעו״ש.

ולכאורה הלא צדקו דברי ה׳יאז נדברו׳, שהרי ביו״ד כתב השו״ע שאין איסור להסב בפני רבו שאינו מובהק, ולמה כאן יהי איסור להסב. בשלמא הא דהוא פטור, ניחא, דאין זו הסבה דרך חירות, אבל מאיזה טעם יתחדש כאן איסור להסב. ואולי נימא דמכיון דההסבה כאן כל

יסודה וענינה הוא להיות דרך חירות, דבר זה חמור יותר מהסבה בעלמא, ולכן אסור לתלמיד להסב בליל הסדר אפילו ברבו שאינו מובהק, וצריך עוד עיון.

ד. דין הסיבה בתלמיד אצל רבו בשלחן אחר

דברי הרמ"א ושאלת הפר"ח עליו

כתב ב'דרכי משה' (סי' תע"ב ס"ק ג'), וז"ל "כתב מהרי"ב דוקא כשאוכל התלמיד עם הרב על השולחן, אבל כשאוכל על שולחן אחר, אע"פ שהוא בפני רבו אפילו הכי צריך להסב". וכך פסק ברמ"א על השו"ע (שם סעיף ה'), 'תלמיד אצל רבו אינו צריך הסיבה. הגה. ודוקא כשאוכלים על שלחן אחד, אבל אם אוכל על שולחן בפני עצמו צריך הסיבה".

וכתב על דברי הרמ"א האלו ה'פרי חדש', וז"ל: "ומה שכתב אבל אם אוכל על שלחן כו' זה מנין, דמשמע ודאי דכל שרואהו רבו, משום מורא לא מצי להסב". ונראה דכוונת ה'פרי חדש' לשאול על פי הא דאיתא בשו"ע (יו"ד סי' רמ"ב סע' ט"ז), 'ולא יסב לפניו, אלא יושב כיושב לפני מלך'. משמע דכל שנמצא לפניו, אסור לו להסב, אפילו לא בשלחן אחד, וקשיא למה כתב הרמ"א דכל האיסור הכא להסב לפני רבו, היינו דוקא בשלחן אחד.

ביאור מחלוקת הרמ"א והפר"ח

וצריך לבאר במה נחלקו הרמ"א והפר"ח, ומה יענה הרמ"א על שאלת הפר"ח. ונראה לומר על פי כל המבואר לעיל בשורש הפטור מהסיבה בתלמיד אצל רבו. דהרמ"א סבירא ליה כי יסוד הפטור הוא לא מדינא וחיובא דמורא, אלא יסוד הפטור הוא מחמת דתלמיד אצל רבו אינו יכול להסב דרך חירות. זהו יסוד הפטור, ומכיון שפטרו תלמיד מהסבה, ממילא האיסור חוזר למקומו, וכדהובא לעיל מלשון ה'דרישה' ד'כשאין צריך לקיים מצות הסיבה, ממילא אסור משום מורא רבך'.

ומכיון שיסוד הפטור הוא מחמת הרגשת התלמיד שאינו יכול להסב דרך חירות, נקט הרמ"א דבשולחן אחר אין התלמיד במורא כל כך מרבו, ושפיר יכול להסב דרך חירות, ולכן חייבו אותו בהסבה, ומחמת מצות הסבה אינו עובר על איסור מורא רבו.

אבל הפר״ח יש לומר דנקט כי יסוד הפטור מהסבת תלמיד אצל רבו, אינו מתחיל מהא דאינו יכול להסב דרך חירות, אלא מחמת חיובא דמורא הוא שנפטר. ומכיון דעל פי דיני מורא הרב אסור להסב גם בשולחן אחר, כלשון השו״ע ביו״ד הנ״ל, לכן גם בליל הסדר אסור לתלמיד להסב אפילו בשולחן אחר.

ביאור נוסף במה נחלקו הרמ״א והפר״ח

מדברי ה׳משנה ברורה׳ (ס״ק י״ח) נראה ללמוד ביאור אחר במחלוקת זו, דז״ל: ״על שלחן בפני עצמו וכו׳. אע״פ שהוא בפני רבו. וטעמו, כיון דהוא בשלחן בפני עצמו, אין הסיבה שלו זלזול לכבוד הרב. ופרי חדש חולק בזה, ולדידיה כל שרואהו רבו אינו יכול להסב משום מוראו״.

ונראה מדבריו דיסוד מחלוקת הרמ״א והפר״ח אינו בדינא דהסבה בליל הסדר, אלא בכל השנה, דנחלקו האם יש איסור להסב בשולחן אחר בפני רבו, דהאם מכיון דהוי בפני רבו יש בהסבה משום זלזול גם כשהתלמיד יושב בשולחן אחר, או לא.

לדרך זו עולה דגם הרמ״א יכול לסבור דיסוד הפטור מהסבה בליל הסדר הוא רק מחמת דינא וחיובא דמורא, ולא משום שאינו יכול להסב דרך חירות, ועכ״ז התיר הרמ״א להסב בשלחן אחר משום דסבירא ליה כי כל השנה מותר להסב באופן זה.

וצריך לדעת לדרך זו האם דעת הרמ״א לפרש כך גם בדעת המחבר בשו״ע יו״ד הנ״ל, דהמחבר כתב, ׳ולא יסב לפניו, אלא יושב כיושב לפני מלך׳. ומשמע לכאורה כהפר״ח דכל שנמצא לפניו, אסור לו להסב, ואין זה תלוי בשלחן אחד, או לא. ואם דעת הרמ״א לחלוק על המחבר, אזי קצת קשה למה הרמ״א ביו״ד לא השיג על השו״ע וכתב דבשלחן אחר מותר, וצ״ע.

עוד יש לעיין קצת במה שכתב המשנ״ב ב׳שער הציון׳ (ס״ק כ״ב), וז״ל: ״דרכי משה בשם מהר״י ברונא. ועיין שם עוד מה שהביא בשמו שדעתו דתלמיד אצל רבו אינו צריך אבל רשאי. והשיג עליו הדרכי משה עיין שם. ואפשר דמשום זה הקל מהר״י ברונא גם בסמוך על שולחן אחר, מה שאין כן לדידן דאיסורא איכא, אי אפשר להקל בזה וכהפרי חדש״. וצריך להבין כיצד הדברים תלויים זה בזה, דלכאורה ממנ״פ, אם אנו נוקטים דגם בשלחן אחר איכא דינא דמורא רבו, למה אליבא דמהר״י ברונא חייב בהסיבה. ואם אנו נוקטים דאין דינא דמורא רבו בשלחן

אחר, אזי גם לדידן צריך להיות חייבים בהסבה, וצ״ע.

ה. בטעם הדבר שבן אצל אביו חייב בהסיבה

מחלוקת המפרשים למה בן אצל אביו חייב להסב

לעיל (אות א׳) נתבאר כי מצאנו בפוסקים מחלוקת בטעם הדבר שבן אצל אביו חייב בהסיבה. דהמאירי (פסחים ק״ח ע״א) כתב, וז״ל, ׳בן אצל אביו צריך הסיבה שאע״פ שהוא בעול יראה, מ״מ אף האב נוח לו בכך ומוחל על כבודו׳. וכך איתא להדיא בשאילתות (פרשת צו שאילתא ע״ז), וז״ל, ׳בן אצל אביו צריך הסיבה סתמא דמילתא לא קפיד עליה׳. ומבואר דמעיקר הדין אסור להבן להסב לפני אביו, אלא דבסתמא האב מוחל לבנו על כבודו, ולכן מותר לו להסב.

אבל המהר״ל ב׳גבורות ה׳׳ (פרק מ״ח ד״ה אשה) כתב, וז״ל: ״ואמרינן שם בן אצל אב צריך הסיבה, ואף על גב דכתיב איש אמו ואביו תיראו, הך יראה מפרש בקידושין איזהו יראה אינו עומד במקומו ואינו יושב במקומו ואינו מכריע דבריו, כל דברים שאם היה עושה אותם נראה כמיקל בכבוד אב. אבל להסב דרך כבוד שרי״. ומבואר דאין איסור כלל על הבן להסב לפני אביו גם שלא במקום מצוה.

ביאור דברי תוס׳ על פי שיטת המהר״ל

ולכאורה יש להביא סימוכין לדרכו של המהר״ל מדברי תוס׳ (שם ד״ה בפני רבו), וז״ל: ״נראה דאביו והוא רבו, נמי אין צריך הסיבה דלא גרע מרבו אחר. מיהו סתם אב מלמד לבנו תורה, כדאמרינן בפ״ק דקידושין שהבן ירא מאביו יותר מאמו מפני שמלמדו תורה, ואפילו הכי קאמר בפני אביו צריך להסב״. ומבואר דמתחילה סברו תוס׳ מסברא כי אביו שהוא גם רבו אסור לבן להסב, דלא גרע מרבו אחר. ורק מחמת הראיה מהגמרא כתבו תוס׳ דצריך הבן להסב בפני אביו שהוא רבו.

והשתא אי נימא דבן אצל אביו, אף שאינו רבו, אסור לו להסב בפניו, דהוי סתירה לדין מורא וכיבוד האב, וצריכים אנו לבוא לכח של מחילה מצד האב, אם כן למה אם הוא רבו אסור לו להסב, והרי איכא למחילת האב, והוי כמחילת רבו גם כן, וממילא הוא חייב להסב. אטו נימא

שמכיון שהוא רבו, לכן אין האב מוחל לו, אלא הדעת נותנת שתמיד האב מוחל על כבודו לבנו גם כשהוא רבו, וצ״ב דעתם של תוס׳ בהו״א.

ומכאן נראה סימוכין לשיטת המהר״ל, והיינו דתוס׳ נקטו דבן לפני אביו אין לו איסור להסב כלל, ולא בעינן לכח של מחילה, כי אין בהסבה סתירה לדין מורא הבן מאביו, ולכן שפיר דנו תוס׳ דאם אביו הוא גם רבו, אז נתחדש בו דין מורא ולכן יהיה אסור לו להסב, דמנלן לומר בפשיטות כי דרך האב למחול על כבודו. אבל הוכיחו תוס׳ מהגמרא שצריך להסב גם אם אביו הוא רבו, ומכיון דאיכא ראיה מהגמרא שוב עלינו לומר דאיכא אומדנא שמוחל האב על כבודו. או דנימא דבבן אצל אביו הוי ההסבה דרך חירות, וגם אם האב הוא רבו, עדיין הוי הסבה דרך חירות וכמש״כ בזה לעיל.

ראיה מה׳כל בו׳ לדברי המהר״ל

כשיטת המהר״ל נראה להוכיח גם מדברי ה׳כל בו׳ (פסח סי׳ נ׳), דז״ל: ״בן אצל אביו ושמש אצל רב, צריך הסיבה. וכן תלמיד אצל רבו שלמדו אומנות. אבל בתלמוד תורה אינו מיסב, אלא אם כן נטל רשות מרבו ונתן לו. ובן אצל אביו, אף על פי שהוא רבו צריך הסיבה, ואין צריך רשות על זה, לפי שדרך האב למחול כבודו לבנו״.

וכשנדקדק היטב בלשון ה׳כל בו׳ נראה כי בריש דבריו כתב ההלכה דבן אצל אביו צריך הסבה, מבלי להזכיר כלל הטעם של מחילה, ורק בהמשך דבריו אצל אביו שהוא רבו שם כתב דחייב להסב כי דרך האב למחול. ולכאורה מוכח מדבריו דבאביו שאינו רבו, אין צריך לבוא להיתר מדין מחילה, ומשום דאין איסור כלל על הבן להסב לפני אביו, וכמו שכתב המהר״ל, אבל אביו שהוא רבו שאסור לו להסב מדין מורא רבו, שם כתב ה׳כל בו׳ הסברא של מחילה.

שיטת ה׳פנים מאירות׳ באביו שהוא רבו

בעיקר דברי תוס׳ והרא״ש והמחבר בשו״ע, דבן אצל אביו צריך להסב גם אם הוא רבו מובהק, כתב בתשובות ׳פנים מאירות׳ (סי׳ צ״ג) דנראה לו דלא כשיטה זו, אלא ׳נראה ברור היכא דהאב הוא רבו מובהק, פשיטא שמורא אב ומורא רבו איכא שאינו צריך הסיבה׳. וכתב כי כן נראה מפשיטות לשון הרי״ף והרמב״ם שלא כתבו דין זה, משום דסמכו שזה דבר פשוט שאין צריך הסיבה.

קושית ה'יד אהרן' על ה'פנים מאירות' וישובה על פי המהר"ל

בספר 'יד אהרן' (סי' תע"ב) דחה דברי הפמ"א, וכתב להוכיח שלא כדבריו, וז"ל: "ונראה לי להביא ראיה דבאביו אפילו שהוא רבו צריך הסיבה, שמסתמא בן אצל אביו אחולי מחל ליה, דהא כשהוא רבו נתנו טעם בגמ' משום מורא רבו כמורא שמים, והא באביו נמי אמרו בפ"ק דקידושין נאמר איש אמו ואביו תיראו, ונאמר את ה' אלוקיך תירא ואותו תעבוד, השווה הכתוב מורא אב ואם למורא המקום, ע"כ. הרי דבאביו נמי איכא האי טעמא, וא"כ איך אמרו דבאביו צריך הסיבה, הא כולה חד טעמא אית להו, וכי היכי דברבו אמרו דאינו צריך הסיבה משום מורא רבך כמורא שמים, ה"ה נמי באביו נימא דאינו צריך הסיבה מהאי טעמא גופיה, אלא דבאביו ליכא האי טעמא גופיה, דבסתמא אחולי מחל ליה, והשתא דאתינן להכי, אפילו שיהיה רבו מובהק נמי צריך הסבה, כיון שהוא אביו אחולי מחל ליה, ה"ה כשהוא רבו מובהק".

וכל הרואה נכוחה יראה קושט דברי אמת, דראיית ה'יד אהרן' יש לה מקום נאמן על פי השיטה דבן אצל אביו שאינו רבו צריך להיתר של מחילה, וממילא עולה כמש"כ לעיל דגם באביו והוא רבו צריך להיות חייב להסב מחמת דאיכא למחילת האב. אבל על פי דרכו של המהר"ל לא קשיא מידי על הפמ"א, ומשום דבבן אצל אביו אין צריך למחילה כלל, דמותר לבן להסב אצל אביו, וממילא שפיר יש לומר דאם הוא גם רבו, אזי מתחדש איסור הסבה מכח דין רבו, ואין לנו מקור לכך דבסתמא מוחל האב.

ישוב ה'ברכי יוסף' קושית ה'יד אהרן'

וכבר כתב כל זאת ה'ברכי יוסף' (סי' תע"ב ס"ק ה'), לאחר שהביא דברי ה'יד אהרן', וז"ל: "מוכח מדבריו דבהא דמורא רבך כמורא שמים, אין חילוק כלל בין אביו לרבו, וזהו תוקף ראייתו. וראיתי להרב פרישה ביו"ד סי' רמ"ב שעמד על מה שכתב הטור שם 'ואין לך כבוד ככבוד רבו, ומורא כמוראו, ואמרו חכמים מורא רבך כמורא שמים', וכתב וז"ל, איכא למידק דגם באביו כתב דכבוד ומוראו ככבוד ומורא ה', יש לומר, דכל המוקש אינו שווה לגמרי אל אשר נקש לו, משא"כ מורא רבך כמורא שמים דדרשו רז"ל מאת ה' אלוקיך תירא, הרי נכתבו שני מוראות במקרא אחד להודיע שהם שוים לגמרי, עכ"ל. ומשתמעין מילוהי דהרב פרישה דלא כהרב יד אהרן, שאין היקש מורא אב ואם לגמרי כהיקש

מורא רבו. ומפרש הפרישה דברי הטור שם בהכי. ולפי״ז ממילא אדחיה לה הכרעת הרב יד אהרן דגם אם אביו רבו מובהק צריך הסיבה״.

ודברי הרב חיד״א מבוארים ומוטעמים היטב, והולכים הם בשיטת המהר״ל הנ״ל, וייסד דבריו על דברי הפרישה דכבוד הרב הוא גדול יותר מכבוד האב, ולכן אפשר לומר דאפילו שלפני רבו אסור להסב, לפני אביו אין איסור להסב, וגם בלי מחילה. וממילא אין להוכיח מכך שחייבים להסב לפני האב, דמוחל לו, ולבנות על זה בנין דגם אביו שהוא רבו מובהק יהיה צריך להסב מכיון שמוחל, דלעולם איכא למימר שאין האב מוחל, ומה שלפני האב חייבים להסב זהו בלא כח של מחילה, אלא מצד שאין איסור כלל בזה. וממילא אם האב גם רבו מובהק שפיר יש לומר כהפמ״א דאסור להסב, מחמת דין מורא רבו.

ו. דיני הסבה באשה אצל בעלה, באלמנה ובאשה חשובה

מחלוקת מה טעם הדבר שאשה פטורה מהסיבה

בגמ׳ פסחים (דף ק״ח ע״א) איתא, ׳אשה אצל בעלה לא בעיא הסיבה, ואם אשה חשובה היא, צריכה הסיבה׳. וכתב רשב״ם: ״אשה אינה צריכה הסיבה. מפני אימת בעלה וכפופה לו. ומפרש בשאילתות דרב אחאי, לאו דרכייהו דנשי למיזגא״. ומבואר דיש שתי שיטות בטעם הדבר שאשה פטורה מהסיבה, לפי הרשב״ם הטעם הוא מכיון שאימת בעלה עליה, ולהשאילתות הטעם הוא מכיון שאין דרך נשים להסב. וכתב הרא״ש (פסחים פ״י סי׳ כ׳) דנפק״מ בין הטעמים יש באשה אלמנה, דלהרשב״ם צריכה להסב, ולהשאלתות אינה צריכה.

קושיות הב״ח על ביאור הרשב״ם

וכתב הב״ח (סי׳ תע״ב ד״ה אשה חשובה צריכה הסיבה), וז״ל: ״לפירוש השאילתות ניחא, דאשה חשובה אורחא למיזגא, אבל לפירוש רשב״ם קשיא, דאף אשה חשובה צריך שתהיה עליה אימת בעלה. ועוד דאימת בעלה ודאי אינו כל כך כאימת האב על בנו, ואף על פי כן חייב להסב, הלכך נראה עיקר כפירוש השאילתות״.

ונראה מתוך דברי הב״ח דנקט כי הביאור בדברי הרשב״ם הוא, שאשה לא תסב לפני בעלה מכיון שהיא חייבת בכבוד בעלה, וכמו שכתב

הרמב״ם (פרק ט״ו מהלכות אישות הל׳ כ׳), וז״ל, ״וכן ציוו חכמים על האשה שתהיה מכבדת את בעלה ביותר מדאי, ויהיה לו עליה מורא, ותעשה כל מעשיה על פיו ויהיה בעיניה כמו שר או מלך, מהלכת בתאוות לבו ומרחקת כל שישנא״. ומכיון דנקט כי מטעם זה האשה פטורה מהסיבה, לכן הוקשה לו שפיר דגם אשה חשובה צריכה לכבד את בעלה. ועוד הוקשה לו, דהחיוב כבוד של בן לאביו הוא יותר מהחיוב של אשה לבעלה, ואפילו הכי בן חייב להסב, ואם כן גם אשה צריכה להיות חייבת להסב.

ביאור דברי הרשב״ם וישוב שאלות הב״ח

ולבאר דברי הרשב״ם, וליישב קושיות הב״ח הנ״ל, כתב בשו״ת ׳אז נדברו׳ (חלק י״א סי׳ ל״א), וז״ל: ״נראה דאין הפירוש שיש איסור בהסיבה, דאם כן למה אשה חשובה כן צריכה הסיבה, אלא מצד המציאות דדרך אשה שאינה חשובה שאימת בעלה עליה וזה היפך מהסיבה דענינה חירות. ורבינו הב״ח כתב שלרשב״ם קשה דאף אשה חשובה צריך שתהא אימת בעלה עליה ועוד דאימת בעלה ודאי אינו כ״כ כאימת האב על בנו. ולפי האמור לא קשיא, דאין זה מצד דין יראה ואימה אלא מצד המציאות דדרך לאשה שאינה חשובה שאימת בעלה עליה וזה ההיפך מהסיבה דענינה חירות והמנעות מכל פחד ומורא מאף אחד זולת מהבורא יתברך״.

והיינו, דהביאור בדברי הרשב״ם הוא, דהפטור באשה שאינה חשובה מהסיבה, אין זה מחמת הדין של מורא שחייבת לבעלה, אלא מחמת המציאות של מורא שיש לאשה כלפי בעלה, שאינה מרגישה בנח להסב לפני בעלה. ולכן אשה חשובה שמרגישה בנח ודרך חירות, היא צריכה להסב אצל בעלה, ומהאי טעמא בן אצל אביו חייב להסב מכיון שמרגיש דרך חירות.

והעולה על פי המבואר דיש לנו שני טעמים למה אשה פטורה מהסיבה אצל בעלה. הרשב״ם כתב דהוא ׳מפני אימת בעלה וכפופה לו׳. ונתבאר ב׳אז נדברו׳ דהיינו, שאין זו הסיבה דרך חירות, שאינה מרגישה בנח להסב אצל בעלה. ומדברי הב״ח נראה שהבין דהיינו מצד דין המורא שיש לאשה מבעלה. ואליבא דהשאלתות אין הטעם בזה כלל מצד הבעל, אלא מצד האשה, שאין דרכה להסב.

דברי ה׳מחזיק ברכה׳ בישוב שאלות הב״ח

והנה החיד״א ב׳מחזיק ברכה׳ (סוף ס״ק ג׳) כתב בתו״ד, וז״ל: ״איכו השתא מאחר דאשה חייבת מדינא בכבוד ויראת בעלה, להכי אינה צריכה הסבה, לא כן שוליא דנגרי דכפוף מצד שמלמדו אומנות. אמנם הו״ל להרב פרי חדש לדקדק דהא בן אצל אביו מחויב בכבודו ויראתו של אביו מדאוריתא ומסב, וכמו שהקשה הרב בית חדש, אלא דדעת רשב״ם דהאב לא קפיד על הבן, וקפיד על האשה. והבן אינו כפוף כל כך, וכמו שפירש ז״ל, וכן הרוקח כתב, ואם אשה חשובה היא שאינו מקפיד עליה, וכמ״ש הרב מלכי בקדש, ואין להאריך״.

הנה כלל ה׳מחזיק ברכה׳ בדבריו ישוב לשתי השאלות של הב״ח על הרשב״ם, והיסוד בדבריו הוא, דאשה אינה מסיבה אצל בעלה מחמת ההקפדה של הבעל על אשתו. ועלינו לומר כי יותר מקפיד הבעל על אשתו, מאשר האב על בנו. ועוד עלינו לומר כי כך הוא דרך הבעלים שהם מקפידים על נשותיהם, אבל אינם מקפידים על נשותיהם אם הן חשובות. וכל זה ידעו חז״ל בעומק חכמתם ובהכרת כוחות הנפש שבאדם. לפי הבנת המחזיק ברכה, אפשר לומר בדעת הרשב״ם שאישה לא מסיבה בגלל דין המורא ולא בגלל מציאות המורא. אבל הבעל לא מוחל לאשתו אבל אב מוחל לבנו.

סימן כ״ו - בגדרי מצות הסיבה האם חלק ממצות מצה או מצוה בפני עצמה

א. מי שאכל מצה בלא הסיבה, האם חייב לאכול פעם נוספת בהסיבה

דברי הגרי״ז דנחלקו הרמב״ם והרא״ש בגדר מצות הסיבה

כתב הרמב״ם (הלכות חמץ ומצה פ״ז ה״ז), וז״ל: ״לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות וכו׳. ואימתי צריכין הסיבה, בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבע כוסות האלו, ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח״. וכתב בחידושי הגרי״ז הלוי על הרמב״ם (שם), וז״ל: ״מדברי הרמב״ם האלו מבואר דמצות הסיבה היא מצוה בפני עצמה, שיאכל וישתה בלילה הזה והוא מיסב דרך חירות, אלא דחכמים קבעו למצוה זו בשעת אכילת המצה ושתיית הארבע כוסות, אבל עכ״פ מצוה בפ״ע היא, ולא מדיני המצוה של מצה וארבע כוסות. וכדחזינן דגם בשאר אכילתו ושתייתו אם היסב ה״ז משובח, דהיינו דמיקריא קיום מצוה של הסיבה, הרי דמעשה ההסיבה הוא מצוה בפ״ע ושייכא גם בשאר אכילתו ושתייתו, אלא דאינו מחוייב בה רק בשעת אכילת מצה ושתיית ארבע כוסות. אבל בעיקר דינה אין לה ענין עם מצות אכילת מצה ושתיית ארבע כוסות כלל.

״ולפי זה אם אכל מצה או שתה ארבע כוסות בלא הסיבה, אין כאן שום גריעותא בהמצוה של אכילת מצה או ארבע כוסות, רק דלא קיים מצות הסיבה שהיא מצוה נפרדת לגמרי. והנה בתוס׳ פסחים דף ק״ח נסתפקו אם שכח ולא היסב, אם יחזור וישתה. ובראי״ש שם מבואר דאם אכל כזית מצה בלא הסיבה לא יצא. ולכאורה מבואר להיפוך, דסבירא להו דדין הסיבה הוא דין בקיום המצוה של מצה וד׳ כוסות, דאי לא״ה אמאי לא יצא. ועוד דלפמש״כ הרי לכאורה לא שייך כלל שיחזור ויאכל בהסיבה, כיון דכבר קיים מצות אכילת מצה בשלימות, ואין בה שום גריעותא במה שאכלה בלא הסיבה, וא״כ המצה שאוכל אח״כ היא כשאר אכילה ושתיה, כיון שכבר יצא ידי״ח מצה, ובעל כרחך דסבירא להו דבעיקר דין אכילת מצה נאמר דין שצריך לאכלה בהסיבה ודלא כמו שהוכחנו מדברי הרמב״ם״, עכ״ל הגרי״ז.

העולה מדברי הגרי״ז דנחלקו הרמב״ם והראי״ש בעיקר גדר החיוב של הסיבה בליל הסדר. דלהרמב״ם הוי מצוה בפני עצמה, ולכן יש מעלה במה שאוכלים כל הסעודה בהסבה. אלא דמכל מקום לא חייבו להסב אלא רק בשעת אכילת מצה ושתיית ד׳ כוסות, אבל אין זה אלא בגדר קביעת זמן לקיום מצות הסיבה, ולא תנאי בקיום מצוות אלו, ומהאי טעמא צריך להיות שאם אכל מצה או שתה ד׳ כוסות בלא הסיבה, שאין צריך לחזור ולאכול ולשתות. ולהראי״ש המצוה דהסבה היא מדיני וצורת קיום מצות מצה וד׳ כוסות, ולכן אם קיים מצוות אלו בלא הסבה, צריך

לחזור ולקיימן שוב. ומצד שני, אין מעלה במה שאוכלים כל הסעודה בהסבה.

ביאור הגמרא אליבא דשתי השיטות

על פי אלו שתי השיטות צריכים אנו לבאר הא דאיתא בפסחים (דף ק״ח ע״א), ׳אמר ריב״ל השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא׳ דהנה הרא״ש (סי׳ כ׳) למד ממימרא זו של ריב״ל מקור לדבריו דבלא הסיבה לא יצא ידי מצות מצה, וז״ל: ״ומצה בעי הסיבה בכזית ראשון וכזית של אפיקומן, ואם אכל בלא הסיבה לא יצא, כדאמר ריב״ל השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, משמע מיסב אין לא מיסב לא, ואם אכל בלא הסיבה יחזור ויאכל בהסיבה״.

אבל לפי הרמב״ם שהסיבה אינה מעכבת במצות אכילת מצה, צריך לבאר הגמרא באופן אחר מהרא״ש, וכתב הגרי״ז לבארה, וז״ל: ״ולכאורה היה אפשר לומר דריב״ל לא מיירי כלל מדין מצות אכילת מצה, רק מדין מצות הסיבה, וקאמר דאם אכל כזית מצה כשהוא מיסב כבר יצא ידי״ח הסיבה, אף שלא אכל כל אכילתו בהסבה. והן הן דברי הרמב״ם שכתב דשאר אכילתו ושתייתו אם היסב ה״ז משובח, ואם לאו אינו צריך, עכ״ל. ומקורו הוא מדברי ריב״ל, דמדנקט לישנא דיצא הרי משמע דשייכא הסיבה גם בשאר אכילתו מלבד כזית מצה, אלא דאינו מחוייב בזה. אבל אה״נ דלא מיירי כלל מדין המצוה של אכילת מצה דזה יצא גם בלא הסיבה. כמו שהוכחנו מדברי הרמב״ם וצ״ע בזה״.

ומבואר מדברי הגרי״ז דנחלקו הרא״ש והרמב״ם כיצד להסביר המימרא של ריב״ל ד׳השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא׳, דלפי הרא״ש הוי הלכה בדיני מצה, דרק אם השמש אכל כזית בהסיבה יצא ידי״ח אכילת מצה, ומוכח שאם לא היסב לא יצא ידי״ח מצה. אבל להרמב״ם יש לפרש המימרא דהיא הלכה בדיני הסיבה, דסגי במה שאוכלים המצה בלבד בהסבה, ואין חיוב לאכול כל הסעודה בהסיבה, ומהא גופא למד הרמב״ם דמכל מקום יש מעלה להסב בכל הסעודה.

הערה על ביאור הגרי״ז מדברי הרמ״א

בקובץ ׳ארח המועדים׳ (עמ׳ ע״ו) העיר הגר״א גרבוז שליט״א על דברי הגרי״ז מדברי הרמ״א בהאי הלכתא, וז״ל: ״והנה בשו״ע סי׳ תע״ב סעיף ז׳ פסק כדברי הרא״ש, דאם אכל כזית מצה בלא הסיבה לא יצא, וצריך

לחזור ולאכול בהסיבה. ומבואר דהדין הסיבה הוי דין בקיום מצות מצה, דאין יוצא בלא הסיבה. ויש להעיר דהרמ״א השיג ע״ד המחבר וכתב די״א דבזה״ז דאין דרך להסב כדאי הוא הראבי״ה לסמוך עליו שבדיעבד יוצא בלא הסיבה. הרי דמעיקר הדבר פסק כדעת הרא״ש, דהסיבה מעכבת בקיום מצות מצה וצריך לחזור ולאכול בהסיבה, ובהמשך דבריו כתב הרמ״א דלכתחילה יסב כל הסעודה, והמקור הוא בדרכי משה ממהר״י ברונא. ומוכח מזה דהדין הסיבה הוי דין בפ״ע. אך אפשר דלהלכה חיישינן כשתי השיטות״.

והערתו מבוארת היטב, דהלא אליבא דהגרי״ז עולה כי אי אפשר לסבור דהסיבה מעכבת במצות אכילת מצה, וגם לסבור כי לכתחילה יסב כל הסעודה, דהוי תרתי דסתרי, דאם ההסבה מעכבת במצות מצה, על כרחך שהיא דין באכילת המצה, ואם כן מה טעם יש להסב כל הסעודה. ואם יש מעלה להסב כל הסעודה, על כרחך דמצות הסבה היא מצוה בפנ״ע, ואם כן אין היא מעכבת במצות אכילת מצה. וכיצד זה הרמ״א הרכיב שתי השיטות יחד. ועל זאת כתב לישב, דאיה״נ שתי ההלכות הנ״ל סותרות זו את זו, אלא דמספק אנו חוששין לשתי השיטות, ולכן חיישינן שלא קיימו מצות מצה בלא הסבה, וחיישינן נמי לכתחלה לאכול כל הסעודה בהסבה.

קושיא על ביאור הגרי״ז מדברי המהרי״ל

אלא דאם עלה בידינו ליישב את דברי הגרי״ז מדברי הרמ״א, עדיין עומדים כנגדנו דברי המהרי״ל (סדר ההגדה אות י״ט), דז״ל: ״אמר מהר״ש דאם לא אכל או לא שתה בהסיבה, צריך לאכול ולשתות שנית בהסיבה, והאוכל כל סעודתו בהסיבה הרי זה משובח״. ולכאורה מדברים אלו נסתרים להדיא דבריו של הגרי״ז, דהלא המהרי״ל פסק בחדא מחתא את שתי ההלכות גם יחד. והיינו, מצד אחד כתב כי אם אכל מצה בלא הסיבה, חייב לאכול פעם נוספת בהסיבה. ולדרכו של הגרי״ז הרי זה מוכיח כי חיוב ההסיבה הוא מדיני אכילת מצה. ומצד שני כתב המהרי״ל ד׳האוכל כל סעודתו בהסיבה, הרי זה משובח׳, ולדרכו של הגרי״ז הרי זה מוכיח דחיוב ההסיבה הוא לא מדינא דאכילת מצה. ובדברי המהרי״ל קשה לומר שהחמיר כשתי השיטות, דכתב זאת כשיטה אחת, ולא נראה דצירף כאן שתי שיטות.

קושיא נוספת על דברי הגרי״ז מדברי הרמ״א

בקובץ 'ארח המועדים' הנ"ל הוסיף עוד להעיר על דברי הגרי"ז, דהלא אליבא דהגרי"ז עולה כי לשיטת הרמב"ם אין הסיבה מעכבת במצות אכילת מצה, ואם אכל בלא להסב, אינו צריך לחזור ולהסב, ומעתה יל"ע למה כתב הרמ"א הנ"ל, ד'יש אומרים דבזמן הזה דאין דרך להסב, כדאי הוא הראבי"ה לסמוך עליו דבדיעבד יצא בלא הסיבה', והרי היה להרמ"א להתלות בשיטת הרמב"ם ומהר"י ברונא שכתבו דיש מצוה להסב כל הסעודה, וממילא עולה מדבריהם [לשיטת הגרי"ז] דאין הסיבה מעכבת באכילת מצה.

קושיא נוספת מדברי ה'לקט יושר'

והנה בספר 'לקט יושר' (עמוד 87) כתב, וז"ל: "אם שתה כוס אחת בלא הסיבה, כתבו אשרי ומרדכי דצריך לחזור ולשתות בהסיבה. ושמעתי בשם גדול דהוה בעי למידחי ההיא דאשרי ומרדכי, מהא דכתבו הגאונים שאם שכח לאכול אפיקומן עד לאחר ברהמ"ז, דיכול לסמוך על אכילת המצות שאכל בסוף הסעודה, דכלהו בשימור נעשו, ואע"ג דמסתמא אכלינהו בלא הסיבה אפי"ה נפיק בהו בדיעבד".

והיינו, דאותו גדול טען כי יש ראיה מדברי הגאונים דאם אכלו מצה או שתו הכוסות בלא הסיבה, אין צריך לחזור ולאכול ולשתות, שהרי הגאונים כתבו כי בדיעבד אפשר לסמוך על המצה שאכלו בתוך הסעודה, לקיום מצות אפיקומן, והרי האכילה בתוך הסעודה היתה בסתמא שלא בהסיבה, ועם כל זה הורו הגאונים שאפשר לצאת בה ידי חיוב אכילת אפיקומן.

על טענה זו הוסיף וכתב ה'לקט יושר', וז"ל: "ויראה דאין לדחות מהא דברי הגאונים, דמצאתי בי'פרישת אלוקי הרוחות' דמוכח מהכא דצריכים ליזהר ולאכול כל מצות בהסיבה, שאם ישכח אפיקומן שיצא י"ח בראשונות. וכן כתב הרמב"ם וסמ"ג, דהאוכל שאר הסעודה בהסיבה ה"ז משובח, אם כן ליכא למימר דמסתמא לא אכלינהו בהסיבה".

ומבואר דה'לקט יושר' מעמיד את שיטת הראשונים שאין יוצאים באכילת מצה בלא הסיבה, וצריך לחזור ולאכול שוב כזית מצה בהסיבה, על פי דברי הרמב"ם שהמיסב בשאר אכילתו ושתייתו ה"ז משובח. והרי כי הרכיב שני הדינים אהדדי, וזהו דלא כהגרי"ז הנ"ל, דאם אנו סוברים דהסיבה הוי לעיכובא במצה, אין מצוה להסב כל הסעודה, ואם אנו

סוברים דיש מצוה להסב כל הסעודה, בהכרח אין ההסיבה מעכבת באכילת מצה. [קושיא זו בשם ר' משה ליבנה שליט"א]

קושיא נוספת מלשון הרמב"ם גופא, וישובה

בעיקר הדבר אשר אמר הגרי"ז כי אליבא דהרמב"ם אין הסיבה מעכבת באכילת מצה, יש לדון מלשון הרמב"ם הנ"ל, 'ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח, ואם לאו, אינו צריך'. דבקונטרס 'ברכת הפסח' (עמוד ס"ג) נקט בביאור סוף דברי הרמב"ם, ד"אם אכל שאר סעודתו בלא הסיבה אינו צריך לחזור ולאכול עם הסיבה, ומשמע מינה דבמצה אינו כן, וצריך לחזור ולאכול עם הסיבה". ואם אנו מפרשים כך לשון הרמב"ם הרי דהוי סתירה לכל דרכו של הגרי"ז בשיטת הרמב"ם.

אכן, יש שאלה זו יש ליישב על פי הא דכתב בספר 'מאורי המועדים' (עמוד מ"ג), וז"ל: "העיר ח"א לפני מו"ר הגרמ"ד שליט"א, מה ביאור הלשון 'אינו צריך', דבשלמא לגבי אכילת מצה ודי כוסות דחייב באכילתם, שייך לומר דאע"פ דחייב להסב באכילתן, מ"מ אם לא היסב יצא ידי"ח ואינו צריך לחזור ולאכול. אבל מה שייך לומר לגבי שאר אכילתו ושתייתו, דאינו צריך, דהא ליכא חיוב כלל לאכול ולשתות. ואמר לו דיתכן דהך הלכה ד'אינו צריך' קאי אדלעיל מיניה, שכתב הרמב"ם ז"ל, ואימתי צריכים הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ושתיית ארבע כוסות האלו, ע"כ, וע"ז קאי דאם לא היסב א"צ לחזור ויצא ידי"ח בזה, ולאפוקי משיטת הראשונים שכתבו דצריך לחזור ולאכול". ולדרך זו בביאור לשון הרמב"ם לא רק דליכא קושיא על דברי הגרי"ז מדברי הרמב"ם, אלא אדרבה הוי ראיה לשיטתו, דנמצא כי הרמב"ם עצמו כתב את דעתו להדיא, דאין מצות הסיבה מעכבת בארבע כוסות וכזית מצה.

ישוב כל השאלות הנ"ל

ועדיין עומדות לפנינו כל השאלות הנ"ל, מלשון המהרי"ל, ה'לקט יושר' והרמ"א, אשר מכולם נראה כי אין סתירה בין ההלכה דהסיבה מעכבת במצות אכילת מצה ודי כוסות, לבין ההלכה דיש מצוה לאכול כל הסעודה בהסיבה, ואליבא דהגרי"ז הוי תרתי דסתרי, כמבואר לעיל.

וליישב כל זאת על כרחנו לומר על דרך שכתב בהגדה של פסח 'רינת יצחק' (בענין הסיבה) דבאמת תרווייהו איתנייהו, וז"ל: "והנראה מוכרח מזה דבאמת תרתי איתנייהו במצות הסיבה, חדא מצוה בפ"ע של

הסיבה, שאין לה ענין עם מצות ד' כוסות ואכילת מצה, וכמש"כ הרמב"ם בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא ממצרים וכו'. ועל דבר זה ציוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית וגו', לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות, והוא מיסב דרך חירות, וכל אחד ואחד חייב לשתות בלילה הזה ארבע כוסות של יין וכו', הרי דכדי שיראה עצמו דרך חירות תיקנו רבנן תרי מצוות נפרדות, חדא מצות הסיבה, ושנית מצות ד' כוסות.

"אולם מלבד זאת תיקנו רבנן עוד דין הסיבה מדיני המצוה של מצה ודי כוסות, דבהנך מצוות שיסודן זכר לחירות בעינן דיאכלם בהסיבה דרך חירות, ואי לא אכלן בהסיבה דרך חירות, לא יצא ידי הנך מצות. ולפי המבואר אתי שפיר דאע"ג דמצות הסיבה הוי מצוה בפ"ע ששייך לכל סעודתו, מ"מ ס"ל דיש עוד דין הסיבה מדיני מצות אכילת מצה ודי כוסות. ומשו"ה אם אכל בלא הסיבה לא יצא".

ב. אכל מצה בלא הסיבה, גדר החיוב לחזור ולאכול פעם נוספת בהסיבה

אכל מצה בלי הסיבה, האם קיים המצוה מדאורייתא

כתב הרא"ש (פסחים סי' כ'), וז"ל: "ומצה בעי הסיבה בכזית ראשון וכזית של אפיקומן, ואם אכל בלא הסיבה לא יצא, כדאמר ריב"ל השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, משמע מיסב אין לא מיסב לא, ואם אכל בלא הסיבה יחזור ויאכל בהסיבה". וכך נפסק בשו"ע (סי' תע"ב סעיף ז'), וז"ל: "כל מי שצריך הסיבה, אם אכל או שתה בלא הסיבה, לא יצא וצריך לחזור לאכול ולשתות בהסיבה". ונחלקו הפוסקים האם מה שלא יצא ידי חובת מצה, היינו רק מדרבנן, אבל ידי אכילת מצה מן התורה יצא, דהלא מן התורה אין חיוב להסב באכילת המצה, או דגם מן התורה לא יצא ידי חובתו.

הפמ"ג (סי' תפ"ה א"א ס"ק א') כתב, וז"ל: "והנה אם נשבע שלא להיסב במצה, למאן דאמר לא יצא אפילו הכי יש לומר דהשבועה חלה אף דעבר אדרבנן ולא יצא מן התורה, מכל מקום אין מושבע על זה מהר סיני וכחצי שיעור". מבואר מדברי הפמ"ג דאחר שחייבו חכמים לאכול מצה בהסיבה, אזי אם אכלו מצה בלי הסיבה, לא יצאו ידי חובה גם

מדאורייתא, ומכל מקום הנשבע שלא להיסב באכילת מצה, אין זה נחשב שנשבע לבטל מצוה, דומיא דחצי שיעור.

אבל בספר 'מקראי קודש' (פסח חלק ב' סי' ל"א) מובא דהגאון הגר"י אברמסקי זצ"ל סבר ד"הא דהסיבה מעכבת וצריך לחזור ולאכול אינו אלא מדרבנן, אבל מדאורייתא יצא גם בלי הסיבה".

ראיית הגר"י אברמסקי לשיטתו ודחייתה

והנה איתא בגמרא ברכות (דף ל"ז ע"ב) לקט מכולן [מפתיתי המנחות. רש"י] כזית ואכלן, אם חמץ הוא עונש כרת, ואם מצה הוא אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח. והקשו התוס' היכי קאמר אם חמץ הוא, הא כל המנחות באות מצה. והקשה ב'מקראי קודש' הנ"ל, דלכאורה יש לקשות אליבא דרש"י לא רק מחמץ, אלא גם מהא דאמרינן דאם אכל מהן כזית מצה יוצא ידי חובה, דהרי מצה בעי הסיבה ואף בדיעבד מעכב, וכמ"ש הרא"ש ונפסק בשו"ע, והרי אין ישיבה בעזרה. ולמה התוס' הקשו רק מחמץ ולא הקשו גם ממצה.

ועל שאלה זו הוא דאמר הגר"י אברמסקי את דבריו הנ"ל, דיש לתרץ דעכ"פ יצא החיוב דאורייתא דאכילת מצה. ומעתה אליבא דהפמ"ג דבאכילה בלא הסיבה אין מקיימים אפילו המצוה דאורייתא, הדרא קושיא לדוכתא. וכתב ב'מקראי קודש' ליישב השאלה באופן אחר, וז"ל: "בפשוטו יש לומר שהאיסור של ישיבה בעזרה פועל שלא יהא צריך שם הסיבה, ושבעזרה יהיו יוצאים ידי חובת אכילת מצה בעמידה שלא בהסיבה, דאכילת מצה במקדש הוי כאכילת תלמיד לפני רבו, שיוצא ידי חובה בלא הסיבה, ובשניהם ההסבה נדחית מפני כבוד שמים".

ספק הרא"ש בשתה בלי הסיבה, ושאלת הפר"ח

יש שכתבו מהלך שלישי בהאי דינא דמי שאכל מצה בלא הסיבה, או שתה ד' כוסות בלא הסיבה, והוא, דלעולם יצא ידי חובת אלו המצוות אפילו מדרבנן, אלא דחיובא רמיא עליה לקיים שוב אלו המצוות כדינן ותקונן בהסיבה. ונבאר ההכרח לומר דרך זו. דהנה הרא"ש (שם) כתב, וז"ל: "אם אכל בלא הסיבה יחזור ויאכל בהסיבה וכן בכוס ראשון ושני אם לא שתה בהסיבה יחזור וישתה בהסיבה, אבל בכוס שלישי או רביעי אם ישתה יותר נראה כמוסיף על הכוסות, ומיהו איכא למימר כיון ששתה שלא כתיקונו הוברר הדבר שלא ממנין הכוסות היה ומה ששותה עתה הוא

כוס של חובה״. ומבואר דנסתפק הרא״ש האם איכא למיחש לנראה כמוסיף על הכוסות לגבי אותם כוסות ששתה שלא בהסבה.

וכתב הפר״ח (סי׳ תע״ב ס״ק ז׳) להביא ראיה לפשוט הספק של הרא״ש, וז״ל: ״הטור בסי׳ תע״ט הסכים לדבריו האחרונים [של הרא״ש], וכן פסק המחבר לקמן בסי׳ ת״פ, והכי נקטינן. ונראה לי ראיה מדין שתאן בבת אחת, דמידי ד׳ כוסות לא יצא, וצריך לחזור ולשתותן כסדרן, כדלקמן בסעיף ח׳, דלא הוו כמוסיף על הכוסות כיון ששתאן שלא כתקנת חכמים, והכא נמי דכוותיה, כיון ששתאו בלא הסיבה לא קיים מצות חכמים, וכשחוזר ושותה בהסיבה לא הוי כמוסיף על הכוסות״.

וצריך לדעת למה אם כן נסתפק הרא״ש בשתה בלא הסיבה, אי איכא למיחש לנראה כמוסיף על הכוסות, והרי בשתאן בבת אחת מודה שחוזר ושותה, ואין זה נקרא מוסיף על הכוסות.

ישוב ה׳מאורי המועדים׳ על שאלת הפר״ח

והנה תוס׳ בפסחים (ק״ח ע״א ד״ה כולהו) נסתפקו גם כן על דרך הספק של הרא״ש, וז״ל: ״צריך עיון אם שכח ולא היסב אם יחזור וישתה. וכן אם בכוס שלישי לא היסב, אם יכול לחזור ולשתות בהסיבה, אע״ג שבין שלישי ורביעי לא ישתה״. וכתב בספר ׳מאורי המועדים׳ להגאון רבי דוד סולוביצ׳יק שליט״א (עמוד ל״ט), וז״ל: ״לכאורה קשה דהא אם לא יצא ידי חובת ד׳ כוסות, א״כ מדוע שלא יוכל לחזור ולשתות, הא לא קיים המצוה כלל ולא הוי כוס שלישי. ומכאן מוכח דבאמת מצות ד׳ כוסות קיים, וצריך לחזור ולשתות רק כדי לקיים את המצוה כתיקונה. ולכן הסתפקו התוס׳ בזה דכיון דנראה כמוסיף על הכוסות לא יוכל לחזור ולשתות בהסיבה״.

ביאור הדברים ביתר הרחבה

בקובץ ׳ארח המועדים׳ הנ״ל (עמ׳ ע״ח) הלך הגר״א גרבוז שליט״א גם כן בדרך זו, וביאר הדברים ביתר ביאור, וז״ל: ״ולכאורה צ״ע הרי כיון דתיקנו רבנן דבעי הסיבה, א״כ בשתה בלא הסיבה לא קיים כלל המצוה, ואמאי חשיב מוסיף על הכוסות. ומבואר בזה בדעת תוס׳ והרא״ש דאע״ג דתיקנו רבנן דבעי הסיבה, אין הפירוש דבלא הסיבה חשיב כאילו לא קיים מצות מצה ודׄ׳ כוסות מדרבנן, אלא דאיכא חיוב נוסף לאכול מצה

בהסיבה, ואיכא חיוב לשתות ד׳ כוסות בהסיבה, אבל שפיר איכא קיום ד׳ כוסות ומצה גם מדרבנן, ולכן חשיב שפיר מוסיף על הכוסות.

״לפי זה נמצא דאין הביאור כשאכל מצה בלא הסיבה דלא קיים מצות מצה מדרבנן, אלא הוי חיוב נוסף לאכול מצה בהסיבה. ודוגמא לדבר דמצינו בראשונים ר״פ תפילת השחר דדנו בהתפלל וחיסר הזכרה, אם חשיב כאילו לא התפלל, או דחשיב דהתפלל אלא דצריך לחזור ולהתפלל תפילה עם הזכרה. ונפק״מ בשכח להזכיר במנחה של ר״ח יע״ו, אם צריך לחזור ולהתפלל במוצאי ר״ח ב׳ פעמים מעריב, דאם חשיב כלא התפלל צריך לחזור ולהתפלל, ואם הוי רק חיוב תפילה עם הזכרה, אין צריך. והכי נמי הכא יש לומר דלא היסב חשיב כאילו לא אכל מצה, אלא הוי חיוב נוסף מדרבנן לאכול מצה בהסיבה״.

על פי כל זה צריך לומר בישוב שאלת הפר״ח על הרא״ש, דבאופן ששתה ד׳ כוסות בבת אחת, הגדר הוא שחסר בכל צורת קיום המצוה, ולכן צריך לחזור ולשתות ואין כאן חשש דנראה כמוסיף על הכוסות, דכוסות ראשונים אינם נחשבים כלל. אבל בשתה בלא הסיבה, שפיר קיים גוף המצוה דד׳ כוסות, אלא דחסר לו החיוב הנוסף שחייבו חכמים לשתות בהסבה, ולכן נסתפקו תוס׳ והרא״ש האם יש לחשוש לנראה כמוסיף על הכוסות.

אכל בלי הסיבה, וכשבא לאכול בהסיבה נכנס רבו

והוסיף בקובץ ׳ארח המועדים׳ חקירה יפה על פי הנ״ל, וז״ל: ״דנו בבי מדרשא ספק בהא דמבואר בפסחים ק״ח ע״א דבפני רבו אין צריך הסיבה משום כבוד רבו, ודנו מה הדין באכל בלא הסיבה, אם כשחוזר ואוכל נכנס רבו, אם צריך לחזור ולאכול בלי הסיבה. ויסוד הנידון, דאם חשיב כאילו מדרבנן לא אכל מצה, הרי חייב לחזור ולאכול, אע״פ דבלא״ה לא יאכל בהסיבה. אבל אם קיים המצוה מדרבנן, אלא דחסר לו קיום הסיבה מדרבנן, א״כ כאן דבלא״ה לא יהא קיום הסיבה, א״צ לחזור ולאכול. ומדברי התוס׳ מוכח דהוי שפיר קיום מצות מצה מדרבנן, אלא דחייב לאכול עוד פעם מצה בהסיבה.

״ויש לדון לפי זה במה שכתב הבה״ל שם דאם אכל בלא הסיבה וחוזר ואוכל דצריך עוד פעם לברך על אכילת מצה. ולפי הנ״ל יתכן דא״צ לחזור ולברך, כיון דכבר חשיב דקיים מצות מצה מדרבנן, אלא דחסר לו מצות

הסיבה, ובזה יתכן דלא תיקנו ברכה, דלא הוי מצות אכילת מצה מדרבנן, אלא מצות הסיבה ובזה לא מצינו דתיקנו ברכה״.

סיכום הדברים – שלש שיטות באכל בלי הסיבה, למה צריך לחזור ולאכול בהסיבה

העולה מכל המבואר דישנן שלש שיטות בביאור דברי הרא״ש דבאכל מצה או שתה ד׳ כוסות בלא הסיבה, צריך לחזור ולאכול מצה ולשתות ד׳ כוסות. א. דעת הפמ״ג דלא יצא בלי הסיבה גם המצוה דאורייתא דאכילת מצה, דחכמים הפקיעו קיום המצוה לגמרי אם אוכל בלא הסיבה. ב. דעת הגר״י אברמסקי דאת המצוה דאורייתא מקיימים גם בלא הסיבה, ורק מדרבנן לא יצא. ג. דעת האחרונים הנ״ל, דאפילו מדרבנן נחשב שקיים את המצוה דמצה ודׄ כוסות, אלא שחייבוהו לקיים המצוה דמצה ודׄ כוסות פעם נוספת כתיקונה בהסבה.

קושית האדר״ת דבאכל בלא הסיבה, ייצא יד״ח בכורך

על פי אלו הדרכים בגדר החיוב לאכול מצה פעם נוספת במי שאכל בלא הסיבה, נבוא בס״ד לדון בקושיא חריפה שהביא בשו״ת מהרש״ם (חלק ו׳ סי׳ ל״ח) מהאדר״ת, וז״ל: ״הקשה הדר״ג בהא דסי׳ תע״ב ס״ז דבאכל בלא הסיבה צריך לחזור ולאכול בהסיבה, דהא כל טעמא דאין יוצאין בכזית של כורך, משום דאתי מרור דרבנן ומבטל למצה דאורייתא, א״כ הרי כל החיוב הסיבה רק דרבנן, ובאכל כזית אחד בלא הסיבה כבר יצא י״ח של תורה, ושוב יוכל לצאת בכזית כורך. ואולי אין חיוב דרבנן של הסיבה שוה כחיוב של אכילת מרור בעצמו״.

וביאור שאלתו כך הוא, למה נפסק בשו״ע דאם אכל הכזית מצה בלי הסיבה, צריך לחזור ולאכול כזית בהסיבה, והלא הוא אוכל בלאו הכי עוד כזית מצה בהסיבה, בכורך, ויכול הוא לצאת ידי מצות מצה באכילה זו, דהלא בפסחים (דף קט״ו ע״א) מבואר דמה שבעלמא אין יוצאים ידי מצות מצה בכורך, הוא, משום דאתי דרבנן דאכילת מרור ומבטל אכילת המצה שהיא מדאורייתא. ומעתה בנדון דידן, שאכל כבר כזית מצה אלא שהיה זה בלי הסיבה, הרי כבר יצא ידי חובת אכילה דאורייתא, ורק חייב לאכול עוד כזית לקיים החיוב מדרבנן דהסיבה, ואם כן לגבי חיוב זה שהוא מדרבנן שפיר יכול לקיים באכילת הכורך, דתרווייהו הפי מדרבנן, ולא אתי דרבנן ומבטל דרבנן.

והנה הדבר פשוט כי כל קושיא זו היא אך ורק לפי השיטה דבלא הסיבה מקיימים המצוה דאורייתא, ורק מדרבנן לא יצא ידי חובתו. אבל לפי הפמ״ג דבאכל בלי הסיבה לא קיים גם המצוה דאורייתא, דרבנן עקרו את המצוה של אכילת מצה בלא הסיבה, אם כן לא קשיא מידי, כי גם על אופן זה שכבר אכל כזית מצה בלא הסיבה, הוי האכילה השניה בגדר אכילה דאורייתא, ושוב הדרינן להאי כלל דאתי דרבנן ומבטל דאורייתא. אבל האדר״ת הוי פשיטא ליה כהגר״י אברמסקי הנ״ל, דידי מצוה דאורייתא מקיימים גם בלא הסבה.

יישוב קושית האדר״ת לפי מהלך האחרונים הנ״ל

ובקובץ ׳ארח המועדים׳ יישב שאלת האדר״ת גם לפי דרכו הנ״ל, דבאכילה בלא הסיבה מקיימים גם המצוה מדרבנן, אלא דיש עליו חיוב לאכול שוב בהסיבה, וז״ל: ״ולפי״ז יש ליישב היטב קו׳ האדר״ת, דכיון דנתבאר דמצות מצה יצא מדרבנן, אלא הוי חיוב נוסף לאכול מצה בהסיבה, א״כ יתכן דהרי מצינו במילי דרבנן, דחלוק חד דרבנן מתרי דרבנן, עיין תוס׳ במגילה דף י״ט דתרי דרבנן אין מוציא חד דרבנן, ומצינו עוד בתוס׳ מנחות דף ל״א דבחיובי תרומ״ע בדרבנן מה דיותר קרוב לחיוב אי אפשר להפריש מדרבנן אחר עליו, דחשיב מן הפטור על החיוב. וא״כ יתכן דמרור הוי חיוב גמור מדרבנן ומברכים ע״ז, משא״כ הא דחייב לחזור ולאכול בהסיבה, כיון דגם מדרבנן אין הביאור דחשיב כאילו לא אכל מצה, אלא יש לו חיוב נוסף לאכול המצה בהסיבה, הוי כמו חלק ממצוה, א״כ חשיב חיוב פחות, והרי יתכן דלא תיקנו ברכה ע״ז, דל״ה מצוה גמורה, וממילא חשיב רשות לגבי מצות מרור״.

דעת ה׳בנין שלמה׳ דאפשר לצאת בכזית דכורך אם לא אכל עדיין מרור

העולה מכל האמור דקושית האדר״ת אינה קשה אליבא דהפמ״ג, דלשיטתו עדיין הוי חיוב אכילה מדאורייתא וכמבואר לעיל. גם לדרך האחרונים הנ״ל, דבאכל בלא הסיבה מקיימים המצוה אפילו מדרבנן, נמי לא קשיא, וכמבואר לעיל בסמוך. אבל לשיטת הגאון רבי יחזקאל אברמסקי דבאכל מצה בלא הסיבה, יצא ידי חובה מן התורה, וצריך לאכול פעם נוספת מדרבנן, והוי חיוב גמור של אכילת מצה בהסיבה מדרבנן, אם כן שוב חוזרת שאלת האדר״ת למקומה, למה אינו יכול לצאת ידי חובתו באכילת כורך, דהן אכילת המרור והן אכילת המצה הוי חיובא דרבנן.

ואפשר דאיה״נ אליבא דשיטה זו מעיקר הדין אפשר לצאת בכורך ידי מצות מצה, אלא שמכיון שאכל כבר מרור קודם לכן, איכא למיחש דאכילת המרור בכורך הוי רשות בעלמא, ואתי אכילה דרשות ומבטל אכילת המצה דרבנן. ומצאנו שיטה זו להדיא ב׳בנין שלמה׳ (חלק ב׳ סי׳ ל״ג) שהרגיש גם כן בקושית האדר״ת הנ״ל, ונדחק לומר כמש״כ, וז״ל: ״ודע דהא דמחייב לאכול מצה בהסיבה היינו מדרבנן, דחז״ל תקנו שיאכל בהסיבה, ולפיכך אני תמה על מה שכתב השו״ע דכל מי שצריך הסיבה אם אכל או שתה בלא הסיבה לא יצא וצריך לחזור ולשתות בהסיבה, ומשמע דאף אם אכל כזית מצה הראשון בלא הסיבה, צריך לחזור ולאכול בהסיבה, ואמאי הא יכול לצאת בכזית מצה דכורך, דהטעם דאין יוצאין במצה דכורך לחוד, משום דאתי מרור דרבנן ומבטל למצה מדאורייתא, אבל בנד״ד הרי יצא ידי דאורייתא, וא״כ יכול לצאת בכורך דלדידיה שניהם דרבנן וכו׳.

״ולכן נראה לי דמה שכתב השו״ע דאם אכל בלא הסיבה צריך לחזור ולאכול, מיירי שנזכר לאחר שכבר אכל מרור בפני עצמו, [דכיון דאכל מרור בפ״ע בתחלה חיישינן שמא הלכה כרבנן דאפילו בפ״ע יצא, ונמצא שכבר יצא ידי חובת מרור, ואתי מרור דרשות דכורך ומבטל למצה דרבנן], או דמיירי בכזית מצה דאפיקומן, אבל בכזית מצה הראשון נראה לי כמש״כ בעז״ה דלא יאכל מרור בפני עצמו כלל, רק שלא יאכל מרור לחוד. ובזה יהיה יוצא הכל ומ״מ צ״ע להלכה בזה״, עכ״ל ה׳בנין שלמה׳.

העולה מדבריו חידוש גדול לדינא, דמי שאכל כזית מצה ראשונה בלי הסיבה, יכול לצאת ידי חבותו במה שיאכל כורך, ובלבד שלא אכל מרור קודם לכן. אבל סיים דמכל המקום הדבר צ״ע לענין מעשה, ובאמת מפשטות דברי השו״ע אין משמע כך, ושוב צריך יישוב לשאלתו ושאלת האדר״ת.

יישוב ה׳ציץ אליעזר׳ על קושית האדר״ת

בשו״ת ׳ציץ אליעזר׳ (חלק י״ח סי׳ כ״ז) הביא דברי ה׳בנין שלמה׳ הנ״ל ויישב שאלתו באופן אחר, דבאמת אינה דומה החיוב דרבנן באכל מצה בלא הסיבה, להחיוב דרבנן דמרור בזמן הזה, וז״ל: ״אלא דיש לי מקום עיון בעצם חידושיו של הגרש״ה ז״ל בזה, דיש לומר דהחיוב מדרבנן של חזרת אכילת מצה בהסיבה, הוא חמור יותר מאכילת הכזית מרור מדרבנן בזה״ז, והוא ע״פ דברי הרמב״ם בפ״ז ממצה הלכה ו׳ ובהלכה ז׳,

דבהלכה ו׳ פוסק דבכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים וכו׳. ובהלכה ז׳ ממשיך ופוסק בזה״ל לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות, עכ״ל. ומהך לישנא של ׳לפיכך׳ שכותב הרמב״ם, משמע דס״ל דענין חיוב ההסיבה הוא פועל יוצא ממה שחייבה תורה להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, וחכמים קבעו את הדפוס לזה באיזה צורה שיבצענו. ואם כן כל עוד שלא קיים בכזאת, חסר לו עדנה החיוב דאורייתא. וכן ראיתי בחידושי הגרי״ז הלוי ז״ל על הרמב״ם.

״והוספתי להסביר זה ע״פ מה שמצינו כיוצא בזה בשו״ת חתם סופר חאו״ח סי׳ ר״ח שכותב בנוגע לעשיית זכרון לניסים כחנוכה ופורים, דלעשות זכרון לנס הוא דאורייתא, אבל איכות וכמות הזכרון ההוא, כגון קריאת המגילה ומשלוח מנות והדלקת הנרות בחנוכה הוא מדרבנן עי״ש. וכאן הוא עוד חמור משם, שהרי התורה ציותה לנו על זאת במפורש, לשון ׳וזכרת כי עבד היית׳ ככתוב ברמב״ם שם, ואם כן תו יש לומר גם בזה דאתי מרור שהוא מדרבנן לגמרי בזה״ז, ומבטל למצה שיש לו עיקר מה״ת גם בזה״ז לאוכלו עוד פעם דרך חירות, ולא יועיל מה שאכל כבר כזית מצה שלא בהסיבה, מפני שהגם שנפיק כבר החיוב אכילת מצה מה״ת, אבל לא קיים בזה עדיין ה׳וזכרת כי עבד היית׳, להראות ג״כ עי״כ את יציאתו לחירות שהוא זה על ידי הסיבה״. והנה דבריו הם היפך דברי ה׳ארח המועדים׳ הנ״ל, דלדבריו החיוב דמרור גדול יותר מהחיוב דמצה אחר שכבר אכל בלא הסיבה, יעו״ש.

ג. בדין מי שאכל מצה או שתה ד׳ כוסות בלא הסיבה, ובגדר החיוב לחזור ולקיים המצוה פעם נוספת בהסיבה

ספק בדעת התוס׳ במי שאכל מצה בלא הסיבה, אם חוזר ואוכל בהסיבה

כתבו תוס׳ בפסחים (דף ק״ח ע״א ד״ה כולהו), ׳כל ד׳ כוסות צריכים הסיבה בשעת שתיה, וצ״ע אם שכח ולא היסב אם יחזור וישתה׳. ומבואר דתוס׳ מסופקים לענין ד׳ כוסות, כיצד הדין בלא היסב, אם צריך לחזור ולשתות בהסיבה. והנה בראי״ש (סימן כ׳) כתב, וז״ל: ״מצה בעי הסיבה בכזית ראשון וכזית של אפיקומן, ואם אכל בלא הסיבה לא יצא, כדאמר ריב״ל

השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, משמע מיסב אין, לא מיסב לא. ואם אכל בלא הסיבה, יחזור ויאכל בהסיבה. וכן בכוס ראשון ושני אם לא שתה בהסיבה יחזור וישתה בהסיבה״. ולמדנו מדברי הרא״ש תרתי. חדא, דאכל מצה בלא הסיבה, צריך לחזור ולאכול בהסיבה. ועוד, דגם בכוסות כך הוא הדין. ובכוס ראשון ושני, פשיטא ליה להרא״ש כך, ואילו בכוסות שני ושלישי מספקא להו, יעו״ש ברא״ש וגם בתוס׳ הנ״ל.

והנה תוס׳ לא הזכירו כלל כיצד הדין באכל מצה בלא הסיבה. וגם לענין ד׳ כוסות, נסתפקו בדבר, ולא כתבו באופן מוכרע כהרא״ש. ומעתה צריך להבין כיצד היא דעת תוס׳ לענין האוכל מצה בלא הסיבה, האם מודו בזה להרא״ש שיחזור ויאכל בהסיבה, או דגם בזה הוי ספק.

דברי הפר״ח דלתוס׳ אם אכל מצה בלי הסיבה, חוזר ואוכל בהסיבה

ומצאנו הכרעת הספק ב׳פרי חדש׳ (סי׳ תע״ב סע׳ ז׳), דאחרי שהביא דברי תוס׳, כתב, וז״ל: ״אע״ג דאמרינן התם השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, מיסב אין, לא מיסב לא, דמוכח בהדיא דכל שלא היסב לא יצא ידי חובתו וצריך לחזור לאכול בהסיבה, ההיא בכזית מצה של חיוב, אבל התוס׳ נסתפקו ביין״. ומבואר דנקט בפשיטות בדעת תוס׳ דבמצה פשיטא להו לתוס׳ שצריך לחזור ולהסב, ורק לענין ארבע כוסות מספקא להו.

דברי המרדכי בביאור החילוק בין מצה לד׳ כוסות

וצריך להבין עפי״ד הפר״ח מאי שנא כזית מצה דפשיטא להו לתוס׳ דצריך לחזור ולאכול בהסיבה, לבין ארבע כוסות דמספקא להו. ולכאורה היה אפשר לבאר הענין לפי מה שכתב במרדכי, וז״ל: ״לענין מצה אם אכל בלא הסיבה פשיטא דלא יצא, דהא אמרינן לקמן השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, מיסב אין, לא מיסב לא. אבל הא מבעיא לן, אם שתה בלא הסיבה מהו, לכאורה נראה דבדיעבד יצא, מדקאמר כולהו צריכי הסיבה, משמע דוקא לכתחילה אבל בדיעבד אם לא היסב יצא, דהאיך יתקן המעוות, דבשלמא כשאכל מצה בלא הסיבה, היה יכול לתקן שיחזור ויאכל ויסב, אבל כששתה יין בלא הסיבה, אם יחזור וישתה ויסב, יהיה נראה כמוסיף על ארבע כוסות, או שמא כיון שלא היסב כששתה הוי כאילו לא שתה מעולם״.

ונראה מדברי המרדכי דלעולם איכא למימר דשווים הם מצה וד׳ כוסות, ומעיקר הדין בתרווייהו היה צריך להיות שאם לא היסב כשאכל המצה ושתה הכוסות, שיחזור ויאכל וישתה בהסיבה, אלא דבמצה פשיטא ליה הכי, אבל בארבע כוסות מספקא ליה מכיון דאולי יש לחשוש לכך דנראה כמוסיף על הכוסות. ונמצא כי אין הבדל בעיקר הדין, אלא שמטעם אחר אינו יכול לחזור ולשתות.

בתוס׳ מבואר דלא כהמרדכי, וצ״ב טעם החילוק בין מצה לד׳ כוסות

ולכאורה על פי דברי המרדכי יכולים אנו לפרש כן גם בדעת תוס׳ אליבא דהפר״ח, אכן מהמשך דברי התוס׳ מוכח דלא סבירא להו הכי, שהרי אחר שנסתפקו תוס׳ בכל הכוסות כיצד הדין בשתה בלא הסיבה, המשיכו תוס׳ וכתבו ׳וכן אם בכוס שלישי לא היסב, אם יכול לחזור ולשתות בהסיבה, אע״ג דבין שלישי לרביעי לא ישתה׳.

ונראה מדברי תוס׳ כי הספק שכתבו בתחילת דבריהם אינו מחמת חששא דמוסיף על הכוסות, כי זאת נסתפקו רק בכוס שלישי. ומבואר אם כן דבלא הטעם שמוסיף על הכוסות נסתפקו תוס׳ כיצד הדין בלא היסב בד׳ כוסות, ושוב צריך לדעת למה במצה לא נסתפקו ופשיטא להו דיחזור ויאכל בהסיבה, ואילו לגבי ד׳ כוסות נסתפקו.

הן אמנם דהמרדכי כלל בתוך דבריו טעם לספק זה, על פי לשון הגמרא, ד׳מדקאמר כולהו צריכי הסיבה, משמע דוקא לכתחילה, אבל בדיעבד אם לא היסב יצא׳. ונמצא אם כן דלגבי מצה יש לנו מקור מלשון הגמרא שלא יצא בלא הסיבה, דאמרינן ׳השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא׳, ומשמע ׳מיסב אין, לא מיסב לא׳. ואילו לגבי ד׳ כוסות יש לנו ראיה מלשון הגמרא דיצא גם בלא הסיבה. אלא דהא גופא טעון ביאור, מה טעם יש לחלק בזה בין מצה לד׳ כוסות, והרי שניהם חייבים בהסיבה מדרבנן, ולמה יהיו חלוקים בדיניהם בלא היסב.

חידוש ה׳גבורות ה״ דבכל אכילת מצה בליל הסדר הוי מצוה

כדי לענות על שאלה זו נקדים יסוד גדול בענין מצות אכילת מצה בליל הסדר. כתב ב׳גבורות ה״ (פרק מ״ח), וז״ל: ״ומהא דקאמר ר׳ יהושע בן לוי השמש שאכל כזית מצה בהסבה יצא יש לי ללמוד מדקאמר בדיעבד יצא, שכל מה שאוכל מצה בליל פסח, לכתחילה צריך הסיבה, דאף על גב דיוצא בכזית אחד, אם אכל הרבה הכל היא מצוה אחת, ויותר עדיף

שיהיה כל אכילתו במצוה, ולפיכך יש לו לאכול כל האכילה של מצה בהסיבה שהוא דרך חירות, דאם לא כן למה נקט השמש שאכל כזית מצה בהסבה יצא, אלא דוקא שמש שמשמש לבני סעודה ואי אפשר לו להסב, אבל שאר כל אדם יסב כל זמן שאכל מצה, כי אכילת מצה כזית שאמרו חכמים בכל מקום היינו לענין זה שיוצא בו, אבל אם אכל יותר הכל נחשב אכילת מצה של מצוה, ולפיכך למה יבטל עצמו מן המצוה וכן פירש הרמב"ם ז"ל".

מבואר בדבריו חידוש גדול, דבליל הסדר כל אכילה של מצה הוי מצוה, ואיה"נ דבכזית מקיימים עיקר החיוב של אכילת מצה, אכן, אם מוסיפים ואוכלים עוד מצה, הכל הוי אכילה של מצוה, ולכן ראוי להסב בכל זמן שאוכלים מצה בליל הסדר.

ראיית ה'מועדים וזמנים' לזה מהרמב"ם

מה שכתב המהר"ל כי כן פירש הרמב"ם, אפשר דכונתנו היא על דרך שכתב בספר 'מועדים וזמנים' (חלק ג' סי' רנ"ב) כתב, וז"ל: "הרמב"ם ריש פ"ו דחמץ ומצה פוסק וז"ל מ"ע מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר, שנאמר בערב תאכלו מצות, בכל מקום ובכל זמן וכו', ומשאכל כזית יצא ידי חובתו עכ"ל. הרי כשביאר לכתחילה עיקר מצות אכילת מצה בליל חמישה עשר לא פירש שיעור כזית, ומשמע דבכל מה שאוכל בליל הסדר מקיים מ"ע דהמצוה לאכול בליל ט"ו מצה, ואין בתורה שיעור ובכל מה שאוכל מקיים המצוה, ומסיק דבכזית יצא ידי חיובו, והיינו שיצא דוקא וקיים מצותו, אבל אם אוכל עוד מקיים המצוה בטפי".

ראיית ה'עמק שאלה' ליסוד זה מהשאלתות

כדברים האלו כתב גם כן הנצי"ב ב'העמק שאלה' על השאילתות (שאילתא ע"ו), דאיתם התם בענין החיוב לאכול מצה שמורה דוקא: "ואי לית ליה למיכל כולה סעודתא מהאיך למנטר, אכיל ברישא מהאיך דלא מינטר, והדר אכיל כזית מהאי דמנטר". וכתב ה'עמק שאלה' (אות ה'), וז"ל: "מזה יש ללמוד דמצוה שיהא כל הסעודה במצת מצוה. וכ"כ באו"ז הגדול בפירוש הפייט והשמש שאכל כזית די, דמצוה לאכול כל הסעודה בהסיבה, ורק השמש שצריך לעמוד מן השלחן, די בכזית והיינו מן הטעם שכתבנו לעיל סי' נ"ג אות ד' דכל זמן שעוסק במצוה מיקרי הכל מצוה אפילו יותר מן החיוב".

ראיית ה'מקראי קודש' ליסוד זה מהגמ'

וב'מקראי קודש' (סי' מ"ח) כתב להביא ראיה לדין זה מהגמ', וז"ל: "במקום אחר הבאתי ראיה לדברי הנצי"ב מההיא דפסחים, רבא הוי שתי חמרא כולא מעלי דפסחא, כי היכי דנגרריה לליביה דניכול מצה טפי לאורתא. ולכאורה תמוה, מה תועלת יוצא מזה שיאכל טפי, מכיון דמקיים המצוה בשיעור דכזית, מה מעלה איכא באכילת מצה טפי, אלא משמע דכשאוכל טפי גם התוספת על השיעור נכנס בכלל מצות עשה דאכילת מצה".

ביאור החלוק בין מצה לד' כוסות, בלא היסב, על פי היסוד הנ"ל

על פי יסוד זה כתב ב'מועדים וזמנים' (ח"ג סי' רנ"ז) לבאר החילוק בין מצה לד' כוסות במי שקיים אותם לא בהסיבה, דנתבאר לעיל בשיטת תוס' דלגבי מצה הוי פשיטא להו דצריכים לאכול פעם נוספת בהסיבה, ואילו לגבי ד' כוסות נסתפקו, וצריך להבין טעם החילוק, וז"ל: "ואילולא דברי הראשונים מסברא אמינא לחלק בין מצה וד' כוסות, דהא ודאי אם לא היסב לא אמרינן שלא יצא עיקר המצוה כלל, רק במצה כבר הוכחנו במק"א שבכל כזית וכזית מקיימין המ"ע בליל פסח ע"ש, וא"כ בלא היסב אוכל עוד כזית והוה שפיר עדיין הסיבה בקיום מצות מצה. אבל בד' כוסות לאחר שיצא, מסתברא שאין בזה עוד קיום מצוה דד' כוסות, וא"כ אם יצא בלי הסיבה ביטל חלק ממצות הסיבה שלא היסב בשתיית הכוס ואין לזה תקנה.

"שוב מצאתי שבתוס' כאן ספוקי מספקא להו בד' כוסות בשכח ולא היסב אם יחזור וישתה והניחו בצ"ע, וקשה למה לא נסתפקו גם במצה אם לא היסב אם צריך לחזור ולאכול בהסיבה. ולדברינו דבריהם מאירים, שבמצה ודאי חייב להסב, דהוה אז ג"כ קיום דמצות מצה בהסיבה, אבל בד' כוסות אם שותה עוד פעם אין בזה קיום מצוה, והספק אם לא יצא גוף המצוה שפיר שותה ומיסב, או נימא דחסר לו במצות הסיבה כמ"ש, וא"כ במצה חוזר ואוכל ומיסב וא"ש משא"כ בד' כוסות והניחו בצ"ע", עכ"ל ה'מועדים וזמנים'.

העולה מכל האמור, דהספק של תוס' הוא, האם רבנן תקנו שאין יוצאים ידי חובה כלל בשתיית ד' כוסות בלא הסיבה, וא"כ יחזור וישתה. או שלא הפקיעו עצם קיום המצוה דד' כוסות אם שתו אותם בלא הסיבה, דאם כן הוא אזי אין מעלה שיחזור וישתה, דהרי שתיה זו היא בגדר

שתיה של רשות, דכבר קיים עיקרה של מצוה, אלא שהחסיר שלימות המצוה מחמת שלא היסב. אבל במצה גם אם לא תיקנו שיעכב בגוף המצה, מכל מקום הא בעלמא איכא נמי מעלה בכל מה שאוכלים מצה בלילה זה, ולכן ודאי יש מעלה שיחזור ויאכל עוד כזית מצה בהסיבה.

דרך נוספת לבאר החלוק בין מצה לד' כוסות, בלא היסב

בספר 'דבר שמואל' (פסחים שם) עמד גם כן בדברי תוס' הנ"ל, למה חילקו בין דינא דד' כוסות לדינא דמצה, וכתבו לבאר על פי הא דהוקשה להר"ן (דף כ"ג ע"א מדפי הרי"ף ד"ה והשתא) על הא דאיתא בגמ' התם דיש ספק אם צריך להסב בב' כוסות ראשונות, או בב' אחרונות, ומספק מסיבים בכל ארבע הכוסות, וז"ל: "אע"ג דבעלמא קיימא לן איפכא, דכל ספיקא דרבנן לקולא, הכא כיון דלאו מילתא דטריחא הוא, עבדינן לרווחא דמילתא. כך פירשו ז"ל. ולי נראה דעל כרחך בעי למיעבד הסיבה בכולהו, דאי ניזל לקולא, אמאי נקיל בהני טפי מהני, ואי נקיל בתרוויהו, מעיקרא מצות הסיבה לגמרי".

וכתב ה'דבר שמואל' דלפי התירוץ הראשון שמסיבים בכולהו ד' כוסות לרווחא דמילתא, דלא טירחא הוא, אזי סברא זו אינה אלא להצריכו הסיבה לכתחילה, אבל בדיעבד אמרינן תו ספק דרבנן לקולא. אבל לפי התירוץ של הר"ן דבכה"ג לא אמרינן ספק דרבנן לקולא, א"כ אף בדיעבד לא יצא וצריך לחזור ולשתות. ובזה אפשר להסביר דתוס' נסתפקו בב' תירוצי הר"ן, וכל ספק זה שייך רק בד' כוסות, משא"כ גבי מצה שאין בזה ספק, אף בדיעבד לא יצא.

שאלה על ביאור זה עפי"ד ה'בית הלוי'

ויש לדון בדרכו זו של ה'דבר שמואל', כי מדבריו נראה דהבין בשאלה של הר"ן, דאין צריך להסב כלל בד' כוסות מחמת הספק, אבל לכאורה נראה דהביאור בשאלת הר"ן הוא, לא דלא יסב כלל מכיון דהוי ספק דרבן לקולא, אלא שלא יסב בכל ד' הכוסות, אלא רק בשתי כוסות. וכך משמע בתירוצו השני, שכתב דמאי אולמא שתי הכוסות הראשונים מהאחרונים, ואחרי זה הוסיף, ומה תאמר שבכלל לא יסב, אזי מעיקרא המצוה. ומשמע דלענין זה גם התירוץ הראשון מודה, רק רצה שיסב בשתי כוסות ולא בארבע כוסות.

וכך כתב לפרש בדעת הר״ן ב׳בית הלוי׳ (חלק ג׳ סי׳ א׳), וז״ל: ״גם עוד נראה דגם תירוץ הראשון שבר״ן שהוא מפרש״י, שכתב הטעם דלאו מילתא דטירחא הוא, אין הכוונה דבלא״ה היה לנו לפוטרו לגמרי מהסיבה בודאי, דאין שום סברא לומר כן. רק קושייתו היה במה דאמר והשתא דלא איתמר הלכתא כולהו בעי הסיבה, וע״ז הוקשה לו כיון שכבר היסב בתרי קמאי, לא יהיה צריך בבתראי, משום דהוא ספק דרבנן. ועל זה תירץ כיון דאינו טירחא כו׳. והר״ן מתרץ דאין לנו לקבוע הלכה להקל בבתראי יותר מבקמאי, וע״כ חייבוהו בשניהם כדי שלא תעקר המצוה לגמרי״.

ואי נימא הכי בביאור דברי הר״ן הרי דשוב אי אפשר לנו לבאר בדעת תוס׳ במה שנסתפקו אם לא היסב בד׳ כוסות, שלא יחזור ויסב מחמת התירוץ הראשון של הר״ן, דבכה״ג הוי כבר טירחא לחזור ולשתות שוב, דהרי גם לפי התירוץ הראשון של הר״ן שתי כוסות עכ״פ צריך בודאי להסב, ואילו בתוס׳ משמע שהסתפקו בלא היסב בכל הד׳ כוסות אם יחזור ויסב.

ביאור נוסף למה לגבי מצה לא נסתפקו תוס׳ כמו בד׳ כוסות

הסבר נוסף, למה נסתפקו תוס׳ בד׳ כוסות אם צריך לחזור ולהסב, ולא נסתפקו במצה, ישנו בספר ׳זכרון תורת משה׳ להגר״מ קופשיץ זצ״ל (סי׳ כ״ג), בהקדם דברי תוס׳ (ריש ערבי פסחים), וז״ל: ״מתוך הלשון משמע קצת שאין נותנים לבניו לפני ביתו כי אם לעצמו והוא מוציא את כולם בשלו, וסברא הוא דמאי שנא מקידוש דכל השנה, שאחד מוציא את כולם. ונראה להחמיר ולהצריך ארבע כוסות לכל אחד״. מבואר בתוס׳ דלענין קידוש הוה פשיטא להו שאחד מוציא את כולם, אבל לענין ד׳ כוסות מספקא להו וכתבו דצריך להחמיר מספק שלכל אחד יהיה ארבע כוסות. וצריך להבין טעם הספק של תוס׳.

וכתב ב׳זכרון תורת משה׳, וז״ל: ״ומבואר מזה דלדינא מצדדים התוס׳ דדין ד׳ כוסות אינו כדין קידוש בעלמא, ועל כרחך היינו משום דקידוש אינו אלא דין כוס של ברכה, ומש״ה שפיר סגי בכוס אחד שלפני המקדש. משא״כ בד׳ כוסות יש להחמיר ולהצריך כוס לפני כאו״א, דיתכן שבד׳ כוסות תיקנו גם שתיה. ועכ״פ נתבאר לן דדעת התוס׳ במסקנתם דיתכן שתיקנו גם דין שתיה בד׳ כוסות. ומעתה נראה לבאר היטב עיקרי דברי התוס׳, דהנה זה נראה פשוט דלא שייך לומר דהסיבה מעכבת בשתיית ד׳ כוסות רק את״ל שתיקנו בהם מצות שתיה, שבזה שפיר שייך לומר

דשתיה דרך חירות אינו אלא בהסיבה, וכל שלא היסב כמאן דלא שתה דמי. אמנם את״ל דאין בהם רק דין כוס של ברכה, לא שייך כלל לומר דאם שתה בלא הסיבה יצטרך לחזור ולשתות, שהרי הברכה על הכוס בירך כדת וכדין, ואין בעיקר מצות ד׳ כוסות דין שתיה כלל.

״ואם כנים הדברים נוכל לומר דמה שנסתפקו התוס׳ לענין ד׳ כוסות אם צריך לחזור ולשתות, היינו שנסתפקו בזה גופא, אם תיקנו מצות שתיה בד׳ כוסות, או שכל עיקרו אינו אלא כדין כוס של ברכה, דאת״ל שתיקנו בהם מצות שתיה, שפיר מסתבר שצריך לחזור ולשתות כמו שצריך לחזור ולאכול מצה אם אכלו בלי הסיבה. אמנם את״ל שלא תיקנו בהם מצות שתיה, וכל עיקרו אינו אלא דין כוס של ברכה, לא שייך לומר שיצטרך לחזור ולשתות, דסוף סוף גוף ד׳ כוסות קיים בלי שום גריעותא וכמשנ״ת״, עכ״ל ה׳זכרון תורת משה׳.

כדבריו בביאור הספק של תוס׳ בריש פרק ע״פ הנ״ל, כתב גם ה׳חזון יחזקאל׳ (מסכת פסחים שם), וז״ל: ״ונראה שהספיקא הוא אם העיקר של ארבע כוסות הוא לשתותן כנגד ארבע לשונות של גאולה, לשתות כוס לאות שמחה על כל גאולה וגאולה שעשה הקב״ה עם אבותינו ועמנו, ואחר כך סידרו ברכה על כל כוס וכוס, וכיון שעיקר היא שתיית הכוס הרי זה כמו אכילת מצה, שאין אחד מוציא את כולם. או העיקר הן הברכות הנאמרות על כל כוס, והרי זה כמו קידוש שאחד מוציא את כולם״. ושפיר מבואר כי על פי מהלך זה בביאור הספק של תוס׳ בריש הפרק, ניחא לבאר על פי זה גם כן הספק שנסתפקו תוס׳ במי ששתה ד׳ כוסות בלא הסיבה, ויבואר היטב על פי זה למה לא נסתפקו תוס׳ גם כן במצה וכנ״ל.

ביאור זה אינו אליבא דהגר״ח מבריסק

ביאור זה בתוס׳ בריש הפרק, אינו עולה בקנה אחד עם דברי הגר״ח מבריסק, שהביא בנו הגרי״ז בספרו על הרמב״ם (הלכות חמץ ומצה פ״ז הל״ט), וז״ל: ״וכבר שמעתי מאאמו״ר הגאון זצ״ל שתמה על דברי התוס׳ אלו, דמאי ענין ארבע כוסות לקידוש דכל השנה, דהתם המצוה היא הברכה וזהו עיקר הקידוש, ובזה הוי דינא דשומע כעונה. אבל בארבע כוסות הלא עיקר המצוה היא השתיה של ד׳ כוסות, ומאי שייך להוציא בזה. והוכיח מזה דס״ל להתוס׳ דגם בארבע כוסות אין עיקר המצוה בשתיית הכוסות, רק בהברכות שעל הכוסות, והוי ממש דוגמת קידוש דכל השנה וכל כוסות של ברכה״.

על פי דבריו שוב צריך להבין תרתי. חדא, למה החמירו תוס׳ במסקנה בד׳ כוסות יותר מקידוש. ועוד, למה נסתפקו תוס׳ לומר שאם שתה בלי הסיבה, שצריך לחזור ולשתות, הרי הברכה נעשתה כדין, ולא מסתבר שאם לא היסב, אזי גם ידי ברכה לא יצא, וצ״ע.

שיטה חדשה בדעת התוס׳ דבמצה ודאי לא יחזור ויאכל בהסיבה

עד כה טרחנו לבאר ולייישב למה חילקו תוס׳ בין ד׳ כוסות לבין מצה, על פי ההנחה דבמצה הוי פשיטא להו לתוס׳ דבודאי צריך לחזור ולאכול בהסיבה, וכפי המבואר במרדכי הנ״ל.

אבל בספר ׳מאורי המועדים׳ (בענין הסיבה) יצא לחדש ולומר איפכא בדעת תוס׳, דלגבי מצה היה פשוט לתוס׳ שלא יחזור ויאכל בהסיבה, ורק לגבי ד׳ כוסות נסתפקו בזה. וז״ל: ״נראה דיש לומר דהתוס׳ לא סבירא להו כדעת הרא״ש לגמרי, ורק גבי שתיית ד׳ כוסות נסתפקו אם צריך לחזור ולשתות, אבל לגבי אכילת מצה יש לומר דאין צריך לחזור ולאכול, דחלוק חיוב הסיבה דמצה מחיובא דד׳ כוסות, דהנה מרן הגרי״ז בספרו (פ״ז מחמץ ומצה ה״ט) הביא דברי הרמב״ם (שם ה״ו), וז״ל, בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים וכו׳, ועל דבר זה ציוה הקב״ה בתורה וזכרתי כי עבד היית, כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית ובה״ז כתב לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות וכו׳, עכ״ל [של הרמב״ם]. הרי דזהו יסוד הנך תרתי מצות דהסיבה וד׳ כוסות, בכדי שיראה עצמו דרך חירות כאילו הוא בעצמו יצא עתה ממצרים, עכ״ל [של הגרי״ז]. ואם כן יש לומר דסבירא להו להתוס׳ דדוקא חיוב הסיבה בד׳ כוסות הוא תנאי בעיקר המצוה, דכיון דתרוייהו יסוד חיובן הוא כדי להראות את עצמו כאילו יצא ממצרים, ולכן אם לא היסב אין זה מצוה כתיקנה. אבל לענין מצות אכילת מצה דאין חיוב אכילתה משום דינא דחייב אדם להראות את עצמו כאילו יצא ממצרים, יש לומר דסבירא להו להתוס׳ כדעת הרמב״ם שכך היתה התקנה דבאכילת המצה יסב וממילא אם לא היסב א״צ לחזור ולאכול״.

סימן כ״ז - האם נשים חייבות בהגדה, מדאורייתא או מדרבנן

א. דין הנשים בהגדה מכח הסברא ד׳אף הן היו באותו הנס׳

שלש שיטות בדין חיוב נשים בהגדה

כתב ה׳חינוך׳ (מצוה כ״א): ״לספר בענין יציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן, כל אחד כפי צחות לשונו, ונוהגת בזכרים ונקבות״. מבואר מדבריו דבנשים חייבות מן התורה לספר בליל ט״ו ביציאת מצרים.

אבל בשו״ע הרב (סי׳ תע״ב סע׳ כ״ה) כתב, וז״ל: ״וכן בשאר כל המצוות הנוהגות בלילה זה אין חילוק בין אנשים לנשים, שאף שנשים פטורות מכל מצוות עשה שהזמן גרמן, בין של תורה בין של דברי סופרים, אף על פי כן חייבו אותן חכמים בכל הדברים שתקנו בלילה זה, לפי שאף הן היו באותו הנס של יציאת מצרים״. מבואר מדבריו דנשים אמנם חייבות בסיפור יציאת מצרים, אבל לא מן התורה אלא רק מדרבנן.

וב׳אשל אברהם׳ (לרבי אברהם אופנייהם זצ״ל. סי׳ תע״ג סעיף ו׳) כתב, וז״ל: ״באמת אין הנשים חייבות באמירת ההגדה שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, אף שהיו באותו הנס, דטעם זה לא שייך במצוה דאורייתא, ולא יהא אלא סוכה אף שהם היו ג״כ מכוסים בענן. אלא חיובא דידן הוא להגיד להם ניסים ונפלאות ה׳, עיין תשובות בית דוד סי׳ רנ״ו״.

מבואר מדבריו שהנשים עצמן פטורות מסיפור יציאת מצרים גם מדרבנן. כשיטה זו יש ללמוד מדברי תלמיד הרשב״א (דף ק״ח ע״א), וז״ל: ״וא״ת אפילו אשה שאינה חשובה, מי גרעה משמש. אפשר לומר, שאני שמש שישנו בתורת קריאת אגדתא והלילא, והרי הוא קורא ויוציאנו ה׳ אלוקינו משם ביד חזקה, וכיון שהוא משנן בפיו דברי חירות, אף הוא צריך להסב כדרך בני חורין״. ונראה מדבריו כי הנשים אינן בתורת קריאת ההגדה.

הרי נתבאר כי ישנן שלש שיטות בענין דין הנשים באמירת הגדה של פסח בליל הסדר. א. לשיטה אחת, נשים חייבות בזה, וחיובן הוא מן התורה כמו האנשים. ב. לשיטה שניה, נשים חייבות בזה, אבל לא מדאורייתא אלא רק מדרבנן. ג. לשיטה שלישית, נשים פטורות מאמירת ההגדה. וצריך להבין על אדני מה נוסדה מחלוקת זו, ומה טעם כל שיטה ושיטה.

שתי שיטות בתוס׳ האם מכח ש׳היו באותו הנס׳ חייבות נשים מה״ת

תוס׳ במגילה (דף ד׳ ע״א ד״ה שאף הן) כתבו, וז״ל: ״גבי מצה יש מקשה, למה לי היקשא דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, תיפוק ליה מטעם שהן היו באותו הנס. ויש לומר, שמשום האי טעמא לא מחייבא אלא מדרבנן, אי לא מהיקשא. ורבינו יוסף איש ירושלים תירץ דסלקא דעתך למיפטרא מגזירא שוה דט״ו ט״ו דחג הסוכות״.

והנה כל המעיין יראה דלכאורה נחלקו בעלי התוס׳ האם הסברא של ׳היו באותו הנס׳ מועילה לחייב מן התורה או רק מדרבנן. לתירוץ ראשון הוי רק מדרבנן, אבל להתירוץ השני נראה דהוי חיוב מן התורה, ולכן הוצרך רבינו יוסף לתרץ באופן אחר. ובזה מתבארות שיטות החינוך והשו״ע הרב, דהחינוך סבירא ליה כהתירוץ השני, ואילו שו״ע הרב נקט כהתירוץ הראשון בתוס׳.

וכן העלה ה׳ברכי יוסף׳ (סי׳ תע״ג ס״ק ט״ו), וז״ל: ״הרי דלשינויא קמא דהתוס׳ גם במצוות דאורייתא מחייב מדרבנן מטעם שאף הן. ולפ״ז בהגדה נמי אף שהוא מצות עשה מדאורייתא ופטורות הנשים מטעם דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, מכל מקום מחייבי מדרבנן מטעם שאף הן. ועוד דמתירוץ רבינו יוסף איש ירושלים שתירץ דאיצטריך הקישא משום גזירא שוה דט״ו ט״ו, משמע שגם מדאורייתא מחייבינן להו מטעם שאף הן. ולפ״ז חייבים הנשים גם באגדה מדאורייתא. וכן ראיתי להרב החינוך פרשת בא מצות כ״א שבמצות ההגדה כתב ונוהגת בזכרים ובנקבות בכל מקום ובכל זמן, ועובר עליה ביטל עשה עכ״ל. ומשמע מדבריו שחייבות הנשים בהגדה מדאורייתא״.

שיטת תוס׳ בפסחים דבמצוה מה״ת לא אמרינן ׳אף הן היו באותו הנס׳

אבל בפסחים (דף ק״ח ע״ב ד״ה היו באותו) כתבו תוס׳, וז״ל: ״והא דאמרינן דפטורות מסוכה, אע״ג דאף הן היו באותו הנס, ׳כי בסוכות הושבתי׳,

התם בעשה דאורייתא, אבל בארבע כוסות דרבנן תיקנו גם לנשים כיון שהיו באותו הנס״.

ומבואר מתוס׳ דכלפי מצוה מן התורה לא אמרינן כלל דנשים חייבות במ״ע שהז״ג מכח סברא זו ד׳היו באותו הנס׳, ורק במצוה דרבנן חייבו רבנן גם את הנשים מכח סברא זו. ואם כן, מצות הגדה בליל הסדר, שהיא מה״ת, אין לחייב הנשים כלל, לא מן התורה מחמת דהוי מ״ע שהז״ג, ואף לא מדרבנן. וכן כתב ה׳ברכי יוסף׳ בקצרה, ד׳איברא דפשט דברי התוס׳ בפסחים דף ק״ח הכי משמע, דבמילי דאורייתא לא אתמר דאף הן׳.

ביאור שלש השיטות הנ״ל עפ״י דברי התוספות

על פי צירוף שני דברי התוס׳ הנ״ל, במגילה ובפסחים, זכינו להצעת ביאור בכל אחת משלש השיטות הנ״ל בענין חיוב נשים בהגדה. א. שיטת ה׳חינוך׳ דנשים חייבות מה״ת, היא על פי תוס׳ במגילה בתירוץ השני, דגם במצוה דאורייתא אמרינן האי סברא ד׳אף הן היו באותו הנס׳. ועוד, דהוי סברא לחיוב מן התורה ממש. ב. השו״ע הרב קאי כשיטת התירוץ הראשון בתוס׳ במגילה, דגם במצוה דאורייתא אמרינן האי סברא. ברם, הוי סברא לחייב רק מדרבנן ולא מה״ת. ג. דעת ה׳אשל אברהם׳ כהתוס׳ בפסחים, דבמצוות דאורייתא לא אמרינן כלל להאי סברא, וממילא הן פטורות לגמרי ממ״ע שהז״ג.

וכך כתב להדיא בתשובות ׳בית דוד׳ (סי׳ רנ״ו. ציין אליו ה׳אשל אברהם׳ הנ״ל) בביאור שיטתו דנשים פטורות לגמרי ממצות הגדה, וז״ל: ״כתב מור״ם וז״ל, ויאמרו ההגדה בלשון שמבינים הנשים והקטנים או יפרש להם הענין, וכן עשה ר״י מלונדריש כל ההגדה בלשון לעז כדי שיבינו הנשים והקטנים, ע״כ. נראה דאין הטעם מפני שהנשים חייבות בקריאת הגדה, שהרי מ״ע שהזמן גרמא היא, וגם הרמב״ם ז״ל בפ״ז מה׳ חמץ כתב סתם מ״ע של תורה לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל ט״ו בניסן, ולא כתב אחד אנשים ואחד נשים, משמע דאינו חיוב לנשים. ואף ע״ג דאמרינן פרק ערבי פסחים דף ק״ח אריב״ל נשים חייבות בד׳ כוסות דאף הן היו באותו הנס. ועוד אמר שם בסמוך ת״ר הכל חייבים בד׳ כוסות הללו אחד נשים ואחד תינוקות, ופירשב״ם ואחד תינוקות שגם הם נגאלו, היינו דוקא במצוה דרבנן כמ״ש התוס׳ שם, אבל במצוה דאורייתא כיון שהיא מ״ע שהזמן גרמא, אין לחייב הנשים בשביל שהיו באותו הנס, שהרי מצות סוכה, אף הן היו באותו הנס, כי בסוכות

הושבתי ועכ״ז פטורות. והכא מצות קריאת ההגדה כיון שהיא של תורה כמ״ש הרמב״ם, אין לחייבן בטעם דהיו באותו הנס״.

ב. דין הנשים בהגדה מכח חיובן בארבע כוסות

דברי תוס׳ בסוכה דנשים חייבות בהגדה מהא דהן חייבות בד׳ כוסות

מדברי תוס׳ בסוכה (דף ל״ח ע״א ד״ה מי שהיה) יש ללמוד ביאור נוסף, למה נשים חייבות בהגדה מדרבנן, דז״ל: ״אע״ג דבהלל דליל 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״.

מדברי תוס׳ יש ללמוד דהא דנשים חייבות באגדה הוא סניף וסעיף מהא דהן חייבות בד׳ כוסות, דתוס׳ הלא הכריחו דהן חייבות בהלל ואגדה מהא דהן חייבות בד׳ כוסות, ד׳מסתמא לא תיקנו ד׳ כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה׳.

ביאור דברי תוס׳ עפי״ד הגר״ח בביאור התוס׳ בפסחים

ונראה לבאר את דברי התוס׳ על פי דברי הגר״ח המובאים בחידושי הגרי״ז הלוי על הרמב״ם (הלכות חמץ ומצה פ״ז הל״ט), בביאור דברי תוס׳ בריש פרק ערבי פסחים על הא דתנן, ולא יפחתו לו מארבע כוסות, וז״ל: ״מתוס׳ הלשון משמע קצת שאין נותנים לבניו ולבני ביתו כי אם לעצמו והוא מוציא את כולם בשלו, וסברא הוא דמאי שנא ארבע כוסות מקידוש דכל השנה שאחד מוציא את כולם וכו׳ עכ״ל. וכבר שמעתי מאאמו״ר הגאון זצ״ל שתמה על דברי התוס׳ אלו, דמאי ענין ארבע כוסות לקידוש דכל השנה, דהתם המצוה היא הברכה וזהו עיקר הקידוש, ובזה הוי דינא דשומע כעונה. אבל בארבע כוסות הלא עיקר המצוה היא השתיה של הד׳ כוסות, ומאי שייך להוציא בזה. והוכיח מזה דס״ל להתוס׳ דגם בארבע כוסות אין עיקר המצוה בשתיית הכוסות, רק בהברכות שעל הכוסות, והוי ממש דוגמת קידוש דכל השנה וכל כוסות של ברכה״.

הרי דנקט הגר״ח בשיטת תוס׳ בפסחים, דכל ד׳ הכוסות הוו בגדר ׳כוס של ברכה׳, כמו קידוש. ולפי זה אתו שפיר גם דברי התוס׳ בסוכה, דכתבו

שאם הנשים חייבות בד׳ כוסות, על כרחך שחייבות גם בהגדה והלל, דהיינו משום שכל ענין הכוסות הוא, שהם כוסות של ברכה הנאמרות על ההגדה וההלל. ואם אינן חייבות באלו האמירות, חסר בכל גדר וצורת המצוה דד׳ כוסות, ונמצא דהא בהא תליא. ועכ״פ זכינו לגדר חדש בחיוב הנשים בהגדה, דהוי חלק מחיובן במצות ד׳ כוסות. כך נראה לומר בס״ד בביאור דברי התוס׳ בסוכה הנ״ל, דהם מיוסדים על פי דבריהם בפסחים, וכביאורו של הגר״ח זצ״ל.

ביאורו של ה׳חיי אדם׳ בדברי תוס׳ בסוכה

מדברי ה׳חיי אדם׳ (כלל ק״ל סע׳ י״ב) יש ללמוד ביאור אחר בדברי התוס׳ בסוכה הנ״ל, וז״ל: ״מלשון הטור משמע דנשים פטורות מלומר הגדה, שכתב ׳נשים חייבות בד׳ כוסות ובכל המצוות הנוהגות בלילה זה, כגון מצה ומרור׳, משמע דוקא באלו ולמעוטי הגדה. וכן משמע לכאורה בפסחים דף ק״ח ע״ב בתוס׳ ד״ה דאף הן ע״ש. אבל אי אפשר לומר כן, דנהי דפטורות מן התורה כיון דהא מ״ע שהזמ״ג, מכל מקום כיון דמחוייבות בד׳ כוסות וקיי״ל דאם שתאן דלא על הסדר לא יצא, כדאיתא בגמ׳ שם ובשו״ע, ואם כן על כרחך חייבות בהגדה כדי שתשתה על הסדר. וכך כתבו תוס׳ להדיא בסוכה ל״ח ד״ה מי שהיה, ואם כן מה שכתב הטור כגון מצה ומרור, ר״ל כמו מצה ומרור״.

למדנו מדברי החיי״א תרתי. חדא, שיש טעם וסיבה לחייב נשים בהגדה מצד חיובן לקיים המצוה דד׳ כוסות, דכיון שנשים חייבות במצוה דד׳ כוסות, הרי נכלל בזה חיוב לומר ההגדה, דאל״כ אינן יכולות לקיים המצוה דד׳ כוסות כדת וכדין, שהרי ההלכה היא שאם שתו הכוסות שלא על סדר ההגדה, לא יצאו ידי חובה. ועוד למדנו מדבר החיי״א, דלזה גופא כוונו תוס׳ בסוכה הנ״ל.

הערת ה׳קהילות יעקב׳ על ה׳חיי אדם׳

אכן, ה׳קהילות יעקב׳ (חלק י׳ סי׳ נ״ה) הביא את דברי החיי אדם, ונחלק עליו, ומשום דבאמת מלשון תוס׳ אין מוזכר כלל הענין של שתאן על הסדר, וז״ל: ״בתוס׳ סוכה הנ״ל משמע דמהא דשתאן שלא על הסדר לא יצא, אין הכרח כל כך שחייבות בהגדה, שז״ל התוס׳, שבהלל דלילי פסחים משמע בפ׳ ע״פ דמחייבי בד׳ כוסות ומסתמא לא תיקנו ד׳ כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל והגדה, עכ״ל. הנה כתבו מסברא דמסתמא לא תיקנו ד׳ כוסות אלא כדי לומר הלל והגדה, ולא מכח הכרח דשתאן שלא

על הסדר, והיינו משום דיש לומר דהסדר מעכב דוקא באנשים המחוייבים בהלל והגדה. אבל בנשים את״ל דפטורות מהלל והגדה, אין זה מעכב לד׳ כוסות שלהם, אלא דמסתמא עיקר תקנת ד׳ כוסות הוא לומר עליו הגדה״.

ומבואר דנקט ה׳קהלות יעקב׳ על דרך שכתבנו לעיל, דמתוספות בסוכה מוכח דמהא גופא שנשים חייבות בד׳ כוסות יש לנו להוכיח דחייבות הן גם כן באמירת ההגדה, ולא מחמת דינא דצריך לשתות הכוסות על הסדר, אלא דצורת וגדר השתיה דד׳ כוסות הוא על סדר הברכות והאמירות שתקנו בלילה זה. והדברים מוטעמים ומבוארים ביותר על פי דברי הגר״ח שהובאו לעיל.

ביאור ה׳חיי אדם׳ בתוס׳, תלוי לכאורה במחלוקת הב״י והפר״ח

בעיקר דברי ה׳חיי אדם׳ בביאור התוס׳, דנשים חייבות בהגדה דאל״כ לא יצאו ידי חובת ד׳ כוסות, מכיון דאם ששתאן שלא על הסדר, לא יצא ידי חובתו, הנה גם אם נקבל כי דבריו מתיישבים בלשון התוס׳, עדיין יש להעיר כי דבריו תלויים במחלוקת הראשונים, ובמחלוקת הפוסקים. דבפסחים (דף ק״ח ע״ב) איתא להאי הלכתא ד׳שתאן בבת אחת, רב אמר ידי יין יצא, ידי ארבע כוסות לא יצא׳. ונחלקו הראשונים על איזה אופן אמר רב את דבריו. רש״י פירש, ׳בבת אחת. עירה ארבעתן לתוך כוס אחת׳. נמצא לפי רש״י כי רק באופן זה ששתה כוס אחת גדולה שיש בה ארבע כוסות, בכה״ג לא יצא. אבל אם שתה ארבע כוסות נפרדות, אפילו אחת אחרי השניה ממש, יצא ידי חובתו. לפי שיטה זו לכאורה אין להכריח שנשים חייבות באמירת ההגדה, כי גם בלא זה יכולות לקיים דינא דד׳ כוסות כדין.

אכן, דברי ה׳חיי אדם׳ מיוסדים הם על דברי הרשב״ם, דפירש באופן אחר מרש״י, וכתב, ׳נראה לי דהכי פירושו, בבת אחת שלא על סדר משנתנו, אלא שתאן רצופין׳. וכך נפסק בשו״ע (סי׳ תע״ב סע׳ ח׳), וז״ל, ׳צריך לשתות ארבע כוסות על הסדר, ואם שתאן זה אחר זה שלא כסדר, לא יצא׳. ומבואר דגם בשתה ארבע כוסות נפרדות, אם היה זה שלא על הסדר, אלא שתה כוס אחת אחרי השניה, לא יצא ידי חובת ארבע כוסות. ועל פי שיטה זו מבוארים לכאורה היטב דברי החיי״א.

אכן, באמת עדיין דברי של החיי״א בביאור התוס׳ בסוכה, תלויים הם במחלוקת הפוסקים. דהנה ה׳ביאור הלכה׳ (שם ד״ה שלא כסדר) כתב, וז״ל:

״עיין מגן אברהם שכתב דכסדר מקרי כשאומר ההגדה בינתיים, והוא מדברי הרשב״ם. ומשמע לכאורה דכשלא אמר ההגדה בינתיים, אפילו שהה בין כוס לכוס מקרי שלא כסדר ולא יצא. אכן מלשון הש״ס משמע דליכא קפידא רק כשישתה אותן בבת אחת, והיינו או כפירוש רש״י, בפעם אחת, או על כל פנים כפירוש שארי מפרשים, אפילו בזה אחר זה רצופין, אבל אם שהה בינתיים אף דודאי עבר איסור מה שלא הסמיך אמירת ההגדה לכל כוס, כמו שתקנו חכמים, מכל מקום בדיעבד לא הפסיד הכוסות. ומצאתי פלגתא בזה בין הבית יוסף להפרי חדש, עיין בבית יוסף בסי׳ תפ״ד לענין ברכת המזון, ודעתו שם דבדיעבד יצא וכמו שכתבנו. ובפרי חדש חולק שם עליו מהא דכיון דכשלא אמר על הסדר לא יצא״.

העולה מן הדברים, דנחלקו הפוסקים כיצד הדין במי ששתה ארבע כוסות שלא על סדר ההגדה, אבל לא שתה אותן בבת אחת, אלא שעשה שהפסיק בשהות של זמן בין כוס לכוס, דלפי הבית יוסף יצא ידי חובת ד׳ כוסות, ואילו לפי הפר״ח, לא יצא.

ומעתה לכאורה דברי ה׳חיי אדם׳ יש להם מקום וביאור רק אליבא דהפר״ח, דמכיון שצריך לשתות הכוסות על סדר ההגדה דוקא, אז שפיר אפשר להוכיח דאם נשים חייבות בארבע כוסות אזי על כרחך שחייבו אותן גם בהגדה, דאל״כ אי אפשר להן לקיים המצוה דד׳ כוסות כדין. אבל אם נאמר כהב״י שאפשר לקיים המצוה של ארבע כוסות גם בלי קריאת ההגדה באמצע, ובלבד שיהיה הפסק של זמן בין כוס לכוס, אזי לכאורה אין הכרח שחייבו אותן באמירת ההגדה.

ביאור דברי ה׳חיי אדם׳ אליבא דכל השיטות בראשונים ובפוסקים

ברם, באמת נראה כי גם אליבא דהב״י יש לבאר את דברי ה׳חיי אדם׳, ומשום דאיה״נ דבדיעבד אפשר לקיים המצוה דד׳ כוסות גם שלא על סדר ההגדה, אכן, הוי רק בדיעבד, וכמו שכתב להדיא ה׳ביאור הלכה׳ הנ״ל, ד׳אפילו לדעת הבית יוסף שלא הפסידו בדיעבד המצוה דארבע כוסות, מכל מקום תקנת חכמים הוא לשתותן על הסדר׳. ואם כן עדיין יש לומר דכונת תוס׳ להוכיח מהא דנשים חייבות בד׳ כוסות, דחייבות הן גם בהגדה, כי מסתמא תקנו להן לקיים המצוה כהלכתה לכתחילה.

וכך מצאתי בספר ׳מנחת אליהו׳ (חלק ג׳ סי׳ י״ט), דכוון שם מדעתו לדרכו של החיי״א הנ״ל, ועל זה הוסיף וכתב, וז״ל: ״לשיטת הפרי חדש מבואר

הדבר שנשים הואיל וחייבות בארבע כוסות ממילא חייבות בהגדה שדין ארבע כוסות הוא לשתותם לפי סדר ההגדה וכמש״כ. ולשיטת הבית יוסף שבדיעבד יצא אם לא אמר הגדה בינתים, גם כן יש לומר, הואיל ותקנת חכמים היא לשתותן על הסדר, ממילא הן חייבות בהגדה. ויש עוד לעיין לפי פירוש רש״י בפסחים שם ששתאן בבת אחת היינו שעירה ארבעתן לכוס אחת לא יצא ידי ארבע כוסות, ולשיטתו אם לא עירה כולן בכוס אחת אלא שתאן בזה אחר זה ברציפות יצא אפילו בלי לומר הגדה. אבל אפשר לומר הואיל ומ״מ תקנת חכמים הוא לשתות לפי סדר ההגדה, כפי שכתוב במשנה, חייבות הן בהגדה אחרי שחייבות בארבע כוסות״.

ומבואר מדבריו דבאמת יש מקום לביאורו של החיי״א בתוספות אליבא דכו״ע, ולא מבעיא דגם אליבא דהב״י יש מקום לביאור זה, אלא אפילו לבאורו של רש״י, ומשום דכולי עלמא מודו כי לכתחילה הצורה של קיום מצות ד׳ כוסות הוא בכוסות נפרדים ובזמנים נפרדים, והיינו, על סדר ההגדה. ולכן מסתבר דרבנן תיקנו לנשים לקיים המצוה דארבע כוסות באופן דלכתחילה, ולכן נכלל בזה שחייבו אותן גם באמירת ההגדה, שאל״כ לא יצאו דינא דד׳ כוסות באופן דכתחילה.

ביאור מחלוקת הב״י והפר״ח הנ״ל

בעיקר מחלוקת ה׳בית יוסף׳ וה׳פרי חדש׳ הנ״ל, כיצד הדין במי ששתה ארבע כוסות על הפסקה בין כוס לכוס, אבל שלא על סדר ההגדה, צריך לדעת במה נחלקו. והפשוט בזה לכאורה הוא, דהב״י סבר כי באמת המצוה לשתות ד׳ כוסות היא מצוה בפני עצמה, ויש בזה מעלה מצד מה ששותים ד׳ כוסות כנגד ד׳ לשונות של גאולה, ושאר טעמים המבוארים במדרשים. ואיה״נ דשלימות המצוה היא כאשר שותים אותם על סדר ההגדה, אכן מקיימים עיקר צורת המצוה גם בלא זה. אבל הפר״ח כפי הנראה סבר דכל עיקר צורת קיום המצוה של ד׳ כוסות היא, כאשר שותים הכוסות על סדר הברכות שתקנו, והוי חלק מצורת המצוה.

וכך כתב ב׳חזון יחזקאל׳ (פסחים דף צ״ט ע״ב), וז״ל: ״איתא להלן שתאן בבת אחת, רב אמר ידי יין יצא ידי ארבע כוסות לא יצא. ושם בתוספות, בבת אחת נראה כפירוש רשב״ם ששתאן רצופים, ולא כמו שפירש רש״י שעירה ארבעתן בתוך כוס אחת, דשתאן משמע הרבה כוסות. אולי יש לומר שבהכי פליגי, רש״י סובר שעיקר ארבע כוסות הוא שתייתם כנגד ארבע לשונות של גאולה. ואילו היה שותה ארבע כוסות רצופות ולא היה מגיד את הברכות הסדורות עליהן, היה יוצא ידי ארבע כוסות, רק כיון

ששתאן ארבעתן מתוך כוס אחת לא יצא. ורשב"ם סובר שהעיקר הוא הברכות הנאמרות על כל כוס, וכיון ששתאן רצופות מבלי הגדת הברכות הסדורות עליהן לא יצא".

ג. דין הנשים בהגדה מכח חיובן באכילת מצה

דברי ה'קהילות יעקב' דנשים חייבות בהגדה מכיון שחייבות במצה

ה'קהילות יעקב' (חלק י' סי' נ"ה) הנ"ל סלל דרך חדשה בביאור הטעם דנשים חייבות במצות הגדה, וז"ל: "היותר נראה בשיטת החינוך [הנ"ל (ריש הסימן) דסבירא ליה דנשים חייבות באמירת הגש"פ מה"ת], דסובר דעיקר מצות סיפור יציאת מצרים הוא סניף ממצות אכילת מצה, ומישך שייכי בהדדי, וכיון דנשים מחוייבות במצה ממילא חייבות בהגדה ג"כ. ויסוד לזה מהא דאמר שמואל בדף קט"ו ע"ב, ותניא נמי כוותיה, 'לחם עוני, לחם שעונים עליו דברים הרבה', והכי סבר רע"ק בדף ל"ו. ופירש"י ז"ל שם, שעונים עליו דברים הרבה, שגומרים עליו את ההלל ואומרים עליו הגדה. וא"כ חזינן דההגדה שייכא למצות מצה, דמתנאי דמצות מצה הוא לענות עליו דברים, לומר הלל והגדה. וכיון דנשים איתרבו למצות מצה, איתרבו למצותה בכל גדריה, דהיינו שיהיה לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה, ושפיר פסק החינוך דחייבות ג"כ בהגדה מדאורייתא.

"ועוד יש להוכיח דמצה והגדה מישך שייכי זה בזה מפסחים קט"ז ע"ב דאמר ראב"י דסומא פטור מלומר הגדה כתיב הכא בעבור זה כו', איני והאמר מרימר דרב יוסף ורב ששת אמרו אגדתא להוציא את בני ביתם, ואי סומא פטור מדאורייתא, האיך מוציאים את ב"ב המחוייבים מדאורייתא, ומשני קסברי רבנן [רב יוסף ורב ששת] מצה בזה"ז דרבנן ע"ש. והשתא מצה מאן דכר שמיה, הלא במצות הגדה אנן עסקינן, ומה בכך שקסברי מצה דרבנן, מדכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, בזמן דאיכא פסח כו' לקמן דף ק"כ, מ"מ מצות הגדה ליחייבי מדאורייתא, דבמצות הגדה לא כתיב שתלוי בזמן דאיכא פסח. אלא ע"כ דפשוט להגמ' דמצה והגדה שייכי אהדדי, ואי מצה דרבנן בזה"ז ממילא גם הגדה דרבנן.

"ומכל מקום, ראיה גמורה אין מכאן דמי דמחוייב במצה מחוייב ג"כ בהגדה מדאורייתא, דאין ראיה מסוגיא זו אלא דמי שפטור מה"ת

ממצה, פטור נמי מהגדה, שהגדה מצוה נוספת למצה, כדאמרינן בזמן שמצה ומרור מונחים לפניך, ובדליכא חיוב מצה ליכא חיוב הגדה. אבל מכל מקום יש לומר דמצה אינה קשורה למצות הגדה, וממה שנשים חייבות במצה אין הכרח דמחוייבות ג״כ בהגדה. אבל מ״מ פשטות הסוגיא ודאי משמע דהני שתי מצוות מצה והגדה קשורים ותלויים זב״ז, דאיתא בהא איתיה בהא, ודליתא בהא ליתיה בהא״, עכ״ל ה׳קהלות יעקב׳.

ראיה לדברי הקה״י מדברי הגרי״פ

הנה כחידושו הגדול של הקה״י דמצות מצה ומצות הגדה תלויים זה בזה, וכראייתו מהא דגמרא פסחים הנ״ל, כן כתב באריכות הגר״י פערלא בביאורו על הרס״ג. דהנה כתב הרמב״ן בספר המצוות להרמב״ם (שכחת העשין, מצוה ט״ו) לענין המצוה דברכות התורה, וז״ל: ״הוא שנצטוינו להודות לשמו הגדול בכל עת שנקרא בתורה, ואין ראוי למנותה מצוה אחת עם הקריאה, כמו שמקרא בכורים אינו נמנה אחת עם הבאתן, וסיפור יציאת מצרים [אינו נמנה למצוה אחת] עם אכילת הפסח״.

מבואר ברמב״ן דצריך למנות המצוה דברכות התורה למצוה בפני עצמה, ואין לומר דהוי חלק ממצות ת״ת ולכן לא מנאה הרמב״ם למצוה בפ״ע, שהרי מקרא ביכורים הוי מצוה בפני עצמה, ואינה נחשבת לחלק ממצות הבאת ביכורים, וכן מצות סיפור יציאת מצרים הוי מצוה בפני עצמה, ואינה נחשבת כחלק ממצות קרבן פסח.

ותמה בזה הגר״י פערלא (ספר המצוות לרס״ג, מצוה ל״ג, ד״ה איברא), וז״ל: ״מה שהביא עוד ראיה ממצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח שאינה נמנית אחת עם אכילת הפסח, דבריו ז״ל תמוהים בעיני, מה ענין זה לכאן, והיכן ראה הרמב״ן ז״ל דמצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח תליא באכילת הפסח, והרי פשוט ומבואר בכל הפוסקים דמצות סיפור יציאת מצרים אפילו בזמן הזה דאורייתא היא, אע״ג דהאידנא ליכא פסח, וכן מבואר להדיא בסוגיא דגמרא פרק ערבי פסחים עיי״ש. ואולי אפשר לומר דט״ס היא בדברי הרמב״ן ז״ל, ובמקום ׳אכילת הפסח׳, צריך לומר ׳אכילת מצה׳. וכוונתו להמבואר (בסוגיא דפסחים שם) דלמ״ד מצה בזה״ז דרבנן, הכי נמי מצות סיפור יציאת מצרים בזה״ז דרבנן, ע״ש. ובודאי 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 ספור יצי״מ דרבנן, דהא הו״ל שעה

שאין מצה ומרור מונחים לפניך, דהא מה״ת ליכא חובת מצה האידנא, להך מ״ד. וא״כ לפי״ז ספור יצי״מ תלוי באכילת מצה, ומזה נראה דס״ל להרמב״ן ז״ל, דכשאינו אוכל מצה וכגון דלית ליה, גם בסיפור יצי״מ לא מחייב, וכן מתבאר מדברי הרשב״ץ בפי׳ ההגדה ע״ש.

״ובאמת שכן משמע לכאורה מפשטות ברייתא דמכילתא (פרשת בא פי״ז), דגרסינן התם והגדת לבנך, שומע אני מר״ח, ת״ל ביום ההוא, ואי ביום ההוא, יכול מבעו״י, ת״ל בעבור זה, בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך על שולחנך, עי״ש. ולזה הביא הרמב״ן ז״ל ראיה לברכת התורה, דאע״ג דאין ברכת התורה בלא לימוד תורה, מכל מקום, שפיר נמנה מצוה בפני עצמה, כסיפור יצי״מ, דאע״פ שאין סיפור יצי״מ בפ״ע בלא אכילת מצה, מכל מקום נמנה ספור יצי״מ בפ״ע ומצה בפ״ע״, עכ״ל הגרי״פ.

ומבואר מכל דבריו דנקט כדרכו של הקה״י הנ״ל, דמצות הגדה היא כחלק ממצות אכילת מצה, עד כדי כך דנקט דמי שאין לו מצה אינו חייב בהגדה. ואם כן, מובן היטב דנשים מכיון שהן חייבות במצה, חייבות הן ממילא גם במצות הגדה.

עוד המשיך הגרי״פ לבאר יסוד זה, להלן שם (ד״ה אמנם זה), וז״ל: ״ונראה בזה על פי מש״כ הבה״ג בהלכות פסח וז״ל, מי שאין לו יין בלילי פסחים ולא בשר חייב לומר הלכות הפסח ואומר הללויה עכ״ל. עי״ש. וכוונתו דאע״פ שאין לו יין לארבע כוסות שתקנו חכמים, וכן אין לו בשר שאמרו חכמים שצריך להביא לפניו שני מיני בשר צלי לפסח ומבושל זכר לחגיגה, וזה כתב הבה״ג דאע״פ שאין לו ארבע כוסות שתקנו לומר עליהם סיפור יצי״מ וגם אין לו בשר זכר לפסח, והוא מעיקר הסיפור דתנן ר״ג אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, פסח מצה ומרור וכו׳, מ״מ אין זה מעכב מצות סיפור יצי״מ והלל. ומעתה מדנקט רק יין ובשר, נראה דס״ל דוקא יין ובשר שעיקרן אינו אלא מדבריהם בעלמא, אבל מצה דאורייתא ומרור דעכ״פ עיקרו דאורייתא אע״פ דבזה״ז אינו אלא מדבריהם, מעכבין סיפור יצי״מ, וכל שאין לו מצה ומרור שוב אינו חייב בסיפור יצי״מ.

״ונראה שטעמו ממה שאמרו במכילתא בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, על שולחנך, וס״ל שהדברים כפשוטן וכמשמען, ומזה ס״ל להבה״ג דמדנקט במכילתא רק מצה ומרור, משמע דדוקא מצה ומרור מעכבין, אבל יין ובשר אין מעכבין. ומעתה עפ״ז נראה דהבה״ג לטעמיה אזיל, דלכך לא מנה עשה דוהגדת לבנך וגו׳ במנין

העשין, משום דכיון דמצה מעכבת סיפור יצי״מ, וכשאין לו מצה מיפטר נמי מסיפור יצי״מ, א״כ יצי״מ טפלה למצות מצה ואינה נמנית מצוה בפני עצמה״, עכ״ל הגרי״פ.

והנה כל אלו הדברים של הגרי״פ הם חיזוק גדול לדרכו של הקה״י הנ״ל, ומתבאר היטב המקור לחייב נשים במצות הגדה מן התורה. אבל באמת אחר כל הדברים הנ״ל, כתב הגרי״פ דבאמת העיקר הוא דסיפור יצי״מ לא תלי מידי, לא באכילת פסח, ולא באכילת מצה ומרור, אלא חובה באנפי נפשיה הוא, ומאי דאמרינן לא אמרתי לך אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, אין זה אלא לומר בשעה שיש חובה עליך שיהיו מונחים לפניך״.

דברי הגרי״ז כהיסוד הנ״ל, דמצות הגדה קשורה למצה

בהגדה של פסח ׳מבית לוי׳ לבית בריסק (עמ׳ קכ״ד) מובא בשם הגרי״ז לדון גם כן כהיסוד הנ״ל, דמצות מצה ומצות הגדה תלויים זה בזה, וז״ל: ״בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. יל״ע אם דרשה זו היא רק ילפותא על זמן החיוב, דזמן חובת סיפור הוא בלילה, או שהוא דין בעצם הסיפור, דהסיפור צריך להיות על מצה ומרור. ונפקא מינה באם כבר קיים חובת אכילת מצה, וסילק ממנו את המצה והמרור, אם יש עליו עדיין חיוב לספר ביצי״מ. ונראה להוכיח זאת מהא דאיתא בגמ׳ פסחים דף ל״ו, מאי לחם עוני, לחם שעונים עליו דברים הרבה, הרי הוא דין בעצם חובת הסיפור שיהיה על מצות ומרורים, ולא רק ילפותא על זמן החיוב.

״ובמכילתא מפורש יותר, בזמן שמצה ומרור מונחים לפניך על שולחנך, היינו שהמצה והמרור היו מונחים על השלחן במציאות. ובזה יבואר נמי מה דאיתא בתוספתא סוף פסחים מעשה בר״ג וזקנים שהיו מסובים וכו׳ והיו עוסקים בהל׳ הפסח כל הלילה וכו׳, כיון שעלה עמוד השחר הגביהו מלפניהם וכו׳ ע״ש. וצ״ב מהו הגביהו מלפניהם, ולפי דברינו יש לומר, דכיון שהיו עוסקים בסיפור יצי״מ, ובמצות סיפור יש דין מסויים שצריך להיות על מצות ומרורים, לכן היה השלחן ערוך לפניהם כדי שיהיה הסיפור על מצות ומרורים, וכיון שעלה עמוה״ש ועבר זמן חובת הסיפור הגביהו מלפניהם את השלחן. אמנם הדבר צ״ע אי מיקרי סיפור על מצות ומרורים אחרי שכבר קיים המצוה של מצה ומרור אך עדיין הם מונחים על שלחנו״, עכ״ל הגרי״ז.

מבואר מדבריו על דרך כל האמור לעיל בקה״י ובהגרי״פ, דהמצה מעכבת במצות סיפור יצי״מ, ואם אין מצה אין מקיימים גם כן המצוה דסיפור יצי״מ.

ה׳מנחת חינוך׳ כתב דלא כהגרי״ז

על עיקר דברי הגרי״ז דצריך שתהיה מצה לפני המספר, וביאורו לפי זה הא דאיתא בתוספתא במעשה דר״ג וכו׳, מצאנו ב׳מנחת חינוך׳ (מצוה כ״א אות ב׳) דכתב להדיא דלא כדבריו, וז״ל: ״והנה להר״מ כאן פ״ו ה״א דפוסק דאכילת מצה כל הלילה, ודאי מצוה זו כל הלילה, דקרינן בזמן שיש מצה ומרור מונחים, היינו בזמן שמצווים על מצה ומרור, דזה פשוט דמצה ומרור אינם מעכבים הסיפור, ולא מצינו זה דמצוה זו תהיה תלויה במצה ומרור, אך דהתורה קבעה זמן ליל ט״ו, דמצווים על מצה, א״כ כל הלילה מחוייב במצוה זו דסיפור יציאת מצרים״. ומבואר מדבריו דאמנם זמן קיום מצות סיפור יצי״מ הוא כל הלילה, לשיטה זו, אבל לא אמרינן דמצה מעכבת בסיפור יציאת מצרים.

ומה שהוקשה להגרי״ז בלשון התוספתא ׳כיון שעלה עמוד השחר הגביהו מלפניהם׳, ונקט דקאי על השלחן, הנה ב׳חזון יחזקאל׳ כתב שהגביהו התריסים הסותמים את החלונות וראו שעלה כבר עמוד השחר. ונמצא דאין מדובר כאן כלל מהגבהת השלחן, ואין אנו צריכים לחדש דמצות סיפור ומצה תלויים זה בזה. והבן.

ראיה מה׳תרומת הדשן׳ דמצות הגדה תליא במצות מצה

ונראה להביא ראיה ליסוד האחרונים הנ״ל, דמצות הגדה היא סניף וסעיף מחיוב אכילת מצה, ותליא הא בהא, מדברי ה׳תרומת הדשן׳ (סי׳ קכ״ה), וז״ל: ״שאלה: קטן בערב פסח שרי להאכילו מצות או לא. תשובה: יראה שאם לא הגיע הקטן לכלל דעת כל כך שיודע ומבין מה שמספרים לו מניסים ונפלאות ביציאת מצרים, שרי להאכילו. אמנם אם הגיע הקטן שיוכל להבין כדלעיל, נראה דאין להאכילו מצה. דדרשינן והגדת לבנך וכו׳ ובעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, ואם ימלא הבן כבר כריסו מן המצות, האיך שייך ׳בעבור זה׳, כיון דאין המצה חידוש לו לקטן״.

מבואר בתרוה״ד, דמכיון שצריך לומר ׳בעבור זה׳ לבנים, והיינו, בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, לכן אין לאכול מצה בערב פסח, דאם יאכל

בערב פסח מצה יהיה חסרון ב'מונחים לפניך'. וצריך להבין, דהלא המנ"ח הנ"ל נקט דהאי 'מונחים לפניך' אינו תנאי בצורת קיום המצוה דהגדה, אלא הוי רק גילוי על הזמן של חיוב מצה, ולכן גם מי שאין לו מצה חייב בהגדה. ואם כן, למה נקט התרוה"ד דהוי חסרון בסיפור במה שיאכל מצה קודם לכן. והנראה לכאורה מוכח אם כן מדברי ה'תרומת הדשן' דנקט בפשיטות ככל המבואר לעיל, דמצות ההגדה הוי חלק ממצות אכילת המצה, ואם חסר באכילת מצה חסר במצות הגדה.

דברי ה'חסד לאברהם' ככל היסוד הנ"ל וראייתו מהתרוה"ד

ובשו"ת 'חסד לאברהם' (תנינא סי' נ"ד) נקט גם כן בפשיטות גמורה דמצות הגדה תליא במצות מצה, ואם אין לו מצה, הרי הוא פטור ממצות הגדה, ואף הוא הביא ראיה לדבריו מדברי התרוה"ד הנ"ל, וז"ל: "אלא שעדיין לא הונח מסיפור יציאת מצרים בליל פסח דבעי דיבור, דכתיב והגדת, מאי טעמא לא תיקנו בו ברכה. ונפלע"ד בזה דזהו כלל גדול בדין דכל מצוה שהיא נסמכת למצוה אחרת, ואי אפשר לקיים השניה בלתי הראשונה, לא תיקנו עוד לברך שנית על השניה, אחר שכבר בירך על הראשונה. כמו בהפרשת תרומ"ע, שכתב הרמב"ן ז"ל בסה"מ שרש י"ב שהן שתי מצוות, ההפרשה והנתינה, ואינו מברך רק על ההפרשה ולא על הנתינה. וכמו כן אנו נאמר בזה, כיון דמצות סיפור יציאת מצרים באותו לילה, היא רק בסמוך למצות מצה, כמו שדרשו 'בעבור זה', לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור. ופשיטא דבאין לו מצה ומרור, פטור ממ"ע דסיפור י"מ באותו הלילה.

"וכן נראה מדברי שו"ת תרומת הדשן סי' קכ"ה שכתב שם לענין קטן, שאם יודע ומבין מה שמספרים לו ביצי"מ, אינו רשאי לאכול מצה ביום כדי שיאכל מצה לתיאבון, דבעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור. וכיון שעיקר המצוה היא אכילת מצה ומרור, והתורה ציותה שבשעת אכילת מצה יספר סיפור יציאת מצרים, וכיון שמצוה זו תלויה במצוה אחרת הקודמת לה, כיון שבירך על מצוה העיקרית דמצה ומרור, לא חייבו לברך עוד על סיפור יציאת מצרים, שהוא נספח לה, ומה"ט ניחא ג"כ שלא תיקנו ברכה על מצות שתיית ארבע כוסות כיון שהוא נסמך למצות אכילת מצה", עכ"ל ה'חסד לאברהם'.

ראיה מה'תורת חסד' לכך שהגדה תלויה במצה

גם מדברי ה'תורת חסד' (סי' ח' אות ב') מבואר דנקט דמצות הגדה ומצות מצה תליא הא בהא, דדן שם האם סומא פטור רק ממ"ע, או גם ממצות ל"ת, והביא הגמרא בפסחים (קטז,א) דילפינן מקרא לפטור סומא ממצות הגדה, ועלה כתב בתו"ד: "ואם נימא דר"י אינו פוטר סומא רק ממ"ע אבל לא ממל"ת ניחא הכא, דכמו דאמרינן בפסחים דמ"ג ע"ב לענין נשים דפטורות ממ"ע שהז"ג, דמ"מ חייבות באכילת מצה דבר תורה מהיקשא דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה כו', ה"נ גבי סומא לר"י אע"ג דפטור מכל מ"ע, מ"מ חייב באכילת מצה מחמת היקשא דכל שישנו בב"ת חמץ וכו'. וכיון דחייב באכילת מצה, שפיר איצטריך קרא דבעבור זה לפוטרו מהגדה, אע"ג דאמירת הגדה תליא בחיוב אכילת מצה, כדאיתא התם, ומשום הכי נקרא מצה לחם עני שעונים".

העולה מדבריו דאע"ג דבעלמא ידעינן דסומא פטור ממצות עשה, אבל אי נימא דסומא חייב במצות ל"ת, אז היה מקום לחייב סומא במצה, מהיקש לחמץ, וממילא הוי מחייבינן את הסומא גם בסיפור יציאת מצרים, כי מצוה זו תלויה במצות המצה, ולכן צריך מיעוט שלא יהיה הסומא חייב בהגדה. ועכ"פ חזינן מדבריו כי מי שחייב במצה הרי הוא חייב גם בסיפור יציאת מצרים מכח חיובו במצה.

שני ביאורים במאמר ר"ג 'כל שלא אמר' וכו'

על פי יסודם של האחרונים הנ"ל, אשר צדדו לומר כי מצות הגדה ומצות מצה תלויים זו בזו, נבוא לבאר הא דתנן בפסחים (קטז,א), 'רבן גמליאל היה אומר, כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן, פסח, מצה ומרור' וכו'. ומצאנו בראשונים שני פירושים במשנה זו, מה לא יצא ידי חובתו. מלשון הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק ז' הלכה ה') משמע שלא יצא ידי חובת סיפור יציאת מצרים, שכתב, 'מצות עשה של תורה לספר בניסים ונפלאות בליל חמשה עשר', ועל זה הוסיף וכתב כי 'כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בליל ט"ו, לא יצא ידי חובתו', משמע דקאי אמצות סיפור דלעיל. והיינו, דאמירה זו היא לעיכובא במצות סיפור יצי"מ, שאם החסיר קטעים אחרים, אין זה מעכב המצוה, אבל אם לא אמר זאת, לא קיים המצוה.

אבל ב'כל בו' (סי' נ"א) כתב בזה"ל: "רבן גמליאל אומר כלי מי שלא אמר ג', כלומר אף על פי שיאכל פסח מצה ומרור, לא יצא ידי חובתו בלתי

באמירה ובהגדה״. ומבואר דאמירה זו מעכבת במצות אכילת פסח מצה ומרור, ולא בדין של סיפור יצי״מ.

נפק״מ לדינא האם צריך לומר לבנו דברי ר״ג

בהגדת ׳מועדים וזמנים׳ (עמוד פ״ה) העלה כי במחלוקת הרמב״ם וה׳כל בו׳ הנ״ל, האם האמירה היא מדין המצוות דפסח מצה ומרור, או מדינא דהגדה, נחלקו גם הראשונים ותוס׳, וכתב כי יש נפק״מ בין שתי השיטות לענין צורת אמירה זו, האם יש בה הדין של ׳והגדת לבנך׳.

וז״ל: ״לכאורה נראה שיש נפק״מ, הלכה למעשה, בין הני תרי שיטות, דלשיטת הראשונים [הר״ן והריטב״א בסוכה שם] כל זה בכלל מצות הגדה, דלכתחילה המצוה לספר נמי ממצות הלילה, וע״כ החובה לספר כל זה לבנו. משא״כ לשיטת התוס׳ שיסודה מדין ואמרתם, עיקרה קשור למצות הלילה, שלא יקיים מצוותיה אלא עם אמירה בפה, אבל אינה חובה להגיד לבנו, שאינה בכלל מצות והגדת לבנך, רק בכלל גוף המצוה דפסח מצה ומרור, וע״כ יוצא במה שאומר טעמי המצוות לעצמו, שזהו ממצות הלילה לקיים מצוותיה עם אמירת טעמיה דוקא, ואין צריך להגיד לבנו״.

נפק״מ נוספת לענין פסח שני

בשו״ת ׳בנין ציון׳ (סי׳ ל׳) נתעורר לדון האם צריך לקיים את דברי רבן גמליאל גם בפסח שני, ותלה זאת בשתי השיטות הנ״ל, האם הוי דין בקרבן פסח, או דין במצות הגדה, וז״ל: ״אמנם יש לחקור במה שאמר ר״ג בדף קט״ו שצריך לפרש טעם פסח ומצה ומרור, אם היה זה גם בפסח שני, שלפי מה שכתבו התוספות שם ילפינן כן מדכתיב ׳ואמרתם זבח פסח הוא׳, פי׳ באמירה, שצריך לומר ׳פסח זה שאנו אוכלים׳, ואתקש מצה ומרור לפסח, עכ״ל, ולפי״ז הוי זה מצוה שבגופו, או עכ״פ על גופו של פסח, שנוהג גם בשני. ונלע״ד שמה שאמר ר״ג לא יצא י״ח לא לענין פסח מצה ומרור קאמר, אלא לענין מצות סיפור יציאת מצרים. ולפי״ז לא שייך רק בפסח ראשון ולא בפסח שני״.

ביאור השיטה דמאמר ר״ג הוי לעיכובא בקיום אלו המצוות

ועתה נתבונן נא בשתי השיטות הנ״ל, דלכאורה בשלמא להשיטה דהוי דין בהגדה, ואם לא אמר זאת לא יצא ידי חובת מצות סיפור יצי״מ, ניחא

לן להבין זאת, דדברים אלו הם עיקרה של הגדה, ונכלל בזה עיקרי הסיפור כולו. אבל לשיטת ה׳כל בו׳, ולשיטת תוס׳, כפי שביאר אותה ה׳מועדים וזמנים׳ וה׳בנין ציון׳, דאמירה זו היא לעיכובא בקיום המצוה דפסח, מצה ומרור, לכאורה צריך להבין למה אמירת שלשה דברים הללו הוי לעיכובא, דלא מצאנו בדרך כלל בקיום מצוות, שתהיה איזו אמירה לעיכובא בקיום מעשה המצוה.

אכן, על פי אשר הוראנו לעיל דנקטו כמה מהאחרונים כי מצות הגדה היא סניף מקיום מצות מצה, והוכיחו זאת בכמה ראיות מהגמרא בפסחים, והעלו על פי זה כי מי שחייב במצה ממילא חייב בהגדה, ממילא נקל לן להבין דבלילה זה צורת קיום מצוות היום כרוכה היא במצות הגדה וסיפור יצי״מ, וכך קבעה התורה מראשית הדבר, שיקיימו אלו המצוות ביחד עם קיום המצוה דהגדה, ואם החסירו בהגדה הוי חסרון בצורת קיום המצוות. ועד״ז כתב גם בספר ׳שם דרך׳ (פסחים סי׳ מ״ח), יעו״ש.

מו״מ בין ה׳קהילות יעקב׳ והגרי״ש אלישיב בנידון הנ״ל

והנה נתבאר לעיל כי נקטו חלק מהאחרונים הנ״ל חידוש גדול לדינא, והוא, דמי שאין לו מצה בליל פסח, פטור הוא גם ממצות הגדה. כן כתב הגרי״פ הנ״ל בתו״ד, ד׳כל שאין לו מצה ומרור, שוב אינו חייב בסיפור יצי״מ׳. וכן כתב ה׳חסד לאברהם׳ הנ״ל, ד׳פשיטא דבאין לו מצה ומרור, פטור ממ״ע דסיפור יי״מ באותו הלילה׳. והנה זה הוא חידוש גדול מאד. ואמנם הגרי״ש אלישיב זצ״ל העיר כזאת על דברי ה׳קהלות יעקב׳ הנ״ל, מכח קושיא זו.

והדברים מבוארים ב׳קובץ תשובות׳ (חלק א׳ סי׳ נ״ב), דבעל ה׳קהילות יעקב׳ כתב כדבריו הנ״ל בספרו, אל הגרי״ש זצ״ל, וז״ל: ״בחינוך מצוה כ״א במצות סיפור יצי״מ סיים ונוהג בזכרים ובנקבות היינו דגם נשים חייבות במצוה זו. ובמנ״ח תמה שהא הוה ליה מצות עשה שהזמ״ג ולא אשכחן בפסחים מ״ג דאתרבו אלא למצה מקרא דכל שישנו בבל תאכל חמץ וכו׳ ומנה ליה לרבות סיפור יצי״מ ואם משום דאף הן היו באותו הנס ז״א אלא מדרבנן ע״כ.

״וצריך לומר דדעת החינוך דמצות סיפור יצי״מ מישך שייכא במצות מצה דמתנאי וגדרי מצה הוא לספר ביציאת מצרים ומקור לזה מקרא דלחם עוני דדרשינן בדף ל״ו לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה. וברש״י

ז״ל שאומרים עליו הגדה והלל וא״כ כיון שנשים איתרבו למצה איתרבו לכל פרטי דיני מצה ובכללם שיהיה לחם עוני שהיינו סיפור יצי״מ״.

ועל אלו הדברים השיב הגרי״ש זצ״ל בקצרה: ״בדבר קושית המנ״ח מ׳ כ״א, הנה לפי תירוצו של פ״ג נ״י, לכאורה כשאין בידו לקיים מצות אכילת מצה, תהיה פטורה ממצות עשה של סיפור יצי״מ, ואכמ״ל״. הרי דמכח חידוש זה גופא נתכוון הגרי״ש זצ״ל לדחות עיקר היסוד הנ״ל של האחרונים.

תוספת הסבר בשייכות בין מצות מצה למצות הגדה

ב׳משנת יעבץ׳ (סי׳ י״ח אות ד ד״ה אכן נראה) כתב לחדש דע״י אכילת מצה ומרור, ושתיית ד׳ כוסות, מקיימים גם את המצוה של סיפור יציאת מצרים, וביאר דבזה חלוקה מצות הלילה ממצות זכירת יצי״מ כל השנה, בלילה זה יש לספר גם על ידי מעשה.

וז״ל: ״אכן נראה דאע״פ ששתיית ד׳ כוסות ואכילת מרור בזמן הזה הם מצות מדרבנן, היינו שהחיוב בהן הוא רק מדרבנן, אבל מקיימין בהן מצות עשה מה״ת, והיא מצות סיפור יציאת מצרים, שהרי כשאוכלין מרור על שום שמררו המצרים את חיי אבותינו במצרים, ושותין ד׳ כוסות כנגד ארבע לשונות של גאולה, והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי, א״כ זה גופיה הוי מצות סיפור יציאת מצרים. והיינו שמצות סיפור הוא לא רק בפה, באמירת האגדה, אלא גם במעשה וכו׳. ונראה דבכל לילה המצוה היא להזכיר יציאת מצרים בפה, אבל בליל פסח מצות סיפור הוא גם במעשה, והיינו שכל הלכות הסדר, אכילת מצה ומרור ושתיית ד׳ כוסות בהסיבה דרך חירות, הכל הוא קיום מצות סיפור יציאת מצרים״.

על פי דבריו יש לדון ולומר בכלליות הענין, דלעולם נתחייבנו מן התורה במצות אכילת מצה, ובמצות סיפור יציאת מצרים. ואין אנו תולים אלו שתי המצוות לענין מעשה הא בהא, עד שנאמר כי מי שאין לו מצה ממילא אינו חייב בסיפור יצי״מ. אבל בפנימיות הענין קשורים אלו המצוות הא בהא, והיינו, שעל ידי המצה מוסיפים משנה חוזק במצות הסיפור, כי הוי סיפור על ידי מעשה. ולהיפך, על ידי הסיפור משלימים את מצות המצה, כי הוי ׳לחם עוני׳ שענו עליו דברים הרבה. ועכ״פ לענין נשים, אפשר שנאמר שמכיון שהן חייבות במצה, נכלל בזה חיובן בסיפור יצי״מ, כי על עיקר ענין המצה הוא, לספר ביצי״מ, ולכן אם נתחייבן במצה, הרי נכלל בזה חיובן בסיפור יצי״מ כדברי הקה״י הנ״ל. אבל מי

אין לו מצה, אין זה טעם וסיבה לפטור אותו גם ממצות סיפור, דסוף סוף הוי מצוה בפני עצמה.

ד. מצות סיפור יצי״מ – האם היא מ״ע שהזמן גרמא

סתירה בדברי הרמב״ם האם נשים חייבות בהגדה

לעיל (ריש הסימן) נתבאר כי הפוסקים נחלקו בדין נשים במצות סיפור יצי״מ, האם הן חייבות בזה או לא, והאם חיובן מן התורה או רק מדרבנן. והנה, בדברי הרמב״ם בענין זה ישנה לכאורה סתירה, דבהלכותיו (הלכות עבודה זרה פרק י״ב הלכה ג׳), כתב: ״כל מצות עשה שהיא מזמן לזמן ואינה תדירה, נשים פטורות, חוץ מקידוש היום ואכילת מצה בלילי הפסח ואכילת הפסח ושחיטתו והקהל ושמחה, שהנשים חייבות״. ומדלא הזכיר גם כן את מצות סיפור יצי״מ בליל ט״ו, משמע דסבירא ליה שהנשים פטורות ממצוה זו.

אבל בספר המצוות (מצוה רמ״ח) מונה הרמב״ם את כל המצוות עשה שהז״ג ואין הנשים חייבות בהן, ולא מנה בכללן את מצוה קנ״ז, ׳שצונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר מניסן׳, וממילא מוכח דסבירא ליה להרמב״ם דנשים חייבות במצוה זו של סיפור יציאת מצרים. וזהו דלא כפי הנראה מדבריו בהלכות.

ישוב הסתירה ע״פ היסוד דמצות הגדה תלויה במצה ולא בזמן

בישוב סתירה זו כתב הגאון ר׳ יהודה ליב בוגץ זצ״ל ב׳קובץ המועדים׳ (מוריה, פסח חלק ג׳ עמ׳ רל״ט), וז״ל: ״הנה מצוה זו של סיפור יצי״מ נלמדת מהמקרא והגדת לבנך ביום ההוא לאמור בעבור זה עשה ה׳ לי בצאתי ממצרים. ובמכילתא שם איתא, שומע אני מראש חודש, תלמוד לומר ביום ההוא. אי ביום ההוא, יכול מבעוד יום, ת״ל בעבור זה, לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך על שולחנך. וראיתי בהגדה מבית לוי שהגרי״ז מבריסק זצ״ל נוטה לומר שכוונת התנא בזה הוא, דאין מצות סיפור יציאת מצרים תלויה בזמן של ט״ו בניסן, אלא דהוא דין בעצם חובת הסיפור, שיהיה על מצות ומרורים, ולא רק ילפותא על זמן החיוב. ולפי״ז פשוט הוא דאין מצות סיפור יצי״מ נחשבת למ״ע שהז״ג

כלל, דהרי אין הזמן גרמא, אלא מצות פסח מצה ומרור, ואף שהמצוות שהיא תלויה בהן, הזמן גורמן וכו׳.

״ונראה דגם אי נפרש דברי התנא במכילתא כפשוטם, וכדברי המנ״ח, דהא דקרינן בזמן שיש מצה ומרור מונחים היינו בזמן שמצווים על מצה ומרור, גם כן נמצא דאין הזמן של ליל ט״ו בניסן גורם גופה של מצות סיפור יצי״מ, אלא גורם הוא למצות מצה ומרור, וזמן קיום מצות מצה ומרור גורם לזמן מצות סיפור יצי״מ באותו זמן, ושפיר י״ל דכיון דאין הזמן גורם לן מצות סיפור יצי״מ עצמה, אין היא נחשבת למ״ע שהזמן גרמא. ואף שסו״ס ודאי זמנה הוא בליל ט״ו, אבל מ״מ לא הזמן הזה גורם אותה, אלא הוא מהווה גורם לקיום מצות מצה ומרור. ולהאמור פשוט הוא שלא היה להרמב״ם להזכיר מצות יצי״מ בין המ״ע שהז״ג שהנשים חייבות בה, שהרי באמת אינם בכלל המצוות המנויות שם, שהרי זו היא מ״ע שלא הז״ג, ואין כל חידוש במה שהנשים חייבות בה״, עכ״ל.

דברי הרמב״ן דספירת העומר אינה מ״ע שהז״ג

העולה מדבריו לחדש דבאמת המצוה דסיפור יצי״מ אינה כלל בגדר מ״ע שהז״ג, כי המצוה איננה תלויה בזמן דוקא, אלא היא תלויה במצוות אחרות אשר הן תלויות באותו זמן. והנה דבר זה דמצוה שאינה תלויה בזמן מסויים מצד התאריך, אלא מצד שהיא תלויה במצוה אחרת או דבר אחר, אין זה נקרא מצות עשה שהזמן גרמא, הוא חידוש גדול, אבל הביא שם ראיה לזה מדברי הרמב״ן בקידושין (דף ל״ג ע״ב), וז״ל: ״במצות עשה שאין הזמן גרמא שייר טובא, מורא וכבוד, ביכורים, חלה, כיסוי הדם, ראשית הגז, מתנות, ספירת העומר, פריקה, טעינה, פדיון פטר חמור, ורוב המצוות כן, אלא לא לפרש בא ולמנות את כולן״. הנה נקט הרמב״ן בפשיטות כי מצות ספירת העומר אינה בגדר מצות עשה שהזמן גרמא, וצריך ביאור בטעם הדבר, דעל פי פשוטו הרי המצוה תלויה היא בזמן.

ביאור ה׳דברי יחזקאל׳ בשיטת הרמב״ן

וכתב ב׳דברי יחזקאל׳ (סי׳ מ״ה אות ד׳) לבאר את שיטת הרמב״ן, וז״ל: ״דבריו לכאורה תמוהין, דהרי ספירת העומר הו״ל מ״ע שהז״ג, וכמ״ש הרמב״ם בפ״ז מתו״מ הל׳ כ״ד, וכ״כ החינוך מצוה ש״ו. ולפי מ״ש יש לומר דס״ל להרמב״ן דהא דמונין מיום ט״ז בניסן, אינו מצד עצם הזמן

שהוא המחייב במצוה דספירת העומר, כמו ט״ו בניסן דמחייב במצה, אלא משום דכתיב בקרא ׳וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר׳ וגו׳. ואילו היה זמן הבאת העומר ביום אחר, ג״כ היו מחייבינן בהספירה. נמצא דמה דספירת העומר יש לה זמן קבוע, אינו אלא מצד ההכרח, ולא מצד זמנו במצותו, ובכה״ג לא חשיב זמ״ג״.

דברי ה׳חזון יחזקאל׳ בביאור שיטת הרמב״ן

כדרכו של ה׳דברי יחזקאל׳ בשיטת הרמב״ן כתב גם ב׳חזון יחזקאל׳ (קידושין פרק א׳ חידושים אות ח׳), ובתוספת ביאור, וז״ל: ״והנה הרמב״ן בחידושיו במסכתין כתב ובמצות עשה שאין הזמן גרמא שייר טובא מתנות, ספירת העומר, פריקה וטעינה, ואילו הרמב״ם בהלכות תמידין ומוספין כתב מצוה זו על כל אחד מישראל ומכל מקום ובכל זמן ונשים ועבדים פטורים ממנה, משום דמצות עשה שהזמן גרמא הוא. ודברי הרמב״ן שכלל ספירת העומר במצוה שלא הזמן גרמא צריכין עיון, ואולי יש לומר שפלוגתייהו תליא בהא, הלא הרמב״ם סובר שספירת העומר בזמן הזה מן התורה, ולדידיה ספירת העומר לא תליא בהבאת העומר, והיום ט״ז בניסן גורם חיובה, והוה מצוה שהזמן הוא גרמא בחיובה ונשים פטורות.

״אבל דעת הרמב״ן היא כמו שכתב הר״ן בשלהי מסכת פסחים, שרוב מפרשים מסכימים שספירת העומר עכשיו דליכא הבאה ולא קרבן אינה אלא מדרבנן בעלמא זכר למקדש, כדאמר אמימר במנחות דף ס״ו זכר למקדש בעלמא הוא, ולדידיהו אין הזמן גורם את המצוה של ספירת העומר, אך יום הבאת העומר הוא מעצם עשיית המצוה של ספירת העומר, שתחילת ספירתה היא מיום הבאת העומר. נמצא דהא דמנינן מיום הבאת העומר היינו שבהכי הוא אופן הספירה שהיא עשיית מעשה המצוה, ואינה ככל שאר מצוות שהזמן גרמא, שהזמן אינו מעצם עשיית מעשה המצוה אך הזמן הוא גורם את חיובה״.

דברי ה׳טורי אבן׳ כיסוד האחרונים הנ״ל

לכאורה יש למצוא מקור לסברת האחרונים הנ״ל, דאם יש גורם מסוים לכך שאין המצוה נוהגת אלא בזמנים מסוימים, אין זה בגדר מצוה שהזמן גרמא, מדברי ה׳טורי אבן׳ (מגילה דף כ׳ ע״ב) לענין מצות ביכורים, וז״ל: ״תקשי למה קרא לפטור אשה ועבד מביכורים מ׳אשר נתת לי׳, הא מכל מקום הוה ליה מצות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות, דהא תנן

בפרק קמא דביכורים מהחג ועד חנוכה מביא ואינו קורא, לא קשיא מידי, דולטעמיך הא מן חנוכה ואילך אינו מביא לגמרי, כדתניא בספרי ומייתי לה בפרק ב׳ דפסחים, מקרא דכתיב אשר תביא מארצך, כל זמן שמצוין על פני ארצך, שלא כלו לחיה מן השדה, ואמאי אשה ועבד מביאין, הא הוה ליה מצות עשה שהזמן גרמא.

״אלא מאי אית לך למימר דלא מיקרי מצות עשה שהזמן גרמא אלא מצוה שאינה נוהג בכל זמן מצד עצמו, כמצוה שיש ימים מיוחדים למצותן, אי נמי שאינו נוהג בלילות אלא בימים לחוד מגזירת הכתוב, אבל הא דמן חנוכה ואילך אינו זמן הבאה אינו מצד עצמן של הימים שגורמין שאינן בני הבאה אלא דבר אחר גורם להם שאין מצויין על פני השדה, ולא פוטרן הכתוב מן הבאה מצד עצמן של ימים, אלא מפני דבר אחר, ואילו היו מצויין עוד על פני השדה היו הימים בני הבאה. והכי נמי הא דמן החג אינו זמן קריה אינו מצד עצמן של ימים, אלא דבר אחר גורם להם, שרחמנא אמר ׳ושמחת בכל הטוב׳, דהיינו בזמן שמחה כדאמר בפרק ג׳ דפסחים, וזה אינו אלא בזמן קצירה ולקיטה שאדם שמח במעשיו, ואילו היו זמן קצירה ולקיטה אחר החג נמי היו הימים מצד עצמן בני קריה הלכך לאו במצות עשה שהזמן גרמא הוא״, עכ״ל ה׳טורי אבן׳.

דברי הרמב״ן דמילה אינה מ״ע שהז״ג, וביאור ה׳קהילות יעקב׳ ע״ד הנ״ל

על דרך דברי ה׳טורי אבן׳, ה׳דברי יחזקאל׳ וה׳חזון יחזקאל׳ בגדר מ״ע שהז״ג, ואמאי ספירת העומר אינה מ״ע שהז״ג להרמב״ן, כן כתב ה׳קהילות יעקב׳ (קידושין סי׳ ל״ב אות ב׳) בביאור דברי הרמב״ן בקידושין (דף כ״ט) לתרץ למה צריך פסוק לפטור נשים ממילה, הרי זו מצות עשה שהזמן גרמא, דמילה אינה נוהגת בלילות, וז״ל הרמב״ן: ״איצטריך סד״א כי פטרי נשים ממ״ע שהזמ״ג, ה״מ במצוות גופייהו, כגון תפילין דמהתם גמרינן, אבל במצות מילה דלאחריני והיא לא שייכא ביה, אימא תתחייב מידי דהוה אב״ד שחייבים למולו, קמ״ל״. וצריך להבין עומק דברי הרמב״ן, למה מילה אינה מ״ע שהז״ג.

וכתב לבאר זאת ה׳קהלות יעקב׳, וז״ל: ״ואפשר דכוונתם ז״ל הוא, דענין חיוב האב הוא, שאחריות מצות הבן מוטל על האב והגורם לחיוב האב הוא חיובא של הבן, דאע״פ שהבן קטן ואינו בחיוב מצוות, מ״מ החפצא דבן הוא מחוייב במילה, ואחריות קיום המצוה מוטל על האב, וענין הזמן

המיוחד למילה דוקא ביום הוא מפאת לתא דבן, שיסוד קיומה וכשרותה הוא דוקא ביום, וממילא לא שייך בהאב קיום המצוה דרמיא עליה אלא ביום, אבל לא שהיום גורם חיובא דאב, דחיוב האב נובע ממה שהבן מחוייב, וחיוב הבן אינו אלא ביום.

"דוגמא לזה הא דלדעת תוס' עירובין דפ"ב אשה מחוייבת בחינוך בניה, וכדמשמע פשטות הסוגיא דריש סוכה, שהלני המלכה היתה מחוייבת מדרבנן לחנך הבנים במצות סוכה, והרי מצות סוכה היא מ"ע שהזמ"ג ונשים פטורות, מ"מ לגבי חינוך הבנים לא מיפטרא מטעם מ"ע שהז"ג, משום שאין הזמ"ג לחיוב דאשה, דהאשה מחוייבת דרך כלל להשגיח שהבנים יקיימו מצות דידהו, ומכיון שהבנים אינם חייבים בסוכה אלא בימי החג, ממילא גם האשה אינה שייכא במצות חינוך אלא בימים אלו, אבל לגבי דידה אין זה זמ"ג, אלא לגבי הבנים הוא זמ"ג ונתחייבו בהם, וממילא כל שחל בהם המצוה הדר חיובא עליה לחנכם, דלגבי דידה אין הזמן מחייבתה אלא חיוב הבנים מחייב אותה להשלים חיובא דידהו, שאחריות חיובם על זה שמחוייב לחנכם", עכ"ל הקה"י. דוק ותשכח כי דבריו הבהירים עולים בקנה אחד עם דברי האחרונים הנ"ל בענין מצות סיפור יצי"מ ומצות ספירת העומר.

ביאורו של המקנה בדברי הרמב"ן

המקנה (קידושין דף כ"ט תוד"ה אותו) ביאר את דברי הרמב"ן באופן אחר, ולדרכו אין מהרמב"ן ראיה ליסוד של האחרונים הנ"ל, וז"ל: "הרמב"ן והריטב"א כתבו לתרץ קושית התוס' דנהי שמצות מילה אינה אלא ביום, אבל מצות האב להתעסק למולו, והעסק ההוא אין לו זמן, הילכך הו"א דגם אשה חייבת. ויש להטעים דבריהם לפמ"ש התוס' בע"ז דף כ"ז ע"א בד"ה אשה לאו בת מילה היא וכו', דלרב דאמר אשה אינה כשירה למול צריך לומר דבפרק קמא דקידושין דמצריך אותו ולא אותה למדרש שאינה חייבת למול את בנה, היינו לבקש למולו.

"פירוש דבריהם, כיון דהיא אינה יכולה למול ליכא למימר דה"א שתעשה שליח למול, דכיון דהיא לא מצי עבדי לא מצי משוויה שליח, כדאיתא לעיל בדף כ"ג ע"ב, וע"כ הא דה"א דאשה מחוייבת למול את בנה, היינו שצריכה להדר ולבקש איזה איש שימול את בנה, ולא מדין שליחות כלל. ובזה אתי שפיר דברי הרמב"ן והריטב"א ז"ל שזה אינו תלוי בזמן, דאי הוי מדין שליחות אכתי הוי מצות עשה שהזמן גרמא, דאינה יכולה לעשות שליח קודם זמנה, וכן בלילה כדאיתא בנזיר דף י"ב,

דכל דלא מצי עביד השתא לא מצי עביד שליח, ואם כן גם השליחות תלוי בזמן, אבל כיון דאינה מדין שליחות אלא להדר אחר איש שיעשה המצוה זה בודאי אינו תלוי כלל בזמן", עכ"ל המקנה.

מבואר במקנה דנקט דהביאור בתירוץ הרמב"ן הוא, דהמצוה המוטלת על האב במילת בנו, אין זה רק עצם מעשה המילה, אלא כל ההתעסקות הנצרכת לצורך קיום הברית, ודבר זה אפשר לעשות גם בלילה.

הערת ה'קהילות יעקב' על המקנה

אכן ה'קהלות יעקב' הנ"ל לא הוה ניחא ליה בדברי המקנה, וז"ל: "קצת קשה לומר שלזה נתכוונו הרמב"ן ודעמיה, לומר דלגבי האב אינו זמ"ג, דריהטת לשונם ז"ל משמע לכאורה דאע"פ שהוא זמ"ג מ"מ כיון שאינו מצות בגופייהו, אלא מצוה שעל הבן, הוא שחייבת, אע"פ שהוא זמן גרמא". וקושיתו היא דמהרמב"ן משמע דלעולם אמת נכון הדבר דמילה הוי מ"ע שהז"ג, אלא דאעפ"כ היה מקום לחייב נשים במצוה זו. ואילו אליבא דהמקנה עולה דבאמת אין זו מצות עשה שהזמן גרמא, ואם כן היה לו להרמב"ן לכתוב זאת להדיא.

הסבר נוסף בדברי הרמב"ן

ואפשר לומר ביאור נוסף בדברי הרמב"ן, והוא, דהחיוב שיש על האב הוא לעשות מעשה המילה, ולא רק להתעסק למולו, אבל החיוב שיש על בי"ד, הוא, להתעסק בכל הנצרך לקיום מצות המילה. והנה לגבי אשה, אין צריך למעט אותה מחיוב גמור למול הבן, כמו שיש חיוב על האב, דחיוב זה הוא בגדר מצות עשה שהזמן גרמא, אבל צריך למעט אותה מגדר החיוב שיש על בי"ד, דהיינו ההתעסקות בהכנות למצות המילה, דחיוב זה לא הזמן גרמא.

ובזה מדוקדק לשון הרמב"ן, דאמנם לא כתב דמילה אינה מצות עשה שהזמן גרמא, מכיון שהחיוב שעל האב הוי זמן גרמא, אלא שיש חיוב נוסף שהיה צריך להיות מוטל על האם, והוא להתעסק בהכנות למילה, דחיוב זה אין הזמן גרמא. ובזה אתי שפיר לשון הרמב"ן שכתב שנשים אינן פטורות מידי דהוה אב"ד שחייבים, ולפי דברי הקה"י צריך להבין מה השייכות בין עצם התירוץ לבי"ד, הרי עיקר התירוץ שהחיוב שעל האב זה להשלים את החיוב המוטל על הבן, ולכן אין זה נחשב לזמן גרמא. אבל לפי דרכנו ניחא טפי, דכוונת הרמב"ן היא, שהיה צריך להיות

חיוב נוסף אל האם כמו שיש חיוב על בי״ד, להתעסק בברית, וקמ״ל קרא כי גם מחיוב זה שאין הזמן גרמא, בכל זאת נשים פטורות.

סימן כ״ח - 'ספירת העומר' האם היא מצוה אחת, או מצוות רבות והמסתעף מזה לפרטים רבים בדיני 'ספירת העומר'

א. מי שלא ספר יום אחד, האם ימשיך לספור בברכה

מחלוקת הראשונים במי ששכח לספור יום אחד, אם ימשיך לספור

כתבו תוס' במנחות (דף ס״ו ע״א סוף ד״ה זכר למקדש): ״פסק בהלכות גדולות שאם הפסיק יום אחד ולא ספר, שוב אינו סופר, משום דבעיא 'תמימות'. ותימה גדולה הוא, ולא יתכן״.

והרא״ש בפסחים (פרק ערבי פסחים סוף סימן מ״א) כתב, וז״ל: ״כתב בה״ג שאם הפסיק יום אחד ולא סיפר, שוב אינו סופר, דבעינן 'תמימות'. ואין נראה לר״י, דכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה היא״. מבואר שנחלקו הראשונים כיצד הדין במי שלא ספר יום אחד מימי הספירה, האם ימשיך לספור או שבטלה המצוה לגמרי ממנו.

ספירת העומר – האם היא מצוה אחת, או כל יום הוי מצוה בפני עצמה

מתוך דברי ר״י שהביא הרא״ש יש ללמוד לכאורה טעמי השיטות של הראשונים הנ״ל, דר״י טען על הבה״ג, 'דכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה'. ונראה לכאורה דהבה״ג סבירא ליה דכל ספירת העומר הוי בגדר

מצוה אחת, היינו, מצוה אחת שענינה לספור מ״ט יום, ולכן אם החסיר לספור יום אחד, כבר בטלה המצוה כולה, ואין תועלת במה שימשיך לספור בשאר הימים. אבל ר״י נקט שכל לילה ולילה הוי מצוה בפני עצמה, ולכן אם החסיר לספור יום אחד, יכול וחייב להמשיך לספור בימים הבאים.

לשון ה׳חינוך׳ בביאור שיטת בה״ג

כדברינו הנ״ל כן יש ללמוד מלשון ה׳חינוך׳ (מצוה ש״ו) בהביאו את שיטת הבה״ג, שבחיסר יום אחד הפסיד את המשך הספירה, וז״ל: ״יש שאמרו שמי ששכח ולא מנה יום אחד, שאין יכול למנות עוד באותה שנה, לפי שכולן מצוה אחת היא, ומכיון ששכח מהן יום אחד, הרי כל החשבון בטל ממנו״.

דברי ה׳מנחת חינוך׳ בהרחבת הביאור

ביותר הדברים מבוארים, באר היטב׳ ב׳מנחת חינוך׳ (שם אות ו׳), וז״ל: ״הנה נראה פשוט לשיטות הראשונים הסוברים דאם לא מנה בלילה יספור ביום, או אם דלג כל היום יספור אחר כך, דלא הפסיד המצוה, אין חילוק בין אם שכח או הזיד ולא מנה, או שלא היה מחויב למנות, כגון קטן שנתגדל בימי הספירה, או עבד שנשתחרר ביום, מכל מקום חייב למנות, כי זה אינו מהשלמה, שנאמר דאם לא היה חייב אין צריך להשלים, כמו במס׳ חגיגה דף ט׳ ע״א, גבי חיגר, כי דין זה דמונה עם כל ישראל, כך המצוה, דאין יום אחד תלוי בחבירו. וגם אם שכח בלילה ומונה ביום, לשיטה זו לאו השלמה היא, אלא המצוה נמשכת וכו׳. ולשיטת הראשונים דסבירא להו דאם לא מנה יום אחד הפסיד המנין, והטעם כמו שכתב הרב המחבר, דהם מצוה אחת, ומכיון דלא מנה יום אחד בטל ממנו החשבון, נראה גם כן בפשיטות דאין חילוק בין אם לא מנה, ששכח או הזיד, או שלא מנה שהיה קטן עד אמצע הספירה או נשתחרר, כיון שלא מנה, בטל החשבון ממנו, וגם זה פשוט״.

ביאור הגרי״ז הלוי כהדרך הנ״ל

ככל המבואר עד כה בביאור מחלוקת בה״ג ותוס׳, כך כתב לבאר הגרי״ז הלוי זצ״ל (מנחות שם), וז״ל: ״ונראה בכוונת הבה״ג דסבירא ליה דמצות ספירה, הכל מצוה אחת היא, דהיינו חמישים יום ושבע שבתות, וזהו דילפינן מ׳תמימות׳, דהיא מצוה אחת. והא דמברכין בכל יום, משום דכן

הדין בכל המצוות, כל זמן שלא קיים את כולה, דמברכין גם על חלק ממנה, ועל כן אם שכח יום אחד, שוב אינו סופר. ותוס׳ שכתבו דתימה גדולה לומר כן, משום דסבירא להו דכל יום הוה מצוה בפני עצמה״.

ביאור ה׳חסד לאברהם׳ בשיטת הבה״ג

לצד האחרונים הנ״ל שנקטו בביאור שיטת הבה״ג דמצות ספירת העומר הוי מצוה אחת, מצאנו לחבל אחרונים דנקטו דאין הדבר מוכרח לומר כך בשיטת הבה״ג, אלא לעולם אפשר לומר כי גם הבה״ג סבירא ליה דכל יום היא מצוה בפני עצמה, ואעפ״כ סבירא ליה שאם ביטלו ספירה של יום אחד, אי אפשר עוד להמשיך ולספור.

דרך זו מבוארת באריכות בשו״ת ׳חסד לאברהם׳ (תנינא תשובה נ״ו). בתחילה האריך להוכיח דאי אפשר לומר דספירת העומר הוי מצוה אחת, דאם כן הוא, לא היו מברכים בכל יום, ואפילו פעם אחת לא היה צריך לברך על מצוה כגון זו, ז״ל: ״אחר התבוננות נראה דאף בה״ג על כרחך דס״ל דכל יומא מצוה בפ״ע, היא דאל״כ תיקשי אמאי תקנו ברכה לכל יום. וגם פעם אחת לא הוה להם לתקן ברכה, לפימ״ש באו״ז הלכות ברכת המוציא סי׳ ק״מ דהיינו טעמא דלא תיקנו ברכה על אכילת ג׳ סעודות בשבת, משום דאינו אוכלן בבת אחת, מידי דהוי אד׳ כוסות בליל פסח, דאינו מברך על מצותן, הואיל ואינו שותם בבת אחת. ואף לשיטת הסוברים דגם בכה״ג שייך לתקן ברכה, היה להם לתקן ברכה ביום אחרון קודם גמר המצוה, ובזה הו״ל עובר לעשייתן, משא״כ כשהוא מברך תחלה, דאיכא ספיקא טובא שמא תתבטל המצוה ע״י שכחה יום אחד, או שמא ימות תוך ימי הספירה. ובברכת אירוסין כתב הראב״ד ז״ל לברך אחר אירוסין, משום שמא תחזור בה ותהיה ברכתו לבטלה, וק״ו בזה דאיכא שהות טובא״.

לאחר שהוכיח ה׳חסד לאברהם׳ דכל יום הוי מצוה בפני עצמה, הוסיף לבאר שיטת הבה״ג, וז״ל: ״לכן נראה ברור דגם לבה״ג פשיטא דכל יומא מצוה בפ״ע היא, ואפ״ה כשלא ספר יום אחד אינו סופר עוד, דכן גזרה תורה שלא יחסר מימי הספירה שהוא מתחייב בהם, משום דבעינן ׳תמימות׳״.

ביאור ה׳אור לציון׳ בדעת הבה״ג כה׳חסד לאברהם׳

בשו״ת ׳אור לציון׳ (חלק א׳ סי׳ ל״ו) כתב כי אין הכרח לנקוט דהבה״ג סבירא ליה דכל ספירת העומר הוי מצוה אחת, אלא לעולם יש לומר דסבירא ליה דכל יום הוא מצוה בפנ״ע, ואעפ״כ נקט דבהחסיר יום אחד אי אפשר עוד להמשיך ולספור, וז״ל: ״נראה בס״ד ליישב שיטת בה״ג, דלעולם גם הוא ז״ל סובר דכל יום ויום מצוה בפני עצמה, אלא דמפרש ל׳תמימות׳ דקרא באופן אחר, וס״ל דכוונת תמימות היינו שיהיו כל המ״ט יום ברצף אחד. וכגון אדם שנמצא בליל ה׳ לספירה, ונזכר שאמש בליל ד׳ וביומו לא ספר, כיצד ימנה ברצף: אם ימנה היום ה׳, חסר ברציפות, שהרי אחרי ג׳ שמנה שלשום צריך לספור ד׳ ולא ה׳. ימנה היום ד׳, גם זה אי אפשר, דמשקר בספירתו, ועל כן סובר בה״ג שבכה״ג הפסיד הספירה״.

לדרך זו עולה דנקודת המחלוקת בין הבה״ג ותוס׳ היא, האם מכיון שכל יום הוי מצוה בפני עצמה, אזי אפשר לספור אפילו אם החסירו יום אחד, או שלא, מכיון שחסר ברצף של המנין, ולשיטת הבה״ג ילפינן מדינא ד׳תמימות׳ שצריך לספור באופן של רציפות בספירה.

דברי ה׳חתן סופר׳ בשיטת הבה״ג

בשו״ת ׳חתן סופר׳ (סימן פ׳), כתב, וז״ל: ״יש ליישב שיטת בה״ג ולומר דבאמת כל יום מצוה בפני עצמה, מכל מקום הקפידה תורה על ׳תמימות כל הימים׳, ומשום הכי כתבה התורה ׳שבע שבתות תמימות תהיין׳, וגם ׳תספרו חמישים יום׳, לומר לספור כל יום ויום בפני עצמו, אעפ״י שתמימות תהיין, ושייכי להדדי״. וכוונתו לכאורה היא ממש כדרכו של ה׳חסד לאברהם׳ וה׳אור לציון׳ הנ״ל, דיש תנאי במצות ספירת העומר שלא תחסר ספירת יום אחד, ואם חסר יום אחד, הוי חסרון במצוה, אף דכל יום הוא מצוה בפני עצמה, דמכל מקום צורת המצוה היא, שתהא ספירת כל יום באופן רצוף, ׳תמימות׳, ולא באופן חסר.

סימוכין מדברי ה׳אור זרוע׳ לביאור זה בשיטת הבה״ג

יש להביא סימוכין וקצת ראיה לדרך זו של האחרונים בביאור שיטת הבה״ג, דמה שאינו סופר אחר יום של דילוג, אין זה משום דהוי מצוה אחת, אלא משום דחסר ב׳תמימות׳, מדברי ה׳אור זרוע׳ (סימן שכ״ט), וז״ל: ״צריך להזהר שלא ידלג אפילו יום אחד מלספור, כדי שתהיינה תמימות. ואם תמימות לעיכובא ולא למצוה, היכא שחיסר יום אחד ולא מנה, שוב אינו מברך וסופר, דה״ל ברכה לבטלה. אבל אם תמימות למצוה ולא לעיכובא, נראה שמברך וסופר. מיהו בין כך ובין כך, אם ירצה סופר בלא

ברכה. והדעת מכרעת דהיכא שחיסר יום אחד, דאינו מברך אחר, כך דהא אין כאן חמישים יום, ואין כאן תמימות. אבל ספירה בלא ברכה סופר ולית לן בה״.

מבואר מדבריו דהנדון בחיסר יום אחד, האם ממשיך לספור או לא, הרי זה תלוי האם 'תמימות' הוי לעיכובא, או רק למצוה לכתחילה. ונראה מכאן דהא פשיטא שכל יום הוי מצוה בפני עצמה, אלא דמ״מ הא כתיב בקרא 'תמימות', וילפינן מהכא שצריך למנות את כל הימים, ולכן הספק בזה הוא, האם הוי רק מצוה לכתחילה, ולכן אם חיסר יום אחד, אזי איה״נ שאינו יכול לקיים את המצוה של 'תמימות', אבל עדיין יכול לקיים את המצוה שיש לספור בכל לילה. או שמא ה'תמימות' הוא לעיכובא, שאי אפשר לקיים את המצוה כלל, אם לא ישלים את כל הספירה. ועכ״פ מתוך דברי האו״ז נראה בעליל דלא סבירא ליה דהמחלוקת בזה היא, האם ספירת העומר היא מצוה אחת, או מצוות נפרדות, שהרי כתב דהנידון הוא רק בענינא ד'תמימות'.

שיטת הראשונים דבשכח יום אחד יאמר למחרת, אתמול היה כך, והיום כך

ה'חינוך' (מצוה ש״ו) כתב, וז״ל: ״ויש שאמרו שמי ששכח ולא מנה יום אחד, שאין יכול למנות עוד באותה שנה, ולא הודו מורינו שבדורינו לסברא זו, אלא מי ששכח יום אחד יאמר אמש היו כך בלא ברכה, ומונה האחרים עם כל ישראל״. וכך כתב הרי״ץ גיאות בספר 'שערי שמחה' (הלכות חדש וספה״ע) בשם רב האי גאון ז״ל, וז״ל: ״ואמר בשניה איתמל חד יומא בעומרא והאידנא תרי יומי בעומרא, מאי חוסרנא איכא במנינה״. והובאו דבריו ב'ביאור הלכה' (סי' תפ״ט ד״ה סופר בשאר ימים). וזוהי שיטה מחודשת, דמי ששכח לספור יום אחד, אז למחרת יכול להשלים הספירה על ידי שיאמר כי אתמול היה כך, והיום הוא כך, ויכול להמשיך ולברך בברכה.

'מעשה ספירה' בלא קיום מצות ספירה

בספר 'מאורי המועדים' להגאון רבי דוד סולוביצ'יק שליט״א כתב לבאר שיטה זו, וז״ל: ״מבואר מדבריו ג״כ כיסוד הבה״ג דשייך חלות דין של ספירה אף בלא קיום המצוה דספירה, שהרי זה פשוט דכה״ג שסופר יום של אתמול בודאי לא קיים מצות ספירה של יום אתמול, ומ״מ יש על ספירה זו שם ספירה, כדי שיהיה על כל הספירה שם 'תמימות', והוא

חידוש יתר על דעת הבה״ג. ובדעת השו״ע מבואר דרק אם שכח בלילה יכול לספור ביום, וטעמו דאף דאין זה זמן קיום המצוה, מ״מ יש על זה שם ספירה בכדי שיהיה על כל הספירה שם תמימות וע״כ סופר בשאר הימים בברכה״.

ביאור הדברים, דלעולם איכא למימר בדעת ראשונים אלו שכל יום הוי מצוה בפני עצמה, אבל אין די בזה בכדי שיהיה אפשר להמשיך ולספור אחר יום הדילוג, כהמבואר לעיל בדעת הבה״ג, דבעינן עכ״פ ספירה של תמימות, ולכן בשביל שיהיה אפשר להמשיך את הספירה ביום הבא, צריך לספור גם את היום של אתמול, ולכן אם שכח צריך להגיד ׳אתמול היה כך וכך׳, ואפילו שאינו מקיים בזה המצוה של אתמול, בכל זאת מועיל הדבר לגבי המשך הספירות, שלא יחשב לו שלא ספר יום האתמול, אלא נחשב שעשה מעשה של ספירה בלי קיום מצוה.

ב. שיטות הפוסקים במי שמתפלל מבעוד יום, כיצד ינהג

מחלוקת הראשונים כיצד ינהג מי שמתפלל מבעוד יום

על פי היסוד המבואר לעיל דיש בספירת העומר גדר מסוים שאפשר לספור בכדי לקיים הענין של ׳תמימות׳ גם כשאין מקיימים בזה את המצוה, נבוא בס״ד להציע ביאור בשיטה המחודשת של המחזור ויטרי שהביא האבודרהם (סדר ימי העומר, עמ׳ רמ״ב. הובאו דבריו בב״י סי׳ תפ״ט), וז״ל: ״כתוב במחזור ויטרי המתפלל עם הציבור מבעוד יום, מונה עמהם בלא ברכה, מימר אמר, אם אזכור בלילה בביתי אחזור ואברך כדין, ונמצא שלא ברכתי לבטלה. ואם אשכח, הרי מניתי ימים ושבועות למצוה. אבל הרמב״ם כתב אם מנה ולא בירך יצא. וכן עיקר. ולפיכך צריך להזהר מי ששואל אותו חבירו כמה ימי הספירה שיאמר לו אתמול היו כך וכך, שאם יאמר לו היום כך וכך נמצא שכבר מנה, ואינו יכול למנות בברכה״.

מבואר מדברי האבודרהם דאיכא מחלוקת ראשונים האם יוצאים ידי מצות ספירת העומר בלי ברכה, או לא. דעת המחזור ויטרי שאין יוצאים ידי ספירה בלי ברכה, ולכן כתב שאפשר לספור מבעוד יום בלי ברכה, ואם יזכור בערב יספור עם ברכה, ואין זו ברכה לבטלה. אבל הרמב״ם כתב דמקיימים המצוה גם בלא ברכה, ולכן אין לספור בלי ברכה מבעוד יום ושוב לספור בלילה בברכה, דאיכא חשש ברכה לבטלה.

קושית הרשב״א על המחזור ויטרי

ברם, באמת דברי האבודרהם בשם המחזור ויטרי לכאורה קשים הם מאד, וכדתמה כבר רבות בזה הרשב״א בתשובות (חלק א׳ סי׳ רל״ה), וז״ל: ״מה שאמרת משם רש״י בענין ספירת העומר כשממהרין הצבור להתפלל תפלת הערב מבעוד יום שמונה עם הצבור ימים ושבועות בלא ברכה, דמימר אמר, אם אזכור בלילה בביתי אחזור ואברך ונמצא שלא ברכתי ברכה לבטלה קודם שקיעת החמה, ואם אשכח הרי מניתי ימים ושבועות למצוה, לא ידעתי אנה כתב רש״י ז״ל, ואני תמה אם אמרה הרב ז״ל, ואם אמרה אחר משמו, אומר אני שתלה בוקי סריקי ברבנו ז״ל, דכל שמנה מבעוד יום לא עשה ולא כלום, אלא הרי הוא עומד ביום ראשון ומונה יום שני, ואדרבה כמעיד מה שאינו. ואם שמא יצא בספירה ויסמוך בספירה זו כמו בקריאת שמע של ערב, אם כן כבר יצא ידי ספירה, וכשחוזר ומברך בלילה נמצאת ברכה לבטלה. סוף דבר לא ידעתי לזה ענין ואין הרב ז״ל חתום עליו״.

הקושיא של הרשב״א מבוארת היטב, דהרי מדברי האבודרהם נראה דנקט בדעת המחזור ויטרי שאין מקיימים המצוה בלא ברכה, ולכן העמיד את דברי הרמב״ם כמי שחולק על המחזור ויטרי, ואם כן הוא, אזי קשה מה טעם יש במה שיספור מבעוד יום, חדא, שלא מקיים המצוה כלל כי לא בירך. ועוד, שאין זו ספירה נכונה, כי סופר היום כמנין היום הבא. ועוד תמה הרשב״א על עצם הדבר לומר שאין מקיימים המצוה בלא ברכה, ונקט בפשיטות שמקיימים המצוה בלא ברכה, ואם כן ממנ״פ אי נימא דקיים המצוה מבעוד יום, כמו שאפשר לקרוא קר״ש מבערב, אם כן שפיר הוי הברכה שיברך אחר כך, ברכה לבטלה. סוף דבר דברי המחזור ויטרי לכאורה קשים מאד, דמנ״פ אין מובן, אם לא יצא בספירת היום, למה יספור אז. ואם יצא בספירת היום, הוי ברכה לבטלה מה שיברך בלילה. להלן נציע מדברי הפוסקים בישוב שיטה זו.

ישוב שיטת המחזור ויטרי על דרך היסוד הנ״ל

ושמעתי לומר בישוב דברי המחזור ויטרי על דרך היסוד המבואר לעיל בשיטת הראשונים שאפשר לומר ׳אתמול היה כך׳, והיינו, דלעולם ודאי שאין מקיימים המצוה בספירה שספר מבעוד יום, מכיון שהספירה היתה בלי ברכה, וכמו שמשמע מהאבודרהם, ולכן אם נזכר בלילה יכול לספור בברכה, שהרי לא יצא ידי חובתו בספירה שספר מבעוד יום. אבל מה שבכל זאת סופר מבעוד יום, זהו בשביל הימים הבאים, שלא יהיה

חסרון ב׳תמימות׳, כי אע״ג שכל יום בספירה הוי מצוה בפני עצמה, מכל מקום יש דין שאי אפשר להמשיך ולספור אם חסר יום אחד שלא ספר אותו.

וכבר נתבאר לעיל כי בכדי לקיים תנאי זה די במה שיש מעשה של ספירה, אף שאין קיום המצוה של ספירה, ולכן גם אם ספר מבעוד יום, אע״ג שלא קיים בזה המצוה, מכל מקום מועיל הדבר להחשב שהיום הזה הוא ספור, לענין זה שבהמשך הימים יוכל לספור. וזהו שכתב המחזור ויטרי שיש לספור מבעוד יום בלי ברכה, אע״ג שאינו יוצא ידי״ח בספירה בלי ברכה, דמכל מקום על ידי זה נחשב שהיום הוא ספור, לענין זה שיוכל להמשיך ולספור בשאר הימים בברכה. ובזה מיושב הכל, דניחא למה סופר מבעוד יום אע״ג שאינו מקיים בזה מצוה, וניחא גם כן איך סופר בלילה בברכה אע״ג שכבר ספר מבעוד יום.

כך שמעתי לבאר בזה, ומלבד מה שהדברים מצד עצמם מחודשים מאד, הנה גם קשה להעמיס כל זאת באבודרהם, שהרי כתב בתו״ד שלכן סופר מבעוד יום, ד׳אם אשכח, הרי מניתי ימים ושבועות למצוה׳, ולהביאור הנ״ל בספירה מבעוד יום בלי לברכה לא מנה כלל למצוה, שלא קיים כלל מצוה בזה, ואין הדבר מועיל לו רק לענין שיוכל להמשיך בספירה.

ביאורו של הגר״א בשיטת המחזור ויטרי

מדברי הגר״א על השו״ע (סי׳ תפ״ט ס״ג) יש ללמוד ביאור אחר בדברי המחזור ויטרי והאבודרהם הנ״ל, דשו״ע שם איתא: ״המתפלל עם הצבור מבעוד יום, מונה עמהם בלא ברכה, ואם יזכור בלילה יברך ויספור״. ובתחילה כתב הגר״א דמיירי הכא בבין השמשות, שיוצא בדיעבד מכיון דהוי ספק בין השמשות. ולאחר מכן כתב הגר״א, וז״ל: ״וסבירא ליה דברכה מעכב לענין זה שיחזור ויברך וכו׳. אבל הר״ד אבודרהם עצמו חזר בו וכתב, אבל הרמב״ם כתב אם מנה ולא בירך יצא וכן עיקר ולפיכך וכו׳. ואפשר דסבירא ליה לשו״ע כדעתו הראשונה, דמרמב״ם אין ראיה, דשם איירי שיוצא ידי ספירה״.

ונראה בביאור דבריו הקצרים של הגר״א, דמה שהביא האבודרהם מהמחזור ויטרי דיש למנות מבעוד יום, זהו בגלל שיוצאים ידי ספירת העומר גם בלי ברכה, אבל בכל זאת אפשר לחזור ולספור עם ברכה, כי כך הוא הגדר בזה, ד׳ברכה מעכב לענין זה שיחזור ויברך׳. ולכן מתחילה יש לספור מבעוד יום, מכיון שיוצאים עכ״פ מספק דביה״ש ידי ספירה

אפילו בלי ברכה, אבל אחרי זה אפשר וצריך לחזור ולספור בברכה, כי מכיון שספר קודם לכן בלא ברכה, אפשר לחזור ולספור שוב בברכה. ועל חידוש זה שאפשר לברך אחר שכבר ספרו בלי ברכה, הביא האבודרהם שהרמב״ם כתב שיצא גם בלי ברכה, ומשמע שיצא לגמרי, ולכן אם ספר מבעוד יום אינו יכול לחזור ולספור בברכה.

והוקשה להגר״א למה פסק השו״ע כדברי רש״י, והרי האבודרהם כתב שהרמב״ם חולק עליו בזה, ומיישב הגר״א שהשו״ע סובר שאין ראיה מהרמב״ם שהוא חולק על רש״י, כי מה שכתב שיצא גם בלי ברכה, היינו לענין עיקר קיום מצות ספירה, אבל עדיין אפשר לומר דמודה הרמב״ם לרש״י שאחרי זה אפשר לספור עם ברכה. אלא שעדיין מקשה הגר״א על השו״ע, כי להלן בסמוך (סעיף ד׳) כתב השו״ע את מסקנתו של האבודרהם אליבא דהרמב״ם, שאם שאל חבירו כמה היום, יגיד לו ׳אתמול היה כך׳, וזהו רק להשיטה שיוצאים ידי המצוה לגמרי גם בלי ברכה, אבל לפי רש״י יכול לענות כמה היום בלי ברכה, ולחזור ולספור שוב ולברך, ונמצא דהשו״ע סתר משנתו, שבסעיף ג׳ פסק כתחילת דברי האבודרהם בשם רש״י, ובסעיף ד׳ פסק כסוף דברי האבודרהם עפ״י הרמב״ם.

החידוש הגדול שיש בדברי הגר״א

הגם כי על פי דברי הגר״א מבוארים היטב דברי המחזור ויטרי, אכן, עצם הדבר שכתב הגר״א קשה לענ״ד להבינו על בוריו, דכל תירוצו של הגר״א מיוסד על היסוד ד׳ברכה מעכב לענין זה שיחזור ויברך׳, ודבר זה צריך ביאור, דממנ״פ, אם קיים המצוה בספירה בלא ברכה, כיצד יתכן שיצא ידי ספירה בלי ברכה, ובכל זאת יחזור ויברך, הרי קיים כבר את המצוה בספירה ראשונה, וספירה זו שאומר עתה היא כדיבור בעלמא, וכהא דקיי״ל לענין לולב, שאם נטל אדם לולב בלי ברכה, ואחרי זה נוטל שוב, אינו יכול לברך, מכיון שכבר קיים המצוה, וא״כ למה בספירת העומר אפשר לנהוג אחרת. והיכן מצאנו קיום מצוה לחצאין, דאת המצוה קיים, אבל הברכה מעכבת לענין שיחזור ויברך. דבר זה טעון ביאור לקוצר המשיג ועומק המושג.

ביאורו של הפמ״ג בשיטת המחזור ויטרי

הפמ״ג (משב״ז ס״ק ו׳) כתב ביאור נוסף בשיטת המחזור ויטרי, וז״ל: ״הנה סובר הט״ז דאבודרהם כתב די״ל אם מונה בלא ברכה יצא מן התורה, ומדרבנן לא יצא בספירה אלא א״כ בירך תחלה, שכך תקנו לברך על

המצוות, ואתי שפיר שקורא עם הציבור בין השמשות בלא ברכה, ושמא ישכח בלילה יצא עכ״פ מן התורה, ואם יזכור יספור בלילה בברכה. ולמה שכתב אח״כ להרמב״ם, יצא אף מדרבנן בלא ברכה, וכן הלכה בכל המצוות, דברכות אין מעכבות״.

גם בדברי הפמ״ג יש חידוש גדול, דעולה מדבריו בשיטת רש״י דמצות ספירת העומר שונה מכל המצות, דכאן תקנו רבנן שאינו מקיים המצוה מדרבנן בלא ברכה, ולכן אף שמנה בלי ברכה מבעוד יום, ויצא בזה את הספירה מדאורייתא, מדרבנן לא יצא בלי ברכה, ולכן בלילה יכול לספור שוב בברכה מחמת החיוב דרבנן שעדיין נשאר עליו. אבל ברמב״ם משמע שבלי ברכה יוצא גם את החיוב מדרבנן. ואפשר דאף הגר״א נתכוון לדרך זו, וצ״ע.

ביאורו של הט״ז במחזור ויטרי

הפמ״ג הנ״ל העמיס את דבריו בשיטת הט״ז, אכן בתוך דברי הט״ז יש ללמוד לכאורה ביאור אחר בדברי המחזור ויטרי, דז״ל: ״בשלמא למה שכתב ב״י בשם אבודרהם תחלה שפיר, דהיינו שמימר אמר אם אזכור בלילה בביתי אחזור ואברך כדין, ונמצא שלא ברכתי לבטלה, ואם אשכח הרי מניתי כבר. אבל הוא עצמו כתב על זה דמדברי הרמב״ם משמע דאם מנה בלא ברכה יצא, וכן עיקר, ממילא משמע דתנאי זה אינו נכון, דאין להתנות בתנאי שזכר תחלה, דאין נמנה למצוה מספק״.

ולכאורה מבואר מדברי הט״ז ענין חדש, דנקט בכוונת רש״י שיספור מבעוד יום בלי ברכה, אבל יהיה זה בדרך תנאי, דמתנה ואומר, אם לא אזכור בלילה לספור שוב בברכה, אזי רצוני לצאת עתה בספירה בלי ברכה, ואם אזכור בלילה, אזי אין רצוני לצאת בספירה עתה בלי ברכה. ולכאורה היא דרך מרווחת, ועל דרך דאיתא בפוסקים לענין קר״ש, שאפשר להתנות כשקורא קודם הזמן הראשון בלי טו״ת ולא בתוך התפילה, ושוב קורא קודם הזמן השני עם טו״ת ובתוך התפילה, שיתנה דאם העיקר הוא כהזמן השני, אינו רוצה לצאת ידי״ח בקריאה הראשונה.

ברם, הקושי בביאור זה, דלכאורה לענין זה אין לנו כלל ראיה מהרמב״ם, דאיה״נ הרמב״ם כתב כי מקיימים המצוה בלי ברכה, אבל מנין לנו ראיה מדבריו דאין מועיל התנאי הנ״ל, וצ״ב.

ג. בהא דמי שלא ספר בלילה, יספור ביום בלי ברכה

דברי המרדכי דמי שלא ספר בלילה בברכה, מונה ביום בלי ברכה

על פי היסוד המבואר לעיל (סוף אות א' ואות ב') דיש בספירת העומר גדר מסוים שאפשר לספור בכדי לקיים הענין של 'תמימות' גם כשאין מקיימים בזה את המצוה, ודבר זה מועיל שיהיה אפשר להמשיך ולקיים המצוה בברכה, יש מקום לבאר הא דכתב המרדכי (מגילה פרק ב' אות תת"ג) וז"ל: "ראבי"ה אומר דודאי כי לא בירך בלילה, לא יברך ביום משום ברכה לבטלה אבל מונה בלא ברכה".

וצריך להבין דברי הראבי"ה, דלכאורה ממנ"פ, אם אמירת ברכה על ספירה ביום הוי ברכה לבטלה, הרי מוכח שאין מקיימים המצוה בספירת היום, ואם כן קשיא למה ימנה כלל ואפילו בלי ברכה. ואם מורה הראבי"ה דמונה ביום מוכח דיש בזה מצוה, ואם כן קשיא למה לא יברך על ספירה זו.

ביאור דעת המרדכי על פי היסוד הנ"ל

ואפשר להסביר הענין על פי היסוד דלעיל, דלעולם אין בספירה שסופרים ביום קיום מצוה כלל, ולכן אין מברכים על ספירה זו, ומה שבכל זאת מורינן ליה לספור ביום בלי ברכה, זהו בשביל שיוכל מחר לחזור ולמנות, דעל ידי כך שספר ביום יש בזה הענין של 'תמימות', שלא החסיר ממעשה הספירה של כל יום ויום. והביאור בזה הוא על פי האמור לעיל דנקטינן שכל לילה הוי מצוה בפני עצמה, ואעפ"כ אי אפשר להמשיך ולספור אחר דילוג של יום, כי חסר ב'תמימות', ולענין חלק זה בלבד מועילה ספירת היום, דאע"ג שלא היתה זו ספירה של מצוה, יכול עי"ז להמשיך ולספור בברכה.

וכל זה הוא על דרך שנתבאר לעיל על פי יסוד זה דברי החינוך שאפשר לומר 'אתמול היה כך', דגם בספירה זו אין קיום מצוה של ספירה, אבל מועיל הדבר לענין התנאי של 'תמימות'. ועל דרך שנתבאר לעיל בשיטת המחזור ויטרי במי שמתפלל קודם שחשכה, יע"ש. ועל דרך זה איכא למימר הכא נמי, והבן. ולהלן יובא ענין זה גם על דברי התוס' שהביאו מהבה"ג כדברי הראבי"ה שהביא המרדכי, יע"ש היטב.

ביאור דברי המרדכי באופן אחר

אכן נראה דאין הכרח לומר חידוש גדול זה במרדכי, דישנה ספירה אפילו בלא קיום מצוה כלל, אלא אפשר להסביר דברי המרדכי על פי הא דאיתא במנחות (דף ס״ו ע״א): ״יכול יקצור ויספור ויביא ביום, ת״ל ׳שבע שבתות תמימות תהיינה׳, אימתי אתה מוצא ׳שבע שבתות תמימות׳, בזמן שאתה מתחיל למנות מבערב״.

ומבואר כי רק מדינא ד׳תמימות׳ צריך למנות מבערב דוקא, ולכן יש לומר דלעולם גם בספירת היום מקיימים את עצם המצוה דספירה, אלא דבכה״ג חסרה המעלה של ׳תמימות׳, דה׳תמימות׳ אינו תנאי בעצם קיום המצוה, אלא מעלה בלבד, ולכן בספירת היום מקיימים עיקר המצוה, אבל את המעלה של תמימות אין מקיימים, ומטעם זה הורה הראבי״ה שיספור ביום בלא ברכה, דכל שמקיימים מצוה שלא בשלמות אין מברכים, וכדכתב הגר״ח על הרמב״ם בהלכות שחיטה, וז״ל: ״כמו שפסק כן גם בדין נולד מהול וגר שנתגייר כשהוא מהול, דאין מברכין על הטפת דם ברית, ואע״ג דלדעת הרמב״ם שם חיובו ודאי ולא מספק, אלא דכל שאין המצוה בשלימות אין מברכין עליה״. ולפ״ז אתי שפיר הכא נמי, דאע״ג שמקיימים את המצוה בספירה ביום, יספור ביום בלי ברכה, מכיון שעכ״פ אין זו מצוה בשלימות.

ראיה להסבר הנ״ל מדברי המרדכי

ויש קצת ראיה לביאור זה במרדכי, דקודם שהביא דברי ראבי״ה הנ״ל, כתב, וז״ל: ״כבר שאלו לרבינו יעקב בר׳ יקר, מי שלא בירך בלילה, מהו שיברך ביום. והשיב שכר ספירה יהבינן ליה, שכר ספירה בזמנו לא יהבינן ליה. ואין הדבר ידוע אם אמר להם לספור למחר ולברך או לספור בלא ברכה״. ותיכף בסמוך המשיך וכתב, ׳וראבי״ה אומר׳ וכו׳.

והנה מרהיטת לשון המרדכי אין נראה דנקט כי נחלקו השיטות בזה, אלא הוי המשך אחד. ואם כן נראה בביאור הראבי״ה על דרך שענה רבינו יעקב, דהגם שמקיימים המצוה גם בספירת היום, ו׳שכר ספירה יהבינן ליה׳, מכל מקום חסר בשלימות של המצוה שאין הספירה בזמן הראוי לכתחילה. ועלה הדבר בספק אם הורה לברך על ספירה זו מכיון שקיים עיקר המצוה, או לא יברך מחמת שחיסר בשלימות המצוה. ועכ״פ הא מיהא מבואר דלא כהיסוד דלעיל, שכל ספירת היום היא בשביל שיוכל להמשיך ולספור בשאר הימים בברכה, ומבלי שקיים מצוה כלל בספירת היום, שעל זה אין שכר.

ראיה מהרמב"ם שיש מצוה בספירת היום ואעפ"כ אין מברכים

כדברינו הנ"ל יש להוכיח מלשון הרמב"ם (הלכות תמידין ומספין פ"ז הל' כ"ב), וז"ל: "מצות עשה לספור שבע שבתות תמימות מיום הבאת העומר שנאמר וספרתם לכם ממחרת השבת ומתחילת היום מונין לפיכך מונה בלילה מליל ששה עשר בניסן שכח ולא מנה בלילה מונה ביום וצריך לברך בכל לילה אשר קדשנו במצוותיו".

וכתב ביאור לציון' (ח"א סי' ל"ו), וז"ל: "ממה שכתב הרמב"ם דצריך לברך בכל לילה וכו', ולא קאמר וכשסופר מברך, סתמא, משמע דהברכה מברכין דוקא בלילה אבל ביום לא. ויש להבין בדעת הרמב"ם, דמאחר דס"ל דספירת יום מהני, כמש"כ כאן, וכך פסק גבי קצירת העומר, וז"ל, מצוותו להקצר בלילה וכו' וכל הלילה כשר לקצירת העומר ואם קצרוהו ביום כשר, ומקורו ממתניתין מנחות דף ע"א, אם כן מאי טעמא סובר הר"מ דעל ספירת יום אינו מברך. ואין לומר דמטעם ספק פסק דלא יברך וכו'. ונוכל להבין את פסק הר"מ, דאפשר לומר דהרמב"ם ס"ל דלכתחילה סופר בלילה דוקא, אלא שאם לא ספר בלילה סופר ביום, ומה שסובר שביום אינו מברך, צ"ל דהיינו טעמא דאמנם ס"ל דתמימות קאי אכל היום כולו, אבל מ"מ המצוה דתמימות בשלמותה, היינו דוקא היכא דסופר בלילה, משא"כ הסופר ביום, חסר לו בשלמות מצות התמימות, וכה"ג לא תקנו חכמים ברכה, ומשו"ה פסק דסופר ביום בלא ברכה". ומבואר ככל אשר כתבנו בס"ד.

ביאור דברי הבה"ג שביום ימנה בלי ברכה

ככל המבואר עד כה בשיטת הראבי"ה שהביא המרדכי, כך צריכים אנו לומר בשיטת הבה"ג שהביאו תוס' במגילה (דף כ' ע"ב ד"ה כל הלילה), וז"ל: "בה"ג כתב דהיכא דאינשי מלברך בלילה ימנה למחר בלא ברכה וכן הלכה אבל אם שכח לילה ויום לא ימנה עוד בברכה דבעינן תמימות וליכא". והקושיא בזה היא כדלעיל, דאי מקיימים מצוה בספירת היום, למה אל יברכו, ואי אין מקיימים מצוה ביום, למה ימנו כלל.

ונתקשה בזה בספר 'מאורי המועדים' הנ"ל, וז"ל: "עיקר דברי הבה"ג צ"ב, דממ"נ אם ספירת יום חשיבא ספירה למה לא ימנה ביום עם ברכה, ואי לא חשיבא ספירה, מה יועיל לגבי זה שיוכל לספור מכאן ולהבא עם ברכה, והרי ליכא תמימות, וצ"ע. והנה בתוס' במנחות דף ס"ו ע"א בד"ה זכר הביאו דעת הבה"ג דס"ל דאם חיסר יום אחד ולא ספר שוב אינו

סופר כלל, עי״ש. א״כ מבואר דמה שסופר בשאר הימים בברכה, אין הטעם משום ספק ספיקא, דהרי הבה״ג עצמו דס״ל דספירת כל הימים מעכבין זה את זה, ומ״מ ס״ל דאם ספר ביום סופר בשאר הימים בברכה, והא לדידיה ליכא ס״ס בזה וצ״ע״.

וכתב לבאר שיטת הבה״ג על פי היסוד שהובא לעיל בשמו [וכדכתבנו נמי לומר כן בשיטת המרדכי בשם הראבי״ה], וז״ל: ״נראה מוכח ומבואר דמלבד דין ספירה שהוא משום קיום המצוה דוספרתם לכם יש בזה עוד הלכה וחלות דין של ספירה בלא קיום מצוה, ונפק״מ שלא יגרע לענין תמימות, ואף דלא קיים המצוה, מ״מ סגי בזה כדי שיחשב תמימות. וא״כ י״ל דאע״פ שזמן קיום המצוה אינו אלא בלילה, ואם ספר ביום לא קיים המצוה, מ״מ כיון שעדיין עומד באותו היום, שייך בו מעשה וחלות דין של ספירה, דהזמן של לילה הוא רק הלכה בקיום המצוה דזמנה הוא רק בלילה, אבל עצם הספירה שייך שתהיה אף ביום, ואף בלא קיום המצוה, ולא חסר ממנין הימים. ולכן בשאר הימים שפיר יכול לספור בברכה, כיון דאין כאן חסרון דתמימות. ומבואר היטב דעת הבה״ג דאע״פ דס״ל דהימים מעכבין זה את זה, מ״מ כיון שספר ביום לא חשיב כלל כמו שחיסר יום אחד, וע״כ סופר בשאר הימים בברכה, ודו״ק״.

ביאור נוסף בדעת הבה״ג

כבר כתבנו לעיל כי הגם שעל פי היסוד הנ״ל מבוארים דברי הבה״ג, וכן דברי הראבי״ה, אכן הדברים מצד עצמם מחודשים, דאפשר לקיים התנאי ד׳תמימות׳ גם בלא ספירה שיש בה מצוה, אלא ספירה בעלמא. ובאמת אפשר לבאר דברי הבה״ג גם בלא חידוש גדול זה, אלא כהמבואר לעיל בשיטת הראבי״ה, דלעולם מקיימים מצוה בספירת היום, אלא דחסר המעלה של ׳תמימות׳, ואין מברכים על מצוה שאינה בשלימות

וכן כתב בקונטרס ׳ברכת הפסח׳ לרבי אליהו ברוך פינקל זצ״ל, וז״ל: ״ונראה לפרש בדעת הבה״ג שמונה ביום אבל אינו מברך, דאין כוונתו דהוי ספירה בלי מצווה, אלא לעולם הוי ספירה של מצוה, ומ״מ אינו מברך כיון שאין המצוה מתקיימת בשלימות, ובזה מבואר טפי איך זה מהני לקיום דין תמימות, דהא מ״מ קיים מצוה בספירה שביום״. ומבואר מדבריו שבספירת היום יש קיום ממש של מצות ספירת העומר, ולכן יכול להמשיך לספור מחר בברכה, ומה שאינו מברך על הספירה ביום היינו מכיון שאין עושים ברכה על קיום מצוה שאינה בשלימות.

ביאור ה'ראש יוסף' בהא דסופרים ביום בלי ברכה

ה'ראש יוסף' לבעל הפמ"ג (מגילה שם) כתבו לבאר השיטה דסופרים בלי ברכה באופן אחר מכל הנ"ל, וז"ל: "מה שכתבו התוספות עוד דאם לא ספר לילה ויום שוב לא ימנה בברכה דבעינן תמימות, קשה א"כ בשכח בלילה וסופר ביום איך ימנה שאר הימים בברכה, הא בעינן תמימות. ואי דהוה תמימות, א"כ יספור ביום בברכה. ויש לומר דהוה ספק ספיקא, שמא ספירה כשר ביום, ואם תמצי לומר אין כשר ביום, אפילו הכי סופר שאר הימים בברכה, כי יש אומרים כן, דמה בכך ששכח יום אחד. מה שאין כן באותו יום ליכא אלא חד ספק".

הרי לנו ביאור מחודש ומפולפל מהפמ"ג בביאור השיטה שסופרים ביום בלי ברכה, וממשיכים לספור כל לילה בברכה, דזהו מכיון דלענין המשך הספירה יש שני ספקות, ספק אחד, אולי מקיימים גם ביום המצוה, ואם לא מקיימים המצוה ביום עדיין איכא ספק אולי העיקר כהשיטה שבהחסיר יום אחד אפשר להמשיך ולברך בברכה. ומחמת דהוי ספק ספיקא אפשר לספור בברכה. אבל לענין ספירת היום עצמה הוי רק ספק אחד, ולכן סופר בלא לברך.

קושית ה'בית יצחק' על ביאור הפרמ"ג וביאורו של הבית יצחק בתוס'

בספר 'בית יצחק' (מגילה שם) כתב להקשות על דברי הפרמ"ג הנ"ל, וז"ל: "אמנם דבריו יתכנו על פי ההלכה לדידן דאיכא לספוקי אם הלכה כבה"ג דכולה ספירה חדא מצוה היא, או כדעת ר"י בעל התוס' שחולק על הבה"ג, וס"ל דכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה היא כמש"כ הרא"ש ז"ל בשמו בסוף פסחים. אבל בדעת הבה"ג עצמו אי אפשר להעמיס כן, דהרי הוא ז"ל לאו משום ספיקא אתי עלה, אלא מילתא פסיקתא אית ליה דכולה ספירה חדא מצוה היא, דהרי לשון התוס' במנחות בד"ה זכר למקדש כך הוא עוד פסק בה"ג שאם הפסיק יום אחד ולא ספר שוב אינו סופר עכ"ל. וכן הביאו הרא"ש והר"ן ז"ל בשלהי פסחים בשמו. משמע מזה דלדעת בה"ג אינו סופר כלל בשאר ימים ואפילו בלא ברכה א"צ לספור עוד. ומתבאר מזה דהבה"ג איננו מסתפק כלל בהא אי כל יומא דספירה מצוה בפני עצמה או לא, אלא ודאי מיפשט פשיטא ליה שכולהו מ"ט יומי דספירה חדא מצוה נינהו, ואם כן הדרא קושיא לדוכתא, כיון דדעת בה"ג דאם שכח לספור בלילה סופר ביום בלא ברכה, וע"כ מספקא ליה דדילמא ספירא דיממא לאו ספירה הוא, ואם כן הד ספיקא גופיה

איכא לספוקי נמי בשאר יומי, ומדוע אם כן יספור בשאר לילות בברכה״. והערה זו נכללה גם בדברי ה׳מאורי המועדים׳, יעו״ש.

ומחמת קושי זה בדברי הבה״ג כתב ה׳בית יצחק׳ דבאמת יש שגרסו בבה״ג דלא כהמובא בתוס׳, אלא דלעולם סופר ביום בברכה, וז״ל: ״אמנם בחידושי הריטב״א ז״ל, ראיתי שכתב בשם בה״ג שאם לא בירך בלילה מברך ביום, וכן הר״ן ז״ל בסוגיין, ובסוף מסכת פסחים הביא כן משם בה״ג, וכן הביא גם כן הרא״ש ז״ל בשמו בסוף מסכת פסחים. ע״כ נלע״ד ברור שיש ט״ס בכאן בדברי התוס׳, וכצ״ל, ובה״ג כתב דהיכי דאינשי לברך ימנה למחר בברכה ואין כן הלכה, וזה ברור״.

ד. מי שמסופק אולי לא ספר יום אחד, האם ימשיך לספור בברכה

דברי ה׳תרומת הדשן׳ במי שמסופק אולי שכח יום אחד לספור

נמשיך את יריעת דברינו בס״ד, ונציע מדברי האחרונים לבאר את דברי ה׳תרומת הדשן׳ המוקשים, על פי היסוד המבואר לעיל דיש בספירת העומר גדר מסוים שאפשר לספור בכדי לקיים הענין של ׳תמימות׳ גם כשאין מקיימים בזה את המצוה, ודבר זה מועיל שיהיה אפשר להמשיך ולקיים המצוה בברכה.

כתב ה׳תרומת הדשן׳ (סימן ל״ז): ״שאלה אם ספק לאחד אם ספר לילה אחת או לאו, האיך יעשה מכאן ואילך, יספור בברכה או לאו. תשובה יראה דיספור בברכה מכאן והלאה, ולא מבעיא אם נזכר ספיקתו ביום ההוא, שאז ודאי צריך לספור ביום בלא ברכה מתוך הספק, ושוב יספור בשאר הלילות בברכה. והכי נהגינן אפילו בודאי שכח בלילה לספור וסופר ביום בלא ברכה, סופר שוב בברכה דמיקרי שפיר תמימות, הואיל ולא דילג יום אחד לגמרי. אלא אפילו אם לא נזכר הספק עד לילה השניה, אעפ״כ סופר בברכה מתוך הספק, ואע״ג דבודאי שכח יום אחד נהגינן כבה״ג דכתב שכח יום אחד שוב אינו סופר, פירוש, בברכה, דבלא ברכה מאי נפקא מינה, ודלא כתוס׳ במנחות פרק ר׳ ישמעאל דכתבו דאין נראה, ולא יתכן פסק הלכות גדולות, ודלא כאשרי נמי דכתב שילהי פסחים בשם ר״י דכל לילה מצוה בפני עצמה, ואם לא ספר באחת, מצוה לספור באחרות.

"מכל מקום, אע"ג דלא נהגינן כותיהו בודאי לא ספר, אלא כבה"ג, בספק מצינו למיסמך עליהו, דמצאתי בספר א"ז הגדול דראבי"ה סבר דספירה בזמן הזה דאורייתא, ופסק מתוך כך דהבעיות דלא איפשיטא בתלמודא אזלינן בה לחומרא לגבי ספירה, וצריך לחזור ולספור, כל זה כתב ראבי"ה. וא"כ בנידון דידן מצוה הוא לספור מתוך הספק שלא ספר הלילה שעבר. ואע"ג דהתוס' במנחות ואשרי בשם ר"י דלעיל פליגי בהדיא בהא וסבירא להו דספירה בזמן הזה אינו אלא מדרבנן, זכר למקדש, הא אינהו נמי סבירא דכל לילה מצוה בפני עצמה, וא"כ שפיר סופר בברכה", עכ"ל ה'תרומת הדשן'.

מבואר מדברי התרוה"ד שני ענינים. האחד, שמי שלא ספר בלילה אבל ספר ביום בלי ברכה, יכול להמשיך ולספור בכל הלילות בברכה, מכיון דחשיב ספירה של 'תמימות', שלא חיסר יום אחד לגמרי, ובזה אין אנו צריכים לסברות דלהלן. השני, כתב התרוה"ד דמי שהוא מסופק אם ספר יום אחד, או שביטל הספירה לגמרי, שגם הוא יכול להמשיך ולספור בברכה, והטעם בזה הוא, מכיון דשיטת הראבי"ה שספירה גם בזמן הזה היא דאורייתא, ומספק אפשר לספור בברכה. וגם אי נימא כשיטת תוס' והרא"ש דספירה בזמן הזה היא מדרבנן, הלא לדידהו כל יום הוי מצוה בפנ"ע ואפשר מטעם זה להמשיך ולספור בכל יום בברכה.

קושית הפר"ח על ה'תרומת הדשן' מה ההבדל בין ספק ספר לבין ספר ביום

וצריך להבין למה כתב התרוה"ד דבספר ביום אין צריך להגיע לסברות שכתב לענין מי שמסופק דאולי לא ספר כלל, והרי גם במי שלא ספר בלילה אלא רק ביום, הוי ספק כי יש שיטות בפוסקים שלא יוצאים בספירה דיום. וכן הקשה ה'פרי חדש' (סי' תפ"ט ס"ק ז'), וז"ל: "מצאתי לבעל תרומת הדשן בסימן ל"ז שכתב וז"ל, אפילו בודאי שכח בלילה לספור וספר ביום בלא ברכה, סופר שוב בברכה, דמקרי שפיר תמימות הואיל ולא דילג יום אחד לגמרי, ע"כ. ואין זה מוכרח, דהא מאי דסופר ביום בלא ברכה, הוא מחמת ספק דדילמא מכאן ואילך לאו בר ספירה הוא כלל, וא"כ היכי קאמר דקרינן שפיר תמימות, הואיל ולא דילג יום אחד לגמרי, הרי למאן דאמר שמי שלא ספר בלילה שוב אינו סופר נמצא שדילג יום אחד לגמרי".

ביאור ה'מועדים וזמנים' ב'תרומת הדשן', על פי היסוד דלעיל

וכתב לבאר דברי התרומת הדשן ב'מועדים וזמנים' (חלק ד' סי' רפ"ט), וז"ל: "המעיין בתה"ד גופא שם בלשונו נראה שאם ספר ביום, הא דסופר אחר כך בברכה אינו מפני שיש ס"ס לחיובא, כמו בספק חיסר, דבספר ביום מסיק סברא אחרת דסופר אחר כך דהוה תמימות הואיל ולא חיסר יום שלם, ומ"מ מסיק שלא לברך ביום. וביאור דבריו נראה שיש בתמימות תרי דינים. א. צריך לספור בלילה דוקא ולא ביום מדין תמימות. ב. לבה"ג הימים קשורים, שאם לא ספר יום אינו סופר, דחסר בתמימות. ולהאי דינא דבה"ג דעת התה"ד שאם ספר ביום אף שלא קיים המצוה, כיון שהספירה גופא בזמנו רק חסר תמימות, סופר לכו"ע מכאן ולהבא, שאין חסרון במעשה הספירה בימים. וא"כ בספירה ביום אף שחסר תמימות, ולכן לא יברך, היינו ליומו, אבל מ"מ לא הוה כלא ספר כלל, וענין מנין הימים כולם שיכול לספור מכאן ולהבא לא הוה כחיסר וסופר מכאן והלאה בברכה לכו"ע, וז"ב להמעיין היטב בלשון התה"ד".

ביאורו של ה'שערי זבולון' בתרוה"ד כהנ"ל

על דרך זה ממש כתב גם בספר 'שערי זבולון' (סימן ס"ו), וז"ל: "לכאורה הביאור בדבריו של התרוה"ד, שביאר דברי הבה"ג וכו' דכל יום הוא מצוה בפ"ע, ומה שהדין דבלא ספר יום אחד, אינו סופר שאר הימים בברכה, הוא מפני שלומד מתמימות דין עיכוב, שהספירות מעכבות זו את זו, וכמו ב'חוקה' דכתיב גבי סדר עבודת יוהכ"פ, מלמד דפר ושעיר ושאר עבודות היום מעכבות זו את זו, אף דבודאי מצוות נפרדות הן, עבודת הפר ועבודת השעיר והקטרת הקטורת, מ"מ נלמד מ'חוקה' שמעכבין זו את זו. וזש"כ התרוה"ד שבשביל שיחשב תמימות ולא יעכב ספירה אחת את השניה, לא צריך קיום מצות ספירה, אלא מספיק מעשה ספירה, דאם היה מעשה ספירה, אפילו ביום, שפיר אין עיכוב בספירה של שאר הימים".

הנה הוראנו לדעת כי הן ה'מועדים וזמנים' והן ה'שערי זבולון' הלכו בחדא שיטתא, והיא כהיסוד אשר הונח לעיל לגבי כמה אופנים, דאת המעלה של 'תמימות' אפשר לקיים על ידי 'מעשה ספירה', גם אם אין בזה קיום המצוה של ספירה. ובזה מסולקת תמיהת הפר"ח מעל התרוה"ד וכמבואר.

הסבר ה'מנחת אשר' בדעת ה'תרומת הדשן'

ברם, מבעל ה'מנחת אשר' נכתב בקובץ 'דרכי הוראה' (ה', על עניני ספירת העומר. עמוד ע"א) לבאר דברי התרוה"ד באופן אחר, ועל פי דרכו אין אנו צריכים לבוא אל החידוש הנ"ל, וז"ל: "ואמרתי מאד, דהנה בתוס' מנחות ס"ו ע"א נחלקו הבה"ג ותוס' בתרתי, א. אם שכח בלילה, האם הספירה כשרה ביום, לדעת הבה"ג יכול לספור גם ביום, ולדעת התוס' לא מהני. ב. דילג יום א', אם הפסיד מצותו, או שמא כל יום מצוה בפנ"ע וענין בפנ"ע הוא. ונראה לכאורה דהא בהא תליא, ושני צדדים של מטבע אחת הן שתי הלכות אלה, ויסוד השאלה, מהו גדר התמימות, האם תמימות של כל יום ויום, דהיינו ספירה של ימים תמימים, דהיינו לילה ויום, ומשום כך יש לספור דוקא בלילה, או שמא גדר תמימות מתייחס לספירה תמימה של מ"ט יום. שיטת הבה"ג דתמימות ענינו מ"ט יום, ומשום כך ס"ל דיכול לספור אף ביום, והתוס' נקטו דבעינן תמימות דכל יום ויום, ומשום כך נקטו דצריך לספור דוקא בלילה. אך אם דילג יום אחד אין בכך כלום. ולפ"ז פשוט דאם שכח בלילה והשלים ביום בלי ברכה, ממשיך הוא שוב לספור בברכה מצד ממ"נ, או שדילג יום אחד סופר בשאר הימים, או דספירת היום כשרה, ולא צריך לומר בזה ספק ספיקא לחומרא".

קושיה על הביאור הנ"ל

ויש להעיר על הדברים הנ"ל, דהא במנחות (דף ס"ו ע"א) איתא: "יכול יקצור ויספור ויביא ביום, ת"ל 'שבע שבתות תמימות תהיינה', אימתי אתה מוצא 'שבע שבתות תמימות', בזמן שאתה מתחיל למנות מבערב". ומבואר להדיא דמדינא דתמימות ילפינן שיש חיוב לספור מבערב. ועל כרחנו לומר דגם הבה"ג מודה לזה, ומה דסבירא ליה שאפשר לספור ביום, היינו כהמבואר לעיל דהדין ד'תמימות' לספור מבערב אין זה מעכב המצוה, ורק לכתחילה הוא. ובכדי לצאת ידי עיקר המצוה, אפשר לספור גם ביום. ומכיון שכן, שוב אין את הממנ"פ שכתב ה'מנחת אשר', שהרי הבה"ג חידש דהתמימות אינו מעכב, ותוס' סבירא להו דהתמימות הוי לעיכובא, ולגבי המשך הימים הבה"ג חידש שיש דין תמימות שלא יחסר יום אחד, ותוס' סוברים שאין דין תמימות בזה, אבל אלו שתי מחלוקות נפרדות שאינן קשורות ותלויות זו בזו, ואם כן ליכא למימר הכא כלל האי ממנ"פ.

ביאור ה'תרומת הדשן' על פי דברי ה'נהר שלום'

ועדיין יש מקום לבאר את ה'תרומת הדשן' על דרך ה'מנחת אשר' הנ"ל, דהוי ממנ"פ, מכיון שאלו שתי המחלוקות תלויות האחת בשניה, אבל לא כדרכו, אלא על פי דברי ה'נהר שלום' (סי' תפ"ט סעיף ז'), וז"ל: "בתרי מילי פליגי רבוותא, פליגי במי שלא ספר בלילה אם יספור ביום, ופליגי נמי במי שלא מנה יום אחד מונה בשאר הימים, ואי נימא דהני תרי פלוגות תליין הא בהא, דלמ"ד דביום אינו זמן ספירה, נמצא דמפסקי לילות מימים, ולכן לילה ולילה הוה מצוה בפ"ע, הילכך לדידיה אע"פ שלא מנה בלילה אחד, מונה בשאר הלילות. ולמ"ד דיום נמי הוי זמן ספירה, לא מפסקי לילות מימים, וכולהו מצוה אחת חשיבא, הילכך אם לא מנה לילה אחת שוב אינו מונה, דומיא למאי דאמרינן בסוכה דף מ"ה ע"ב לולב דמפסקי לילות מימים כל יומא מצוה בפני עצמה, סוכה דלא מפסקי לילות מימים כחד יומא אריכתא דמי.

"מכל מקום הדין נותן למנות בברכה כל שלא מנה בלילה ומנה ביום, וזה ממה נפשך, אם הלכה כמ"ד דמפסקי לילות מימים, וספירת היום לאו שמה ספירה, א"כ ממילא מצי בריך בשאר הימים אע"פ שדילג יום אחד. ואם הלכה כמ"ד דלא מפסקי לילות מימים, נמצא שלא דילג כלל, דספירת יום שמה ספירה", עכ"ל ה'נהר שלום'. וכל המעיין יראה כי לפי דבריו יש מקום לומר דכך היא גם כן שיטת התרומת הדשן, דבאופן שלא ספר בלילה אבל ספר ביום, יכול להמשיך ולספור ביום המחרת בברכה, כי ממנ"פ כך עולה הדין, או מכח ספירת היום, או מכח השיטה דגם בדילג ממש אפשר להמשיך ולספור.

קושיא על דברי ה'נהר שלום'

אכן, בעיקר חשבונו של ה'נהר שלום' יש לעיין, דכתב שאם אפשר לספור גם ביום, הרי בהכרח הוי כל הימים מצוה אחת, ואין כל יום מצוה בפנ"ע, ולכן אם לא מנה יום אחד אינו ממשיך ומונה, דלכאורה אין האחד תלוי בשני כלל, כי מה שייכות יש למה שאפשר לספור ביום, לומר דלכן הוי מצוה אחת. ולא ברירא כלל הראיה שהביא לזה מהגמ' בסוכה, דשאני התם דהנדון הוא לענין הפסק בברכה, ואל זה אמרינן שהברכה שבירך בתחילת החג מועילה לכל החג, מכיון שחייבים במצות הסוכה ללא הפסק, וזה ענין אחר לגמרי מנדון דידן, וצ"ע.

הסבר המשנ"ב בדברי ה'תרומת הדשן'

מדברי ה'משנה ברורה' (סי' תפ"ט ס"ק ל"ד) יש ללמוד דרך חדשה בדברי התרוה"ד הנ"ל. דז"ל על דברי המחבר דמי שלא ספר בלילה, יספור ביום בלא ברכה: "דיש לחוש לדעת הפוסקים דאין זמן ספירה אלא בלילה, וכשמברך ביום הוא לבטלה. מיהו מכאן ולהבא סופר בכל לילה בברכה, ולא הוי כדילג יום אחד לגמרי שאינו סופר עוד בברכה". וב'שער הציון' (ס"ק מ"ה) כתב, וז"ל: "כדברי התרומת הדשן מובא בבית יוסף, ומשום ספק ספיקא לחיובא, ספק דבדיעבד ספירה זמנה כל המעת לעת, ואם תמצי לומר כדעת הפוסקים דאין ספירה ביום, אף על פי כן הרבה פוסקים מסכימים דאין הימים מעכבין זה את זה, ולענין זה לא בעינן תמימות". מבואר בשעה"צ ענין אחר מהמבואר לפנינו בתרוה"ד, דלא הזכיר כלל השיטה דספירה בזמן הזה מן התורה, אלא משום דהוי ספק ספיקא מכח השיטה דספירה ביום מהני, ומכח השיטה דימים אינם מעכבים זה את זה.

מקור דברי המשנ"ב ב'מאמר מרדכי' וסיכום השיטות

הגם כי בתרוה"ד גופא לא מצאנו מה שכתב המשנ"ב, מכל מקום מצאנו כדבריו ב'מאמר מרדכי' (סי' תפ"ט ס"ק ט'), שהזכיר השעה"צ שם בדבריו, וז"ל: "דהא איכא ספק ספיקא גמור, ספק אי ספירה ביום שמה ספירה, ואת"ל דלאו שמה ספירה, כל לילה ולילה מצוה בפני עצמה היא. וגם מה שתמה הפר"ח על הרב תה"ד ז"ל לאו כלום הוא, דמ"ש בתה"ד הואיל ולא דילג יום אחד לגמרי וכו', כיון לכל מה שכתבנו אלא שקיצר במובן".

אבל באמת עדיין צריך עיון בדברי המשנ"ב, כי נתבאר לעיל באר היטב על פי דברי התרוה"ד דאין אנו נזקקים להיתר של ספק ספיקא אלא רק באופן שיש לאדם ספק אם ספר, אבל בודאי ספר ביום, אין צריך להגיע לזה, אלא סופר בודאי בהמשך הימים.

ועכ"פ עולה מכל האמור מחלוקת בין הפוסקים, למה במנה ביום יכול להמשיך ולספור בברכה בשאר הימים, האם הטעם הוא בגלל ספק ספיקא, דאולי ספירת יום הוי ספירה, וגם אם לא, אולי כל יום הוי מצוה בפני עצמה, או שהטעם הוא משום שבספירת יום יוצאים לכו"ע לכל הפחות לענין זה שיהיה יכול להמשיך בברכה, כמו שמשמע בתרומת הדשן, ועל דרך ביאורי האחרונים הנ"ל.

ה. מי שספר בבין השמשות, האם יכול לספור בשאר הימים בברכה

דברי ה'בית דוד' דמי שספר בבין השמשות אינו ממשיך לספור בברכה

מחלוקת האחרונים הנ"ל בביאור דברי ה'תרומת הדשן', נוגעת היא לנדון נוסף אשר דנו בו הפוסקים, והוא, במי שספר בבין השמשות, האם יכול להמשיך ולספור בברכה. הפוסקים שדנו בזה פלפלו הרבה בדברי התרוה"ד, ויש ללמוד מדבריהם דנחלקו גם כן כיצד יש להבין את התרוה"ד, למה מי שספר ביום יכול להמשיך ולספור בברכה, וכדיבואר להלן.

בתשובות 'בית דוד' (סי' רס"ח), הובאו דבריו בקצרה ב'שערי תשובה' (סי' תפ"ט ס"ק כ'), כתב וז"ל: "מי ששכח לספור לילה אחד ולא נזכר עד לסוף היום בין השמשות שהוא ספק יום ומנה אז בלא ברכה, ושאל אם יוכל למנות בשאר ימים בברכה". והאריך הרבה ה'בית דוד' בדברי התרוה"ד, ושוב כתב לנדון שאלתו (ד"ה ולפי זה): "ולפי זה נלע"ד דבנ"ד אינו יכול לברך בשאר ימים, אע"ג דנראה לכאורה דה"נ איכא תרי ספקי, ספק אי בעינן תמימות או לא, ואת"ל בעינן תמימות, דלמא כבר מנה באותו יום והוו תמימות, הא ליתא, דעד כאן לא אמרינן דיברך בתרי ספקי אלא כשהשני ספיקות הם ספיקות גמורות, כגון הנך דאמרן לעיל, אבל הכא הספק שני אינו ספק גמור, דכשתמצא לומר אע"ג דהתמימות בעינן, דלמא קצירה ביום כשרה והספירה שספר ביום עלתה לו, אכתי איכא לן ספקא דלמא לילה הוא בההוא שעתא וכבר טהר יומא, ונמצא שמנה בלילה שלאחריו.

"ואין לומר דמ"מ עדיף האי נידון דידן מהיכא דלא מנה כלל דליכא אלא ספק אחד לחודיה, והכא איכא תרי ספקי, אף על פי שהספק השני אינו ספק גמור, מ"מ עדיף מהיכא דלא מנה כלל שהוא ספק אחד וליכא ספקא אחריתי בהדיא כלל, שהרי כתב הרשב"א ז"ל בתשובה סימן ת"א דספק מוכת עץ ספק דרוסת איש, לא חשיב ספק לצרפו עם ספק אחר לדונו כספק ספיקא, משום שמוכת עץ לא שכיח כל כך כדרוסת איש ע"ש. נמצא דכל היכא דבעינן תרי ספקי, אם הספק השני אינו ספק גמור, אינו נחשב לספק ואינו מצטרף לעשות ספק ספיקא, וה"נ בנ"ד דבעינן תרי ספקי כפי המבואר לעיל, כיון שהספק השני אינו ספק גמור, אינו נחשב לספק ואינו מצטרף לעשות ספק ספיקא", עכ"ל ה'בית דוד'.

העולה מכל דבריו בתשובה שם, דהטעם שבספר ביום ממשיך לספור בברכה בשאר ימים, זהו בגלל דאיכא ספק ספיקא. ואילו בספר בבין השמשות של יום הבא, שאין זה ספק ספיקא גמור, אזי אין לזה הכח והמעלה של ספק ספיקא, ואינו יכול להמשיך לספור בברכה. ולמדנו מתו״ד דנקט כדברי ה׳מאמר מרדכי׳ והמשנ״ב הנ״ל.

דברי ה׳בית שלמה׳ דמי שספר בבין השמשות ממשיך לספור בברכה

בשו״ת ׳בית שלמה׳ (סי׳ ק״ב) נשאל גם כן השאלה אשר נשאל ה׳בית דוד׳, והכריע לדינא דלא כהכרעת ה׳בית דוד׳, וז״ל: ״וע״ד שאלתו באחד ששכח בלילה אחד לספור ספירת העומר ונזכר בבה״ש וספר בלא ברכה איך יתנהג אח״כ אם יספור בברכה או לא, ע״כ שאלתו. הנה הב״י הביא בשם התה״ד אם לא ספר בלילה ונזכר ביום יספור ביום בלא ברכה ובלילות אחרות יספור בברכה, דמקרי שפיר תמימות, הואיל ולא דילג יום אחד לגמרי, ע״ש. והפר״ח חלק עליו, דכיון דספיקא הוא דשמא ספירת יממא לאו ספירה הוא, מה בכך שספר, לדעה זו כמאן דלא ספר ביום ההוא, וא״כ לא הוי תמימות. וכתב הפר״ח דאעפ״כ י״ל דדין התה״ד אמת ולא מטעמיה, אלא כי היכי דאי מספקיה ליה אי דילג יום אחד ולא ספר, דסופר שאר הימים בברכה, ה״ה אם סופר ביום דנמי ספיקא היא, אי הוי ספירה או לא, דנמי דינא דיספור אח״כ בברכה.

״והנה בנידון דידן איכא נמי ספק ספיקא לכאורה, דשמא ביה״ש יממא הוא וספירת יממא ספירה מעליא היא, ואת״ל דלא הוי ספירה, שמא כדעת התוס׳ שכל לילה מצוה. אמנם לפי האמת לאו ספק ספיקא הוא, כיון דבצד הראשון אם נאמר כדעת בה״ג דאם דילג יום אחד אינו סופר עוד, א״כ אך ספיקא דשמא מקרי ספירת ביה״ש ספירה, לא מיקרי ספק כלל, כיון דאיכא ס״ס נגד זה, דשמא כדעת ר״ת דספירת יממא לאו ספירה הוא, ואת״ל כדעת בה״ג דהוי ספירה, שמא ביה״ש לילה הוא וכבר דילג יום שלם. וכיון שכן אף דכאן איכא נמי ספק מחמת פלוגתת בה״ג ור״י לענין תמימות, מ״מ שוב ספק זה אינו מצטרף שיהיה ספק ספיקא.

״אמנם כל זה לדעת הפר״ח שדחה טעמו של התה״ד, אבל לטעמו של התה״ד דאם ספר עכ״פ ביום מקרי שפיר תמימות לכ״ע, א״כ אם ספר ביה״ש שפיר הוי ספק ספיקא, דשמא ביה״ש יום הוא, וא״כ לכ״ע כל שספר ביום ודאי סופר אח״כ בברכה אליבא דכו״ע, ואת״ל לילה הוא, שמא כדעת ר״י דאף אם דילג לגמרי צריך לספור אח״כ בברכה. ואין

לדחות דברי התה״ד בטעמו, מחמת קושיות הפר״ח, דסברת התה״ד דאף אי נימא דספירת יממא לאו ספירה היא, מ״מ כיון שספר עכ״פ מקרי תמימות עכ״פ לענין שיוכל לספור אח״כ בברכה. וידוע כמה נפיש חיליה דהאי אילנא רבא בעל תה״ד ז״ל לסמוך עליו בלי פקפוק, ולטעמו דספירת דיממא מקרי תמימות לכ״ע, א״כ שפיר בדינא דנ״ד שספר ביה״ש שוב איכא ס״ס מעליא כמו בספק אם דילג יום אחד דיש לספור בשאר ימים בברכה״, עכ״ל ה׳בית שלמה׳.

הנידון בספר בין השמשות תלוי הוא בביאור ה׳תרומת הדשן׳

מבואר מדברי ה׳בית שלמה׳ שנקט בביאור דברי התרוה״ד דהא דאם ספר ביום יכול להמשיך לספור בלילות אחרים, הוי מדין ודאי, וכתב בקצרה בביאור הדבר כביאורם של האחרונים הנ״ל, דספירת יום מועילה בודאי לענין התנאי של תמימות, וכל זה הוא דלא כ׳הבית דוד׳, ה׳מאמר מרדכי׳ והמשנ״ב הנ״ל. ולכן נקט ה׳בית שלמה׳ דאם ספר בבין השמשות יכול לספור בברכה בשאר לילות מדין ספק ספיקא.

והעולה מכל זה הוא, דהדין במי שספר בבין השמשות, האם יכול להמשיך ולספור בברכה, תלוי הוא בנדון למה מי שספר ביום ממשיך לספור בברכה, דאם זה בגלל ספק ספיקא, אזי בספר בבין השמשות דאין כאן ספק ספיקא גמור, אינו יכול להמשיך ולספור בברכה. אבל אם הטעם בספר ביום שממשיך בברכה מתורת ודאי, אז גם בספר בבין השמשות יכול להמשיך ולספור מדין ספק ספיקא.

ביאורו של מהר״ש אנגל למה מי שספר בבין השמשות, ממשיך לספור בברכה

מדברי מהר״ש אנגל (שו״ת חלק חמישי סימן מ״ח) יש ללמוד דלא ככל המבואר לעיל, אלא גם אי נימא דהטעם שבספר ביום ממשיך בברכה זהו מטעם ספק ספיקא, עכ״ז יוכל להמשיך לספור בברכה גם אם ספר רק בבין השמשות, דז״ל: ״בספה״ע חזינן דבלא ספר כל המעת לעת, דסופר אח״כ משום ספק שמא כל לילה מצוה בפ״ע, ואפילו הכי סופר בלי ברכה, והטעם דבחשש ל״ת חוששין שמא חדא מצוה הוא, ומה״ט בסופר עכ״פ ביהש״מ, אף דיש ספק ספיקא, שמא כבר הוא לילה, ושמא ספירה דיממא ל״מ, מ״מ כיון דהעיקר דכל לילה מצוה בפ״ע, וכשיש עוד צד היתר כגון בספר בביה״ש, שיש לומר שמא הוא עוד יום וספירה דיממא מהני, מצטרפין שיטה זו לשיטה הסוברת דכל לילה מצוה בפ״ע. אבל

בלא ספר כל המעל״ע שוב א״צ לברך שחוששין למיעוט הפוסקים דהוי חדא מצוה״.

מבואר מדבריו שאע״ג שבשביל להתיר לברך צריך ספק ספיקא שקול, ואם כנגד צד אחד של היתר יש רוב צדדים כנגדו, אי אפשר להתיר לברך, מכיון שצריך ספק ספיקא השקול, עכ״ז אם בספק אחד יש רוב צדדים להתיר לספור, אזי מצרפים אפילו צד קלוש בכדי שיוכל להמשיך לספור בברכה. ולכן בנידון דידן שרוב הפוסקים סוברים שכל יום הוי מצוה בפני עצמה, אלא שאעפ״כ חוששים למיעוט הסוברים שכל הימים הוי מצוה אחת, לכן אם אפשר לצרף עוד צד של ספירת בין השמשות, די בזה בכדי להסתמך על השיטה הרווחת בפוסקים שכל יום הוי מצוה בפני עצמה ויכול להמשיך בברכה.

דברי ה׳בית שלמה׳ על דרך הנ״ל

קרוב מאד לטענת מהר״ש אנגל הנ״ל, כתב גם כן ה׳בית שלמה׳ הנ״ל, וז״ל: ״ועוד דכפי הנראה מלשון התה״ד הא דכתב בספק אם דילג יום אחד דיספור בשאר ימים בברכה, לאו מטעם ספק ספיקא לחוד הוא, אלא משום שמעיקר הדין דעת בה״ג דאם דילג יום אחד מפסיד ספירות שאר הימים משום דבעינן תמימות דעת יחידאה היא, וכל הקדמונים חלקו עליו. והתוס׳ במנחות דס״ו סד״ה זכר דחו דעתו לגמרי, שכתבו ע״ד בה״ג, ותימה גדולה הוא ולא יתכן, ע״ש. א״כ מצד שורת הדין לא היה לנו לחוש לדעת בה״ג כלל, ואף אם דילג ספירת יום אחד לגמרי היה לנו להורות דיספור אח״כ בברכה, רק כיון שנתפשט המנהג לחוש לדעת בה״ג לספור אח״כ בלא ברכה, אין לשנות המנהג. ומש״ה אם יש ספק אם דילג, כיון שאין בזה מנהג, יש לנו לסמוך אכל הקדמונים דלא כבה״ג ולספור אח״כ בברכה ע״ש בתה״ד. וא״כ גם בנ״ד בספר ביה״ש אף שאין כאן ס״ס מעליא כמ״ש למעלה אעפ״כ יש לספור אח״כ בברכה מטעם הנ״ל״. ויעוין עוד להלן (אות ז׳) דה׳חתן סופר׳ כתב גם כן כדברים אלו.

ו. בטעם הדבר שמברכים כל יום על ספירת העומר

קושית הפמ״ג דאם כל הספירה הוי מצוה אחת, למה מברכים כל לילה

לעיל (ריש הסימן) נתבאר כי ישנן שיטות שונות בגדר המצוה של ספירת העומר, האם ספירת כל הימים הם בגדר מצוה אחת, או שספירת כל

לילה הוי מצוה בפני עצמה. הפמ״ג (סי׳ תפ״ט א״א ס״ק ג׳) כתב להביא ראיה להשיטה דכל יום הוי מצוה בפנ״ע, וז״ל: ״ודע דמדמברכין בכל לילה על ספירת העומר, משום שכל לילה הוה וודאי מצוה בפני עצמה, דאי כולהו חדא מצוה לא הוי לן לברוכי בכל לילה, רק ליל א׳ בהתחלה״. ולהלן שם (ס״ק י״ג) כתב עוד בתו״ד: ״אי כולהו חדא מצוה, אין מברכין בכל לילה, וצ״ע״.

מדברי הפמ״ג עולה שאלה על שיטת הבה״ג הנ״ל, דמי שהחסיר יום אחד מלספור, אינו ממשיך לספור, ונתבאר לעיל כי רבים נקטו בביאור שיטתו דכל הספירה הוי מצוה אחת, דאי הכי קשיא למה מברכים בכל לילה ולילה, והא לא מצאנו שיברכו כמה ברכות על מצוה אחת, והיה צריך לברך רק בלילה הראשון ותו לא.

דברי הקדמונים כטענת הפמ״ג

וכוון הפמ״ג בשאלתו לטענת הקדמונים דטענו כזאת כנד שיטת הבה״ג. דב׳שבלי הלקט׳ (סי׳ רל״ד בהג״ה מכ״י) כתב, וז״ל: ״ואם חסר מצוה אחת ולא מנה חיסר מצות אותו היום, ולא הפסיד שאר הימים בכך. ותדע שהכי הוא, שהרי בכל יום ויום אנו מברכים על ספירת העומר, ואם איתא שאינה אלא מצוה אחת ומעכבין זה את זה, כיון שבירך בלילה ראשון שוב לא היה צריך לברך, אלא היה מונה בלא ברכה. ומשאנו מברכין על כל לילה ולילה, שמע מינה שכל יום ויום מצוה בפני עצמו היא״. וכן הוא גם בספר המכריע (סי׳ כ״ט) כדברי השבה״ל הנ״ל.

קושיא זו תלויה בשתי הביאורים בדעת הבה״ג

מכל הני דברי הקדמונים והפמ״ג מוכח שהבינו בדעת הבה״ג דהטעם שאם חיסר יום אחד, אינו יכול להמשיך ולספור, הוא מכיון שכל הספירות הן מצוה אחת, ולכן הקשו שאם כן הוא היה צריך לברך רק פעם אחת בתחילת הספירה. אכן לעיל נתבאר דרך נוספת בביאור שיטת הבה״ג, דלעולם גם הבה״ג מודה שכל יום הוי מצוה בפני עצמה, והטעם שבכל זאת אי אפשר להמשיך ולספור אם חיסר יום אחד, זהו מכיון דחסר בתנאי של ׳תמימות׳, ולדרך זו לא קשיא מידי שאלה זו על הבה״ג, ופשוט.

תירוץ הגרי״ז על שאלת הקדמונים הנ״ל

אכן הגרי״ז מבריסק (מנחות דף ס״ו ע״א תוס׳ ד״ה זכר למקדש) כתב דאפילו אי ננקוט בהבה״ג כדנקטו הקדמונים הנ״ל, שכל הספירה היא מצוה אחת, גם כן לא קשיא הא דמברכים בכל יום, וז״ל: ״ונראה בכוונת הבה״ג דס״ל דמצות ספירה הכל מצוה אחת היא, דהיינו חמישים יום ושבע שבתות, וזהו דילפינן מתמימות דהיא מצוה אחת. והא דמברכין בכל יום, משום דכן הדין בכל המצות כל זמן שלא קיים את כולה, דמברכין גם על חלק ממנה, ועל כן סבירא ליה דאם שכח יום אחד שוב אינו סופר״. ונראה דכוונתו לומר דאע״ג שכל הספירה הוי מצוה אחת, בכל זאת הברכה אינה על קיום המצוה, אלא על ׳מעשה המצוה׳, ובמצוה זו של ספירת העומר יש ארבעים ותשע מעשים של מצוות, ועל כל מעשה נפרד של מצוה מברכים ברכה נפרדת.

ביאור דברי הגרי״ז ביתר הרחבה

ביאורו של תירוץ הגרי״ז ביתר ביאור והרחבה הוא על פי אשר כתב הגאון רבי דוד כהן שליט״א בקובץ ׳קול מהיכל׳ (ענייני העומר עמוד פ״ב), וז״ל: ״הנה הפמ״ג סימן תפ״ט א״א ס״ק ג׳ כתב וז״ל, ודע דמה דמברכין בכל לילה על ספירת העומר משום דכל לילה ולילה הוי ודאי מצוה בפ״ע, דאי כולהו חדא מצוה לא הוי לן לברוכי בכל לילה רק ליל א׳ בהתחלה, עכ״ל. ויש בדברים האלו קושיא על השיטה דס״ל דשכח לילה אחד לספור אין מברך אח״כ משום דלא אמרינן דכל לילה ולילה מצוה בפ״ע, דא״כ למה מברכים בכל יום. ונראה בביאור שיטה זו, דהנה בכל מצוה יש ב׳ חלקים, מעשה המצוה וקיום המצוה. ודוגמא לדבר מה שידוע בשם הגר״ח זצ״ל לענין פריה ורביה, דאף שקיום המצוה הוא רק כשנולד לו בן ובת, אמנם מעשה המצוה היא הביאה, רק שאינו מקיים המצוה עד שיולד לו בן ובת. והנה יש לדון האם הברכה באה על מעשה המצוה או על קיום המצוה.

ראיה שהברכה היא על ה׳מעשה׳ ולא על ה׳קיום׳

״ומצאנו מקור שהברכה באה על מעשה המצוה גם בלא שיהיה בה קיום מצוה, בהא דמבואר בשו״ע או״ח סימן תרנ״א סעיף י״ב דיכול ליטול ד׳ מינים בזה אחר זה כל אחד בפ״ע, וכתב הרמ״א דאם סח בינתיים צריך לברך על כל אחד בפ״ע. וכתב שם המ״ב דהיינו על הדס, על נטילת עץ עבות, ועל ערבה, על נטילת ערבה, וכן על אתרוג. והנה בכה״ג שמברך על כל מין ומין, ודאי דליכא קיום מצוה, שהרי לא קיים המצוה עד שנטל כל הד׳ מינין, ואפ״ה מברך ברכה על נטילת כל מין ומין, כיון שלוקחו בפ״ע. ובע״כ דהברכה היא על מעשה המצוה, וכשנטל כל מין ומין בפ״ע

נחשבת נטילת כל מין ומין למעשה מצוה בפ״ע ומברך על כל נטילה ונטילה.

תירוץ על קושית הקדמונים למה מברכים כל יום, אם הכל מצוה אחת

״ובזה נראה ליישב מה שהקשה הפרמ״ג דלהשיטות שאם שכח יום אחד בטלה הספירה הוא משום דאין קיום מצות ספירת העומר אלא ע״י שנספרו כל המ״ט ימים, ואפ״ה שפיר מברך על כל יום ויום בפ״ע, והו״ל כדינא דהשו״ע דנטל כל אחד ואחד משום שהוא מעשה מצוה בפ״ע, גם בספירת העומר אף שקיום המצוה בספירת כל הימים, אפ״ה ספירת כל יום ויום הוה מעשה מצוה בפ״ע, ולכן מברך על הספירה בכל יום ויום״, עכ״ל הגר״ד כהן שליט״א.

ביאור מחלוקת הבה״ג והקדמונים שהקשו עליו

על פי ביאור זה של הגרי״ז והגר״ד כהן בשיטת הבה״ג, עולה לכאורה דהבה״ג סבירא ליה דברכת המצוות עולה על מעשה המצוה, ולכן אף שכל הספירה היא מצוה אחת, מברכים בכל יום כי הברכה עולה על מעשה המצוה, ולא על קיום המצוה, ולכן מברכים מ״ט ברכות, הגם שיש כאן רק קיום של מצוה אחת. אבל ה׳שבלי הלקט׳ וספר המכריע שהקשו על הבה״ג למה מברכים מ״ט ברכות, ולא ברכה אחת בתחילת הספירה, הם סוברים שברכת המצוות היא על קיום המצוה, ולכן אם ספירת העומר הוי מצוה אחת היה צריך לברך ברכה אחת. ומעתה לשיטתם עולה במצות ארבע מינים, אם נטל בזה אחר זה וסח בינתיים, לא יברך על כל מין ומין, מכיון שקיום המצוה הוא אחד, ואמנם כך היא שיטת הרמב״ם, עיין בב״י שם.

ז. מי שיודע שלא יספור יום אחד, האם יתחיל לספור בברכה

מי שיודע שלא יהיה יכול לספור יום אחד

פוסקי הדור האחרון נשאלו כיצד הדין במי שיודע שיום אחד מימי הספירה לא יוכל לספור, וכגון שיודע שעליו לעבור ניתוח ויהיה בהרדמה יום שלם, ויפסיד בודאי ספירת יום אחד, האם יתחיל לספור בברכה ואחרי שחיסר יום אחד יספור בלי ברכה, או שמא נימא שמכיון שיודע שבודאי לא יספור יום אחד, לא יתחיל לספור כלל בברכה.

דעת הפוסקים שלא יתחיל לספור בברכה

הגר״ח קניבסקי שליט״א הורה ד׳לכאורה לא יספור בברכה׳ (׳מוריה׳, קובץ המועדים, ספירת העומר, עמוד פ״ט). וביאור דבריו לכאורה הוא, דכשם שבשכח יום אחד מלספור אינו ממשיך לספור בברכה, מטעם דחוששים לדעת הבה״ג שכל הספירה היא מצוה אחת, ובחיסר יום אחד חיסר מהמצוה, והוי כמי שיש לו רק שלוש מינים מתוך ארבע מינים, שאינו יכול לברך, אזי הוא הדין גם כן במי שיודע בודאי שלא יוכל לספור יום אחד, שלא יתחיל לספור בברכה, דסופו יגלה על תחילתו שלא קיים המצוה.

בספר ׳שיח חכמה׳ (מועדי קודש, פסח שבועות, עמוד שכ״ה) הביא כך גם בשם הגר״י זילברשטיין שליט״א, וז״ל: ״הנה נשאל מו״ח הגר״י זילברשטין שליט״א בחולה שמוכרח להתאשפז בבי״ח ולעבור ניתוח ל״ע, ועקב ההרדמה לא יוכל לספור ספירת העומר לילה ויום אחד מימי הספירה, האם עד אז יוכל לספור בברכה, שהרי הלכה פסוקה דמי שלא ספר פעם אחת בלילה ואף לא למחרת, סופר מכאן ולהבא בלא ברכה. והשיב נראה שיספור בלא ברכה וישתדל לשמוע הברכה מאחר, ודומה הדבר למה שכתב המשנ״ב תפ״ט ג׳ דאשה הסופרת לא תברך מאחר דבודאי תטעה יום אחד. ויש לדחות דאולי כוונתו דתספור בטעות ותאמר ז׳ על יום ח׳, ובזה ודאי הוי ברכה לבטלה״.

דברי ה׳אור לציון׳ שנידון זה תלוי בהבנת שיטת הבה״ג

דברי הפוסקים הנ״ל מוסברים רק אי נימא דהטעם של הבה״ג דבחיסר יום אחד אינו ממשיך לספור בברכה, הוא משום שהכל הוי מצוה אחת. אבל אי נימא בדעת הבה״ג דגם לשיטתו כל יום הוי מצוה בפני עצמה, ומה שבחיסר יום אחד אינו ממשיך לספור הוא מטעם אחר וכהמבואר לעיל, יש לדון דנדון דידן שאני.

וכן כתב בשו״ת ׳אור לציון׳ (סי׳ ל״ו), וז״ל: ״נפק״מ בדברינו לאדם חולה ב״מ, שיודע שיצטרך לעבור ניתוח וכדומה ולא יוכל לספור העומר במשך לילה ויום שלמים, אי רשאי להתחיל ולספור בברכה, או דילמא כיון שיודע בבירור שיאלץ להפסיק למשך יממה שלימה את הספירה, מעיקרא ימנה בלי ברכה. ולפי מה שביארנו שגם בה״ג סובר דכל יום מצוה בפני עצמה, יוצא דלכו״ע כל לילה מצוה בפני עצמה, וממילא ימנה מעיקרא בברכה, אף על פי שיודע שיאלץ להפסיק. ובאמת אי אישתלי אח״כ ויאנס להפסיק ספירתו הו״ל אנוס ואנוס רחמנא פטריה, ומ״מ

אינו ענין לימים שמנה מקודם, אלא דאחר כך לא יוכל להמשיך ולמנות בברכה לדעת בה״ג דכיון שחיסר יום אחד תו אינם רצופים״.

ועולה מהנ״ל שהנידון האם בודאי לא יספור יום אחד, אם יכול להתחיל ולברך עד שיחסר לו מהספירה, הרי הוא תלוי בהבנת שיטת הבה״ג, דאם טעמו משום שכל הספירה הוי מצוה אחת, אזי לא יתחיל לספור בברכה כלל. אבל אם טעמו של הבה״ג דצריך שתהיה ספירה ללא דילוגים, אזי יכול להתחיל לספור בברכה, ולאחר אותו יום שחיסר ימשיך לספור בלא ברכה.

דברי הגרי״ש אלישיב זצ״ל שיכול להתחיל לספור בברכה

ב׳קובץ תשובות׳ של הגרי״ש אלישיב זצוק״ל (חלק ג׳ סימן פ״ג) כתב דרך מחודשת בהאי ענינא, דאפילו אם ננקוט בדעת הבה״ג שכל הספירה היא מצוה אחת, אפילו הכי יוכל להתחיל לספור בברכה, וז״ל: ״דעת רוב הפוסקים הוא שאף אם החסיר יום אחד לספור, יכול להמשיך לספור בברכה, אלא מחשש ברכות החמירו לספור באופן הנ״ל, וכך המנהג לספור בלא ברכה. ולכן בנשים שהם פטורים מעצם הדין, לא נהגו לספור, משום האי טעמא שמסתמא ישכחו באחד מן הימים. אבל בר חיובא היודע שבאמצע יהא מוכרח להפסיק, ע״ז אין מנהג ובודאי עליו לספור בברכה״.

ביאור דבריו עפי״ד ה׳בית שלמה׳

במושכל ראשון יש בהדברים הנ״ל חידוש גדול, דלכאורה מאי נפק״מ בין מי ששכח לספור, למי שיודע מראש שלא יספור, וממנ״פ אי חיישינן לשיטת הבה״ג בתרווייהו איכא למיחש. ואי לא חיישינן לשיטתו, בתרווייהו יש לספור בברכה. ברם, באמת מצאנו כעיקר טענתו בשו״ת ׳בית שלמה׳ (סי׳ ק״ב) הנ״ל (אות ה), וז״ל: ״כפי הנראה בלשון התה״ד היא דכתב בספק אם דילג יום אחד דיספור בשאר הימים בברכה, לא מטעם ספק ספיקא לחוד הוא, אלא משום שמעיקר הדין דעת בה״ג דאם דילג יום אחד מפסיד ספירות שאר הימים משום דבעינן תמימות, דעת יחידאה היא, וכל הקדמונים חלקו עליו, וא״כ מצד שורת הדין לא היה לנו לחוש לדעת בה״ג כלל, ואף אם דילג ספירת יום אחד לגמרי היה עלינו להורות דיספור אח״כ בברכה, רק כיון שנתפשט המנהג לחוש לדעת בה״ג לספור אח״כ בלא ברכה, אין לשנות המנהג. ומשום הכי אם יש ספק אם דילג, כיון שאין בזה מנהג, יש לנו לסמוך אכל הקדמונים דלא כבה״ג

ולספור אח״כ בברכה״. דוק ותשכח כי הוראת הגרי״ש אלישיב זצ״ל מיוסדת היא על אדני דברי ה׳בית שלמה׳.

דברי ה׳חתן סופר׳ כדברי ה׳בית שלמה׳

כדברי ה׳בית שלמה׳ דהעיקר לדינא הוא דלא כהבה״ג, ורק ממנהג בלבד נוהגים כהבה״ג היכן דבודאי לא ספר, כך גם כתב בשו״ת ׳חתן סופר׳ (סימן פ׳), וז״ל: ״על כן נלענ״ד דלא משום ספיקא אתינן עלה, אלא משום דרוב הפוסקים ס״ל דכל לילה מצוה בפ״ע, אלא שנהגינן להחמיר כבה״ג שלא לברך, ואין זה מעיקר הדין אלא מצד מנהג, וכ״ז בודאי, אבל בספק לא. והמעיין בלשון התה״ד יראה שהאמת כן הוא, כי ז״ל שם ואע״ג שבודאי שכח נהגינן כבה״ג דכתב כיון שלא ספר יום אחד שוב אינו סופר בברכה, דלא כתוס׳ שכתבו ותימה גדולה הוא ולא יתכן, ודלא כאשרי סוף פסחים שכתב בשם הר״י דכל לילה מצוה בפ״ע, מ״מ אע״ג דלא נהגינן כוותיהו בודאי, אבל בספק מצי למסמך עליהו. הרואה יראה שלא כתב דמספקיה הלכה כמאן ומספיקא סופר בלא ברכה, אלא הכפיל כמה פעמים לישנא דנהגינן, דהיינו ממנהגא בעלמא, ולא מדינא, ודי בזה לודאי ולא לספק. ולחזק דבריו דמעיקר הדין קי״ל דלא כבה״ג, לזה הביא לשון התוס׳ שכתב דבריהם דלא כבה״ג בהחלט גמור בכל תוקף ועוז, שכתבו דלא נראה ולא יתכן, מזה משמע דברור בעיניהם בברור גמור דלא כבה״ג, וגם הביא האשרי בשם ר״י, רצה בזה ג״כ שהרא״ש והר״י ג״כ הכי ס״ל, ונמצא דאיכא רוב מנין דס״ל בהחלט גמור דלא נראה ולא יתכן כלל לומר דחסרון יום אחד מגרע שאר ימים, אלא משום כבודו של בה״ג דכל דבריו דברי קבלה נוהגין כמותו, וכ״ז בודאי אבל לא בספק, וכמ״ש״.

הוכחה להנ״ל על פי דברי הפמ״ג

ונראה להביא סימוכין לדברי הפוסקים הנ״ל, דהעיקר לדינא הוא דלא כהבה״ג, ומה שאין סופרים בברכה בשכח לספור יום אחד, אין זה מטעם דקי״ל לעיקר כהבה״ג, מדברי הפמ״ג שהובאו לעיל (אות ו), וז״ל: ״ודע דמדמברכין בכל לילה על ספירת העומר, משום דכל לילה הוה מצוה בפני עצמה, דאי כולהו חדא מצוה, לא הוה לן לברוכי בכל לילה, רק ליל א׳ בהתחלה״.

מבואר מדבריו שהמחלוקת האם בחיסר יום אחד ממשיך לספור בברכה, תלויה היא בשאלה האם כל לילה הוי מצוה בפנ״ע, או שהכל הוי מצוה

אחת, ובשאלה זו תלויה שאלה נוספת, האם מברכים בכל יום, או לא. ועתה נבוא חשבון, דהלא אנו מברכים בכל ספירה וספירה, ואם כן הרי זה מורה כי נקטינן דכל יום הוי מצוה בפנ״ע, ואם כן צריך להיות הדין דבחיסר יום אחד אפשר להמשיך ולספור בברכה. ומאידך גיסא, מהא דאנו לא ממשיכים לספור בברכה בשכח לספור יום אחד, מוכח לכאורה דנקטינן כי הכל הוי מצוה אחת, ואם כן קשיא כיצד אנו מברכים על כל ספירה, שהרי לדבר הפמ״ג הוי תרתי דסתרי. ולכאורה על כרחנו לומר דהביאור בזה הוא, דבאמת מעיקר הדין אנחנו סוברים שכל לילה הוי מצוה בפני עצמה, ולכן מברכים בכל לילה, ומה דבחיסר יום אחד אין ממשיכים לספור בברכה, זהו בשביל שלא לשנות את המנהג שנהגו לא להמשיך בברכה. כל זה הוא עפי״ד הפמ״ג, ומוכח כדברי הפוסקים הנ״ל. אכן לעיל נתבאר כי יש שדחו דברי הפמ״ג, דאין הנדונים תלויים זה בזה כלל.

דברי הגרש״ז אוירבך זצ״ל למה אפשר להתחיל לספור בברכה

בספר ׳הליכות שלמה׳ (ניסן – אב, פרק י״א סעיף׳ ט׳) מובא הסבר נוסף, למה אפשר להתחיל לספור בברכה, גם כאשר ידוע שבודאי יחסיר יום אחד, וז״ל: ״גם מי שעתיד להפסיד ספירת יום אחד או יותר, סופר בברכה כל עוד שיוכל. ואין זה ענין למכניס עצמו לברכה לבטלה, כיון שהוא עושה עכשיו מה שמוטל עליו. וכן מוכח גם מזה שאף אלה שדנו לפטור קטן שהגדיל תוך ימי הספירה, לא הזכירו דא״כ לא יתחיל באותה שנה כלל לברך על הספירה, כיון שלא יוכל להשלים הספירה עד סיומה, והיינו משום דסוף סוף עכשיו חייב בכך מפני מצות חינוך, והוא הדין לענין אלו שקרוב הדבר שלא יוכלו לברך בחלק מימי הספירה, שפיר מברכין כל זמן שיכולים״.

ולכאורה קשה להבין את דבריו ואת סברתו, ׳כיון שהוא עושה עכשיו מה שמוטל עליו׳, דמאן יימר דכך מוטל עליו לספור כעת בברכה, אולי נימא שמכיון שיודע שלא יוכל לספור כל הימים בברכה, אזי אין עליו לספור כבר לפני זה.

דברי ה׳בית מאיר׳ כעין הסברא הנ״ל

ברם, מצאנו לכאורה כעין סברת הגרש״ז אויערבך זצ״ל ב׳בית מאיר׳ (יו״ד סי׳ קצ״ו), וז״ל: ״איתא בכתובות דף ע״ב בתוס׳ ד״ה וספרה, וא״ת אמאי אין מברכת זיבה על ספירתה, כמו שמברכין על ספירת העומר,

דהא כתיב וספרה. וי״ל דאין מברכין אלא ביובל שמברכין ב״ד כל שנה, שלעולם יכול למנות כסדר, וכן עומר, אבל בזה שאם תראה תסתור אין לה למנות. וכתב של״ה דף ק״א דקדקתי מדברי התוס׳ שאין ראוי לה לברך משום דיש חשש ברכה לבטלה, אבל לספור בלא ברכה היא חייבת דהא כתיב וספרה לה וכו׳, ע״ש, ומה שסיימו התוס׳ אין לה למנות, פירוש למנות עם ברכה, כי כן התחילו תוס׳ והזכירו בדבריהם ברכה, ואפשר שהוא ט״ס וצ״ל אין לה לברך וכו׳. ודבריו בעיני תמוהים, דאם התורה צוה לספור הא ע״כ הציווי הוא לספור, ואם תראה ותסתור תספור מחדש, א״כ מה ברכה לבטלה יהיה, שהרי כך צוותה התורה״. ויעוין להלן (אות ט׳) תוספת בדברי ה׳בית מאיר׳.

חילוק בין דברי ה׳בית מאיר׳ לדברי הגרש״ז אויערבך הנ״ל

ובמושכל ראשון היה נראה כי מדברי ה׳בית מאיר׳ יש סימוכין לדברי ה׳הליכות שלמה׳ הנ״ל, שאם יש מצוה לספור בימי זיבה, שבעה נקיים, היה אפשר לברך מבלי לחוש שמא תראה באמצע, כי כך הוא דין התורה לספור כל זמן שאפשר לספור. ואם כן הוא הדין בנדון דידן, יש לומר כי כך הוא דינה של תורה, שיספרו בברכה כל זמן שאפשר לספור.

אכן לאחר העיון אין האופנים שווים, דלו יצוייר שהאשה יודעת בוודאות שתראה באמצע ימי ספירתה, נראה כי גם ה׳בית מאיר׳ יודה שלא היתה מתחילה לספור בברכה, ורק כשאין לה ידיעה כזו, אלא דתמיד יש חשש כזה, על כי האי גוונא אמר הבי״מ כי כך הוא דינה של תורה להתחיל ולספור בברכה. ואם כן בנדון דידן, שהאדם יודע בוודאות שלא יוכל לגמור הספירה כדין מבלי להחסיר יום אחד, לכאורה אין לו להתחיל לספור בברכה.

ומה שהביא ה׳הליכות שלמה׳ ראיה לדבריו מהא דהאחרונים אשר דנו על קטן שהגדיל, אם יספור בברכה, לא דנו מה הדין בקטנותו, אם יכול להתחיל לספור בברכה, אלא רק דנו אם יכול להמשיך ולספור בברכה, אפשר לומר בזה, דנקטו דמדין חינוך גם כשאין הקטן מקיים את המצוה בשלימות, גם שייך חינוך, כהא דמצאנו שיטה הסוברת שאפשר לחנך קטן באתרוג שאול ביו״ט ראשון של חג, אע״ג שגדול אינו מקיים המצוה בשאול, עכ״ז הקטן מתחנך ומתרגל במצוות גם באתרוג שאול, עיין בזה במשנה ברורה (סי׳ תרנ״ח ס״ק כ״ח), עד״ז יש לומר בנדו״ד, דגם אם הקטן שהגדיל לא ישלים הספירה, עכ״ז אפשר לחנכו ולהרגילו במצוות כשהוא

קטן, והבן.

ח. נשים, האם ואימתי יספרו בברכה

דברי ה'שלחן שלמה' למה נשים לא יברכו על ספירת העומר

הנדון הנ"ל, כיצד הדין במי שיודע שלא יוכל לספור לילה אחד, נוגע הוא לענין מי שהתחיל לספור בברכה, אלא ששכח יום אחד לספור, האם מחמת כך מתברר למפרע שהיו ברכותיו שבירך עד עתה, ברכות לבטלה, כי נתברר שלא קיים המצוה בשלימות, או לא, וכדיתבאר להלן.

בספר 'שלחן שלמה' (סי' תפ"ט אות ג') להגרש"ז מירקש זצ"ל כתב, וז"ל: "נשים פטורות מספירת העומר, דהוי מ"ע שהזמן גרמא, אך שויו עליהו חובה. ונראה לי דעל כל פנים לא יברכו, דהא בודאי יטעו ביום אחד, ולא יודעים הדין. ועוד דהא אינה מבינה מה היא סופרת".

ונראה מדבריו דהטעם לכך שאשה לא תספור בברכה הוא, כי מצוי הדבר שתשכח בודאי ביום אחד לספור, והם אינן יודעות הדין כי מי ששכח יום אחד אינו ממשיך לספור בברכה, והן ימשיכו לספור בברכה, והוי ברכה לבטלה. ומשמע מדבריו שאין לנו לחשוש על מה שכבר ספרו בברכה עד לאותו יום ששכחו, ואין אנו אומרים דמתברר למפרע שהיו הברכות לבטלה, אף לפי הבה"ג שכל הספירה היא מצוה אחת וספירה אחת מעכבת המשך הספירה.

דברי החיד"א שבשכח יום אחד כל ברכותיו לבטלה

מאידך, מצאנו להחיד"א שכתב בספרו 'מורה באצבע' (סי' ז' אות ריי"ז), וז"ל: "יזדרז ויעשה סימנים שלא ישכח יום אחד כשאינו מונה בציבור, דאפשר דישכח גם ביום ולא יוכל עוד לספור בברכה, ולמפרע כל ברכות מלילות שעברו לבטלה וביטל מצות עשה". ומבואר מדבריו שאם חיסר יום אחד, אזי כל ברכותיו שבירך למפרע, הם ברכות לבטלה.

דיוק בדעת המשנ"ב שאם הפסיד יום אחד כל ברכותיו למפרע לבטלה

כדברי החיד"א אפשר לדייק קצת בדעת המשנ"ב (סי' תפ"ט ס"ק ג'),וז"ל: "כתב בספר שולחן שלמה דעל כל פנים לא יברכו דהא בודאי יטעו ביום

אחד, וגם על פי רוב אינם יודעים פירוש המילות״. הנה השמיט המשנ״ב את המילים ׳ולא יודעין הדין׳. וכתב בקונטרס ׳קול מהיכל׳ (עניני ספירת העומר, עמוד ל״ז) הנ״ל, וז״ל: ״שמעתי בשם הגר״ח קניבסקי שליט״א שלמד מדברי המשנ״ב הללו נפק״מ להלכה לאדם הנכנס לניתוח ויודע ודאי שביום אחד לא יוכל לספור אי יתחיל למנות בברכה, דלשלחן שלמה דלא הוי ברכה לבטלה חייב לספור בברכה, אך למשנ״ב שהשמיט דברי השלחן שלמה מתבאר לכאורה דס״ל דהוי ברכה לבטלה, וא״כ לא יספור בברכה״.

מבואר מדברי הגר״ח קניבסקי שליט״א שלמד בדעת המשנ״ב, מהא דהשמיט את המילים ׳והם לא יודעים הדין׳, שאין החשש רק מצד מה שימשיכו להבא לספור בברכה, אלא גם מצד שמחמת כך ברכותיהן למפרע יתבררו שהיו לבטלה.

ביאור טעמי השיטות הנ״ל

העולה מדברי הפוסקים הנ״ל דנחלקו במי שלא גמר הספירה, האם ברכותיו הופכות להיות למפרע ברכות לבטלה, או לא, וצריך להבין במאי פליגי. והפשוט בזה לכאורה הוא דנחלקו בהבנת שיטת הבה״ג הנ״ל, דבחיסר יום אחד אינו ממשיך לספור בברכה, דאי נימא כהשיטה שהובאה לעיל (ריש הסימן) דהביאור בהבה״ג דכל הספירה הוי מצוה אחת, שלכן בחיסר יום אחד הוי כמי שחסר לו מין אחד מארבע מינים שבלולב, שאינו מקיים המצוה בג׳ מינים, אזי מובן דלכן אם לא ספר יום אחד התברר למפרע שלא קיים המצוה וברכותיו לבטלה. אבל אי נימא כהשיטה דהביאור בדעת הבה״ג דלעולם כל יום הוי מצוה בפני עצמה, אלא שמכל מקום ישנו דין של ׳תמימות׳, שלכן אם דילג יום אחד, אזי ביום הבא אינו יכול למנות מכיון שחסר לו יום בספירה, והספירה צריכה להיות ללא הפסק, אזי יש לומר דכל זה הוא במה שנוגע לענין מכאן ולהבא, אבל מה שספר עד עתה, אין ברכותיו לבטלה, מכיון שגם להבה״ג כל יום הוי מצוה בפנ״ע. ויעוין בזה עוד להלן (אות ט׳).

נפק״מ בין הטעמים הנ״ל למה אשה לא תברך

ונראה כי עולה נפק״מ למעשה מהטעמים שכתבו הפוסקים למה הנשים לא יספרו בברכה, שאם הטעם כמו שכתב ה׳שלחן שלמה׳ שאינן יודעות הדין, והיינו שאינן יודעות שאם לא ספרו יום אחד אין להן להמשיך לספור בברכה, [אבל אין מכשול מחמת זה על מה שכבר בירכו], אזי אם

נגיד להן את הדין הזה, והן גם יודעות את פירוש המילות של הספירה, או אז יוכלו לכאורה לספור בברכה, כי גם אם ישכחו יום אחד מלספור, ידעו שאין להן להמשיך ולספור, ומה שספרו כבר, היה זה כדין.

וכך כתב בספר 'בירור הלכה' (קמא סי' תפ"ט) על דברי המשנ"ב הנ"ל, שכתב שלא תברך בגלל שודאי יטעו ביום אחד וז"ל: "וצ"ע הכוונה במש"כ שבודאי יטעו יום אחד, וראיתי בפנים השלחן שלמה שהוסיף בזה וז"ל, בודאי יטעו יום אחד ולא יודעים הדין, עכ"ל. והוא צ"ע דהא אפשר ללמדם דין זה. ונראה שעיקר הוא הטעם הב', דאינם יודעים פירוש המילות. ולכן נראה שהאידנא בארץ ישראל ששגור לשון הקודש אצל הנשים, אין מניעה לברך".

ברם, אי נימא דהטעם שלא יספרו הנשים הוא כמו שלכאורה העתיק המשנ"ב, שבודאי ישכחו ונראה שמחמת כך יהיו ברכותיהם שבירכו כבר, לבטלה, וכדברי הגרח"ק שליט"א הנ"ל, אזי גם בנשים דידן הדין שלא יספרו בברכה.

כשעשו סימנים שלא ישכחו, יכולות הנשים לברך

בספר 'שלמי מועד' (עמוד תמ"ה) הובא בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל כי "נשים צדקניות הרוצות לזכות במצוות, עושות להן מיני סימנים, כמו על המקרר שבמטבח, כדי שתזכורנה כל יום לספור ספירת העומר בברכה". והביאור בזה, שמכיון שהן עושות סימנים, נראה הדבר שלא ישכחו, יכולות לספור בברכה, שמעתה הרי הן כמו האנשים שגם בהם יש תמיד חשש שאולי ישכחו לספור יום אחד, ועכ"ז הם סופרים בברכה.

וכך מובא ב'אורחות רבינו' (חלק ג' עמוד צ"ד), וז"ל: "בבית מו"ר [בעל ה'קהלות יעקב'] ספרו הנשים ספירת העומר. מו"ר היה כל לילה מזכיר לזוגתו הרבנית ע"ה לבנותיו ולנכדותיו שיספרו". וגם בזה הביאור הוא כנ"ל, שכל הדין שלא יספרו בברכה הוא מחשש שישכחו, שהדבר מצוי ביותר בנשים שאינן מתפללות מעריב, ובודאי לא בציבור, אבל אם מזכירים להם אזי יכולות הן לברך.

ונראה קצת מדבריהם דאין די במה שילמדו הנשים הדין, שאם שכחו לילה אחד מלספור, אין להם להמשיך ולספור בברכה, כי בזה אכן ניצלנו מברכה לבטלה על העתיד, אבל עדיין יש החשש לברכה לבטלה על הברכות שכבר בירכו. ולכן רק אם עושות סימנים וכיו"ב שלא ישכחו,

אז יכולות הן לספור בברכה.

ט. למה מברכים על ספירת העומר ולא חוששים שישכחו לספור יום אחד

קושית האדרת איך תיקנו ברכה בספירת העומר, והא יש חשש שישכחו

לעיל בסמוך היו דברינו לענין דין הנשים בספירת העומר, אכן, באמת מצאנו שעיקרי הדברים שנכתבו לעיל, נוגעים הם באמת גם לגבי האנשים, דהנה ה'ישדי חמד' (חלק ד' מערכת יום הכיפורים סימן א' אות ג') הביא לתמוה בשם האדר"ת בזה"ל: "קשיא לי טובא איך מצאנו ידינו ורגלינו בברכת ספירת העומר, שהלכה רווחת בישראל שאם שכח לברך יום אחד שוב אינו מברך, משם דכתיב תמימות, ואם כן איך תקנו כלל ברכה על ספירת העומר, אף שנאמר דגם למיתה דזמן העומר שבעה שבועות לא חיישינן, מכל מקום לשכחה בזמן שבע שבועות ודאי יש לחוש, ואם כן הוו למפרע ברכותיו לבטלה, וצל"ע".

קושיית האדרת תלויה בהבנת דברי הבה"ג

חזינן דהגאון האדרת נקט לדבר פשוט ביותר דאם חיסר אדם יום אחר מלספור, הוו ברכותיו למפרע לבטלה, והפשוט הוא דנקט כך על פי שיטת הבה"ג שהזכיר בדבריו. אכן, כבר נתבאר לעיל דהנחה זו תלויה היא בהבנת דברי הבה"ג, דאי נימא דמש"כ שבחיסר יום אחד אינו יכול להמשיך לספור בברכה, זהו משום שכל הספירה הוי מצוה אחת, אזי איה"נ דבחיסר יום אחד נתבטלה המצוה כולה, ובירך למפרע ברכה לבטלה. אבל אם נאמר שגם להבה"ג כל יום הוי מצוה בפני עצמה, אלא דבחיסר יום אחד חסר ברצף הספירות, אזי יש לומר דכל זה הוא בנוגע למכאן ולהבא, אבל לענין למפרע אין ברכותיו לבטלה, וכמש"כ לעיל.

תירוץ על קושית האדרת על פי דברי ה'כרתי ופלתי'

ברם, גם אם נאמר שאליבא דהבה"ג כל הספירה הוי מצוה אחת, עדיין יש מקום לטעון ולומר שאפילו אם חיסר יום אחד, אין ברכותיו נעשות לבטלה למפרע, שמכיון שבשעת הברכה שבירך על ספירת העומר לא היה צריך לחשוש שישכח את הספירה בימים הבאים, ובירך בשעתו כדין, אזי

אפילו שלאחר מכן נתברר שלא קיים את המצוה בגלל ששכח יום אחד מהספירה, אין הברכות שבירך נחשבות ברכה לבטלה.

המקור לומר סברא זו, יש ללמוד מדברי ה'כרתי ופלתי' (סימן י"ט אות ו'), וז"ל: "איברא לדידי נראה דלא דמי לשם, דשם הברכה היה שיאכל הפרי וכיון דנאבד הפרי ברכתו ומחשבתו לריק, אבל כאן היה ברכה לקיים מצות שחיטה, וכיון שהוא שחט בהמה כדין ודת רק היתה טריפה, הוא מצות שחיטה קיים, דכך המצוה לשחוט, ולא לחוש דלמא ימצא טריפה, דמוקמינן אחזקת כשרות וא"כ עביד מצוה אף דנטרפה ומחוסר הנייתה, מ"מ מצוה לא זזה ממקומה ואף הוא בירך על המצוה וכדין בירך".

מבואר מדבריו שאם בשעת הברכה היתה הברכה כדת וכדינה של תורה, אזי אפילו שלאחר מכן נתברר שלא היה צריך לברך, אין זו ברכה לבטלה, כי בשעת הברכה לא היה דרך לדעת שהבהמה היא טריפה, והברכה היתה כדינה של תורה. ואם כן לכאורה כך הוא הדין גם בנדון ספירת העומר, שמכיון שבשעת הברכה היתה כדין, שעד עתה לא שכח מלספור, אין לנו לחוש שמא יתחדש אחר כך מצב שיתברר שלא קיים המצוה כראוי, כי גם אם כך יהיה וישכח איזה יום מלספור, מה שספר ובירך עד אז היה זה כדין.

בשכח יום אחד, האם ברכותיו לבטלה, תלוי בהבנת דברי תוס'

ונראה כי הנידון באדם שבירך כדין, ואחרי זה התברר שלא קיים את המצוה, מחמת ששכח לספור יום אחד, האם ברכותיו הוו למפרע לבטלה, תלוי הוא במחלוקת האחרונים בביאור דברי תוס' בכתובות (דף ע"ב ע"א ד"ה וספרה), וז"ל: "ואם תאמר אמאי אין מברכת זבה על ספירתה כמו שמברכין על ספירת העומר, דהא כתיב וספרה. ויש לומר דאין מברכין אלא ביובל שמברכין בית דין בכל שנה שלעולם יכול למנות כסדר, וכן עומר, אבל בזה שאם תראה תסתור, אין לה למנות".

דברי השל"ה בביאור דברי התוס'

וכתב השל"ה (שער האותיות, ק' אות פ"ד), וז"ל: "דקדקתי מדברי התוס' שאין ראוי לה לברך משום שיש חשש ברכה לבטלה, אבל לספור בלא ברכה היא מחויבת, דהא כתיב וספרה לה. ואין לומר מאחר שלא תוכל לברך ממילא לא חייבה התורה לספור, זה אינו, דהא הברכות מדרבנן, ואם כן מאיזה טעם לא תמנה, ואם תסתור תחזור ותמנה כדי לקיים 'וספרה

לה', שתספור שבעה ימים רצופים. ומה שסיימו התוספות בדבריהם אין לה למנות, פירוש למנות עם ברכה, כי כן התחילו התוספות והזכירו בדבריהם ברכה, ואפשר שהוא טעות סופר, וצריך לומר אין לה לברך, וכן נהגתי כל ימי וצויתי לאשתי שתספור לעת הערב קודם שקיעת החמה היום יום א' לספירת לבוני היום יום ב' לספירת לבוני כו' וכן כולם''. מבואר מדברי השל''ה דנקט בביאור דברי התוס' שאם תברך ותסתור, יהיו ברכותיה לבטלה, ולכן כל החסרון הוא בברכה, אבל בעצם הספירה חייבת האשה.

דברי ה'בית מאיר' בביאור דברי התוס'

אבל כבר הובאו לעיל (אות ז') דברי ה'בית מאיר' (יו''ד סי' קצ''ו) שנחלק על השל''ה, וז''ל: ''ודבריו בעיני תמוהים דאם התורה צותה לספור הא ע''כ הציוי הוא לספור, ואם תראה ותסתור מחדש, א''כ מה ברכה לבטלה יהיה שהרי כך צותה התורה, אלא ודאי דברי תוס' פשוטים בלי הג''ה שאין לה למנות, ור''ל שכך נתקבל לחכמינו ז''ל שאין בספירה זו עשה, והיינו מפני שאין הספירה הכרחית בלי הפסק, להכי לא צוותה התורה עליה. ומה שבקושייתם נקטו בלשונם הברכה, היינו מפני שבזה הכריחו שאינה מצוה, ורק מפני שבאמת מוכרחת לספור כדי שתדע מנינה כתבה התורה וספרה, והיינו אפילו במחשבה, אבל אינו מ''ע לייחדה בדיבור''.

הנה להדיא כתב ה'בית מאיר' שאם היה מצוה לספור שבעה נקיים, אזי היו הנשים מברכות, ואפילו אם היו סותרות, הברכות שבירכו לא היו לבטלה. ומבואר שנחלקו בנידון דידן, באחד שבירך כדין ולא היה צריך לחשוש למאומה, ובכל זאת נתברר לאחר זמן שלא קיים המצוה, האם ברכותיו הוו לבטלה, או לא. ועולה אם כן לענין מי שהתחיל לספור בברכה, ושוב שכח יום אחד, דלפי השל''ה יהיו ברכותיו למפרע לבטלה, אבל לפי ה'בית מאיר' אין ברכותיו לבטלה.

סימן כ''ט - קטן שהגדיל באמצע 'ספירת העומר', האם ימשיך לספור בברכה

הצעת השאלה ודברי ה'ציונים לתורה'

האחרונים עסקו רבות בשאלה, כיצד הדין בקטן שהגדיל באמצע ימי ספירת העומר, האם יכול להמשיך ולספור בברכה לאחר שהגדיל. הטעם לומר שלא יספור בברכה, הוא, שהרי לגבי החיוב שיש עליו מן התורה לספור בגדלותו, אי אפשר לצרף לכאורה מה שספר בהיותו קטן, כי אין זו ספירה של בר חיובא, ואם כן, נמצא שהחסיר ימים בספירתו, וקי"ל לדינא כי מי שהחסיר מלספור יום אחד, אינו ממשיך לספור בברכה.

וז"ל הגאון בעל ה'אתוון דאורייתא' בספרו 'ציונים לתורה' (כלל י"ב) בהצעת שאלה זו: "מנהג העולם שאותם שנעשים בני מצוה בתוך ימי הספירה אינם פוסקים מלספור גם אח"כ בברכה, ושמעתי שהרב הגאון הקדוש הרי"מ מגור זצוקללה"ה פקפק בזה, דהא לדעות האומרים דבעינן מ"ט תמימות, ואם לא ספר יום אחד, אי אפשר לו לקיים המצוה עוד, א"כ בהיה קטן מקצת ימי הספירה הא אין ספירתו אז פוטרתו מחיובו לספור מ"ט תמימות שחל עליו כשנעשה גדול, כמו באכל מצה כשהוא שוטה, שאין האכילה פוטרתו לכשישתפה, דעשיית המצוה בזמן הפטור אינו פוטרו לזמן החיוב, וכמבואר בר"ה דף כ"ח ע"א יעו"ש. וא"כ כשנעשה גדול אח"כ ונתחייב בספירות תמימות אי אפשר לו לקיים מצוה זאת עוד, וראוי שיספור בלי ברכה מכח ספק הידיעה הנ"ל, וכמו מי ששכח לספור יום אחד שסופר השאר בלי ברכה מהאי טעמא".

והדברים מבוארים ומוטעמים היטב, דלכאורה אין כל הבדל בין מי שחיסר לספור יום אחד מחמת שכחה, לבין מי שחיסר לספור איזה ימים בחיוב, מחמת שהיה קטן עד עתה, ואם כן, כשם שגדול ששכח לספור יום אחד, אנו נוהגים כשיטת הבה"ג שאינו ממשיך לספור עוד בברכה, כך צריך להיות הדין בקטן שהגדיל, שלא יספור עתה בברכה, כי מה שספר עד עתה בקטנותו, אין זה נחשב לספירה של בר חיובא.

האחרונים כאמור האריכו הרבה בנדון זה, וחיפשו אחר טעמים למה יכול הקטן שהגדיל לספור בברכה, שהרי לא נשמע כזאת, לומר דקטן שהגדיל אינו סופר בברכה. מקצת דבריהם נסובים סביב דברי הבה"ג הנ"ל, להבין טעמו ונימוקו, והעולה עפי"ז לנדון דידן, ומקצת דבריהם

עוסקים בעצם השאלה, בלי שייכות לדברי הבה״ג. נציע בס״ד להלן חלק נכבד מהטעמים המבוארים בפוסקים להא דקטן שהגדיל יכול לספור בברכה, ומה שיש לדון בדבריהם. ויש לציין כי רבים מהדברים המבוארים בסימן זה בקצרה, מיוסדים על אשר נתבאר לעיל (סימן @) בארוכה בגדרי מצות ספירת העומר.

א. ספירת הקטנות, האם מועילה לדינא ד׳תמימות׳

דברי ה׳אור לציון׳ בנידון זה תלוי בהבנת שיטת הבה״ג

עיקרו של נידון דידן תלוי הוא במה שנתבאר לעיל (סימן@) בשיטת הבה״ג, דהובאו שם שני דרכים כיצד לבאר טעמו של הבה״ג, למה בשכח מלספור יום אחד, אינו ממשיך לספור בברכה. הדרך האחת, מכיון שכל הספירה היא מצוה אחת, ולכן אם החסיר יום אחד הרי זה דומה למי שחסר לו מין אחד מארבע מינים שבלולב, שאינו מברך על נטילת ג׳ המינים. ולדרך זו שפיר יש לדון בקטן שהגדיל שאינו יכול לספור בברכה.

אבל דרך נוספת כתבו בשיטת הבה״ג, דלעולם סבירא ליה כי כל יום הוי מצוה בפני עצמה, אלא שמכל מקום יש דין של ספירת דרך ׳תמימות׳, והיינו, שתהיה הספירה ברציפות, ללא דילוג של יום, שלכן בחיסר יום אחד אינו יכול להמשיך ולספור בברכה. ולדרך זו נראה דקטן שספר בקטנותו, הועילה לו ספירה זו כי היכי שיהא לספירתו התנאי של ׳תמימות׳, שהרי ספר את כל הימים, ומה שחלק היה בקטנות, אין זה מגרע הענין של ספירה בתמימות, וללא דילוגים.

וכן כתב בשו״ת ׳אור לציון׳ (חלק א׳ סימן ל״ו), דבתחילה כתב לבאר את שיטת הבה״ג בשני הדרכים הנ״ל, ושוב כתב, וז״ל: ״וכן נפק״מ לילד שנעשה בר מצוה והגדיל בימי הספירה, דאם ספר מעיקרא בכל הימים בקטנותו, קיים לתמימות דקרא, ומנה ברצף אחד, ולפי דברינו ליכא מ״ד שיסבור שהכל מצוה אחת שלימה, ושפיר קרינן ביה תמימות תהיינה״. והיינו, דאפילו שלא קיים מצוה במה שספר כשהיה קטן, אעפ״כ ספירה יש כאן, ומכיון דנקטינן דכל יום הוי מצוה בפני עצמה, אלא שצריך ספירה בהמשך אחד, לענין זה גם ספירת הקטן מועילה.

דברי ה׳כתב סופר׳ בנדו״ד ובספירת אונן וכדו׳

ואפשר דלזה נתכוון ה'כתב סופר' (או"ח סי' צ"ט ד"ה נבוא לדון), וז"ל: "אם ספר בקטנותו, הגם דלא היה מחוייב בספירה, נ"ל דמצטרף האי ספירה דרשות לספירה דאח"כ, שספר שבעה שבועות תמימות, וליכא קפידא רק שיהיה ספורות למו שבעה שבועות תמימות. וכן הדין אם ספר בלא כוונה, למ"ד מצוות צריכות כוונה, או שהתכוין שלא לשם מצוה, מ"מ יכול לספור בברכה אח"כ, כיון שספר עכ"פ, הויה להו תמימות וכו'. הגם דאין לנו ראיה בכל זה, מסתבר לנו דהכי הוא. ועיין נוב"י קמא סי' ק"ז שכתב דאם אונן אסור במצוה, גם אם ספר באנינותו לא יכול לברך אח"כ, דלאו תמימות הן להך שיטה. נראה דלא סבירא ליה כוותינו. והגם דנ"ל כמ"ש, בכל זאת לא מלאני לבי לסמוך על סברתי בלי ראיה".

ולכאורה כוונתו לומר על דרך שנתבאר לעיל [והארכנו ביסוד זה לעיל (סימן @)], דבכדי לקיים התנאי ד'תמימות' אין צריך שתהיה ספירה של מצוה דוקא, אלא אפילו ספירה שלא קיים בה מצוה, מועילה לזה. ולכן קטן שהגדיל, או גדול שהתכוון שלא לצאת בספירה ידי מצות ספירת עומר, או באונן ל"ע, אף שהיו כאן ספירות שאינן של מצוה, בכל זאת אפשר בכל אופנים אלו להמשיך ולספור בברכה, כי שפיר הועילו כל אלו הספירות להחשיב הספירה עתה שהיא ב'תמימות'.

דברי ה'הר צבי'

בשו"ת 'הר צבי' (או"ח חלק ב' סוף סי' ע"ו) מצדד גם כן לומר דקטן שהגדיל יכול להמשיך ולספור בברכה, וז"ל: "אלא דמ"מ מצד הסברא יש לומר דקטן שספר ספירה קודם שנתגדל, אהני ליה מה שספר בקטנותו לחייבו בתשלום הספירה גם משנעשה גדול, ואין זה נכנס במסגרת דאין שעת פטור פוטרתו גם לאחר שנתחייב, דשעת פטור אינה מוציאה לשעת חיוב, דבאמת הא מברך בכל יום על ספירתו של אותו יום, והראשונים דס"ל דבחיסר יום אחד אינו סופר בברכה ובטלו מצותו לגמרי, היינו דוקא בחיסר ממש, דשוב לא חשיבי תמימות, אבל בכה"ג דספר כל הימים, אין הכרח לומר דלא יתחייב גם בימי הגדלות, דכיון דבפועל ספר כל יום ויום, אף שהיה בפטור, מ"מ שפיר קרינן בהו תמימות, אלא שהיה פטור מן המצוה, אבל מאז שנתחייב, מתחייב על שאר הימים דהא אין כאן חסרון תמימות". וגם דבריו אלו הולכים לכאורה על דרך המבואר לעיל, דבכדי שלא יהיה החסרון ד'תמימות', מועילה גם ספירה בימי פטור. ופשוט לכאורה דעל פי דרך זו עלינו לנקוט כהמבואר לעיל דכל יום הוי מצוה בפנ"ע, ולכן אפשר לקיים מצוה דאורייתא כשהגדיל, אף שחסרים

לו הימים שספר בקטנותו, אלא דבכ״ז הספירה צריכה להיות באופן של ׳תמימות׳ ולזה מועיל גם הספירה בקטנות. אבל אי נימא דכל ימי הספירה הם מצוה אחת, אין מקום לכל המבואר, דהקטן שהגדיל, חסר לו חלק מהמצוה.

פקפוק על עיקר סברת האחרונים הנ״ל

בספר ׳מאורי המועדים׳ כתב האי ענינא, וז״ל: ״העיר ח״א דלפי זה יש לומר במה שדנו האחרונים בקטן שהגדיל בתוך ימי הספירה, אם יכול לספור אחר שהגדיל בברכה, דיש לומר דאף דאין כאן קיום מצוה, מ״מ חשוב מעשה ספירה מה שספר בקטנותו, וא״כ אין כאן חסרון דתמימות ויספור בשאר הימים בברכה״. והיינו כעיקר סברת האחרונים הנ״ל, ולעיל (סימן @) הובא יסוד זה בהרחבה מספר ׳מאורי המועדים׳, דיש כמה אופנים שמועיל מעשה של ספירה, להשלים התנאי ד׳תמימות׳, אף שאין בזה המצוה של ספירה. ועל פי יסוד זה היה נראה כי גם כאן הכי הוא, דספירת הקטן הוי עכ״פ מעשה של ספירה, ודי בזה בכדי שיוכל לספור בברכה כשהגדיל.

ברם, המשיך בספר הנ״ל וכתב: ״אמר לי מו״ר ר׳ דוד סלווציי״ק שליט״א, דאינו כן דמעשה קטן לא נחשב כלל מעשה ספירה וכמעשה קוף בעלמא הוא, משא״כ באונן או בספירה ביום שפיר אמרינן דאף דאין מצוה בספירתו, מ״מ אהני לענין זה שלא יחסר דין תמימות בשאר הימים, ודו״ק״. מבואר דיש מקום לפקפק על עיקר הדרך הנ״ל, ומשום דאפשר שמעשה של קטן אינו בגדר מעשה מצוה כלל, ואין זה דומה להדוגמאות שנתבארו לעיל דאיכא עכ״פ מעשה מצוה, אף שלא מקיים בזה המצוה.

ב. ספירה מחיוב דחינוך, האם מועילה לספירה דגדלות

דברי ה׳כתב סופר׳ שהדבר תלוי בגדר חיוב הקטן מדין חינוך

בשו״ת ׳כתב סופר׳ (סי׳ צ״ט) הנז״ל, עורר לדון דאפשר שהנדון בקטן שהגדיל, תלוי הוא במחלוקת רש״י ותוס׳ בברכות (דף מ״ח ע״א) בגדר של חיוב חינוך בקטן. דרש״י (ד״ה עד שיאכל כזית דגן) כתב, וז״ל: ״ומכי אכל כזית דגן מיהא מפיק, אף על גב דכזית דגן שיעורא דרבנן הוא, כדאמר בפרק מי שמתו, מיהו כיון דמחייב מדרבנן, מחוייב בדבר קרינן ביה ומוציא

רבים ידי חובתן. וא״ת בקטן שהגיע לחינוך הא לא אמר הכי, ההוא אפילו מדרבנן לא מיחייב, דעליה דאבוה הוא דרמי לחנוכיה״.

מבואר מדברי רש״י דקטן אינו נחשב שהוא חייב במצוות אפילו לא מדרבנן, והטעם בזה הוא, דחיוב החינוך אינו מצוה המוטלת עליו, אלא על האב. ומטעם זה קטן אינו יכול להוציא בברהמ״ז, אע״ג דגדול שחייב מדרבנן, יכול להוציא אחרים ידי חובתם, כי המחוייב בדבר מדרבנן, יכול להוציא אפילו את מי שחייב מדאורייתא. אכן, קטן אינו מוציא גדול, מכיון שאפילו מדרבנן אין הוא מחוייב. כך היא דעת רש״י.

אבל תוס׳ (שם ד״ה עד שיאכל) הביאו את דברי רש״י, וכתבו עלה, וז״ל: ״דוחק לומר בקטן שהגיע לחינוך, קרי אינו מחויב מדרבנן, דאם אינו מחויב אפילו מדרבנן, אם כן אינו פוטר את אביו״. ומבואר דדעת תוס׳ היא שקטן נחשב למחויב בדבר, שהרי איתא בגמרא שיכול לפטור את אביו, ולכן נקטו תוס׳ דחז״ל חייבו את הקטן בעצמו במצוות מדין חינוך. ועולה אם כן דנחלקו רש״י ותוס׳ בגדר החיוב חינוך, לרש״י הוא חיוב המוטל על האב, והבן אינו חייב כלל. ולתוס׳ הקטן עצמו חייב במצוות מדינא דחינוך.

על פי זה כתב ה׳כתב סופר׳, וז״ל: ״ועלה במחשבה לפני, דהך מלתא שנסתפקו אי יצא במצות חינוך, תליא בפולגתת רש״י ותוס׳ ברכות מ״ח ע״א, דכתב רש״י דקטן לאו בר חיובא מדרבנן הוא דאין עליו חיוב רק על האב, משום שהאב חייב לחנכו, לא מקרי הקטן בר חיובא. ותוס׳ חולק שם וס״ל דמקרי בר חיובא מדרבנן, משום חינוך, דאל״ה גם כשאכל האב שיעורא דרבנן, איך יוכל להוציאו, עי״ש וכו׳. ולדינא בודאי נקטינן כתוס׳ ורוב ככל ראשונים דכתוס׳ סבירא להו, ועיין מג״א סימן תמ״ז דבכל מקום נקטינן כתוס׳. ובנידון שלפנינו כבר יצא, לפי דנקטינן דסה״ע דרבנן בזה״ז, כבר יצא בספירה שבקטנותו ע״י חינוך האב, ופטרו ממצות ספירת העומר דרבנן כשיגדל״.

מתבאר מתוך דברי ה׳כתב סופר׳ דאי הוה נקטינן כרש״י, שחיוב החינוך הוא על האב, והקטן אינו מחויב כלל בדבר, אזי מה שקטן ספר אינו בגדר מעשה מצוה של בר חיובא, ולכן אינו יכול להמשיך ולספור בגדלות בברכה. אבל מכיון דהעיקר הוא כתוס׳ שחיוב חינוך הוי חיוב על הקטן בעצמו, ממילא נחשב שקיים הקטן מצוה מדרבנן דספירת העומר, ולכן יכול להמשיך בגדלות לספור בברכה שהרי ספירת העומר בזמן הזה מדרבנן.

דברי ה'מנחת אלעזר' דקטן שהגדיל יספור בברכה

גם בשו"ת 'מנחת אלעזר' (חלק ג' סי' ס') האריך לתמוה על הסברא לומר שקטן שהגדיל לא יברך, ועולה עפי"ד דאין הדבר תלוי כלל אם הספירה היא מצוה אחת, או לא, אלא לכל השיטות יכול וצריך הקטן שהגדיל לספור בברכה בגלל שחייב מדרבנן, וז"ל: "ראיתי נדפס שו"ת אבני נזר להגה"צ מסכאטשוב ז"ל או"ח חלק ב' סי' תקל"ט שנסתפק בדין קטן שהגדיל בתוך הספירה, אם יספור מאז והלאה בברכה, או בלא ברכה. וכתב ששמע בשם גדול אחד שהורה לספור בלא ברכה בהגיע לשנת י"ג תוך ימי הספירה. ואני תמה מאוד על מסקנתו, וגם מעיקרא במחכת"ה, הלא הברכה בעצמותה הוא דרבנן, הן קודם י"ג שנה, והן לאחר י"ג שנה, הברכה ג"כ רק מדרבנן, ומה שבירך קודם י"ג שנה הוא ג"כ מדרבנן, מטעם חינוך, ובזמה"ז הספה"ע בעצמותה פסקינן דג"כ מדרבנן, וא"כ מה זה חסרון כשנעשה בן י"ג שיפסוק מלברך, וכי שייך לומר שקנסוהו חכמים בשביל שקיים דבריהם ובירך קודם י"ג מטעם חינוך, ע"כ כשנעשה בן י"ג יפסק מלברך, ומדוע הלא גם לאחר י"ג הברכה רק מדבריהם, הם אמרו והם אמרו לברך, הן מקודם שנעשה י"ג והן לאח"כ, וכל הברכות מדבריהם, ומה זה דמיון לחיסר ושכח מלספור באמצע לדעת בה"ג כנ"ל, והכא לא חיסר מאומה ואדרבה קיים דבריהם בלי הרף, ומאיזה טעם וריח תהיה הוראה תמוה כזו".

דברי ה'ציונים לתורה' דלא כה'כתב סופר'

ברם, בספר 'ציונים לתורה' (כלל י"ב) הנ"ל הביא כדברי הכת"ס, ונחלק עליו, וז"ל: "שמעתי שבספר ברכי יוסף דיבר גם כן מזה, וכתב הטעם דיכול לספור, לפי שגם מתחלה מחויב היה מדרבנן מטעם חינוך. והנה אין ספריו בידי לעיין בו, ואשפוט בסנורים שכוונתו למה דקי"ל דספירה בזה"ז דרבנן, וע"כ הוי בתחלה זמן החיוב כמו אח"כ, דודאי מדרבנן לדאוריתא חשיב מזמן הפטור לחיוב, כפי הסברא הפשוטה. ואולם גם תירוץ זה קשה בעיני, דהא הא זמן הפטור אינו מועיל לפטור זמן החיוב, הוא כעין מי שאינו מחויב בדבר, דאינו מוציא את המחויב ידי חובתו, ה"נ אף דהוא באותו האדם עצמו, מ"מ זמן הפטור דידיה אין מוציא זמן חיוב דידיה. וא"כ כיון דחינוך הוי אך מדרבנן, א"כ הא הו"ל בזה"ז תרי דרבנן, וכשנעשה גדול אח"כ הו"ל רק חדא דרבנן, וא"כ לפמ"ש התוס' בברכות ובמגילה דתרי דרבנן אינו מוציא את מחויב חדא דרבנן, א"כ

ה״ה הכא אין ספירה דמעיקרא פוטרתו אאחר כך, כשנעשה גדול בימי הספירה״.

וביאור דבריו הוא, על פי הא דאיתא במגילה (דף י״ט ע״ב), ׳הכל כשרים לקרות את המגילה אף חרש שוטה וקטן׳. וכתבו שם תוס׳ (ד״ה ור׳ יהודה), וז״ל: ״דמיירי בקטן שהגיע לחינוך, ואפ״ה פסלו רבנן משום דמגילה ליכא חיובא אפילו בגדולים אלא מדרבנן, וקטן אין מחויב אלא מדרבנן אפילו בשאר מצוות, ובגדול ליכא אלא חד דרבנן במגילה שהרי בשאר מצוות הוא חייב דאורייתא, ולא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן״.

על פי יסוד דברי התוס׳ דקטן שהחיוב שלו הוא מתרי דרבנן אינו יכול להוציא גדול שחיובו מחדא דרבנן, כתב ה׳ציונים לתורה׳ דכך הוא הדבר גם באותו אדם עצמו, שלכן ספירה בימי קטנות אינה יכולה להועיל לספירה דבימי גדלות, שהרי הספירה בימי קטנות הוי מתרי דרבנן, דכל ספירה היא בזה״ז מדרבנן, וקטן בעצמו חיובו הוא רק מדרבנן מדין חינוך, ואילו בגדלותו הוי רק חדא מדרבנן, וממילא כשם דתרי דרבנן אינו מוציא חדא דרבנן, הוא הדין דספירה שהיתה בזמן של תרי דרבנן, אינה מצטרפת לחדא דרבנן, ולכן מה שספר בימי קטנות הוי כמי שלא ספר כלל, לעומת ימי הבגרות, ואין ספירת הקטנות יכולה להועיל שלא יהיה חסרון ב׳תמימות׳ לגבי ימי הגדלות.

ביאור דעת ה׳כתב סופר׳ וה׳מנחת אלעזר׳

וצריך לדעת מה יענו ה׳כתב סופר׳ וה׳מנחת אלעזר׳ הנ״ל על טענת ה׳ציונים לתורה׳, דהלא הם כתבו שמכיון שהקטן גם בקטנותו הרי הוא חייב בספירה מדרבנן, לכן יכול להמשיך ולספור בגדלותו. וצ״ב דהלא לכאורה שפיר טען ה׳ציונים לתורה׳, דבקטנות הוי תרי דרבנן, ואילו בגדלותו הוי חדא דרבנן, ותרי דרבנן אינו מוציא חד דרבנן, וא״כ כמו״כ נימא דאין מועילה ספירת תרי דרבנן לגבי ספירה דחד דרבנן.

ויש לבאר שיטתם על פי מה שכתב בספר ׳כנסת אברהם׳, להגאון רבי אברהם פרבשטיין זצ״ל (סי׳ א׳ אות ה׳), וז״ל: ״פשטות דבריהם [של התוס׳ הנ״ל] דמצוה הנעשית מחמת תרי דרבנן קלישא מחד דרבנן, ולכך אין יוצא בה, שהרי שמע מצוה קלישא. ונראה אין ה״נ מעשה מצוה דאדם עושה מחמת חיוב תרתי דרבנן, חשיב מעשה מצוה גמור, ושוה למעשה מצוה מחמת חד דרבנן, וכל המצוות שאדם עושה מחמת שחייבוהו רבנן, חשיב מעשה מצוה גמור מדרבנן. אלא דחיוב הגברא של תרי דרבנן קלוש

מחיוב חד דרבנן, ולהוציא את חברו בעינן מחויב כמותו. והא דשנינו ברי"ה דף כ"ט ע"א דכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא, לאו דוקא שאינו מחויב כלל ומופקע מעשיית המצוה, אלא כל שאינו מחויב כמותו, אינו יכול להוציאו. ועוד דביארנו לעיל דבכל המצוות חובה בעינן שיעשנה בחיוב, וכיון דחיובו קליש מחבריה, חשיבי לגבי חבריה כעשיה שלא בחיוב ואינו יוצא בה"י.

על פי זה כתב להלן (סימן כ"ז אות ג') : "גבי ספירת העומר, הנדון אם יש שם מעשה מצוה לספירתו בזמן קטנותו, לענין שהוא בכלל החשבון, ותו ליכא חסרון בתמימות, ובזה יש לומר כמו שהארכנו לעיל (שם) דהחילוק בין תרי דרבנן לחד דרבנן הוא רק כלפי החיוב, אבל כלפי השם 'מעשה מצוה', שוה הוא מעשה מצוה הנעשה מחמת חיוב תרי דרבנן, למעשה מצוה הנעשה בחיוב דחד דרבנן. וא"כ נמצא דלכו"ע חשיבא הך ספירה דמשום חינוך כמעשה מצוה מעליא, ושפיר כתב השערי תשובה דלדידן בודאי מהני ספירה זו דיוכל להמשיך ולספור לכשיגדיל".

ביאור מחלוקת ה'כתב סופר' וה'מנחת אלעזר' עם ה'ציונים לתורה'

העולה מדברי ה'כנסת אברהם' דאם הטעם בהא דאין תרי דרבנן מוציא חד דרבנן, הוא, אינו מכיון שחסר בעצם המצוה, אלא מחמת שחסר בחיוב של הגברא, אזי לגבי האדם עצמו בספירת העומר, מה שספר בקטנות מצטרף לגדלות, לענין דין 'תמימות'. ואם כן בזה אפשר לן להסביר את דעת ה'כתב סופר' וה'מנחת אלעזר' הנ"ל, דכתבו שמכיון שחיוב חינוך הוא מצוה המוטלת על קטן, לכן הוא יכול להמשיך ולספור בגדלות בברכה, ולא חששו לטענה דעד עכשיו בקטנות היה חיובו מתרי דרבנן, ועתה בגדלותו הוי חד דרבנן. משא"כ ה'ציונים לתורה' דלא סבירא ליה כן, אלא טען שאין הספירה דזמן קטנות מועילה לגבי זמן הגדלות, לכאורה סבירא ליה דהא דתרי דרבנן אינו מוציא חד דרבנן, זהו בגלל שמצוה דתרי דרבנן קלישא מחד דרבנן, ולכן מה שספר בזמן הקטנות דהוי בגדר מצוה קלישא, אין זה יכול להועיל לגדלות, שאז המצוה כבר לא קלישא. ונמצא אם כן דהני פוסקים נחלקו בשני הצדדים שכתב ה'כנסת אברהם' לבאר דברי התוס', דתרי דרבנן אינו מוציא חד דרבנן.

ג. ספירת הקטנות נחשבת ל'מעשה מצוה' ולכן מועילה לדינא ד'תמימות'

טעם נוסף למה קטן שהגדיל יכול לספור בברכה

בעל ה'מנחת אשר' כתב (קובץ 'דרכי הוראה' ה', על עניני ספירת העומר. עמוד פ"ח) כתב טעם נוסף למה קטן שספר בקטנותו יכול להמשיך לספור בברכה בגדלותו, וז"ל: "ועוד נראה דאף אם לא מהני ספירת הקטנות להוציאו ידי חובה בימי גדלותו, דמ"מ יכול להמשיך ספירתו בברכה כמי שאינו מצווה ועושה, דלא גרע מאשה במצות עשה שהזמ"ג, דקי"ל שמברכת, והכא נמי בקטן שנתגדל, דרק לגבי בר חיובא אפשר דהוי כדילג יום אחד, אבל לענין קיום המצוה שלא בתורת חיוב בודאי אין כאן חסרון בספירתו, שהרי ספר כל יום, אלא שלא היה בר חיובא, ואם כן יכול להמשיך ולברך כמי שאינו מצווה ועושה. ולפי"ז יובן דכמה מגדולי ספרד פסקו להלכה דקטן שנתגדל בימי הספירה לא יספור בברכה, דהב"י פסק דמי שאינו מצווה ועושה לא יברך, כמבואר בסימן י"ז ס"ב, אך בני אשכנז הנוהגים כפסק הרמ"א שם שמברך, ה"ה דקטן יברך, ודו"ק".

דברי המהר"ם שיק למה קטן שהגדיל יספור בברכה

המהר"ם שיק (תשובות, או"ח תשובה רס"ט) כתב לדינא דקטן שהגדיל יכול לספור בברכה, ודבריו קרובים קצת לטעם ה'מנחת אשר' הנ"ל, וז"ל: "ר"ש סובר דנהי דנשים פטורות ממ"ע שהז"ג, היינו משום שחסה התורה עליהן, דהתורה ידעה וירדה לסוף דעתם, ואעפי"כ הוא מצוה לכו"ע אם הנשים עושין מצוה, אלא שהוא כאינו מצווה ועושה, ולכך לר"ש מברכין הנשים אשר קדשנו במצוותיו וצוונו. וגם לדידן לדעת התוס' וסייעתם. וכן נראה לי דגם בקטן, אם הוא בר דעת אלא דהתורה לא צוותה אותו עד שיהא בר י"ג שנה, כיון דהתורה ידעה דאין שכל הקטן חזק כל כך עד שנעשה בר י"ג, ואעפ"כ הוא מצוה כאינו מצווה ועושה, כמו דמצינו דחסה התורה על מביאי קרבן עולה ויורד משום שהוא עני, ואפילו אם מביא קרבן עשיר אעפ"כ יצא, וגם עשה המצוה אלא שהמצוה אינה חזקה כ"כ כמו מצווה ועושה, ואעפ"כ הוא מצוה. וכן גבי קטן הוא גם כן, כן.

"ואם כן נחזי אם מקודם היה עליו מצוה קלה, כגון שאינו מצוה עליו, ואח"כ נתגדל אינו יכול לצאת במה שספר מקודם, כי אז היה עליו מצוה קלה, אבל מצוה היה בודאי, אפילו אם אינו מצווה ועושה, וא"כ הם

שפיר תמימות, ואינו דומה לשכח, כי שם בודאי אינם תמימות אבל כאן אפילו אם לא היה מצווה ועושה אעפ״כ הוא עושה מצוה ולכן שפיר נקראו תמימות כן. נראה לפי ענ״ד הדין דבכה״ג חייבין לספור ולברך לאחר נתחייבו כדינו״, עכ״ל המהר״ם שיק.

ביאור דברי המהר״ם שיק

מתבאר מדברי המהר״ם שיק דהקטן שהגדיל חייב לספור בברכה כמי שמצווה ועושה, ומטעם דמצוה שעשה בקטנותו כמי שאינו מצווה ועושה, מצטרפת ל׳תמימות׳ דהגדלות. והנה אי נימא דמצות ספירת העומר הוי מצוה אחת, אזי לכאורה דבריו צריכים ביאור, דאיך יכול להיות דבר זה, שספירת הקטנות כמי שאינו מצווה ועושה תועיל לזמן גדלותו לחייבו כמצווה ועושה. הא למה הדבר דומה, למצות ארבע מינים, ולו יצוייר שלגבי אחד מהמינים אינו יכול לצאת כמי שמצווה ועושה, דפשיטא שמחמת כך כל מצות הארבע מינים כולה היא לגביו כמי שאינו מצווה, ואם כן הוא הדין בספירת העומר אם חלק מהספירה קיים כמי שאינו מצווה ועושה, אזי ממילא גם שאר המצוה תהיה כמי שאינו מצווה ועושה, וכיצד כתב המהר״ם שיק שחייב לספור בגדלות בברכה, והרי הוא חייב רק כמי שאינו מצווה ועושה.

אכן, דברי המהר״ם שיק מתבארים היטב על פי מה שכתב בספרו על תרי״ג מצוות (מצוה ש״ז), וז״ל: ״לולא דברי המנחת חינוך היה נ״ל דדוקא אם לא מנו כלל לא מיקרי תמימות, אבל אם מנו בכל לילה ולילה, אע״ג דלא נתחייב כשיגדל ויספור, שפיר יוכל לספור ומקיים המצוה ׳תספרו לכם חמישים יום׳, דמצוה על כל יום ויום בפני עצמו, דע״כ לא שמענו אלא דרבנן אינו יכול להוציא מדאורייתא, אבל כאן כל יום ויום הוא מצוה בפ״ע, שאנו מברכים בכל יום, אלא דבעינן ׳תמימות תהיינה׳, מכיון שספר כולם, נראה דמיקרי תמימות, דאם היה כתוב ׳תמימות תספור׳, ניחא, דקטן אינו מספר, אבל עכשיו כאן דכתיב ׳תמימות תהיינה׳, קאי על ימים, וימים היה תמימות, כנלע״ד, אלא שאין לי ראיה לזה״.

מבואר מדבריו דנקט לעיקר כי אפילו להשיטה דבחיסר יום אחד, אינו ממשיך לספור בברכה, אין זה משום דכל הימים הוו מצוה אחת. אלא באמת כל יום הוי מצוה בפני עצמה, אלא דבשביל דין תמימות צריך שלא יחסר יום אחד, ולענין תנאי זה מספיק גם ספירה של קטנות. [לעיל (סימן

@) נתבאר כי כך נקטו כמה מהאחרונים לעיקר בביאור שיטת הבה״ג, יעו״ש].

ולפ״ז אתו שפיר גם דבריו הנ״ל, שכתב בתשובתו שאם קטן ספר, אזי קיים מצוה כמי שאינו מצווה ועושה, ודי בזה שיוכל להמשיך ולספור בגדלות כמי שמצווה ועושה. והביאור בזה, דכל יום הוי מצוה בפני עצמה, רק יש תנאי שתהיה הספירה דרך תמימות, ולזה מספיק גם ספירה של אינה מצווה. ואין זה דומה לארבע מינים, שאם במין אחד יכול לצאת רק כמי שאינו מצוה, שאז כל הנטילה היא כמי שאינו מצווה, דשאני התם דכל נטילת ארבע מינים הוי מצוה אחת.

העולה מהנ״ל, דאי ננקוט שכל הספירה היא מצוה אחת, וקיום של קטן הוי כמי שאינו מצווה ועושה, אז יכול להמשיך לספור בגדלות כמי שאינו מצווה, דלדידן גם נשים מברכות על מצוות שאינן חייבות בהן. אבל אי ננקוט דכל יום הוי מצוה בפני עצמה, ורק צריך שלא יהא דילוג בספירות, בכדי שיהיה תמימות, אזי אפשר לצרף מעשה של קטן גם כן, דהספירה בגדר שאינו מצווה מועילה לחייב את הגדול להמשיך כמי שמחוייב בדבר.

ד. האם אפשר לחייב גדול בספירה מצד חיוב חינוך

טעם נוסף למה קטן שהגדיל יספור בברכה

ב׳ציונים לתורה׳ הנ״ל הביא טעם נוסף למה קטן שהגדיל צריך להמשיך ולספור בברכה, וז״ל: ״בדברי עם חכם אחד בנידון דספירה הנ״ל, העירני דנראה דכשנעשה גדול בתוך ימי הספירה אי אפשר לקיים עוד את החיוב דאוריתא, עכ״ז אילו היה קטן בכל ימי הספירה הרי ג״כ היה מחויב בספירה עם ברכה מדרבנן מטעם חינוך, וא״כ אטו כשנעשה גדול בינתיים מיגרע גרע ויופטר גם מחיוב הדרבנן, ואכתי הרי החיוב דרבנן עליו ושפיר סופר ומברך עדיין מפאת החיוב דרבנן כאילו היה קטן עדיין״.

מבואר מדברי אותו חכם דכל מה שנפקע חיוב חינוך בהיות הקטן נעשה גדול, זהו בגלל שנעשה חייב מעיקר הדין, וממילא אין מקום לחייב משום חינוך. אבל בדבר שלא נתחייב מעיקר הדין גם אחר שנעשה גדול,

וכגון בקטן שהגדיל באמצע הספירה, אזי ממשיך ועומד חיוב חינוך גם על עתה שנעשה גדול. [אבל ה'ציונים לתורה' פקפק בחידוש זה, עיי"ש].

ביאור דברי ה'ציונים לתורה'

והנה יש להתבונן בחידוש גדול זה, דקטן שהגדיל חייב להמשיך ולספור בברכה מגדרי מצות חינוך, דבשלמא אליבא דתוס' הנ"ל, דחיוב חינוך הוא על הקטן עצמו, ממילא יש לומר שחז"ל חייבו גם גדול במצות חינוך לגבי אותו דבר שאין עליו עדיין חיוב מה"ת. אבל אליבא דרש"י דחיוב חינוך הוא על האב, אם כן מסתבר שכל מה שחייבו את האב בחינוך בנו הוא רק עד גיל בר מצוה ולא אחרי זה כלל, מכיון שיש לבן דעת ונכנס לרשות עצמו, ואין האב מחוייב בחינוך בנו אחר שבא לכלל דעת, גם במצוה כזו שהבן עדיין לא נתחייב בה.

אכן, הדברים יבוארו על פי המשך דברי ה'ציונים לתורה' שם, דיצא לחדש כי אפילו אליבא דרש"י דחיוב החינוך הוא על האב, בנדון דידן עובר חיוב החינוך אל הבן אחר שהגדיל, וז"ל: "הנה מה שהטילו חכמים חיוב החינוך על אבי הקטן ולא על הקטן עצמו, אעפ"י שהחינוך הוא דבר נצרך לו, שאלולי זה לא היו מחייבים אותו כלל, וא"כ על כרחך שמה שהטילוהו רק על אביו, היינו רק עבור שהקטן איננו בגדר קבלת מצוה כלל, אפילו מדרבנן, כיון דלאו בר דעת הוא, ואפילו חכמים אי אפשר שיצוו לו דבר, ואפילו יצווהו לא יקיים. ועל כן הוצרכו לצוות רק לאביו שיחנכו. וא"כ זה האיש שהגדיל בתוך הספירה והוא גדול באמת לכל הדברים, ורק מצות הספירה אינו יכול לקיים מה"ת מפאת חסרון תמימות, וא"כ עכ"פ החיוב חינוך דרבנן אשר עדיין יש מקטנותו הנה זה החיוב הוא עתה עליו בעצמו, שהרי החכמים היו מצווים גם לקטן עצמו את החיוב חינוך שלו, ורק דקטן איננו בגדר קבלת מצוות, וא"כ זה שהוא גדול באמת, הנה ממילא שבחיוב חינוך עתה עליו בעצמו, אע"ג דהיה תחלה רק על אביו, וכמובן. ועוד דחכמים הטילו חיוב החינוך על מי שהוא ברשותו, ועל כן הקטן אשר הוא ברשות אביו תמיד, הטילו חיוב החינוך על אביו, וזה שהגדיל והוא עתה ברשות עצמו, א"כ ממילא חיוב החינוך הוא ג"כ עליו בעצמו ודו"ק היטב".

סברת ה'מועדים וזמנים' שיש חיוב חינוך על האב גם בגדלות הקטן

ברם, ה'מועדים וזמנים' (חלק ד' סי' רפ"ח) כתב לחדש דאפילו אי נימא שחיוב חינוך מוטל הוא על האב, בכל זאת אפילו שהגדיל ממשיך החיוב חינוך

של האב על בנו, באותה מצווה שהבן לא התחייב עדיין, וז"ל: "אמנם שוב אמרתי סברא חדתא, שאפילו נימא דקטן אין עליו שום חיוב, רק אביו מצווה לחנכו, יכול לספור ולברך כשהגדיל, דבעיקר חובת חינוך לבן כתיב 'חנוך לנער על פי דרכו, גם כי יזקין לא יסור ממנו', ולא מיירי בקטן דוקא, דאדרבה בקידושין דף ל' ע"א מפורש דהאי קרא מיירי אפילו בבן כ"ב או כ"ד ע"ש. וא"כ הא דפטורין מחינוך כשהגדיל, היינו מפני שהבן כבר גדול וחייב בעצמו. אבל אי נימא שהבן פטור מהמצוה כשהגדיל, שאינם תמימות, שוב נשאר חיוב על האב לחנכו שיתרגל במצוות כמקודם, דלא נפקע ממנו כה"ג, וא"כ שפיר מברך כשהגדיל שצריך לספור, שבמעשה המצוה דיליה אביו מקיים מצות חינוך, וחיוב ברכה חל תמיד על העושה מעשה המצוה, וכמבואר ברמב"ם פרק י"א דברכות שהקובע מעקה או מזוזה מברך ע"ש, דמהאי טעמא בכל קטן להשיטות שאביו הוא דמצווה במצות חינוך, מ"מ הבן מברך שמעכשיו נפטר האב מחיובו, ואם כן הכי נמי כאן, כשהגדיל לכו"ע סופר אף שהוא גופא פטור, כיון שאביו חייב לחנכו, מברך שפטור בכך אביו ממצות חינוך".

ישוב דברי העיטור על פי היסוד שגם בגדלות יש חיוב חינוך על האב

על פי היסוד הנ"ל, שיש על האב חיוב חינוך גם בגדול, אם הגדול אינו חייב במצוה מסויימת, כתב הגר"ח קניבסקי שליט"א בביאורו 'תפלה של יד' על מסכת תפילין (עמוד ל"ז) ליישב את דברי בעל העיטור (שער ראשון הלכות תפילין חלק שביעי), וז"ל: "גרסינן במכילתא 'ושמרת את החוקה הזאת', שומע אני אף קטנים במשמע, והדין נותן הואיל ומזוזה מ"ע ותפילין מ"ע, אם למדת על מזוזה שנוהגת בקטנים כבגדולים, יכול אף תפילין כן, ת"ל 'ושמרת את החוקה הזאת', לא אמרתי אלא במי שיודע לשמור תפילין, מכאן אמרו קטן היודע לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין, וקטן היודע להתעטף חייב בציצית, ומסתברא לן דהאי קטן גדול בן י"ג שנה הוא". וכך פסק הרמ"א (סי' ל"ז ס"ג) וז"ל: "הגה, ויש אומרים דהא קטן דווקא שהוא בן שלש עשרה שנים ויום אחד, וכן נהגו ואין לשנות". והיינו, דקודם לגיל י"ג אין להניח תפילין כלל לקטן, גם אם הוא יודע לשמור על תפיליו.

ביאור הפרמ"ג בדברי הבעל העיטור

וכתב הפמ"ג (שם א"א ס"ק ד'), וז"ל: "איני יודע אם הוא בן י"ג שנים, איזה חיוב יש על אביו, דאיש בפני עצמו הוא. ואם הוא עני, כל ישראל מצווים להחיותו. ויש לומר י"ג שנים ולא הביא ב' שערות".

קושית ה'ביאור הלכה' על הפמ"ג

ה'ביאור הלכה' (ד"ה ויש אומרים) הקשה על דברי הפמ"ג, וז"ל: "אף דאין חייב מדינא מחמת חזקה דרבא, וכמו שהביא בשערי תשובה, אף על פי כן יש לומר דלא פקע מאביו מצות חינוך כל זמן שאין ידוע שהביא ב' שערות. אבל כל זה דוחק גדול. ועיין לקמן בסימן רכ"ה סעיף ב' שכשנעשה הבן י"ג מברך ברוך שפטרני, והיינו ממצות חינוך, לפי מה שכתב המגן אברהם שם, ולא אישתמיט אחד מהם לומר דדוקא כשידוע שהביא ב' שערות, אלא בודאי דלענין חנוך שהוא דרבנן נוכל לסמוך על חזקה דרבא".

דברי הגר"ח ליישב קושית ה'ביאור הלכה'

וכתב הגר"ח קניבסקי ליישב קושית ה'ביאור הלכה, וז"ל: "לענ"ד אין קושיתם מוכרחת, דמנ"ל דליכא בגדול מצות חינוך על אביו בדברים שאין יכול לעשות בעצמו, כגון ליקח טלית ותפילין, שאין בידו לקנות ביום שהגדיל מיד, והרי מצינו בקידושין כ"ט ע"א שהאב חייב להשיא לבנו אשה, וזמן נשואין בן י"ח שנה, אלמא דשייך מצות האב על הבן אפילו בגדלותו. ומה שהביא בבה"ל מדברי המג"א סי' רכ"ה סק"ה דמה שמברך 'שפטרני מעונשו של זה', פירוש דעד עכשיו נענש האב כשחטא הבן בשביל שלא חנכו, אין מוכרח, שבודאי דכשהוא בן דעת אין אביו נענש על מה שאין מתנהג כראוי, כיון שהוא בר דעת בעצמו ועל דעת עצמו הוא עושה, ומ"מ מה שאין בידו לעשות יש לומר שחייבו רבנן לאביו לעשות לו. וכן הא דאמר במדרש ב"ר פס"ג ס"י צריך אדם להטפל בבנו עד י"ג שנה, היינו נמי שברוב הדברים כיון שיש בו דעת לעשות בעצמו, אין לאביו חיוב כדאשכחן נמי גבי נזירות נזיר כ"ט ע"א, שאין על אביו חיוב לחנכו משהגדיל, ומ"מ מה שאין יכול יש לומר שחייבוהו מדרבנן".

ישוב הענין דקטן שהגדיל בימי הספירה סופר בברכה

לאחר כל הדברים הנ"ל, הוסיף וכתב הגר"ח שליט"א במוסגר בזה"ל: "בזה מיושב ג"כ מה שדנו אחרונים ז"ל בקטן שהגדיל בתוך ימי ספירה, איך יכול לספור בברכה, הא מצות חינוך פקע ממנו, ומצוה דאוריתא לא חל עליו, דהא בעי תמימות, ולמש"כ יש גם על גדול מצות חינוך". והרי זה ככל המבואר לעיל מדברי ה'ציונים לתורה' וה'מועדים וזמנים', דקטן שהגדיל ימשיך לספור בברכה מכח המצוה דחינוך.

ראיית ה'אור לציון' מרעק"א שיש חינוך גם בגדלות

בשו"ת 'אור לציון' (חלק א' סי' ל"ו) הוכיח כהיסוד הנ"ל, שיש חיוב חינוך גם על קטן שהגדיל, מדברי הגרעק"א (שו"ע סי' קפ"ו סעיף ב') אשר יצא לדון בקטן שאכל כדי שביעה ביום האחרון לקטנותו ובירך ברכת המזון קודם הלילה, וכשהגיע הלילה והגדיל אכתי לא נתעכל המזון שבמעיו, אי חייב לחזור ולברך שוב ברהמ"ז, או לא. מי נימא דכיון שהוא שבע כעת, רמי עליה חיובא דאורייתא לברך, או נימא דלא חייבה תורה אלא למי שאכל נמי בגדלותו וחיובא אשעת אכילה קאי, ע"ש שהניח בצ"ע. וב'אמרי בינה' (או"ח סי' ט"ו) ביאר דהספק של רעק"א הוא, האם האכילה מחייבת בברכה, או שהשביעה היא המחייבת. אם האכילה מחייבת, אזי אינו חייב לשוב ולברך. ואם השביעה היא המחייבת, אזי יש לדון שעכשיו בגדלותו חייב לברך שוב מדאוריתא, דמה שבירך בקטנותו אינו פוטר אותו, ע"ש.

וכתב ה'אור לציון' להעיר על ספק זה, וז"ל: "יש להבין אמאי העמיד הגאון ז"ל לספיקו בכה"ג שבירך בהיותו קטן, יותר הו"ל לידון בקטן שאכל כדי שביעה ועדיין לא בירך ברהמ"ז כלל והגדיל, אי חייב לברך בכלל או לא". והיינו דאי נימא דהאכילה היא המחייבת, אם כן קטן שהגדיל ממנ"פ הוא פטור מברכהמ"ז, דאם מצד האכילה הרי היא היתה בקטנותו, ועתה הוא פטור מצד מצות החינוך שהיתה עליו בקטנות, וגם חיוב תורה אין עליו, מכיון שאכל בקטנותו. ומהא דלא נסתפק הגרע"א בכה"ג הוכיח ה'אור לציון' "דודאי משמע שמפשט פשיט ליה דאם לא בירך כלל בקטנותו יצטרך לברך כשיגדיל ממה נפשך או מדאוריתא, או עכ"פ מדרבנן ומדין חינוך וכנ"ל". ומוכח אם כן דגם גדול יכול להיות חייב מגדר של חינוך.

ביאור ה'חוט שני' למה קטן שהגדיל יספור בברכה מדין חינוך

ב'חוט שני' (שבת, חלק ד' עמוד שע"ח) כתב ביאור נוסף למה יש לחייב קטן שהגדיל בימי הספירה להמשיך ולספור בברכה, ולדבריו עולה דהוי מצד חיוב חינוך, אך אין אנו צריכים לבוא אל החידוש הנ"ל, דגם על גדול יש חיוב חינוך, אלא כתב לבאר דהוי מגדרי חיוב החינוך בקטנותו, וז"ל: "קטן שהגדיל בימי ספירת העומר ובהיותו קטן התחיל לספור ספירת העומר, נראה פשוט דיש לו להמשיך לספור ספירת העומר בברכה גם לאחר שהגדיל, אף דקודם שהגדיל אביו מחנכו במצוות וסופר רק מדין מצות חינוך, וכשהגדיל חייב בעצמו במצוות. והטעם הוא, שהרי יש לחנך

את הקטן לקיים את המצוה בשלימותה, וממילא כשמחנכים את הקטן לספור ספירת העומר, היינו שאומרים לו לספור כל יום במשך מ״ט יום, שהרי זוהי המצוה, וא״כ הרי הקטן יגדיל באמצע המ״ט יום, ועל כרחך שאומרים לו לספור מ״ט יום אף אחר שהגדיל, דאל״כ היאך יכול להתחיל לספור כשהוא קטן, א״כ אותו החיוב שהיה לו בקטנותו לכל הפחות נשאר לו בגדלותו״.

וזהו גדר חדש בכל המבואר לעיל, דמצד חיוב החינוך שהיה על הקטן להתחיל ולספור בקטנותו, הרי הוא חייב להמשיך ולספור בברכה כשיגדיל, שהרי לא מצאנו מצוה בתורה לספור פחות ממ״ט יום, ולכן כבר מראשית הספירה נתחייב לספור מ״ט ימים בברכה, וזהו חלק מהחינוך שהיה חייב בו בקטנותו. ואפשר דזה היתה כוונת החכם אחד הנ״ל, דלא בא לומר שיש חיוב חינוך על קטן שהגדיל, אלא בא לומר שאם חייבו קטן שיגדיל להתחיל לספור, ע״כ שחייבו אותו גם כן להמשיך ולספור, דאל״כ אינו יכול להתחיל כלל במצות הספירה, דצורת המצוה היא לספור מ״ט יום דוקא.

הערה על דברי ה׳חוט שני׳

ונראה כי יש מקום לדון על דברי ה׳חוט שני׳, דלעולם יש לומר שאין מחייבים הקטן לספור מ״ט ימים, אלא מחייבים אותו על מקצת המצוה, כי גם על אופן זה מצאנו שיש מצוה של חינוך, דהא מצאנו שיטה הסוברת שאפשר לחנך קטן באתרוג שאול ביו״ט ראשון של חג, אע״ג שגדול אינו מקיים המצוה בשאול, עכ״ז הקטן מתחנך ומתרגל במצוות גם באתרוג שאול, עיין בזה במשנה ברורה (סי׳ תרנ״ח ס״ק כ״ח), ועד״ז יש לומר בנדו״ד, דגם אם הקטן שהגדיל לא ישלים הספירה, עכ״ז אפשר לחנכו ולהרגילו במצוות כשהוא קטן. והיינו דיש לומר שחייבו את הקטן שיגדיל להתחיל את הספירה אפילו שלא יגמור את הספירה, בשביל שיתרגל לספור בגדלות. ואע״ג שיצטרך להפסיק לספור כשיגדיל, מכיון שספירה של קטנות אינה עולה לדין תמימות בשביל גדלות, אעפ״כ כשהוא קטן חייב לספור בשביל להתרגל במצוות. והבן. וכבר הערנו עד״ז לעיל (סימן @ סוף אות ז׳).

ה. השוואת נד״ד לקטן שהגדיל באמצע סוכות אליבא דר״א

דברי שו״ת מהר״ש דקטן שהגדיל יכול לספור בברכה אפילו אם לא ספר בקטנותו

בשו״ת מהר״ש (ענגיל, חלק ז׳ תשובה קי״ב) יצא לדון בדבר החדש, למה קטן שהגדיל צריך לספור בברכה, וז״ל: ״יש לומר שבאמת עיקר טעם הפוסקים דאם שכח לילה אחת לספור שוב אינו סופר בברכה, דס״ל דחד מצוה היא, וא״כ כמו דמפורש בש״ס סוכה דף כ״ז ע״ב דלר״א אין עושין סוכה בחול המועד, וה״ט דבעי סוכה לכל ז׳ ימים, לפי דס״ל חד מצוה היא, משום דלא מיפסק לילות מימים, אפ״ה מפורש בש״ס דקטן שהגדיל במועד גם לר״א עושה סוכה, חזינן דאדרבה מי שהיה בר חיוב קודם המועד, לדידיה כל הז׳ ימים חד מצוה, ומש״ה אינו עושה בחוה״מ, דבעי שיעשה כל המצוה. אבל מי שהיה קטן קודם המועד, לדידיה מתחיל החיוב רק משעה שהגדיל, ואם עושה אז סוכה חשיב כמקיים כל המצוה. א״כ ה״נ גם לענין ספירה, מי שהיה בר חיוב מתחילה, אז כל המ״ט יום חד מצוה היא, ואם לא ספר לילה אחד וגם יומו, לא חשיב כמקיים כל המצוה. אבל מי שלא היה בר חיוב מתחילה, שפיר מזמן שהגדיל מאז חל חיוב המצוה, ונמצא דלא מבעיא אם ספר מקודם, בודאי דיוכל לספור אח״כ בברכה, ואף אם לא ספר מקודם, מעכשיו חל עליו חיוב לספור, ואם יספור כסדר מזמן שהגדיל, יהיה חשוב כאילו קיים כל המצוה, וזה ברור בס״ד״.

ומבואר מדבריו דכמו שלר״א צריך שתהיה הסוכה ראויה לשבעה, ובכל זאת אם הגדיל באמצע סוכות, אינו צריך סוכה הראיה לשבעה, ואם עושה אז סוכה חשיב כמקיים כל המצוה, הוא הדין הכא בספירת העומר, דודאי הגדול צריך לספור כל מ״ט ימים, אבל קטן שהגדיל די לו במה שיספור מהגדלות עד סוף הספירה, דזה הוי המצוה כולה לגביו.

דברי ה׳כתב סופר׳ לדחות הטענה הנ״ל

בשו״ת ׳כתב סופר׳ (סי׳ צ״ט ד״ה ונבוא) כתב גם כן מדעתו הטענה הנ״ל והראיה מסוכה, אבל שוב כתב לדחותה, וז״ל: ״אלא דמסוגיה דהתם איכא למשמע איפכא, דמסברא פשוטה אין לחלק, דהא מצריך קרא כל האזרח וכו׳ לקטן וגר, ואפ״ה ה״א דלא יוצאים כשעושה סוכה בחוש״מ, הגם לר״א אפשר דילפינן מהתם לדהכא, מ״מ לרבנן דס״ל עושין סוכה בחוש״מ, ולדידהו כ״ש דקטן וגר ולא צריך קרא להכי, דאתיא מכ״ש, כמ״ש רש״י שם, ועכ״פ לדידהו לית לנו מקרא לחלק כה״ג. ובספירה

דבעי תמימות מנ״ל לחלק מסברת חוץ בין היה ראוי לאינו ראוי ומחויב, דהא סברת חוץ ליכא דלר״א צריך קרא לחלק״.

טענת ה׳כתב סופר׳ מבוארת, דהא מהא דבעי קרא ללמוד את הדין דקטן שהגדיל בימי סוכות חייב בסוכה ואינו צריך לשבת בסוכה הראויה לשבעה, משמע שמסברא בלי פסוק לא היינו יודעים לומר כזאת מסברא, אלא היינו אומרים דקטן שהגדיל אינו יוכל לקיים מצות סוכה, מכיון שאין לו סוכה הראויה לשבעה. ולכן בספירת העומר שאין פסוק לזה, חוזרים אנו לסברא דאם לא ספר בקטנות אינו יכול לספור בגדלות, וצריך תמימות. ואף אם נאמר דלר״א לומדים ספירת העומר מסוכה, דכשם שקטן שהגדיל חייב בסוכה, אע״ג שאינה ראויה לשבעה, הוא הדין דקטן שהגדיל באמצע הספירה יהיה חייב בספירה, אפילו שאין לו ספירה דתמימות, מכל מקום לרבנן שאין להם פסוק לזה בסוכה, ממילא אין לנו מקור לחדש כזאת, ונשאר הדין כמי שמורה הסברא דצריך תמימות ולא יוכל לספור בגדלות אם לא ספר בקטנות.

דברי ה׳ציונים לתורה׳ לדחות טענת ה׳כתב סופר׳

ה׳ציונים לתורה׳ (שם) כתב כל הנ״ל מדעתו הרחבה, דבתחילה כתב, וז״ל: ״ודע דאני חוכך עוד לומר דקטן שנתגדל תוך ימי הספירה מתחייב שפיר מה״ת בספירת שאר הימים, וחשיבא הספירה שפיר ספירת תמימות, כיון שהוא סופר את כל החיוב שלו״. והביא ראיה לזה מדינא דקטן שהגדיל באמצע ימי הסוכה הנ״ל. ועל זאת רמז לטענת הכת״ס, וז״ל: ״ואם דבסוכה שם מייתי קרא ע״ז, לחייב גר שנתגייר כו׳, מ״מ השתא דכתיב קרא, לא מיסתבר כלל לומר שנתנה התורה ב׳ מיני מצוות, סוכה שלישראלי גדול חייבה רק בסוכה הראויה לשבעה, ולגר שנתגייר בנתיים וכן קטן שנתגדל בנתיים, נתנה מצוה אחרת, לחייבו בסוכה שאינה ראויה לשבעה, ולא מצינו שיהיה גר מחויב במצוה מן המצוות חיוב אחר מאיש ישראלי בתולדה, והרי אין ענין הגירות רק שנעשה גם הוא ישראלי ומתחייב במצוות שלהם, ולא שיתחייב חיוב אשר איננו באיש ישראלי כלל. וכש״כ דקשה לומר כן בקטן שנתגדל בנתיים, שיהיה בו חיוב אחר שאינו בשאר גדול. ועל כרחך דקרא רק גילוי מילתא בעלמא הוא, דגם זה חשוב שבעה, הואיל והוא כל זמן חיובו, ואין כאן איפוא שום חיוב אחר אצלם כלל מבשאר ישראלי גדול מקודם סוכות, וע״כ כי היכא דחשיב התם שבעה מפאת היותו כל זמן החיוב, כן שפיר יש לדון משם לכאן דליחשיב גם הכא ז׳ שבתות תמימות מפאת כן, ודו״ק היטב״.

מבואר מדבריו שבדברי ר״א בסוכה דקטן שהגדיל בסוכות חייב בסוכה, אע״ג דבעלמא צריך סוכה הראויה לשבעה, נתייסד חידוש לכל התורה כולה, דכל שהקטן או הגר עושה כל חלקי המצוה השייכים אצלו, הוי כמצה שלימה. ואם כן הוא הדין בקטן שהגדיל בימי הספירה נקראת הספירה לגביו ספירה דתמימות.

שתי שאלות בביאור האחרונים הנ״ל

אלא דאחר כל דברי ה׳ציונים לתורה׳ הנ״ל, עדיין קשיא שאלת ה׳כתב סופר׳ הנ״ל, דהלא כל מה שנתחדש סברא זו היינו אליבא דר״א, אבל אליבא דרבנן לא נתחדשה מעולם סברא זו בסוכה, ונשארים אנו עם סברא בלי פסוק המפקיע ממנה, ולכאורה חוזר הדין דקטן שהגדיל אין לו ספירה דתמימות.

עוד יש להעיר בעיקר דברי האחרונים הנ״ל, לדמות נדון דידן להא דסוכה, דבפשיטות מה שנתחדש אליבא דר״א, הוא, שצריך סוכה הראויה לכל זמן חיובו, ולכן בגדול צריך שתהיה סוכה הראויה לשבעה, ואילו בקטן שהגדיל צריך סוכה שראויה לאותם ימים שנשארו ממתי שהגדיל, כי זהו זמן חיובו. אבל בספירת העומר, אי נימא דכל הימים הוי מצוה אחת, אזי אין מקום לומר דסגי במה שיספור מה שיש לו לספור בגדלותו, דהוי כמו מי שחסר לו מין אחד מארבע מינים, שפשוט שאינו יכול לקיים את המצוה, וכך הוא גם כן בספירת העומר, דאם חסר לו יום אחד, חסר בכל הספירה כולה. ולכן אם לא ספר בקטנותו, חסר לו בכל המצוה. וכאן לא שייך לומר הגדר המבואר בסוכה, דסגי שיש לו סוכה הראויה לזמן חיובו, דסוף סוף חסר לו במנין הימים.

דרכו של ה׳חסד לאברהם׳, וביאור דברי האחרונים הנ״ל עפי״ד

ויש לבאר הענין היטב על פי מה שכתב בשו״ת ׳חסד לאברהם׳ (תאומים. תנינא סי׳ נ״ו) אשר גם הוא נקט מדעתו לילך בדרכם של האחרונים הנ״ל, לדמות נדון דידן להא דסוכה, אבל הוסיף בזה הסבר, וז״ל: ״אמנם אחר התבוננות נראה דאף בה״ג ע״כ דס״ל שכל יומא מצוה בפ״ע, דאל״כ תיקשי אמאי תקנו ברכה לכל יום, ואפ״ה כשלא ספר יום אחד אינו סופר עוד, שכן גזרה תורה שלא יחסר מימי הספירה שהוא מתחייב בהם, משום דבעינן תמימות, אבל כל שספר כל הימים שנתחייב בהן, אף שמקצת הימים לא נתחייב בהן, לא נפיק מכלל תמימות, שאותן הימים שלא נתחייב בהן אינן בכלל ימי הספירה. וכה״ג אמרינן בסוכה כ״ז ע״ב

לר״א דדריש מקרא דחג הסוכות תעשה לך שבעת ימים, דאין יוצאין מסוכה לסוכה ואין עושין סוכה בחוש״מ, והיינו דמי שלא ישב בסוכה ביום ראשון לא מקיים עוד מצות סוכה בישיבת שאר ימים, ואמרינן שם דלר״א האי כל אזרח מאי עביד ליה, מבעיא לגר שנתגייר בנתיים דעושה סוכה בחוש״מ. מבואר דלא מקיים מצוה בישיבה בסוכה כל שלא ישב כל הימים בלי חסרון מהימים שנתחייב בהם, אבל גר שלא נתחייב בישיבת כל הימים, שפיר יצא יד״ח מצוה בישיבתו בימים אלו דרמיא חיובא, והוי כאלו ישב כל שבעת הימים בסוכה.

״ודבר זה ילפינן מדיוקא דקראי, דכתוב אחד אומר ׳תעשה לך שבעת ימים׳, וזה מורה דבעינן שבעה שלמים, וכתוב אחד אומר ׳כל האזרח בישראל ישבו בסוכות׳, ולא קבעו זמן, ע״כ שבקינן לקרא דהוא דחוק אנפשיה ומוקמינין דהאי קרא שאינו קובע זמן, היינו כשלא נתחייב בכולם, סגי בישיבת אלו הימים שנתחייב בהן. וכמו כן בספירת העומר, דכתוב ׳מיום הביאכם וגו׳ שבע שבתות תמימות תהיינה׳, דמשמע דלא יצא ידי חובה עד שיהיה תמימות, והדר כתיב ׳עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום׳, ולא כתיב תמימות, דמשמע דרמי חיובא עליו כל יומא עד ממחרת השבת השביעית, ולא בעינן תמימות, וע״כ דלא בעינן רק שיהיה תמימות ולא יחסר מהימים שנתחייב בהן, ובגר דלא מתחייב רק במקצת ימים אלו יצא בהן ידי חובת מצוה״, עכ״ל ה׳חסד לאברהם׳.

מבואר מדבריו דאותו לימוד המבואר לגבי סוכה, ישנו גם בספירת העומר, דבתרווייהו יש פסוקים חלוקים, וצריך ליישבם אהדדי, ומכח הכרח זה עולה דלגבי גר וקטן שהגדיל באמצע הסוכה, די לו במה שמקיים המצוה בימים שנעשו חיוב עליו. וכך הוא גם כן לגבי ספירת העומר. ומיושבת השאלה הראשונה ששאלנו לעיל. ועוד מבואר מדבריו דלגבי ספירת העומר אפשר לומר כל זאת רק אי נימא דכל יום הוי מצוה בפני עצמה, ואלא צריך לספור את הימים ברציפות, ועל זה נתחדש דבגר שאין לו חיוב לפני זה, אזי אין צריך ספירה ברציפות, רק שתהיה הרציפות מהימים בשנתחייב בספירה. ונראה מדבריו דאיה״נ אי ננקוט דהספירה היא מצוה אחת, אזי קשה לומר דגר שנתגייר וקטן שהגדיל יש להם כביכול מצוה אחרת. אבל אי נקטינן דכל יום הוי מצוה לעצמה, אלא דיש תנאי שיספרו את כל הימים הקודמים, אזי מובן שפיר שאין תנאי זה רק בימים שחייב לספור.

קושיה על דברי ה'חסד לאברהם'

והנה כאמור, בדבריו יש לנו ביאור חדש בדרכם של האחרונים הנ"ל, אשר כולם כאחד נסתמכו על הגמרא בסוכה לחדש דגם בספירת העומר די לקטן בימים שיספור בגדלותו. אכן, לענ"ד עצם דבריו צריכים עיון, דאיך אפשר לנו לדרוש דרשה שאינה כתובה בחז"ל, דהיינו לשאול סתירה בין הפסוקים בפרשה דספירת העומר ומתוך כך לחדש כדבריו. ועוד, דעצם דיוקו בפסוק, למה לא כתוב בו 'תמימות' בסיפא דקרא, אפשר דהוא מחמת דברי הרמב"ם (מצוה קס"א) דהמצוה למנות ימים והמצוה למנות שבועות הכל הוי מצוה אחת, והם פרטים בתוך המצוה, איך למנות גם ימים וגם שבועות. ואשר על כן מובן דאם כבר כתוב תמימות בשבועות, אין צריך לכתוב שוב 'תמימות' בימים, מכיון שהכל הוא דבר אחד.

ו. ספירת הקטנות האם היא כהחייב מדרבנן שמוציא חייב מדאורייתא

דברי המרדכי שחייב בדרבנן מוציא מי שחייב מדאורייתא

כתב המרדכי במסכת מגילה (אות תשצ"ח), וז"ל: "נשאל להר' טוביה מווינא איך סגיא נהור פוטר בניו ובני ביתו מקידוש, הא לרבי יהודה דאמר סומא פטור מן המצוות, א"כ לא מיחייב אלא מדרבנן, והיכי אתי דרבנן ומפיק דאורייתא. והשיב דאשכחן דכוותיה גבי קידוש גופיה, דאמרינן פרק תפלת השחר מתפלל אדם של שבת בע"ש ואומר קדושה על הכוס, והתם מוכח דהיינו שעה ורביע קודם הלילה שעדיין לא קידש היום, וא"כ לר' ישמעאל דאמר הלכתא לא הוי תוספת שבת מה"ת, ואפ"ה נפיק בההוא קידוש דמקדש מבע"י, דאינו אלא מדרבנן, ע"י קידוש דאורייתא שיתחייב לאחר שתחשך. גם בנידון זה, האי סגי נהור יש לומר שמוציא אחרים המחויבים מדאורייתא, אע"פ שאינו מחוייב הוא אלא מדרבנן, דאע"ג דגבי נשים פרק מי שמתו פריך גבי ברכת המזון, אלא אי אמרת דרבנן, היכי אתי דרבנן פירוש נשים ומפיק דאורייתא, פירוש אחרים, יש לומר דשאני נשים דלא יבואו לידי חיוב לעולם, אבל זה יכול לבא לידי חיוב דאורייתא אם נתפקח, והואיל וכן יכול להוציא אחרים ידי חובתן אע"פ שהוא מדרבנן והם מדאורייתא".

מבואר מדברי המרדכי חידוש גדול, דלעולם מי שהוא חייב בדבר רק מדרבנן, יכול להוציא את החייב מדאורייתא, ולכן מי שקיבל שבת מבעוד יום, אע״ג שמדאורייתא עדיין אין זה שבת, אלא רק מדרבנן, יכול להוציא את החיוב תורה של שבת, בקידוש שחיובו רק מדרבנן. ולכן גם סומא אפילו שחייב במצוות רק מדרבנן, יכול להוציא את מי שחייב מדאורייתא בקידוש. אלא דכל זה הוא במי שחייב מדרבנן ויכול לבוא לידי חיוב תורה, כסומא שיכול להתפקח. אבל מי שחיובו מדרבנן ולא יכול לבא לידי חיוב דאורייתא, הוא אינו יכול להוציא את החייבים מדאורייתא, ולכן אם נשים חייבות בברכת המזון מדרבנן, אינן יכולות להוציא אנשים, אבל סומא יכול להתפקח ואז יהיה חייב מדאורייתא.

ביאור דברי המרדכי

ויש להתבונן בדברי המרדכי, דלכאורה מה הסברא לחלק בין מי שיכול לבוא לידי חיוב תורה, או לא, סוף סוף עתה שניהם שווים זה לזה, דתרווייהו חייבים רק מדרבנן, ואם אנו אומרים כי מי שהוא חייב מדרבנן, אינו יכול לפטור את החייב מן התורה, מה מועיל לנו מה שעתיד הוא להתחייב מן התורה, או שיכול הוא להתחייב מן התורה לאחר זמן, אם יתפקח.

ויש לומר בזה, דבאמת עיקר נידון זה תלוי בגדר שגדרו חז״ל, דאם תקנו שהחייב מדרבנן יהיה כמו מי שחיובו מדאורייתא, אזי שפיר יכול הוא להוציא את החייב מדאורייתא. אבל אם רבנן תיקנו שהחייב מדרבנן לא יהיה כמו מי שחייב מדאורייתא, אזי אינו יכול להוציאו. ומעתה יש לומר דבעלמא לא תקנו רבנן שהחייב מדבריהם יהיה כמו החייב מדאורייתא, ולכן מי שאינו יכול לבוא לעולם לחיוב דאורייתא, אינו מוציא את החייב מדאורייתא. אבל מי שיכול להגיע לידי חיוב מדאורייתא, אזי היה טעם מיוחד לרבנן לתקן שיהיה חיובו כמו מדאורייתא, כדי שיהיה לתקנה שלהם משנה תוקף כמו דאורייתא, דאל״כ יבחינו בהבדל ויבואו לידי זלזול בחיוב דרבנן, ולכן נתנו לזה תוקף של דאורייתא וממילא יכול להוציא את מי שחייב מדאורייתא.

דברי ה׳מנחת חינוך׳ לבאר עפי״ד המרדכי למה קטן שהגדיל סופר בברכה

על פי דברי המרדכי הנ״ל כתב ה׳מנחת חינוך׳ (מצוה ש״ו אות ו׳), וז״ל: ״אך אני מסופק לשיטה זו, אם הקטן אע״פ שאינו חייב מ״מ מנה כדרך

הקטנים, או עבד מנה קודם שנשתחרר גם כן, כי רשאי לעשות מצות עשה שהזמן גרמא, כמבואר בכמה מקומות בש״ס, ובאמצע נתגדל הקטן ונשתחרר העבד, אי מחויב מן התורה למנות בגדלותו ובגירותו בשנה ההיא, מי נימא דבחיוב ובפטור תליא מילתא, וכיון שהיה פטור, אף שמנה מ״מ כיון שמצוה אחת היא ומקודם לא נתחייב, גם עתה אינו חייב מן התורה, ואין כופין אותו למנות ככל מצות עשה שבתורה. או דילמא כיון שמנה, אף שהיה בפטור, מ״מ לא בטל החשבון עכ״פ וחייב מכאן ולהבא. ומצינו במרדכי במגילה סי׳ שתצ״ח הביא סברת רבינו טוביה מווינא, ומובא גם כן במג״א סי׳ רס״ז סק״א שהמחויב מדרבנן מוציא החייב מן התורה, דיוצא בקידוש היום מפלג המנחה ולמעלה עי״ש. א״כ כמו דיוצא בקידוש של שבת בזמן דרבנן, א״כ בקטן שנתגדל ועכ״פ הגיע לחינוך קודם, בודאי מועיל אז הזמן שהמחויב מדרבנן להיות חייב אחר כך מן התורה ואין החשבון בטל״.

קושית המג״א על דברי המרדכי

והנה, הן אמת דעל פי דברי המרדכי מקום גדול יש לומר דכשם שמי שהוא חייב בדבר מדרבנן, מוציא את חייב מדאורייתא, ממילא הוא הדין דספירה בזמן קטנות שחיובה רק מדרבנן, מדין חינוך, מועילה להחשיב הספירה כולה לתמימות גם לגבי הגדלות שחיובה הוא מדאורייתא.

אלא דיש לעיין בעיקר דברי המרדכי, דהמג״א שציין אליו המנח״ח מקשה על המרדכי, וז״ל: ״וצריך עיון דהא קטן אינו מוציא הגדול, כמו שכתוב סימן קפ״ו, ואע״ג שיבא אח״כ לידי חיוב דאורייתא״. והשאלה מבוארת היטב, דהלא לפי דברי המרדכי שהחייב מדרבנן שיבא אחר כך לידי חיוב דאורייתא, יכול להוציא את החייב מדאורייתא, ולכן סומא אפילו שחייבו רק מדרבנן יכול להוציא בני ביתו שחייבים מדאורייתא, מכיון שיכול להתפקח, אם כן קשיא טובא למה קטן אינו מוציא גדול, והרי עתיד הוא להתחייב מדאורייתא.

יישוב המהר״ם שיק והעולה עפי״ז לענין ספירת העומר

בשו״ת מהר״ם שיק (תשובה רס״ט) כתב לישב שאלת המג״א, וז״ל: ״על כרחך צריכים אנו לתרץ דהמרדכי סובר כדעת רש״י בברכות דף מ״ח ע״א ד״ה עד שיאכל כזית דגן, שהקטן אפילו מדרבנן אינו חייב, אלא שאביו חייב לחנכו, ודלא כתוס׳ דפליג עליו, וא״כ לא ק״מ קושית המג״א מקטן. וא״כ קשיא לי על המנחת חינוך שכתב טעם דלכך קטן שנתגדל

בתוך הספירה חייב להמשיך בברכה, מטעם המרדכי הנ״ל, וזה קשה ממנ״פ אי סבר כהמרדכי, א״כ קשה קושית המג״א מקטן, ואלא ע״כ צ״ל משום דקטן לאו בר חיובא, ואז אינו יכול לברך. ואי סובר כרש״י א״כ מוכח דקטן אינו יכול להוציא, וא״כ איך יברך, וצריך עיון גדול עליו״.

וביאור דבריו, דהלא מהא דאיתא בגמ׳ דקטן אינו יכול להוציא גדול, אזי על כרחך צורך לומר אחד משתים, או דבאמת הקטן עצמו הוא החייב מדרבנן בחינוך, אלא דמי שחייב מדרבנן אינו מוציא את מי שחייב מדאורייתא, אף שיבוא לידי גדלות [וכך היא שיטת תוס׳]. אנו דנימא, דקטן אפילו מדרבנן אינו חייב, דכל חיוב של חינוך הוא מוטל על אביו, ולכן אין הקטן מוציא את מי שחייב מדאורייתא [אבל לעולם החייב מדרבנן מוציא את החייב מן התורה, כשיטת המרדכי]. ומעתה לענין ספירת העומר ממנ״פ לא יכולה להועיל ספירת הקטנות לזמן הגדלות, או מטעם שהחייב מדרבנן אינו מוציא החייב מדאורייתא, או מטעם דקטן אינו חייב כלל. ומעתה צ״ע מה שכתב המנח״ח דקטן שהגדיל יספור בברכה עפי״ד המרדכי, דלכאורה זה אינו מחמת קושית המג״א ודרכו של המהר״ם שיק בישוב השאלה.

״ישוב דברי ה׳מנחת חינוך׳ על פי דברי ה׳חיי אדם׳

ויש מקום לבאר את דברי ה׳מנחת חינוך׳ הנ״ל, שכתב כי עפי״ד המרדכי יכול קטן שהגדיל לספור בברכה, דדרבנן מוציא ידי חיוב את הדאורייתא, ולא תקשה עליו קושית המג״א מהא דקטן אינו מוציא גדול, על פי מה שכתב ה׳חיי אדם׳ (הלכות שבת כלל ו׳ סעיף ג׳), וז״ל: ״מה שהקשה המ״א בסי׳ רס״ז דהאיך יוצא בקידוש שעשה מבעוד יום, כמ״ד תוספת שבת דרבנן, דהא קטן אינו מוציא גדול, אע״ג שיבוא אח״כ לידי חיוב דאורייתא, ע״ש, לי צ״ע, שאינו דומה כלל, דהתם כיון שאינו מברך בעצמו והקטן אינו מחויב, ולכן אינו מוציא אותו, אבל הכא שפיר כיון שהוא בעצמו מברך, אע״פ שעדיין לא הגיע זמן חיוב דאורייתא יוצא בו״.

מבואר מדברי החיי״א דכל דברי המרדכי דמי שחייב מדרבנן מוציא את החייב מדאורייתא, היינו רק לענין להוציא את עצמו, כמו בנדון של מי שקידש מבעוד יום, אבל לענין להוציא אחרים אין החייב מדרבנן מוציא את החייב מדואורייתא. ועפי״ז מבוארים היטב דברי ה׳מנחת חינוך׳ שכתב שקטן שספר ספירת העומר, מועיל לו לימי הגדלות, דנדון זה הוא

ממש כמו המקדש בעצמו מבעוד יום, דבכל מה שנוגע לו לעצמו, דרבנן מוציא את הדאורייתא.

ביאור דברי ה'חיי אדם'

וצריך לבאר מה הסברא בחילוקו של החיי"א, למה בנוגע לאדם עצמו אמרינן דמה שקיים בזמן חיוב של דרבנן, הרי זה מועיל לפטור גם את חיוב הדאורייתא שנתחדש עליו אחר כך, ואילו לענין להוציא אחרים אין החייב מדרבנן פוטר את החייב מן התורה.

ויש לומר בזה, דהא דהחייב מדרבנן אינו מוציא את החייב מן התורה, אין החסרון בזה מצד החפצא של המצוה, דבאמת עצם מעשה המצוה שווה הוא לדאורייתא, ולכן יכול לצאת על ידה המצוה דאורייתא שנתחדשה עליו לאחר זמן. אלא הביאור בזה הוא, דחסר בחיוב של הגברא, דמי שחייב מדרבנן, הרי חיובו הוא פחות ממי שחייב מדאורייתא, ולכן, כשם שההלכה היא דמי שאינו חייב במצוה כלל, אינו יכול להוציא את מי שחייב בדבר, כמו כן מי שחייב בדרגא פחותה מהשני, אינו יכול להוציא את החייב בדרגא גבוהה יותר.

קושית ה'אמרי בינה' על ה'חיי אדם'

ברם, באמת עיקר דברי ה'חיי אדם' צריכים עיון רב, וכדהקשה עליו ה'אמרי בינה' (דיני שבת סימן י"א), וז"ל: "ותמהני עליו, הא המג"א שפיר הקשה על דברי המרדכי דלא אתי עלה מטעם זה [שכתב החיי"א דהוי האדם לעצמו], ויליף מזה כמו דיוצא בקידוש דזמן דרבנן על דאורייתא, כמו כן לר"י סומא מוציא בני ביתו בקידוש, וסובר דחיוב דרבנן מפיק לדאורייתא, ועל זה העמיד המג"א קושייתו".

והיינו, דהמרדכי הלא כתב להדיא דכמו שאפשר לצאת ידי קידוש בזמן דרבנן לזמן דאורייתא, הוא הדין דסומא שחייב מדרבנן יכול להוציא בני ביתו שחייבים מדאורייתא, ומבואר במרדכי שאין הבדל בין לצאת בעצמו בין להוציא אחרים, וממילא שפיר חוזרת שאלת המג"א למקומה, למה קטן אינו מוציא גדול ידי"ח כמו דסומא שמוציא בני ביתו. ולכאורה אין לנו מקום מפלט אלא כמו שתירץ המהר"ם שיק הנ"ל, דקטן לפי המרדכי אינו חייב גם מדרבנן, וכל החיוב הוא על אביו, וממילא חוזרים אנו אל השאלה על דברי ה'מנחת חינוך', למה כתב

דהספירה של קטן תועיל לגדלות, הרי קטן אינו בגדר מחויב בדבר לדעת המרדכי.

דברי המהרש"ם בקטן שבירך ברכת התורה ביום והגדיל בלילה

בשו"ת מהרש"ם (חלק ג' סי' קכ"א) נשאל כיצד הדין בקטן שבירך ברכות התורה ביום, והגדיל בלילה, אם צריך לברך שוב ברכות התורה, ותלה הדבר בדברי המרדכי ובתירוצים שנאמרו בישוב שאלת המג"א, וז"ל: "מה שחקר בבירך ברכה"ת ביום ועודנו קטן, ובלילה נעשה בן י"ג שנה ויום אחד, אם מותר ללמוד בלילה בלא ברה"ת, למד"א בה"ת דאורייתא. הנה הדבר מבורר במרדכי פ"ב דמגילה דבקידש מבעוד יום בתוספת שבת דיצא בלילה. והמג"א תמה מהא דקטן אינו מוציא הגדול, אבל בחיי אדם כלל ו' דין ג' תירץ על נכון [שיש חילוק בין להוציא אחרים או להוציא עצמו], וא"כ ה"נ בנידון דידן יצא. והן אמת דלפי מה שהביא מעכ"ת מתשובת מהרי"א אסאד חלק א' סח' ס"ד שמיישב בדרכים אחרים [שקטן אינו מחויב כלל], יש לדון על פי דבריו בנידון דידן".

והיינו, דאיכא נפק"מ להלכה בין שני התירוצים שנאמרו בפוסקים בישוב שאלת המג"א על המרדכי, דאי נימא כמש"כ לעיל דהמרדכי סבירא ליה כרש"י דקטן אינו מחוייב כלל, אזי אי אפשר לפטור אותו בברכות שבירך בקטנותו. אבל אי נימא דיש הבדל בין להוציא אחרים או להוציא את עצמו, שפיר נפטר הקטן שהגדיל בברכות שבירך בהיותו קטן דהוי ממש כהמקדש מבעוד יום.

סימן ל' - בגדר ברכות התורה האם ברכות השבח או המצוות

א. גדר ברכות התורה

ברכות התורה, האם הן ברכת המצוות, או ברכת השבח

יש להסתפק מה הוא הגדר של ברכות התורה, האם הן בגדר ברכת המצוות, דכמו שתקנו לברך לפני כל מצוה שמקיימים, כך יש לברך גם קודם מצות לימוד תורה. או שמא הגדר של ברכות התורה, הוא, ברכות השבח, דכמו שמשבחים את הקב"ה בברכות השחר על כל הטובות שגמל עמנו, כך אנו משבחים את הקב"ה על כך שנתן לנו את תורתו הק'.

שיטת הרשב"א דברכות התורה הן ברכת המצוות

בתשובת הרשב"א (חלק ז' סימן תק"מ. הובא בב"י סי' מ"ז) כתב, וז"ל: "שאלת כשאנו מברכים על התורה בכל בוקר, למה אין אנו מברכים לאחריה. תשובה. קריאת התורה מצוה, ואין מברכים על המצוות לאחריהם, כמו שאמרו בפרק בא סימן. ואל תשיבני מקריאת התורה בבית הכנסת שמברכים לאחריה, דהתם תקנת משה ועזרא היא, ועל תקנות מברכים לפניהם ולאחריהם, וכדמברכים בהלל ומגילה". מבואר בדברי הרשב"א דברכות התורה הן בגדר ברכת המצוות, ולכן אין מברכים לאחר לימוד התורה, דהיינו, בסוף היום, שהרי לעולם אין מברכים בכל המצוות לאחריהם.

שיטת הרמב"ן דברכות התורה הן ברכת השבח

אבל הרמב"ן (סוף ספר המצוות, מצוות ששכח אותם הרמב"ם, מצוה ט"ו) כתב, וז"ל: "שנצטווינו להודות לשמו יתברך בכל עת שנקרא בתורה, על הטובה הגדולה שעשה לנו, בתתו תורתו אלינו, והודיענו המעשים הרצויים לפניו, שבהם ננחל חיי העולם הבא, וכאשר נצטווינו בברכה אחר כל אכילה, כן נצטווינו בזו". מבואר בדברי הרמב"ן דברכות התורה משמע הן בגדר ברכות השבח וההודאה, דכשם שמודים על המזון, כן יש חיוב להודות לה' על שנתן לנו את התורה.

להלן נציע בס"ד כמה וכמה נידונים שנדונו בראשונים ובפוסקים בעניני ברכות התורה, ונבאר בכל נדון ונדון, הנוגע אליו מחקירה זו בגדרי ברכות התורה, אי הוו ברכת המצוות, או ברכת השבח וההודאה. ולהלן (אות ט"ז) נבאר שיטה שלישית בענין זה, והוא, דבאמת תרווייהו איתנייהו בהו, והיינו שיש בברכות התורה הן גדר של ברכות התורה, והן גדר של

ב. ברכות התורה – האם הוו מצוה בפנ״ע

קושית הרמב״ן על הרמב״ם למה לא מנה ברכת התורה למצוה

הרמב״ן, בהמשך דבריו הנ״ל, מקשה על הרמב״ם, למה לא מנה במנין המצוות את מצות ברכות התורה, וז״ל: ״מכל זה נתבאר שהברכה הזו מן התורה, ואין ראוי למנותה מצוה אחת עם קריאתה, כמו שמקרא ביכורים אינו נמנה אחת עם הבאתו, וסיפור יציאת מצרים עם אכילת הפסח״. כוונת הרמב״ן היא, דלכאורה היה אפשר ליישב את שיטת הרמב״ם, דלכן לא מנה את ברכות התורה למצוה בפני עצמה, מכיון שמצוה זו היא בגדר חלק מעצם מצות תלמוד תורה. אבל על זה טען הרמב״ן, דאין לומר כן, שהרי מונים את מקרא ביכורים למצוה נפרדת מהבאת ביכורים, וכן מונים את סיפור יציאת מצרים למצוה נפרדת מאכילת פסח, ואם כן, הוא הדין שיש למנות את ברכות התורה כמצוה נפרדת ממצות לימוד תורה.

דברי ה׳קרית ספר׳ בשיטת הרמב״ם והקושיא עליו

ב׳קרית ספר׳ (פרק י״ב) כתב לבאר את דעת הרמב״ם, וז״ל: ״ברכות התורה לפניה מן התורה שנאמר, ׳כי שם ה׳ אקרא, הבו גודל לאלוקנו׳. ולהרמב״ם ז״ל שאינו מונה אותה מצוה בפני עצמה, נראה דהיא בכלל מצות תלמוד תורה, ולהכי לא באה במנין, אבל היא מדאורייתא״. הרי מבואר בדבריו דנקט לעיקר בדעת הרמב״ם על דרך מה שרמז הרמב״ן, אלא שקשה עליו שאלת הרמב״ן, למה ברכת התורה היא חלק ממצות לימוד תורה, ואילו מקרא ביכורים אינו חלק ממצות הבאת ביכורים, וכן מצות סיפור יציאת מצרים אינה חלק ממצות קרבן פסח.

יישוב ה׳אבי עזרי׳ בדעת הרמב״ם וביאור ה׳קרית ספר׳

האבי עזרי (הלכות ברכות פרק ד׳ ה״ב אות ב׳) מיישב דעת הרמב״ם, ובדבריו נכלל גם ישוב לדברי ה׳קרית ספר׳ מקושית הרמב״ן, וז״ל: ״הנה מה שכתב הרמב״ן שאין ראוי למנותה למצוה אחת הקריאה עם הברכה, כמו שאינו נמנה אחת סיפור יציאת מצרים עם אכילת הפסח, ומקרא ביכורים עם

הבאתו, אפשר לומר שאכילת פסח, שמצוותה היא אף בלא סיפור יציאת מצרים, וכן מצות סיפור יציאת מצרים הוא אף אם אין פסח ואין מצה, עיין מנ״ח מצוה פ״ו, על כן הם שתי מצוות נפרדות, ונמנו לשתיים. וכן במקרא ביכורים עם הבאתו, אף שהקריאה אין בלא הבאתו, אבל אין הקריאה דין בהבאתו, אלא שבשעת הבאת ביכורים יש מצות קריאה, ועל כן נחשב זאת לשתי מצוות נפרדות. משא״כ ברכה אי ברכת התורה מן התורה, כל ברכה היא דין בהמצוה, שכן צריכים לעשות מצוה, לברך עליה ולעשותה, שהרי ברכה היא ברכה על המצוה, על כן אפשר שאין למנותה לשתיים אלא למצוה אחת, מצות קריאה, ודוק״.

וכוונת ה׳אבי עזרי׳ לומר, שמצות מקרא ביכורים היא מצוה העומדת בפני עצמה, אלא שזמן קיומה הוא בעת שמביאים הביכורים, אבל אין היא חלק ממצות ההבאה. משא״כ מצות ברכת התורה, שהיא בגדר ברכת המצוות, הרי על כרחך שהיא מצוה הקשורה לעצם מצוות תלמוד תורה, שכך הוא צורת קיום מצוה, שמברכים לפניה, ולכן אין למנותה כמצוה בפני עצמה. ומעתה מתעוררת השאלה, למה הרמב״ן נקט לדבר פשוט שיש לדמות ברכת התורה למקרא ביכורים, ולמה לא הוי ניחא ליה בהחילוק הנ״ל.

מחלוקת הרמב״ם והרמב״ן בגדר ברכות התורה

והנה בספר ׳ברכת כהן׳ על התורה (פרשת האזינו. סי׳ ק״ל) כתב, וז״ל: ״הנה אילו היתה זו ברכה על קיום מצות ת״ת, אין שום דמיון לביכורים, דשם זהו חיוב אחר. ובפשוטו כוונתו [של הרמב״ן בשאלתו הנ״ל על הרמב״ם] היא כהנ״ל, דזוהי ברכת ההודאה על שזכינו לקבלת התורה ולכן דמי לביכורים, דגם שם אנו מודים על שזכינו שיש לנו קרקע ופירות להבאת ביכורים, וכיון שכן אפשר לומר דהרמב״ם למד דזוהי ברכה על מצות ת״ת ולכן לא הוקשה לו מביכורים ולא מנה זאת כמצוה בפני עצמה״.

ומתבאר מדבריו כי דברי ה׳אבי עזרי׳ הנ״ל בביאור שיטת הרמב״ם, תלויה היא בגדר שיש לברכות התורה. ועולה מכל האמור דבאמת נחלקו הרמב״ם והרמב״ן איזה גדר יש לברכות התורה, האם הן בגדר ברכות המצוות או בגדר ברכות ההודאה. הרמב״ם סבירא ליה דהן בגדר ברכת המצוה, וממילא שפיר יש לומר שהן חלק ממצות ת״ת, וכדטען ה׳אבי עזרי׳, ולכן אין למנותן כמצוה בפני עצמה, שאין זה דומה למקרא ביכורים, שמקרא ביכורים הוי שבח והודאה, ולכן הוי מצוה בפנ״ע. ואילו הרמב״ן סבירא ליה כמבואר להדיא בדבריו, דברכות התורה הן

ברכות השבח, ולכן שפיר טען שיש למנות אותן כמצוה בפנ״ע, כמו דמקרא ביכורים הוי מצוה בפנ״ע.

דברי המגילת אסתר בדעת הרמב״ם דברכת התורה מדרבנן

ב׳מגילת אסתר׳ כתב בשיטת הרמב״ם, וז״ל: ״ונראה לי כי דברי הרמב״ן צודקים בזה המקום, ולא ידעתי למה לא מנאה הרב, אם לא חשב שמדרשם בזה הפסוק הוא על דרך אסמכתא בלבד. אמנם עליו להביא ראיה״. הרי שלא מצא ה׳מגילת אסתר׳ מבוא לישב שיטת הרמב״ם, אלא אם נאמר דסבירא ליה דברכות התורה הוי מצוה מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא. ואי נימא הכי הרי דשוב יש לומר כי גם לפי הרמב״ם הגדר של ברכות התורה הוא כהרמב״ן, דהוו ברכות השבח, ומה שלא מנה הרמב״ם זאת למצוה בפנ״ע, זהו מכיון דנקט דהוי מצוה מדרבנן.

ג. בטעם הדבר שמברכים ג׳ ברכות על התורה

דברי בעל המאור שמברכים ג׳ ברכות כנגד תורה, משנה ומדרש

בברכות (דף י״א ע״ב) איתא: ״מאי מברך, א״ר יהודה אמר שמואל אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה. ור׳ יוחנן מסיים בה הכי הערב נא ה׳ אלוקינו את דברי תורתך בפינו ובפיפיות עמך בית ישראל וכו׳, ברוך אתה ה׳ המלמד תורה לעמו ישראל. ורב המנונא אמר אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו, ברוך אתה ה׳ נותן התורה. אמר רב המנונא, זו היא מעולה שבברכות הלכך לימרינהו לכולהו״.

וכתב הבעל המאור (דף ה׳ ע״ב מדפי הרי״ף): ״אמר רב פפא הלכך נימרינהו לכולהו. פירוש, שלש ברכות, דרבי יהודה ורבי יוחנן ורב המנונא, כנגד תורה ומשנה ומדרש ר׳ ישמעאל בי״ג מדות. אבל בספר תורה אנו תופסים כרב המנונא שהיא מעולה שבברכות״. ומבואר דג׳ הברכות אשר מברכים על התורה, הן כנגד תורה, משנה ומדרש.

קושית הראב״ד על הבעל המאור

והקשה הראב״ד בהשגותיו על הבעל המאור: ״אטו כל ענין תורה לא ענין אחד הוא, ולמה צריך ברכה לכל אחד ואחד וכו׳. אבל לא אמר רב פפא אלא משום דמספקא ליה דהי מניהו עיקר״. וצריך להבין עומק

המחלוקת בין בעל המאור, לבין הראב״ד, דהבעל המאור נקט דיש לברך שלוש ברכות כנגד תורה, משנה ומדרש, ואילו הראב״ד טען עליו דהכל ענין אחד הוא.

מחלוקת הבעה״מ והראב״ד האם ברכת התורה הוי ברכת המצוות או ברכת השבח

בספר 'דברות יוסף' (ברכות שם) כתב לבאר כי מחלוקת הבעל המאור והראב״ד הנ״ל, תלויה היא במחלוקת שנתבארה לעיל, מה הגדר של ברכות התורה, וז״ל: ״ונראה שכל קושית הראב״ד זה רק אי נאמר שברכת התורה הוי בגדר ברכת המצוות על מצות ת״ת שמקיים בעת לימודו, כמו שמברכים על שאר מצוות, וכך ס״ל לראב״ד וכמו שמשמע מהמשך דבריו, שכתב אם צריך ברכה לכל אחד כעין שלש מצוות, ולכן מקשה שפיר שכיון שיש מצות ת״ת אחת לתורה שבכתב ולתורה שבע״פ ולמדרש, ושלושתם כלולים באותה מצוה, לא שייך לתקן ברכה נפרדת על כל אחד מהם.

״אולם בדעת בעל המאור נראה שס״ל שברכת התורה לא הוי בתור ברכת המצוות על מצוה שמקיים כעת בלימודו, אלא הוי ברכת השבח והודאה שמשבחים את הקב״ה ומודים לו על עצם נתינת התורה, וכמו שכתב הרמב״ן בסה״מ מצוה ט״ו, שנצטווינו להודות לשמו יתברך בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו וכו'. וכיון שיש ג' חלקים עיקריים בתורה ששונים אחד מהשני, תורה שבכתב, תושבע״פ, ומדרש דרשות הפסוקים בי״ג מידות, תקנו חז״ל לברך ג' ברכות שבח והודאה, כדי לשבח להקב״ה ולהודות לו בברכה מיוחדת ובאופן נפרד על נתינת כל אחד מג' חלקי התורה בפנ״ע, שמאחר שנתן לנו הקב״ה בנתינת התורה ג' מתנות, שהם ג' חלקי התורה, צריך להודות ולשבח בנפרד על כל אחד מהמתנות.

״וגם תקנו ברכה מיוחדת לשבח ולהודות על כל אחד מחלקי התורה בפנ״ע, כדי להראות שאנו מכירים בחשיבות ובמעלת כ״א מחלקי התורה בפנ״ע, ולכן שפיר שייך לתקן ברכה מיוחדת על כ״א מג' חלקי התורה, הגם שכלולים כולם במצות ת״ת אחת, כיון שהוי ברכת התורה ברכת שבח והודאה, תקנו לברך על כ״א מג' חלקי התורה״, עכ״ל ה'דברות יוסף'.

ד. טעם הדבר שמברכים ברכות התורה בכל יום

מחלוקת ראשונים האם ברכת התורה חיובה בכל יום, או שתלוי בהפסק שינה

תוס' בברכות (דף יא: ד"ה ורבנן) כתבו: "והיה אומר ר"ת כשאדם עומד ממטתו בלילה ללמוד, שאין צריך לברך ברכת התורה, מפני שברכת התורה של אתמול שחרית פוטרת עד שחרית אחרת, ולא נהירא".

ומבואר דנחלקו בעלי התוס', האם גדר החיוב לברך ברכות התורה בכל יום, הוא כמו החיוב לברך ברכות השחר, ולכן מותר ללמוד תורה גם קודם שבירכו על התורה, או שגדר החיוב בברכות התורה תלוי בהפסק, שאם הפסיק בשינה בין יום העבר להיום, יש חיוב חדש לברך, ואסור ללמוד קודם לכן. וצריך לבאר את צדדי המחלוקת.

דברי המהרש"ג דנחלקו האם ברכת התורה הוי ברכת השבח או ברכת המצוות

בתשובות מהרש"ג (חלק א' סימן ס"ב) האריך בביאור שתי השיטות הנ"ל והנפק"מ העולה לדינא לענין מי שהיה נעור בלילה, ובתו"ד מבואר דנקט כי צדדי המחלוקת הן כהחקירה הנ"ל, מה הגדר של ברכות התורה, האם ברכת המצוות, או ברכת השבח, וז"ל: "הנה בשו"ע או"ח סי' מ"ז הובאו ב' שיטות בענין ברה"ת איך נתקנה, האם על כל לימוד ולימוד כמו כל מצוה, ולפי"ז אפילו באמצע היום אם היה היסח הדעת בין לימוד ללימוד, כגון שישן באמצע היום שנת קבע, צריך לברך מחדש על הלימוד שירצה ללמוד אח"כ. אבל דעת ר"ת אינו כן אלא ברכה"ת דומה לשאר ברכות השחר שרק היום גורם החיוב ולא ההפסק.

"וע"פ השיטות הנ"ל יצא לנו הספק במי שניעור ולומד כל הלילה, דהפסק והסח הדעת לא היה כאן, אך מ"מ הרי יום אחר הוא. ובזה הדבר בהיפוך, לדעת ר"ת דהיום גורם, א"כ כיון שנעשה יום אחר, צריך לחזור ולברך. אבל לדעת הרא"ש והטור כיון דלמד כל הלילה ולא היה כאן היסח הדעת, ממילא א"צ לברך. ובישן ביום שינת קבע הוא בהיפך, דלדעת הרא"ש והטור צריך לברך, ולדעת ר"ת א"צ לחזור ולברך.

"והנ"ל עוד נפק"מ ביניהם, דלדעת הרא"ש והטור הוא ברכת המצוה כמו ברכת שופר ולולב ומצה, א"כ אסור ללמוד כלל קודם ברכה"ת, דכמו

דאין להניח תפילין קודם הברכה, או לקבוע מזוזה קודם הברכה, כמו כן אין ללמוד תורה קודם ברכה״ת. אבל לדעת ר״ת דאינו כמו ברכת המצוה, רק כמו ברכת השחר, נהי דגם לדבריו יש להקדים בבוקר לברך תיכף ומיד ברכות התורה, וכדאיתא בנדרים דף מ״ז על שלא ברכו בתורה תחילה, ובפשטות משמע דיש להקדים לברך ברכה״ת קודם כמו שאר ברכות, מכל מקום הוא רק מפני חשיבותה של תורה. אבל מ״מ איסור ליכא באם לומד תורה קודם הברכה, כמו לגבי שאר ברכות השחר אין איסור באם מקדים איזה דבר קודם הברכה, כמו בדרך משל בברכת שעשה לי כל צרכי שנתקן על לבישת מנעלים, וע״ז אין איסור באם לובש מנעליו קודם הברכה, וכדומה לזה.

״והשתא נראה דבליל שבועות והדומה לה, עדיף טפי לקרות ק״ש ולישן ואח״כ שיעור משנתו יברך ברה״ת, משום שאם מה שאנו רוצין לברך ברכה״ת אף שהיינו נעורים ולמדנו כל הלילה, הוא רק משום שחוששים לדעת ר״ת דסובר שברה״ת אינו כמו ברכות המצוות, דבעינן דוקא עובר לעשייתן, אלא כמו שאר ברכות השחר, וא״כ חשש איסור בלימוד אין כאן, דהרי לדידיה אין איסור בלימוד קודם ברכה״ת. ולהיפך אם נברך ברכה״ת קודם ק״ש ואח״כ נלך לישון שינת קבע, נהי דלשיטת ר״ת לא יהיה בזה שום צד חסרון, הרי מ״מ הרי לדעת הרא״ש והטור אחר שינת קבע אפילו אם השינה היא ביום צריך לברך מחדש.

״וכיון שאנו חוששים לכתחילה לדעת הרא״ש והטור, שהרי מה״ט כתבו דאם אפשר לשמוע ברכה מאחר עדיף טפי, והוא לצאת ידי שיטת הרא״ש והטור, א״כ מה״ט עדיף טפי לומר ברה״ת לאחר השינה, דכיון דהוא רוצה אח״כ לישון שינת קבע, א״כ נכון יותר להמתין מלברך ברה״ת עד אחר השינה, דבזה יצא גם דעת הרא״ש והטור הסוברים דלעולם שינת קבע חשוב היסח הדעת, ולעולם צריך לברך אחריו ברה״ת אפילו באם הוא ישן באמצע היום, ולכן שפיר דמי לגמור התרי״ג מצוות וכן לומר ק״ש של יום בלי ברכת התורה ואחר השינה יאמר ברכה״ת״, עכ״ל המהרש״ג.

מבואר בדבריו שצדדי המחלוקת בין ר״ת לבין תוס׳, הן, האם ברכת התורה היא בגדר ברכת שבח כמו ברכת השחר, וממילא חיובה תלוי ביום, ואין נפק״מ כלל אם הפסיק בשינה וכדו׳. או שגדר ברכת התורה הוא ברכת המצוות, שאז אם הפסיק בין הברכה למצוה, צריך לברך שוב. והוסיף המהרש״ג לבאר כי יש נפק״מ לדינא, חדא, מה שכתבו תוס׳ במי

שישן שינת קבע בלילה, או ביום, האם צריך לברך, אם לא עבר עדיין היום, דלר״ת אינו מברך, ולהתוס׳ מברך. ועוד נפק״מ, אם לא ישן בלילה ולא היה הפסק, אבל הגיע יום חדש, ובכה״ג הדין הוא הפוך, דלפי ר״ת יברך, שעתה הוא יום אחר. אבל לפי תוספות שהדבר תלוי בהפסק, מכיון שכאן לא הפסיק, לא יברך.

נפק״מ נוספת יש, האם אסור ללמוד לפני ברה״ת, דאם היא כברכת המצוות, אסור ללמוד לפני שמברך, כמו שאסור לעשות מצוה קודם הברכה. אבל אם היא כברכת השבח, אזי כמו שמותר לפני ברכות השחר לעשות פעולות כאלו שהברכה עולה עליהם, כמו נעילת נעלים, כך גם מותר ללמוד לפני ברה״ת. ולכן העלה המהרש״ג להלכה שאם למד כל הלילה אין איסור להמשיך ללמוד, שהרי לדעת התוס׳ אין בזה הפסק ולא נתחייב בברכה חדשה, ואילו לדעת ר״ת שתלוי החיוב במה שעתה הוא יום חדש, הרי חיוב זה הוא כברכת השבח, ואין איסור ללמוד לפני ברכת השבח. ולכן כותב שעדיף לברך אחרי שישן ביום, שאז הוא חייב גם לדעת התוס׳ והרא״ש שתלוי החיוב בהפסק, ואילו אם יברך מיד בבוקר, אזי אחרי השינה לא יברך שוב מספק, והפסיד הברכה לפי הרא״ש ותוס׳.

דברי ה׳ערוך השולחן׳ והעולה עפי״ז בנדון ברכת התורה, אי הוו ברכת המצוות

על פי דברי המהרש״ג עולה כי החקירה אשר בה פתחנו את דברינו בגדר ברכת התורה, האם היא ברכת המצות או ברכת הנהנין, במחלוקת בעלי התוס׳ היא תלויה. אכן, באמת אין הדברים מוכרחים, דבאמת אפשר לומר בדעת ר״ת דגדר ברכת התורה הוא כברכת המצות, ומה דבכל זאת סבירא ליה שאין שינה הפסק לברכת התורה, היינו כדאסבר לה ה׳ערוך השולחן׳ (סי׳ מ״ז סעיף כ״ב), וז״ל: ״בהפסק שינה ומרחץ ובה״כ דלא הוי הפסק, צ״ע, דכיון דאינו יכול ללמוד אז לא מהני דעתו כמו בתפילין. ויש מי שכתב משום שיש כמה דינים במרחץ ובה״כ, ואין זה ענין לברכה״ת, דזה אין צריך ברכה. וצריך לומר דת״ת לא דמי גם בזה לכל המצוות, דבכל המצוות כיון שאין חובה עליו על כל היום, שפיר הוי הפסק המקום שאינו יכול לקיים בו המצוה, משא״כ ת״ת דחובה עליו כל היום וכל הלילה כשיש לו שהות ללמוד, אין שום דבר מפסיק״.

על פי זה המשיך ה׳ערוך השלחן׳ (סעיף כ״ג) וכתב: ״וזהו שכתב רבינו הב״י בסעיף י״א שינת קבע ביום על מיטתו הוי הפסק, וי״א דלא הוי הפסק

וכן נהגו. ולכאורה העיקר כדעה הראשונה. אמנם לפי הטעם שביארנו אתי שפיר, דכיון דהוא מוכרח ללמוד לא הוי שום דבר הפסק, וכל שמברך ברה״ת דעתו על מעת לעת כברכת השחר. וזהו שכתב בסעיף י״ב, אף אם למד בלילה, הלילה הולך אחרי יום שעבר וא״צ לחזור ולברך כל זמן דלא ישן, עכ״ל. כלומר דבכל מעל״ע צריך לברך ברה״ת, ורק כשהולך לישון בלילה נגמר המעל״ע, והיינו כשיקום משנתו בלילה, אף אם עדיין לא נגמר מעל״ע בשלימות מזמן ברכה דאתמול, מ״מ בקומו כשישב ללמוד צריך לברך ברה״ת דדעתו עד זמן קימה, כמו כל ברכות השחר, ואם לא יישן כל הלילה אינו מברך עד אור הבוקר״, עכ״ל ה׳ערוך השלחן׳.

העולה מכל דברי הערוה״ש דשינה אפילו בלילה, אין זה הפסק לענין הברכה, אלא שדעתו של האדם שלא תחול הברכה על הזמן של אחרי שינת לילה. ואיה״נ דהערוך השולחן האריך לבאר את טעם הדבר שההלכה היא דלא כר״ת [שחיוב הברכה תלוי ביום הבא, וגם בקם משנתו אינו מברך], אלא פוסקים שאם קם אחרי שינת קבע בלילה מברך. אבל בהסבר דעת ר״ת אפשר שהביאור דשינה מצד עצמה לא הפסק, ודעתו של האדם תמיד בברכה עד היום הבא, ולא עד אחרי שינת לילה. ועולה לפ״ז דלעולם אפשר שסובר ר״ת שברכת התורה הוי בגדר ברכת המצוות, אלא דסבירא ליה רק דשינה אין זה הפסק, ומה שצריך בכל זאת לברך ביום הבא, זה בגלל שדעתו לפטור רק יום אחד. ויעלה לפ״ז כי גם לפי ר״ת אם עבר היום דאתמול, אפילו שלא ישן כלל בלילה, אסור לו ללמוד בלי ברכה, כי גם אליבא דר״ת ברכות התורה הוי ברכת המצוות ודלא כהמהרש״ג.

ה. טעם הדבר שאין מברכים ברכות התורה אחר שינה ביום

דברי הב״י שאחר שינת היום אין מברכים דחוששים לדעת ר״ת

כתב הב״י (סי׳ מ״ז אות י״א), וז״ל: ״כתב עוד האגור שאביו ז״ל הנהיג שלא לברך ביום אפילו אחר שינת קבע, וכן ראוי לעשות, כי המקל בברכות במקום שיש מחלוקת הרי זה לא הפסיד כי הברכות אינן מעכבות, עכ״ל. ויש לתמוה דהא בין להרא״ש בין לרבינו שמחה בין להר״ם שינה הוא הפסק, ולא חזינן מאן דפלוג עליהו, וא״כ האיך הנהיג האב דלא כמאן, והבן ייפה כח האב משום דיש מחלוקת בדבר ואנן לא אשכחן מאן דפליג

בהא. ואפשר דטעמם משום דלר״ת אפילו שינת כל הלילה לא הוי הפסק כמו שאכתוב בסמוך, ואע״פ שאין הלכה כמותו, מפני שכל הפוסקים חולקים עליו, היינו בשינת לילה אבל בשינת יום מיהו יש לחוש לדבריו וכן נוהגים העולם שלא לברך ביום אפילו אחר שינת קבע״. מבואר בב״י דמעיקר הדין היה צריכים לברך אחר שינה ביום, דשינה הוי הפסק, והטעם שאין מברכים אחר שינת היום, הוא בגלל שחוששים לדעת ר״ת לענין שינת יום, אע״ג דלענין שינת לילה אין קיי״ל כר״ת, שהרי לדינא אחר שינת לילה מברכים, מ״מ בשינת יום חוששים לשיטת ר״ת.

ביאור ה׳מאמר מרדכי׳ בדברי הב״י

ולכאורה צריך להבין את דברי הב״י, דמכיון שאין הלכה כר״ת בשינת הלילה, למה בשינת יום בכל זאת חיישינן לשיטתו. וביאר בזה ה׳מאמר מרדכי׳ (ס״ק י״ג), וז״ל: ״לעולם אימא לך בהפסק שינה תליא מילתא, אלא דביום אפילו שינת קבע לא הוי הפסק, ובלילה הוי הפסק, והיינו טעמא דלקמן סעיף י״ג דאמרינן המשכים ללמוד קודם אור היום צריך לברך ברכות התורה, דשאני שינת יום משינת לילה. וכן ראיתי בהדיא בב״י שחילק בהכי וכתב דנהי דלא קמ״ל כר״ת דס״ל דשינת לילה לא הוי הפסק וא״צ לברך, מ״מ ביום חוששים לדבריו, ע״ש״.

ולמדנו מדברי ה׳מאמר מרדכי׳ דהביאור בב״י הוא, דבאמת מסברא יש לנו לחלק בין שינת יום לשינת לילה, ולכן אע״ג דבשינת לילה נקטינן לעיקר דלא כר״ת, אלא העיקר לדינא דשינת לילה הוי הפסק, עכ״ז לענין שינת היום חוששים לדעת ר״ת שאינה הפסק. ואגב אורחא למדנו מדברי ה׳מאמר מרדכי׳ דנקט לדבר פשוט כי הביאור בשיטת ר״ת דשינת לילה לא חשיב הפסק, וכדרך הערוה״ש, ואנחנו חוששים לדבריו בשינת יום, כי שינת יום מסברא הוי פחות הפסק. אבל לא דסבירא ליה לר״ת דברכות התורה הן בגדר ברכות השבח כהמהרש״ג הנ״ל, דאם הביאור בר״ת דברכת התורה היא בגד ברכות השבח אזי פשוט דאין לחלק בין שינת לילה לשינת יום.

ביאור ה׳מחצית השקל׳ בדברי הב״י

ה׳מחצית השקל׳ (שם ס״ק י״ב) כתב לבאר את דברי הב״י באופן אחר, וז״ל: ״הקשה הרב ב״י דלא מצינו מחלוקת בזה ולכו״ע צריך לברך, וכתב ואפשר טעמו משום דלר״ת אפילו שינת כל הלילה לא הוי הפסק ואע״ג דלא קיי״ל כוותיה היינו בשינת לילה אבל בשינת יום יש לחוש לדבריו,

עכ״ל הב״י. והן הי״א שהובא בשו״ע בסעיף י״א, ולזה כתב המ״א דהא לר״ת דס״ל אפילו שינת לילה לא הוי הפסק, ע״כ מה שמברכים כל יום ברכות התורה היינו שקבעו חכמים ברכה זו כל יום דומיא דכל ברכות השחר שמברכים כל יום, וא״כ לדידיה אפילו השכים קודם עלות השחר א״צ לברך עד עלות השחר, א״כ י״ל דלסברת אבי האגור, והיינו הי״א דבסעיף י״א, דחששו לסברת ר״ת, ס״ל כוותיה דר״ת דאין שינה הפסק בין ביום ובין בלילה, אלא דחכמים תקנו ברכת התורה כל יום דומיא דכל ברכות השחר, אלא דבזה אנו חולקים על ר״ת כשהשכים קודם ע״ה צריך לברך מיד, כמ״ש סעיף י״ג, דס״ל דלא פטר רק ליום אחד, וכיון שהשכים אף דלא עלה ע״ה מיקרי לענין זה יום אחר שצריך לברך״, עכ״ל ה׳מחצית השקל׳.

מבואר בדבריו על דרך דברי המהרש״ג הנ״ל, דהביאור בשיטת ר״ת הוא, דברכות התורה הן כמו ברכות השחר, ואנחנו חוששים לדבריו רק לענין שינת היום. אבל בשינת לילה, אע״ג דהחיוב תלוי במה שהוא יום אחר, עכ״ז אפשר לברך אחרי שינה, דזה נקרא יום חדש, כמו שאפשר לברך כל ברכות השחר אחרי שינה, ובזה אנו חולקים על ר״ת הסובר שצריך לברך רק אחר עלות השחר. אבל על עצם דבריו דחיוב ברכה״ת תלוי ביום, ולא בהפסק, בזה חוששים אנו לדבריו, כי אולי ברכות התורה הן בגדר ברכות השבח כמו ברכות השחר. ונמצא מבואר מכל דברינו הנ״ל, דה׳מאמר מרדכי׳ וה׳מחצית השקל׳, נחלקו בביאור שיטת ר״ת, האם סבירא ליה דברכה״ת הן ברכת המצוות, אלא דשינה לא הוי הפסק [שיטת ה׳מאמר מרדכי׳], או דסבירא ליה לר״ת דברכת התורה הן ברכת השבח [שיטת ה׳המחצית השקל׳].

ו. דין הישן ביום והיה ניעור בלילה שלאחריו

דברי הגרעק״א שאם ישן ביום וער בלילה שלאחריו, לכו״ע מברך

בהגהות רעק״א (סי׳ מ״ז ס״ק ב׳) כתב, וז״ל: ״להדיא מבואר ב״י שורש המנהג דנהגו שלא לברך כשישן דמקורו מהאגור שכתב שאביו הנהיג כן, וכן ראוי לעשות, כי המקל בברכות לא הפסיד. ופירש הב״י דבריו דלר״ת אפילו שינת לילה לא הוי הפסק, ואע״פ שאין הלכה כמותו מפני שכל הפוסקים חולקים, היינו בשינת לילה אבל בשינת יום יש לחוש לדבריו וע״ש, הרי דמפני חשש ברכה לבטלה נהגו שלא לברך בישן ביום ולחוש

לדעת ר״ת, אבל בניעור כל הלילה אין לברך, דהעיקר דלא כר״ת זולת בישן בלילה צריך לברך כשיאיר היום בממה נפשך, דלר״ת היום גורם לברך ולהרא״ש השינה גורם לברך. והוא הדין בישן ביום וניעור כל הלילה שלאחריו, דמברך בבוקר בממה נפשך, לר״ת צריך לברך דלא נפטר רק מעת לעת, ולהרא״ש גם שינת היום הוי היסח הדעת״. מבואר מדברי הגרע״א דהמחלוקת בין ר״ת להרא״ש היא, האם מה שנעשה יום חדש הוא שגורם את החיוב לברך פעם נוספת על התורה, או שהפסק הוא הגורם את החיוב. ונפק״מ באופן שלא ישן בלילה, דלהרא״ש אינו מברך כי לא היה הפסק שינה, אבל לפי ר״ת מברך דמה שעתה הוא יום חדש, הוא המחייב בברכה. ועוד כתב הגרע״א עפי״ז דמי שישן ביום ולא ישן בלילה, ביום הבא יברך לכל השיטות, דהפסק יש על ידי שינת היום, וגם הוי עתה יום חדש.

דברי החזו״א לפקפק על דברי רעק״א

בספר ׳אשי ישראל׳, בשאלות להגר״ח קניבסקי שליט״א (שאלה ל״ז) כתב: ״במשנ״ב סי׳ מ״ז ס״ק כ״ח כתב בשם רעק״א שאם ישן ביום שינת קבע ובלילה שאחריו היה ער כל הלילה לכו״ע צריך לברך בוקר ברה״ת, ושמעתי שמרן החזו״א זי״ע פקפק בזה על רעק״א. האם נכונה שמועה זו ולמה. תשובה, נכון, שכל שינת היום נחשב לארעי״. ומבואר דהחזו״א סבירא ליה דאין חיוב ממה נפשך, כי אם מצד מה שישן ביום, אין זה מחייב בברכה, מכיון דשינת יום לעולם נחשבת לשינת ארעי, ולכן אם החיוב לברך ברכת התורה תלוי הוא בהפסק, בכה״ג אינו יכול לברך אם היה ער בלילה, דשינת יום הוי שינת ארעי ולא נחשבת להפסק, ובלילה הרי לא ישן כלל, ונמצא שאין הפסק מברכה דאתמול. וצריך להבין במה נחלקו הגרעק״א והחזו״א.

דברי משנת יקרה בביאור במה נחלקו רעק״א והחזו״א

בספר ׳משנת יקרה׳ (ברכות דף י״א) כתב לבאר בזאת, דהגרע״א סבירא ליה דהא שאין אנו מברכים אחר שינת היום, הוא מכיון שחוששים לדעת ר״ת, אבל אחרי שינת לילה מברכים מיד כאשר קמים, ואין צריך לחכות לבוקר כשיטת ר״ת, והטעם בזה, דאפילו אליבא דר״ת דחיוב ברכות התורה מתחדש מחמת היום, אין צריך שיהיה ממש יום חדש, אלא מכיון שקם משנתו בלילה, נחשב לו כיום אחר, וכמו שאפשר לברך ברכות השחר אחרי שינת לילה אפילו שלא הגיע עלות השחר. אבל בשינה של יום, שאין כאן יום חדש, חוששים אנו לר״ת דברכות התורה מברכים רק

פעם ביום, כמו ברכות השחר. ולכן שפיר כתב הגרע"א כי אם ישן ביום ולא בלילה, מברך ממה נפשך, שהרי יש הפסק בשינת היום, ויש גם יום חדש.

אבל החזו"א סבירא ליה דהביאור בשיטת ר"ת הוא, דשינה לא הפסק כלל, ומה שמברכים ביום הבא, זהו בגלל שדעתו היתה מתחילה על יום אחד. ואליבא דהרא"ש שינה הוי הפסק, אפילו שינת יום. והאגור עשה כעין פשרה בין השיטות, דבשינת יום צריך לחשוש לר"ת דלא הוי הפסק, ולכן לפי שיטת אביו של האגור אין ממה נפשך כאשר ישן ביום ולא בלילה, שהרי לשיטה זו שינת יום לא הוי הפסק, אז איך יברך אם לא ישן בלילה.

ז. דין הישן שני פעמים בלילה אחד

דברי הפר"ח שהישן פעמיים בלילה, מברך פעמיים ברכה"ת

כתב ה'פרי חדש' (סי' מ"ז ס"ק י"ג): "כבר כתבתי בריש הלכות אלו שהקם בחצות הלילה ודעתו לחזור ולישון, שיברך ברכת המעביר וברכת התורה, ויחזור ויברכם בבוקר, ושאר ברכות השחר יניחם עד הבוקר".

דברי השערי תשובה שאין מברכים פעמיים ברכת התורה

ב'שערי תשובה' (שם ס"ק י"ב) הביא מדברי המטה יהודה, וז"ל: "וכתב עוד שמדברי המקובלים מהר"ש מזרחי שכתב לענין הברכות דאפילו רוצה לחזור ולישן אין בכך כלום, והווה ליה כישן ביום, נראה מדבריו דכשחוזר לישון אין צריך לברך בקומו ברכות התורה פעם שני, ע"ש". הרי לפנינו מחלוקת הפוסקים כיצד הדין במי שקם באמצע הלילה וברך ברכות התורה וחזר לישון, האם צריך לחזור ולברך פעם נוספת בקומו בבוקר, להפר"ח צריך לחזור ולברך, ולה'מטה יהודה' אינו צריך לברך. וצריך להבין צדדי המחלוקת.

ביאור המשנת יקרה בצדדי המחלוקת הנ"ל

וכתב בספר 'משנת יקרה' (שם) לבאר מחלוקת זו, וז"ל: "ונפק"מ נמי בישן ב' פעמים בלילה ובירך בנתיים, האם בפעם השניה שניעור מברך שוב, דלהמג"א בס"ק י"ב ורע"א לא יברך, דנוקטים שרק על יום חדש מברך,

ורק סוברים שיום הוי לפני עה״ש, וא״כ כשברך פעם א׳ הרי נפטר כל היום הבא. אבל להנ״ל לכאורה נוקטים אליבא דהב״י ששינת לילה היא הפסק ורק זה גורם שוב לברך, ולא יום חדש, ולכן אם ישן ב׳ פעמים בלילה, חייב לברך פעמיים מחמת שהפסיק בשינת לילה ב׳ פעמים״.

ביאור הדברים, דאם מה שלא מברכים אחר שינת היום, הוא מפני שחוששים לשיטת ר״ת הנ״ל, ולדעת ר״ת ברכת התורה הוי בגדר ברכות השבח, שמברכים אותם רק פעם ביום, אז פשוט דהוא הדין שאין מברכים ברכה״ת פעמיים, גם אם ישן פעמיים בלילה, כמו שאין מברכים ברכות השחר פעמיים. אבל אם מה שלא מברכים ברכה״ת אחר שינת היום, הוא מפני דנקטינן כי שינת יום לא הוי הפסק, ואילו שינת לילה הוי הפסק, ואין פוסקים כר״ת דאפילו שינת לילה אין זה הפסק וכמבואר לעיל, אזי מי שישן פעמיים בלילה צריך לברך פעמיים.

ח. במחלוקת הפוסקים האם צריך ללמוד אחר ברכת התורה

מחלוקת ראשונים האם צריך אחרי ברכת התורה להגיד דברי תורה מיד

ז. כתב בשו״ע (שם סעיף ט׳), וז״ל: ״יש אומרים שאם הפסיק בין ברכות התורה ללימוד אין בכך כלום. והנכון שלא להפסיק ביניהם, וכן נהגו לומר פרשת ברכת כהנים סמוך לברכות התורה״. מבואר דיש מחלוקת בפוסקים, האם צריך ללמוד מיד אחרי ברכות התורה או אין צריך. המקור למחלוקת זו הוא בתוס׳ (ברכות דף י״א ד״ה שכבר), וז״ל: ״בירושלמי יש הא דאמרינן שכבר נפטר באהבה רבה, והוא ששנה על אתר, פירוש, לאלתר, שלמד מיד באותו מקום. ונשאל להרב ר׳ יצחק כגון אנו שאין אנו לומדים מיד לאחר תפילת השחר שאנו טרודים והולכים כך בלא לימוד עד אמצע היום או יותר, אמאי אין אנו מברכים ברכות התורה פעם אחרת כשאנו מתחילים ללמוד, והשיב ר״י דלא קיימא לן כאותו ירושלמי, הואיל וגמרא שלנו לא אמרו ואין צריך לאלתר ללמוד, ועוד אפילו לפי הירושלמי אהבה רבה דלא הוי עיקר ברכה לברכת התורה דעיקר אהבה רבה לק״ש נתקן, ובשביל הא אינו נפטר מברכת התורה אלא אם ילמד מיד וגם לא יעשה היסח הדעת, אבל ברכת אשר בחר בנו וברכת לעסוק בדברי תורה שהן עיקר לברכות התורה פוטרת כל היום. והצרפתים נהגו לומר פסוקים וברכת כהנים, וגם ׳אלו דברים שאין להם שיעור׳, שהיא משנה, ו׳אילו דברים שאדם אוכל פרותיהם׳, שהיא

ברייתא, מפני הירושלמי דבעי שילמוד על אתר, אבל אין צריך כמו שכתבתי כבר״. העולה מדברי תוס׳ שדעת ר״י דאין צריך ללמוד מיד אחרי ברכות התורה, אבל הצרפתים נהגו ללמוד אחרי ברכות התורה. וצריך להבין מה הטעם שבכל שיטה מהשיטות הנ״ל.

דברי הגר״א דדין הפסקה בברכה״ת הוא כמו בברכת המצוות

בביאור הגר״א (אות ז׳) כתב, וז״ל: ״אבל בין ברכות התורה ללימוד אין שום הו״א לרא״ש שיכול להפסיק, אלא צריך לחזור ולברך דבזה אין מועיל אם אין מסיח דעתו כמו בברכת המוציא שם מ. וכן בכל ברכות של מצוות או הנהנין דדוקא באמצע המצוה או הסעודה אין הפסק מפסיד ומועיל שאין מסיח דעתו, מה שאין כן בין ברכה למצוה כיון שאין עדיין על מה לחול, כמו שכתבו הפוסקים״. מבואר מדברי הגר״א כהשיטה שאין להפסיק בין הברכה לתלמוד תורה, כשם שכך הוא הדין בכל ברכות המצוות וברכות הנהנין שאסור להפסיק בין הברכה למצוה או להנאה, בכדי שהברכה תחול על המצוה ועל מה שנהנה. וצריך להבין השיטה הסוברת דמותר להפסיק בין ברכות התורה ללימוד התורה.

דברי המגן גיבורים דברכה״ת הן ברכת השבח ולכן אין צריך ללמוד אחר הברכה

ומצאנו ביאורם של דברי בספר ׳מגן גיבורים׳ (ס״ק ז׳), וז״ל: ״אמנם לדעתנו נראה ביאור הענין, דדוקא אם היה בה״ת ברכת המצוות, מהראוי היה לתכוף הברכה להלימוד כמו בכל הברכות, רק כיון דבה״ת כפי הנראה עיקרה נתקנה על הודאה למקום שנתן לנו תורה, כמש״כ הרמב״ן ז״ל בספר המצוות מצוה ט״ו שנצטווינו להודות לו על הטובה הגדולה שעשה איתנו בתתו תורתו לנו, ואף דתקנו גם כן בלשון ׳ציוונו׳, אבל עכ״פ עיקרה נתקנה על הודאה, אלא משום דמסתמא אין אדם מייאש עצמו מללמוד ואסמכהו על הלימוד ותקנוהו בלשון ׳וציוונו׳. ודע דהרי אמרו בש״ס שם, אמר רב המנונא וזהו מעולה שבברכות, ופרש״י, לפי שיש בה הודאה למקום וקילוס לתורה ולישראל, הרי בהדיא דעיקר כוונת הברכה הוא בשביל ההודאה, ומעתה ממילא אין צריך לתכוף הברכה להלימוד, דהרי הוא שבח בפנ״ע, ואין לה קשר עצמי להלימוד, ולכך בברכה״ת אין צריך שישנה על אתר וז״ב.

״ובזה יישבנו אל נכון מה שהקשה בתוס׳ ברכות שם, אמאי נפטר כל יום בברכה אחת, מאי שנא מסוכה דצריך לברך על כל סעודה וסעודה ע״ש,

ולפמ״ש אתי שפיר, דבשלמא בסוכה דהברכה נתקנה על עשיית מצוה, א״כ בכל סעודה וסעודה שבא לקיים המצוה, יש לברך עליו. אבל כאן שהברכה אינה עיקרית לעשיית המצוה דלימוד, אבל היא הודאה ושבח וממילא בכל יום די בהודאה אחת ודו״ק״, עכ״ל ה׳מגן גבורים׳.

סיכום הדברים בביאור המחלוקת אם צריך ללמוד אחר ברכה״ת

העולה מן הדברים הנ״ל, דהביאור בהשיטה הסוברת שאין צריך ללמוד מיד אחרי ברכת התורה, הוא, משום דסבירא לה דברכת התורה הוי בגדר ברכת השבח, ורק בברכות המצוות ובברכות הנהנין נאמר הדין שצריך להסמיך הברכה להמצוה, או להנאה. אבל בברכת השבח לא נאמר דין זה. ונראה כי על פי זה יש להוסיף ולבאר דבזה גופא נחלקו שתי הדעות בתוס׳ ובשו״ע הנ״ל, דאי נקטינן דברכה״ת היא בגדר ברכות המצוות, ודאי צריך ללמוד תיכף אחר הברכה, וכמו שאמנם כתב הגר״א אבל אי נימא דברכה״ת הוי בגדר ברכות השבח, אין צריך ללמוד אחר הברכה, וכמו שכתב המגן גיבורים.

ביאור הב״י למה לא צריך ללמוד מיד אחר ברכת התורה

והנה המגן גיבורים הרגיש בדבר, שעל פי דבריו מיושבת קושיית תוס׳, מאי שנא ברכה״ת מסוכה, דבסוכה צריך לברך אם יצא מהסוכה, ואילו בת״ת אין מברכים אחר הפסק בלימוד. ומהא דתוס׳ לא תירצו כדבריו, דברכה״ת הוי ברכת השבח, מוכח דסבירא להו לתוס׳ דברכה״ת הוי בגדר ברכת המצוות. ומעתה חוזרת השאלה הראשונה למקומה, איך אפשר להפסיק בין ברכה״ת ללימוד. ואיה״נ דהגר״א נקט דמחמת האי טעמא אין להפסיק בין ברכה״ת ללימוד. אבל צריך לדעת מה יענו על זה העומדים בהשיטה שמותר להפסיק בין הברכה ללימוד.

וכבר הקשה זאת הב״י, וז״ל: ״וקשה לי דמאי שנא מברכת המוציא שאם הפסיק בין הברכה לאכילה צריך לחזור ולברך, ומשמע שכן הדין בברכת המצוה, שאם הפסיק בין הברכה לעשיית המצוה צריך לחזור ולברך״. וכתב הב״י לישב: ״ויש לומר דאכילה ועשיית המצוה, שאם רצה שלא לעשותן עד אחר שעה הרשות בידו, כשמפסיק בין ברכה לאכילה או לעשיית המצוה נראה שאותה ברכה אינה חוזרת על אותה אכילה, או אותה עשיה. אבל ת״ת שחייב לעסוק בה תמיד, כשמפסיק בין ברכה ללימוד לא הוי הפסק מאחר ובאותו זמן שהפסיק היה מחויב ללמוד״. וביאור דבריו, דהא שאסור להפסיק בין ברכה למצוה, אין זה

מחמת שהברכה צריכה לחול על משהו, כמו שכתב הגר״א הנ״ל, אלא שמכיון שאין צריך לקיים את המצוה כל הזמן, לכן מחמת ההפסק אין נראה שהברכה עולה על המצוה שמקיים עתה. אבל ת״ת מכיון שחייבים לעסוק בתורה כל הזמן, לכן אפילו אם יש הפסק בין הברכה ללימוד, אין זה מגרע, ושפיר עולה הברכה על הלימוד שלומד עתה, כי גם בשעת ההפסק היה חייב מעיקר הדין בלימוד, אם לא שהיה עסוק באיזה ענין.

ביאור מחלוקת הראשונים לפי הנ״ל

העולה לפי ביאור זה, דלעולם איכא למימר דשתי השיטות שנחלקו האם חייבים ללמוד תורה תיכף אחרי ברכות התורה, סבירא להו דברכה״ת הוי ברכת המצוות, אלא דהם נחלקו מה הוא טעם הדין שאין להפסיק בין ברכה למצוה, השיטה שצריך ללמוד אחר ברכה״ת סבירא לה דהטעם הוא, שצריך שהברכה תחול על משהו, ולכן תמיד צריך לקיים המצוה אחר שברכו עליה, וממילא כך הוא הדין גם בדברי תורה, צריך ללמוד מיד אחר שברכו ברכה״ת. אבל השיטה שאין צריך ללמוד מיד אחר ברכה״ת סבירא לה דהטעם שאסור להפסיק תמיד בין ברכה למצוה הוא משום שאם לא כן אין התייחסות בין הברכה למצוה, וטעם זה לא שייך בברכה״ת, כי גם אם אינו לומד מיד אחר הברכה, מכל מקום חייב הוא בלימוד התורה.

ט. ברכת התורה על הרהור בדברי תורה

מחלוקת הפוסקים האם הרהור מחייב ברכת התורה

כתב השו״ע (סעיף ד׳), וז״ל: ״המהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך״. המקור להלכה זו הוא באגור, ומובא בב״י, וז״ל: ״כתב האגור שמי שמהרהר בליבו תורה קודם שברך ברכות התורה שפיר דמי דהרהור לא כדיבור דמי לענין ברכה וכן לענין בעל קרי מותר להרהר ק״ש״. ומבואר מדבריו דהטעם שמותר להרהר לפני ברכה״ת הוא, משום שהרהור לא הוי כדיבור. אבל הגר״א הקשה על זה, וז״ל: ״אבל כל זה צריך עיון דכאן מברך על המצוה, וכי ליכא מצוה בהרהור, והלא נאמר והגית בו כו׳ ר״ל בלב, כמ״ש והגיון ליבי״. ותמיהת הגר״א מבוארת, דאפילו אי נימא דבעלמא הרהור לאו כדיבור דמי, היינו כגון לקיים מצות קר״ש בהרהור,

אבל קיום מצות ת״ת מוכח דיש גם בהרהור, ואם כן למה שלא יהיה חיוב לברך גם על הרהור.

ביאור ה׳ערוך השולחן׳ למה אין מברכים על הרהור

ב׳ערוך השולחן׳ (סעיף י׳) כתב לישב שאלת הגר״א, וז״ל: ״ונלע״ד דס״ל לרבינו הב״י דאין שני דינים אלו סותרים זה את זה, דנהי דוודאי יש מצוה בהרהור תורה, מ״מ עיקר מצות ת״ת הוי לימוד בפה, דהרבה פעמים מצינו בתנ״ך דהגיון הוא על דיבור פה, כמו ׳ולשוני תהגה צדקך׳, ׳פי צדיק יהגה חכמה׳, ׳לא יהגו בגרונם׳, ׳כי אמת יהגה חיכי׳, ובמקום שהכוונה על הלב כתיב שם לשון לב כמו ׳והגיון ליבי׳, ׳והגות ליבי תבונות׳, ובמשלי ׳לב צדיק יהגה לענות׳, ׳כי שוב יהגה ליבם׳. וא״כ בתורה כתיב ׳והגית בו יומם ולילה׳, היינו בפה, כיון שלא הזכיר לב.

״וברכת התורה עצמה תוכיח שאומרים ׳והערב נא וכו׳ בפינו ובפיות עמך, וכן ׳לעסוק בדברי תורה׳ היינו בדיבור פה. ובעירובין הקפידו אף על מי שלומד בלחש ודרשו ׳ערוכה בכל ושמורה׳, שתהא ערוכה ברמ״ח איברים שלך, ע״ש. ולכן לא נתקנה ברכת התורה על הרהור תורה, רק על לימוד בפה, אך כתיבה שאני שהרי זהו עיקר קיום התורה, ולא מבעיא תורה שבכתב, אלא אפילו תורה שבע״פ אחר שהתירו לכותבה הוי כמלמד תורה לרבים, שהרי עיקר קיום התורה הוא ע״י כתיבה, ואלמלא כתיבה כבר נשתכחה תורה מישראל. ולכן כיון שבשעת הכתיבה מהרהר בליבו ומוציאה לחוץ ע״י כתיבה, הוי כדיבור וחייב לברך, וכן נלע״ד עיקר לדינא״, עכ״ל ה׳ערוך השלחן׳.

מבואר מדבריו דאע״ג דמקיימים מצות תלמוד תורה גם בהרהור, אעפ״כ מכיון שעיקר ת״ת הוי בפה ולא בהרהור, לכן דוקא על אופן זה של לימוד נתקנה ברכת התורה. ולכאורה הענין עדיין טעון ביאור, דגם אם נקבל דבריו שכתב ׳עיקר מצות ת״ת הוי לימוד בפה׳, עדיין צ״ב למה לא תקנו ברכה גם על הרהור בלבד, והרי הערוה״ש מודה ד׳וודאי יש מצוה בהרהור תורה׳, ומה בכך שאין זה עיקר מצות ת״ת.

ביאור המחלוקת בחקירה האם ברכה״ת הוי ברכת המצוות או ברכת השבח

בספר ׳משנת יעב״ץ׳ (או״ח סי׳ ל״א אות ד׳) כתב לבאר טעמי השיטות במחלוקת זו, על פי החקירה שנתבארה לעיל בגדר ברכות התורה, וז״ל:

״ונראה דהגר״א לטעמיה דכתב שם בשו״ע ס״ק י״ח הנ״ל דנשים פטורות מברכת התורה, משום שהם פטורות ממצות ת״ת, והיינו שברכת התורה ברכה על קיום מצוות ת״ת, וכיון שגם בהרהור הוא מקיים מצות ת״ת לכן גם על הרהור יש לברך ברכות התורה. אבל השו״ע לטעמיה דפסק שנשים מברכות ברכת התורה, וכמ״ש המג״א שם משום שחייבות ללמוד דינים שלהם, והיינו שברכת התורה אין הברכה על קיום המצוה של ת״ת, רק דהוא דין ברכה מתורת הודאה על עצם נתינת התורה, א״כ אין זה דין ששייך להמצוה כלל, רק דתורה עצמה טעונה ברכה, ונשים פטורות רק מהמצוה של ת״ת אבל אינן מופקעות מהחיוב להודות על עצם נתינת התורה, כיון שהם חייבות ללמוד דינים שלהם, א״כ יש להם לברך ברכת התורה שהיא מתורת הודאה על עצם נתינת התורה.

״ולפי זה שפיר פסק השו״ע שהמהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך, כיון שברכת התורה היא לא ברכה על עצם קיום מצות ת״ת, אלא היא ברכת הודאה על התורה עצמה, וילפינן לה בברכות כ״א ע״א מקרא ׳כי שם ה׳ אקרא הבו גודל לאלוקינו׳, ופרש״י, כשבא משה לפתוח בדברי שירה אמר להם לישראל אני אברך תחילה ואתם אחרי אמן. כי שם ה׳ אקרא בברכה איתם הבו גודל לאלוקינו - באמן. וא״כ רק האופן אמירת השירה שהיא בדיבור ולא בהרהור יש חיוב ברכה מתורת הודאה״, עכ״ל ה׳משנת יעב״ץ׳.

דברי ה׳משנת יעב״ץ׳ מבוארים ומוטעמים היטב, דטעם השיטה שאין מברכים ברכה״ת על הרהור, הוא, מכיון שברכת התורה אינה ברכת המצוות, אלא ברכת השבח, והמקור בפסוק לברכה כזו הוא באופן של דיבור, וממילא אין לנו מקור לחייב ברכת הודאה על הרהור. דאיה״נ אי הוי סברינן דברכה״ת היא בגדר ברכת המצוות, אזי שפיר היה צריך לברך גם על הרהור, מכיון שאין הבדל בין מצוה שהיא בדיבור, למצוה שהיא בהרהור, אבל מכיון שברכה״ת הוי בגדר ברכת השבח, שפיר אפשר לחלק דרק על דיבור כמו שהיה אצל משה, נתחייבנו להודות, אבל לא על הרהור בלבד. כל זה הוא בטעם האגור והמחבר שאין מברכים על הרהור, אבל הגר״א סבירא ליה שברכת התורה הוי ברכת המצוות, ולכן שפיר טען דצריך לברך גם על הרהור.

ביאור ה׳שאגת אריה׳ למה על הרהור לא מברך

עיקר דברי ה׳משנת יעב״ץ׳ דאין לנו להוסיף על המקור, אשר שם היה דיבור, כן כתב כבר ב׳שאגת אריה׳ (סי׳ כ״ד), וז״ל: ״ובעל כרחך צריך לומר

לדעת הרמב״ם דברה״ת לא דמי לשאר מצוות, דלא נאמר בהם דיבור, אלא דמי לק״ש דהרהור לאו כדיבור דמי, משום דכיון דילפינן לבה״ת לפניה מקרא ד׳כי שם ה׳ אקרא׳, כיון דכתיב ׳אקרא׳ היינו כמאן דכתיב דיבור דמי, ד׳אקרא׳ היינו דיבור, ואין חייב בבה״ת לפניה אלא בעוסק בתורה ע״י קריאה ודיבור ממש, אבל לא ע״י הרהור. לר״ח דס״ל הרהור לאו כדיבור דמי כל היכא שנאמר בקרא דיבור״.

על פי דברי ה׳שאגת אריה׳ עולה דאין אנו צריכים לומר בשיטת האגור והמחבר דסבירא להו דברכה״ת הוי ברכת ההודאה, אלא לעולם יתכן דסבירא להו דהוי ברכת המצוות, וגם סבירא להו דמקיימים מצות ת״ת בהרהור, ואעפ״כ אין מברכים על הרהור מכיון שבפסוק כתוב שרק על דיבור מברכים, והוי כגזירת הכתוב שאין מברכים על הרהור בדברי תורה.

דברי השאגת אריה זה לפי ביאור המהרש״א בגמ׳ ולא לפי פרש״י

והנה דברי ה׳שאגת אריה׳ וה׳משנת יעב״ץ׳ הנ״ל, שכתבו כי אין לנו מקור לחייב לברך על התורה כי אם על דיבור, מכיון שבפסוק ׳כי שם ה׳ אקרא׳ מדובר על דיבור דוקא, ולא על הרהור, אין הם עולים בקנה אחד עם פירושו של רש״י שם (ד״ה כי שם ה׳ אקרא), דז״ל: ״כשבא משה לפתוח בדברי שירה, אמר להם לישראל אני אברך תחלה, ואתם ענו אחרי אמן. כי שם ה׳ אקרא בברכה, אתם הבו גודל לאלוקינו, באמן, הכי מפרש לה במסכת יומא״. ומבואר כי תיבת ׳אקרא׳ קאי על הברכה גופא, ולא על התורה, ואם כן אין לנו מקור כלל שחיוב הברכה הוא דוקא על דיבור בתורה.

ברם, דברי ה׳שאגת אריה׳ וה׳משנת יעב״ץ׳ מתבארים היטב על פי ביאורו של המהרש״א שם, וז״ל: ״מצאתי כתוב דהכי משמע ברכת התורה, ׳כי שם ה׳ אקרא׳, דהיינו, כשאני קורא בתורה שהיא כולה שמות של הקב״ה, שכל התורה באותיותיה היא שמותיו של הקב״ה, כדאיתא במדרשות, וק״ל״. ולפי זה עולה דאמנם תיבת ׳אקרא׳ קאי על הקריאה בתורה, וממילא אין לנו מקור לחייב לברך ברכה״ת על הרהור בלבד.

המחלוקת האם מברכים על הרהור תלוי בביאור הפסוק ׳כי שם ה׳ אקרא׳

על פי זה יש לומר דלעולם לכו״ע ברכה״ת הוי ברכת המצוות, והמחלוקת האם מברכים על הרהור או לא, היא תלויה בשני הפירושים הנ״ל בפסוק ׳כי שם ה׳ אקרא׳, דאם ה׳אקרא׳ קאי על התורה, שהיא כולה שמותיו של הקב״ה, אזי צריך לברך על דיבור דוקא, מכיון שכתוב ׳אקרא׳. אבל אם ה׳אקרא׳ קאי על הברכה, אזי יש חיוב לברך גם על הרהור, כי גם בהרהור מקיימים המצוה דתלמוד תורה.

ביאור ה׳מנחת חינוך׳ למה אין מברכים על הרהור

ה׳מנחת חינוך׳ (מצוה ת׳ אות ה׳) כתב אופן נוסף בביאור השיטה שאין מברכים ברכה״ת על הרהור, וז״ל: ״עיין בשו״ע, המהרהר אין צריך לברך והכותב צריך לברך. ועי״ש באחרונים. ומהרהר בדברי תורה אף אם נאמר דמצות עשה של לימוד התורה הוא בהרהור ג״כ, דכתיב והגית בו וגו׳, מכל מקום לא מצינו להוסיף ברכה על הרהור, כמו ביטול חמץ בלב, עיין בב״י סימן תל״ב״.

על פי זה עולה כי גם אי נימא דגדר ברכה״ת הוא ברכת המצוות, וגם אי נימא דאין לנו מקור מהפסוק הנ״ל דאין חיוב ברכה רק על דיבור, עם כל זאת אין מברכים על הרהור בתורה, ומשום דלא מצאנו ברכת המצוות על הרהור, כמו בביטול חמץ שכתב הב״י (סי׳ תל״ב), וז״ל: ״וא״ת יברך על ביטול חמץ. וי״ל משום דביטול הוי בלב, ואין מברכים על דברים שבלב״.

דברי ה׳קהילות יעקב׳ שאין מברכים על דברים שבלב רק בברכת המצוות

והנה לכאורה היה נראה דעל פי דרכו של המנח״ח יכולים אנו לומר דבעלי השיטות במחלוקת האם מברכים על הרהור, יכולים לסבור כשני הצדדים בחקירה בגדר ברכה״ת, והיינו, דיכולים הם לסבור דהוי ברכת ההודאה, או ברכת המצוות, ומה שאין מברכים על הרהור, הוא ענין אחר לגמרי, שאין מברכים על דברים שבלב.

אבל ה׳קהלות יעקב׳ (ברכות סי׳ כ״ב) נקט דהאי כללא שאין מברכים על דברים שבלב, היינו דוקא בברכת המצוות, וז״ל: ״ונראה דגם לפמש״כ הב״י דאין מברכים על דברים שבלב, היינו דוקא ברכת המצוות, אבל ברכת השבח וברכת הכהנים ודאי מברכים גם על דברים שבלב, דהא ברכת הטוב והמטיב וברכת שהחיינו הם על שמחה, סי׳ רכ״ה. וכן ברכת הראיה, כגון על ברקים ועל הימים וכו׳ והרואה חכמי ישראל וכו׳

והרואה את הגיחור ואת הלבקן וכו', כל הני וכיוצ"ב עיקר ברכתו היא על הכרת השכל והלב ויש לפלפל".

על פי דבריו עולה כי בעלי השיטה שאין מברכים על הרהור, ודאי סבירא להו דברכה"ת הוי ברכת המצוות, על פי דרכו של המנח"ח, כי רק בברכת המצוות אמרינן האי כללא.

ביאור במה נחלקו השו"ע והגר"א אם מברכים על הרהור

כללם של דברים, על פי דרכו הנ"ל של המנח"ח, עולה כי בדעת השו"ע שאין מברכים על הרהור, על כרחנו לומר דסבירא ליה דברכת התורה הוי ברכת המצוות, כי רק בברכת המצוות איכא להאי כללא. ואילו בדעת הגר"א הסובר שמברכים על הרהור, לכאורה היה לנו לומר דסבירא ליה דהוי ברכות השבח, וברכת השבח והודאה מברכים גם על הרהור. אכן אי אפשר לומר כך בדעת הגר"א, שהרי כתב שנשים אינן חייבות לברך ברכה"ת משום שזו מצות עשה שהזמן גרמא, ומוכח דסבירא ליה דברכה"ת הוי ברכת המצוות. וגם סבירא ליה להגר"א שאין להפסיק בין ברכת התורה ללימודה, ומוכח גם מזה דסבירא ליה דהוי ברכת המצוות.

דברי ה'קהילות יעקב' בביאור דעת הגר"א

ומכיון שכן, צריך לדעת למה סבירא ליה להגר"א שמברכים על הרהור בד"ת, דאיה"נ יש מצוה גם על הרהור, אבל הרי מביטול חמץ מוכח שלא תקנו ברכה על הרהור, וכדברי המנח"ח.

וכתב הקה"י לבאר דעת הגר"א, וז"ל: "אך בב"י כתב שם עוד טעמא בהא דנוסח הברכה על ביעור ולא על ביטול, לפי שהביטול בכלל ביעור, ואין ביעור בכלל ביטול, ומברכים על הלשון הכולל יותר, ע"ש. ולפ"ז אין לנו יסוד לחדש דאין מברכים על דברים שבלב, והגר"א ז"ל שפוסק שם בסי' מ"ז שמברכים על הרהור בד"ת, ודאי תפס לעיקר שגם על מצוות שבלב מברכים".

ביאור נוסף של ה'קהילות יעקב' בשיטת הגר"א

ה'קהלות יעקב' (סי' י"ד) כתב לבאר את שיטת הגר"א באופן נוסף, וז"ל: "וקצת י"ל עפמש"כ הגרע"א ז"ל שם סוף סי' ל' שמשו"כ מברכים אתרומה אע"פ שישנו במחשבה לפי שסופו לבוא לידי מעשה דהפרשה ונתינת ע"ש וה"נ ההרהור בד"ת סופו לבוא לידי דיבור שמחויב נמי ללמד

לאחרים דכתיב ושננתם אלא יש לחלק וקצרתי״. והיינו דהגרע״א הביא להק׳ על הב״י הנ״ל דכלל לו האי כללא שאין מברכים על הרהור, מהא שמברכים על הפרשת תרומה, אף שאפשר להפריש במחשבה, וכתב, וז״ל: ״ולענ״ד בלא״ה לק״מ, כיון דשרש ענין הפרשה הוי ליתנו לכהן, אף שעתה אינו עושה מעשה, מ״מ מחשבתו לקרא בשם תרומה שסופו בא לידי מעשה, משא״כ בביטול בלב דנגמר ונעשה הכל במחשבה״.

ומבואר דאיה״נ שאין מברכים על מצוה שבלב, אכן, בכל מקום שמהחשבה יבוא האדם לידי מעשה, אזי אפשר לברך גם על המחשבה. על פי זה כתב הקה״י לומר דגם בד״ת אפשר לברך על הרהור, מכיון שמן ההרהור יבוא לידי מעשה, במה שילמד לאחרים. אך הוסיף ופקפק בדבר, וכנראה כוונתו לחלק, דמה שילמד לאחרים זה הוי בגדר מצוה בפני עצמה, וגם זה אין ודאי שילמד מתורתו זו לאחרים, שלאו כל אדם זוכה.

דברי ה׳מועדים וזמנים׳ ביאור שיטת הגר״א

ב׳מועדים וזמנים׳ (חלק ג׳ סי׳ קצ״ג) כתב לבאר שיטת הגר״א באופן נוסף, וז״ל: ״נקדים חידוש האחרונים שהעלו דאפילו במקום שמהני במחשבה לחוד, כמו בתרומה, היינו דווקא אם לא אמר כלל, רק חשב דרצה שיחול במחשבה, שפיר חל כבר לחוד דין תרומה. אבל אם רצה לומר, ע״כ נתכוון שיחול באמירתו, ולכן לא חל כבר במחשבה אלא באמירה. וכל זה רק בתרומה דאיכא חלות, וכיון דנתכוון שיחול רק באמירה, שפיר לא חל אלא באמירה. אבל בביטול חמץ אין שום חלות, רק גילוי לחוד שהחמץ שברשותו כעפר, או אינו רוצה הא דאוקמיא רחמנא ברשותו, כיון שכן ברגע שמחליט לבטל בפה יש כאן גילוי דעת גרידא מצידו, שאינו רוצה ברשותו, או שהחמץ אצלו כעפר, וא״כ בזה גופא נתבטל, דסגי בגילוי דעת לחוד, ולכן נראה דבביטול חמץ, אפילו רצה לומר בפיו, חל תמיד במחשבתו, שהרי לפני שאומר על כרחך הסכים בליבו לבטל, ומדין תורה מושבת בכך וסגי, וא״כ ביטול חל תמיד אך ורק בלב. ואתי שפיר למה תקנו ברכה בתרומה אף שחל במחשבה, כי בתרומה שייך נמי בדיבור, ועל כן תקנו בזה ברכה, וכיון ששייך בזה ברכה אף במקום שחל רק במחשבה, מברכים עליה, אבל ביטול חמץ שחל תמיד רק בלב לא תקנו ברכה.

״ולפי״ז ניחא נמי הא דמברכים להגר״א על הרהור בד״ת, כי ת״ת אין המצוה תמיד רק בהרהור, שאם מדבר בדברי תורה המצוה מתקיימת בדיבור, וא״כ שפיר תקנו ברכה בהרהור כמו בתרומה, משא״כ בביטול

חמץ חל תמיד רק בלב ולכן לא תקנו על זה ברכה כלל״, עכ״ל ה׳מועדים וזמנים׳. ומבואר בדבריו שמצוות כאלו שמתקיימות גם בדיבור, תקנו ברכה גם על הרהור, ולכן בת״ת שמקימים המצוה גם באופן של דיבור, צריך לברך גם על הרהור, ואין זה דומה לביטול חמץ שהמצוה מתקיימת רק במחשבה תמיד.

י. נשים האם חייבות בברכות התורה

שיטת הפוסקים והשו״ע נשים מברכות ברכת התורה

בשו״ע (סעיף י״ד) נפסק כי ׳נשים מברכות ברכת התורה׳. בב״י מבואר כי המקור לזה הוא מספר האגור, וז״ל: ״עוד כתב האגור בשם מהר״י מולין שנשים מברכות ברכת התורה, אע״פ שאינן חייבות, ולא עוד אלא שהמלמד בתו דברי תורה כאילו מלמדה תיפלות, זה בתורה שבע״פ אבל לא בתורה שבכתב. ואע״פ שלשון ברכה ׳לעסוק בדברי תורה׳ משמע תורה שבע״פ, מכל מקום אין לשנות מטבע הברכות. ועוד כי הן מברכות על קריאת קרבנות, ותפילה כנגד הקרבנות תיקנום, והן חייבות בתפילה, ואם כן ג״כ בקריאת העולה והקרבנות. וכל שכן לדברי הסמ״ג שכתב שהנשים חייבות ללמוד הדינים השייכין להם״. מבואר מדברי האגור שיש לחייב את הנשים בברכות התורה מחמת שלשה טעמים: א. שמותר להם ללמוד תורה שבכתב. ב. שחייבות הן לומר פרשת הקרבנות. ג. שחייבות הן ללמוד את ההלכות ששייכות להן.

דברי המהרי״ל נשים מברכות על התורה

המקור לדברי האגור הנ״ל הוא בשו״ת מהרי״ל החדשות (סי׳ מ״ה), וכך הוא לשונו שם: ״שוב תמהת על הנשים שמברכות ברכת התורה, וחלקת דלא דמי לשופר ולולב, משום דכתב הרמב״ם כאילו מלמדה תפלות, הא לאו פירכא היא ותשובה בצידך, דווקא תורה שבעל פה ולא שבכתב, ודווקא המלמד לבתו אבל היא שלמדה בעצמה יש שכר כאינה מצווה ועושה, שהיא מכוונת לטובה. ועוד הרי בהקדמת סמ״ק כתב שיש להן ללמוד מצוות הנוהגות בהן ויש לה שכר טובה, ראיה מגוי העוסק בתורה וכו׳. ועוד נראה דעדיף משאר מצוות שפטורות מהם, דרבנן תקנו פרשת וידבר ה׳ וגו׳ נגד התמיד, כדאמר מר כל העוסק בפרשת עולה כו׳, ואטו נשים מי לא מחייבי בתמיד וקרבנות כמו אנשים, הא חייבות בתפילות

וכנגד תמידין תקנו, וא״כ מחייבי נמי לסדר ענייני קרבנות, קראי, ושמא נמי מתניתין דאיזהו מקומן. ותפילות אין שייך, דאינן מבינות, ומ״מ הוי כאילו הקריבו משום עקימת שפתים, דליגרוס איניש אע״ג דלא ידע מאי קאמר. ופשיטא דאיש חייב לברך אע״ג דאין מבין קריאתו וגרסתו. ועוד הרי מכניסות את עצמן לק״ש ולפסוקי דזמרא נמי מחייבות בהו וכמה שבחות דאית בהו קראי, הלכך לר״ת פשיטא דמצוה לברוכי כמו בשאר מצות דפטירי, כגון לולב ושופר וכה״ג, דברכת התורה עדיף טפי כדפירשתי״.

ביאור דברי המהרי״ל

המעיין היטב יראה כי כל דברי המהרי״ל הם אליבא דהשיטה שנשים יכולות לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא, אלא שבת״ת היה מקום לומר שבכל זאת לא יברכו מכיון שאסורות הן בלימוד, ועל זה נאמרו התירוצים הנ״ל, שיש כמה דברים שאינן אסורות בהם, כמו תורה שבכתב, או אם לומדת בעצמה, או שלומדת הלכות הנוגעות לה, או מצד פרשת התמיד וק״ש ופסוקי דזמרה שהן אומרות. ולכן יכולות הן לברך להשיטה שתמיד יכולות הנשים לברך על מצות עשה שהזמן גרמא.

אבל אי הוי נקטינן כהשיטה דנשים אינן יכולות לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, אזי אין לנו במהרי״ל מקור שנשים יכולות לברך על התורה. וכך נקט ה׳בית הלוי׳ (חלק א׳ סי׳ ו׳) יובאו דבריו להלן. אבל מפסקי השו״ע מוכח דנקט כי גם להשיטה שאין הנשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא, יכולות הן לברך על התורה מחמת הטעמים המבוארים במהרי״ל. והראיה לזה, שהרי השו״ע פוסק שלא יברכו הנשים על מצות עשה שהזמן גרמא, ועכ״ז פסק הכא שיברכו הנשים על ת״ת. וע״כ דנקט כהמבואר לעיל, דיש בדברי האגור טעם שנשים יברכו על התורה, אף שאינן מברכות על כל מ״ע שהז״ג.

שיטת הפוסקים דנשים אינן מברכות ברכת התורה

הגר״א (ס״ק י״ח) כתב ג״כ שהנשים יכולות לברך על התורה, אבל נחלק על הטעם שבדבר, וז״ל: ״עיין מ״א בשם אגור, ודבריהם דחויין מכמה פנים, וקרא צווח ׳ולמדתם את בניכם׳, ולא בנותיכם, האיך תאמר ׳וציוונו, ׳ונתן לנו׳, אלא העיקר על פי מה שכתבו תוספות ושאר פוסקים שנשים מברכות על כל מצוות עשה שהזמן גרמא, וכמו שכתבתי לעיל סימן י״ז

סעיף ב׳. ואף דקיימא לן כאילו מלמדה תיפלות דווקא בתורה שבע״פ כמו שכתוב ביו״ד סימן רמ״ו סעיף ו״י.

ונראה דכוונתו להקשות על הטעמים של האגור, כי מה שנשים יכולות ללמוד תורה שבכתב, ומה שהן חייבות לומר קרבנות, וללמוד הלכות הנוגעות להן, אין זה בגדר מצות לימוד תורה, דמצד מצוה זו הן פטורות לגמרי, אלא שיש חיוב אחר מצד מצות תפילה לומר פרשת קרבנות, ומצד ידיעת ההלכות שתכשיר אותן לקיים את המצוות, אבל אין הן חייבות מצד מצות ת״ת. ולכן כתב הגר״א דמה שהן בכל זאת יכולות לברך, זהו לפי שיטות הראשונים שמותר לנשים לברך על כל מצוות עשה שהזמן גרמא שהן פטורות מהן, כמו שהן מברכות על לולב אף שאינן חייבות בזה. והנה בשיטת המחבר אי אפשר לנו לומר כדרכו של הגר״א, כי שיטת המחבר בכל מקום כהשיטה שנשים אינן יכולות לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא, ומעתה חוזרת קושיית הגר״א למקומה, דכיצד פסק המחבר שנשים מברכות ברכה״ת, והלא אין מצוות בלימוד תורה. בישוב וביאור שיטת המחבר נאמרו דרכים שונות בספרי האחרונים, ומקצתם הלכו בדרך דומה, ונבוא להציע כאן בס״ד מדבריהם, ואין מוקדם ומאוחר בתורה, דסדרנו הדברים כפי תוכנם, ולא כפי סדר הזמנים.

דברי ה׳מגן גיבורים׳ בביאור מחלוקת השו״ע והגר״א

ב׳מגן גיבורים׳ (ס״ק י״ד) מבואר דנדון זה האם נשים חייבות בברכה״ת, הוא תלוי בחקירה הנ״ל, מה הוא הגדר של ברכות אלו, וז״ל: ״אמנם לפענ״ד נראה הדבר נכון דלפי מה שהארכנו לעיל בס״ק ז׳ להוכיח דבה״ת הוא רק ברכות הודאה למקום על התורה הנתונה לנו, כמ״ש הרמב״ן ז״ל, ואף מה שבירך בלשון ׳וציוונו׳ לא קאי על מצוה זו שלומד כעת, רק שהוא הודאה על שצווה אותנו ללמוד תורה, דאל״כ לא שייך ברכה על זה כמש״כ שם, א״כ ממילא גם נשים כיון דאתנייהו עכ״פ בכלל התורה, שצריכים ללמוד דינים שלהם, ממילא יש להם להודות לו יתברך על הטובה שעשה איתנו בנתינתו להם תורתו כמו אנשים. ושפיר מברכות וצוונו על עסק לימודם דינים המחוייבות בהם וז״ב״.

מבואר בדבריו כי מה שנשים מברכות ברכות התורה, זהו משום שברכות התורה הן בגדר ברכות השבח להמקום יתי׳ על התורה שנתן לנו, ובזה גם נשים חייבות, שהרי יש להם קשר לתורה, שהן חייבות בלימוד הדינים הנוגעים להם, ובפרשת קרבנות ובתורה שבכתב. ומה שכתב באגור אין זה טעם לכך שהן חייבות המצות לימוד תורה, אלא רק להסביר מה

השייכות שיש לנשים עם התורה, עד שאנו אומרים כי גם הן צריכות לשבח עליה. ונמצא כי אם גדר ברכה״ת הוא כברכת המצוות, אזי שפיר טען הגר״א דנשים אינן מצוות על לימוד תורה, אבל אי נימא דגדר ברכה״ת הוא ברכת ההודאה והשבח, שפיר מובן כי גם הנשים חייבות בהודאה זו מכיון שגם להן יש שייכות עם התורה, ולכן גם כן צריכות לשבח להקב״ה על טובה זו. ועולה לדרך זו כי השו״ע והגר״א נחלקו מה הוא הגדר של ברכות התורה, השו״ע סובר שהן ברכות השבח, אבל הגר״א סובר שהן ברכת המצוות ולכן נשים רק יכולות לברך אם רצונן בכך, אבל אינן חייבות לברך.

דברי ה׳ביאור הלכה׳ שיש נפק״מ בין השו״ע להגר״א, אם אשה מוציאה איש

הביאור הלכה (ד״ה נשים) כתב כי יש נפק״מ בין השו״ע להגר״א, וז״ל: ״נשים חייבות. הטעם דהא חייבות ללמוד הדינים שלהן, ועוד שחייבות לומר פרשת הקרבנות כמו שחייבות בתפילה, אם כן קאי הברכה על זה. בית יוסף מג״א. לפ״ז הטעם, יכולה להוציא בברכת התורה את האיש, וכן כתב הפרי מגדים בהדיא. והגר״א בביאורו חולק על זה הטעם עי״ש, אלא הטעם שמברכות הוא דאף דפטירי מתורה, מכל מקום יכולות לברך ולומר וציוונו, דלא גריעה מכל מצוות עשה שהזמן גרמא שקי״ל שיכולות לברך עליהם וכדלעיל בסי׳ י״ז סעיף ב׳ עי״ש, ולפי זה אין יכולות להוציא את האיש״.

וביאור דברי הבה״ל הוא, דלפי השו״ע נשים חייבות בברכת התורה חיוב גמור, כמו האנשים, ולכן הן יכולות להוציא את האנשים בברכות התורה. אבל לפי הגר״א נשים אינן חייבות בברכה״ת, אלא שהיא רשות כמו בכל מצוות עשה שהזמן גרמא, וממילא פשוט שאינן יכולות להוציא את האנשים. עוד נפק״מ יש במחלוקת זו, כהנרמז בדברי הבה״ל, דלפי השו״ע אם הנשים לומדות תורה הרי הן חייבות לברך ברכה״ת, אבל לפי הגר״א תמיד הוי רשות.

דברי ה׳ברכי יוסף׳ שנשים אינן חייבות בתלמוד תורה רק בתורת הכשר מצוה

מדברי החיד״א בספרו ׳ברכי יוסף׳ (סי׳ מ״ז ס״ק ז׳) יש ללמוד דרך נוספת בביאור מחלוקת השו״ע והגר״א, וז״ל: ״נשים מברכות ברכות התורה, שחייבות ללמוד הדינים דשייכי להם, כ״כ מרן בב״י בשם סמ״ג בדין זה,

וביו״ד סי׳ ש״מ, ומור״ם ביו״ד סי׳ רמ״ו. וק״ק דא״כ מאי פריך בשבת דף ל״ג א״ר שמעון דאמר דאסכרה בעוון ביטול תורה, נשים יוכיחו, אימא מפני שמבטלות דת הנשים מדינים דשייכי להו. והיה אפשר לומר דמ״ש חייבות ללמוד דיני נשים, לאו דווקא חייבות, אלא הכי קאמר דטוב וישר להן ללמוד מידי דשייך להן, אבל אינו חיוב גמור, וכן משמע מדברי הרב ב״ח, ע״ש, ובמג״א כאן (ס״ק י״ד) וסי׳ קפ״ג. אבל היותר נכון דחיובם אינו מצד מצות ת״ת, דודאי פטורות הן, אמנם חייבות מיהא למען דעת הדינים שלהן ואי בקיאי בהן תו ליכא עלייהו שום סרך חיוב ללמוד וק״ל״.

מבואר בדבריו דבאמת יש להסתפק בגדר הדין שנשים חייבות ללמוד ההלכות הנוגעות להן, האם בלימוד זה יש עכ״פ חיוב מצד מצות ת״ת, והגם שכתוב בגמרא שנשים פטורות מתורה, היינו באותם חלקי התורה שאינם נוגעים אליהן למעשה, אבל בחלקי התורה שנוגעים אליהן הרי הן חייבות בלימודם ממש כמו האנשים. או שמא לעולם נשים פטורות ממצות ת״ת מכל וכל, ומה שחייבות ללמוד ההלכות הנוגעות אליהן זהו רק בשביל שתדענה לקיים המצוות, אבל הוי כאמצעי בעלמא, ואין בזה קיום מצות ת״ת. ומסיק הברכ״י דכך נראה יותר.

דברי ה׳משמרות חיים׳ בביאור השיטה שנשים מברכות ברכת התורה

ועל פי הנ״ל כתב בספר ׳משמרות החיים׳ (חלק ב׳ ברכות אות ז׳) לבאר דעת השו״ע, וז״ל: ״הנראה מוכרח מדברי האגור בשם מהר״י מולין דס״ל דאף שנתמעטו נשים ממצות לימוד תורה מקרא דולימדתם אותם את בניכם ולא בנותיכם, מ״מ כיון דמסברא חייבות ללמוד דיניהם, אמרינן דמיעוט הקרא הוא רק על תורה שאינה לימוד דיניהם, אבל מתורה של לימוד דיניהם לא נתמעטו, וא״כ חייבות ללמוד דיניהם משום מצות ת״ת ולא משום הכשר בעלמא, כדי שיוכלו לקיים דיניהם, כמו שלמד המנח״ח, דע״ז בודאי לא היו מברכים, כמו שאין מברכים על כל הכשר מצוה, אלא חייבות משום מצות ת״ת, דמתורה זו לא נתמעטו וכיון דהוי מצות ת״ת, הרי שפיר מברכות עליו״.

העולה מכלל הדברים שהובאו לעיל, דהדרך הפשוטה לבאר מחלוקת השו״ע והגר״א, היא, דהשו״ע סבר שנשים חייבות בת״ת, עכ״פ בהלכות הנוגעות להן, ולכן הן חייבות לברך ברכות התורה כמו אנשים. אבל הגר״א סבר שאינן חייבות בת״ת כלל, אלא שהן צריכות ללמוד אותם

חלקי התורה הנוגעים להם בשביל לדעת איך לקיים את המצוות, ולכן אינן צריכות לברך.

ביאור הגרש"ז אויערבך זצ"ל, בהא דנשים מברכות ברכות התורה

בספר 'הליכות שלמה' (פרק ששי 'דבר הלכה' אות ז') כתב ביאור נוסף בהא דנשים יכולות לברך ברכות התורה אף שאינן חייבות בלימוד תורה, וז"ל: "ונראה דהרי גם להמחבר אשה הנוטלת לולב מקיימת מצוה בכך כיון שקבלו עליהם והכניסו עצמן לקיום המצוה, אלא שסובר שכיון שאינה מחוייבת, אינה מברכת על קיום מצוה כזו. וכיון שכן יתכן דשאני ברכת התורה, שהברכה עצמה היא מצוה דאורייתא, להודות להש"ת על שנתן לנו את תורתו, ובכה"ג הו"ל הברכה כגוף המצוה, כמו נטילת לולב ויכולה לברך לכו"ע, דמהיכ"ת נפקיע אותה מקיום מצוה זו. ולפי"ז נמצא דעיקר הטעם שאין הנשים מברכות על מ"ע שהזמן גרמא, אינו משום שנוסח הברכה הוא 'וצוונו', כמ"ש הצל"ח בברכות (כ"ו ע"א ד"ה ומוספין), כי נוסח זה שפיר מותרות לומר כהודאה על עצם הצווי של המצוה וכנ"ל, אלא הוא מפני שלא תקנו חכמים לברך על מצוה כזו שאינה מחויבת בה. אבל במקום שהברכה עצמה היא המצוה, שפיר יכולים לברך משום דמכנסת עצמה לקיום המצות הברכה".

העולה מדבריו, דלעולם איכא למימר שנשים אינן חייבות כלל בלימוד תורה, וגם אפשר לומר כהשיטה שנשים אינן מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא, ועכ"ז ברכות התורה יכולות לברך, והביאור בזה הוא, דבכל המצוות הברכה אינה מצוה בפני עצמה, אלא היא לשלימות המצוה שעליה מברכים, ובזה נקטינן דלא תקנו ברכה למי שאינו מצווה על המצוה, אבל באופן שהברכה היא גופא המצווה, אזי כמו שיכולות נשים ליטול לולב, כמו כן יכולות לברך על התורה. ואע"ג שאומרים בברכה 'וצוונו', ונשים אינן מצוות בתורה, באמת אין בזה חסרון, ולא זה היה הטעם של הראשונים שלא בירכו על מצות עשה שהזמן גרמא, אלא הטעם היה שלא תקנו למי שאינו מצווה ברכה, וברכת התורה שזו מצוה בעצמה, יכולות שפיר לברך, כמו שיכולות ליטול לולב.

דברי הצל"ח שנשים אינן מברכות על מ"ע שהז"ג, שאין יכולות להגיד 'וצוונו'

ה'הליכות שלמה' מציין כי דבריו אינם כדברי הצל"ח בברכות (דף כ"ו ע"א ד"ה ושל מוספין), וז"ל שם: "כיון שעלה בידינו שתפילת מוסף אינה חיוב

בנשים מטעם שהיא מ״ע שהזמ״ג, נדבר עתה אם הם מותרות להתפלל מוסף. ונלע״ד שהרשות בידם לא, מבעיא לדידן שאנו נמשכים אחר דברי הפוסקים שהנשים יכולות לברך על כל מ״ע שהז״ג אף שהן פטורות, וכדמבואר באו״ח סי׳ תקפ״ט סעיף ו׳ בהגה״ה ע״ש, פשיטא שיש רשות להנשים להתפלל תפלת מוסף. אלא אפילו לדעת הרמב״ם והיא דעת המחבר שם בשו״ע, שנשים לא יברכו על מ״ע שהז״ג, מ״מ נלע״ד שמודה המחבר שיכולים להתפלל תפילת מוסף, שהרי מבואר שם בב״י הטעם שאינן מברכות, שאיך יאמרו ׳וצוונו׳ והרי לא נצטוו רק שמקיימות מעצמן, וזה שייך בברכת המצוות, אבל בתפילה לא אמרינן ׳וצוונו׳, אלא שברכות התפילה הם עצם המצוה עצמה, וכיון שנשים רשאיות לקיים כל מ״ע שהז״ג, גם תפלת מוסף רשות להן להתפלל, מ״מ ליכא חיובא עלייהו לגמרי״.

מתבאר מדברי הצל״ח בשם הב״י, דהטעם שנשים אינן מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא [להשיטה שאינן מברכות], זהו מכיון שאינן יכולות לומר תיבת ׳וצוונו׳. ועפי״ז כתב הצל״ח, דברכה כזו שאין מוזכר בה תיבת ׳וצוונו׳, שפיר יכולות לברך, ולכן יכולות להתפלל תילת מוסף.

וממוצא דבר עולה דנחלקו האחרונים מה הוא טעמם של הראשונים הסוברים שנשים אינן יכולות לברך על מצות עשה שהזמן גרמא. להב״י והצל״ח הוא מחמת שאינן יכולות לומר ׳וצוונו׳. ול׳הליכות שלמה׳ הטעם הוא, שלא תקנו למי שאינו חייב במצוה לברך עליה, ואף שיכולות לקיים המצוה, מכל מקום ברכה לא תקנו על זה. והנפק״מ הוא בברכות התורה, דלהב״י גם כן אין הנשים יכולות לברך לפי טעם זה, ואילו ל׳הליכות שלמה׳ יכולות לברך, מכיון שברכות התורה הן בגדר המצוה עצמה, ולא ברכה על המצוה דלימוד תורה.

מחלוקת ראשונים למה נשים לא יברכו על מצות עשה שהזמן גרמא

בספר ׳מורשת משה׳ (ברכות סי׳ ט׳) כתב בשם מהר״ח פינקל שליט״א, דבאמת מצאנו שהראשונים כבר נחלקו בענין זה, למה שנשים לא יברכו על מצוות עשה שהזמן גרמא, האם כטעמו של הצל״ח בשם הב״י, או כטעמו של ה׳הליכות שלמה׳. דהנה הרא״ש בקידושין (פ״ק סי׳ מ״ט) כתב: ״ותימה הוא היאך תאמר וצוונו במילתא דלא מחייבא ליה מדאורייתא ולא מדרבנן״. מבואר שהטעם שלא יברכו הנשים הוא, מחמת תיבת ׳וצוונו׳.

אבל בתוס׳ בר״ה (דף לג. ד״ה הא רבי יהודה) כתבו, וז״ל: ״ור״י ב״ר יהודה מביא ראיה דנשים מברכות על כל מצות עשה שהזמן גרמא, מדאמרינן הכל עולין למנין שבעה ואפילו אשה ואפילו קטן, ואע״ג דאשה אינה מצווה לעסוק בתורה, כדאמרינן בפרק קמא דקידושין ובריש בכל מערבין״. ומוכח להדיא מדברי התוס׳ דהטעם שלא יברכו הנשים, אינו מחמת שאינן יכולות לומר ׳וצוונו׳, שהרי בזה שעולים לתורה אין אומרים וצוונו, ומה ראיה הביאו מהתם להכא, אלא ע״כ דתוס׳ נקטו כי הטעם שלא יברכו נשים על מ״ע שהז״ג, הוא כמש״כ ה׳הליכות שלמה׳, שלא תקנו ברכה למי שאינו חייב במצוה.

ומעתה אפשר לומר דהשו״ע והגר״א שנחלקו האם נשים מברכות על התורה, נחלקו בשני הטעמים הנ״ל, דשו״ע נקט דהטעם שאינן מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא, הוא מכיון שלא תיקנו ברכה על מצוה שאינן חייבות בה, וטעם זה לא שייך בברכה״ת, מכיון שהברכה היא עצמה המצוה. אבל הגר״א כתב להדיא דהטעם שלא יברכו על מצות עשה שהזמן גרמא, הוא מכיון שאינן יכולות לומר וצונו, וטעם זה שייך גם בברכת התורה.

דברי ה׳אבי עזרי׳ ביישוב דעת השו״ע דנשים מברכות ברכת התורה

ב׳אבי עזרי׳ (הלכות ת״ת פ״א הי״ג) כתב יישוב נוסף בדעת השו״ע, למה נשים מברכות ברכות התורה אף שהלא אינן חייבות בת״ת, וז״ל: ״וביותר יש לומר דהרי אף במצוה דרבנן מברכים ומה שאומרים ׳וצוונו׳, הוא מדין לא תסור, כדאיתא בשבת ר״פ במה מדליקין, ונמצא ה׳וצוונו׳ הוא אין זה על המצוה עצמה, אלא הוא מחויב לשמוע לדברי חכמים והם אמרו שזה מצוה, וע״כ גם הכא הלא מצוים ללמוד לדעת נכרי השבע מצוות שלו, ואשה המצוות שלהן, ושייך שפיר ׳וצוונו׳, וגוף המצוה הלא אם מקיימים אותן מצוה היא, ע״כ שפיר מברכות נשים ברכות התורה, ודו״ק״. ולהלן שם כתב עוד להסביר בזה, ד״מאחר שהן מצוות ללמוד הדינים שלהם, שפיר שייך לומר ׳וצוונו׳, אף שאין זה ממצות לימוד התורה, כמו שאומרים ׳וצוונו׳ על מצוה דרבנן מטעם לא תסור, או משום שאל אביך ויגדך וגו׳, ואם כי לכאורה יש לחלק אבל המעיין היטב יראה שאדרבה כאן בנשים בלימוד התורה שייך יותר וצוונו ממצוה דרבנן ודוק היטב״.

מבואר מדבריו דנקט כי כל הנדון למה לא יברכו נשים על מצוה שהזמן גרמא הוא, מחמת תיבת ׳וצוונו׳, ולכן כתב כי מכיון שיש הלכות שהנשים

חייבות ללמוד, ואף שאין זה מחמת מצות לימוד תורה, אלא מחמת שצריכות לדעת כיצד לקיים אלו המצוות, מכל מקום די בזה בכדי שיוכלו לומר 'וצוונו', שמצוות עכ"פ ללמוד, וכמו שאפשר לברך על נר חנוכה, והגמ' שואלת היכן צוונו, ומתרצת מקרא ד'לא תסור', ומוכח דאע"ג שה'לא תסור', ענינו חיוב לשמוע לקול רבנן, ואין זו מצווה על נר חנוכה, אפילו הכי די בזה שנוכל לומר בלשון 'וצוונו', ואם כן הוא הדין גם בתלמוד תורה לגבי נשים הוי בגדר 'וצוונו', מחמת החיוב המוטל עליהן לדעת ההלכות. אבל הגר"א סבר שמכיון שאשה אינה מצווה במצוה העצמית של ת"ת, לכן אינה מברכת, ואין זה דומה לחיוב דרבנן, דשאני התם שיש ציווי על המצוה עצמה להדליק נרות וכדומה.

דברי הגרי"ז הלוי ביישוב דעת הש"ע דנשים מברכות ברכות התורה

הגרי"ז מבריסק זצ"ל (הלכות ברכות) כתב בשם אביו הגר"ח זצ"ל לבאר שיטת המחבר דנשים מברכות על התורה, וז"ל: "שמעתי מפי אאמו"ר הגאון החסיד זצוקללה"ה שאמר דבבה"ת אין הברכה על קיום המצוה של ת"ת, רק דהוא דין בפני עצמו, דתורה בעי ברכה, וכדילפינן לה בברכות דף כ"א מקרא דכי שם ה' אקרא גו', א"כ אין זה דין ששייך להמצוה כלל, רק דתורה עצמה טעונה ברכה, ונשים פטורות רק מהמצוה של ת"ת, אבל אינן מופקעות מעצם החפצא של ת"ת, ולימודם הוי בכלל ת"ת, ושפיר יש להם לברך על לימודם כיון דלא אתינן ע"ז מכח לתא דקיום המצוה כלל, ע"כ דבריו".

וכתב ב'קהלות יעקב' (ברכות סי' כ"ב) שאין כוונת הגר"ח לומר שברכת התורה הוי ברכת השבח, אלא דזה דין מסוים, דתורה טעונה ברכה. ונראה לכאורה דסבירא להו דכל הענין שאין הנשים מברכות על מצות עשה שהזן גרמא, זהו בגלל שעל מצוה שלא חייבים, לא תקנו ברכה, ועל כן שאני ברכת התורה, דזהו דין לעצמו דתורה טעונה ברכה, ולכן גם הנשים חייבות בברכה זו. אבל הגר"א חלק על כל זאת, ולשיטתו ברכת התורה הוי בגדר ברכת המצוות, ואין כאן דין מיוחד דתורה טעונה ברכה, ולכן נקט דנשים אינן חייבות בברכה על התורה.

דברי ה'יוסף אומץ' בדעת הש"ע דנשים מברכות ברכות התורה

הסבר נוסף, למה נשים מברכות ברכת התורה, אף שאינן מצוות במצות למוד תורה, כתב החיד"א בתשובות 'יוסף אומץ' (סי' ס"ז), וז"ל: "אפשר לומר דגם 'חייבות' שכתב האגור, או 'מצוה' שכתב הרב דרישה, אינו

מצד ת״ת, רק למען דעת הדינים, ומ״מ יש להם שייכות ומצוה הן עושות לדעת המצוות, ולכן יכולות לברך. ואפילו החולקים על ר״ת שאינן מברכים על מ״ע שהזמן גרמא, יש מקום לומר דבמ״ע שהזמן גרמא אין להם שייכות כלל, משא״כ בתורה יכולות לברך, כי שיח וכי שיג להם. והגם שימצא לאיזה הראשונים שחולקים על ר״ת, דמוכח מדבריו שלא יברכו הנשים בת״ת, מ״מ פסקי מרן ז״ל נתיישבו״.

מבואר בדבריו דאפילו להשיטה שנשים אינן מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא, היינו דוקא במצוות שאין להן שייכות למצוה כלל, אבל עם ת״ת יש להם שייכות, מכיון שחייבות ללמוד את הדינים שלהם, ולכן יכולות הן לברך על התורה. ואפשר להטעים דבריו, אי נימא לעיקר דכל הטעם שאין הנשים מברכות על מצוה עשה שהזמן גרמא, זהו מכיון שלא תקנו ברכה על מצוה שאינן חייבות בהן, ואין לנשים שייכות כלל למצוה זו. וכדנתבאר לעיל מספר 'הליכות שלמה'. דלפי טעם זה שפיר אפשר להבין כי במצוה שאמנם אין הנשים חייבות בה, אבל יש להן קשר ושייכות עם מצוה זו, אזי שפיר תקנו שיברכו עליה. אבל אי ננקוט דהטעם שאין הנשים מברכות על מ״ע שהז״ג, הוא מחמת שאינן יכולות לומר 'וצוונו', אזי לכאורה אין לחלק בין מצות ת״ת לשאר המצוות. ובזה מובנת היטב דעת הגר״א, שאשה אינה מברכת על התורה, כי לשיטתו הטעם בשאר מצוות עשה שהזמן גרמא, הא שאינן מברכות הוא מחמת הלשון 'וצוונו', וטעם זה שייך כמובן גם בברכת התורה.

דברי החיד״א שאשה לא תברך ברכות התורה במקום ספק

על פי דברי החיד״א הנ״ל, יבוארו היטב דבריו ב'ברכי יוסף' (סי' מ״ז ס״ק ח'), וז״ל: ״אשה שנסתפקה אם בירכה ברכת התורה, נראה דלא תברך מספק, אף לדעת הפר״ח שהסכים דמי שנסתפק אם ברך ברכת התורה יחזור ויברך, כיון דלדעת הרמב״ן והרשב״א והרב החינוך הויא דאורייתא, והכי מוכח בהדיא מסוגיית פרק מי שמתו, והיא יתד בל תמוט דברכות התורה דאורייתא, ע״ש באורך, מ״מ אשה בכל אלה לא סגי לה לחייבה, דאעיקרא מהדרינן אטעמי שתוכל לברך, תחת שלש, משום קרבנות, או תורה שבכתב, או דינים שלה, כמ״ש מרן בב״י, ובכל זאת לא שמענו דיש לה איזה חיוב מצד מצות ת״ת וכמ״ש בסמוך, וא״כ מהיכא תיתי שתהא חייבת בברכת התורה מדאורייתא, עד שנאמר דאם נסתפקה תברך כהלכת גוברין, והוא פשוט מאוד״.

ודבריו מבוארים היטב, כי כל הטעמים שכתב הב״י למה יברכו נשים על התורה, אינם גורמים שיהיה הדבר עליה בחיוב, אלא הוי רק רשות לברך, והביאור בזה כמו שכתב ב׳יוסף אומץ׳ הנ״ל, שכל סברות הב״י זהו רק בכדי שתוכל לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא אפילו להשיטות שבעלמא אינן מברכות על המצוות, דמחמת טעמים אלו יש לנשים שייכות לת״ת, אבל פשוט שעדיין אין בזה חיוב.

דברי ה׳ביאור הלכה׳ בדעת השו״ע שאשה חייבת בברכות התורה

והנה, לעיל הובאו דברי ה׳ביאור הלכה׳ (סוף סי׳ מ״ז ד״ה נשים) שכתב בשיטת המחבר, דטעמו הוא משום שחייבות ללמוד הדינים שלהם, ועוד שחייבות לומר פרשת הקרבנות כמו שחייבת בתפילה, וא״כ קאי הברכה על זה, והמקור לזה הוא בב״י ומג״א. ועל זה הוסיף הבה״ל דלפ״ז הטעם יכולה להוציא בבה״ת את האיש, וכן כתב הפרי מגדים בהדיא. ומוכח מדבריו דנקט בביאור שיטת השו״ע שנשים חייבות בברכה״ת כמי שמצווה ועושה, וזהו דלא כה׳ברכי יוסף׳ הנ״ל. ונראה לכאורה כי לפי דברי ה׳ביאור הלכה׳ בדעת השו״ע עולה דנשים גם במקום של ספק צריכות לחזור ולברך. ונמצא כי יש שתי נפק״מ בין החיד״א להמשנ״ב, חדא, האם נשים יכולות להוציא אנשים, ועוד, האם בספק יברכו, או לא.

יא. למה נשים אינן חייבות בכתיבת ספר תורה

שאלת ה׳שאגת אריה׳ למה נשים פטורות ממצות כתיבת ס״ת

כתב ה׳שאגת אריה׳ (סי׳ ל״ה) בענין האם נשים חייבות במצות כתיבת ספר תורה: ״ראיתי להרמב״ם בספר המצוות שלו שכתב במצוה י״ח ׳הוא שציוונו שיהא כל איש ממנו כותב ספר תורה לעצמו, ואם א״א לו לכתבו, צריך שיקנהו או ישכור מי שיכתבהו לו, והוא אמרו כתבו לכם את השירה הזאת, ואין מותר לכתוב אותה פרשיות פרשיות, כי רצה באמרו את השירה כל התורה שכוללת זאת השירה׳, ע״כ. ואחר תשלום מנין מ״ע שאין הנשים חייבות בהן, כתב (הלכה י״ח) ואין נשים חייבות בהן, ע״כ.

״וזו תימה מנין לו זאת. ואפילו לפי מה שמשמע לכאורה מדברי הרא״ש דעיקר מצות כתיבת ס״ת הוא משום כדי ללמוד בה, וכמ״ש לקמן בסי׳ שאח״ז, מ״מ הא כתבו רבוותא דנשים מברכות בה״ת הואיל וחייבות ללמוד מצוות הנוהגות בהן, וכמ״ש הב״י באו״ח סוף סי׳ מ״ז בשם

הסמ״ג. ואי משום שאינן חייבות בהרבה מצוות, כמו מצוות עשה שהזמן גרמא וכיוצא בהן, א״כ יכולנו לפטור את כל העולם כולו מדין מצות כתיבת ס״ת, שהרי הרבה מצוות אינו נוהג בישראל אלא בכהנים, ואפילו בכהן הדיוט אינו נוהג הרבה מצוות אלא בכהן גדול לבד, והרבה מהם מצות המלך ואינו נוהג בכל אדם, אע״כ הא לאו מילתא היא ה״נ אין לנו טעם לפטור את הנשים ממצוה זו״, עכ״ל ה׳שאגת אריה׳. הרי דהוקשה להשאג״א למה נשים פטורות מכתיבת ס״ת, והרי הן חייבות ללמוד את הדינים שלהן, וכדכתב הב״י בטעם הדבר שנשים מברכות על התורה.

דברי ה׳בית הלוי׳ למה אשה אינה חייבת במצות כתיבת ס״ת

ה׳בית הלוי׳ (חלק א׳ סימן ו׳) האריך לחלוק על דברי ה׳שאגת אריה׳ ואף תמה על דבריו, וז״ל [בדילוג איזה קטעים]: ״והנה כל דבריו נפלאו ממני דודאי דנוכל לומר דמש״ה פטירי ממצות כתיבה, משום דאינם במצות לימוד, וכן מצאתי בספר החינוך מצוה תרי״ג שכתב, וז״ל: ׳ונוהג בכל מקום ובכל זמן בזכרים שכן חייבים בת״ת וכמו כן לכתוב אותה ולא בנקבות׳. הרי להדיא כן משום דאינם בלימוד פטורים מכתיבה. ומה שהקשה ע״ז הש״א דהא במצוות הנוהגות בהן חייבות ללמוד, ואי משום דאיכא שאינם נוהגים בהן, א״כ הא איכא גם בזכרים מצוות שאינו נוהג רק בכהנים, ולא ידעתי שום דמיון לזה, דבזכרים אפילו במצוה שאינו נוהג בו היינו שאינו מחויב לקיימה אבל הא מחויב ללמדה, דלימוד הא איכא בזכרים על כל המצוות, וגם בספר תורת כהנים מחויב ללמוד, דמצות לימוד בזכרים הוי על כל התורה כולה, והרי מצות כתיבת ס״ת אינה תלויה רק בחיוב הלימוד ולא בחיוב הקיום, ומש״ה הזכרים חייבים לכתבו. אבל הנשים הרי מצוה שאינה נוהג בה אינה מחוייבת ללמדה כלל.

״ועוד נראה בלא״ה, דגם מה שהקשה מהא דחייבות בלימוד מצוות הנוהגות בהן, וראייתו מה שכתבו דמברכות ברכות התורה, לא קשה כלל וכו׳, דודאי דגם במצוות שנוהגות אין בהם מצות ת״ת כלל כמו דהוי באנשים, דבאנשים הוי לימוד מ״ע וכמו הנחת תפילין, וכשלומד מקיים מ״ע דת״ת, אבל בנשים אין בלימודם שום מצוה כלל מצד עצמו, רק הסמ״ג כתב שמ״מ מחויבים ללמוד מצוות הנוהגות בהן כדי שתדע האיך לקיימם. והא דכתב האגור דלהסמ״ג מברכות ברכות התורה, אע״ג דכתבנו דגם להסמ״ג אינם מקיימות שום מצוה בלימודם, מ״מ ניחא שפיר דהנראה דכוונת האגור דנשים יכולות לברך ברכות התורה ואע״ג

דפטורות, וכמו שמברכות על כל מ״ע שהזמן גרמא וה״ה לבה״ת, רק דהוי ס״ד דתורה שאני מכל מ״ע שהזמן גרמא, דבכל המצוות אע״ג דפטירי מ״מ הא ליכא איסורא אם הם מקיימים אותם, אבל בתורה הא איכא איסורא וכדאמרינן דכל המלמד בתו תורה כאילו לימדה תיפלות.

״וזהו שכותב האגור וז״ל, ׳ואע״ג דאינם חייבות ולא עוד אלא שכל המלמד בתו תורה׳ וכו׳, פירוש, דהכל הוי חדא קושיא, דא״כ הא אינו דומה כלל לשאר מ״ע שהזמן גרמא, מ״מ הרי הם חייבות לומר פרשת הקרבנות, וכ״ש להסמ״ג דחייבות ללמוד מצוות הנוהגות בהן, פי׳ שחייבות ללמוד כדי שתדע האיך לעשות. א״כ הא פשיטא דע״ז לא קאי הך דכאילו לימדה תיפלות דהרי אדרבה מחוייבות הן ללמוד, ושפיר מברכות אע״ג דאינה מקיימת מצוה בלימוד, וכמו המברכות על כל מ״ע שהז״ג. וכיון שנתברר דבלימוד ליכא מ״ע כלל הרי בודאי דנוכל לומר דמש״ה אין עליהם מ״ע של כתיבת ס״ת״, עכ״ל ה׳בית הלוי׳.

העולה מדברי ה׳בית הלוי׳ דלק״מ שאלת ה׳שאגת אריה׳ למה נשים פטורות מכתיבת ס״ת, דלאנשים יש מצוה ללמוד את כל חלקי התורה אפילו מה שאינם מקיימים, אבל לנשים אין חיוב ומצוה עצמית ללמוד, ולכן אינן חייבות ללמוד מה שאין נוהג אצלם, ולכן אינן חייבות בכתיבת ס״ת, דבשביל להיות חייבים במצוה זו יש צורך שתהיה להם שייכות אל כל הס״ת, או בלימוד או בקיום, ולאנשים אכן יש שייכות במצות לימוד התורה כולה. אבל לנשים אין מצוה זו, כי בלימוד של הנשים במצוות הנוגעות להם אין מצות ת״ת, אלא הכשר לקיום המצוה, ולכן אינן חייבות במצוות כתיבת ס״ת, מכיון שכאמור אין להם מצוה ללמוד מצד עצם מצות ת״ת, משא״כ לאנשים שיש מצוה בעצם הלימוד.

דברי ה׳אבי עזרי׳ בביאור דעת ה׳שאגת אריה׳

ה׳אבי עזרי׳ (הלכות ת״ת פ״א ה״א) כתב ליישב את קושית ה׳בית הלוי׳ על ה׳שאגת אריה׳, וז״ל: ״ונראה בזה שזה ודאי שאין הנשים חייבות בלימוד אף במצוות שהן חייבות, אבל זהו רק מצוה מיוחדת שנאמר בלימוד התורה ושננתם או ולימדתם שבזה נדרש בניכם ולא בנותיכם, אבל כל מצוה ומצוה שנאמרה בתורה שהתורה מצוה אותה, נכלל בצווי הזה גם שנדע, כמו שכתוב וקשרתם לאות על ידך, יש בכלל זה לשמוע מה שאני מצוה ולדעת מה שאני מצוה, וגם לדעת את כל פרטי המצוה וחלקיה, ובאופן זה חייב ובאופן הזה פטור. וכן הוא במצוות אלו שהנשים חייבות, הצווי לקיים את המצוה נאמר גם לנשים, כמו שמור

את יום השבת, שנכלל במצוה זו שאת צריכה לדעת שחייבת את זאת וזה ג״כ מצות לימוד, אלא שאשה פטורה ממצוה הכוללת של ולימדתם ששם איתמעטו נשים, אבל המצוה הפרטית שבכל מצוה שנכלל בהם שצריכין לדעת מזה אין מיעוט בנשים, ולא שייך המיעוט מאחר שהיא מצווה במצוה עצמה ממילא מוכרחת לדעת המצוה עם כל פרטיה, וע״כ שייך שפיר שאשה צריכה לברך ברכת התורה משום שהיא מחוייבת במצוות שחייבת ואף שלא נמנה מצוה במנין המצוות, זה משום שהוא פרט בעצם המצוה אבל מצוה היא, ודו״ק״.

ונראה בביאור דבריו שמלבד החיוב הכללי של לימוד תורה, יש חיוב פרטי על כל מצוה ומצוה ללמוד את הלכותיה, ואת החיוב הזה יש גם בנשים, ולכן נקט השאגת אריה שנחשב הדבר שהנשים חייבות בת״ת, וממילא צריכות להיות חייבות בכתיבת ס״ת, ולכן נשים גם חייבות בברכות התורה, שהרי הן חייבות בת״ת ששייכת למצוה.

ברם, יש בדבריו חידוש, דהפשטות הוא כהבית הלוי, שנשים אינן חייבות כלל בת״ת, ומה שצריכות ללמוד הנוגע למצוות שחייבות בהן, הוי רק כהכשר מצוה, שצריכות לדעת מה ואיך לקיים, ואיך תקיימנה בלי לדעת את הדין. אלא שיש לומר בדעת השאגת אריה באופן הקרוב לזה, והיינו, שכל מה שנתמעטו נשים ממצות לימוד תורה זהו רק על המצוות שלא נוהגות בהן, אבל מהמצוות שנוהגות בהן כלל לא נתמעטו והרי הן חייבות בת״ת בשביל לדעת איך לקיים, ומקיימות בזה מצות לימוד תורה כהאנשים, ואילו הבית הלוי סבר שנשים פטורות לגמרי ולימודן הוא רק הכשר מצוה.

קושיא על ביאור ה׳אבי עזרי׳

אלא דלכאורה קשה מאד ליישב את דעת ה׳שאגת אריה׳ כדרכו של ה׳אבי עזרי׳, שהרי השאג״א הקשה בתוי״ד בזה״ל, ״ואי משום שאינן חייבות בהרבה מצוות וכו׳, אם כן יכולנו לפטור את כל העולם כולו מדין מצות כתיבת ס״ת, שהרי הרבה מצות שאינו נוהג בישראל אלא בכהנים, ואפילו בכהן הדיוט אינו נוהג הרבה מצות, אלא בכהן גדול לבד והרבה מהם מצות המלך ואינו נוהג בכל אדם״. ולדרכו של ה׳אבי עזרי׳ דהנשים חייבות בת״ת רק במצוות שלהן, ובמצוות שאינן נוהגות בהן הרי הן פטורות מלימודן, אם כן לא קשה כלל שאלת השאג״א, דשאני אנשים שהם חייבים בלימוד כל התורה, ולכן שייכא אצלם מצות כתיבת ת״ת, משא״כ נשים שחייבות רק בלימוד חלק מהמצוות, וצ״ע.

ביאור אחר בדעת ה'שאגת אריה'

ולכן נראה דה'שאגת אריה' סבירא ליה שמצות כתיבת ס"ת היא בשביל לקיים את המצוות, ולא בשביל לקיים מצוות לימוד התורה, ולכן נקט דאפילו שנשים פטורות מת"ת, אבל לקיים את המצוות הם חייבות, וממילא הן מצוות גם על מצות כתיבת ס"ת. ואם תאמר דזה לא הוי סיבה מכיון שאינן חייבות בכל המצוות, על זה טען השאג"א דהלא גם איש ישראל לא יהיה חייב בזה מכיון שאינו שייך בכל המצוות. אבל הבית הלוי סבירא ליה כדכתב החינוך שמצוות כתיבת ס"ת היא גם [או רק] בשביל לקיים מצוות לימוד התורה, ולכן נשים שאינן חייבות במצוות ת"ת, ממילא הן פטורות מכתיבת ס"ת.

קושית המ"א על דברי התוס' ששאל למה נשים אומרות תורה בברכת המזון

במחלוקת הנ"ל, האם נשים מצוות בלימוד תורה, במצוות שהם חייבות בהן, אפשר לתלות בזה מחלוקת נוספת שיש בפוסקים, דהנה המג"א (סי' קפ"ז ס"ק ג') כתב, וז"ל: "בתוס' ריש פרק מי שמתו איתיה בהדיא דלא יאמרו נשים ברית ותורה. וצ"ע על מה סמכו עכשיו הנשים לאומרה. ולענ"ד קשה דהא אמרינן סוף סי' מ"ז דנשים מברכות ברכת התורה משום דחייבות ללמוד מצוות שלהם. וכן פסק ביו"ד ס' רמ"ו ס"ו. ואמרינן, כה תאמר לבית יעקב אלו הנשים. א"כ למה לא יאמרו על תורתך שלמדתנו". ומבואר מדבר המג"א דמובן היטב למה ראוי שהנשים יזכירו תורה בברכת המזון, שהרי הן חייבות ללמוד את הדינים שלהם.

דברי ה'בית הלוי' ביישוב דעת התוס'

וכתב ה'בית הלוי' (שם), וז"ל: "הקשה המג"א בסי' קפ"ז דהא במצוות שמחויבות בהם צריכות ללמוד. ולפי"ז ניחא, דתורה שמזכירים בבהמ"ז קאי על עיקר מצוות הלימוד, ולא על קיום המצוות, וזה לא שייך בנשים". והיינו כדבריו הנ"ל, דהגם שהנשים חייבות ללמוד התורה הנוגעת להן, אבל אין בזה מצוות ת"ת, אלא הכשר מצוה, שידעו הדינים הנוגעים לה.

ביאור דעת המג"א שנקט דלא כתוס'

בדעת המג״א אפשר להסביר על דרך המבואר לעיל בשיטת השאג״א, שהנשים במצוות שלהן הרי הן חייבות בת״ת, ולכן הק׳ למה לא יזכירו ׳תורה׳ בברכת המזון. ואולי נימא בביאור שיטת המג״א דלעולם אינן חייבות במצוות ת״ת, אבל די במה שהן מצוות בלימוד תורה בשביל לדעת איך לקיים המצוותיהן, בשביל להזכיר ׳תורה׳ בברכת המזון.

יב. בדין אמירת פסוקים קודם ברכות התורה

מחלוקת הפוסקים האם מותר להגיד פסוקים דרך תפילה לפני ברכות התורה

בשו״ע (סי׳ מ״ו סעיף ט׳) כתב: ״לא יקרא פסוקים קודם ברכת התורה, אע״פ שהוא אומרה דרך תחנונים. וי״א שאין לחוש כיון שאינו אומרם אלא דרך תחנונים. ונכון לחוש לסברא ראשונה״. מבואר דנחלקו הפוסקים האם צריך לברך ברכות התורה לפני שאומרים פסוקים דרך תחנונים, או לא. המקור למחלוקת מובא בב״י (שם סוף הסימן), וז״ל: ״כתב האגור בשם מהר״ם דהא דצריך לברך כשהוא משכים, היינו דוקא כשלומד, אבל אם מתפלל תחנונים אין צריך לברך. והראב״ד כתב צריך לברך כמו כן על מקרא, וכתובים ופסוקים מכלל מקרא הם, וכן פסק מהר״י מולן, עכ״ל בסימן א׳. ואח״כ כתב בסימן צ״ב שמהר״י מילין כתב בתשובה שאין לחוש אם אומר פסוקים קודם ברכת התורה, כיון שאינו אומר אותם דרך לימוד אלא דרך בקשה וריצוי. וכתב שכך נוהגים באשכנז. ובספר אורחות חיים כתוב בעשרת ימי תשובה כשקמים קודם היום לסליחות כך מנהגנו לברך ברכת התורה ולשנות הלכה אחת ממשנת איזהו מקומן או ממשניות אחרות, ואח״כ תהלה לדוד כי הכתובים תורה הם והם בכלל מה שאמרו למקרא צריך לברך, עד כאן״, עכ״ל הב״י. וצריך להבין במה תלויה מחלוקת זו, האם צריך לברך על תחנונים או לא.

דברי ה׳קהילות יעקב׳ בביאור השיטה שאין מברכים על פסוקים דרך תחנונים

וכתב בזה ה׳קהילות יעקב׳ (ברכות סי׳ י״ד), וז״ל: ״עיקר דבר זה, שבאומר פסוקים לשם תחנונים או לשם ק״ש א״צ ברכה״ת, צ״ב טעמא דמלתא, וכנראה דקסבר להלכה דמצוות צריכות כוונה וא״כ דמכוון לשם

תחנונים או לשם ק״ש אינו מקיים מצות ת״ת, כיון שלא נתכוון לשם מצוה זו, ומשו״ה א״צ לברך. ולכאורה יש להביא ראיה לזה מהא דאמרו בירושלמי ׳והוא ששנה על אתר׳, ע״ש בתוס׳ והראשונים ז״ל. ומלשון זה משמע דלא סגי בק״ש שקראה על אתר אחר אהבה רבה, אלא בעינן שילמוד אחר תפלתו מיד. והרשב״א ז״ל בשם הראב״ד ז״ל כתב שיש גרסאות שכתוב בהן והוא שקרא על אתר ע״ש ומשמע שפיר דהק״ש עצמה נחשב לימוד ת״ת. ועיין בב״י בסי׳ מ״ז שמסביר הא דלא סגי בק״ש על אתר לפי שזה לא קרא הק״ש לשם ת״ת אלא לשם ק״ש ע״ש. ומזה משמע דכל כה״ג אין זה כמצות ת״ת וממילא א״צ ברכה״ת. והסוברים דגם בלשם תחנונים צריך ברכה״ת, לכאורה ה״נ דסברי כהפוסקים דקריאת ק״ש על אתר סגי בהכי ונחשב כאילו למד על אתר. ועיין בשו״ע סי׳ מ״ז סעיף ח׳ שכתב דיש להסתפק אי סגי בק״ש שקורא סמוך לה מיד וכו׳, ולכאורה זה תלוי בפלוגתא שבסי׳ מ״ו הנ״ל ויש לפלפל״.

מתבאר מדברי הקה״י דהסברא שלא לברך על תחנונים היא מכיון שאין כוונה מצד האדם לשם מצוות ת״ת, וממילא אין מקיימים מצות ת״ת.

דברי ה׳דבר אברהם׳ בביאור השיטה שכן מברכים על פסוקים דרך תחנונים

בספר ׳דבר אברהם׳ (סי׳ ט״ז) הביא בשם הגאון רבי אלחנן ווסרמן הי״ד לתת טעם שיש לברך על פסוקי תחנונים, אף שאין מקיימים בזה מצוה תלמוד תורה, אבל שוב חזר בו, וז״ל: ״וסבור הייתי לומר לדעת הרא״ש דבה״ת אינה ברכת קיום המצוה, אלא על מעשה הלימוד ואפילו אם לא תתקיים בזה המצוות ת״ת, וכגון שמתכוין בפירוש שלא לצאת ידי חובת המצוה. אבל זה לא שמענו. ועוד דא״כ גם נשים תהיינה אסורות ללמוד בלי בה״ת״.

ואפשר לבאר כעין דבריו, דברכה״ת הוי בגדר ברכת השבח, ולכן אין חיוב הברכה תלוי אם מקיימים המצוה דלימוד תורה, או לא, ואפילו אם לומדים בלי לקיים את המצוה צריך לברך, ומטעם זה מובן למה צריך לברך על תחנונים אפילו שאין מקיימים את המצוה, מכיון שהתורה עצמה מחייבת בברכה, אפילו מבלי קיום המצוה דלימוד תורה.

דברי ה׳מנחת אשר׳ בביאור המחלוקת

ואמנם בדרך זו הלך ב'מנחת אשר' (דברים סי' ס"ב אות ב') לבאר המחלוקת בזה, וז"ל: "ואפשר שגם מה שנחלקו הפוסקים בסי' מ"ו סעיף ט' אם צריך לברך ברכת התורה על פסוקי תורה הנאמרים בדרך תפילה ותחנון, תלוי בשני דרכי הבנה הנ"ל במהות הברכה, דאם היא כברכת המצוה, ומברך על מצות ת"ת, מסתבר דפטור לברך על התפילה, דנראה לכאורה דאינו מקיים בזה מצות ת"ת, דהלא אין כאן לימוד אלא תפילה ותחנון, ושאני תורה מתפילה בכל עיקר גדרה וענינה. אך אם אינה ברכת המצוה אלא ברכת הודאה על עצמה של תורה, אפשר דאף הקורא בתורה באופן שאין בו תלמוד אלא קריאה ותחנון, חייב לברך ולהודות לקב"ה, וזה דעת היש אומרים שהביא המחבר שם שחייב לברך על הנאמר בדרך תפילה ותחנון".

יג. ברכות מדאורייתא, האם הוו לעיכובא

דברי תוס' הרא"ש דאם ברכת המצוות היו מדאורייתא, היו מעכבות

בברכות (דף ט"ו ע"א) איתא: "תנן התם חרש המדבר ואינו שומע לא יתרום ואם תרם תרומתו תרומה. מאן תנא חרש המדבר ואינו שומע דיעבד אין לכתחילה לא, אמר רב חסדא ר' יוסי היא, דתנן הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא דברי רבי יהודה, ר' יוסי אומר לא יצא. עד כאן לא קאמר ר' יוסי לא יצא אלא גבי ק"ש דאורייתא, אבל תרומה משום ברכה הוא וברכה דרבנן, ולא בברכה תליא מילתא". וכתב בתוס' הרא"ש, וז"ל: "אבל אי ברכת תרומה דאורייתא, משמע דתרומתו איננו תרומה, דהברכה מעכבת ההפרשה, אע"ג דברכות אינן מעכבות, היינו משום דהויין מדרבנן, אבל אי הויין דאורייתא מעכבות ולא הויא הפרשה".

מבואר מדבריו דאם ברכת המצוות היה חיובן מדאורייתא, אזי לא היו יוצאים ידי חובת המצוה בלא ברכה, כי הברכות היו מעכבות את המצוות. ומה שעתה יוצאים ידי המצוות גם בלא ברכה עליהן, היינו משום דהברכה חיובה מדרבנן.

דברי הפרמ"ג שמי שלמד בלי ברכת התורה לא קיים מצוה

לכאורה לפי התוס' רא"ש מי שלא ברך ברכות התורה לא יוצר מצות תלמוד תורה וכך כתב הפרמ"ג (סי' תרפ"ה משב"ז ס"ק ב'), וז"ל: "ודע דאם לא ברכו ברכת התורה בבוקר, ואירע שקראו בתורה בעשרה פרשת זכור בלי

ברכה, יש לומר שצריך לחזור ולקרות אם נאמר ברכה מן התורה, דמעכב כמו שכתבתי לעיל, ואהבה רבה לא פוטר והוא שילמד על אתר, וצ״ע. מבואר מדבריו שאין יוצאים ידי מצות ת״ת בלא ברכה״ת, אם ברכת התורה הוי מדאורייתא. ומסתפק שאולי גם לא יצא ידי פרשת זכור, אם לא בירך ברכת התורה, וגם לא בירך לפניה. ואפשר שמקום הספק הוא, האם קריאת פרשת זכור אינה בגדר לימוד תורה, אלא הוי דין קריאה, עיין תוס׳ ר״ה (דף ל״ג ע״א ד״ה הא) שמסתפק בזה.

עוד כתב הפרמ״ג שם בענין זה: ״לפי מה שכתב הרמב״ן ז״ל בהשגה למנין המצוות, מצוה לברך על קריאת התורה בכל עת שנקרא בה כי שם ה׳ אקרא, ע״ש במצוה ט״ו, א״כ י״ל ברכות אין מעכבות דרבנן, הא ברכה מן התורה מעכב. שוב ראיתי שזה אינו, דקריאה בציבור ולברך עליה כבר ברכו בתחילת היום, הא ברכה מן התורה מעכב״.

מבואר מדבריו שעל קריאת התורה בלי ברכה לפניה, אין זה מעכב, מכיון שכבר בירך בתחילת היום, והברכה על הקריאה הוי מדרבנן, אבל איה״נ אם לא בירך בתחילת היום על התורה, אזי באמת אין יוצאים ידי מצות תלמוד תורה. והרי זה כפי המבואר מדברי תוס׳ הרא״ש הנ״ל.

דברי רבי אלחנן וסרמן זצ״ל להקשות על דברי התוס׳ רא״ש

אבל דעה אחרת מובאת ב׳דבר אברהם׳ (ס״י ט״ז) שהביא דברי תוס׳ הרא״ש הנ״ל, ועלה הביא להקשות בשם הגאון רבי אלחנן וסרמן זצ״ל, וז״ל: ״לפי זה ברכת התורה דהוא דאורייתא תעכב את מצות ת״ת, וזה דבר חדש שלא שמענו. ועוד דלפ״ז יהא מותר ללמוד בלא ברכת התורה, כיון דבלא ברכה אינו מקיים המצוה. וכמדומה לי שהדין מבואר להיפוך היינו שאסור ללמוד בלא ברכה, וצריך להתיישב בזה. ויעוין נדרים דף פ״א על מה אבדה הארץ כו׳ על שלא ברכו בתורה תחלה, ודו״ל. וסבור הייתי לומר לדעת הרא״ש דקה״ת אינה ברכת קיום המצוה, אלא על מעשה הלימוד, ואפילו אם לא תתקיים בזה מצות ת״ת, וכגון שמתכוין בפירוש שלא לצאת ידי חובת המצוה. אבל גם זה לא שמענו ועוד דא״כ גם נשים תהיינה אסורות ללמוד בלי בה״ת״.

מבואר מדבריו שאין מסתבר לומר שאם לא בירכו ברכת התורה, אזי אין מקיימים מצוות ת״ת. ובטעם הדבר יש לומר, דאם ברכת התורה אינה ברכת המצוות, אלא ברכת השבח, אזי מובן שבת״ת אין הברכות מעכבות, אפילו שיש חיוב דאורייתא לברך על התורה, דכל מה שכתב

התוס׳ הרא״ש שברכה מדאורייתא מעכבת המצוה, היינו דוקא בברכת המצוות.

דברי רעק״א בביאור הדגשת רש״י שמברכין ׳עובר לעשייתן׳

יש להביא ראיה להמבואר לעיל דרק בברכת המצוות, יש לדון שהברכה מעכבת המצוה, אבל לא בברכת השבח או ההודאה, מדברי רעק״א בברכות (דף טו.), וז״ל: ״וברכה דרבנן. פירש״י דאמור רבנן כל המצוות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן. נראה לפרש דאם היו הברכות חלות אחר עשייתו כדרך הודאה על שזכה לעשותו, בזה גם אלו היה הברכה דאורייתא לא היה ס״ד לומר שבשביל חסרון הברכה לא יהיה תרומתו תרומה, כיון דהמצוה היה בהכשר וכראוי אין סברא דבשביל מה שעשה אח״כ שלא כהוגן, שלא בירך לאחריה, יתבטל המצוה למפרע. ולזה דקדק רש״י דמברך עובר לעשייתן, דבזה יש מקום לומר דאילו היה הברכה

דאורייתא היה מעכב על התרומה דהוי כתרם שלא כדין״. ומתבאר מתוך דברי רע״א שאם הברכה על התרומה לא היתה בגדר ברכת המצוות, אלא ברכת ההודאה, לא היתה מעכבת המצוה.

מבואר פלוגתת המפרשים האם לדעת התוס׳ רא״ש ברכת התורה מעכב למצוות ת״ת

העולה מכל המבואר, דנחלקו האחרונים לפי דברי התוס׳ הרא״ש שבברכה דאורייתא אין יוצאים ידי המצוה בלא הברכה, האם גם כך הוא הדין בברכת התורה שהיא מדאורייתא, האם אמנם הברכה מעכבת את המצוה, דלפי הפרמ״ג הברכה מעכבת, ואילו רבי אלחנן וסרמן נקט דאין הברכה מעכבת, ומשום דברכת התורה היא בגדר ברכת השבח, ודברי תוס׳ הרא״ש הם רק בברכת המצוות.

דחיית ראיית רבי אלחנן שיש מצוה בלימוד גם בלי ברכת התורה

הובא לעיל שרבי אלחנן וסרמן הביא ראיה לדבריו מהגמרא בנדרים שישראל נענשו על שלא ברכו בתורה תחלה, וכנראה כוונתו היא, דמהתם מוכח שיש איסור שאם לא מקיימים מצוות ת״ת אז עך מה נענשו. ללמוד בלי ברכה, ומשום שמקיימים עכ״פ המצוה דלימוד תורה, ולא שבלא ברכה אין מקיימים כלל המצוה דלימוד שאם לא מקיימים מצוות

תלמוד תורה אז על מה נענשו. אבל ה'דבר אברהם' (שם אות כ"ז) כתב שאין משם ראיה לפי דברי הר"ן בביאור הסוגיא, דנענשו על זה שזלזלו בתורה ולא היתה חשובה להם לברך עליה, ולא בגלל האיסור שיש בלימוד בלא ברכה.

ועוד, דלפי דברי הרא"ש שאין מקיימים מצות ת"ת אם לא מברכים לפניה, וכשיטת הפרמ"ג, אזי שפיר כתב ה'דבר אברהם' שאפשר לבאר שנענשו בכך שאבדה הארץ מכיון שלא ברכו ברכות התורה, וממילא נמצא שלא קיימו מצוות ת"ת.

ראיית הפר"ח שברכת התורה דאורייתא

ובאמת בעיקר הדבר שהביא רבי אלחנן ראיה מהא דנדרים, קדמו כבר הפר"ח (סי' מ"ז) לענין זה דברכות התורה דאורייתא, וז"ל: "וכן מוכח מהא דגרסינן בהפועלים ובאלו נדרים והביאו הטור על עזבם את תורתי, אר"י אמר רב שלא ברכו בתורה תחילה, אלמה דברכת התורה לפניה הוא דאוריתא". וכוונתו היא, דאי נימא דברכת התורה הוי רק חיוב מדרבנן, אזי אין מסתבר שנענשו על ביטול חיוב מדרבנן בעונש חמור כל כך.

דחיית ה'ברכי יוסף' לראיית הפר"ח

ואמנם, ה'ברכי יוסף' (שם ס"ק ח') דחה ראיית הפר"ח על דרך דברי ה'דבר אברהם' הנ"ל, וז"ל: "מה שהוכיח הרב פרי חדש דברכת התורה מדאוריתא מדאמרינן על שלא בירכו בתורה תחילה, לפי מ"ש הר"ן בשם רבינו יונה והביאו מרן, אין ראיה דאלימוד שלא לשמה ועלבון תורה קפיד. גם לפי מה שפירש הרמב"ם בתשובה בספר פאר הדור הנדפס מחדש בסי' מ"ב והובא באסיפת זקנים מציעא, אין הוכחה, דאקריאת ספר תורה איירי ע"ש". ומבואר כי מה שנענשו לא היה זה על עצם ביטול המצוה של ברכת התורה, אלא על זלזול התורה שהיה בזה, וממילא לענין הזלזול אין נפק"מ כלל אם ברכת התורה חיובה מדאורייתא או מדרבנן.

דברי הפנ"י בביאור הסוגיא בברכות דלא כהתוס' רא"ש

בעיקר דברי הרא"ש שהוכיח מהסוגיא דברכות הנ"ל, דברכה דאורייתא מעכבת בגוף המצוה, כתב הפנ"י שם, וז"ל: "אבל תרומה משום ברכה,

וברכה דרבנן ולאו בברכה תליא מילתא. נראה דלרווחא דמילתא מסיק הכי, בחדא דאית ביה תרתי טעמי, כיון דקושטא דמילתא הכי הוא דפשיטא לן במכילתין דברכת המצוות אינן אלא דרבנן, אבל באמת אפילו אי הוי ברכת תרומה מדאוריתא ואינו יוצא לרבי יוסי בדיעבד, אפילו הכי מתוקמא שפיר מתניתין דתרומה כרבי יוסי לענין דיעבד, דתרומה עצמה דתרומת החרש תרומה, כיון דלאו בברכה תליא מילתא״. מבואר מדבריו דיש להסביר הסוגיא באופן דלא זו אף זו, דלא רק שהברכה היא דרבנן, ולכן בודאי אינה מעכבת, אלא אפילו אם היתה הברכה מדאורייתא, גם לא היתה מעכבת בתרומה. ועולה פי דברי הפנ״י דברכת התורה אינה מעכבת את גוף המצוה.

יד. בדין עמידה בברכות התורה ובכל הברכות

מחלוקת הפוסקים האם צריך לעמוד בברכות התורה

כתב ה׳ערוך השולחן׳ (סי׳ מ״ז סוף סעיף ז׳), וז״ל: ״ויכול לברך ברכת התורה בין בעמידה בין בישיבה״. אבל בשו״ת ׳ישכיל עבדי׳ (חלק ח׳ סי׳ ג׳ אות ג׳) כתב, וז״ל: ״אשר לברכת התורה, ודאי דדינה כשאר ברכות המצוות דלכתחילה אם אפשר לו יברך מעומד, כמו שמברך כשעולה לתורה שהוא מעומד, ואם לא אפשר יכול לברך כשהוא יושב״. גם בשו״ת ׳ציץ אליעזר׳ (חלק ט״ז סי׳ ב׳) כתב, וז״ל: ״פוק חזי מאי עמא דבר, שמדקדקים לברך ברכת התורה בעמידה״. וצריך להבין במה תלויה מחלוקת זו, אם לברך בישיבה או בעמידה. ונבאר זאת בס״ד על פי הכללים המבוארים בפוסקים בדינא דעמידה בברכות.

דברי הפרמ״ג באלו מצוות צריך לעמוד

הפרמ״ג (פתיחה להלכות ברכות, אות י״ח) כתב, וז״ל: ״קיי״ל ברכת המצות בעמידה, ונהנין ביושב נמי, וברכת השבח רשאי מיושב לבד ברכת הלבנה״. על פי דבריו שברכות המצוות יש לברך בעמידה, ואילו ברכות השבח אפשר לברך בישיבה, אזי יש לבאר דהנדון בברכות התורה, אם לברך בעמידה או גם בישיבה, תלוי הוא בגדר שלהן, דאי נימא דברכות התורה הוו ברכת המצוות, אזי צריך לברכן בעמידה, אבל אם הוו ברכת השבח, אפשר לברכן בישיבה.

דברי ה׳מור וקציעה׳ באיזה מצוות צריך לעמוד

ב'מור וקציעה' (ריש סי' ח') כתב כללים אחרים בעמידה בברכות, וז"ל: "אלא כך הוא הענין, שכל הדברים הנעשים בעמידה, ברכתן כמו כן היא בעמידה, דכה"ג אית ביה משום הזכרת השם. אבל הדברים הנעשים בישיבה, אין נאה לברך עליהם מעומד, שלא כדרך עשיית העסק שעליו היא הברכה. ומשו"ה נקט ברכת הנהנין לדוגמא בלבד, לפי שדרך אכילה ושתיה בישיבה, ואיפכא סכנתא. אבל אי איתרמי דעביד להו מעומד, גם הברכה שלהם נאמרת בעמידה". על פי כלל זה, שאם מקיימים המצוה בישיבה, אזי גם הברכה נאמרת בישיבה, אזי תורה שיושבים בשעת לימודה, אפשר גם כן לברך עליה בישיבה, אף שהן ברכת המצוות.

דברי רבי יעקב עמדין בסידור 'בית יעקב'

עוד כתב בעל ה'מור וקציעה' בסידורו 'בית יעקב' (לפני ברכות השחר אות א'), וז"ל: "צריך למסור לך בידך כלל, שכל הברכות שהן שבח והודאה, נאמרות בעמידה. ואם הם תלויות במעשה הן נגררות אחר הפעולה ההיא, אם נעשית בישיבה, בישיבה. וכן הדבר בברכת הנהנין וברכת המצוות, כדרך עשייתן כן הוא אופן ברכתן, אם מעומד, מעומד, ואם מיושב מיושב, כמ"ש בס"ד במו"ק סי' ח', ושמור זה".

מחלוקת הפוסקים באיזה ברכות צריכים לעמוד

ומבואר מכל זה דנחלקו האחרונים בכללי העמידה והישיבה בברכות. לשיטת הפמ"ג בכל ברכת המצוות צריך לעמוד, ואילו בברכת הנהנין והשבח, אפשר לברך בישיבה. ולשיטה זו אי נקטינן דברכ"ת הוו ברכת המצוות, יש לברך אותן בעמידה. ואילו לשיטת רבי יעקב עמדין, כל הברכות צריך לברך בעמידה, אלא שאם קיום המצוה היא בישיבה, אז גם הברכה נאמרת בישיבה. ולשיטה זו, מכיון שמקיימים מצות לימוד התורה, בישיבה, אזי אפשר לברך בישיבה גם כן.

טו. בענין הנוסח של ברכות התורה

מחלוקת המפרשים האם אומרים 'על דברי תורה', או 'לעסוק בדברי תורה'

כתב הב"י (סי' מ"ז), וז"ל: "כתב ה"ר דוד אבודרהם שיותר נכון לומר 'על דברי תורה', לפי שהוא כולל עסק הלימוד ועשיית המצוות. וכן כתב אבן

הירחי. כלומר דאילו 'לעסוק בדברי תורה' אינו אלא קריאת התורה. ולי נראה דיש לדחות, דאדרבה מהאי טעמא גופיה עדיף טפי לברך לעסוק בדברי תורה, שהיא ברכה המיוחדת לקריאת התורה שהוא בא לעסוק בה עכשיו, מלברך על דברי תורה שכולל ג"כ עשיית המצוות, שאינו בא עכשיו לעשותם, ולכשיעשם מברך על כל מצוה ברכה המיוחדת לה".

מבואר בדבריו של הב"י שאין לברך בנוסח שיהא משמע דהברכה קאי גם על המצוות, בגלל שברכת התורה מיוחדת על תלמוד תורה, כי זה מה שהאדם בא לעשות עכשיו, ולא על המצוות שזה יעשה אחרי זמן, וכאשר יקיים אותן יברך עליהם בנפרד. וצריך להבין מה טעמו של האבודרהם שנקט לומר נוסח שהמשמעות שלו כולל גם את קיום מצוות.

ביאור ה'משנת יעבץ' במאי פליגי

וכתב ה'משנת יעבץ' (סי' ל"א) לבאר את סברת האבודרהם, וז"ל: "וביאור דבריו כיון שברכת התורה היא ברכת הודאה על עצם התורה, א"כ הוא צריך להודות לא רק על לימוד התורה, אלא גם על עשיית המצוות, שהרי הכל תורה היא. ולכן נוסח הברכה 'על דברי תורה', שהוא כולל עסק הלימוד ועשיית המצוות. אבל 'לעסוק בד"ת' אינו אלא קריאת התורה, וזהו רק אם נאמר שברכת התורה היא ברכת המצוות על קיום מצות ת"ת. ובזה ניחא הא דהעיר שם הב"י על דברי האבודרהם הנ"ל, 'ויש לדחות דאדרבה מהאי טעמא גופיה עדיף טפי לברך לעסוק בד"ת, דהיא ברכה מיוחדת לקריאת התורה שהוא בא לעסוק בה עכשיו, מלברך על ד"ת שכולל ג"כ עשיית המצוות, שאינו בא עכשיו לעשותם ולכשיעשם מברך על כל מצוה ברכה המיוחדת לה', ע"כ. אבל לפי המבואר הרי הברכה היא לא על קיום המצוה של קריאת התורה, אלא שבעת שהוא קורא בתורה הוא חייב בברכת הודאה על עצם נתינת התורה, והלא התורה כולל לא רק הלימוד בה אלא גם עשיית המצוה, שמשו"ה הוא מברך על דברי תורה היינו הודאה על כל התורה שהוא גם עשיית המצוות".

מבואר מדברי ה'משנת יעב"ץ' שנחלקו האבודרהם והב"י האם ברכת התורה הוי בגדר ברכת המצוות, שאז יש לברך רק על התורה, ולכן הנוסח צריך להיות 'לעסוק בד"ת', שהוא מיוחד על לימוד התורה. אבל אם הגדר של ברכה"ת הוא, ברכת השבח, אזי הנוסח הוא 'על ד"ת', שזה כולל גם מצוות, מכיון שהשבח יש לתת לא רק על לימוד התורה, אלא

גם על קיום המצוות, שזה חלק מהשבח על התורה.

טז. שיטות הראשונים דברכת התורה הן 'ברכת השבח' וגם 'ברכת המצוות'

דרכו של רש"י לברך ברכת התורה בהשכמתו, ופעם נוספת בזמן התפילה

כתב הרשב"א בברכות (י"א: ד"ה השכים), וז"ל: "בשם 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, ואע"פ שכבר בירך קודם פרשת קרבנות ואיזהו מקומן ורבי ישמעאל, והוא הדין דהכא לא חשיבא ברכה לבטלה.

קושית התוס' על דברי רש"י הנ"ל

"והשיבו עליו בתוספות דלא דמי לקורא בתורה, דהתם אפילו בירך על עסק התורה שעסק בפני עצמו, צריך הוא לחזור ולברך על קריאתו בציבור, שכך תקנו לברך שם אשר בחר בנו, כמו שנתקנה לאחריה, וכמו שנתקנה ברכת אשר בחר בנביאים טובים על ההפטרה. ועוד ואפילו במקום דשייכא ברכה אפילו בס"ת, הקפידו שלא לגרום ברכה שאינה צריכה כדאמרינן ביומא ובעשור שבחומש הפקודים קורא על פה", עכ"ל הרשב"א.

ומבואר דהוקשה להרשב"א כיצד רש"י מדמה מנהגו לברך על התורה כאשר קם באמצע הלילה, ולחזור ולברך שוב בבוקר בזמן התפילה, להא שחוזרים ומברכים על קריאת התורה בציבור, הרי בקריאה בציבור הוי תקנה מיוחדת, כמו שמברכים על הנביאים. ומלבד זאת יש להבין טעמו של רש"י, למה צריך לחזור ולברך בבוקר פעם נוספת, והרי לא הפסיק בין ברכתו הראשונה ללימודו שלאחר מכן.

ביאור ה'ישועות דוד' בדעת רש"י

בספר 'ישועת דוד' (חלק חו"ב בגמרא, רמב"ם ושו"ע, סי' א') כתב לבאר ולישב שיטת רש"י, וז"ל: "הרי בזה שכבר בירך בבוקר ברכת התורה, הרי אין

עליו חיוב ברכת התורה כשרוצה ללמוד כל היום, ונפטר בברכתו על כל היום אף במפסיק בינתים, וא״כ הרי כשחוזר אח״כ ומברך ברכת התורה כמו שאר ברכות, הא הברכות אלו לא הוי כלל בשביל לימוד, כיון שכבר נפטר מלברך בשביל לימוד התורה, ואף אם לומד או קורא תורה נמי לא הוי זה בשביל ברכות אלו דחוזר ומברך, וא״כ אין נפ״מ אם לומד או לא אחר ברכות אלו שחוזר ומברך. ומוכרח ברש״י דהוי חיוב ברכת התורה ביחד עם שאר ברכות דכל יום, ואף אם לא ילמד עוד, נמי חייב לברך ברכות אלו בכל יום״.

ומבואר בדברי ה׳ישועת דוד׳ לבאר בשיטת רש״י, דאם בירך מתי שקם בלילה, אזי באמת נפטר מהחיוב לברך על התורה מהגדר של ברכת המצוות, ומותר לו להמשיך ללמוד גם ביום, אלא שיש חיוב נוסף של ברכת התורה, והוא כמו שיש חיוב לברך את כל ברכות השחר, שמשבחין בזה את הקב״ה בכל יום ויום מחדש על מעשיו בבריאה ועם הבריות, כמו כן גם ברכות התורה הוי בגדר ברכות השבח, וחייבים בזה כל יום. ולכן אפילו שכבר בירך אדם כאשר קם בלילה, מכיון שנתחייב אז לברך על התורה, מדינא דברכת המצוות, כי היה הפסק מהברכות של אתמול מחמת הלילה, עכ״ז ביום שלאחריו חייב לברך פעם נוספת ברכות התורה, מדינא דברכות השבח שיש בברכות אלו, וזה הוי חיוב חדש בכל יום ויום, ואין זה תלוי בהיה הפסק או לא, כמו ברכות השחר.

וצריך לומר לפי זה, כי מה שרש״י הביא ראיה לדבריו מהברכות שמברכים כשעולים לתורה, היינו, שרואים משם שברכות התורה הוי גם בגדר ברכת השבח, דאם היו רק בגדר ברכת המצוות הרי הוי קשיא למה צריכים לברך על התורה כשעולים לתורה, והלא כבר יצאו בברכת המצוות בבוקר, אלא מכאן מוכח דברכות התורה יש להם גם גדר של ברכות השבח, ולכן תקנו לומר שוב ברכת השבח בקריאה בציבור, אע״ג שכבר בירכו על התורה בבוקר, כי אז הוי ביחיד ועתה הוא על קריאה בציבור. וממילא עד״ז נהג גם כן רש״י שאע״ג שבירך ברכות התורה בקומו בלילה, חזר ובירך שוב בתפילה מחמת החיוב לברך ברכת השבח.

שני דינים בברכות התורה, ברכת המצוות וברכת השבח

העולה מזה שיטה חדשה בגדר של ברכת התורה, דלעיל (ריש הסימן) נתבאר כי ישנן שתי שיטות בגדר של ברכות התורה, או דהוו רק בגדר ברכת המצוות, או דהוו רק בגדר ברכת השבח, ועתה חזינן שיטה שלישית, דבאמת תרווייהו איתנייהו בהו, הן הגדר של ברכת המצוות, שהרי לימוד

התורה היא מצוה, וחייבים לברך עליה, והן הגדר של ברכות השבח, כי כך נאה ויאה, לשבח להודות ולהלל למי שנתן לנו את התורה הק׳. ועוד למדנו מדברי ה׳ישועת דוד׳, שאין אלו שני הגדרים תלויים האחד בשני, אלא יכול להיות שיהיו חייבים רק בגדר אחד מהם, כמו אחרי שינת לילה, שמצד ברכת השבח אין חייבים עדיין, מכיון שבירך כבר בתחילת היום הקודם, ונפטר בזה לכל היום, אפילו שישן באמצע, והחיוב בזה מתחדש רק ביום שלמחרת. אבל מצד הגדר של ברכת המצוות, נתחדש חיוב אחרי שינה, מכיון דהשינה הוי הפסק. ומאידך, יכולים להיות חייבים בברכת התורה רק מהגדר של ברכת השבח, אף שאין חיוב לברך מצד הגדר של ברכת המצוות, והוא, כאשר בירך כבר בלילה בקומו משינתו, ואתא ובא היום הבא, שמצד ברכת המצוות הוא פטור מלברך, אבל מצד ברכת השבח, הרי הוא חייב כי בהתחדש היום נתחדש החיוב.

יישוב ה׳עמק ברכה׳ בדעת רש״י

ב׳עמק ברכה׳ (ברכת התורה אות א׳) כתב ליישב שיטת רש״י בדרך אחרת, וז״ל: ״לענ״ד נראה בדעת רש״י שסבר דברכה״ת אינה על המצוה של לימוד תורה, דהא גם נשים חייבות בברכה״ת, כדאיתא בשו״ע סי׳ מ״ז, ונשים הרי אינן חייבות במצות לימוד התורה, ואף שצריכין ללמוד הדינים השייכים להם, מ״מ לא בתורת מצות ת״ת אלא משום ידיעה לידע מה לקיים, אלא עיקר חיובא דברכה״ת הוא משום התורה גופא, דתורה צריכה ברכה, וזהו דילפינן מ׳כי שם ה׳ אקרא הבו גודל לאלוקינו׳, לקמן דף כ״א, דתורה צריכה ברכה, וכל מי שלומד או קורא בתורה צריך לברך. וכן שמעתי מכ׳ מו״ר הגאב״ד דבריסק שליט״א, בשם אביו מרן הגר״ח הלוי ז״ל, וכן כתב ג״כ המנ״ח מצוה ת״ל.

״וזהו כוונת רש״י, שאם הברכה היתה על המצוה של לימוד התורה, כיון דסבר דלא הוי הפסק, א״כ הוי הכל מצוה אחת, ושתי ברכות על מצוה אחת הוי ברכה לבטלה. אבל כיון דהברכה היא על גוף התורה, א״כ כל לימוד ולימוד של תורה הוי דבר בפ״ע ואין כאן ב׳ ברכות על דבר אחר, ולא חשיבא ברכה לבטלה. וזהו שהביא ראיה מברכה״ת על קריאה בציבור, משום דסבר דגם ברכה זו אינה על מצות הקריאה בציבור, דהא אינו מברך אשר קדשנו במצוותיו וכו׳, אלא אשר בחר בנו וכו׳, ועיקר הברכה אינה אלא על גוף התורה, אלא דחכמים תקנו וחייבו בשעת קריאת הציבור לברך על גוף התורה עוד פעם. וא״כ מדמצינו תקנה כזו,

מוכח דלא הוי ברכה לבטלה, דאל״ה לא היו חכמים מתקנים תקנה זו״, עכ״ל ה׳עמק ברכה׳.

מבואר מדבריו כי מה שרש״י חזר לברך על התורה פעם נוספת בבית הכנסת, זהו בגלל שמברכים על כל לימוד ולימוד, גם כאשר לא היה הפסק בין הברכה הקודמת ללימוד של עכשיו, כי תקנו לברך על כל לימוד, מכיון שברכת התורה הוי ברכה על הלימוד ולא על המצוה שיש בלימוד, דתורה צריכה ברכה. ואיה״נ אם הגדר של ברכה״ת היה ברכת המצוות, אזי אם לא היה הפסק, ברכה נוספת היתה ברכה לבטלה, אבל מכיון שברכה״ת אינן ברכת המצוות, אפשר לברך בכל פעם שלומדים אפילו בלא שהיה הפסק. וראיית רש״י מקריאת התורה כך היא, דמשם מוכח שברכת התורה אינה ברכת המצות, דאי הוו ברכת המצוות קשיא למה מברכים שוב על התורה בקריאת התורה, הרי לא היה הפסק, ואפילו אם בירך אדם על התורה ממש לפני קריאת התורה, חוזר ומברך שוב. ומכאן מוכח דברכת התורה אינה בגדר ברכת המצוות, אלא בגדר ברכה על התורה, וכל לימוד בתורה מחייב ברכה נוספת.

קושיה על ביאור ה׳עמק ברכה׳

ולכאורה יש להקשות על דרכו של ה׳עמק ברכה׳ ברש״י, דלפי זה עולה כי בכל אופן של הפסק היה לרש״י לברך פעם נוספת, ומרש״י לא משמע כן, ועד״ז הקשה גם כן ה׳דבר אברהם׳ (סי׳ ט״ז אות י״ט) לפי דרכו שם, וז״ל: ״רחוק לומר דברכה דקה״ת מן הדין היא, משום הפסק שמפסיק בין ברכותיו ביחיד לקה״ת, וסבר שצריך לברך כל שעה כשמפסיק כדמבואר בטור וב״י דאיכא דסברי הכי, דא״כ אין זה תלוי בהליכתו לבהכ״נ דוקא, אלא בכל הפסק הוה להו לתלמידיו לאסהודי״. ומבואר מתוך קושייתו דכך יש להקשות גם כן על דרכו של ה׳עמק ברכה׳, דלשיטתו היה רש״י צריך לברך אחרי כל הפסק בלימוד, כי ׳כל לימוד ולימוד של תורה הוי דבר בפני עצמו׳, ותלמידיו העידו כי רש״י בירך פעם נוספת רק מתי שהלך לבית הכנסת, ומשמע שבכל הפסק לא היה רש״י מברך.

ביאור נוסף בדעת רש״י ע״פ הירושלמי

יש מהאחרונים שכתבו ליישב ולבאר מנהגו של רש״י, על פי הא דאיתא בירושלמי בברכות (פרק שלשה שאכלו הלכה א׳): ״א״ר שמואל בר אבדימא, לא למדו ברכת התורה מברכת הזימון אלא לרבים. ואם לרבים אפילו בינו לבין עצמו לא יברך, א״ר אבא מרי אחוי דר׳ יוסי עשאוה כשאר מצותיה

של תורה, מה שאר כל המצות טעונות ברכה אף זו טעונה ברכה״. מבואר בירושלמי דברכות התורה הוו מדאורייתא רק בציבור, אבל מה שמברכים על התורה, ביחיד זהו חיוב מדרבנן, כמו שתקנו לברך על שאר המצוות גם ביחיד.

דברי ה׳משכנות יעקב׳ בדעת הירושלמי

בשו״ת ׳משכנות יעקב׳ (סי׳ ס״ג) הביא את הירושלמי וביאר היטב העולה עפ״י המבואר שם, וז״ל: ״מבואר להדיא דודאי הויין מה״ת, רק דוקא ברבים דומיא דזמון, ופשיט מיניה דהוי כג׳ שאכלו כאחד שאחד מברך לכולן, הראשון לפניו והאחרון לאחריו, לפי שברכה להוציא כולן היא. אבל ביחיד ס״ל שא״צ ברכה מהתורה רק מדרבנן, דומיא דברכת המצוות שהרי היא מצוה כשאר כל המצוות שצריך לברך עליהם. וזה דלא כסתימת הפוסקים דס״ל דאפילו ביחיד הוי מה״ת. ולהלכה היה נראה לפסוק כדעת הירושלמי כיון שאין סתירה מגמ׳ דילן. ונפק״מ אם נסתפק לו אם בירך בה״ת, א״צ לברך דהוי ספיקא דרבנן ודוקא ביחיד.

״גם לפ״ז נראה פשוט דמי שבירך ברכת התורה ואח״כ קראוהו לעלות לתורה ברבים, ודאי צריך לברך מה״ת, דלא אתי ברכה דרבנן שבירך קודם ומפיק דאורייתא. ואף שהפוסקים כתבו הטעם שצריך לברך כיון שהברכות נתקנו משום כבוד הציבור, היינו לפי שיטתם ז״ל שסוברים דאף ביחיד הוי דאורייתא, וכיון שכבר יצא ידי ברכה מה״ת, א״כ מה שמברך אח״כ בציבור אינו רק מדרבנן ומשום כבוד הציבור. אבל למ״ש בשם הירושלמי מבואר להיפוך, דעיקר ברכתה היא בציבור מה״ת, וביחיד מדרבנן. וא״כ פשיטא שהקורא בציבור מברך אף שבירך קודם לכן ביחיד״, עכ״ל ה׳משכנות יעקב׳.

הנה קבע ה׳משכנות יעקב׳ מסמרות בשיטת הירושלמי כהמבואר לעיל, דרק בציבור ברכת התורה הוי מדאורייתא. ומכיון דבתלמוד בבלי לא מצאנו להדיא שחולק על זה, לכן הלכה כהירושלמי. ולכן בקריאת התורה מובן היטב מה שחוזרים ומברכים, בשהרי עתה באים לקיים המצוה דאורייתא, ואילו מה שבירכו בבוקר ביחיד, זה היה רק לקיים המצוה דרבנן. כך הוא כפי העולה מדברי הירושלמי. אבל הראשונים שסתמו בזה, משמע דסבירא להו דברכה״ת הוו מדאורייתא גם ביחיד, ולכן הוצרכו לכתוב דהטעם שחוזרים ומברכים ברכה״ת כשעולים לתורה, זהו משום כבוד הציבור.

ביאור ה'דבר אברהם' בדעת רש"י ע"פ הירושלמי

ה'דבר אברהם' (סי' ט"ז אות י"ט) אחר שהביא דברי הירושלמי וה'משכנות יעקב' הנ"ל, הוסיף וכתב כי על פי זה יש מקום ליישב את דעת רש"י המובאת ברשב"א הנ"ל, וז"ל: "לפמ"ש דבריו מחוורים, דיש לומר דסבירא ליה דקריאתו שקורא בביהכ"נ דינה כקורא בציבור דאע"ג דכל אחד קורא בפני עצמו, מ"מ כיון שכל הציבור קורין, דינה כקורא בציבור, וס"ל דברכה"ת בציבור הוי דאורייתא וביחיד דרבנן, ומשו"ה ברכה שבירך בבית ביחיד לא מפקא מידי חובת ברכה של קריאה בביהכ"נ, ולכן חוזר ומברך. ושפיר מסתייע מקורא בציבור דהתם נמי לדעתו לאו משום כבוד תורה חוזר ומברך אלא מעיקר הדין".

הנה זכינו לביאור נאה ויאה בשיטת רש"י, והוא, דמה שבירך כאשר קם משינתו, ושוב חזר ובירך בבית הכנסת, זהו מכיון שהברכות הראשונות היו ביחיד, וממילא חיובן היה רק מדרבנן, אבל בבית הכנסת שיש הרבה אנשים, נתחדש עתה חיוב מן התורה, ולכן נתחייב רש"י לברך עתה שוב, כי ברכה מדרבנן אינה פוטרת חיוב מדאורייתא.

ברם, עיקר דבריו, שאם יש הרבה אנשים בבית הכנסת, נחשב הדבר לקריאה ברבים, זהו חידוש גדול, שהרי סוף סוף כל אחד מתפלל בעצמו, ובפשוטו 'רבים' הוי אם מוסרים דרשה לרבים, כמו שהיה אצל משה רבינו, או קריאת התורה לרבים, אבל מה שכל אחד מתפלל לעצמו, זה נחשב ליחיד אע"ג שיש רבים בית הכנסת.

יז. ביאור דברי הרמב"ם בחיובא ד'ברכות התורה'

הצעת לשון הרמב"ם

כתב הרמב"ם (הלכות תפלה פ"ז הלכה י), וז"ל: "המשכים לקרות בתורה קודם שיקרא קריאת שמע, בין קרא בתורה שבכתב בין בתורה שבעל פה, נוטל ידיו תחלה ומברך שלש ברכות, ואחר כך קורא, ואלו הן 'באי"י אמ"ה, אשר קדשנו במצוותיו וצוונו על דברי תורה', 'והערב נא ה' אלקינו את דברי תורתך בפינו ובפיפיות עמך כל בית ישראל ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך כל בית ישראל יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה, באי"י נותן התורה'. 'באי"י אמ"ה אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו באי"י

נותן התורה״״. להלן שם בסמוך (הלכה י״א) כתב עוד הרמב״ם: ״בכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו, ואחרי כך קורא מעט מדברי תורה״. וצריך להבין מה הוסיף בהלכה זו השניה, יתר על מה שכתב בהלכה שקדמה לה, שצריך לברך בכל יום ברכות התורה קודם הלימוד.

ביאור ה׳עבודת משא׳ בדברי הרמב״ם

בספר ׳עבודת משא׳ על הרמב״ם עמד על שאלה זו, וז״ל: ״לכאורה אינו מובן מה שחוזר הרמב״ם כאן בהלכה זו על מה שכבר כתב לעיל בהלכה י׳ דקודם שלומד מברך ברכה״ת. ועוד יש לתמוה בלשונו בהלכה זו, מש״כ בכל יום חייב לברך ברכות אלו, דמשמע דיש חיוב מצד עצמו לברך ברכות אלו ומפאת דמברכן חייב הוא ללמוד אח״כ, ולא כן כותב הרמב״ם בשאר ברכת המצוות, דלא כתב בשום דוכתא ׳חייב אדם לברך תפילין ואח״כ יניח׳ וכדומה בשאר מצוות

, וטעמא דמילתא פשוט דחיוב הברכה נובע הוא מחיוב קיום המצוה, ולא ההיפך, וא״כ הכא נמי חיוב הברכה דברכה״ת נובע הוא ממה שרוצה ללמוד, ומהו זה שכתב הרמב״ם חייב לברך וכו׳ וצ״ב.

״והיטב אשר הוכיח מדברים אלו בספר ׳אגרות משה׳ (או״ח ח״ב סי׳ ג׳) דשיטת הרמב״ם היא דלבד ממה שיש חיוב לברך ברכה״ת קודם שרוצה ללמוד כשאר ברכת המצוות, הנה הכא חידשו חז״ל דין חדש שאינו קיים בשאר ברכות המצוה, והוא תקנה לברך כל יום שלוש ברכות להודות על התורה, כדרך שתקנו לברך כל יום ברכות השחר, וה״נ כאן. וזהו מה שכתב הרמב״ם בלשונו חייב לברך בכל יום שלוש ברכות וכיון שחייב לברך ברכות אלו על התורה בעי ללמוד מעט עכ״ד, עי״ש.

״והנה לפי דברי האגר״מ מתבאר נמי היטב מה שהערנו על דברי הרמב״ם, מה שחזר בהלכה י״א על מה שכבר כתב לפני כן בהלכה י׳, דמאחר שמתבאר דב׳ הלכות נפרדות איכא בברכת התורה, חדא דין ברכה קודם שרוצה ללמוד, והוא הנאמר בהלכה י׳, ושנית חיוב ברכה בפני עצמו כתקנת ברכות השחר דחייבו חז״ל לברך כל יום, ובזה אדרבה הלימוד נובע ומסתעף מחובת הברכה, וזהו דמתבאר בהלכה י״א יותר ממש״כ קודם״, עכ״ל ה׳עבודת משא׳.

הטעמת לשונות הרמב״ם עפ״י ה׳עבודת משא׳

ולכאורה הביאור בכל זה הוא, על דרך המבואר לעיל (ריש אות ט״ז) בדברי ה׳ישועת דוד׳ בשיטת רש״י, דבברכות התורה ישנם שני גדרים, האחד, של ברכות המצוות, והשני של ברכות השבח, יעו״ש. ואם כן יש לומר כי הרמב״ם בהלכה י׳ מבאר את החיוב לברך על התורה מדינא דברכת המצוות, ולכן שם כתב הרמב״ם הלשון, שצריך לברך לפני שלומד. אבל בהלכה י״א מבאר הרמב״ם את החיוב לברך על התורה מדינא דברכת השבח, ולכן שם כתב הלשון שיברך ואחרי זה ילמד.

ואפשר להוסיף עוד בזה, על דרך המבואר לעיל בנדון של רש״י, דבהלכה י׳ כתב הרמב״ם שאם השכים ללמוד יברך ואחרי זה ילמד, דבאופן זה שהשכים לקום באמצע הלילה, מצד דינא דברכות השבח אין חיוב, מכיון שעדיין הוא פטור ועומד מצד מה שבירך אתמול, שחיוב הברכה הוא פעם ביום, אלא שמכל מקום יש חיוב לברך על התורה מצד ברכת המצוות, דהשינה הויה הפסק מהברכה דאתמול, ולכן כתב הרמב״ם שיברך לפני שלומד, כמו שכתב בהלכות תפילין שמברך לפני שלומד. אבל בהלכה י״א כתב הרמב״ם שצריך לברך כל יום, דהיינו מצד החיוב של ברכת השבח, דזה תלוי במה שעתה הוא יום חדש, ולכן כתב שיברך ואחרי זה ילמד.

קושיה על הביאור הנ״ל ברמב״ם וישובה

על הביאור הנ״ל יש להקשות, למה כתב הרמב״ם בהלכה י״א שצריך ללמוד אחרי שמברך ברכה״ת, והרי נתבאר כי בהלכה זו מדבר הרמב״ם מהגדר של ברכות השבח שיש בברכה״ת, ובברכות השבח אין צריך לברכן עובר לעשיתן. וכתב בזה ה׳עבודת משא׳ (אות ב׳): ״ונראה דס״ל לרמב״ם דאף בברכות השבח וההודאה בעינן לכתחילה לסמכם למעשה שעליהם קאי הברכה, וכמש״כ המהרש״א בדעת התוס׳ פסחים דף ז׳ דדעתם שאף בברכות השבח בעינן לסמוך הברכה למעשה שעל זה קאי ברכת השבח, עי״ש, ולהכי כתב הרמב״ם הכא שברכה״ת תהיה סמוכה ללימוד״.

ראיה מהרמב״ם שברכת השבח יש לברכן עובר לעשייתן

ראיה להמבואר לעיל בשיטת הרמב״ם, דאף ברכות השבח וההודאה בעינן לכתחילה לסמכם למעשה שעליהם קאי הברכה, מהא דכתב הרמב״ם (הלכות תפילה פרק ז׳ הלכה ד׳), וז״ל: ״כששומע קול תרנגול, מברך ברוך אתה ה׳ אלקינו מלך העולם הנותן לשכוי בינה להבחין בין ביום ובין לילה. כשלובש בגדיו, מברך באי״י אמי״ה מלביש ערומים. כשמניח

סדינו על ראשו, מברך באי״י אמ״ה עוטר ישראל בתפארה״. משמע שגם בברכות השבח צריך לכתחילה לברך אותן עובר לעשייתן, ומובן היטב עפי״ז מה שכתב הרמב״ם דגם ברכה״ת יש לברכן וללמוד מיד לאחר מכן, כי הגם שנתבאר שבהלכה זו מבאר הרמב״ם החיוב של ברכה״ת מצד דהוו ברכות השבח, עכ״ז צריך לברכן עובר לעשייה.

ראיה מה׳כסף משנה׳ שלא למד כביאור הנ״ל

ויש להעיר על כל המהלך הנ״ל בביאור דברי הרמב״ם בשתי ההלכות (י,יא), מהא דכתב ה׳כסף משנה׳ (הלכה י״א), וז״ל: ״מה שכתב ׳ואח״כ קורא מעט מד״ת׳, הוא כדי שלא להפסיק בין הברכה ובין הדבר שמברך עליו״. ונראה מסתימת דבריו דנקט כי מה שצריך ללמוד אחרי ברכת התורה, זהו מההלכה הידועה בכל המצוות, שאסור להפסיק בין הברכה למצוה. דאי נימא דנקט הכס״מ דבהלכה זו עוסק הרמב״ם מהחיוב של ברכת השבח, לא הוה ליה להכסף משנה לכתוב החיוב של סמיכת הברכה להדבר שמברך עליו, כל כך בסתמא, אלא היה לו להדגיש שהרמב״ם קאי כאן לשיטתו שגם ברכות השבח צריך לברך עובר לעשייתן, ומדלא כתב זאת נראה דנקט כי גם בהלכה זו עוסק הרמב״ם מהחיוב לברך ברכה״ת כברכת המצוות.

דברי ה׳אגרות משה׳ דברכה אחת היא ׳ברכת המצוה׳ ואחת היא ׳ברכת השבח׳

ה׳אגרות משה׳ (או״ח חלק ב׳ סימן ג׳) נקט דבאמת ברכות התורה מתחלקות בענינן, דברכה אחת היא ברכת המצוות, וברכה אחת היא ברכת השבח וההודאה, ועפי״ז ביאר את דברי הרמב״ם והכסף משנה הנ״ל, וז״ל: ״יש מקום לומר דשתי הברכות הם על שני הדברים, ברכת ׳לעסוק בדברי תורה׳, היא על המצוה ללמוד, וברכת ׳אשר בחר׳, היא הודאה על המתנה החשובה שנתן לנו התורה וכו׳. ומה שמכריח לומר דאיכא חיוב ברכה בשביל החשיבות להודאה, לבד חיוב שבשביל עשיית המצוה, הוא מהא דכתב הרמב״ם שם בהי״א בכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו, ואם הוא רק מצד עשיית המצוה, אין שייך לומר שהחיוב הוא על הברכות בכל יום, אלא לומר שבכל יום חייב ללמוד וממילא יתחייב בהברכות, כיון שחייב לברך קודם הלימוד כדכתיב לעיל מזה בה״י. וכמו שלא כתב בכל יום חייב לברך להניח תפילין, משום דהחיוב הוא שיניח תפילין וממילא מחויב לברך, משום שעל כל מצוה צריך לברך קודם העשייה. אלא הוא משום דבברכות התורה סובר שיש חיוב לברך מצד הברכה

עצמה, להודות על המתנה החשובה, אף שלא מצד מצות הלימוד. ומה שהרמב״ם סובר שצריך לקרות מעט תיכף אחרי הברכות, וכתב הכ״מ כדי שלא להפסיק בין ברכתה לעשייתה הוא בשביל ׳ברכת לעסוק בדברי תורה׳, שהוא בשביל קיום המצוה כדביארתי לדידיה״.

מבואר בדברי ה׳אגרות משה׳ דרך נוספת בגדר ברכות התורה. דלעיל נתבאר לומר דכל ברכות התורה יש בהן שני גדרים של חיוב, הן מצד ברכת המצוות, והן מצד ברכת השבח, ואילו האגרו״מ נקט דהברכות חלוקות הן בגדרן, שהברכה הראשונה הוי ברכת המצוות, ואילו הברכה השניה הוי ברכת השבח. ולכן כתב כי הרמב״ם והכסף משנה שכתבו דצריך ללמוד מיד אחר הברכה, זהו רק מחמת ברכת ׳לעסוק בדברי תורה׳, שהיא ברכת המצוות, ולא מצד הברכה שניה שהיא ברכת ההודאה, ובה אין דין זה שתהא הברכה סמוכה לדבר שעליה ברכו.

על פי דברי האגרו״מ עולה כי מה שכתב הרמב״ם בהלכה י׳ שצריך לברך לפני הלימוד, זהו מצד החיוב של ברכת המצוות, דהיינו ברכת ׳לעסוק בדברי תורה׳. ואילו מה שכתב בהלכה י״א שצריך לברך כל יום ואחרי זה ללמוד, זהו מצד החיוב של ברכת ׳אשר בחר בנו׳, שהיא ברכת השבח. אלא דכל זה הוא דחוק מאד בלשון הרמב״ם, כי הן בהלכה י׳ כתב דבריו על ׳שלוש ברכות׳, ומשמע שהן כולן הוו ברכת המצוות, והן בהלכה י״א כתב דבריו על ׳שלוש ברכות׳, ומשמע שכל הברכות הוו ברכות השבח, וצ״ע.

ביאור נוסף בדעת הרמב״ם דברכה״ת הוו ברכת המצוות

ונראה לבאר את כל דברי הרמב״ם בשני פנים, האחת, אי נימא דברכה״ת הן ברכת המצוות, והשניה, אי נימא דברכה״ת הן ברכת השבח. הדרך הראשונה דלעולם נימא דהרמב״ם סובר שברכה״ת הן בגדר ברכת המצוות, ולכן כתב בתחילה שאם קם מהשינה, וממילא היה הפסק מהברכות שכבר בירך, צריך לברך ברכות התורה. וזה מה שכתב בהלכה י׳ שאם בא ללמוד צריך לברך. ובהלכה י״א כתב, שאם היה ער כל היום וכל הלילה והגיע יום חדש, אזי היה הו״א שלא יצטרך לברך, מכיון שלא היה הפסק מהברכות דאתמול, ובזה מחדש הרמב״ם שבכל יום צריך לברך ברכה״ת, אפילו שלא היה הפסק, ואפילו שברכת התורה הוו ברכת המצוות.

והטעם בזה כמו שכתב ה'אליה רבה' (סי' מ"ז ס"ק ט'), וז"ל: "ואם ניעור כל הלילה יראה דלכ"ע צריך לברך בבוקר ברכה"ת, דעדיף מברכת השחר, דהכא וודאי אין דעתו בברכה יותר מיום ולילה". ומבואר שביום חדש ודאי צריך לברך שוב ברכה"ת, מכיון שאין דעת המברך לפטור רק יום ולילה. ולדרכנו יש מהרמב"ם ראיה ל'אליה רבה' שכתב שצריך לברך כל יום.

ובזה מיושבת השאלה הנ"ל, מה חידש הרמב"ם בהלכה י"א יתר על מה שכתב כבר בהלכה הקודמת. והיינו, דכאן מחדש הרמב"ם דאפילו כשלא הפסיק בשינה, צריך לברך ביום חדש. וגם מיושב למה לא כתב שאם לומד יברך קודם, כמו שהדין בתפילין שלפני שמניחים יש לברך. והיינו משום שהרמב"ם בא לחדש שבכל יום חדש צריך לברך, ואפילו אם לא הפסיק בשינה. ולכן כתב בהלכה י"א תחילה את החידוש שיש לברך בכל יום, ושוב כתב שצריך ללמוד אחר הלימוד, מכיון שברכה"ת אינן ברכת השבח, [כי אם היו בגדר ברכות השבח, לא היה צריך ללמוד מיד], אלא גדרן הוא ברכת המצוות ולכן צריך ללמוד מיד אחר הברכה. ומבואר היטב מה שכתב הכס"מ בפשיטות שצריך ללמוד כמו בכל ברכת המצוות, שלא להפסיק בין הברכה למצוה. כך נראה לבאר כל דברי הרמב"ם אי ננקוט לעיקר כי הגדר של ברכת התורה הוא ברכת המצוות.

ביאור נוסף בדעת הרמב"ם דברכה"ת הוו ברכת השבח

הדרך השניה שיש לומר בדעת הרמב"ם, דלעולם סבירא ליה דברכת התורה הוו רק בגדר ברכת השבח, כמו ברכות השחר, ובהלכה י' כתב שאם קם משינתו צריך לברך לפני שלומד, ואע"ג שברכה"ת הוו ברכת השבח, וכבר בירך ביום שעבר ברכת התורה [ועדיין לא עלה ובא יום חדש], בכל זאת, מכיון שקם משינתו של לילה, נחשב לו שמתחיל עתה יום חדש, וכדחזינן מההלכה שמותר לברך ברכות השחר אם קם משינתו ועוד לא הגיע יום הבא, מכיון שאחרי שינה קבועה של לילה נחשב לו עתה יום חדש. ולכן כתב הרמב"ם דאע"ג שברכת התורה הוו ברכות השבח, בכ"ז אסור ללמוד לפני ברכות התורה, ולכן חייב לברך קודם לימודו.

ובהלכה י"א הרמב"ם כותב הלכה נוספת, והיא, שבכל יום חדש צריך לברך על התורה, ולכן גם אם לא ישן ביום ובלילה והגיע יום הבא, צריך לברך, מכיון שברכות התורה הוו ברכות השבח, ויש חיוב לברך אותן בכל יום. ומדבריו הנ"ל בהלכה י' הוי ידעינן רק שאחרי שינה צריך לברך, ועדיין הייתי יכול לומר שברכת התורה הוו ברכת המצוות, וממילא

החיוב לברך כל יום תלוי רק בהפסק, ואם לא הפסיק בשינה, אזי אפילו שהגיע יום חדש, אינו צריך לברך. ולזה הוסיף הרמב״ם וכתב לבאר את שיטתו דברכות התורה הוו ברכת השבח, ולכן צריך לברך אותן כל יום, כמו שמברכים בכל יום ברכות השחר. ומובן בזה מה שבהלכה י׳ כתב הרמב״ם שאם קם משינה ולומד, צריך לברך לפניה, מכיון שעיקר חידושו של הרמב״ם דאע״ג שברכות התורה הוו ברכת השבח, והיה הו״א שמספיק לשבח פעם ביום, ואין צריך לברך דווקא לפני הלימוד, לכן קמ״ל הרמב״ם שצריך לברך לפני שלומד דוקא. אבל בהלכה י״א הרמב״ם מחדש שיש דין נוסף, לברך כל יום ברכות התורה, גם אם אין ברצונו ודעתו ללמוד, והטעם בזה, שמכיון שהגדר של ברכה״ת הוא ברכות השבח, לכן צריך לברך אותן בכל יום, וממילא צריך גם ללמוד אחר הברכות. ומיושב בכל זה היטב שנוי הלשון של הרמב״ם בין הלכה י׳ להלכה י״א, וגם מה שהוקשה לן לעיל, מה מוסיף הרמב״ם בהלכה י״א יותר מהלכה י׳.

ישוב שאלות נוספות ברמב״ם עפ״י הנ״ל

לפי ביאור זה ברמב״ם אפשר ליישב דיוקים נוספים שיש ברמב״ם, וכמו שהביא ב׳עבודת משא׳ על הרמב״ם (הלכה י״א אות ה׳), וז״ל: ״שמעתי מידידי הרה״ג ר׳ יעקב פרנקנהויז שליט״א להוסיף בזה חידוש גדול, דהנה אמר לדקדק הכא במש״כ הר״ם בהלכה י״א בכל יום חייב אדם לברך ברכות אלו וכו׳, אשר לכאורה אינו מדוקדק כ״כ שהרי לא בכל יום חייב לברך ג׳ ברכות, שהרי אם קרא לפני כן ק״ש כבר נפטר בברכת אהבה רבה כמו שמשמע מדבריו בהלכה י׳. לבד מזה יש לדקדק בדברי הרמב״ם בה״י שלא הדגיש להדיא דבאה״ר נפטר מחובת ברכה״ת״.

ונראה כי אם ננקוט כדרך זו שהרמב״ם סובר שברכות התורה הוו ברכת השבח, אזי אפשר לומר שמדאורייתא אם בירך קודם לכן ברכת ׳אהבה רבה׳, באמת יצא ידי״ח בזה, ולכן אין איסור ללמוד אחרי שבירך ׳אהבה רבה׳, אבל רבנן תקנו שיברכו שלוש ברכות, ולענין חיוב זה ׳אהבה רבה׳ אינה פוטרת. ולכן בהלכה י׳ שכתב הרמב״ם שאסור ללמוד לפני שבירך ברכות התורה, אז כתב שאם בירך ׳אהבה רבה׳ אין איסור ללמוד תורה. אבל בהלכה י״א כתב הרמב״ם שיש חיוב לברך כל יום שלוש ברכות, ולענין זה לא יועיל שיברך ברכת אהבה רבה, שעל החיוב לברך כל יום ג׳ ברכות ׳אהבה רבה׳ אינה פוטרת. ולפ״ז אתי שפיר הא דבהלכה י״א כתב הרמב״ם שכל יום יש חיוב לברך, ואין נפטרים באהבה רבה. וגם אתי

שפיר שלא כתב הרמב״ם להדיא שנפטרים מברכת התורה ב׳אהבה רבה׳, מכיון דבאמת חייבים לברך ברכות התורה גם אחר אהבה רבה, אלא שמכל מקום אין איסור ללמוד אחרי ׳אהבה רבה׳.

אבל אי נימא שדעת הרמב״ם בשתי ההלכות אלו, דברכה״ת הן בגדר ׳ברכת המצוות׳, אזי אין מובן למה ברכת ׳אהבה רבה׳ מצד אחד מתירה לעסוק בתורה, אבל אינה פוטרת מאמירת כל ברכות התורה, דממנ״פ, אם ברכת אהב״ר נחשבת כברכת התורה מדרבנן, ולכן מותר ללמוד אחריה, אזי צריך להיות דברכה זו תפטור לגמרי מברכות התורה. ואם גם מדרבנן ברכת אה״ר אינה בגדר ברכה״ת, ולכן צריך לברך אחריה ברכות התורה, אם כן למה מותר ללמוד אחר ברכת אה״ר. ובשלמא אי נימא כהמבואר לעיל, דברכה״ת הוו ברכות השבח, אפשר לומר שרבנן חייבו לברך שלוש ברכות על התורה, כמו שחייבו לברך את שאר ברכות השחר, וכל זאת מבלי שיהיה איסור ללמוד לפני אלו הברכות. אבל לגבי ברכת המצוות אי אפשר לומר כך, דברכת המצוות צריכה להיות תמיד לפני הלימוד, ולכן חוזרת שאלתנו, דאם מותר ללמוד אחר ברכת ׳אהבה רבה׳, אזי מטעם זה יש לפטור מכל הברכות שתקנו על התורה.

וביותר אי נימא כהדרך המבוארת לעיל מהאגרו״מ, שבהלכה י׳ עסק הרמב״ם מהחיוב של ברכת המצוות, ואילו בהלכה י״א עסק הרמב״ם מהחיוב של ברכת השבח, ועפי״ז יעלה שברכת ׳אהבה רבה׳ פוטרת את החיוב של ברכת המצוות, אבל אינה פוטרת את החיוב לברך על התורה מגדר של ברכת השבח, ובאמת מסברא נראה להיפך, שברכת אהבה רבה אינה פוטרת מצד ׳ברכת המצוות׳, אבל פוטרת את החיוב מצד ברכת השבח, אבל אי נימא דבשתי ההלכות עוסק הרמב״ם בחיוב ברכת התורה מצד ברכת השבח, אזי מיושב הכל היטב וכנ״ל.

יח. בענין הפסק בין ברכה״ת ללימוד התורה

שאלת תוס׳ למה אין מברכים על התורה, אם לא למדו אחר שחרית

תוס׳ בברכות (דף יא: ד״ה שכבר) כתבו, וז״ל: ״בירושלמי יש, הא דאמרינן שכבר נפטר באהבה רבה, והוא ששנה על אתר, פירוש לאלתר, שלמד מיד באותו מקום. ונשאל להרב ר׳ יצחק, כגון אנו שאין אנו לומדים מיד לאחר תפילת השחר, שאנו טרודים והולכים כך בלא לימוד עד אמצע

היום או יותר, אמאי אין אנו מברכים ברכת התורה פעם אחרת כשאנו מתחילין ללמוד״.

קושית ה׳אפיקי מגינים׳ על שאלת תוס׳

בספר ׳אפיקי מגינים׳ (או״ח סי׳ מ״ז אות ה׳) הקשה על תוס׳, וז״ל: ״עוד יש להבין בדברי התוס׳ ברכות הנ״ל, דאמאי לא קשיא להו טפי, על ההפסק שבין ברכה ללימוד שמברכים ברה״ת בבקר ומתחילין ללמוד באמצע היום, והתוס׳ מקשים רק על ההפסק שבין לימוד ללימוד, אמאי אין מברכים אח״כ פעם אחרת, והלא קימ״ל דהפסק באמצע המצוה קיל טפי מהפסק שבין ברכה לעשית המצוה, דהפסק באמצע אינו אסור אלא לכתחילה, אבל בדעבד א״צ לחזור ולברך, וא״כ יותר ה״ל להקשות על ההפסק שבין ברכה ללימוד, שחמור טפי. ומשטחיות דברי התוס׳ משמע דעל הפסק דבין ברכה ללימוד ניחא להו בפשיטות, שלא כתבו שום טעם לזה, אלא כתבו שבזה א״צ שילמד על אתר רק מקשי על ההפסק שבין לימוד ללימוד וצריך טעם למה״. ושאלתו מבוארת היטב, דלא הוקשה לתוס׳ על כך שלא לומדים מיד אחר ברכה״ת, דלכאורה מחמת כך הוו הברכות לבטלה, אלא כל שאלת תוס׳ היא על הלימוד שלומדים באמצע היום, למה אין מברכים שוב. ולכאורה הא דהוו ברכה לבטלה קשיא טפי

תירוץ ה׳אפיקי מגינים׳ על פי היסוד דיש שני דינים בברכה״ת, שבח ומצוה

בישוב שאלתו האריך ה׳אפיקי מגינים׳ (להלן עמ׳ ס״א) להציע היסוד המבואר לעיל, דיש מקום לומר כי כל ברכות התורה יש בהן גדר של ברכת המצוות וגם גדר של ברכת השבח וההודאה, ולחיבת הדברים נציע כל לשונו: ״לכן נלע״ד לומר דבר חדש ולפ״ז יתיישב הכל על נכון, והוא דיש לומר דברכה״ת יש בה שני ענינים א. ברכת המצוות ב. ברכת הודאה וכמו שאבאר. ברכת המצוות היינו דהוא ברכה על מצות לימוד התורה, וכמו בכל ברכת המצוות שתקנו חז״ל כשרוצה לקיים איזה מצוה צריך לברך תחילה עליה, שציונו לעשות מצוה זו, ואסור לו לעשות המצוה בלא הברכה. וה״נ כשרוצה לקיים מצות לימוד תורה אסור לו ללמוד בלא ברכה מקודם. וזהו דאיתא בברכות י״א ע״ב דבין למקרא בין למדרש או למשנה ולגמ׳ צריך לברך ור״ל שאסור ללמוד עד שבירך ברכה״ת מקודם. אלא דבשאר כל המצוות הברכה שמברכים עליהם אינו אלא מדרבנן לכו״ע, וכמו דאיתא שם ט״ו ע״א, אבל תרומה משום ברכה הוא וברכה דרבנן, אבל הברכות שעל מצות לימוד התורה פליגי בה הראשונים ז״ל

אם הוא מ״ע מדאוריתא או מדרבנן, והאחרונים ז״ל הכריעו דהוא מדאוריתא, עיין פר״ח ובשאג״א סי׳ כ״ה.

״והנה חיוב זה אינו אלא כשרוצה ללמוד, דאסור לו ללמוד עד שיברך מקודם ברכה״ת, ואם לומד בלא ברכה הוא מבטל מ״ע דאורייתא, וכמו ברהמ״ז לאחריו דאינו מחויב לברך אא״כ אכל מקודם, ה״נ אינו מחויב לברך אא״כ בא ללמוד, וכמו דאיתא שם כ״א ע״א אר״י מניין לברהמ״ז לאחריה מ״ה כו׳, מנין לברכה״ת לפניה מ״ה כו׳, אבל אם אינו לומד אין עליו חיוב כלל לברך ברה״ת, כמו ברכת המזון כשאינו אוכל. וכ״כ להדיא הרמב״ן וז״ל, וכאשר נצטוינו בברכה אחרונה של אכילה, כן נצטווינו בזה, ע״ש, וזה נקרא ברכת המצוות.

״שנית ברכת הודאה, דחז״ל תקנו שכל אחד יברך בבוקר ברכות אלו, לא על קיום המצוה אלא הודאה ושבח על הטובה הגדולה שעשה הקב״ה עמנו, שבחר בנו ונתן לנו את תורתו הקדושה, ונצטוינו במצוה זו של לימוד התורה לידע המעשים הרצויים לפניו שבהם ננחל חיי העוה״ב, וזה נקרא ברכת הודאה, וכמו כל ברכות השחר שנתקנו על דרך זו, והוא מדרבנן לכו״ע. וזה תקנו חז״ל לכל אדם לברך ברכות אלו בכל יום, אף שאינו לומד כלל כל היום, ואף ע״ה שאינם יכולים ללמוד, ג״כ מחויבים לברך ולהודות לשמו יתברך על זה, וכן נשים ג״כ מחויבות לברך ולהודות על הטובה הזאת שנתן לנו את התורה, שגם מחויבים במצוות הנוהגות בהן. נמצא דשני חיובים יש בברה״ת: א. דאסור ללמוד בלא ברכה. ב. גם בלא לימוד צריך לברך ולהודות על נתינת התורה. ולכן אם בירך בשחרית ברכות אלו לשם הודאה, ממילא נפטר בזה מלברך אח״כ על קיום המצוה כשבא ללמוד, משום דבזה יוצא גם על מה שילמד אח״כ, אף שמפסיק הרבה בנתיים וכו׳.

״אם כן הכא נמי, אם חיוב ברה״ת לא היה רק על קיום המצוה, כמו כל ברכת המצוות, בודאי היה אסור להפסיק בין ברכה ללימוד אפילו בדיבור אחד, ואם הפסיק היה צריך לחזור ולברך, דהברכה לא היה על מה לחול וה״ל ברכה לבטלה, כמו שהוא הדין בכל הברכות כולן. אלא כיון שתקנו חז״ל לברך בבוקר ברכות אלו משום ברכת הודאה, אף אם אינו לומד כלל, וכמו כל ברכות השחר, א״כ אז לא שייך לומר שיהיה מחויב ללמוד תיכף ולא יפסיק בנתיים, דהא לא בירך על קיום המצוה אלא משום הודאה. וגם אח״כ כשבא ללמוד ג״כ לא שייך לומר דבעינן תיכף לברכה עשיית המצוה, דלא שייך לומר כן אלא דוקא כשאם היה

מברך אז על הלימוד היה צריך שלא יפסיק בינתיים, אבל בזה הא א״צ עכשיו לברך כלל, דהא נפטר בברכה שבירך בבוקר. ולכן לא הקשו התוס׳ על ההפסק שבין ברכה ללימוד, דכיון דהברכה שבירך בבוקר הוא מחויב לברך מטעם ברכת הודאה, ולא היה לבטלה, דהא אפילו אם אינו לומד כלל היה מחויב לברך, א״כ כיון דברכות אלו יש להם מקום לחול ממילא פוטר אח״כ כשבא ללמוד, וא״צ לחזור ולברך, דה״ל כמו שהתנה שיפטור ברכות אלו הלימוד של כל היום, כיון דמחויב בה, ולכן על ההפסק שבין ברכה ללימוד לא קשיא להו מידי, וכמש״ל. אלא עיקר קושית תוס׳ הוא, רק כשבירך ברה״ת על הלימוד והפסיק בין לימוד ללימוד, דא״צ לברך כשחוזר ללמוד פעם שנית, דמ״ש מסוכה דג״כ מחויב בה ואפ״ה מברך בכל סעודה, וא״כ ה״נ כשמפסיק בין לימוד ללימוד אמאי א״צ לברך״, עכ״ל ה׳אפיקי מגינים׳.

העולה מכל אריכות דבריו בישוב דברי תוס׳, דמהאי טעמא לא הקשו למה אין אנו חוששים לכך דברכת התורה שמברכים בבוקר היא לבטלה, מכיון שלא למדו לאחריה, דמכיון שברכת התורה הוו גם ברכת השבח, לכן אינם לבטלה, דאפילו שלא למדו מיד אחרי הברכה, הברכה במקומה עומדת, שהרי גם מי שלא לומד כלל צריך לברך ברכה״ת בגלל שכלול בזה גם ברכת השבח. ולכן כל קושית תוס׳ היא, למה אין צריך לברך שוב כשבא ללמוד אחרי הפסקה, שהרי ברכת תורה הוו גם בגדר של ברכת המצוות, והחלק הזה כבר נפסק בהפסק. ועל זה תירצו, שמכיון שדעתו לחזור וללמוד, אין זה נחשב להפסק, ולכן אפילו שלא למד מיד אחרי ברכת התורה, ובברכת המצוה בעלמא אם לא מקיימים מיד המצוה, צריך לחזור ולברך, מכיון שלא היה לברכה על מה לחול, הכא שאיני, כי מכיון שכלול בברכת התורה גם ברכת השבח, אזי הברכה חלה בכל אופן מצד החיוב של ברכת השבח שבה, ולכן גם החלק של ברכת המצוות במקומו עומד, ולכן ברכת התורה יכולה להועיל גם על לימוד דלאחר זמן, אם לא היה היסח הדעת.

יט. נשים מדוע אינן מברכות על התורה אחר הפסק מהברכה הקודמת

דברי תוס׳ למה אין מברכים פעמיים ביום על התורה

כתבו תוס׳ בברכות (דף י״א ע״ב ד״ה שכבר), וז״ל: ״וא״ת מאי שנא מסוכה שצריך לברך על כל סעודה וסעודה לישב בסוכה. וי״ל דשאני תורה שאינו מייאש דעתו, דכל שעה אדם מחויב ללמוד, דכתיב והגית בו יומם ולילה, והוי כמו יושב כל היום בלא הפסק. אבל אכילה בסוכה יש שעה קבועה״. ומבואר שמכיון שלעולם האדם אינו מסיח דעתו מחיוב הלימוד, לכן לא מברכים על כל לימוד, גם כשיש הפסק, דהאדם אינו מייאש דעתו מלימוד, מכיון שיש חיוב ללמוד בכל זמן שהאדם פנוי.

חידוש הצל״ח שנשים צריכות לברך כל פעם שלומדים

וכתב הצל״ח על דברי התוס׳ הנ״ל, וז״ל: ״אומר אני דבר חדש, כיון שעיקר הטעם שאין היסח הדעת מפסיק לענין ברכת התורה הוא משום דכתיב והגית בו יומם ולילה, ולפ״ז דבנשים אף שמברכים ברכה״ת, כמבואר בסוף סימן מ״ז, מטעם שיכולים ללמוד תורה שבכתב וגם בדינים שלהם, כמבואר בב״י שם, מ״מ עכ״פ לא שייך בה והגית בו יומם ולילה, א״כ אם ברכו בשחר כנהוג, ובאמצע היום אחר שכבר הפסיקו בדברים אחרים ישבו ללמוד איזה דבר מקרא וכיוצא, מה שרשאים ללמוד, חייבים לברך שנית ברכת התורה. ואמנם לא מצאתי מזה זכר בדברי הראשונים ואחרונים״.

ומבואר דיצא הצל״ח לחדש חידוש גדול עפי״ד תוס׳, שמכיון שכתבו תוס׳ דהטעם שאין מברכים על התורה אחרי הפסק, זהו מכיון שהם חייבים ללמוד כל היום, ולא מייאש דעתו, אם כן נשים שאין להם חיוב ללמוד, הן צריכות לברך אחרי הפסק. אבל הצל״ח מעיד כי לא מצא לו חבר בחידוש זה. וצ״ב דלכאורה צדק הצל״ח בטענתו.

ישוב הגרש״ז אוירבך זצ״ל שיש תמיד חיוב קיום הלכות

ב׳הליכות שלמה׳ (פרק שישי אות ד׳) יישב השאלה הנ״ל: ״נשים שברכו ברכה״ת בשחר ולומדות שוב באמצע היום, אינן צריכות לברך פעם שניה ברכה״ת, שאע״פ שאין עליהם חובת ת״ת, מכל מקום גם הן אינן מסיחות דעתן מאיסורי תורה ומכל המצוות שעליהם לשמור ולקיים״. מבואר מדבריו שגם נשים אינן צריכות לברך שוב על התורה, מכיון שאינן מסיחות דעתן מאיסורי תורה ומהמצוות.

קושיא על דברי הגרש״ז זצ״ל

לכאורה דבריו צריכים ביאור, שהרי ברכות התורה הוו ברכות על מצות תלמוד תורה, ולא על קיום המצוות, ואם כן מה מהני שהנשים אינן מסיחות דעתן ממצוות התורה, אבל ממצות לימוד תורה יש היסח הדעת, ואם כן למה לא יברכו.

מחלוקת הפוסקים האם ברכת התורה היא גם על קיום המצוות

ואפשר ליישב ע"פ דברי הב"י (סי' מ"ז), וז"ל: "כתב ה"ר דוד אבודרהם שיותר נכון לומר 'על דברי תורה', לפי שהוא כולל עסק הלימוד ועשיית המצוות, וכן כתב אבן הירחי. כלומר דאילו לעסוק בדברי תורה אינו אלא קריאת התורה. ולי נראה דיש לדחות דאדרבה מהאי טעמא גופיה עדיף טפי לברך 'לעסוק בדברי תורה', שהיא ברכה מיוחדת לקריאת התורה שהוא בא לעסוק בה עכשיו, מלברך על דברי תורה שכולל ג"כ עשיית המצוות, שאינו בא עכשיו לעשותם, ולכשיעשם מברך על כל מצוה ברכה המיוחדת לה".

ומבואר דנחלקו הקדמונים האם ברכת התורה היא מיוחדת על מצות ת"ת דוקא, או שהיא עולה גם על קיום המצוות. ולפי האבודרהם דהברכה קאי גם על קיום המצוות, אפשר לן להבין את דברי ה'הליכות שלמה' דמכיון שהנשים מקיימות מצוות בלי הפסק, אזי נחשב שאין להן הפסק לענין המחייב ברכת התורה, דזה כולל גם את קיום מצוות.

דברי האגור למה הליכה לבית הכסא אינה הפסק

ואפשר לבאר כוונה באופן נוסף את דברי ה'הליכות שלמה', על פי דברי הב"י בשם האגור למה אחרי שיוצאים מבית הכסא אין צריך לברך ברכה"ת, וז"ל: "והאגור כתב טעם אחר, לפי כשהוא נפנה צריך ליזהר בדינים, כמו גילוי טפח וכיצד יקנח". וכתב הגר"א (ס"ק ט') וז"ל, 'והאגור כתב שגם שם צריך להזהר בדיניהם וצריך להרהר שם דיניהם'. מבואר בדברי הגר"א דהביאור בדברי האגור למה הליכה לבית הכסא לא הוי הפסק לענין ברכת התורה, מכיון שצריך להזהר בעוד האדם בבית הכסא, בדינים של בית הכסא, ואז נחשב לו שהוא מהרהר בדברי תורה, ומכיון שמהרהר לא הוי הפסק לברכת התורה. ולפ"ז אפשר להסביר את דברי ה'הליכות שלמה', דמכיון שנשים עוסקות בדברים שיש בהם דינים, אזי ודאי הן מהרהרות באלו הדינים וההלכות, ולכן אין נחשב שיש להם הפסק מברכת התורה.

קושיה על ביאור הגרש״ז הנ״ל מאי שנא איש מאשה

ולאחר כל אלו הדברים, עדיין ישנה קושיא גדולה לכאורה על עיקר דברי ה׳הליכות שלמה׳, דהלא תוס׳ הקשו למה אין חוזרים לברך אחרי הפסקה, ומה שונה זה מסוכה שמברכים בכל סעודה, ומתרצים תוס׳ שבגלל שחייבים ללמוד כל הזמן, אין האדם מייאש עצמו מללמוד. ולכאורה קשיא למה לא תירצו תוס׳ דמכיון שהאדם מקיים דינים והלכות בכל עיסוקיו, לכן אין זה הפסק. ומדלא תירצו תוס׳ כך, נראה לכאורה דלא כדברי ה׳הליכות שלמה׳ הנ״ל.

יישוב האפיקי מגינים לפי דרכו הנ״ל

בספר ׳אפיקי מגינים׳ הנ״ל כתב לפי דרכו שיש בברכת התורה גם גדר של ברכת המצוות, וגם גדר של ברכת השבח, ליישב הקושיא העולה מדברי הצל״ח, דהנשים צריכות לכאורה לברך על התורה אחרי הפסקה, וז״ל: ״לפ״ז מיושב ג״כ מה שהקשיתי לעיל על תירוץ התוס׳ דשאני תורה דאינו מייאש דעתו וכו׳, דא״כ נשים דאין בהו מצות והגית יהיו צריכות לברך פעם אחרת כשלומדות לאחר שהפסיקו בנתיים, דלפ״ז ניחא דאדרבה כיון דאינן מחויבות במצות ת״ת, א״כ מצד חיוב ברכת המצוה א״צ לברך כלל, ועיקר ברכתן הוא רק מצד ברכת הודאה לחוד, וכמו שנתבאר לעיל, וע״כ אף אם לומדות אח״כ אף דבדידהו לא אמרינן דברכת הודאה פוטרת הלימוד אח״כ, מכל מקום אינן צריכות לחזור ולברך מה״ט גופיה כיון דאינן מחויבות בת״ת א״כ מותרות ללמוד בלא ברכה״. מבואר מדבריו שנשים אינן חייבות בחלק של ברכת המצוה שיש בברכת התורה, אלא רק בחלק של ברכת השבח, ולזה די בפעם אחת ביום ולכן אינן חייבות לברך שוב מתי שלומדות אפילו אחרי הפסק.

כ. סימוכין מהירושלמי לכך שיש שני גדרים ב׳ברכות התורה׳

מקור הדין שיש שתי דינים בברכות התורה מהירושלמי

ונראה כי יש סימוכין מדברי הירושלמי (פ״ז דברכות ה״א) להיסוד הנ״ל, שיש שני דינים בברכת התורה, גם ברכת המצוות וגם ברכת השבח, דהכי איתא התם: ״אמר ר״ש בן אלעזר לא למדנו ברכה״ת מברכת הזימון אלא לרבים, ואם לרבים אפילו בינו לבין עצמו לא יברך. אר״א מרי וכו׳ עשאוה כשאר כל מצוותיה של תורה מה שאר כל המצוות טעונה ברכה

אף זו טעונה ברכה״. לעיל הובאו דברי ה׳משכנות יעקב׳ (סי׳ ס״ג), על הירושלמי, וז״ל: ״ומבואר להדיא דודאי הווין מה״ת, רק דוקא ברבים דמיא דזימון, ופשיט מינה דהוי כג׳ שאכלו כאחד, שאחד מברך לכולן, הראשון לפניו והאחרון לאחריו, לפי שברכת להוציא כולן היא. אבל ביחיד ס״ל שא״צ ברכה מה״ת רק מדרבנן, דומיא דברכת המצוות, שהרי היא מצוה כשאר כל המצוות שצריך לברך עליהן, וזה לא כסתימת הפוסקים דס״ל דאפילו ביחיד הוי מה״ת״.

דברי ה׳בד קודש׳ על דברי הירושלמי

ובספר ׳בד קודש׳ (ברכות סי׳ ג׳) כתב, וז״ל: ״מבואר דעת הירושלמי דברכת התורה מן התורה הוא רק ברבים, וצ״ל משום דילפינן לה מקרא דכי שם ה׳ אקרא וגו׳, ואין לנו אלא דומיא דהתם שהיה ברבים. אולם מה שמברכים ביחיד הוא משום שעשאוה כשאר מצוות. וא״כ מבואר להדיא דשני דינים נאמרו בברכת התורה א. מן התורה ונאמרו בזה תנאים דיהא דומיא דמשה ב. דלא גרע ת״ת משאר מצוות, וא״כ יש בזה דין ברכת המצוות. ודין זה הוא מדרבנן כשאר ברכת המצוות״.

על פי דברי האחרונים הנ״ל נראה להוסיף ולומר דהחלק של החיוב מדאורייתא שיש בברכת התורה, דהיינו בתורה ברבים, חלק זה מסתבר שאינו בגדר ברכת המצוות, דאם מצד ברכת המצוות, הלא גם ביחיד מקיימים מצוה. אבל אי נימא דחלק זה של חיוב הוא מגדר של ברכת השבח, אתי שפיר, כי נקל להבין דהמצוה היא לשבח ברבים ולא ביחיד. אבל אם מצד המצוה, הלא גם ביחיד יש מצוה, דלא גרע משאר מצוות שמברכים עליהן, ולכן נראה דהחלק של החיוב מדרבנן, לברך גם ביחיד, הוא בגדר של ברכת המצוות. והרי לנו מקור נאמן לשני גדרים שיש בברכת התורה.

ויש להוסיף כי הגם שכתב ה׳משכנות יעקב׳ הנ״ל דלא קיי״ל כהירושלמי, וגם ביחיד יש חיוב תורה של ברכת התורה, ועד״ז כתב ה׳בד קודש׳ דנראה להדיא מדברי הרמב״ן בסה״מ הנ״ל דחיובא מה״ת אף ביחיד, אכן, נראה דאף אי נימא דקיי״ל דלא כהירושלמי, מ״מ עדיין יש לומר בעיקר הדבר דשני דינים נאמרו בברכה״ת וכמבואר לעיל. וה׳בד קודש׳ נקט בביאורם של דברים דשני גדרים יש בברכה״ת, וז״ל: ״האחד, מה״ת וכדיליף לה מקרא, ונראה שחיוב ברכה זו אינה כלל על מעשה המצוה של ת״ת, וכמש״כ הגר״ח ז״ל, אלא שתורה עצמה טעונה ברכה בשעת לימודה, וכמו שנראה מדעת הרמב״ן שהוא כמו ברכת

הנהנין וכמו ברכת המזון אחר האכילה, וכן בגמ' ילפינן לה שם כהדדי אך מלבד זאת הרי פשוט דלא גרע משאר מצוות ויש בה דין ברכת המצות ג"כ, עכ"ל. ומבואר כדברינו הנ"ל, דאפילו אם נאמר כמו שמשמע ברמב"ן ובפוסקים שגם ביחיד יש חיוב ברכה"ת מדאורייתא, אכן בעיקר הענין שמדאורייתא ברכה"ת הוי בגדר ברכת השבח, כמו שמבואר בירושלמי, זאת יש לומר גם בשיטת הבבלי, ומה שלא גריעא מצות לימוד תורה משאר בברכת המצוות, זו סברא פשוטה, ולכן גם לפי הבבלי עולה דכלול בברכה"ת גם גדר של ברכת השבח וגם של ברכת המצוות.

סימן ל"א - בביאור הדין דההולך ללמוד פטור ממצוות, ואילו העוסק בתורה חייב במצוות

א. דברי רש"י דהליכה ללימוד תורה דוחה סוכה, ושאלת ה'אור שמח'

בסוכה (דף כ"ח ע"א) תנן, 'שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה'. ופירש רש"י: "שלוחי מצוה. הולכי בדרך מצוה, כגון ללמוד תורה, ולהקביל פני רבו, ולפדות שבויים. פטורין מן הסוכה. ואפילו בשעת חנייתן".

ה'אור שמח' (הלכות ת"ת פ"א ה"ב) כתב, וז"ל: "בחידושי למסכת סוכה עמדתי לתמוה, לשיטת רש"י דהולכי לדבר מצוה ללמוד תורה פטורים מן המצוה מחיוב סוכה, הא אמרו (ירושלמי שבת פ"א ה"ב) מי לא מודה רשב"י שמפסיקין ת"ת לעשות סוכה וליטול לולב, ולית ליה הלומד על מנת שלא לעשות נוח לו שנהפכה שלייתו על פניו".

שאלת ה'אור שמח' מבוארת היטב, דאם איתא בירושלמי דאפילו אליבא דרשב"י צריך מי שעוסק בתורה גופא, להפסיק בכדי לקיים מצות סוכה, ואם לא ינהג כן הרי נמצא שהוא לומד שלא על מנת לקיים, אם כן, כל שכן דמי שאינו עוסק עתה בתורה ממש, אלא רק הולך בכדי ללמוד תורה, ודאי שעליו להפסיק בכדי לקיים מצות סוכה.

להלן נציע בס"ד כמה דרכים אשר נאמרו באחרונים בישוב שאלה נפלאה זו, ומתוך חלק מהדרכים נזכה גם כן לביאור בעיקר הדבר, למה אין לגבי מי שעוסק במצות לימוד תורה הכלל הידוע ד'עוסק במצוה פטור מן המצוה', אלא הדין הוא להיפך, שצריך להפסיק מלימודו ולקיים המצוה. [ענין זה יתבאר/נתבאר עוד להלן/לעיל (סימן @) ביתר ביאור, יעו"ש].

ב. דרכו של האו"ש דגדולה שימושה יותר מלימודה

ה'אור שמח' כתב ליישב תמיהתו, וז"ל: "ונחה דעתי מדברי הר"י מקורביל, בתוס' כתובות דף י"ז ע"א (ד"ה מבטלין) דפירש דשימוש תלמידי חכמים גדול מתלמוד תורה, ושימוש פירושו הוא, הבנת טעמי המשנה וסברתו, הנקרא בשם גמרא, וזה לשון רש"י ברכות (מ"ז ע"ב), איזה עם הארץ, שלא שימש ת"ח, הוא הגמרא התלוי בסברא, שהיו נותנים לדברי משנה טעם, והיו מתאספין יחד ועוסקים בכך, והיא דוגמת הגמרא שסידרו אמוראים, ע"כ. והולכים ללמוד תורה זה שימוש תלמידי חכמים".

ונמצא לפנינו חידוש כפול. חדא, דאע"ג שלימוד תורה נדחה בכדי לקיים מצוה עוברת, כמו סוכה ולולב, אף על פי כן, שימוש ת"ח אינו נדחה אפילו מפני מצוה עוברת, וזאת עפי"ד התוס' דשימוש תלמידי חכמים גדול מתלמוד תורה. ולא רק זאת, אלא אפילו ההליכה לבית רבו, גם היא לא נדחית מפני מצוה עוברת, אלא יש לה המעלה של השימוש עצמו, ואף דהוי רק בגדר הכשר לשימוש, גם זה ערכו גדול עד כדי לדחות למצוה עוברת.

דברי התוספות בכתובות וביאורם

ואלו הם כל דברי התוס' בכתובות אשר עליהם נסתמך ה'אור שמח' בכדי ליישב את דברי רש"י. בגמרא שם איתא דמבטלין תלמוד תורה להוצאת

המת. וכתבו תוס׳: ״וקשה דבהלכות דרך ארץ אמר רבי עקיבא תחילת תשמישי לפני חכמים, פעם אחת הייתי מהלך בדרך ומצאתי מת מצוה, ונטפלתי בו ד׳ מילין עד שהבאתיו לבית הקברות וקברתיו, וכשבאתי והרציתי דברי לפני ר״א ור׳ יהושע, אמרו לי על כל פסיעה ופסיעה כאילו שפכת דם נקי.

״ויש לומר, דהתם לאו משום ביטול תורה, אלא משום דמת מצוה קנה מקומו, והיה לו לקברו במקום שמצאו. וכן משמע במס׳ שמחות, דקאמר מת מצוה קנה מקומו, והעובר על דברי חכמים חייב מיתה וכו׳. והר״ר יהודה מקורביל תירץ דהתם משום שביטל עצמו משימוש ת״ח קאמר, דגדול שימושה יותר מלימודה״, עכ״ל תוס׳.

מבואר דהר״י מקורביל סבירא ליה דאע״ג דאיתא בגמרא סוכה הנ״ל, דמבטלין תלמוד תורה להוצאת המת, עם כל זאת אין מבטלין שימושה של תורה בשביל מצוה עוברת כמו קבורת המת. וכפי הנראה הביאור בזה, דאם מדובר על לימוד תורה, הרי ההפסד הוא רק עצם הזמן שמקיימים בו את המצוה. אבל כשמדובר על שימושה של תורה, זהו קנין לכל החיים, דמכח האי שימוש ילך וילמד כל ימיו, ונמצא דמפסיד הפסד מרובה לצורך קיום המצוה, וזאת אין לעשות. וזהו על דרך מה שכתב ה׳עמק שאלה׳ (שאילתא ק״ב) דמותר להתאחר מלישא אשה מכיון דבלא זה יאבד חלק גדול מתורתו.

סימוכין לדברינו הנ״ל יש מהא דאמרו לו לרבי עקיבא דבכל פסיעה כאילו שפכת דם נקי. ולכאורה חומרא זו מובנת היטב לדרכם הראשון של תוס׳, דמת קונה מקומו, ולכן בזה שלקח אותו ממקומו, יש לו חומר של שפיכות דם. אבל לפי הר״י מקורביל דהטענה עליו היתה בגלל שלא שימש ת״ח, לכאורה אין מובן למה אמרו לו דהוי כאילו שפך דם נקי. וצריך לומר בזה, דכונתם היתה דשפך את דם עצמו, שהרי היה יכול להתעלות בשימושה של תורה בכל רגע ורגע שהיה נמצא אצל רבו, והפסד זה הוי כשפיכת דמים.

ג. דרכו של ה׳מאורי המועדים׳

בספר ׳מאורי המועדים׳ (עמוד רנ״ח) כתב דרך נוספת ליישב את קושית ה׳אור שמח׳, וז״ל: ״ונראה דהא באמת טעמא בעי, מאי טעמא דבת״ת

ליכא לדינא דעוסק במצוה פטור מן המצוה, דודאי אין זה משום גריעותא דתורה, דאדרבה ת״ת כנגד כולם, אלא הביאור בזה הוא, דממה דיהיב רחמנא מצוות, מזה גופא מוכח דצריך להפסיק מלימודו ולקיים המצוות, דאי לא כן ומי שעוסק בת״ת לא יפסיק מלימודו, אם כן לא משכחת לה קיום המצוות, דהא מצות ת״ת היא בין ביום ובין בלילה ללא הפסק, ובהכרח דעוסק בת״ת מפסיק כדי לקיים המצוות.

״ואם כן טעם זה שייך רק לענין עצם הלימוד, שהוא חיוב תמידי בלא שום הפסק, אבל לענין הכשר מצות תלמוד תורה, הרי זה כשאר מצוות, דאיכא בהו דינא דעוסק במצוה פטור מן המצוה, ודו״ק״, עכ״ל.

ד. דרכו של ה׳משמרת חיים׳

בספר ׳משמרת חיים׳ (חלק א׳, ת״ת אות ב׳), נתקשה גם כן בענין זה, וז״ל: ״כלל גדול דבת״ת לא שייך לומר עוסק במצוה פטור מן המצוה, והיכא דאי אפשר ע״י אחר, מחויב לבטל מלימודו, ורק אם אפשר לקיים ע״י אחר, פטור מלעסוק במצוה, כדאיתא במועד קטן דף ט׳ ע״ב. ולכאורה קשה מדוע אמרינן בהולך ללמוד תורה פטור מלקיים מצות סוכה, משום עוסק במצוה פטור מן המצוה, כדאיתא בסוכה דף כ״ו גבי רבה ורב חסדא כי הוו עיילי בשבתא דריגלא לא היו ישנים בסוכה, משום דעוסק במצוה פטור מן המצוה דהיו באים לשמוע הדרשה כדאיתא ברש״י, וצ״ע איך עדיף ההליכה ללמוד תורה מהלימוד תורה עצמו, אם על הלימוד אינו נפטר, איך נפטר ע״י ההילוך ללמוד״.

וכתב ה׳משמרת חיים׳ ליישב שאלתו, וז״ל: ״ונראה שבכלל צ״ע למה גרע ת״ת משאר מצוות, דלא אמרינן בה עוסק במצוה פטור מן המצוה. ועיין במאירי מו״ק דף ט׳ ע״ב דביאר דהטעם הוא משום שניתנה תורה ע״מ לקיים, ולכן לא מסתבר דיפטור הלומד בתורה מכל המצוות. ואם נאמר כן ישאר לנו הקושיא בתוקפה, איך פוטר ההילוך לת״ת, ובמה עדיף מת״ת עצמה.

״אולם יש עוד להסביר על פי דברי הגר״א בשנות אליהו (פ״א דפאה) דביאר דת״ת עדיף מכל המצוות, ורק כשא״א ע״י אחר מבטלין, משום דכל תיבה ותיבה הוא מצוה בפנ״ע, ואם ילמד למשל דף גמרא יקיים מאות מצוות. ולפי״ז יש לומר דמהאי טעמא לא שייך בת״ת עוסק במצוה פטור

מן המצוה, דעוסק במצוה שייך רק היכא דהוא באמצע המצוה, אבל היכא דהוא כבר גמר המצוה, ורוצה להתחיל עוד מצוה, לא שייך הכלל שעוסק במצוה, ולכן בת״ת דתיבה שכבר למד כבר נגמרה מצותה, ומה שילמד עכשיו הוא עוד מצוה, לא שייך ענין של עוסק במצוה. וכל זה לגבי עצם הלימוד, דלא שייך עוסק במצוה כיון דלא שייך שיהא באמצע וכנ״ל, אבל גבי הילוך לת״ת ההילוך הוא מצוה אחת של הילוך לת״ת, והוא באמצע המצוה, ושפיר שייך עוסק במצוה פטור מן המצוה״, עכ״ל ה׳משמרת חיים׳.

ה. דרך נוספת על פי דברי ה׳קהילות יעקב׳

ונראה דיש מקום ליישב באופן נוסף שאלת ה׳אור שמח׳ ושאר האחרונים הנ״ל, כיצד יכול להיות דלגבי למוד תורה אין הכלל דעוסק במצוה פטור מן המצוה, ואילו לגבי ההולך ללמוד תורה, נאמר כלל זה, דמכיון שעתה הוא עוסק במצוה, הרי הוא פטור מן המצוה, וזאת בהקדם דרכו של ה׳קהילות יעקב׳ (ברכות סי׳ ט״ו) לבאר הענין שעמדו עליו האחרונים הנ״ל, למה בת״ת אין הדין דעוסק במצוה פטור מן המצוה, אלא הדין הוא להיפך, שיש להפסיק מלימוד התורה ולקיים המצוה, וביאר בזה דלגבי מצות לימוד תורה, הרי שכאשר עומדת לפניו קיום מצוה עוברת, אזי אין על הזמן הזה כלל חיוב של ת״ת, ואין הוא בגדר אנוס על ביטול התורה, אלא שאינו חייב כלל עתה בתורה, ולכן עליו לקיים את המצוה.

וז״ל ה׳קהלות יעקב׳: ״ונראה דהגדר הוא כך, שבכל מצוות חיוביות שבתורה, אפילו כשהוא אנוס מלקיים המצוה, וליכא עליו טענה ותביעה על ביטולה, מ״מ חיובא רמיא עליה. אבל כגון במצות צדקה, מי שהוא עני ואין לו כלל מה ליתן, אינו בגדר ׳אנוס׳, רק ׳פטור׳, דזהו עיקר השיעור במצות צדקה, שהוא כפי יכלתו וכשאין לו, ליכא חיוב כלל ליתן. וכן מצות ת״ת כיון שלא נתנה בו תורה שיעור, ממילא החיוב הוא כפי יכלתו, ועל זמן שהוא אנוס מללמוד, אין זה בגדר מבטל מצוה באונס, אלא זהו גבול חיובו, שהוא עד כמה שאפשר לו.

״והנה הא דעוסק במצוה פטור מצוה, היינו משום דשניהם חיוב עליו, ואין דוחין זה את זה, אבל ת״ת ומצוה אחרת, הנה מצד המצוה דרמיא עליו שבשבילה מוכרח הוא לבטל ת״ת, הרי אם נחייבו לעסוק בהמצוה,

ממילא אין עליו שום חיוב ת״ת על שעה זו לפמשנ״ת דבהזמן שאנוס לבטל מת״ת ליכא חיוב ת״ת כלל. משא״כ בשאר מצוות, שגם אם ידחו מפני האונס, או מפני שעסוק בתלמוד תורה, מכל מקום חיובא לא פקע, ולכן מבטלין ת״ת בשביל מצוה אחרת, דהחיוב ת״ת אינו יכול לעשות פטור על המצוה, אבל החיוב מצוה עושה פטור על מצות ת״ת כמשנ״ת״, עכ״ל הקה״י.

על פי דרך זו בטעם הדבר שמבטלים לימוד תורה בשביל קיום מצוה, מובן היטב למה כשמקיימים המצוה דהילוך לת״ת, אין צריך לבטלה מחמת מצוה אחרת, כי כל הטעם שביאר הקה״י שייך רק בת״ת עצמו, שעל זה נאמר דבשעת קיום מצוה ליכא כלל למצוה דת״ת, אבל בהולך ללמוד, על זה לא שייכא סברא זאת, ולכן הדרינן לכללא ד׳עוסק במצוה פטור מן המצוה׳.

ו. דרכו של ה׳ברכת מרדכי׳

ב׳ברכת מרדכי׳ (סוכה סי׳ כ׳ אות ד׳) כתב עוד בביאור ענין זה, וז״ל: ״יתכן מאד לומר דאמנם יש בהולכי דרך לת״ת מה שאין בת״ת עצמו, וזאת ע״פ הגמרא בברכות דף ס״ג ע״ב, ת״ר כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה וכו׳, פתח רבי יהודה ראש המדברים בכל מקום בכבוד תורה ודרש ׳ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה׳, והלא דברים קל וחומר, ומה ארון ה׳ שלא היה מרוחק אלא שנים עשר מיל, אמרה תורה ׳והיה כל מבקש השם יצא אל אהל מועד׳, תלמידי חכמים שהולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה, על אחת כמה וכמה וכו׳. ופירש רש״י, ׳אמרה תורה, כלומר קראו הכתוב מבקש השם׳.

״הרי שההליכה ממקום למקום היא המכתירתו בשם מבקש השם, ולהכי קבע משה רבינו את אהלו שנים עשר מיל מחוץ למחנה, כדי לזכות את הפונים עליו במצות מבקש השם. אשר לפי זה מובן היטב מה שהולכים בדרך לת״ת יש בהם דין עוסק במצוה פטור מן המצוה, טפי מאשר בלימוד התורה עצמו, שהרי בהליכה קיים קיום מצוה של מבקש ה׳, ומצוה זאת אשר קיימת בשעת ההליכה דוקא, היא הפוטרת מהמצוות, ולא מצות תלמוד תורה״, עכ״ל. ויש לעיין קצת בדבריו, דודאי מעלה גדול היא להיות בבחינת ׳מבקש ה״, אבל לא מצאנו על ענין זה מצוה מיוחדת, עד שנימא דיש על זה דין דעוסק במצוה פטור מן

המצוה, וצ״ע.

סימן ל״ב - בטעם הדבר דמבטלין תלמוד תורה לקיום מצוות

א. דברי הירושלמי ושני דרכים בביאורם

המקור בגמרא להא דהעוסק בת״ת, מפסיק לקיים מצוה אחרת

במועד קטן (דף ט' ע״א) איתא: ״כתיב (משלי ד,כו) 'פלס מעגלי רגלך, וכל דרכיך יכונו' [כלומר, שקול מצות ועיין בהן איזו מצוה גדולה ועשה הגדולה. רש״י], וכתיב (שם ה,ו) 'אורח חיים פן תפלס' [דמשמע כל מצוה שתבוא לידך עשה אותה, בין גדולה בין קטנה, ואל תניח גדולה מפני הקטנה], לא קשיא, כאן במצוה שאפשר לעשות ע״י אחרים [תפלס מעגל רגלך, שתעשה אתה הגדולה וחבריך יעשו קטנה], כאן במצוה שאי אפשר לעשותה ע״י אחרים [אל תפלס אלא מצוה שבא לידך בין גדולה בין קטנה, עשה]״.

בהמשך הסוגיא שם איתא: ״הדר יתבי וקא מבעי להו, כתיב 'יקרה היא מפנינים וכל חפציך לא ישוו בה' [שתבטל כל חפציך בשביל שתעסוק בתורה], הא חפצי שמים ישוו בה [כלומר, שאם יש לך לעסוק במצוה, תבטל תלמוד תורה ועסוק במצוה], וכתיב 'וכל חפצים לא ישוו בה', דאפילו חפצי שמים לא ישוו בה [דמבטל מצוה ועוסק בתלמוד תורה], כאן במצוה שאפשר לעשותה ע״י אחרים כאן במצוה שאי אפשר לעשותה ע״י אחרים״.

העולה מכלל סוגיית הגמרא דכאשר אדם יושב ועוסק בתורה, ובאה לפניו מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, הרי הוא חייב להפסיק מלימודו ולקיים המצוה. דעל כגון דא נאמר 'וכל חפציך לא ישוו בה', ודרשינן, הא חפצי שמים ישוו בה, כלומר, שאם יש לך לעסוק במצוה, תבטל תלמוד תורה ועסוק במצוה.

על ענין זה המתבאר ועולה מדברי הגמרא במו"ק, עמדו רבים על המדוכה, להבין טעם הדבר, דהלא בעלמא קיימא לן דהעוסק במצוה הרי הוא פטור מן המצוה, ואם כן, הדבר צריך תלמוד טובא, למה זה דוקא מצות לימוד תורה אשר היא שקולה כנגד כל המצוות, לגבה נאמר דהעוסק במצות לימוד תורה, אינו פטור מן המצוות, אלא עליו להפסיק לימודו ולקיים המצוה.

וכבר נתקשה בענין זה המאירי (שבת דף ט' ע"א), וז"ל: "ושמא תאמר, והיאך הקלו בת"ת משאר מצוות, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, כמו שאמרו במסכת סוכה (דף כ"ו ע"א), בכותבי ספרים תפילין ומזוזות וכל העוסקים במלאכת שמים, לאתויי מוכרי תכלת".

ביאור המאירי על פי הירושלמי, למה מבטלין ת"ת לקיום מצוה

בישוב שאלתו כתב המאירי, וז"ל: "יש לומר, שהתלמוד אינו אלא להביא לידי מעשה, והיאך יפקיע את המעשה. והוא שאמרו בירושלמי על זה, הלמד לעשות ולא הלמד שלא לעשות, שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא. ומכל מקום במצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים אינו מפסיק, וכן למצוה שאין שעתה עוברת".

מבואר מדבריו דהטעם לכך שאין בת"ת הדין דעוסק במצוה פטור מן המצוה, הוא מכיון דזהו מגדרי ועקרי מצות לימוד תורה, דהלימוד צריך להיות על מנת לעשות, ואם כן כיצד יתכן שיבטל אדם מצוה מחמת לימוד התורה, בזמן שכל הלימוד הוא בכדי לקיים.

והביא המאירי מקור לזה בירושלמי (שבת פ"א ה"ב), והכי איתא התם: "ולא מודה רשב"י שמפסיקין לעשות סוכה ולעשות לולב, אית ליה לרשב"י הלמד על מנת לעשות ולא הלמד שלא לעשות, שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא. וא"ר יוחנן הלמד שלא לעשות, נוח לו אילו נהפכה שלייתו על פניו ולא יצא לעולם. טעמיה דרשב"י, זה שינון וזה שינון, ואין מבטלין שינון מפני שינון".

ביאור ה'קובץ תשובות' בירושלמי

ב'קובץ תשובות' (חלק ג' סי' קמ"ד) נתקשה בדברי הירושלמי, וז"ל: "וטעם הזה צריך ביאור, כי לכאורה מדוע לא שייך דין זה דעוסק במצוה פטור מן המצוה גם לגבי מצות לימוד התורה, ומה זה הטעם דהוה כלומד על מנת שלא לעשות, אם התורה פטרה אותו בזמן עיסוקו בתורה, ואחרי כן כשלא יעסוק בתורה יתחייב בכל התורה, ואיך זה נקרא כלומד על מנת שלא לעשות.

"ונראה דהרי באמת חיוב לימוד התורה מוטל על האדם בכל עת, 'ושננתם שיהיו דברי תורה שנונים בפיך', ו'השמר לך פן תשכח את הדברים ופן יסורו מלבבך', ועל זה נאמר 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', ואם כן נמצא דמצוות התורה שנאמרה לכל ישראל, לא יתקיימו על ידי לומדי התורה, דהרי בכל זמן בין בעידניה דעסיק בתורה בין בעידניה דלא עסיק בה, אבל כשיש שתי מצוות לפניו, עליו לבחור במצוה החמורה, וכדאיתא בירושלמי (פאה פרק קמא) דתלמוד תורה שקול כנגד כל המצוות. וזה לשון הירושלמי, אפילו כל מצוותיה של תורה אינן שוות לדבר אחד מן התורה, כתוב אחד אומר, 'כל החפצים לא ישוו בה', וכתוב אחד אומר 'וכל חפציך לא ישוו בה', 'חפצים' אלו אבנים טובות ומרגליות, 'חפציך' אלו דברי תורה, דכתיב 'כי באלה חפצתי נאום ה'' [כלומר עשיית המצוה שהן מדברי תורה, שהן חפציו של אדם, אפילו הכי לא ישוו בה לת"ת. פני משה]. ומכיון שזה ברור שהתורה חייבה לכל יהודי לשמור ולקיים את מצוות התורה, לכן צריך לומר שלימוד התורה לא פוטר מכל מצוות התורה", עכ"ל ה'קובץ תשובות'.

והיינו, דבשאלתו נקט כי רק בעת שהאדם עוסק בתורה, הרי הוא פטור מן המצוות, ולכן נתקשה דמה בכך, הא אחר גמר לימודו יחזור לחיובו בכל המצוות כשאר בני האדם, ועדיין הוי בגדר לימוד על מנת לעשות. ובתירוצו מבאר דאי ננקוט דהעוסק בתורה פטור מכל המצוות, אזי ימצא דלומדי התורה לא יקיים מצוות כלל, שהרי תמיד מצות לימוד תורה תהיה קודמת, ואפילו אם אינו עוסק בתורה, אבל כשיהיה עליו לבחור האם לעסוק בתורה או לקיים מצוה אחרת, הרי יהיה עליו לבחור בתורה ולא לקיים המצוה שעומדת לפניו. וכל שכן שאם הוא באמצע לימוד התורה, ודאי אין לו להפסיק בשביל מצוה אחרת, ונמצא ד'מצוות התורה שנאמרה לכל ישראל, לא יתקיימו על ידי לומדי התורה'. ומכיון

דדבר זה לא יכול להאמר, ממילא עלינו לומר דת״ת אינו דוחה קיום שאר מצוות. כך נראה בכונת הדברים.

ביאור ה׳פחד יצחק׳ בירושלמי

ב׳פחד יצחק׳ (שבועות מאמר מ׳ אות י״ב) כתב דרך נוספת בביאור ענין זה, למה במצות לימוד תורה לא נאמר הכלל דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, והוסיף בדבריו ביאור על דברי הירושלמי שהביא המאירי הנ״ל, וממילא מיושבת גם השאלה ששאל ב׳קובץ תשובות׳ הנ״ל על דברי הירושלמי, וז״ל:

״נראה לפרש סברתם של רבותינו הראשונים שאמרו כי אין פטורא דעוסק במצוה נוהג במצות ת״ת, משום דיש בה במצות ת״ת תנאי של על מנת לעשות, וכוונת דברים אלו היא, דדינא דעוסק במצוה לא נאמר אלא שאין עליו להניח מצוה זו שהוא עוסק בה עכשיו, בכדי לקיים מצוה אחרת שאין הוא עוסק בה עדיין. אבל באופן שקיום מצוה השניה הוא תנאי בקיום המצוה הראשונה, שוב אין זה נקרא שהוא מניח מצוה ראשונה בכדי לעסוק בשניה, מאחר שגם בעסקו בשניה אין זה סילוק יד מן הראשונה, ובכהאי גוונא לא נאמר הדין דעוסק במצוה פטור ממצוה, ולהכי מכיון שעשיית המצוות וקיומן הוא תנאי במצות ת״ת, ממילא נמצא דקיום מצוות בכלל אינו נקרא סילוק יד ממצות ת״ת, ושוב פקע כאן דינא דעוסק במצוה בכללי״.

הנה ה׳פחד יצחק׳ מאיר את עינינו בסברא חדשה בסוגיא זו, ולדרכו עולה ומתבאר דכאשר אדם עוסק בתורה ומפסיק מלימודו לצורך קיום מצוה, הרי שבעומק הדברים אין כאן הפסק הלימוד, כי קיום התורה הוא חלק ממש מעצמותה של מצות לימוד התורה, ולכן דינא הוא דלגבי מצות לימוד תורה יפסיק מלימודו ויעסוק בקיום מצוה הבאה לידו.

ב. בדברי האחרונים דבלימוד תורה אין מציאות של ׳עוסק במצוה׳

דברי ה׳חזון יחזקאל׳ בהא דמבטלין ת״ת לקיום מצוות

ב׳חזון יחזקאל׳ (תוספתא שבת פרק א׳ אות ד׳, בחידושים) כתב דרך נוספת לבאר עיקר דין זה, דהעוסק בתורה צריך להפסיק מלימודו בכדי לקיים מצוה

שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, ולמה לא אמרינן בכה״ג כללא דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ובדבריו רמז להוסיף ביאור בדברי הירושלמי הנ״ל, וז״ל:

״הנה פה מקום הראוי לעורר שבכל מקום שמצינו בסוגיות התלמוד עוסק במצוה פטור מן המצוה, היינו דוקא כשהוא עסוק עתה במצוה שכבר התחיל בה מקודם, והעסק בה נמשך גם עכשיו, וכהאי גוונא אנו ילפינן מן ׳ובלכתך בדרך׳, בלכת דידך הוא דמחייבת הא בלכת דמצוה פטירת (ברכות דף י״א), כלומר כשהוא הולך כבר בדבר מצוה הוא פטור מלהפסיק את הליכתו ולקרות ק״ש.

״מה שאין כן בת״ת, הלא כל שעה שהוא לומד היא מצוה בפני עצמה, נמצא כי כל רגע שהוא לומד הוא מתחיל אז בעסק במצות ת״ת, אז לא שייך כאן עוסק במצוה פטור מן המצוה. ויש רק לדון איזו מהן עדיפא, ועל זה מוכיח בירושלמי כי עיקר הלימוד הוא על מנת לעשות ועליו לעשות אותה מצוה שהגיע זמנה לעשותה, והענין הזה ניתן לפלפל בו אך אין המקום ראוי לזה״.

מבואר בדבריו דעיקר הטעם שבת״ת לא נאמר הדין דעוסק במצוה פטור מן המצוה, הוא מכיון דבאמת אין שייך במצוה זו הבחינה של ׳עוסק במצוה׳, כי בכל רגע ורגע הוא מצוה בפני עצמה, וממילא הוי כמי שיש לפני שתי מצוות חדשות, ועל הוא דנאמר בירושלמי טעם למה יש להעדיף ולבחור את המצוה העוברת ולא את מצות לימוד תורה, והוא משום דלימוד צריך להיות על מנת לעשות, וזו סברא להעדיף את המצוה על פני ת״ת, אבל אין זו סברא למה אין בלימוד תורה הכלל דעוסק במצוה. ובזה מיושבת שאלת ה׳קובץ תשובות׳ הנ״ל, דלמה יפסיק מלימודו, והרי יכול לקיים מצוות ה׳ לאחר לימודו, דלהנ״ל לק״מ, כי בתורה לעולם הוי בבחינה של קודם הלימוד, ולא באמצע הלימוד.

דברי ה׳קול בין לוי׳ כדברי ה׳חזון יחזקאל׳

וזכה ה׳חזון יחזקאל׳ לכוין לדברי ה׳קול בן לוי׳ (לשונות הרמב״ם פרק ג׳ מהלכות ת״ת ה״ד. נדפס בשנת תפ״ז. ציין אליו הגרעק״א בהגהות השו״ע, יו״ד סי׳ רמ״ו סע׳ י״ח), וז״ל: ״מצינן למימר דבת״ת לא שייך התחלה ממש כמו שאר מצוות, דגבי ת״ת כל פרק ופרק או משנה ומשנה ואפילו דיבור אחד מצוה שלימה חשיבא, משא״כ בשאר מצוות שיש להם גבול ומידה.

"ומכל מקום בתלמוד תורה נמי יצדק לשון הפסק מצד אחד, דאע"ג דאין שייך בזה התחלה, דכל קמא וקמא שלמד כבר קיים מצוה, ומה שעתיד ללמוד הוא מצוה בפ"ע, משא"כ בשאר מצוות כגון מל ולא פרע דהכל מצוה אחת ושייך בזה התחלה, מ"מ שייך לשון הפסקה כשהתחיל ללמוד ופוסק בת"ת וכו'. [ואעפ"כ] אם התחיל ללמוד פוסק למצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים, מטעמא דלא שייך בו התחלה ממש".

דברי ה'ציץ אליעזר' להקשות על ה'חזון יחזקאל'

ב'ציץ אליעזר' (חלק ד' סי' ט"ז אות ב') הביא את דברי ה'חזון יחזקאל', ותמה עליו, וז"ל: "מדברי הרמב"ם שהבאתי לעיל שכתב שאם עוסק בתורה וטרוד בה והיה מתייראי מלישא אשה מותר להתאחר, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, לענ"ד סתירה מפורשת לזה, שהרי מבואר בהדיא בדברי הרמב"ם שם שגם במצות ת"ת אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה, ושהוא עוד במכל שכן.

"גם יש מקום לדון על עצם סברא זאת, משום שמצות ת"ת אין לה שיעור והפסק ואינו רשאי ליפטר עצמו ממנה לעולם יומם ולילה, ונהי שבכל רגע ורגע מקיים מצות ת"ת, אבל הרי נחשב כמצוות פרטיות הנובעות מתוך מצוה כללית, והכללית היא מצוה אחת הנמשכת, ורק משום צרכי חייו שרי להפסיק, וא"כ הרי נמצא שמלבד זה שבכל רגע ורגע מקיים מצוה חדשה של ת"ת, מקיים ועוסק גם בהמשכת המצוה של 'והגית בו יומם ולילה'.

"ועיין תלמידי רבינו יונה ז"ל בברכות דף י"א ע"ב שכותבים שם דעיקר מצות עשה דת"ת נוהגת כל היום כולו, ובקריאה פעם אחת לא נגמרה מצותה. וכ"כ בשבלי הלקט השלם, ה' תפילה סימן ה' בשם רבינו ישעיה ז"ל. ועיין בשיטה מקובצת נדרים דף ח' ע"א שמביא בשם הרנב"י ז"ל דמידי עשה דת"ת לא פטר נפשיה אלא א"כ יעסוק בתורה כל היום, ועי"ש בר"ן ובריטב"א. ועיין במנחות דף צ"ט. וכן עיין בב"י בטור או"ח ס' מ"ז בד"ה כתוב בתשובות הרשב"א, שכותב שהא שאין מברכים על תורה לאחריה, משום דכיון דמצות הגייה בתורה הוא ביום ובלילה ואין שעה שאינו חייב לעסוק בה, לא שייך לברך לאחריה, ע"ש.

"אם כן לפי כל הנ"ל נמצא דגם העוסק במצות ת"ת הוי ליה בכלל ובגדר של העוסק במצוה פטור מן המצוה, מכיון שהוא עדנה בעצם המשכת המצוה הקודמת של תלמוד תורה וכנ"ל", עכ"ל ה'ציץ אליעזר'.

יישוב שאלות ה'ציץ אליעזר' על ה'חזון יחזקאל'

והנה מה שהקשה ה'ציץ אליעזר' על ה'חזון יחזקאל' מדברי הרמב"ם שכתב דמותר להתאחר ולא לישא אשה מטעם דעוסק במצוה בת"ת, הנה באמת עיקר הקושי בזה הוא בדברי הרמב"ם, דמה שייך לומר לגבי מצות ת"ת עוסק במצוה, והאריך בזה ה'ציץ אליעזר' לעיל שם, וכתב דטעם הדבר שלגבי מצות נישואים אמרינן כללא דעוסק במצוה בת"ת, ודלא כמו בשאר מצוות, דזהו משום דמצות נישואים הוי בגדר מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים, כדברי בן עזאי דאפשר לעולם שיתקיים ע"י אחרים. ואי נקבל ביאור זה הרי יעלה דלגבי ת"ת אשכחנא לכללא דעוסק במצוה, ונדחתה סברת ה'חזון יחזקאל'.

אבל בשו"ע הרב (פרק ג' מהלכות ת"ת) מבואר טעם אחר למה מותר להתאחר בנשואי אשה, דאין זה מדינא דעוסק במצות ת"ת, אלא זהו מכיון שמצות ידיעת כל התורה דוחה מצות נישואים דהוי סתירה לידיעת כל התורה יעו"ש דברים הבהירים. ואי נימא הכי אזי לא קשיא מידי על ה'חזון יחזקאל', דמצות ידיעת כל התורה הוי בגדר מצוה אחת, ולא אמרינן לגבה דכל תיבה הוי מצוה בפנ"ע, ולכן גם ה'חזון יחזקאל' מודה דשייך בזה דינא דעוסק במצוה, אבל לגבי מצות ת"ת הרגילה, בזה שפיר איכא למימר דכל מילה הוי מצוה לחוד, ולכן אין שייך בזה כללא ד'עוסק במצוה'. ומה דמפסיק לקיום מצוה, הרי זו הפסקה לזמן קצר הנצרך לקיום המצוה וחוזר מיד לתלמודו, ואין בזה סתירה למצות ידיעת כל התורה, ורק נישואים הוו סתירה לידיעת כל התורה, ע"ש.

ומה שהוסיף ה'ציץ אליעזר' להקשות על ה'חזון יחזקאל' דאפילו שכל תיבה הוי מצוה בפנ"ע, אבל מ"מ ישנה גם מצוה כוללת על למוד התורה כל היום, ולגבה שפיר הוי בגדר עוסק במצוה, והביא מקורות רבים על זה, לכאורה שאלתו צ"ב, דודאי כו"ע מודו דיש חיוב כולל על עסק התורה בכל היום, אבל סוף סוף אופן קיום מצוה זו הוא על ידי מצוות חלוקות, דכל תיבה הוי מצוה לעצמה, ואם כן אין כאן המציאות של 'עוסק במצוה', כנלענ"ד לומר בזה.

שני דרכים בביאור דינא ד'עוסק במצוה פטור מן המצוה'

בספר 'ברכת מרדכי' (סוכה סי' כ' אות י"ג) כתב גם כן לבאר כדרכו הנ"ל של ה'חזון יחזקאל', אבל הביא להקשות על דרך זו, וז"ל: "אך ראיתי מקשים על כך, שהרי גם במצות ת"ת נהי שכל מילה, מצוה לעצמה היא,

אבל הלא ודאי שמלבד המצוה של ת״ת, יש בלימוד כל מילה גם משום ההכשר למצות ה׳ושננתם׳, שהיא ההבנה וההעמקה בתורה, וכיון שכל מילה ודאי שמלבד שיש בה בפנ״ע הרי היא משלימה גם את ההבנה של המילה שלאחריה, שוב הויה ליה כל מילה גם כהליכה למוד תורה כלפי המילים שלאחריה״.

עוד כתב להלן שם לדחות התירוץ הנ״ל, וז״ל: ״אלא דלקושטא דמילתא צל״ע בתירוץ זה, שכן נראה ד׳עוסק׳ או ׳אינו עוסק׳, אינו תלוי בהפסקת ההתחלה מצד דיני המצוה, או מצד חלות שמה, אלא אך ורק בהפסקת התחלת עצם המעשה, אשר לכן גם אם המילה הבאה מצוה חדשה היא, אעפ״כ כיון שמצד המעשה, מעשה אחד הוא, לכן ההפסקה נידונה כהפסקה לאחר שכבר התחיל מצוה אחרת, מצד המעשה גברא, וזה פשוט״.

ועולה מכל הנ״ל מחלוקת בהבנת הדין ד׳עוסק במצוה פטור מן המצוה׳, האם יסודו מצד המצוה, או מצד הגברא, דה׳חזון יחזקאל׳ ודעמיה נקטו דזהו מגדרי המצוה, דאין להפסיק באמצע קיום של מצוה, ובתורה תמיד אין האדם באמצע קיום מצוה, אלא גמר מצוה אחת ופניו מצוה נוספת. אבל ה׳ברכת מרדכי׳ נקט דיסוד דין זה הוא מצד האדם, שאם האדם אוחז באמצע עסק מצוה אחת, אין לו להחליפה במצוה אחרת, ולכן שייכא סברא זו אפילו בלימוד תורה.

ג. דברי האחרונים דבשעת קיום מצוה, אין מצות ת״ת

דברי ה׳קובץ הערות׳ וה׳קהלות יעקב׳ בביאור הא מבטלים ת״ת לקיום מצוות

הגאון רבי אלחנן וסרמן זצ״ל כתב ב׳קובץ הערות׳ (הוספות בסוף הספר, אות א׳) ביאור נוסף בסוגיא דידן, למה מבטלין ת״ת מפני קיום מצוות, ואין אומרים כאן הדין דעוסק במצוה פטור מן המצוה, וז״ל: ״נראה דהא דצריך לבטל מת״ת בשביל קיום מצוה, אין הטעם משום דמצות ת״ת נדחית מפני קיום מצוה, דהא מצות ת״ת גדולה מכל המצוות, אלא דכמו שמותר לבטל ת״ת מפני דרך ארץ וכל צרכי אדם ההכרחיים, ומשום דחיוב ת״ת אינו חל על האדם אלא בשעה שהוא פנוי ובטל ממלאכתו, דקרא כתיב ׳ואספת דגנך׳, אבל בשעה שהוא צריך לעשות מלאכתו אז

אינו חייב כלל בת״ת, ה״נ אם הוא צריך לעסוק במצוה, לא גרע משאר צרכי האדם שאז אינו מחוייב כלל בת״ת.

״אבל במצוה שאפשר לקיימה ע״י אחרים, וכן אם אפשר לקיימה לאחר זמן, לא פקעה ממנו מצות ת״ת, וכיון דחיובא דת״ת רמי עליה, ממילא הוא פטור מן המצוה, וכל שכן הוא, דמצות ת״ת בשעה שהוא מחוייב בה אינה נדחית מפני שום מצוה, דהיא חמורה מכל המצוות״.

העולה מדבריו הוא, דהא שמפסיקים מלימוד תורה לצורך קיום מצוות, אין זה בגדר העדפת מצוה אחרת על מצות הלימוד, אלא דכל שנזדמנה לאדם מצוה לעשותה [כפי התנאים והכללים הנ״ל], הרי שעל זמן זה אין כלל חיוב של ת״ת, ולכן חיוב הוא להפסיק מהלימוד ולקיים המצוה.

על דרך זה כתב גם ה׳קהילות יעקב׳ (ברכות סי׳ ט״ו), וז״ל: ״ונראה דהגדר הוא כך, שבכל מצוות חיוביות שבתורה, אפילו כשהוא אנוס מלקיים המצוה, וליכא עליו טענה ותביעה על ביטולה, מ״מ חיובא רמיא עליה. אבל כגון במצות צדקה, מי שהוא עני ואין לו כלל מה ליתן, אינו בגדר ׳אנוס׳, רק ׳פטור׳, דזהו עיקר השיעור במצות צדקה, שהוא כפי יכלתו וכשאין לו, ליכא חיוב כלל ליתן. וכן מצות ת״ת כיון שלא נתנה בו תורה שיעור, ממילא החיוב הוא כפי יכלתו, ועל זמן שהוא אנוס מללמוד, אין זה בגדר מבטל מצוה באונס, אלא זהו גבול חיובו, שהוא עד כמה שאפשר לו.

״והנה הא דעוסק במצוה פטור מצוה, היינו משום דשניהם חיוב עליו, ואין דוחין זה את זה, אבל ת״ת ומצוה אחרת, הנה מצד המצוה דרמיא עליו שבשבילה מוכרח הוא לבטל ת״ת, הרי אם נחייבו לעסוק בהמצוה, ממילא אין עליו שום חיוב ת״ת על שעה זו לפמשנ״ת דבהזמן שאנוס לבטל מת״ת ליכא חיוב ת״ת כלל. משא״כ בשאר מצוות, שגם אם ידחו מפני האונס, או מפני שעסוק בתלמוד תורה, מכל מקום חיובא לא פקע, ולכן מבטלין ת״ת בשביל מצוה אחרת, דהחיוב ת״ת אינו יכול לעשות פטור על המצוה, אבל החיוב מצוה עושה פטור על מצות ת״ת כמשנ״ת״, עכ״ל הקה״י.

סימן ל״ג - במחלוקת ר״י ורשב״י האם צריך לעסוק בדרך ארץ וההוראה בזה לענין מעשה

א. תורה עם מלאכה – הוראה לרבים וליחידים

הצעת הסוגיא בברכות במחלוקת ר״י ורשב״י

בברכות (דף ל״ה ע״ב) איתא: ״תנו רבנן, ׳ואספת דגנך׳ מה ת״ל, לפי שנאמר ׳לא ימוש ספר התורה הזה מפיך׳, יכול דברים ככתבן [שלא יעסוק בדרך ארץ. רש״י], ת״ל ׳ואספת דגנך׳, הנהג בהם [עם דברי תורה] מנהג דרך ארץ [שאם תבוא לידי צורך הבריות סופך ליבטל מדברי תורה], דברי ר׳ ישמעאל.

״רבי שמעון בן יוחאי אומר, אפשר [בתמיה אפשר כדבריך], אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורה בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה, אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע״י אחרים, שנאמר ׳ועמדו זרים ורעו צאנכם׳ וגו׳, ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי עצמן, שנאמר ׳ואספת דגנך׳ וכו׳.

״אמר אביי, הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן, כר׳ שמעון בן יוחאי ולא עלתה בידן. א״ל רבא לרבנן, במטותא מינייכו ביומי ניסן [ימי הקציר] וביומי תשרי [דריכת הגתות והבתים], לא תתחזו קמאי כי היכי דלא תטרדו במזונייכו כולא שתא״.

דברי ה׳נפש החיים׳ בביאור המחלוקת וההכרעה למעשה

ב׳נפש החיים׳ (שער א׳ פרק ח׳) האיר את עינינו בדברים בהירים ויסודיים בביאור שיטת ר״י ורשב״י, ובביאור נקודת המחלוקת ביניהם, וז״ל, ״הרבה עשו כר׳ ישמעאל ועלתה בידם, והרבה עשו כרשב״י ולא עלתה בידם, היינו רבים דוקא, כי ודאי שלכלל ההמון, כמעט בלתי אפשר

שיתמידו כל ימיהם רק בעסק התורה, שלא לפנות אף שעה מועטת לשום עסק פרנסת מזונות כלל. ועל זה אמרו באבות, כל תורה שאין עמה מלאכה וכו׳. אבל יחיד לעצמו שאפשר לו להיות אך עסוק כל ימיו בתורתו ועבודתו יתברך שמו, ודאי שחובה מוטלת עליו שלא לפרוש אף זמן מעט מתורה ועבודה לעסק פרנסה חס ושלום, וכדעת רבי שמעון בר יוחאי. ולכן בפרשה ראשונה של קריאת שמע כתוב ׳ובכל מאודך׳ ובפרשת ׳והיה׳ לא כתיב ׳ובכל מאודכם׳, כי פרשת שמע כולה בלשון יחיד נאמרה, ויחיד שאפשר לו הוא צריך לקיים ׳לא ימוש ספר התורה הזה מפיך׳, דברים ככתבן ממש, לכן נאמר ׳ובכל מאודך׳ פירוש, בכל ממונך. כמ״ש במשנה סוף ברכות ר״ל שלא לעסוק בפרנסה כלל.

״אבל פרשת ׳והיה׳ שנאמרה בלשון רבים, לרבים כמעט מוכרחים להתעסק על כל פנים מעט גם ברווח ממון לחיי נפש, ולכן לא כתיב בה ׳ובכל מאודכם׳, והגם שעדיין לא זו הדרך והמדריגה הגבוהה שבגבוהות, לפי אמיתת רצונו יתברך שמו, לדעת רשב״י, עם כל זה גם לדידיה לא מקרו ח״ו בזה ׳אין עושין רצונו של מקום׳, כשמפנים עצמם מעט גם לעסק פרנסה, ובעת עסקם בפרנסה ליבם נוהג בחכמה ומהרהרים בדברי תורה ויראת ה׳. ולרבי ישמעאל זה הוא עיקר רצונו יתברך בהנהגת כלל ההמון. ופלוגתתם מה הוא עיקר רצונו יתברך, והמדריגה היותר גבוהה בהנהגת כלל ההמון״, עכ״ל הנפה״ח.

העולה מדבריו דנקודת המחלוקת בין ר׳ ישמעאל לרשב״י היא, מה הוא עיקר רצונו יתברך לענין הנהגת כלל ישראל, דהיינו הרבים ולא היחידים שבהם, האם רצונו יתברך שלא יתעסקו במלאכה כלל, או שרצונו שיתעסקו גם במלאכה מעט. אבל לענין היחידים אשר יש להם היכולת להתרומם לבחינה שאינם דואגים להשגת פרנסה כלל, הם ודאי חייבים לנהוג כמו רשב״י, ולא להתעסק בפרנסה כלל, ולכן אמר אביי שהרבה עשו כרשב״י ולא עלתה בידם, אבל יחידים כן עלתה בידם.

דברי ה׳חתם סופר׳ דקשה הוא לנהוג באמת כרשב״י

הנה ה׳נפש החיים׳ מעיד ואומר כי דרכו של רשב״י אינה אלא ליחידים בלבד, אבל לרבים הדרך היא כשיטת ר״י, ומצאנו בענין זה, עד כמה קשה לבוא אל אמיתות דרכו של רשב״י, רעיון נפלא ב׳חתם סופר׳ (סוכה דף ל״ו ע״א) בשם רבו בעל ה׳הפלאה׳, וז״ל:

"דומה לכושי תנן. שמעתי ממ"ו הפלאה זצ"ל בהא דפליגי רשב"י ור' ישמעאל ר"פ כיצד מברכים, ומסקינן הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם, אמר הוא ז"ל, שעשו כרשב"י ולא רשב"י ממש, דודאי מי שכוונתו לשם ה', הבוחן מחשבות ויודע עשתונותיו, בודאי יעלה בידו, אלא הם עשו כרשב"י, נדמו לו, ולא בעצם תכונתו, על כן לא עלתה בידם. ואמר היינו דאמרי הכא 'אתרוג הכושי', היינו הצדיק המשונה במעשיו ככושי המשונה בעורו, הוא כשר, אך 'דומה לכושי', שרוצה לדמות עצמו לרשב"י, זה פסול, כי לא עלתה בידו". ועיין בדברי ה'מקנה' שיובאו להלן (אות ב').

דברי הגרי"ז בביאור דברי ר"מ ורבי נהוראי

על פי הצעת הדברים הנ"ל, ביאר בחידושי מרן רי"ז הלוי (פרשת חיי שרה) משנה מוקשה בקידושין (דף פ"ב ע"א), דתנן התם: "רבי מאיר אומר לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקיה וקלה ויתפלל למי שהעושר והנכסים שלו וכו'. רבי נהוראי אומר מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה, שאדם אוכל משכרה בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא".

ונתקשה במשנה זו הגרי"ז: "הנה לא נתבאר אם ר' נהוראי בא לחלוק על דברי ר"מ שמקודם, דקאמר לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקיה וקלה, וזה יפלא, דהרי בעירובין דף י"ג אמרינן דר"מ הוא ר' נהוראי בעצמו, ואיך אפשר שיחלקו ר"מ עם ר' נהוראי. ועוד, דאם בא לחלוק על ר"מ, על הא דקאמר דילמד אדם את בנו אומנות, מהו הלשון דאיני מלמד את בני, והענין צ"ב".

בכדי ליישב השאלות הנ"ל הביא הגרי"ז כל הסוגיא דברכות הנ"ל, בהא דנחלקו ר"י ורשב"י, ודברי אביי ד'הרבה עשו כר"י ועלתה בידן, כרשב"י ולא עלתה בידן', ועפי"ז כתב הגרי"ז: "והביאור דלדעת רשב"י לא הותר לבטל מלימוד אף שעה אחת, והקרא ד'ואספת דגנך' היינו ע"י אחרים, ולר"י נאמר בהך קרא ד'ואספת דגנך' התירא לבטל מלימוד בשביל עסק דרך ארץ, ואביי דקאמר הרבה עשו כר"י ועלתה בידן, משמע דקפסיק הילכתא כר"י, דהקרא ד'ואספת דגנך' הוא לומר הנהג בהן מנהג ד"א.

"והנה ברמב"ם (פי"ג מהל' שמיטה ויובל הי"ג), ז"ל, ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחם והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה' והלך ישר וכו', ופרק מעל צוארו עול

החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, הרי זה נתקדש קדש קדשים, ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים, ויזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללוויים וכו', עכ"ל הרמב"ם.

"וכמדומני שראיתי בשם הגר"א שמקור דברי הרמב"ם אלו, מפני שזו היא מידת רשב"י וחבריו. ולמדנו מזה דאע"ג דאיפסקא הלכתא כר"י, דהנהג בהן מנהג ד"א, מ"מ גם זו המידה של רשב"י וחבריו מידה היא, ואם בא איש מכל באי עולם להתנהג במידה זו, אינו צריך לשום דבר בעוה"ז, כי ה' יזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו, בלי שום השתדלות מצידו כלל. ולפי"ז נראה דהן הן דברי ר"מ ור' נהוראי השנויים במשנה, דר"מ קפסיק הלכתא דילמד אדם את בנו אומנות נקיה וקלה, והיינו כר"י דהנהג בהן מנהג ד"א, ודברי ר' נהוראי הם דבר אחר לגמרי, דאע"פ שכך הוא הדין ללמד את בנו אומנות.

"אבל הרי יש עוד מידה אחרת, והיא מידת רשב"י וחבריו, שגם זו מידה היא, כמו שהבאנו מדברי הרמב"ם, ולכן מניח הוא כל אומנות שבעולם ואינו מלמד את בנו אלא תורה. ולפי"ז אין רומיא מדברי ר' נהוראי על דברי ר"מ, כי שניהם מתאימים זה עם זה. וגם מבואר הלשון של 'איני מלמד את בני', דלענין ההלכה הוא כדברי ר"מ השנויים למעלה, רק לבנו הוא בוחר מידה אחרת, ואינו מלמדו אלא תורה כנ"ל", עכ"ל הגרי"ז.

הנה דברי הגרי"ז עולים הם בקנה אחד עם דברי ה'נפש החיים' הנ"ל, דלענין דינא אמנם העיקר הוא כרבי ישמעאל ולא כרשב"י, אכן כו"ע מודו דדעת רשב"י קיימת היא לגבי יחידים בלבד. ונוסף בדברי הגרי"ז תרתי. חדא, דהמקור לזה הוא בדברי הרמב"ם הנ"ל, כי דבריו מיוסדים הם על דברי רשב"י, ופסק הרמב"ם דלגבי יחידים יש להם היכולת לנהוג כרשב"י. ועוד, דזהו הביאור בדברי רבי נהוראי שאמר 'מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה', דבאמת ר' נהוראי הלא הוא ר"מ שאמר קודם לכן במשנה 'לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקיה וקלה', אלא דדברי ר"מ הם להמון העם, ואילו דברי ר' נהוראי הם ליחידים אשר בעם.

ב. מי הם היחידים הראויים לנהוג כרשב"י

דברי הפנ"י למי ראוי לנהוג כרשב"י ורבי נהוראי

גם אחר דברי הנפה״ח והגרי״ז, עדיין צריכים אנו לדעת לענין מעשה, מי הם אותם יחידים אשר לגביהם נאמר שהם יכולים לנהוג כרשב״י. אחר העיון בענין זה, נראה כי מדברי האחרונים יש ללמוד כמה דרכים בענין, וכל דבריהם עולים על דברי ר׳ נהוראי הנ״ל, ומהם שהקדימו את הגרי״ז בעיקר דבריו הנ״ל, ליישב את דבריו עם ההנהגה הכללית דיש לצרף אל התורה גם מלאכה, ומתוך דבריהם יש לנו ללמוד תשובה על שאלתנו, מי הם אותם יחידים אשר עליהם דיבר ר׳ נהוראי.

הנה כך הם דברי ה׳פני יהושע׳ (קידושין דף פ״ב ע״א) על המשנה שהביא הגרי״ז: ״ר׳ נהוראי אומר מניח אני כל אומנויות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה כו׳. לכאורה נראה דר׳ נהוראי לית ליה הא דאמרינן לעיל בפרק קמא דחייב אדם ללמד בנו אומנות, ואמרינן נמי בפרקי אבות ׳כל תורה שאין עימה מלאכה ודרך ארץ סופה בטלה׳. אלא דלמאי דפרישית בסמוך אתי שפיר דלא פליג, דודאי מידת כל אדם ללמוד תורה ודרך ארץ, דאין אדם זוכה לכך שתהא מלאכתו נעשית על ידי אחרים, ואם כן ח״ו אפשר שיבוא לידי לסטיות או לידי בזיון התורה.

״אמנם ר׳ נהוראי כלפי עצמו אמר כן, לפי שראה שבנו זריז וממולח ותלמודו מתקיים בידו, בענין שיהא תלמיד חכם גמור וצדיק גמור שמלאכתו תהא נעשית על ידי אחרים, ומשום הכי אמר דמניח כל אומנויות שבעולם ואינו מלמדו אלא תורה, ואין לו לחוש לפרנסתו בתורה עם דרך ארץ, כיון שמלאכתו תהא נעשית על ידי אחרים, ד׳גם במעלליו יתנכר נער גם כי יזקין לא יסור ממנה׳.

״ומסיק ואזיל שהתורה משמרתו מכל רע, בענין שאין לו לחוש שעל ידי יסורין שיבואו עליו יצטרך לבטל מתורה, שהרי התורה מצילתו מכל רע, ואף מיסורין כדאיתא בברכות (דף ה׳ ע״א). ועוד דאף אם אפשר דעל ידי זקנה ויסורין של אהבה יבטל מתלמוד תורה, אעפ״כ יאכל מפירות התורה שלמד בילדותו כמו שפירש רש״י״, עכ״ל ה׳פני יהושע׳.

הרי שהקדים הפנ״י את הגרי״ז בביאור כלליות הענין, אלא שמתוך דבריו יש לנו ללמוד מי הם אלו היחידים אשר בעם, שעליהם עולים דברי רבי נהוראי, כל אשר ניכר עליו ׳שיהא תלמיד חכם גמור, וצדיק גמור, שמלאכתו תהא נעשית על ידי אחרים׳, הוא אשר יכול באמת לנהוג בדרך זו.

דברי ה׳מקנה׳ למי ראוי לנהוג כרשב״י ורבי נהוראי

בספר ה׳מקנה׳ כתב (שם), וז״ל: ״רבי נהוראי אומר מניח אני וכו׳. נראה דאין זה סותר למ״ש חז״ל כל תורה שאין עמה מלאכה, כי באמת אמרו חז״ל לא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן, והם תלמידי חכמים שתורתן אומנותן, ואדיר כל חפצם בתורת ה׳, ולא ילינו מנגד עיניהם יום ולילה, בסוד ה׳ עלי אהלים, הם הזוכים לכתר של תורה, וכמ״ש בפסוק ׳הגידה לי שאהבה נפשי איכה תרעה איכה תרבץ בצהרים׳, שאם לבו טרוד לפרנס ולרעות את ביתו, איך יכול ללמוד בזוהר אור התורה, ולשון תרביץ הוא להרביץ תורה בישראל, וכן פירשו בלשון ׳רובץ בין המשפתיים׳, וכן קראו חז״ל בית המדרש ׳תרביצא׳, ו׳צהריים׳ הוא זוהר אור היום, וכמ״ש חז״ל ׳צריכא שמעתתא צילותא כיומא דאסתנא׳.

״אמנם אין כל הכוחות שווים, כי הדבר ברור, אם לבו נכון בטוח בה׳ באמונה שלימה כי אין מחסור ליראיו, על זה נאמר ׳ברוך הגבר אשר יבטח בה׳, והיה ה׳ מבטחו׳, כיון שלבו בטוח בה׳, בודאי יהיה ה׳ מבטחו. ואמר עוד, ׳צדיק באמונתו יחיה׳, ויזמין לו ה׳ פרנסה כאוכלי המן, כענין ישכר וזבולון וכיוצא בזה. אך מי שאין מבטחם חזקה וליבם מסתפק איפה הם רועים, באמת אין להם לסמוך על הנס, ויעשו תורתם קבע ומלאכתם עראי, ויהיה ברכת ה׳ במעשיהם, כדברי ר׳ מאיר לעיל. ועל זה אמרו הרבה עשו כר׳ שמעון בר יוחאי ולא הועיל, כי לא היה בטחונם חזק, אלא שרצו לעשות כר׳ שמעון בר יוחאי, לכך לא הועילו, וכענין שאמרו חז״ל בריש פ״ב דביצה ׳לוו עלי והאמינו בי ואני פורע׳, ירצה במ״ש ׳והאמינו בי׳, כי כפי ערך חוזק האמונה, כן יהיה מבטחו״.

הנה מדברי ה׳מקנה׳ עולה הדגשה אחרת לענין השאלה מי הם אלו היחידים אשר בעם, שעליהם עולים דברי רבי נהוראי, והיא, מעלת האמונה והבטחון בה׳, כי רק מי ש׳לבו נכון בטוח בה׳ באמונה שלימה כי אין מחסור ליראיו׳, הוא אשר ראוי לו לפרוש לגמרי מדאגות הפרנסה, ולעסוק בתורה בלבד, כי ׳כיון שלבו בטוח בה׳, בודאי יהיה ה׳ מבטחו׳.

דברי ה׳חזון יחזקאל׳ למי ראוי לנהוג כרשב״י ורבי נהוראי

ב׳חזון יחזקאל׳ (תוספתא קידושין, פרק חמישי סי׳ י״ב) כתב: ״ר׳ נהוראי אומר, מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה, שאוכלין שכר עמלה בעולם הזה, והקרן קיימת להם לעולם הבא, ע״כ. כדתני בראש מסכת פאה ׳אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה, ותלמוד תורה כנגד כולם. ודי יהיה לו הפירות לפרנסתו בין בנערותו ובין בזקנותו.

״והא דאיתא במסכתין ׳כשם שחייב ללמדו תורה, כך חייב ללמדו אומנות׳, היינו היכא שיודע שבסוף לא יהיה עמלו בתורה, והתורה לא תהיה אומנותו, אבל אם יש בידו לגדול בתורה, והתורה תהיה אומנותו, אז רשאי לקיים בעצמו ׳ואיני מלמד את בני אלא תורה׳. וכן הא דתני בפרקי אבות ׳כל תורה שאין עמה מלאכה, סופה בטלה׳, היינו נמי באופן כזה שהתורה לא היתה אומנותו ולא שם בה כל עמלו״.

מבואר בדברי ה׳חזון יחזקאל׳, דהאדם צריך לבחון את עצמו, להיכן הוא שואף לעלות ולהגיע. מי שסבור להקדיש רק איזה שנים ללימוד התורה, ויודע כבר מעתה כי יבוא יום ויפרוש למלאכה, עליו נאמר שהוא חייב ללמוד אומנות. אבל מי ששאיפת חייו להקדיש את כל חייו לתורה, וזה יהיה כל עמלו, הוא אינו צריך לעסוק באומנות, ועל כגון זה הוא שאמר ר׳ נהוראי אומר, מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה.

מבואר מכל הנ״ל שלש שיטות מיהו הראוי לנהוג כמו רב נהוראי ורשב״י. הפנ״י לומד שמי שהוא ׳זריז וממולח ותלמודו מתקיים בידו׳ המקנה לומד שמי שהוא ׳ליבו נכון בטוח בה׳ באמונה שלימה׳ והחזון יחזקאל לומד שמי שהוא ׳אם יש בידו לגדול בתורה והתורה תהיה אומנתו׳

דברי ה׳ביאור הלכה׳ והערת ה׳קובץ הערות׳ עליו

כנגד כל הני אחרונים הנ״ל, ה״ה, ה׳פני יהושע, ה׳מקנה׳, הגרי״ז, ה׳חזון יחזקאל׳, אשר כולם כאחד ענו ואמרו דבאמת אין מחלוקת בין רבי מאיר לרבי נהוראי, אלא רבי מאיר דיבר אל הכלל, ורבי נהוראי הוא דיבר אל היחידים המוכשרים להנהגה גבוהה זו, עומדים דברי ה׳ביאור הלכה׳ (סימן ש״ו ד״ה וללמדו ספר או אומנות), וז״ל: ״דע דתנאים איפלגו בזה הענין בגמרא, דיש סוברין דצריך האב ללמד לבנו תורה וגם ללמדו אומנות, והתנא רבי נהוראי אמר מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד לבני אלא תורה בלבד״. על שיטתו זו מתעוררות וחוזרות השאלות שנתקשה בהן הגרי״ז הנ״ל, שהרי ר׳ נהוראי הוא ר״מ, ור״מ עצמו סובר במשנה שם שצריך האב ללמד את בנו אומנות. ועוד, דצ״ע מה הוא הלשון ׳איני מלמד לבני אלא תורה׳, למה דיבר רק על בנו, וצ״ע.

וכפי הנראה כבר הרגיש בהערה זו, דדברי הבה״ל אינם מוכרחים, אלא באמת אין כאן מחלוקת, הגאון רבי אלחנן וסרמן הי״ד ב׳קובץ הערות׳ (ב׳דוגמאות לביאורי אגדות על דרך הפשט׳ סי׳ י״א), דמתחילה הלך בדרכם של

האחרונים הנ"ל, ובסוף ציין לדברי הבה"ל הנ"ל, וז"ל: "לימוד אומנות כדי להתפרנס הוא מצוה, ומהאי טעמא פוסקים בשבת על התינוק ללמדו אומנות, דהוא בכלל חפצי שמים, דחייב אדם ללמד את בנו אומנות, אלא שזהו לכלל העולם, אבל אם רואה אדם בבנו שנפשו חשקה בתורה והוא מוכשר להיות גדול בתורה, בזה אמר ר' נהוראי מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אומנות.

"ואי אפשר לומר בדעת ר' נהוראי ששום אדם לא יתעסק באומנות רק בתורה לבדה, כי הוא דבר שאי אפשר קודם ביאת המשיח, וקרא כתיב 'ואספת דגנך' הנהג בהן מידת דרך ארץ, וראיה לזה מהא דפריך בגמ' מכות דף ח' 'אומנות נמי מצוה', ומשני דגמיר אומנות אחריתי, ומאי קושיא דילמא מתניתין כר' נהוראי, אלא ודאי דליכא פלוגתא בזה כלל, עיין משנה ברורה סי' ש"ו".ונראה דציין לדברי הבה"ל, להורות כי על פי דבריו אין צריכים אנו לומר כדבריו דהוי מחלוקת תנאים.

ג. שאלת הראשונים דאיכא סתירה בדברי רשב"י וכמה דרכים בישובה

שאלת הראשונים דלכאורה יש סתירה בדברי רשב"י

לעיל (ריש הסימן) הובאו דבריו של רשב"י ד"אפשר [בתמיה אפשר כדבריך], אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורה בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה, אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים", ומבואר כי דעת רשב"י היא דלא כדעת רבי ישמעאל (לעיל שם) ד'הנהג בהם [עם דברי תורה] מנהג דרך ארץ', אלא שיטתו היא דצריך האדם ללמוד כל היום.

ונתקשו הראשונים והאחרונים טובא, כיצד אפשר ליישב את דבריו הנ"ל של רשב"י, יחד עם הא דאיתא במנחות (דף צ"ט ע"ב) דאמר רבי יוחנן בשם רשב"י ד"אפילו לא קרא אלא קרית שמע שחרית וערבית, קיים 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך'". דלכאורה מדברים אלו נראה דאין חיוב ללמוד תורה כל היום, ולמה אם כן לא יעסוק אדם גם בעבודה לפרנסתו. תירוצים רבים נאמרו בישוב סתירה זו, נציעם בס"ד אחד לאחד.

תירוץ ר"י החסיד ותוס' הרא"ש

בתוספות רבינו יהודה החסיד (ברכות דף ל״ה ע״ב) כתב, וז״ל: ״רשב״י אומר, אפשר אדם חורש וכו׳, לא משום דסובר ר׳ שמעון שהוא חובה, דהא במנחות איהו קאמר דאפילו לא קרא אלא ק״ש שחרית וערבית קיים לא ימושו מפיך, אלא למצוה בעלמא הוא דקאמר, מפני ביטול תורה״. וכ״ה בתוספות הרא״ש (שם), וז״ל: ״רבי שמעון אומר, אפשר אדם חורש וכו׳, לא משום דסבר ר׳ שמעון שהוא חייב כל היום, דהא אמר במנחות דאפילו לא קרא אלא ק״ש שחרית וערבית קיים מצות ׳לא ימוש ספר התורה הזה מפיך׳״.

מבואר מדברי הני ראשונים דבאמת אפילו אליבא דרשב״י אין חיוב גמור ללמוד תורה כל היום, שהרי רשב״י עצמו אמר כי די בקרית שמע בכדי לקיים עיקר מצות ׳לא ימושו׳, אלא דמכיון שבכל לימוד ולימוד ישנה מצוה נוספת, לכן אמר רשב״י בברכות דראוי ללמוד תורה כל היום, ולא לנהוג מנהג דרך ארץ יחד עם לימוד התורה. ויעוין להלן (אות ה׳) לבאר את דברי הרמב״ם על פי שיטה זו בדעת רשב״י.

ראיה להראשונים מעצם סוגיית הגמרא

בספר ׳אוהל מועד׳ כתב דכדברי הראשונים הנ״ל, כן עולה מסוגיית הגמרא גופא, על פי המהרש״א. דהנה מבואר בגמ׳ דלפי רשב״י הא דכתיב ׳ואספת דגנך׳, דמשמע שצריך לנהוג עם התורה גם מנהג דרך ארץ, זה קאי על זמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום. ותמה המהרש״א: ״יש לעיין בזה, דהאיך מתוקם האי קרא ׳ואספת דגנך׳ וגו׳, באין עושין רצונו של מקום, הא מפורש ביה ׳והיה אם שמוע׳ וגו׳, ׳לאהבה את ה׳ וגו׳, ועלה קאי ׳ונתתי מטר וגו׳, ואספת דגנך׳, והיפך דאין עושין רצונו של מקום ׳השמרו לכם פן׳.

״ויש לומר בזה [כהא דאיתא בתוס׳ בקצרה], דודאי איירי קרא בעושין רצונו של מקום, אבל אין עושין רצונו כל כך, דאינן צדיקים גמורים, דאע״ג דכתיב ביה ׳והיה אם שמוע׳ וגו׳, ׳לאהבה׳ וגו׳, מכל מקום מדכתיב בהך פרשה ׳בכל לבבכם ובכל נפשכם׳, ולא כתיב נמי ׳ובכל מאודכם׳, כדכתיב בפרשת שמע ׳ובכל מאודך׳, משמע ליה דאיירי הכא באינן צדיקים גמורים, דהיינו שאינם צדיקים במאד, כדאמרינן דיש לך אדם שחביב לו ממונו יותר מגופו, וע״כ עונשן בדבר שבממון, שאין מלאכתן נעשית על ידי אחרים״, עכ״ל המהרש״א.

הרי להדיא עולה מסוגיית הגמרא דאפילו אליבא דרשב״י דהמעלה הגדולה היא בלימוד תורה בלבד בלא לנהוג דרך ארץ, מכל מקום על כרחך מודה דגם מי שנוהג במנהג דרך ארץ עם התורה, עדיין עולה עליו פרשת ׳והיה אם שמוע׳, ואם כן בהכרח אפשר לו להיות אוהב את ה׳ בכל לבבו ובכל נפשו [ורק לא ׳בכל מאודו׳], ומוכח דאין בזה איסור גמור, אלא רק שאינו בגדר עושה רצון ה׳ לגמרי.

ויש לבאר ולהטעים הדברים, דמי שנוהג עם התורה במנהג דרך ארץ, הרי הוא בגדר ׳אינו עושה רצונו של מקום׳ בשלימות, כי אע״ג שאין הדבר חובה גמורה שלא לנהוג מנהג דרך ארץ, מכל מקום, מכיון דידעינן שרצון ה׳ הוא שלא ינהגו מנהג דרך ארץ, הרי שמי שאינו משלים את רצון ה׳ בשלימות, נחשב ל׳אינו עושה רצונו של מקום׳. ובזה גופא הוא שנחלקו רשב״י ור׳ ישמעאל, האם אמנם כך הוא רצונו של מקום, שיעסקו רק בתורה, מבלי לעסוק בפרנסה כלל או לא, דלרשב״י כך הוא רצונו של הקב״ה שיעסקו רק בתורה ולא יעסקו בפרנסה כלל, ומי שאינו נהוג אינו בכלל עושה רצונו של מקום לגמרי, ואילו לר׳ ישמעאל לא כך הוא רצון הקב״ה.

סילוק הקושיא מעיקרא, לפי גירסא אחרת בגמרא

החיד״א ב׳ברכי יוסף׳ (יו״ד סי׳ רמ״ו) האריך הרבה בענין סתירה זו, ובתחילה כתב להציע ולומר דבאמת קושיא מעיקרא ליתא, וזאת לפי הגירסא דמייתי הרב שפתי כהן (עיין ש״ך יו״ד סי׳ רמ״ו ס״ק א׳) ׳אמר רבי יוחנן אר״ש בן יהוצדק׳, וכתב הברכ״י כי ״לא נפלאת היא ולא רחוקה דהיה כתוב בש״ס רשב״י ודימו שהיה ר״ש בן יוחאי, וכבר נודע דר״ש בן יהוצדק רביה דר׳ יוחנן הוה. ולפי זה ניחא מאי דמקשים מר״ש בן יוחאי לרשב״י״.

וב׳שיורי ברכה׳ הוסיף וכתב: ״אחר זמן רב ראיתי בשאילתות דרב אחאי גאון דגריס א״ר יוחנן א״ר שמעון בן יהוצדק כגירסת הרב ש״ך, ע״ש בשאלתות פ׳ ואתחנן״. אבל לא נחה דעתו ליישב הסתירה על פי גירסא זו [מלבד מה דברוב המקומות הגירסא היא רשב״י], ומשום ד״נהירנא דבתקוני הזוהר הקדוש שם נאמר דאפילו לא קרא אלא ק״ש קיים ׳לא ימוש״׳. ושאלתו מבוארת היטב, דמכיון דהזוהר הק׳ הוא מרשב״י, א״כ מבואר דגם דעת רשב״י היא דסגי בכדי לקיים קרא ד׳לא ימוש׳ בק״ש ערבית ושחרית, ושוב חוזרת הסתירה בדעת רשב״י למקומה הראשון.

תירוצו של ה'ברכי יוסף'

וכתב ה'ברכי יוסף' דגם לגירסא דידן, דמאמר זה מפי רשב"י הוא דנפיק, גם אין קושיא כלל, וז"ל: "דרשב"י אדרשב"י נמי לא קשיא הגם דנימא דאידי ואידי ר"ש בן יוחאי ורועה אחד אמרן, דלעולם סבר רשב"י דלענין לא ימוש נפיק בק"ש שחרית וערבית ואתקיים, מיהו סבר רשב"י דמכח מצות תלמוד תורה אריה הוא דרביע אקרקפתא דגברא, יום ליום יביע, ולילה ללילה יחוה דעת, ללמוד בתורה לדעת לעשות כל התורה, כלליה ופרטיה ודקדוקיה, משפטיה ודינה, וכל נתיבותיה, שמעתא אגדתא והלכתא, מתניתין ומתניתא עמיקתא ומסתרתא של תנ"ך, וכל תורה שבע"פ בפרד"ס, וזה מעלה ארוכה כמים שאין להם סוף דמי. ואם בשעת חרישה חר"ש חכם יבקש לו, ואתו רבנן ובצרי בשעת בצירה וכיוצא, מתי ימלא כריסו מקדשי שמים וילמד כל התורה.

"והוא אשר דיבר רשב"י פרק כיצד מברכים, תורה מה תהא עליה, ולא אתי עלה מדכתיב 'לא ימוש', רק הוא דאמר 'תורה מה תהא עליה', דחובת גברא לשלש שנותיו, אם למקרא ואם למשנה וגמרא גמור, וכיוצא דרשות אחרות מקראי, וכמ"ש הר"ן בנדרים דף ח', וז"ל, מסתברא לי דלאו דוקא דבהכי מפטר, שהרי חייב כל אדם ללמוד תמיד יום ולילה כפי כוחו וכו' עש"ב. אבל לענין 'לא ימוש' קיים בק"ש, דכיון דכתב רחמנא 'ואספת דגנך' כשאינם עושים רצונו של מקום אית לן למימר דבק"ש נפטר מלא ימוש", עכ"ל הברכ"י.

ביאור דברי ה'ברכי יוסף'

העולה מדברי הברכ"י דיש בענין לימוד התורה, שני ענינים, והם חלוקים בגדריהם. ישנה המצוה ד'לא ימוש', ולקיום מצוה זו סגי בקר"ש שחרית וערבית. ויש מצוות נוספות על ענין למוד התורה, כמו 'ושננתם', 'והגית', אשר מכוחם ומכח המצוה הנוספת של ידיעת התורה, צריך האדם ללמוד כל ימיו.

אכן, הדבר עדיין צ"ע, דאם סוף סוף חיוב מוטל על האדם ללמוד תדיר, לאיזה ענין אמר רשב"י דיוצאים ידי חובת קרא ד'לא ימוש' בק"ש שחרית וערבית, מאי נפק"מ יש לנו מהלכה זו לענין מעשה, הא עדיין חייב הוא להמשיך תדיר בלימודו.

התשובה על שאלה זו יש לנו ללמוד מדברי הגר״א ב׳שנות אליהו׳ (פרק א׳ דפאה משנה א׳), וז״ל: ״אילו לא הוי כתיב ׳והגית׳, הוה אמינא שאינו צריך אלא תיבה אחת ולא יותר, אף שיש לו פנאי ללמוד, לכך נאמר ׳והגית׳ וגו׳, לומר שחייב אדם ללמוד תורה יום ולילה. אך אם צריך לעסוק במצוה, או בדרך ארץ שהוא ג״כ מצוה, אזי הוא פוטר את עצמו בתיבה אחת״.

ביאור הדברים, דאיה״נ חייב אדם ללמוד תדיר מכח המצוות הנוספות הנ״ל, אלא דלגבי אלו המצוות נאמרו הגדרים, דצריך להפסיק מלימוד תורה בשביל לקיים מצוה שאי אפשר לעשותה ע״י אחרים, אבל גם בכה״ג עדיין חיוב מוטל על האדם ללמוד פעם ביום ופעם בלילה, אע״ג שהוא עוסק במצוה, וזאת בכדי לקיים קרא ד׳לא ימוש׳. וזהו הנפק״מ למעשה העולה מפסוק זה.

תירוצו של ה׳שדי חמד׳, דרשב״י חזר בו מחמת ה׳בת קול׳

ה׳שדי חמד׳ (כללים, מערכת ו׳ אות ט״ו ד״ה ולי הדל) כתב [אחר שהאריך הרבה כדרכו בקודש בשאלה זו] דרך מחודשת ביישוב הסתירה דאיכא בדברי רשב״י, וז״ל: ״ולי הדל היה נראה לי דקושטא דמילתא הוא דמה שאמר רשב״י בברכות אפשר אדם חורש וכו׳ תורה מה תהא עליה, דברים כפשטן הן, דסובר דמן הדין אינו יוצא ידי חובתו בק״ש שחרית וערבית, ולא קשיא דידיה אדדיה, דהא מקמי בת קול והא לבתר בת קול, ואפרש שיחתי קלה, דהנה כשיצא עם בנו מהמערה וחזו אינשי דקא כרבי וזרעי, אמר, מניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה, כל מקום שנתנו עיניהם מיד נשרף.

״ומשמע ודאי שסובר ששורת הדין מחייבת כן, שאם לא כן מה חורי האף הגדול הזה, ליתן עיניהם ולשרוף המקומות, אטו מפני שאין עושין המצוה בעלמא, ראויים הם לקנס גדול כזה, לכלות ממונם, עד שיצאה בת קול ואמרה להם ׳להחריב עולמי יצאתם, חזרו למערתכם׳ וכו׳, ואז נתקררה דעתם וחזרו מסברתם. ואם כן לא נפלאת לומר דהא דת״ר בברכות, נשנית קודם בת קול, ומאי דאמר רשב״י במנחות דיוצא בק״ש שחרית וערבית, אמרה אחר בת קול, כן נראה לדעתי הענין נכון״.

ישוב שאלה נוספת על פי הנ״ל

ה'שדי חמד' הוסיף וכתב ליישב שאלה נוספת על פי דרכו, דהנה איתא בנדרים (דף מ"ט ע"ב) ד'רבי שמעון שקיל צנא על כתפיה, אמר, גדולה מלאכה שמכבדת את בעליה'. וכתב בהגהות מהרי"ץ חיות: "שמעתי להקשות דהרי ר' שמעון בן יוחאי אומר אפשר אדם זורע בשעת זריעה וכו', תורה מה תהא עליה. הרי ששונא היה את המלאכות, ואין שלימות אצלו רק שלימות התורה לבד. ואולם אין בזה שום התחלת קושיא, דהרי הך דעשה צנא היה ג"כ בשביל התורה, שעשה הצנא ליישב עליה בבית המדרש, ולא היה צריך לשבת על הקרקע. ואמר לשון 'מכבדת' דעושה מכובד, שלא היה יושב ע"ג קרקע". וכתב השד"ח ד"לפי דרכינו יש לומר דאמר כן ר' שמעון אחר הבת קול".

העולה מדברי ה'שדי חמד' דאין לשאול סתירות בדברי רשב"י בנדון תורה עם מלאכה, כי באמת חזר בו רשב"י מדבריו הראשונים אחרי שנכנס בפעם השניה למערה. דמתחילה סבר כדעתו הראשונה דאין מקום למלאכה עם תורה, ולכן נתן עיניו בבעלי המלאכה. אבל אחרי שיצאה בת קול ותבעה אותו, אזי חזר בו וסבר כי ראוי לעסוק בפרנסה, והודה לדעתו של רבי ישמעאל, וממילא פשוט כי דבריו במסכת ברכות הם לפני החזרה, ואילו דבריו במנחות ובנדרים הם אחרי החזרה, ואתי הכל שפיר.

תוספת טעם מה גרם לרשב"י לחזור בו

ונראה להוסיף בס"ד מעט תבלין על דברי השד"ח, דצריך להבין מה גרם לרשב"י לחזור בו מדעתו הראשונה. ונראה מדברי השד"ח דמכיון שראו כי לא ניחא בשמיא מה ששרפו כל מקום שראו, ומזה הבינו כי ניחא בשמיא מה שבני אדם עוסקים בזריעה וקצירה.

אבל יש להוסיף בזה עוד טעם דהנה כך איתא בגמרא בשבת (דף ל"ג ע"ב): "איתבו תריסר שני במערתא, אתא אליהו וקם אפיתחא דמערתא, אמר, מאן לודעיה לבר יוחי דמית קיסר ובטיל גזירתיה נפקו חזו אינשי דקא כרבי וזרעי, אמר, מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה, כל מקום שנותנין עיניהן מיד נשרף, יצתה בת קול ואמרה להם להחריב עולמי יצאתם חיזרו למערתכם, הדור אזול איתיבו תריסר ירחי שתא, אמרי משפט רשעים בגיהנם י"ב חדש, יצתה בת קול ואמרה צאו ממערתכם, נפקו וכו', בהדי פניא דמעלי שבתא חזו ההוא סבא דהוה נקיט תרי מדאני אסא ורהיט בין השמשות, אמרו ליה, הני למה לך, אמר להו, לכבוד שבת,

ותיסגי לך בחד, חד כנגד זכור, וחד כנגד שמור, א״ל לבריה חזי כמה חביבין מצות על ישראל״.

ונראה קצת מלשון הגמרא כי היה במעשה זה חלק במה ששינה רשב״י ור״א בנו את דעתם, ויש לבאר כי בתחילה סבר רשב״י כי לימוד התורה בלבד הוא עיקר תכלית האדם בעולמו, ולכן אין מקום לעבודה ומלאכה יחד עם התורה, כי בהכרח נגרם על ידי כך ביטול תורה. אבל כשראה רשב״י את אותו אדם שיש לו כזו חביבות למצוות, הבין בדעתו כי אפשר לבוא לידי שלימות רוחנית גם על ידי קיום מצוות בחביבות גדולה, ולאו דוקא ע״י שלימות בתורה, ולכן נחה דעתו וחזר בו מדעתו הראשונה, ומאז סבר כי אפשר לו לאדם לעסוק גם בפרנסה. כן יש לומר בדרך אפשר כתוספת על דברי ה׳שדי חמד׳.

חידושו של החת״ס לחלק בין הדין בארץ להדין בחו״ל

ה׳חתם סופר׳ ב׳תורת משה׳ (פרשת שופטים ד״ה מי האיש) כתב חידוש גדול בענינא דידן, כיצד יש לנהוג כרבי ישמעאל, או כרשב״י, וחילק בין יושבי הארץ לבין יושבי חוץ לארץ, וז״ל: ״הנה אנו סומכים על ר׳ נהוראי (סוף מסכת קידושין) שאמר מניח אני כל אומנויות שבעולם ואיני מלמד בני אלא תורה, והיינו כדברי רשב״י ר״פ כיצד מברכים.

״ור׳ ישמעאל הקשה הא כתיב ׳ואספת דגנך׳. ונ״ל בזמן שישראל שרויים על אדמתם, מצוה לאסוף דגנך, לא לצורך פרנסתו דצדקו דברי רשב״י ודברי ר׳ נהוראי, אלא משום מצות ישוב ארץ ישראל. ומשום הכי היה בועז זורה גורן השעורים, ואלישע שנים עשר צמדים לפניו. ולא לבד עבודת קרקע, אלא לימוד כל אומנויות, משום ישוב וכבוד ארץ ישראל, שלא יאמרו לא נמצא בכל ארץ ישראל סנדלר ובנאי וכדומה, ויביאום מארצות רחוקות, על כן היה לימוד כל אומנות מצוה. ורשב״י ור׳ נהוראי מיירי כשאנו מפוזרים בין האומות, ויש בהם אומנות מרובים, ולא צריך לנו, והעוסק בהם הוא להמציא לנו פרנסתו, על כן מניח אני כל אומנויות ואיני מלמד בני אלא תורה״, עכ״ל החת״ס.

נמצא מבואר דכל המחלוקת בין ר׳ ישמעאל לרשב״י היא רק לגבי הדרים בחו״ל. אבל בארץ ישראל מודה רשב״י לרבי ישמעאל שיש מצוה לעסוק באומנות, לא מצד הצורך להשגת פרנסה, אלא מצד מצות ישוב וכיבוד א״י. ואפשר דבזה יש למצוא גם תירוץ להסתירה בדברי רשב״י, דמה שאמר בברכות שלא לעסוק בפרנסה, זה מדובר בבני חו״ל, ומה שאמר

במנחות שאם קרא קריאת שמע שחרית וערבית יצא, היינו לבני ארץ ישראל, שעליהם מוטלת מצוה לעסוק בעבודת ארץ ישראל.

ד. שאלת האחרונים דאיכא סתירה בדברי ר״י ושני דרכים בישובה

שאלת האחרונים דלכאורה יש סתירה בדברי ר״י

לעיל (ריש הסימן) הובאו דבריו של ר׳ ישמעאל בברכות (דף ל״ה ע״ב), דהכי איתא התם: ״תנו רבנן, ׳ואספת דגנך׳ מה ת״ל, לפי שנאמר ׳לא ימוש ספר התורה הזה מפיך׳, יכול דברים ככתבן [שלא יעסוק בדרך ארץ. רש״י], ת״ל ׳ואספת דגנך׳, הנהג בהם [עם דברי תורה] מנהג דרך ארץ [שאם תבוא לידי צורך הבריות סופך ליבטל מדברי תורה], דברי ר׳ ישמעאל״. ומבואר כי שיטת ר״י דכך היא דרכה של תורה, להנהיג יחד עם לימודה גם מנהג דרך ארץ, דהיינו, עבודה לשם פרנסה.

ונתקשו האחרונים, דלכאורה דבריו אלו של ר״י סותרים להא דאיתא במנחות (דף צ״ט ע״ב): ״שאל בן דמה בן אחותו של ר׳ ישמעאל את ר׳ ישמעאל, כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמת יוונית, קרא עליו המקרא הזה ׳לא ימוש ספר התורה הזה מפיך, והגית בו יומם ולילה׳. צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמד חכמת יונית״. הרי מבואר דסבירא ליה לר״י שיש חיוב ללמוד תורה כל הזמן, יומם ולילה, ואם כן למה נחלק כאן על שיטת רשב״י, ולמד מהפסוק ׳ואספת דגנך׳, ד׳הנהג בהם [עם דברי תורה] מנהג דרך ארץ׳, והרי הוא נמצא בטל מלימודו בעת ההיא.

תירוצו של ה׳ברכי יוסף׳

ה׳ברכי יוסף׳ (יו״ד ריש סי׳ רמ״ו) הביא שאלה זו בשם ׳אשמעה קדוש אחד מדבר׳, וכתב (ד״ה ומטיבותיה) נראה דלא קשיא מידי דבודאי נקל הוא לחלק בין הפסקה מלימוד תורה לשם פרנסה, ובין הפסקה מלימוד תורה ללימוד חכמה יוונית, וז״ל: ״דר׳ ישמעאל אדר׳ ישמעאל לא קשיא, דמאי דקאמר בברכות היינו דקרא דכתיב ׳ואספת דגנך׳ אף בעושי רצונו מיירי, וקרא ד׳לא ימוש׳ לאו דוקא, אלא נהוג מנהג דרך ארץ וכו׳. אבל כל שאינו בדרך ארץ צרכי פרנסתו ההכרחית, דלא ימוש קאי, ואסור

לאעסוקי בחכמת יונית או חיצונית, וכיוצא, וכדאמר לבר אחתיה דלא שרי רחמנא אלא על דרך 'ואספת דגנך'.

"וכזה ראיתי בתוס' שם, שכתבו דהא דתנא דר' ישמעאל דברי תורה לא יהיו עליך חובה, ואי אתה רשאי לפטור עצמך מהם שלא תעסוק בהם כלל, אלא יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, עכ"ל תוס'. וכל זה פשוט", עכ"ל ה'ברכי יוסף'.

תוספת הסבר בתירוץ הברכ"י עפי"ד ה'קובץ הערות'

והנה הגם דניחא מסברא לחלק ברווחא בין עסק פרנסה, לבין לימוד חכמה יוונית, עדיין צריך קצת ביאור, דהלא ר"י השיב לו מקרא ד'לא ימוש', ומבואר דנקט ר' ישמעאל דמפסוק זה ילפינן שיש חיוב ללמוד תורה כל הזמן, ואם כן מנלן לחלק בין ביטול לביטול, סוף סוף קרא הוא דכתיב 'לא ימוש'. ואיה"נ דמצד שני יש גילוי מקרא ד'ואספת דגנך' שמותר להתבטל לצורך עסק פרנסה, חובה מוטלת עלינו להבין כיצד מתקיים פסוק זה עם הפסוק ד'לא ימוש', דממנו משמע שאין להתבטל כלל מלימוד התורה, תהיה הסיבה אשר תהיה.

ונראה ליישב הערה זו על פי דברי הגאון רבי אלחנן וסרמן זצ"ל ב'קובץ הערות' (הוספות בסוף הספר, אות א'), וז"ל: "נראה דהא דצריך לבטל מת"ת בשביל קיום מצוה, אין הטעם משום דמצות ת"ת נדחית מפני קיום מצוה, דהא מצות ת"ת גדולה מכל המצוות, אלא דכמו שמותר לבטל ת"ת מפני דרך ארץ וכל צרכי אדם ההכרחיים, ומשום דחיוב ת"ת אינו חל על האדם אלא בשעה שהוא פנוי ובטל ממלאכתו, דקרא כתיב 'ואספת דגנך', אבל בשעה שהוא צריך לעשות מלאכתו אז אינו חייב כלל בת"ת, ה"נ אם הוא צריך לעסוק במצוה, לא גרע משאר צרכי האדם שאז אינו מחוייב כלל בת"ת".

העולה מדבריו הוא, דגדר ההיתר לעסוק לפרנסה, אינו מצד שעסק הפרנסה דוחה לימוד תורה, וממילא נמצא דקרא ד'ואספת דגנך', כביכול גובר על קרא ד'לא ימוש', אלא הגדר בזה הוא, דמעולם לא נתחייב אדם לעסוק בתורה באותו זמן הנדרש לו לצרכיו ההכרחיים. ומעתה ילפינן דקרא ד'לא ימוש' נאמר מלכתחילה רק על אותו זמן שאין האדם עוסק בפרנסתו, דלגבי כל הזמן ההוא מצווה האדם שלא ימוש מן התורה. וכל זה הוא לגבי עסק הפרנסה, אבל לגבי שאר ענינים שלבו של אדם מחמדתן, כמו חכמה יוונית, עומד הצווי ד'לא ימוש' במקומו. ופשוט.

ישוב נוסף על פי דברי החת״ס

עוד יש לומר בישוב הסתירה בדברי ר״י, על פי חידושו של ה׳חתם סופר׳ (סוכה דף ל״ו ע״א ד״ה דומה לכושי), וז״ל: ״נלע״ד רבי ישמעאל נמי לא אמר מקרא ׳ואספת דגנך׳ אלא בארץ ישראל ורוב ישראל שרויין על אדמתן, שהעבודה בקרקע גופה מצוה משום יישוב ארץ ישראל, ולהוציא פירותיה הקדושים, ועל זה ציותה התורה ׳ואספת דגנך׳, ובועז זורה השעורים הלילה משום מצוה, וכאילו תאמר לא אניח תפילין מפני שאני עוסק בתורה, ה״נ לא יאמר לא אאסוף דגני מפני עסק התורה, ואפשר אפילו שארי אמניות שיש בהם ישוב העולם, הכל בכלל מצוה, אבל כשאנו מפוזרים בעוונותינו הרבים בין אומות העולם וכל שמרבה העולם יישוב, מוסיף עבודת ה׳ חורבן, מודה ר׳ ישמעאל לרשב״י. ועל זה אנו סומכים על ר׳ נהוראי במתניתין סוף קידושין מניח אני כל אמנויות שבעולם ואיני מלמד בני אלא תורה, היינו בחוץ לארץ״.

מבואר מדברי קדשו של החת״ס כי כל המחלוקת בין ר׳ ישמעאל ורשב״י היא רק ליושבי ארץ ישראל, אשר שם לצד מצות לימוד תורה ישנה מצוה לעסוק בישוב א״י, ויש מצוה בעבודת הקרקע וכל כיו״ב, אבל בחוץ לארץ שאין מצוה זו, ממילא גם ר׳ ישמעאל מודה לרשב״י שיש לעסוק רק בתורה. ואפשר דעל פי זה מיושבת הסתירה בדבר ר׳ ישמעאל, דמה שאמר בברכות שצריך לעסוק גם בדרך ארץ, זה קאי על יושבי ארץ ישראל, ומה שאמר במנחות שאי אפשר לעסוק בענין אחר מלבד תורה אלא בזמן שהוא לא יום ולא לילה, זה קאי על יושבי חוץ לארץ.

ה. בירור שיטת הרמב״ם, כיצד פסק במחלוקת ר״י ורשב״י

דברי הרמב״ם בענין מחלוקת רבי ישמעאל ורשב״י

האחרונים דנו בשאלה, כיצד היא דעת הרמב״ם לענין דינא במחלוקת ר״י ורשב״י המובאת לעיל (ריש הסימן), שהרי זו מחלוקת הנוגעת לכל אחד לדינא, ויש לדעת האם נקטינן כרבי ישמעאל דיש להנהיג מנהג דרך ארץ יחד עם התורה, או כרשב״י דאמר ׳אפשר [בתמיה אפשר כדבריך], אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורה בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה׳.

והנה מצאנו להרמב״ם בשני מקומות שכתב בענין זה, המקום האחד הוא בהלכות תלמוד תורה (פרק ג׳ הלכה ט׳), וז״ל: ״ועושה מלאכה בכל יום מעט כדי חייו, אם לא היה לו מה יאכל, ושאר יומו ולילו עוסק בתורה״. פשוטם של דברים מורה דדעת הרמב״ם לפסוק כר׳ ישמעאל שצריך לעסוק גם בפרנסה יחד עם עסק התורה.

המקום השני הוא בהלכות שמיטה ויובל (פרק י״ג הלכה י״ג), וז״ל: ״ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי עולם אשר נדבה רוחו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה׳ לשרתו ולעבדו ולדעה את ה׳, והלך ישר כמו שעשאו האלוקים, ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני אדם, הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה ה׳ חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים, ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו, כמו שזיכה לכהנים וללווים. הרי דוד אמר ׳ה׳ מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי״״. ומכאן נראה לכאורה שפסק כרשב״י דאפשר לעסוק בתורה ועבודת ה׳ מבלי לעסוק בפרנסה. ועיין ב׳מעשה רוקח׳ שהקשה דברי הרמב״ם אהדדי.

ביאור דברי הרמב״ם על פי היסודות שנתבארו לעיל

אכן, המעיין היטב בכל אשר נתבאר לעיל (אות א׳) ישכיל אל דבר אמת, דבאמת אין כאן סתירה כלל, אלא דברי הרמב״ם משלימים אלו את אלו, והם עולים בקנה אחד, והוא, דדבריו בהלכות ת״ת הם לרוב המון העם, דכך יש להם לנהוג, ואילו דבריו בהל׳ שמיטה הם ליחידים אשר בעם. לא נכפול כאן להציע כל המקורות להכרעה זו במחלוקת ר״י ורשב״י, אלא רק בקצרה הדברים הנוגעים לשיטת הרמב״ם.

בחידושי מרן ר״י״ז הלוי על התורה (פרשת חיי שרה) כתב, וז״ל: ״בברכות אמר אביי הרבה עשו כר״י ועלתה בידן, כרשב״י ולא עלתה בידן. משמע דקפסיק הלכתא כר״י. והנה ברמב״ם פי״ג מהלכות שמיטה ויובל הי״ג ז״ל ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי עולם וכו׳ עכ״ל. וכמדומני שראיתי בשם הגר״א שמקור דברי הרמב״ם אלו מפני שזו היא מידתו של רשב״י וחבריו. ולמדנו מזה דאע״ג דאיפסקא הלכתא כר״י דהנהג בהן מנהג ד״א, מ״מ גם זו המידה של רשב״י וחבריו מידה היא, ואם בא איש מכל באי עולם להתנהג במידה זו, אינו צריך לשום דבר בעוה״ז, כי ה׳ יזכה לו בעוה״ז דבר המספיק לו בלי שום השתדלות מצדו כלל״.

הרי מבואר דאולם נקטינן לעיקר כר״י, אבל אין דברי רשב״י נדחים לגמרי, אלא במקומם הם עומדים לגבי יחידים מבני עליה שחשקה נפשם בתורה, וזהו פשר דברי הרמב״ם בשני המקומות הנ״ל.

וכבר נתבאר לעיל (שם) כי עיקר היסוד הנ״ל, דגם דברי ר״י וגם דברי רשב״י, יש להם מקום בהלכה, כבר כתב ה׳נפש החיים׳ (שער א׳ פרק ח׳) בביאור הגמרא בברכות, וז״ל: ״אמרו שם הרבה עשו כר״י ועלתה בידם והרבה כרשב״י ולא עלתה בידם, היינו רבים דוקא, כי ודאי שלכלל ההמון כמעט בלתי אפשר שיתמידו כל ימיהם רק בעסק התורה, שלא לפנות אף שעה מועטת לשום עסק פרנסת מזונות כלל וכו׳. אבל יחיד לעצמו שאפשר לו להיות אך עסוק כל ימיו בתורתו ועבודתו ית״ש, ודאי שחובה מוטלת עליו שלא לפרוש אף זמן מועט מתורה ועבודה לעסק פרנסה חס ושלום וכדעת רשב״י״. והגם שלא פירש להדיא את דברי הרמב״ם על פי דבריו, כל הרואה יראה כי דברי הרמב״ם מאליהם מאירים כנגדנו על פי יסוד הנפה״ח.

דברי ה׳ביאור הלכה׳ בהלכתא דא ובדעת הרמב״ם

ככל המבואר לעיל, הן בענין ההנהגה למעשה לכלל ולפרט, והן בביאור דברי הרמב״ם, כן נראה מדברי ה׳ביאור הלכה׳ (סי׳ קנ״ו ד״ה סופה), דהמחבר שם כתב: ״אח״כ ילך לעסקיו, דכל תורה שאין עמה מלאכה, סופה בטלה וגוררת עון, כי העוני יעבירנו על דעת קונו, ומ״מ לא יעשה מלאכתו עיקר אלא עראי ותורתו קבע וזה וזה יתקיים בידו״.

על הדברים הנ״ל כתב ה׳ביאור הלכה׳: ״כתבו הספרים, שזהו נאמר לכלל העולם שאין כולם יכולים לזכות לעלות למדריגה רמה זו, להיות עסקם רק בתורה לבדה. אבל אנשים יחידים יוכל להמצא בכל עת באופן זה, [וזהו שאמרו בברכות הרבה עשו כרשב״י ולא עלתה בידן, רוצה לומר דוקא הרבה], והקדוש ברוך הוא בודאי ימציא להם פרנסתם. וכעין זה כתב הרמב״ם פרק י״ג מהלכות שמיטין ויובלות ולא שבט לוי בלבד וכו׳, עיין שם. ובפרט אם כבר נמצאו אנשים שרוצים להספיק לו צרכיו כדי שיעסוק בתורה, בודאי לא שייך זה וישכר וזבולון יוכיח״. משמע מדבריו קצת כי מקור דברי הרמב״ם בסוף שמיטה ויובל הוא מהגמ׳ בברכות, כי רק רבים עשו כרשב״י ולא עלתה בידן. וזהו כדברי הנפה״ח הנ״ל.

דברי ה׳ברכת שמואל׳ בשם הגר״ח בדעת הרמב״ם והקושי בדבריו

והנה ב'ברכת שמואל' (קידושין סי' כ"ז אות ו') כתב, וז"ל: "והנה אם נבוא בעניותי להבין דברי הרמב"ם ודעתו הקדושה אם פוסק הוא כרשב"י או כר"י, צריך לזה רב ובשם מו"ר שמעתי דהרמב"ם פסק כרשב"י בזה שפסק שכל איש ואיש שפירש מן העסק ומוסר עצמו לתורה, הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה ה' חלקו ונחלתו. וז"ל הרמב"ם, ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש וכו', מוכח מזה דהרמב"ם פוסק כרשב"י".

וכתב בספר 'שעשועי אפרים' (ברכות דף ל"ה ע"א): "דברים אלו בנוסח זה צריכים עיון, שאיך יתכן לומר שהרמב"ם פסק כרשב"י, הרי בסוגיין אמר אביי הרבה עשו כר' ישמעאל ועלתה בידן כרשב"י ולא עלתה בידן, ועוד א"ל רבא לרבנן וכו', הרי שאביי ורבא כר' ישמעאל נקטו וגם לשון הרמב"ם שם מורה שלאו דרך חיוב קאמר".

ועיין ב'מרומי שדה' (שם) שכתב ג"כ דהלכה כר"י ושכן מוכח מהגמרא שם, וז"ל: "א"ל רבא לרבנן במטותא מינייכו וכו', מבואר דפסק כר' ישמעאל והכי קיי"ל". ועוד יש להקשות על דברי הגר"ח [כפי שהביא הברכ"ש בשמו] שנקט בדעת הרמב"ם שפסק כרשב"ג, מדברי הרמב"ם בהלכות ת"ת הנ"ל, שכתב דמותר לעסוק בפרנסה, ומבואר שהלכה כר"י.

דברי ה'משמיע שלום' בשיטת הרמב"ם וביאור דברי הגר"ח עפי"ז

בביאור דברי הברכ"ש בשם הגר"ח יש לומר על דרך שכתב בספר 'משמיע שלום' (ברכות שם) בשיטת הרמב"ם, וז"ל: "אולם נראה לומר דהרמב"ם פסק רק כרשב"י ולא כר' ישמעאל, דגם רשב"י מודה דמצד עיקר הדין עושה מעט מלאכה משום כדי חייו, ומתקיים הקרא 'ואספת דגנך', וכל עיקר פלוגתת רשב"י ור' ישמעאל הוא רק אי איכא הך תוספת מעלה שמותר לו רק ללמוד תורה כל היום בלי להתעסק בפרנסה משום כדי חייו, דלרשב"י הוי מצוה יתירה, שאינו מתבטל לפרנסתו כדי חייו, משא"כ לר' ישמעאל לא הותר בכה"ג, אלא הנהג בהן דרך ארץ. אך לעיקר הדין גם רשב"י מודה דהוי צדיק גם כשמתפרנס לכדי חייו.

"ומצאתי להדיא ראיה לדברינו בתוס' רבי יהודה (ד"ה ר"ש בר יוחאי) דהקשה שם להא דאיתא בסוגיין דלרשב"י לא הותר לעסוק לפרנסתו משום קרא דלא ימוש ס"ת, והרי איתא במנחות דף צ"ט ע"ב דלרשב"י אפילו לא קרא אלא ק"ש שחרית וערבית, ג"כ מתקיים קרא דלא ימוש, וז"ל: "לאו משום דס"ל לר' שמעון שהיא חובה, דהא בפרק שתי הלחם במנחות איהו קאמר אפילו לא קרא אלא ק"ש שחרית וערבית קיים לא ימוש,

אלא מצוה בעלמא הוא קאמר, מפני ביטול תורה״. הרי להדיא כמש״כ, דעיקר הדין דחובה, גם כן נחשב כצדיק אי מתפרנס לקיומו, ורק למצוה בעלמא ס״ל לרשב״י דאיכא מצוה יתירא אי לומד ואינו מפסיק בכלל לפרנסתו. [עיין מש״כ בזה לעיל (אות ג׳)].

״ועל פי זה הא מתבאר היטב סתירת הרמב״ם, דשפיר פסק הרמב״ם כרשב״י [ולא כמש״כ הגרי״ז שם דהרמב״ם פסק בר׳ ישמעאל], אלא דרשב״י ס״ל להנך תרתי, דמעיקר הדין יש להתעסק במעט מלאכה כדי חייו, אך איכא עוד דרגא דהוי מצוה יתירה, שמי שרוצה להתקדש וללמוד בלי הפסק ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, בזה שפיר פסק הרמב״ם כרשב״י דזה מותר והוי מצוה ולא משום חובה״.

וסיים ה׳משמיע שלום׳ וכתב ד״כן ראיתי בס׳ ברכת שמואל דמביא בשם הגר״ח דהרמב״ם פסק כרשב״י, ולא כמש״כ שם הגרי״ז דהרמב״ם פסק כר׳ ישמעאל״.

ראיה מהסוגיא דגם לרשב״י רשאי אדם לעסוק בד״א

והנה לעיל (אות ג׳) הובאו דברי תוספות ר״י החסיד הנ״ל, ונתבאר כי באמת מתוך הסוגיא מוכח לומר כן, וזאת עפי״ד תוס׳ ומהרש״א שם, שהרי רשב״י מעמיד הפסוק ד׳ואספת דגנך׳ כשאין עושין רצונו של מקום, ונתקשה המהרש״א כיצד אפשר לומר כן, והרי בפרשת ׳והיה אם שמוע׳ כתיב ׳לאהבה את א׳ אלוקיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם׳ ומבואר שמדובר במי שעובד את ה׳ אז, ואיך אפשר לומר שמדובר באין עושין רצונו של מקום. ותירץ המהרש״א עפי״ד תוס׳ בסוגיין דודאי איירי קרא בעושין רצונו של מקום, אבל אין עושין רצונו כל כך, דאינן צדיקים גמורים, יעו״ש בכל דבריו [שהובאו לעיל].

וחזינן דאין איסור לעסוק בפרנסה, דאם היה בזה איסור, אין יכולים לומר על אדם שעושה איסור, שהוא עובד ה׳ בכל לבבו וכל נפשו. ואם כן ההכרח לומר דגם לפי רשב״י שאמר שיש לעסוק בתורה והפרנסה תיעשה ע״י אחרים, החידוש בזה הוא, דגם דרך זו היא רצון ה׳, אבל אין זה חיוב גמור. והא דאמרינן בגמרא דקרא מיירי באין עושין רצונו של מקום, אין הכוונה דמיירי במי שעובר עבירה, אלא הכונה היא שאינו עושה את רצון הקב״ה בדרגה הגבוהה הזו בלבד. ומתבאר כיסוד דברי הגר״ח דגם

אליבא דרשב״י בלבד מתבארים היטב דברי הרמב״ם בשני המקומות הנ״ל.

דברי ה׳קהלת יצחק׳ בביאור דברי רשב״י ע״ד הנ״ל

בספר ׳קהלת יצחק׳ עה״ת (פרשת עקב) הציע את הקושיא הנ״ל בסוגיית הגמרא בכל תוקפה, וז״ל: ״הנה הפליאה שם נשגבה מאד, דהיאך מתקיים הקרא ד׳ואספת דגנך׳ באין עושין רצונו של מקום, דהרי הקרא קאי א׳והיה אם שמוע׳ וגו׳, ׳לאהבה את ה׳ ׳ וגו׳, וע״ז נאמר ׳ואספת דגנך׳. ורבותינו בעלי התוס׳ בפירושם על התורה הניחו דבר זה בצ״ע, וכל העולם תמהו מאד על זה, ועיין במהרש״א בח״א״.

ביישוב השאלה הלך ג״כ בהדרך המבוארת לעיל, אבל ביאר הענין על פי משל, והעולה ממנו הוא, דיש ענין של ׳ציווי הבורא׳, ויש ענין של ׳רצון הבורא׳, וז״ל: ״איש אחד עשה פעם אחת סעודה גדולה לכבוד אביו אשר בא אליו ממרחקים לבקרו. לאחר שהאכילהו משמנים, צמא מאד, ויאמר האב, בן יקיר לי, צוה למשרתך להביא לי בקבוק אחד שכר ממרתפך, כי צמאתי מאד. ויבהל הבן להמשרת ויאמר לו, לך מהר אל המרתף והבא בקבוק אחד יין ישן טוב ומשובח לאבי, כי הוא צמא מאד. ויאמרו האנשים אשר ממסובי השלחן להבן, הלא אביך לא ביקש רק שיכר, ומדוע ציוית למשרתך להביא יין. ויען להם הבן, אתם לא ידעתם רק מה ששמעתם כי ביקש שכר, אמנם אני אבינה מעיני אבי, כי המחשבה והרצון ניכר במראה העינים, אף כי לא דיבר בפיו, כי רצונו הוא ביין, רק שלא להכביד עלי, ואולי לא אוכל למלאות מבוקשו, ע״כ לא ביקש רק שכר, אולם אנכי אחפוץ למלאות רצונו, אף כי לא דיבר זאת בפיו, לכן ציויתי להביא יין.

״וזאת היא ג״כ כוונת רשב״י, דגם הוא מודה כי לא ציוה הבורא יתעלה על קרוצי חומר לנתוץ ולנתוש הטבע לגמרי, כי קצרה יד רוב בני אדם מלעלות אל ה׳, רק להנהיג בהן מנהג ד״א ע״פ חוקי התורה והמצוה. רק זאת אמר, אם יזכה האדם להפוך כל כוחותיו הגשמיים לרוחניים, ולנתוץ ולהרוס את הטבע לגמרי, זה האיש בודאי הפיק רצון האמיתי מה׳. וזהו שאמר אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה וכו׳, תורה מה תהא עליה, ר״ל אע״פ שלא ציוה הקב״ה להשבית החרישה והזריעה, רק לנהוג בהן מנהג ד״א ע״פ התורה והמצוה, בכל זאת נוכל להבין כי לא זהו רצונו האמיתי, דסוף סוף תורה מה תהא עליה אחרי דהוא עסוק במלאכתו תורתו מתי נעשית.

״אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, ר״ל שעושין כפי רצונו, ולא רק כאשר ציוה, ומקיימים ׳לא ימוש ספר התורה הזה מפיך׳, דברים ככתבן, מלאכתן נעשית ע״י אחרים, שנאמר ׳ועמדו זרים ורעו צאנכם׳. ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום, ר״ל דאין עושין כפי רצונו, רק כאשר ציוה, להנהיג בהן מנהג ד״א, מלאכתן נעשית ע״י עצמן שנאמר ׳ואספת דגנך׳ וזה קאי על העושין כאשר ציוה, כדכתיב ׳והיה אם שמוע תשמעו אל מצוותי אשר אנכי מצוה אתכם׳, דעושין כפי הציווי, ובכל זאת הם צדיקים גמורים דנוהגים מנהג ד״א ע״פ התורה והמצוה״, עכ״ל ה׳קהלת יצחק׳.

סימן ל״ד - מצות תלמוד תורה – גדר חיובה ושיעורה ואימתי עוברים על ביטול תורה

א. דעת האחרונים דיש חיוב גמור ללמוד תורה בכל זמן פנוי

הצעת הספק בגדר חיוב ללמוד תורה בכל זמן פנוי

בענין מצות לימוד תורה, מצאנו בראשונים ובפוסקים שיטות שונות, ובאמת רבה בזה המבוכה, דהא ודאי דבכל רגע ורגע שאדם עוסק בתורה, הרי הוא מקיים בזה מצוה מן התורה, אכן עדיין איכא למידע האם הוי חיוב גמור המוטל על האדם לעסוק בתורה, בכל רגע שבו הוא פנוי מעסקיו, ואם אינו נוהג כן הרי הוא ממש בגדר מבטל מ״ע, או שאינו בגדר מבטל מ״ע, ואלא רק שלא זיכה א״ע במ״ע, בזה נחלקו הדעות.

צדדי הספק הנ״ל הם, האם המצוה דלימוד תורה בכל זמן שאדם פנוי מעסקיו, הוי מצוה חיובית, או מצוה קיומית. להצד הראשון הנ״ל, הוי

מצוה חיובית, שהוא חוב גמור על האדם לעסק תמיד בתורה. להצד השני הנ״ל, הוי מצוה קיומית, שאם האדם לומד תורה הרי הוא מקיים בזה מצוה, אבל אינו חייב בחיוב גמור לנהוג כך. נציע בס״ד תחילה מדברי האחרונים בענין זה, ולאחר מכן נפרוש הדברים כשמלה, להראות כי כבר בראשונים מצאנו מקור לשתי השיטות המבוארות באחרונים.

דברי הגר״א דיש חיוב גמור ללמוד תורה בכל זמן הפנוי

כתב הגר״א ב׳שנות אליהו׳ (פאה פ״א מ״א ד״ה ותלמוד תורה) : ״תלמוד תורה נמי אין לה שיעור לא למטה ולא למעלה, דכתיב ׳והגית בו יומם ולילה׳, וא״כ אין לה שיעור למעלה, ולמטה נמי דפעמים בתיבה אחת פוטר וכו׳. והא דכתיב והגית כו׳, כיון שיוצא בתיבה אחת, היינו דאילו לא הוי כתיב והגית הוה אמינא שאינו צריך אלא תיבה אחת ולא יותר, אף שיש לו פנאי ללמוד, לכן נאמר והגית כו׳, לומר שחייב ללמוד תורה יום ולילה. אך אם צריך לעסוק במצוה, או בדרך ארץ שהוא ג״כ מצוה, אזי הוא פוטר את עצמו בתיבה אחת״.

מבואר להדיא בדברי הגר״א דמהא דכתיב ׳והגית בו יומם ולילה׳, ידעינן דיש חיוב גמור לעסוק בתורה דברים כפשוטם, יומם ולילה. אלא דחיוב זה נאמר על כל הזמן שהאדם פנוי מצרכיו, ולכן מותר לו לעסוק בצרכי גופו, כאכילה, שתיה ושינה, וגם בדרך ארץ, דפרנסה הוי נמי מצוה, אבל מלבד כל אלו הדברים, אין לו לאדם לבטל זמנו כלל, אלא חייב הוא ללמוד תורה בכל זמן הפנוי לו מאלו הצרכים.

דברי המשנ״ב בג׳ מקומות כשיטת הגר״א

ה׳משנה ברורה׳ הלך גם כן בשיטתו של הגר״א, ומצאנו את דבריו בג׳ ספרים שונים וכדלהלן. במשנ״ב (סי׳ קנ״ה ס״ק ד׳) כתב : ״עיקר מצות תלמוד תורה אין לה שיעור, וחיובה הוא כל היום, כל זמן שיש לו פנאי, וכדכתיב לא ימוש ספר התורה הזה מפיך וגו׳. וכשיש לו פנאי והוא מבטל מלימוד תורה מרצונו, הוא קרוב למה שאמרו חכמינו ז״ל על הפסוק ׳כי דבר ה׳ בזה׳, זה שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק.

״ואמרו חכמינו ז״ל (ירושלמי סוף פרק ט׳ דברכות), רבי חלקיה בשם רבי סימון ׳העושה תורתו עתים׳, רוצה לומר שאינו לומד אלא בעיתות מיוחדות, אף שיש לו פנאי ללמוד יותר, הרי זה מפר ברית, ויליף זה מן הכתוב ׳עת לעשות לה׳ הפרו תורתך׳, אלא הכוונה בקביעת עיתים לתורה, הוא,

שצריך האדם ליחד עת קבוע בכל יום שלא יעבירנו בשום פעם״.
ובשעה״צ ציין לדברי הגר״א הנ״ל.

בספרו ׳חפץ חיים׳ (עשין, עשה י״ב) כתב, וז״ל: ״ועל כולם עובר בזה הזמן של סיפור לשון הרע ורכילות על מצות עשה של לימוד תורה, שהיא מצות עשה גמורה כמו שמפורש ברמב״ם בהלכות תלמוד תורה. ושארי זמנים לפעמים יוצא האדם נקי מזה העוון מדין של מעלה, עבור שעסק בפרנסתו, או שמחשב ברעיוניו באיזה אופן להשיג את מחיתו, אבל בעת שמספר לשון הרע או רכילות, מה תועלת יגיע לו בפרנסתו מזה״.

עוד זאת כתב בעל ה׳משנה ברורה׳ שיטתו זו, בספרו לקוטי הלכות (מנחות דף צ״ט ע״ב), וז״ל: ״שאל בן דמה בן אחותו של ר׳ ישמעאל את ר׳ ישמעאל, כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמה יונית, קרא עליו המקרא הזה ׳לא ימוש ספר התורה הזה מפיך, והגית בו יומם ולילה׳, צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמה יונית.

ומוכח מזה דמי שהוא פנוי, שאינו בעל מלאכה או מסחר, מחוייב ללמוד תמיד. ומה דאמר ר׳ ישמעאל בעצמו (ברכות דף ל״ה ע״ב), הנהג בהן מנהג דרך ארץ, וכן מה דאיתא שואלים לאדם בשעת הדין ׳קבעת עיתים לתורה׳, היינו דמי שמוטל עליו עול דרך ארץ שהוא בעל אומנות ומסחר, שאז די לו בקביעת עיתים לתורה״.

הרי מבואר דדעת ה׳משנה ברורה׳ לדבר פשוט כדברי הגר״א הנ״ל, והוא, דיש חיוב גמור מעיקר הדין לעסוק בתורה בכל זמן הפנוי לאדם. ואין זה בגדר הידור מצוה, או שבח ומעליותא, אלא חיוב גמור הוא על האדם. ברם, כל אותם דברים שהאדם יודע שהם נחוצים לו לסדר החיים, לבריאות הגוף והנפש, זאת מותר לו לעשות. אבל מלבד זאת, בכל שאר הזמן הפנוי, חייב הוא ללמוד תורה.

דברי החזו״א דיש חיוב ללמוד בכל רגע פנוי

כשיטה זו כן כתב החזו״א באגרותיו (מכתב קע״ג אות כ״ד), וז״ל: ״חוב הלימוד לפי התלמוד הוא כל ימי החיים, עד זקנה ושיבה. וכל רגע שמבטל מלימוד בלי סיבה מוכרחת, גדול עוונו מנשוא. ומאד הפליגו בעוון הזה, ואמרו שבזה העוון תאבד הארץ״.

ב. דעת האחרונים דאין חיוב גמור ללמוד תורה בכל זמן פנוי

דעת ה'מרומי שדה' דאין חיוב ללמוד בכל זמן פנוי

כנגד הפוסקים הנ"ל הסוברים דיש חיוב גמור ללמוד תורה בכל זמן שהאדם פנוי מעסקיו, מצאנו חבל אחרונים הסוברים שאין חיוב ללמוד בכל הזמן, אלא די במה שקוראים ק"ש שחרית וערבית, בכדי לקיים עיקר החיוב דלימוד תורה, ומכאן והלאה הוי רשות ולא חובה.

הנה כן כתב ה'מרומי שדה' להנצי"ב (מסכת פאה פרק א' משנה א'), וז"ל: "וקשה מנלן הא דיש בראיה יותר מבמצות נטילת לולב וכדומה, שבפעם אחת יצא ידי חובתו ושוב אין בו מצוה, רק חבובי מצוה בעלמא. וצריכים לומר שמשמעות 'יראה את פני ה' אלוקיך', משמע כל זמן שפני ה' הוא שם. כמו שדרשו בהא דכתיב 'על פני', בפרשת יתרו. איברא דאי אפשר לומר שיש חובה לעמוד בבית המקדש כל היום, דמי לא בעי מינם, או לצאת לשעה קלה לצרכיו, אבל מצוה ודאי איתא כל היום, והוי כמו תלמוד תורה דיוצא בקריאת שמע שחרית וערבית, ומכל מקום מהתורה הוי מצוה כל היום".

מבואר מדברי הנצי"ב דאין חיוב גמור לעסוק בתורה כל היום, אלא רק קיום מצוה יש בזה, אבל לא חיוב גמור, כי את החיוב מקיימים בק"ש שחרית וערבית, ולימוד התורה מכאן ואילך הוא רשות, כמו לענין מצות ראיה שאין לה שיעור, והיינו, שמקיימים מצוה בכל רגע שמראה פניו לפני ה', אבל אין זה חיוב גמור.

דעת ה'מלא הרועים' כשיטה זו

כך היא גם כן דעת ה'מלא הרועים' (חגיגה דף י"ד ע"א), דהגמרא שם מביאה את הפסוק 'אשר קומטו ולא עת נהר יוצק יסודם' (איוב כב,טז), ודורשת הגמרא הפסוק, ד'אלו ת"ח שמקמטים עצמם על דברי תורה בעוה"ז', וכתב ה'מלא הרועים', וז"ל: "אלו ת"ח שמקמטים עצמם על דברי תורה בעוה"ז וכו'. ומה שכתוב [בפסוק הנ"ל] 'ולא עת', יש לפרשו ע"ד שאמרו במקום אחד (שבת דף ל"א ע"א) 'קבעת עיתים לתורה', ובמקום אחר אמרו ארז"ל (ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה) 'כל הקובע עיתים לתורה מפיר תורה'. [והיינו דלכאורה הוי סתירה גלויה, האם נכון וראוי לקבוע עיתים לתורה, או שהוא עבירה ממש].

״אך הענין, שלענין הדין, אין דנין אלא א״כ לא קבע אפילו עיתים, אבל מצד חסידות וחיבת התורה הקדושה, צריך שלא יקבע עיתים, ולא יפסוק מללמוד אף רגע אחד. וזה שאמרו ׳אשר קומטו עצמן תמיד׳, ו׳לא עת׳, שלא נקבעו עיתים לתורה, וכל שעתא ושעתא למדו״. מבואר להדיא מדבריו דאין חיוב גמור ללמוד תורה כל הזמן ממש, רק יש חיוב לקבוע עיתים, ומי שלומד יותר מזה זהו ׳מצד מידת חסידות וחיבת התורה הקדושה׳.

דברי ה׳בית יוסף׳ דיש חיוב ללמוד תמיד

מדברי ה׳בית יוסף׳ (סי׳ מ״ז ד״ה וקשה לי) יש ללמוד דנקט לדברי פשוט כהשיטה הראשונה, דיש חיוב ללמוד תורה תדיר, אלא שהיעב״ץ ב׳מור וקציעה׳ (שם) תמה עליו, משום דנקט בפשיטות כהשיטה המבוארת כאן, דאין חיוב ללמוד תורה תדיר. דברי הב״י עולים על דברי הראשונים שהביא דהמברך ברכות התורה, אינו צריך ללמוד תורה מיד בסמוך, אלא אפילו רק אחר כמה שעות, ונתקשה בזה הב״י, ובשני התירוצים שכתב מבוארת שיטתו זו, דיש חיוב ללמוד תורה תדיר.

וז״ל הב״י: ״וקשה לי דמאי שנא מברכת המוציא, שאם הפסיק בין ברכה לאכילה, צריך לחזור ולברך, ומשמע שכן הדין בברכות המצות, שאם הפסיק בין הברכה לעשיית המצוה, צריך לחזור ולברך.

״ונראה לי דשאני ברכת המוציא, שאין הברכה באה אלא על הנאת האכילה, וכן ברכות המצות אינן באות אלא על עשיית המצות, והאכילה והמצות אינם דברים שצריך לעשותן תמיד, ומשום הכי כשעושה אותם צריך שלא יפסיק ביניהם להוכיח שהברכה חוזרת על האכילה או על עשיית המצוה. אבל תלמוד תורה, כיון שאדם מחויב שלא להפסיק מלהתעסק בו כלל, כשבא ללמוד כמה שעות אחר שבירך, לא מוכחא מילתא שקורא בלא ברכה, דאיכא למימר כשהשכים בירך ושנה לאלתר.

״ועוד יש לומר, דאכילה ועשיית המצות, כיון שאם רצה שלא לעשותן עד אחר שעה, הרשות בידו, כשמפסיק בין ברכה לאכילה, או לעשיית המצוה, נראה שאותה ברכה אינה חוזרת על אותה אכילה, או אותה עשיה. אבל תלמוד תורה שחייב לעסוק בה תמיד, כשמפסיק בין ברכה ללימוד, לא הוי הפסק, מאחר שבאותו זמן שהפסיק היה מחויב ללמוד״, עכ״ל הב״י.

שאלת ה'מור וקציעה' על הב"י דבאמת אין חיוב ללמוד תמיד

ה'מור וקציעה' טען קשות כנגד דברי הב"י הנ"ל [בתירוצו השני], וז"ל: "המעיין הישר יעיד בלי ספק כמה עלובה תשובה זו במחילת כבוד הרב ב"י ז"ל הכ"מ של רבינו קדוש ה' וכו', דמנ"ל שחיוב לימוד תורה מוטל עליו בלי הפסק, והלא אמרו רז"ל אפילו לא קרא אלא ק"ש כו', קיים מצות והגית וגו'. ואין לחלק בדבר שאין לו עיקר כלל, אפילו אמרה יהושע בן נון לא צייתנא ליה".

מבואר מכל הנ"ל, דנחלקו הפוסקים מחלוקת מאד יסודית ועיקרית בגדר החיוב של לימוד תורה, האם יש חיוב תמידי ללמוד, ובכל רגע פנוי שאין עוסקים בתורה, מבטלים מצות עשה חיובית. או דעיקר חיוב מצות ת"ת מקיימים באמירת ק"ש שחרית וערבית, והלימוד יותר מזה הוא מצוה קיומית ולא חיובית. אם למד, קיים מצוה, ואם לא למד אינו בגדר מבטל מצות עשה.

ג. בירור דעת הרמב"ם בנדון זה, האם יש חיוב גמור ללמוד בכל זמן פנוי

משמעות לשונות הרמב"ם והשו"ע דאין חיוב ללמוד תמיד

אחר אשר ראינו מדברי הפוסקים האחרונים, מה דעתם בענין זה, נשית פנינו אל בירור דעת הראשונים בזה. כתב הרמב"ם (הלכות תלמוד תורה פרק א' הלכה ח'): "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל יסורין, בין בחור בין שהיה זקן גדול שתשש כחו, אפילו עני המחזר על הפתחים ואפילו בעל אשה ובנים חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר והגית בו יומם ולילה".

פשוטם של דברים מורים לכאורה כהשיטה השניה הנ"ל, והוא, דכל אדם חייב לקבוע לו זמן ביום ובלילה לתלמוד תורה, אבל אין חיוב גמור על יותר מזה, והיינו שאין חייבים לעסוק בתורה תדיר. ובפרט שהרמב"ם סתם את דבריו ולא הוסיף לחלק בין מי שיכול ללמוד יותר, לבין מי שאין לו זמן פנוי יותר, ומשמע אם כן דהדבר שווה בכל, שאין חיוב גמור לעסוק בתורה יותר מקביעת עיתים.

וביותר משמע כן מדברי השו״ע והרמ״א (יו״ד סימן רמ״ו ס״א), דז״ל המחבר: ״כל איש ישראל חייב בתלמוד תורה בין עני בין עשיר וכו׳, וחייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר והגית בו יומם ולילה״. והוסיף הרמ״א: ״הגה. ובשעת הדחק אפילו לא קרא רק קריאת שמע שחרית וערבית, לא ימוש מפיך קרינן ביה״.

ומהא דהרמ״א הוסיף על דברי המחבר כיצד הדין ׳בשעת הדחק׳, הרי משמע דנקט כי דברי המחבר הם אפילו על שלא בשעת הדחק, דאפילו הכי די בלימוד מעט ביום ובלילה, ואין צריך מעיקר הדין ללמוד תורה כל זמן פנוי שיש לאדם.

דברי ה׳כלי חמדה׳ לנקוט כך לעיקר בדעת הרמב״ם

וכך נקט ה׳כלי חמדה׳ (פרשת האזינו אות ב׳) בדעת הרמב״ם, וז״ל: ״הנה הר״מ ז״ל בפ״א מהלכות ת״ת הלכה ח׳ פסק דאם קובע לו שעה ביום ושעה בלילה לת״ת, מקיים מצות ת״ת, ונראה דס״ל דאף מדרבנן אין חיוב ללמוד תמיד, ואזיל לשיטתו בפ״ג מהלכות מלכים הלכה ו׳ דנראה דס״ל דפסוקים אלו שתמיד ילמד תורה, קאי רק על מלך, אמנם שאר ישראל אינם בכלל זה״.

וז״ל הרמב״ם שם (הל׳ ה,ו): ״המלך אסור לשתות דרך שכרות, שנאמר ׳אל למלכים שתו יין׳, אלא יהיה עוסק בתורה ובצרכי ישראל ביום ובלילה, שנאמר ׳והיתה עימו וקרא בו כל ימי חייו׳. וכן לא יהיה שטוף בנשים, אפילו לא היתה לו אלא אחת לא יהיה מצוי אצלה תמיד כשאר הטפשים, שנאמר ׳אל תתן לנשים חילך׳. על הסרת ליבו הקפידה תורה, שנאמר ׳ולא יסור לבבו׳, שלבו הוא לב כל קהל ישראל, ולפיכך דבקו הכתוב יותר משאר העם שנאמר כל ימי חייו״.

דברי הרמב״ם בפירוש המשניות

כהמבואר לעיל בשיטת הרמב״ם, דאין חיוב גמור לעסוק בתורה בכל זמן פנוי שיש לאדם, כן יש ללמוד גם מדבריו בפירוש המשניות (אבות פרק א׳ משנה י״ז), דהרמב״ם שם חילק את ענין הדיבור לחמשה חלקים, ובחלק הג׳ כתב: ״הוא הדיבור הנמאס אשר אין בו תועלת לאדם בנפשו, ולא עבירה ולא מרי, כרוב ספור ההמון במה שאירע ומה שהיה, ומה הם מנהגי מלך פלוני בהיכלו, ואיך היתה סיבת מות פלוני, או איך התעשר פלוני. ואלו קוראים אותם החכמים שיחה בטלה, והחסידים השתדלו

בעצמם להניח זה החלק מן הדיבור, ונאמר על רב תלמידו של ר׳ חייא שלא שח שיחה בטלה מימיו״.

ונראה מדברי הרמב״ם שאין איסור גמור לדבר כל אלו דיבורים בטלים, אלא הם רק בגדר דיבור נמאס, ולא כתב הרמב״ם לאסור זאת מצד מה שיש בזה ביטול תורה. והרי זה מבואר היטב על פי הנ״ל, דאליבא דהרמב״ם אין חיוב גמור ללמוד תורה בכל זמן פנוי שיש לאדם.

דעת ה׳חפץ חיים׳ לפרש דברי הרמב״ם באופן דיש חיוב ללמוד תמיד

אכן, בעל ה׳חפץ חיים׳ בספרו ׳ליקוטי הלכות׳ (מנחות צ״ט ע״ב) נקט דלא כהמבואר לעיל בדעת הרמב״ם, אלא לעולם איכא למימר דהרמב״ם סבירא ליה דיש חיוב גמור ללמוד תורה בכל זמן פנוי שיש לאדם, ודברי הרמב״ם הנ״ל דסגי בקביעות עתים לתורה, זהו רק על אותם שאינם יכולים ללמוד יותר, אם מפאת עניים, או מחלת גופם, או שטרודים בפרנסתם.

וז״ל: ״שם קאי הרמב״ם רק שאי אפשר לו [ללמוד], כמו שאמר בהדיא בסוף דבריו, ׳כל איש ישראל חייב בת״ת בין עני בין עשיר בין שלם בגופו בין בעל יסורין וכו׳, ואפילו היה עני המחזר על הפתחים ואפילו בעל אשה ובנים חייב לקבוע לו זמן לת״ת ביום ובלילה שנאמר והגית בו יומם ולילה׳. אח״כ מצאתי בביאור הגר״א ביו״ד סימן רמ״ו שהועתק שם כל לשון הרמב״ם, שכתב ג״כ בהדיא דשיעור קביעות עתים לתורה הוא רק בבעלי אומנות״. מבואר מדבריו שביאר ברמב״ם ובשו״ע שקובע זמן ביום ובלילה זה רק במי שדחוק ולא יכול ללמוד בגלל עול פרנסה וכדומה.

ויש להוסיף ולומר כי על הדיוק מלשון הרמ״א הנ״ל שכתב כיצד הדין בשעת הדחק, ומשמע א״כ שהשו״ע אמר את דבריו גם בלי שיש דוחק, יש ליישב על פי דברי ה׳ליקוטי הלכות׳ (שם), וז״ל: ״א״ר יוחנן משם רשב״י אפילו לא קרא אדם אלא ק״ש שחרית וערבית קיים לא ימוש. והיינו בשעת דחק גדול״. ומבואר שהעמיד את את דברי רשב״י [אשר הם גם דברי הרמ״א], בשעת דחק גדול. ולפי״ז אפשר לומר דדברי השו״ע הם בשעת הדחק, אבל לא בדוחק גדול.

וממוצא דבר עולה דלשיטתו של ה׳חפץ חיים׳ יש שלש דרגות בדבר. א. מי שיכול ללמוד תורה כל היום, הרי הוא חייב בחיוב גמור ללמוד כל

היום. ב. בשעת הדחק, מחמת עול פרנסה וכדו׳ צריך לקבוע עת ללימוד תורה ביום, ועת לזה גם בלילה. וזהו דברי המחבר הנ״ל. ג. בשעת דחק גדול, יוצאים ידי חובת לימוד תורה בקריאת שמע שחרית וערבית. וזהו דברי הרמ״א הנ״ל. ויעוין שם שהאריך להוכיח שיטתו זו דיש חיוב ללמוד תורה תדיר, בכל זמן הפנוי לאדם.

דברי ה׳אבן האזל׳ בביאור דברי הרמב״ם

ב׳אבן האזל׳ עמד על הרמב״ם דברי הרמב״ם הנ״ל בהלכות מלכים, שמכיון שהמלך ׳לבו הוא לב כל קהל ישראל, לפיכך דבקו הכתוב יותר משאר העם׳, וז״ל: ״יש לדקדק במה שכתב הרמב״ם דין מיוחד במלך שדבקו הכתוב יותר משאר העם שנאמר ׳כל ימי חייו׳, ולכן חייב לעסוק בתורה יותר משאר העם. וקשה שבהל׳ ת״ת (פ״א הל׳ כ׳) כתב עד אימת חייב ללמוד תורה, עד יום מותו, שנאמר ׳ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך׳. ומבואר דזה דין בכל אדם מישראל.

״ונראה דכאן אנו דנין באיסור המלך לשתות אף שרוצה להתענג בשתיה, וכן בהלכה ו׳ שרוצה להיות מצוי אצל אשתו, וזה אינו אלא במלך, אבל הדיוט מותר לו להתענג, אף שזה יגרום לביטול תורה בהכרח, ע״י השיכרות או בעילות נשים, ולהדיוט אינו אסור אלא לבטל תורה בלי כל סיבה, שאז אם הוא מסיר לבו מהתורה, עובר על ׳ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך׳, ועוד הרבה פסוקים מחויבי ת״ת. ועי׳ בספר מעלות התורה בתחילתו שמנה יותר משלושים מ״ע ומל״ת על ביטול תורה״, עכ״ל ה׳אבן האזל׳.

ולמדנו מתוך דברי ה׳אבן האזל׳ חידוש גדול במצות תלמוד תורה, דגם אי נקטינן דיש חיוב גמור לעסוק בתורה בכל זמנו הפנוי, מכל מקום אין אנו מחמירים בדינו של אדם, לומר שעליו למעט בעניני והנאות העולם הזה, ורק לעסוק בצורכי האדם הנצרכים ביותר, וביתר הזמן עליו לעסוק בתורה. אלא יכול האדם מצד עיקר הדין להרבות בעסקי והנאות העולם הזה, אף שיבוא מתוך כך להתבטל הרבה מן התורה, דבכל כה״ג אינו עובר על ביטול תורה. ורק המלך הוא שמוזהר להמנע מכל זה. ויעוין בדברי ה׳שיעורי דעת׳ שיובאו להלן (אות ו׳), אשר יש בהם דברים בדומה לדברי ה׳אבן האזל׳, עד כמה מותר לאדם רגיל [שאינו מלך] להתענג בתענוגי העוה״ז, ומה אסור גם לו.

ד. דברי הראשונים בסוגיא דנדרים, ובירור שיטתם בנדון זה

דברי הר״ן דיש חיוב ללמוד תמיד

נתבאר לעיל כי העומדים בשיטה דאין חיוב ללמוד תורה תדיר, אלא סגי בקר״ש או בקביעת עתים לתורה, נסתמכו על הא דאיתא בנדרים (דף ח' ע״א): ״א״ר גידל א״ר האומר ׳אשכים ואשנה פרק זה, אשנה מסכתא זו׳, נדר גדול נדר לאלוקי ישראל. והלא מושבע ועומד הוא ואין שבועה חלה על שבועה, הא קמ״ל כיון דאי בעי פטר נפשיה בקריאת שמע שחרית וערבית, משום הכי חייל שבועה עליה״. וכן הוא במנחות (צט,ב). ומבואר לכאורה ממימרא זו דהאדם פוטר את עצמו ממצות לימוד תורה בקר״ש שחרית וערבית.

אכן, כבר עמד על כך הר״ן (שם ד״ה הא קמ״ל), והוציא את הגמרא מידי פשוטה, וז״ל: ״מסתברא לי דלאו דוקא דבהכי מיפטר, שהרי חייב כל אדם ללמוד תמיד יום ולילה כפי כחו, ואמרינן בפ״ק דקידושין ת״ר ושננתם שיהיו דברי תורה מחודדים בפיך, שאם ישאלך אדם דבר שלא תגמגם ותאמר לו וכו׳, וק״ש שחרית וערבית לא סגי בהכי. אלא מכאן נראה לי ראיה למה שכתבתי בפרק שבועות שתים בתרא דכל מידי דאתא מדרשא, אע״פ שהוא מן התורה, כיון דליתיה מפורש בקרא בהדיא, שבועה חלה עליו. והכא הכי קאמרינן כיון דאי בעי פטר נפשיה ממאי דכתיב בהדיא דהיינו בשכבך ובקומך בקריאת שמע שחרית וערבית מש״ה חלה שבועה עליה לגמרי אפילו לקרבן״.

מבואר בדברי הר״ן דלעולם יש חיוב ללמוד תורה כל הזמן, והוסיף על זה הא דכתיב ׳ושננתם׳, וילפינן שצריך שיהיו דברי תורה מחודדים בפיך. ומחמת דנקט לדבר פשוט דאיכא חיובא ללמוד תורה תדיר, לכן ביאר את הגמרא על פי דבריו במסכת שבועות. מבואר מדברי הר״ן שמדין ״בשכבך ובקומך״ מספיק לקרוא ק״ש שחרית וערבית. אבל מהחיוב של ״ושיננתם״ חייבים ללמוד תמיד.

דברי הראשונים דאין חיוב ללמוד תמיד

ברם, כנגד דברי הר״ן הנ״ל מצאנו לחבל ראשונים דביארו הגמרא כפשוטה, ולא כהר״ן. א. הרא״ש כתב: ״הא קמ״ל כיון דבעי פטר נפשיה כו׳, דלא הוי חובה אלא רשות, והויא הטובה דומיא דהרעה״. ב. הרשב״א כתב: ״כתב מורי הרב ר׳ יונה ז״ל, דהא דאמרינן הואיל ואי בעי

פטר נפשיה בק״ש, פירושו, דאף בקרבן מחייבינן ליה דשפיר איתיה בלאו והן, כיון דרשות הוא לפטור עצמו בק״ש שחרית וערבית״. ג. ב׳שיטה מקובצת׳ כתב: ״אי בעי פטר נפשיה וכו׳. ואפילו עשה ליכא, מדקאמר התם ודבר זה אין מודיעים אותו לעם הארץ, וחל מדאורייתא ולוקין״. ומבואר לכאורה מדבריהם דאין חיוב ללמוד תורה כל הזמן, אלא סגי לקיים החיוב בק״ש שחרית וערבית, ולימוד התורה יותר מזה הוא בגדר רשות בלבד.

דברי הרדב״ז דהראשונים בסוגיין נחלקו אם חייבים בת״ת תמיד

הרדב״ז (חלק ג׳ סי׳ תטי״ז) הביא את דברי הר״ן הנ״ל, וכתב גם כן דאין כן דעת שאר הראשונים, וז״ל: ״גם בדין השני, נ״ל שכל המפרשים חלוקים עליו, דס״ל דאין אדם חייב ללמוד תמיד, וכן נראה מלשון רש״י ז״ל, וז״ל ר׳ אליעזר ממיץ, דאי בעי פטר נפשיה וכו׳, א״כ ת״ת רשות, לפיכך חלה, דהא אמרינן מה הטבה רשות וכו׳. ובהתכלת אמרינן דאף בעידן ריתחא לא ענשינן ליה כבשאר עשה. ואי קשיא מ״מ איכא עשה דולמדתם אותם, ושמא האי חלה מדרבנן, ולא לחיובי קרבן ביטוי, ע״כ. וז״ל המפרש, דאי בעי פטר נפשיה משבועות סיני שחרית וערבית, ולאו מושבע ועומד הוא, ומש״ה דאינו מושבע ועומד לשנות לא מסכת ולא פרק, חיילה שבועה עליה לחיוביה משום לא יחל אם עבר עליה, ע״כ. וטעמא שאינו מושבע ועומד, הא אם היה מושבע ועומד, אפילו בל יחל ליכא.

וז״ל רבינו יונה, דאף דקרבן מחייבינן ליה, דדבר הרשות הוא, דשפיר איתיה בלאו והן, כיון דרשות הוא, שיכול לפטור עצמו בק״ש שחרית וערבית, ומיירי כשהזכיר שבועות, ע״כ. הרי לך דסבירא להו דקריאת התורה חוץ משחרית וערבית, הוי רשות ולא חיוב, כמו שכתב הר״ן ז״ל. וזה הלשון כתבוהו הרשב״א והריטב״א ז״ל, וכן כתב הרא״ש ז״ל״, עכ״ל הרדב״ז.

הרי לן להדיא דנקט הרדב״ז לדבר פשוט דהראשונים חלוקים בביאור הסוגיא דנדרים הנ״ל, ויוצא מדבריהם שנחלקו ג״כ האם יש חיוב ללמוד תורה כל היום, או דבק״ש שחרית וערבית יוצאים ידי חיוב מצות תלמוד תורה. והרדב״ז עצמו פסק שם כרוב הראשונים הנ״ל, דיוצאים בק״ש שחרית וערבית ידי חובת ת״ת. ועיין ב׳שדי חמד׳ (כללים, מערכת ו׳ כלל ט״ו ד״ה ועל פי דבריו) מש״כ עפ״י דברי הרדב״ז, יובאו דבריו להלן (אות ה׳).

דברי הריטב״א וביאור דברי הרא״ש עפי״ז

והנה בריטב״א בנדרים שם איתא בזה״ל: ״ומהדרינן דכיון דאי בעי פטר נפשיה בק״ש שחרית וערבית חיילא שבועה עליה. פירוש, הא דאמרינן דאי בעי פטר נפשיה בק״ש שחרית וערבית ונפיק מחובת והגית בו יומם ולילה, היינו בדלא אפשר ליה טפי, שצריך להשתדל קצת היום בפרנסתו, הא לאו הכי לא מיפטיר, כדאיתא במנחות״.

ומבואר דקאי בחדא שיטתא עם שיטת הר״ן בגמרא שם, ותרווייהו סבירא להו דאין האדם נפטר מלימוד תורה בקר״ש, כל שיש לו זמן פנוי לתורה, אלא שהר״ן ביאר הגמרא על פי שיטתו וכנ״ל, ואילו הריטב״א כתב לבאר את הגמרא דמיירי באדם שצריך לעסוק בפרנסה, ובכה״ג הוא שיכול לצאת בק״ש שחרית וערבית. אבל מי שאינו עוסק בפרנסה, הרי הוא חייב ללמוד תורה בכל זמן שפנוי לו.

וראיתי בשיעורי רבי גרשון (נדרים שם) שתמה בדברי הרא״ש הנ״ל, דלימוד תורה יותר מקר״ש ׳לא הוי חובה אלא רשות׳, ולגודל התמיה כתב כי יש לפרש את דברי הרא״ש כדברי הריטב״א, דאין כוונת הרא״ש לומר שאם קרא ק״ש אינו חייב לעולם ללמוד עוד, גם אם יש לו זמן פנוי, אלא כוונתו שיכולה להיות מציאות כזו שלא יהיה חייב רק בק״ש שחרית וערבית, וזהו כשעוסק בפרנסה, אבל אם אינו עוסק בפרנסה, הרי חייב ללמוד בכל זמן שפנוי לו. והנה בפשיטות קשה להעמיס כל זאת בראי״ש, שלא רמז לזה, ומאחר שמצאנו לשיטה זו מקורות נוספים, אפשר לנו לומר דהרא״ש קאי בהאי שיטתא, שאין חיוב גמור ללמוד תורה בכל זמן הפנוי.

דברי ר״י החסיד ותוס׳ הרא״ש בשיטת רשב״י

והנה, שיטת הראשונים והפוסקים הנ״ל, דיש חיוב ללמוד תורה כל היום, אם אינו עוסק לפרנסתו, לכאורה אינה יכולה להיות חמירא יותר משיטת רשב״י בברכות (דף ל״ה ע״ב) דאמר: ״אפשר [בתמיה אפשר כדבריך], אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורה בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה, אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע״י אחרים״, יעו״ש.

והרי בשיטת רשב״י גופא מצאנו למקצת מהראשונים שכתבו דאין זה חיוב גמור ממש, דז״ל תוספות רבינו יהודה החסיד: ״רשב״י אומר, אפשר אדם חורש וכו׳, לא משום דסובר ר׳ שמעון שהוא חובה, דהא במנחות איהו קאמר דאפילו לא קרא אלא ק״ש שחרית וערבית קיים לא ימושו מפיך, אלא למצוה בעלמא הוא דקאמר, מפני ביטול תורה״.

וכך הוא בתוספות הרא״ש (שם), וז״ל: ״רבי שמעון אומר, אפשר אדם חורש וכו׳, לא משום דסבר ר׳ שמעון שהוא חייב כל היום, דהא אמר במנחות דאפילו לא קרא אלא ק״ש שחרית וערבית קיים מצות ׳לא ימוש ספר התורה הזה מפיך׳״. ומבואר דדעת רבינו יהודה החסיד ותוספות הרא״ש דאפילו לדעת רשב״י אין חיוב גמור ללמוד תורה כל הזמן, אלא קר״ש שחרית וערבית הוי חובה, והשאר הוא בגדר קיום מצוה, אבל לא חיוב גמור.

וכך כתב ה׳שדי חמד׳ (כללים, מערכת ו׳ כלל ט״ו סוד״ה ועל מה שהבאתי) אחרי שהביא דברי ר״י החסיד, וז״ל: ״סברת רבינו יהודה החסיד בזה היא כדעת הקדמונים שכתב הרדב״ז בח״ג סי׳ תט״ז, שיש מחלוקת הקדמונים אי מצי פטר נפשיה בק״ש שחרית וערבית, ולימוד כל היום אינו אלא רשות״.

אמנם, לענ״ד יש לדון ולומר דאין הדברים מוכרחים להאמר בדברי ריה״ח הנ״ל, כי גם בדבריו אפשר לבאר על דרך דברי הריטב״א הנ״ל, דרק מי שעסוק לפרנסתו הוא פטור מלימוד תורה כל היום, ולא מי שזמנו פנוי, ודו״ק.

ה. בירור דעת הרשב״א והרמב״ן בנדון זה

דברי הרשב״א והב״י למה אין מברכים אחר לימוד תורה

כתב הב״י (סי׳ מ״ז): ״כתוב בתשובות הרשב״א (ח״ז סי׳ תק״מ), שאלת, כשאנו מברכים על התורה בכל בוקר למה אין אנו מברכים לאחריה. תשובה, קריאת התורה מצוה ואין מברכין על מצוות לאחריהן, וכמו שאמרו בפרק בא סימן. ואל תשיבני מקריאת התורה בביהכנ״ס שמברכין לאחריה, דהתם תקנת משה ועזרא היא, ועל תקנות מברכין לפניהם ולאחריהם, וכדמברכים בהלל ומגילה, עכ״ל. ולי נראה דאפילו אם היו

מברכים לאחר מצוות, לא קשיא, דכיון דמצות הגיית התורה היא כל יום וכל הלילה, ואין שעה שאינו חייב לעסוק בתורה, לא שייך לברך לאחריה״. [עיין לעיל (אות ב׳) דברי הב״י ושאלת היעב״ץ עליו, ולכאורה נראה דהב״י כאן קאי כשיטתו המבוארת שם].

דברי ה׳שדי חמד׳ בביאור מחלוקת הרשב״א והב״י

וצריך להבין למה הרשב״א לא תירץ כדברי הב״י, שאין שייך לברך ברכה לאחריה על מצות ת״ת מכיון שחיוב לימוד אינו נפסק לעולם. וכתב ה׳שדי חמד׳ (שם ד״ה ועל פי דברי) לבאר בזה: ״אמנם דעת הרשב״א לפי הנראה היא כדעת הקדמונים שהביא הרדב״ז, שבק״ש שחרית וערבית יוצא ידי חובתו, ושאר לימוד כל היום אינו אלא רשות. ואם כן אם היה ניתן לברך על המצוות לאחריהן, היה צריך לברך אחר לימוד התורה. ומרן הב״י משמע ליה מסברא דלימוד כל היום חובה, ולא זכר שר שהוא מחלוקת הקדמונים, שאם כן בקל היה לו ליישב דהרשב״א סובר דאינו אלא רשות, או שהוצרך לטעמו ליישב גם להסוברים שהוא רשות, כמובן״.

העולה מדברי השד״ח דדעת הרשב״א היא שאין חיוב ללמוד תורה כל היום, ולכן לא תירץ כדברי הב״י, דאי אפשר לברך לאחריה, מכיון שאין אפשרות של ברכה לאחריה, דלעולם יש שיעור לעיקר מצות לימוד תורה, ולכן שפיר היה אפשר לברך לאחריה, ולכן הוצרך הרשב״א ליישב באופן אחר.

ביאור ה׳קהלות יעקב׳ בדעת הרשב״א

אכן, ב׳קהילות יעקב׳ (ברכות סי׳ כ״ב סוד״ה ועיקר דברי) כתב בתו״ד דאין הכרח מהרשב״א דסבירא ליה דמצות ת״ת יש לה שיעור, אלא לעולם יש לומר דסבירא ליה כהב״י, ובכל זאת לא השיב כתירוצו של הב״י, וז״ל: ״והא דהשיב הרשב״א הא דאין מברכין על ת״ת לאחריה, שזהו משום שאין מברכין על מצוות לאחריהן, ולא כתב משום דמצותה תמיד וליכא גמר, היינו משום דכיון דהכי הוא קושטא דמילתא להלכה, דליכא כלל ברכה לאחריהם, איך ישיב להשואל מפני שאין כאן גמר מצוה, והלא אפילו בגמר מצוה אין לברך להלכה. וגם הב״י מודה דאין מברכין כלל על המצוות, אלא שהוסיף דגם אילו היה הדין שמברכין על המצוות לאחריהן, מכל מקום בת״ת לא שייך לברך, כיון דלעולם ליכא גמר מצוה, רק הפסק במצוה״.

ראיה לה'קהלות יעקב' מדברי הרשב"א שלפנינו

והנה כל המקום לשני הדרכים הנ"ל בביאור שיטת הרשב"א, האם הוא כהשד"ח, דאין חיוב ללמוד תורה תמיד, או כהקה"י, דלעולם גם הרשב"א מודה לטעמו של הב"י, אלא דקושטא הוא דקאמר הרשב"א, דאין מברכים אחר קיום המצוות, הוא רק בדברי הרשב"א, כפי שהעתיק אותם הב"י.

אבל המעיין בתשובות הרשב"א בפנים, יראה דהרשב"א המשיך וכתב כדברי הקה"י ממש [ואפשר שחלק זה לא היה לפני הב"י, וצ"ע], וז"ל: "תשובה קריאת התורה מצוה היא, ואין מברכין על מצוה לאחריהם. ואפילו לבני מערבא דמברכי לבתר דמסלקי תפילייהו 'אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לשמור חוקיו', היינו תפילין וכל הדומה להם, שיש להן גמר לעשייתן, כגון תפילין שאין מצותן בלילה, ועליהם כתיב 'ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה', ימים ולא לילות, מערבי סברי דבחוקת התפילין הכתוב מדבר, אבל קריאת התורה שאין גמר למצותה לכולי עלמא, אין מברכין לאחריה".

ומבואר מהמשך דברי הרשב"א דכתב ממש כדברי הב"י, דאפילו לשיטת מערבא שמברכים בגמר מצוה, אין מברכין על ת"ת, יען כי אין לה גמר כלל.

דברי הרמב"ן ב'שער הגמול' וראיה לנדון דידן

הרמב"ן ב'שער הגמול' (פרק ראשון אות י) כתב, וז"ל: "פעמים שיסורין באים על ביטול תורה וכן כל כיוצא בזה, והן ביטולי מצוות עשה, כמו שאמר רב קטינא למלאך שנתגלה לו, וכי ענשיתו אעשה, אמר ליה אין, בעידן ריתחא ענשינן (מנחות מא,א). לפיכך מי שבאו עליו יסורין ופשפש בעצמו ולא מצא בעצמו עבירה וחטא שיש בידו ידיעה בתחילה וסוף, יתלה היסורין בביטולי מצוות העשה, שאינו מזדרז לעשות כראוי, אלא מתעצל בהן בעשייתן ובקיומן".

ונראה לכאורה מדברי הרמב"ן אשר כרך החטא של ביטול תורה, יחד עם ביטולי מצות עשה, והיינו כגון מצות ציצית, שאינה מצוה חיובית אלא מצוה קיומית, כמבואר בתוס' במנחות שם, דאין חיוב גמור ללמוד תורה כל הזמן, אלא הוי בגדר מבטל מצות עשה דציצית, שלא קנה בגד החייב בציצית, ולכן כמו שמענישים בעידנא ריתחא על ביטול מצות ציצית, אם

לא הכניס עצמו לחיוב ללבוש בגד שמחוייב בציצית, כך גם מענישים על ביטול תלמוד תורה רק בעידנא ריתחא, כיון שליכא חיוב גמור ללמוד תמיד.

ו. מדברי רבותינו ז״ל בהנהגה למעשה במצות ת״ת

נסיים דברינו בענין סבוך זה בדברי שנים מרבותינו ז״ל. תחילה בדבריו המאירים של ה׳אור שמח׳, אשר היטיב לבאר כי אופן הקיום של מצוה זו אינו שוה אצל כל אדם, אלא הוא תלוי הן במצבו החומרי, והן בדרגתו ובחינתו הרוחנית. לאחר מכן נציע דבריו הבהירים של ה׳שעורי דעת׳ בהם הרחיב את היריעה לבאר כי הגם דכלל יסודי נקוט בידנו ד׳אסור להתבטל מן התורה שלא לצורך׳, מכל מקום השיעור של ׳צורך׳, ו׳שלא לצורך׳ הוא אינו קבוע אצל כולם, ואצל בני רגילים והמצויים, השיעור של הצורך שיש להם מן העולם הזה, הוא רחב, ועל כל זאת אין עוברים על ביטול תורה. ודבריו חשובים מאד, בכדי להשכיל לילך כל אחד בדרכו הנכונה עבורו.

דברי ה׳אור שמח׳ בשיעור מצות תלמוד תורה

כתב ה׳אור שמח׳ (ריש הלכות ת״ת): ״מצות ת״ת אשר בודאי אם יבקש האדם טרף ומזון, בכ״ז אינו נחשב למפריע מצות ת״ת, ׳ואספת דגנך׳ כתיב. וכן למשל אדם חלוש המזג, וכן כל אחד לפי ההכרחיות שלפי הרגלו, וכן לפי טוהר נפשו של האדם, כי אינו דומה בחיוב ת״ת האיש אשר נפשו מרגשת בשכלה הזך ונקשרה בעבותות אהבה לתלמוד תורה, לאיש אשר כוחות נפשו נרפים ועצלים.

״לכן איך היה מחוק הבורא לחוק חיוב ת״ת לכל ישראל, ונתן תורת כל אחד בידו, ואין לאל יד האנשי ליתן המידה האמיתית. לזה לכן באו חכמים ופירשו לנו גדר מרכזן האמיתי של ת״ת, ק״ש בשחרית וק״ש בערבית קיים והגית בו יומם ולילה, כיון שלומד קבלת המצוה ואזהרתה בשחרית ובערבית, כבר קיים מצותה. אולם יתר מזה, הוא בכללי המצוות אשר נבדלו ונפרדו בזה כל איש לפי ערכו ומהותו. ובודאי צריך להתעצם בה האדם בכל יכלתו, כי כפלה התורה הרבה פעמים ענין למודה, וצריך האדם להלהיב נפשו לשקוד על דלתותיה כאשר הרבו לדבר בזה הספרים הקדושים״, יעו״ש שהאריך בזה ה׳אור שמח׳.

דברי ה'שעורי דעת' בשיעור צורך האדם ליהנות מהעולם הזה

כתב ה'שעורי דעת' להגרי"ל בלוך זצ"ל (מהדו"ח חלק ב' עמוד קנ"ט) : "באמת צריך לדעת כי ענין 'לצורך', יש בו מדרגות מדרגות, ואין זאת אומרת שאסור לאדם לקחת מעוה"ז רק כדי קיום נפשו, ויותר מזה 'שלא לצורך' נקרא, אלא ענין 'לצורך' מתאים לכל אדם לפי מדרגתו ותכונתו, כי כל מה שנצרך לו לאדם למען יעמוד על מתכונת נפשו, כדי שיהיה במצב של רצון ושמחה, שרק אז ערים כשרונותיו וחיים בו כל כוחותיו, כל הנצרך כדי שתהיה לו שלימות ותפארת אדם, בכלל 'לצורך' הוא.

"ומובן כי לרוב בני אדם דרוש לזה לקחת מן העולם יותר מכדי הסיפוק. דרוש הוא לתענוגים גשמיים, לטיול ולחברת בני אדם, ולהתענג מנועם הטבע וכדומה. ואחרי שנחוץ לו כל זה, אם יגמור בנפשו לפרוש מהנאות אלו, הרי זה בכלל 'אל תהיה צדיק הרבה וגו' למה תשומם'.

"וכבר דברנו כמה פעמים, כי אינו כדאי לאדם לפסוע בפעם אחת על מעלה עליונה הרחוקה ממדריגתו הוא, כי כל זה לא יתכן, ומלבד יחידי סגולה שזכו להרגיש במלוא המידה בנועם התורה, החיים ומתענגים בה לבד, כמו הגאון מוילנא זכרונו לברכה, או אף הגאון ר' עקיבא איגר ז"ל, שאמרו הרופאים עליו כי לפי רפיון גופו אינם יודעים מהיכן הוא חי, אם לא כי העונג הרב שיש לו מלימוד התורה מכלכל את גופו ומחייהו. קדושים כאלו אינם צריכים להנאות גשמיות כי נפשם מתמלאת מהתענוגים הרוחניים שיש להם לאין שיעור, מעבודתם בתורה ומצוות, והם מכלכלים את כל כוחות נפשם, עד שלא נצרך להם לקחת מתענוגי עוה"ז רק מעט מזעיר.

"אבל מי שלא הגיע למדריגה רמה כזו, לו יש צורך אף לתענוגים גשמיים המעוררים בו את כוחותיו וכשרונותיו, המרחיבים את דעתו ומשביעים אותו רצון. ואם יחסר את נפשו מהם, יחסרו לו חיים, ולא תהוי לו שלימות האדם כפי שנצרך לעבודת הבורא החפץ באדם שלם, שהאדם עם כל כוחותיו ועניניו יעבוד לו, ולכן אם יצמצם עצמו לקחת מן העולם הזה רק כדי מחייתו, חוטא על נפשו יקרא.

"כללו של דבר, גדרי 'לצורך', רבים הם, ומשתנים, בהתאמה לכל אחד לפי מדרגתו. האנשים העומדים במעלה עליונה במדרגת השלימות, ה'לצורך' שלהם מקיף חוג צר מעניני עוה"ז, ועיקר חייהם ועבודתם הוא בענינים רוחניים, בתורה ומידות, שבהם הם מוצאים סיפוק לנפשם,

ומזון לכל כוחותיהם. ואלה שלא הגיעו למעלה רמה כזו, הענינים שהם בגדרי 'לצורך' מקיפים אצלם חוג יותר גדול מעניני העוה"ז. והעומדים במעלה תחתונה במדרגת השלימות, אצלם החוג עוד יותר גדול, וכן הלאה, כי כל אחד לפי מדרגתו יש לו היקף מיוחד בעניני 'לצורך' המתאים לאופי תכונתו ומדריגתו. ואין מן הראוי והאפשר לאיש לפסוע בפעם אחת למעלה רמה, אלא כל אחד צריך למדוד את מידת קריבותו לנקודת האמת, לדעת מדריגתו ולעמוד בה. וכל מעשיו וצרכיו יהיו נמדדים לפי מידת 'לצורך' ע"פ מדריגתו הוא.

"אבל יזהר לבלי הרבות לקחת מעניני עוה"ז יותר מכפי הדרוש לו, כי זהו בכלל מבטל את התורה שלא לצורך, שהוא ככופר באמונה האמיתית, כי אם הוא פונה בזדון לענינים שהם עבורו שלא לצורך כלל לעבודת הבורא, הרי הוא מחשיב את עצמו למציאות נבדלת ונוטל לו ענינים אחרים שאינם מקושרים עם רצון הבורא, וזה נחשב לע"ז, וכמו שנתבאר", עכ"ל ה'שיעורי דעת'.

העתקנו כל אריכות דבריו יען כי נמצא כאן הנהגה למעשה בענין זה, וראוי ללומדם בשימת לב, ולבדוק כל אחד את עצמו היכן הוא אוחז בענינים אלו, ולנהוג כפי הראוי לו.

סימן ל"ה - בגדר המצוה דכתיבת ספר תורה, האם המצוה לכתוב או שיהיה לו ס"ת

א. מצות כתיבת ספר תורה – אופני קיום המצוה והספק במקצתם

כתיב (דברים לא,יט) 'ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל', מכאן למדו חז"ל דנצטוו כל ישראל לכתוב ספר תורה לעצמו, דדרשינן 'כתבו לכם תורה שיש בה שירה זאת'. עיין ספר המצוות להרמב"ם (מצוה י"ח), וחינוך (מצוה תרי"ג).

האופן הפשוט לקיום מצוה זו הוא, במה שיכתוב האדם בעצמו ספר תורה. ואם אינו יודע מלאכת הכתיבה, אזי על ידי שישלם לסופר עבור כך שיכתוב עבורו ספר תורה. הצד השוה בשני אופנים אלו שהאדם לא רכש ספר תורה מן המוכן, אלא הוא עצמו כתבו, או בעצמו או על ידי שליחו.

מסוגיות הגמרא שיובאו להלן יתבאר כי ישנם שני אופנים נוספים בהם האדם לא כתב הס"ת בעצמו או על ידי שליחו, אלא זכה בס"ת מן המוכן, וזאת או על ידי שירש ס"ת, או על ידי שקנה ס"ת. לגבי שני אופנים אלו לכאורה הדבר תלוי במה שיש לחקור בגדר מצוה זו, האם המצוה היא לכתוב ספר תורה, או שהמצוה היא שיהיה לו ספר תורה. להלן יתבאר מה היא שיטת הפוסקים לגבי אופנים אלו, האם מקיימים בהם המצוה או לא, והאם הדין בשניהם שוה, או שיש לחלק בין ירושה לבין קניה.

סוגיות הגמרא בסנהדרין ומנחות, והקושי ליישבן אהדדי

בסנהדרין (דף כ"א ע"ב) איתא: "אמר רבא אף על פי שהניחו לו אבותיו לאדם ספר תורה, מצוה לכתוב משלו, שנאמר 'ועתה כתבו לכם את השירה הזאת'". מבואר מדברי הגמרא דאין מקיימים המצוה ד'עתה כתבו' על ידי שירש אדם ס"ת מאבותיו, אלא צריך שיכתוב האדם משלו ספר תורה. וחזינן לכאורה כי אין די במה שיש ברשות האדם ס"ת, אלא גדר המצוה היא שיכתוב הוא בעצמו.

אבל במנחות (דף ל' ע"א) איתא: "א"ר יהושע בר אבא אמר רב גידל אמר רב, הלוקח ס"ת מן השוק כחוטף מצוה מן השוק. כתבו, מעלה עליו הכתוב כאילו קיבלו מהר סיני". ופירש רש"י. "כחוטף מצוה. ומצוה עבד. אבל אי כתב, הוה מצוה יתירה טפי". ומבואר שאפשר לקיים המצוה של כתיבת ס"ת גם על ידי שקונים אותו.

מצירוף שתי הגמרות הנ"ל עולה פליאה גדולה, דממ"נ, אם צריך שהאדם יכתוב הס"ת בעצמו, אזי קשה למה יוצאים בקניה. ואם העיקר הוא מה

שיש לאדם ברשותו ס״ת, אם כן קשה למה אין יוצאים ידי״ח במה שירש האדם ס״ת.

וכבר עמד על המחקר בזה ה׳מנחת חינוך׳ (ריש מצוה תרי״ג), דבתחילה ביאר את הסוגיא דסנהדרין הנ״ל, וז״ל: ״פשוט דההוכחה אינה מתיבת ׳לכם׳, דהא בירושה הוי לכם כמו אתרוג והרבה דברים דבעינן לכם, ויוצאין בירושה. אלא ההוכחה דכתיב ׳ועתה כתבו לכם׳, א״כ כל איש מישראל מצווה לכתוב, דהמצוה היא הכתיבה, שיכתוב לו ספר תורה, וההוכחה מתיבת ׳כתבו׳. וא״כ פשוט כמו דבירושה אינו יוצא המצוה, הוא הדין בקנה, מה לי קנין או ירושה, כיון דלא כתב, והמצוה היא הכתיבה״.

ושוב הביא המנח״ח הסוגיא דמנחות, ותמה כהנ״ל, וז״ל: ״הנה הלשון כחוטף מצוה וכו׳, נראה דהמצוה מקיים, אך אינו מן המובחר רק בכתבו הוי ליה כאילו קבלה מהר סיני והוי מן המובחר, וכן פרש״י להדיא בד״ה כחוטף, שכתב, ומצוה עבד, אבל כתב הוי מצוה יתרה טפי, עכ״ל. ובאמת אינו מובן, כיון דכתיב בתורה ׳כתבו׳, א״כ המצוה בכתיבה, ומה לי ירושה דלא יצא, ומה לי קנין, כיון דגזירת הכתוב היא דבעינן כתיבה״.

ב. שיטת האחרונים דהדין בירושה ובקניה שוה

שיטת האחרונים דהוי מחלוקת הסוגיות

בשו״ת רעק״א (מהדו׳ המאור, חלק רביעי סי׳ ס״ה) הביא תשובה בשם רבי זאביל איגר בענין מצוה זו, ומתוך דבריו עולה מבואר דאכן הוו סוגיות חלוקות, וז״ל: ״למאי דקיימ״ל בסנהדרין אמר רבא אע״פ שהניחו לו אבותיו ספר תורה, מצוה לכתוב משלו, שנאמר ועתה כתבו לכם, וס״ל דבעינן שיהיה שלו משעת כתיבה, ממילא הדין נותן אם קנה ס״ת מהשוק אינו יוצא בו, דבשעת כתיבה לא היה שלו.

״רק דמהרש״א כתב שם דלאביי ולהנך תנאי דמוקי קרא ד׳וכתב לו את משנה התורה הזאת׳ לכתב הנשתנה, ולא ס״ל דמלך כותב לו ב׳ ס״ת, חולק על רבא וס״ל דוקא במלך בעי לכתוב לעצמו, אבל הדיוט יוצא בשל אבותיו, ולא בעי כתיבה לשמו, ממילא יוצא נמי בלוקח ס״ת. ויש לומר דרב גידל ס״ל כאביי וכהני תנאי״.

ומבואר מדבריו דאיה״נ יש כאן מחלוקת בין הני תרי סוגיות, דלפי רבא בסנהדרין אין יוצאין ידי חובה בירושה, וממילא הוא הדין דגם בלקח ס״ת מהשוק אין מקיימים המצוה. אבל להסוגיא במנחות מקיים המצוה גם בלקח ס״ת מהשוק, וממילא מקיימים המצוה גם בירושה.

כעיקר דרך זו בענין שתי הסוגיות הנ״ל, כן עולה גם מדברי ה׳בית הלוי׳ (חלק א׳ סי׳ ו׳ אות ג׳), דז״ל: ״לרבה דבירושה אינו יוצא, בעל כרחך מוכרח דגם בקניה אינו יוצא, ואם כן סבירא ליה דעיקר המצוה אינו מקיים במה שיש לו ס״ת, רק בענין שיהיה לו ס״ת שכתבה בעצמו או שכתבה אחר עבורו דהוי שלוחו״.

ביאור ה׳שבט הלוי׳ בהא דהרי״ף השמיט הא דיורש ס״ת לא קיים המצוה

כשיטה זו דלפנינו מחלוקת בין סוגיות הגמרא, כן נקט בשו״ת ׳שבט הלוי׳ (חלק ה׳ סי׳ קנ״ט אות א׳), דעמד שם על דברי הרי״ף והרא״ש (הלכות ספר תורה) שהביאו רק הסוגיא דמנחות ד׳הלוקח ס״ת מן השוק, כחוטף מצוה מן השוק. כתבו מעלה עליו הכתוב כאילו קבלו מהר סיני׳, והשמיטו המימרא דרבא בסנהדרין שהיורש ס״ת אינו יוצא בזה ידי מצות כתיבת ס״ת.

וז״ל בישוב שאלתו: ״ובזה נכון לתרץ שיטת הרי״ף שלא הביא אפילו ברמז הש״ס דסנהדרין דאינו יוצא בירושה, והיינו דס״ל דסוגית הש״ס דמנחות עיקר, דהו״ל בקונה רק כחוטף מצוה מן השוק, אבל יוצא הוא המצוה, דכן משמע הלשון, א״כ מדיוצא בקנין, יוצא נמי בירושה, ולא קיי״ל כש״ס סנהדרין דאינו יוצא בירושה״.

הרי מבואר להדיא מדבריו דהנדון דירושה והנדון דקונה חדא הוא, ואי פסקינן דבקונה ס״ת יוצאים ידי החובה דכתיבת ס״ת, הוא הדין דגם ביורש ס״ת מקיים בזה המצוה דכתיבת ס״ת. והיינו דהסוגיות באמת חלוקות זו על זו, כהמבואר לעיל. שהרי״ף השמיט את הסוגיא בסנהדרין שלא יוצאים בירושה זה בגלל שסובר שיוצא בירושה כמו שיוצא בלקיחה מהשוק. וכיון ה׳שבט הלוי׳ בדבריו אלו לדברי ה׳בית הלוי׳ (שם אות ב׳), דכתב בתו״ד: ״וכן דעת האלפס, שבהלכות ס״ת לא הביא כלל למימרא דרבה, דאע״פ שהניחו לו אבותיו מצוה לכותבו משלו, וסבירא לו דאין ההלכה כן״.

העולה על פי אלו האחרונים הוא, דיש מחלוקת בגמרא גופא בדרך קיום המצוה דכתיבת ספר תורה. להסוגיא דסנהדרין עולה דאין מקיימים המצוה על ידי כך שירש אדם ס״ת. וממילא נקטינן דהוא הדין שאין מקיימים המצוה במה שאדם קונה ס״ת. ומכיון שכן, כיצד הוא הדרך לקיים מצוה זו, רק על ידי שהאדם יכתוב ס״ת בעצמו, או ישלם לסופר שיכתוב עבורו. אבל בקניית ס״ת מוכן או בירושתו, אין מקיימים המצוה. ואילו להסוגיא דמנחות כל זה ליתא, דעיקר המצוה הוא במה שיש לאדם ס״ת ברשותו, ואין משנה כלל באיזו דרך בא הס״ת לרשותו, ולכן מקיימים המצוה הן בירושה והן בקניה.

ג. שיטת האחרונים דקניה עדיפא מירושה

ראיה מדברי הרמב״ם דיש הבדל בין קניה לירושה

כנגד דרך זו של האחרונים, לומר דהוי מחלוקת הסוגיות, ומאן דס״ל דאין יוצאים בירושה, ה״ה דאין יוצאין בקניה, ומאן דס״ל שיוצאים בקניה, ה״ה שיוצאים בירושה, עומדים דברי הרמב״ם בספר המצוות (מצוה י״ח), דז״ל: ״שציוונו שיהיה לכל איש ממנו ספר תורה, ואם אי אפשר לו לכתבו צריך שיקנהו או ישכור מי שיכתבהו לו וכו׳. ולשון הגמרא סנהדרין, אמר רבה אע״פ שהניחו לו לאדם אבותיו ספר תורה, מצוה לו לכתוב משלו, שנאמר ׳ועתה כתבו לכם את השירה הזאת׳״.

הרי דברי הרמב״ם ברור מללו דאפשר לקיים המצוה בקניית ס״ת, אבל אי אפשר לקיים המצוה בירושה. ושוב חוזרת שאלת המנ״ח הנ״ל למקומה הראשון, דקשיא טובא להבין מה הוא החילוק שיש ביניהם, דאם המצוה היא שיהיה לו ספר תורה, ולכן יוצאים ידי״ח בקניה, אזי ה״ה בירושה צריך ג״כ לצאת. ואם גדר המצוה הוא, שהאדם יכתוב את הס״ת, בעצמו או על ידי סופר, א״כ גם בלוקח ס״ת צריך להיות שלא קיים המצוה.

דרכו של ה׳אבני נזר׳ דצריך מעשה, ולא דוקא כתיבה, להשגת הס״ת

דרך נפלאה בביאור הענין מבוארת ב׳אבני נזר׳ (או״ח סי׳ מ׳ אות ו׳), וז״ל: ״הנה בספר תורה דהמצוה על כל אחד לכתוב לו ספר תורה, ואם נתנה לאחר ביטל מצוותה. ומבואר בכל האחרונים שאם נתנה לבית הכנסת במתנה, ביטל המצוה ומחוייב לכתוב לו אחרת. הרי דהמצוה במה

שהספר תורה שלו, ואף על פי כן אם הניחו לו אבותיו ספר תורה, אינו מקיים המצוה אלא אם כן כתבה בעצמו או על ידי שלוחו. ובספר המצוות להרמב״ם מבואר דאם קנה לו ספר תורה, אף דכחוטף מצוה מן השוק קיים המצוה, והיינו משום דכתיב ׳כתבו׳, אינו יוצא אלא בפועל במעשה שיהיה לו ספר תורה״.

הנה בתחילת דבריו הוכיח האבנ״ז דגדר המצוה הוא שיהיה לאדם ברשותו ס״ת, מהא דחזינן דאם קיים אדם המצוה וכתב לו ס״ת, אלא שנתן אותו לביכנ״ס, ביטל המצוה. ומכיון דגדר המצוה הוא מה שיהיה לאדם ס״ת ברשותו, הוקשה לו למה אם ירש ס״ת אינו מקיים בזה את המצוה, והא סוף סוף יש ברשותו ס״ת. והרי אין לומר דצריך שהוא יכתוב את הס״ת, שהרי הקונה ס״ת קיים המצוה. וא״כ מה חסרון יש במי שירש ס״ת.

ועל זאת הניח ה׳אבני נזר׳ את היסוד דאיה״נ אין צריך שיכתוב האדם בעצמו ס״ת, אבל מכל מקום צריך שהאדם יעשה בכדי לזכות בס״ת, וזה הוא הגדר של ׳כתבו׳ דכתיב בתורה, שיעשה האדם פעולה להשגת הס״ת. ולכן בקנה ס״ת קיים המצוה, אבל בירש ס״ת מכיון שלא עשה מעשה על זה, אינו מקיים את המצוה. זהו הפשרה שסלל האבנ״ז בכדי ליישב את שתי ההלכות יחדיו, דמעשה צריך אבל כתיבה לא, ולכן קניה מועילה וירושה אינה מועילה.

דברי ה׳שרידי אש׳ כעין דברי ה׳אבני נזר׳

בשו״ת ׳שרידי אש׳ (ח״ג סי׳ צ״ז אות ב׳) כתב גם כן כעין דרכו של ה׳אבני נזר׳, אבל בשינוי מעט, וז״ל: ״החילוק בין מי שהנחילו לו אבותיו, לבין מי שקנה ספר תורה, יש לפרש, שבירושה לא עשה שום מעשה לקיום המצוה, שהספר תורה בא לו ממילא, משא״כ בלקח ספר תורה, עשה מעשה שקנה ועשה מעשה קנין, שבקיום מצוה צריך לעשות מעשה, ולא מצינו קיום מצוה בלא עשיית מעשה. ולפי״ז גם במתנה יוצא המקבל, שהרי עשה מעשה קנין, ואין נפק״מ בין טרח הרבה או מעט, העיקר הוא שיעשה מעשה לקיום המצוה״.

מבואר מדבריו דהטעם דאין מקיימים המצוה דכתיבת ס״ת בירושה, אינו מחמת דכתיב בפסוק ׳כתבו׳, אלא הוא מחמת טעם כללי בכל המצוות, דאין אדם יוצא ידי איזו מצוה בלי לעשות מאומה בשביל כך. ואמנם די אפילו במעשה כל דהו, כמו קנין. ולכן המקבל ס״ת במתנה

קיים המצוה, דעשה מעשה קנין, אבל היורש ס״ת אינו מקיים המצוה. והרי זה ממש כדברי האבנ״ז, אבל שונה מעט בביאור הטעם, ועכ״פ היסוד אחד הוא, דצריך עכ״פ איזה ענין של מעשה להשגת הס״ת. בשביל לצאת המצוה ולפי דבריו לא צריך ללמוד מהפסוק כמו שלמד האבני נזר שלא יוצאים בירושה אלא זה סברא שאי אפשר לקיים מצוה בלי לעשות מעשה.

ד. בדברי הרא״ש דבזמנינו מקיימים מצוה זו בכתיבת ספרי קודש

דברי הרא״ש דבזמנינו מקיימים מצוה זו בכתיבת ספרים

אחר שראינו מדברי הפוסקים בענין מצות כתיבת ספר תורה, הנוגעת לספר תורה ממש, נעתיק עצמנו אל קיום מצוה זו בזמנינו, ויתבאר בס״ד דהנדון כיצד מקיימים מצוה זו בזמנינו תלוי הוא גם בכל מה שנתבאר לעיל בישוב הסוגיות דמנחות וסנהדרין הנ״ל.

כתב הרא״ש (הלכות ס״ת אות א׳): ״אומר אני דודאי מצוה גדולה היא לכתוב ס״ת, וזהו בדורות הראשונים שהיו כותבים ס״ת ולומדים בו, אבל האידנא שכותבין ס״ת ומניחים אותו בבתי כנסיות לקרות בו ברבים, מצות עשה היא על כל איש מישראל אשר ידו משגת, לכתוב חומשי התורה ומשנה וגמרא ופירושים, ולהגות בהן הוא ובניו, כי מצות כתיבת התורה היא ללמוד בו, כדכתיב ׳ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם׳, וע״י הגמרא והפירושים ידע פירוש המצוות ודינים על בוריים, לכן הם הם הספרים שאדם מצווה לכתבם״.

דברי ה׳בית יוסף׳ בביאור דברי הרא״ש

דברי הרא״ש הובאו בטור (יו״ד סי׳ ע״ר), וכתב הב״י בביאור דברי הרא״ש, וז״ל: ״יש לתמוה היאך בא הרא״ש לפטור לאדם ממצות כתיבת ספר תורה ולהחליפה בחומשים ומשניות וגמרות ופירושיהן, שהרי לא תלה טעם החילוק בין הדורות הראשונים לדורות הללו, אלא שבדורות הללו אין לומדים בהן אלא מניחים אותן בבית הכנסת לקרות בהם ברבים, וא״כ הוה ליה למימר שגם עכשיו חייבים לכתוב ס״ת וילמדו בהם, כשם שהיו לומדים בדורות הראשונים, לא לפטרם ממצות כתיבת ס״ת.

"לכך נראה לי שלא בא אלא לחדש לנו חיוב כתיבת חומשים ומשניות וגמרות ופירושיהם ואיסור מכירתן, שגם זה בכלל מצות כתיבת ס"ת, ושזה יותר מצוה מלכתוב ס"ת ולהניחו בבית הכנסת לקרות ברבים, אבל לכתוב ס"ת לקרות בו הוא ובניו, פשיטא דגם האידנא זה עיקר קיום מצות עשה, שהרי הוא נוהג בו כמו שהיו נוהגים בדורות הראשונים", עכ"ל הב"י.

מבואר מהב"י דהרא"ש לא בא בדבריו להפחית באופן קיום המצוה, וגם לא לבטל חלק מאופן קיום המצוה, אלא הרא"ש להוסיף בא, והיינו דהרא"ש מודה דעדיין מצוה זו בצורתה זו במקומה היא עומדת, אבל הרא"ש בא להחמיר דמלבד המצוה לכתוב ס"ת, בזמנינו נוסף חיוב לכתוב גם ספרי לימוד, מכיון שהיום אין לומדים בס"ת. (להלן בסוף הסימן יבואר דבריו)

מחלוקת הפרישה וה'שאגת אריה' אליבא דהרא"ש

הפרישה (שם ס"ק ח') האריך בביאור שיטת הרא"ש, וכתב בריש דבריו ד'נראה דהכי קאמר שהמצות עשה נאמר דוקא באלו ולא בספר תורה'. והיינו, דבזמנינו לא רק שאפשר לקיים המצוה דכתיבת ס"ת על ידי כתיבת ספרים, אלא שאין מקיימים עתה את המצוה אלא בכה"ג ולא ע"י כתיבת ס"ת עצמו.

וכבר נתבאר לעיל כי בדברי הב"י מבואר דלא כהפרישה הנ"ל, שהרי כתב שלא בא הרא"ש אלא לחדש לנו חיוב כתיבת חומשים וגמרא ופירושיהם, שגם הם בכלל מצות כתיבת ס"ת, וזה יותר מצוה מלכתוב ס"ת ולהניחה בבית הכנסת לקרות ברבים, אבל לכתוב ס"ת לקרות בו זהו עיקר מצות כתיבת ס"ת גם האידנא.

בשו"ת 'שאגת אריה' (סי' ל"ו) הביא את דברי הב"י והסכים עמם, וז"ל: "וכן נראה לי עיקר, דעל כרחך אי אפשר לפטור עכשיו ממצות כתיבת ס"ת, מפני שאין לומדים בה, דאטו מצות כתיבת ס"ת משום כדי ללמוד בה היא, דא"כ אם יש לו ס"ת בשום ענין שיהיה, כיון שיכול ללמוד ממנה, קיים מצוה זו, א"כ אמאי אמר רבא אע"פ שהניחו לו אבותיו לאדם מצוה לכתוב משלו, הרי יכול ללמוד מס"ת זו שהניחו לו אבותיו, אלא ודאי עיקר המצוה היא שיהא לו ס"ת שכתבה הוא בעצמו משלו, וכיון דזהו עיקר המצוה, אין לחלק בין דורות הקדמונים לאלו".

הנה למד השאג״א מהדין המבואר לעיל דמי שירש ס״ת, אינו מקיים בזה המצוה דכתיבת ס״ת, דגדר המצוה אינו שיהיה לאדם מהיכן ללמוד, דאם כן למה בירש אינו מקיים המצוה, והא סוף סוף יש לו מהיכן ללמוד, אלא על כרחנו לומר דהמצוה היא עצם כתיבת ספר תורה, ומכיון דזהו גדר המצוה אין טעם ומקום לחלק בין דורות קדמונים להיום. והוסיף השאג״א וכתב דבזה נדחין דברי הפרישה.

ביאור מחלוקת הפרישה וה׳שאגת אריה׳

וליישב קושית השאג״א על הדרישה נראה לכאורה בפשיטות על פי המבואר לעיל, דהלא כל טענת השאג״א היא מהסוגיא דסנהדרין מדינא דיורש, והרי נתבאר לעיל אליבא דשיטה אחת באחרונים בדעת הרא״ש, דבאמת אין הלכה כרבא בסנהדרין, דיורש אינו מקיים במצוה, אלא העיקר לדינא הוא כהסוגיא דמנחות שהקונה ס״ת קיים המצוה, וממילא הוא הדין דיורש מקיים המצוה.

ומעתה שפיר אפשר דעיקר המצוה אינה בעצם הכתיבה אלא במה שיש לאדם ס״ת בכדי ללמוד בו, ומכיון שכן שפיר יש לחלק בין דורות הקדמונים לזמנינו, דהיום לומדים בספרים ולא בספרי תורה הנמצאים בבתי כנסיות, וממילא קיום המצוה הוא בספרי לימוד ולא בספרי תורה.

ואם כנים אנו בזה נמצא דמחלוקת הדרישה והשאגת אריה היא בגדר המצוה דכתיבת ספר תורה, דשיטת הדרישה היא שיהיה לאדם ס״ת בשביל שילמד בו, וממילא יש לחלק בין דורות קדמונים להיום. ואילו שיטת ה׳שאגת אריה׳ דגדר המצוה הוא עצם כתיבת הס״ת, ולכן אפילו שיש לו כבר ס״ת ללמוד בו, הרי הוא חייב לכתוב ס״ת אחר. ומכיון דזהו גדר המצוה תו אין לחלק בין דורות קדמונים להיום, וגם היום קיום המצוה הוא בס״ת דוקא ולא בספרים בלבד. ויעוין להלן דבמחלוקת זו לכאורה נחלקו כבר הראשונים והפוסקים.

דרכים נוספים בביאור שיטת הפרישה

להדרך הנ״ל עולה דהפרישה סבירא ליה דהיורש ס״ת קיים בזה המצוה, משום דהעיקר הוא הלימוד בספר ולא עצם הכתיבה. ונראה דיש לומר בזה עוד, דלעולם גם להפרישה דגדר המצוה הוא שיהיה לו ס״ת בשביל ללמוד, בכל זאת אין מקיימים המצוה בירושה, והביאור בזה הוא על פי מה שכתב החינוך (מצוה תרי״ג), וז״ל:

״משרשי המצוה לפי שידוע בבני אדם שהם עושין כל דבריהם לפי ההכנה הנמצאת להם, ועל כן ציוונו ברוך הוא להיות לכל אחד ואחד מבני ישראל ספר תורה מוכן אצלו, שיוכל לקרות בו תמיד, ולא יצטרך ללכת אחריו לבית חבירו, למען ילמד ליראה את ה׳, וידע וישכיל במצוותיו היקרות והחמודות מזהב ומפז רב. ונצטוינו להשתדל בזה כל אחד ואחד מבני ישראל, ואף על פי שהניחו לו אבותיו, למען ירבו הספרים בינינו ונוכל להשאיל מהם לאשר לא תשיג ידו לקנות, וגם למען יקראו בספרים חדשים, כל אחד ואחד מישראל, פן תקוץ נפשם בקראם בספרים הישנים שיניחו להם אבותיהם״.

על פי דברי החינוך יש לומר דהגם דהפרישה סבירא ליה דעיקר גדר ותכלית המצוה הוא, שיהיה לאדם ספר בכדי ללמוד בו, אעפ״כ אין יוצאים בירושה, מכיון שרצון התורה הוא שיהיו הרבה ספרים בכדי שיוכל האדם להשאיל ספרים לאחרים, וגם בכדי שיהיה לו ספר חדש שלא יקוץ נפשו בתורה. וממילא לא קשיא מידי על הפרישה קושית השאג״א, למה אין יוצאים ידי חובת המצוה בירושה, והלא עיקר המצוה הוא שילמדו בספר, דאיה״נ מעיקר הדין היה צריך להיות שיוצאים ידי המצוה בירושה, אבל מטעמי החינוך הנ״ל אין יוצאים ידי חובה בירושת ס״ת. ופשוט.

עוד אפשר לבאר בדעת הפרישה, דהגם שגדר המצוה הוא במה שיש לו ס״ת ובשביל שילמד בו, אפילו הכי אין יוצאים ידי המצוה בירושה, מחמת הטעם המבואר ב׳אבני נזר׳ (או״ח סי׳ מ׳ אות ו׳) הנ״ל (אות ג׳), וז״ל, ״הנה בספר תורה דהמצוה על כל אחד לכתוב לו ספר תורה, ואם נתנה לאחר, ביטל מצוותה וכו׳, הרי דהמצוה במה שהספר תורה שלו, ואף על פי כן אם הניחו לו אבותיו ספר תורה אינו מקיים המצוה אלא אם כן כתבה בעצמו או על ידי שלוחו וכו׳, והיינו משום דכתיב ׳כתבו׳ אינו יוצא אלא בפועל במעשה שיהיה לו ספר תורה״.

מבואר מדברי האבנ״ז דאע״ג שהמצוה היא במה שיש לו ספר תורה ולא בעצם הכתיבה, מכל מקום צריך לקיים את המצוה על ידי מעשה כל שהוא, או כתיבה או קניה, וילפינן לה מדכתיב ׳כתבו׳, דהמשמעות היא לעשות איזה מעשה בכדי שיהיה לאדם ס״ת. ובזה מבוארת היטב דעת הפרישה דאע״ג שסבירא ליה דהמצוה היא במה שיש לו ס״ת בשביל ללמוד בו, בכ״ז אין מקיימים המצוה בירושה, מכיון שצריך מעשה לקיום המצוה.

מחלוקת הפוסקים והראשונים אם מקיימים המצוה בקניית ס״ת

בעיקר הא דכתבנו לעיל בביאור מחלוקת הפרישה והשאג״א [באופן הראשון הנ״ל], דנחלקו בגדר המצוה דכתיבת ס״ת, האם המצוה היא עצם הכתיבה, או שהמצוה היא שיהיה לאדם ס״ת, לכאורה נחלקו בזה הראשונים והפוסקים. דהנה כתב הרמ״א (סי׳ ע״ר ס״א): ״שכר לו סופר לכתוב לו ספר תורה, או שקנאה והיא היתה מוטעה והגיהה, הרי זה כאלו כתבה. אבל לקחה כך ולא הגיה בה דבר, הוי כחוטף מצוה מן השוק ואינו יוצא בזה״.

אבל הט״ז (ס״ק א׳) כתב: ״רמ״א כתב בסמוך דמה שכתוב ׳כחוטף מן השוק׳, שאינו יוצא בזה, והוא נגד רש״י שכתב דאם לקחה מצוה עביד, ואם כתבה הוי מצוה טפי״.

ומבואר דנחלקו הרמ״א והט״ז כיצד הדין במי שקונה ס״ת, האם מקיים המצוה או לא. ויסוד המחלוקת היא כיצד לפרש לשון הגמרא במנחות הנ״ל, הרמ״א נקט ד׳כחוטף מצוה מן השוק׳, היינו לומר שלא קיים המצוה. ואילו הט״ז הוכיח מלשון רש״י דמקיימים מצות כתיבת ס״ת ע״י קניה, אלא שאין זה מהודר. ונקט הגר״א כהט״ז, שכתב על דברי הרמ״א: ״ערש״י שם ד״ה כחוטף מצוה עבד כו׳, ועט״ז ודברי רש״י עיקר״.

וכבר נחלקו בזה הראשונים, וכדכתב האשכול (ריש הלכות ס״ת), וז״ל: ״אריב״א הלוקח ס״ת מן השוק כחוטף מצוה מן השוק. איכא מראבותא פירשו דמצוה קעביד, אלא שאם כתבו לשמו, מצוה טפי. ולא נראה כן דעת הגרי״ד״.

ובפשוטו הביאור במחלוקת זו הוא, דנחלקו בשני הצדדים המבוארים לעיל בגדר מצות כתיבת ס״ת, האם המצוה היא עצם הכתיבה, או המצוה היא שיהיה לו ס״ת. דאי נימא דהמצוה היא הכתיבה, אזי בקניה אינו מקיים המצוה. אבל אם המצוה היא שיהיה לו ספר תורה, והא דכתיב בתורה ׳כתבו׳, היינו, רק בכדי שעל ידי כך יהיה לאדם ס״ת, אבל אין הכתיבה לעיכובא, אזי גם ע״י קניה אפשר לקיים את המצוה.

ה. מי שכתב ס"ת ונאבד ממנו או שהקדישו, וגדר החיוב להזדרז בכתיבת ס"ת

מחלוקת אחרונים במי שכתב ס"ת ואבד וכדו'

כתב ה'תורת חיים' (סנהדרין דף כ"א ע"ב), וז"ל: "נראה דיחיד הכותב ספר תורה לעצמו, ונותנה לבית הכנסת לקרות בה בציבור ומקדישה, לאו שפיר קעביד, דכיון שמקדישה הרי היא של הקדש ולא שלו היא, ושוב אינו יוצא בה ידי חובתו, ד'לכם' כתיב שלכם בעינן, כדאשכחן בארבע מינין שאין אדם יוצא בשל חבירו, מדכתיב בהו 'ולקחתם לכם'. וליכא למימר דבכתיבה לחוד תליא מילתא, דכיון דכתב לעצמו ספר תורה יצא ידי חובתו, וסגי ליה אע"ג דמקדישה בתר הכי, זה אינו, דיחיד שכתב ספר תורה לעצמו ואח"כ נאבדה, פשיטא שצריך לכתוב לו ספר תורה אחר".

בספר 'בני יונה' (סימן ע"ר ס"א ס"ק ב') דן בענין זה, וז"ל בריש דבריו, "הנה צ"ע מי שכתב ס"ת ונקרעה או נשרפה ח"ו, אם חייב עוד לכתוב ס"ת, אחרי שיש לו ג"כ חומשים ללמוד תורה שבכתב, ומכש"כ אם יש לו ס"ת מאבותיו". להלן שם הביא דברי התו"ח הנ"ל, והאריך לדון בזה, ובסוף דבריו הסיק בזה"ל: "בהדיוט [לאוקי ממלך], אין בזה ספק שיצא ידי מצוה 'ועתה כתבו לכם', אם נאבדה ממנו והיא מצויה באיזה מקום. ואפילו אם נקרעה או נשרפה, קרוב הדבר שיצא ידי מצותה של כתיבה, דכתיבה דעבדי עבידי".

הרי לפנינו מחלוקת האחרונים כיצד הדין במי שקיים מצות כתיבת ספר תורה כדת וכדין, אבל עתה אין הספר תחת ידו. ה'תורת חיים' נקט בפשיטות דאם נאבד הספר ממנו, או שהקדיש אותו, תו אינו מקיים המצוה, ולא הועיל לו מה שקיים מצות כתיבת ס"ת. ומאידך, ה'בני יונה' נקט דלא רק בנאבד הספר ממנו והוא קיים בעולם, שעדיין נחשב שמקיים המצוה, אלא אפילו אם חלילה נקרע או נשרף הספר, לא פקעה ממנו המצוה.

דברי ה'מנחת חינוך' בטעמי השיטות הנ"ל

על פי פשוטם של דברים נקודת המחלוקת בין ה'תורת חיים' לה'בני יונה' היא, על פי החקירה שנתבאר לעיל בגדרה של מצוה זו, האם עיקר

המצוה הוא כתיבת ספר התורה, או עיקר המצוה הוא מה שיש לו ספר ללמוד בו.

וכן מתבאר ועולה מדברי ה'מנחת חינוך' (מצוה תרי"ג אות ה'), וז"ל: "הנה לשון הר"מ כאן ה"א 'מצות עשה לכתוב ספר תורה לעצמו וכו', א"כ אפשר דבכתב, קיים המצוה אף שמכרו אח"כ, או נאבד, דהמצוה היא רק פעם אחת לכתוב, והא כתבו. אך בספר תורת חיים בסנהדרין כאן כתב דאי מקדישה או נאבדה נתבטלה המצוה, וצריך לכתוב לו אחר, א"כ המצוה שיהיה לו ספר תורה ע"י שיכתוב ויהיה לו, א"כ היא מצוה תמידית. וכן נראה מלשון הרב המחבר [ספר החינוך], שכתב שנצטוינו להיות לכל איש מישראל ספר תורה", יעו"ש כל דבריו בנדון זה.

המתאחר מלכתוב ס"ת, האם נחשב שביטל מ"ע

בנדון הנ"ל עולה דה'בני יונה' מיקל ואילו התו"ח מחמיר, כי להתו"ח צריך לכתוב ספר נוסף בכל גוונא שאין הספר עוד תחת ידו, ואילו לה'בני יונה' די בכתיבה פעם אחת, ותו לא מידי. המנח"ח (שם אות י') דן בענין נוסף במצוה זו, ותלה אותו בחקירה הנ"ל, ושם עולה ג"כ חומרא אליבא דהתו"ח, וקולא אליבא דה'בני יונה', וז"ל המנח"ח:

"הנה אם נאמר דהמצוה היא הכתיבה לחוד, א"כ פעם אחת כל ימי חייו מצוה עליו לכתוב, וזריזים מקדימים, ואם מת ולא קיים מצוה זו, ביטל מצות עשה. אך אם נאמר שהמצוה שיהיה לו, א"כ בכל רגע שאין לו מבטל מצות עשה, ואינו מועיל אח"כ מה שמקיים להבא על העבר, כי בכל רגע מחוייב, א"כ תיכף בהגיעו לכלל מצוות מחויב במצוה. ולא ראינו נזהרים בזה".

מבואר מדבריו דלשיטת ה'בני יונה' מוטל על אדם לקיים פעם אחת בחייו המצוה של כתיבת ס"ת, ועל כה"ג נאמר רק המעלה ד'זריזים מקדימים למצוות', אבל לא נחשב לו שביטל מ"ע, אפילו אם קיים מצוה זו רגע אחד קודם פטירתו. אבל לה'תורת חיים' שגדר המצוה הוא שיהיה לו ס"ת, אזי בכל רגע שאין לו ס"ת, נחשב שמבטל מצות עשה. ולכן מיד בהגיע האדם לגיל בר מצוה, הרי הוא חייב במצוה זו של ס"ת, ואם מתעכב, מבטל מצות עשה. וסיים המנח"ח דלא ראינו נזהרים בזה.

ביאור נוסף בשיטת ה'תורת חיים'

ונראה לומר דרך שלישית ממוצעת בגדר מצוה זו, ולבאר על פי זה את שיטת התו״ח בנאבד או הקדיש את הס״ת, ולייישב הא דלא נזהרים לקיים המצוה תיכף כשבאים לגיל בר מצוה, והוא, דלעולם גם התו״ח מודה דעיקר קיום המצוה דס״ת מקיימים על ידי כתיבת הס״ת. ואין מגדרי המצוה שיהיה לאדם כל זמן חייו ס״ת תחת ידיו, עד שנאמר דכשאין לאדם ס״ת ברשותו הרי הוא בגדר מבטל מ״ע. ברם, כאשר מקיים האדם את המצוה דכתיבת ס״ת, הרי עליו לקיים אותה באופן שיוכל ללמוד בו, וכמו שכתוב בתורה ׳ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ללמדה את בני ישראל שימה בפיה׳. ולכן נקט התו״ח דאם נאבד הספר, אזי חל על האדם חיוב מחדש לכתוב ס״ת נוסף, מכיון שמעתה התבטלה התכלית של המצוה דכתיבת ספר תורה.

דוגמא לדבר יש להביא ממצות פריה ורביה, דקיום המצוה הוא בשעת לידת הבנים, ואפילו הכי אם מתו ל״ע, אזי שב ומתעורר החיוב של פריה ורביה, מכיון שתכלית המצוה היא, שיהיה ישוב העולם, ולכן אם מתו הבנים ל״ע, חל עליו חיוב חדש לקיים המצוה דפו״ר. וה״ה הכא, איה״נ קיים המצוה כראוי בשעת כתיבת ס״ת, מכל מקום, אם נאבד הספר וכדו׳, מתעורר מחדש חיוב זה של כתיבת ס״ת.

וארווחנא בדרך זו דגם לדעת ה׳תורת חיים׳ אם מתאחרים בקיום המצוה, אין נחשב שביטל מצוה על כל רגע שאין לו ס״ת, אלא רק ביטל המעלה ד׳זריזים מקדימים׳, ומשום דגם להתו״ח החיוב הוא לכתוב פעם אחת בחיים ס״ת, אלא דאם נאבד, אזי נחשב שנתבטלה תכלית המצוה, ולכן חל חיוב חדש, ודו״ק.

ו. המגיה אות אחת בסוף הס״ת, או באמצעו ודין מי שתפר היריעות

מחלוקת הפוסקים בקונה ס״ת ומגיה אות אחת, האם יוצא יד״ח

לעיל (אות א׳) הובאו דברי הגמרא במנחות (דף ל׳ ע״א): ״א״ר יהושע בר אבא אמר רב גידל אמר רב, הלוקח ס״ת מן השוק כחוטף מצוה מן השוק. כתבו, מעלה עליו הכתוב כאילו קיבלו מהר סיני״. ופירש רש״י. ״כחוטף מצוה. ומצוה עבד. אבל אי כתב, הוה מצוה יתירה טפי״. הגמרא

ממשיכה ואומרת: "אמר רב ששת, אם הגיה אפילו אות אחת מעלה עליו הכתוב כאילו כתבו".

מתבאר מדברי רב ששת לכאורה דבכך שאדם מגיה בספר אפילו רק אות אחת, נחשב לו כאילו כתבו. וצריך לומר דמיירינן בכה"ג שקנה אדם את הספר, דבעלמא הוי כחוטף מצוה מן השוק, ואין זה קיום מצוה בהידור, אבל על ידי מה שמגיה אות אחת הרי הוא מקבל את המעלה של כותב הספר כולו.

וכן מתבאר להדיא מדברי הרמ"א (יו"ד סי' ע"ר ס"א), דז"ל: "שכר לו סופר לכתוב לו ספר תורה, או שקנאו והוא היה מוטעה והגיהו, הרי זה כאילו כתבו. אבל לקחו כך ולא הגיה בו דבר, הוי כחוטף מצוה מן השוק". ומבואר דאם הגיה אות אחת בספר, אע"ג שקנה הס"ת מן השוק, שכתבו סופר שלא בשליחותו, הרי הוא מקיים את מצות כתיבת ספר תורה באופן המהודר, כאילו כתבו ולא כאילו חטף מצוה מן השוק. וביותר עולה מדברי הרמ"א דאע"ג דלשיטתו הקונה ס"ת מן השוק, לא קיים כלל המצוה [דלא כרש"י בסוגיא], עכ"ז מועיל מה שמגיה אות אחת.

כנגד כל זה עומדים לנגדנו דברי ה'שאגת אריה' (סי' ל"ד), דז"ל בתו"ד: "ודאי שמע מינא דאפילו הדיוט בכהאי גוונא לא יצא י"ח, דהכי קאמר קרא 'ועתה כתבו לכם' תורה שיש בה שירה זו, ואם כתבה כולה חוץ מאות אחת שהניח לו אביו כתובה בה, לא קיים מצוה זו כלל".

ומבואר ההיפך מדברי הרמ"א על פי הגמרא הנ"ל, דלא רק שהגהת אות את בלבד אינה מועילה, אלא אפילו כתיבת כל הספר כולו מלבד אות אחת, אינה מועילה לקיום המצוה. דבשביל לצאת ידי מצות כתיבת ס"ת צריך לכתוב את כל הספר כולו, מראשו ועד סופו, ואם אחר כתב בלא שליחותו אפילו אות אחת בלבד והוא השלים את כל השאר, אינו יוצא ידי המצוה.

קושיא על שיטת השאג"א וישובה עפי"ד ה'אבי עזרי'

ולכאורה דברי השאג"א מוקשים מאד, דהם נסתרים מגמרא מפורשת, דבגמרא איתא דסגי אילו בהגהת אות אחת, ד'אמר רב ששת, אם הגיה אפילו אות אחת מעלה עליו הכתוב כאילו כתבו', וכיצד זה כתב השאג"א דאפילו בכתיבת כל הספר מלבד אות אחת, אין מקיימים המצוה. וכבר נתחבטו בזה רבים מהאחרונים.

ויש לישב דברי השאג״א על פי דברי ה׳אבי עזרי׳ (הלכות ס״ת פ״ז ה״א), שם כתב לחדש פשט בדברי רב ששת, דלעולם מי שקונה ספר או יורש ספר, לגביו אין מועיל כלל מה שיגיה אות אחת, אלא כל דברי רב ששת עולים על מי שאמר לספור אחר שיכתוב עבורו, דגם אופן זה אינו במעלה העליונה של מצות כתיבת ס״ת, דסוף סוף לא כתבו הוא בעצמו אלא על ידי שלוחו, ועל זה הוא שאמר ר״ש דאם הגיה אות אחת, תו נחשב כאילו כתבו כולו.

וז״ל ה׳אבי עזרי׳: ״יש לפרש דפשט הגמ׳ במנחות הנ״ל, שמקודם אמר הלוקח ספר תורה מן השוק כחוטף מצוה מן השוק, כתבו מעלה עליו הכתוב באילו קבלה מהר סיני, היינו שחוץ ממה שקיים המצוה יש בזה מעלה נוספת כאילו קבלה מהר סיני, ומזה יוצא שאם לא כתבו הוא בעצמו שיוצא המצוה, אבל אין המעלה הזאת, וזה בהכרח באם אמר לאחרים שיכתבו עבורו שעשאן שלוחין, שאף שיוצא המצוה משום דשלוחו של אדם כמותו, מ״מ אין המעלה שיהא נחשב כאילו קבלה מהר סיני, וע״ז אמר רב ששת, שאם הגיה אות אחת הרי זה כאילו כתבו. ומתפרש שזהו רק לגבי המעלה, והיינו שאם אחר כתב עבורו הספר תורה שהמצוה קיים והוא רק הגיה אות אחת, נחשב כאילו כתבו ויש לו המעלה, אבל אם ירש ספר תורה והגיה אות אחת לא מתקיים המצוה בזה שבעינן שיכתוב הוא או שלוחו כל הספר תורה״.

אחר כל הדברים הנ״ל הוסיף ה׳אבי עזרי׳ וכתב כי ׳בשאגת אריה סימן ל״ד נראה שמפרש כמו שכתבתי, שאינו יוצא במגיה רק אם כותב כל הס״ת׳. העולה מכל זה, דיש לפרש את דברי רב ששת ד׳אם הגיה אפילו אות אחת מעלה עליו הכתוב כאילו כתבו׳, דאינם עולים על מי שירש ס״ת, אלא רק על מי שכתב ס״ת על ידי שליח. אבל מי שירש ס״ת אזי אפילו אם לא היה בה אלא אות אחת, והוא כתב כל ספר התורה מלבד זו האות, לא קיים מצות כתיבת ס״ת, אליבא דהשאג״א.

ביאור טעמי השיטות הנ״ל אליבא דשני הצדדים בגדר המצוה

העולה מן המבואר דלפנינו מחלוקת הפוסקים בענין מי שהגיה אות אחת בס״ת, לדעת הרמ״א, אע״ג דסבירא ליה דהקונה ס״ת לא קיים המצוה כלל, כמבואר לעיל (סוף אות ד׳), עכ״ז סבירא ליה דבהגיה אות אחת קיים המצוה. ואילו השאג״א כתב לענין היורש ס״ת, דלא רק שאין מועיל להגיה אות אחת, אלא אפילו אם כתב כל הספר מלבד אות אחת, לא קיים המצוה. וצריך להבין במאי פליגי.

והנה אי נימא כהצד המבואר לעיל דגדר המצוה הוא מעשה הכתיבה, אזי בהשקפה ראשונה נראה יותר כהשיטה דצריך לכתוב את הספר כולו. בגלל שהמצוה לכתוב ספר תורה בפשטות זה לכתוב את כל הספר תורה.

ואי נימא כהצד המבואר לעיל דגדר המצוה הוא, מה שיש לאדם ספר תורה ברשותו, כבר נתבאר לעיל דעל כרחנו לומר בטעם הדבר דהיורש ס״ת לא קיים המצוה, משום דכתיב ׳כתבו׳, וא״כ נקל יותר להבין השיטה דסגי בהגהת אות אחת, דיש לומר שלקיים התנאי ד׳כתבו׳ סגי בכתיבה כל דהו, מאחר דלא הכתיבה היא עיקר המצוה ותכליתה. ועיין בספר ׳פותח שער׳ (סנהדרין דף כ״א ע״ב) מש״כ בזה.

תוספת ביאור עפי״ד ה׳קהילות יעקב׳

ויש לבאר עוד היטב הענין דסגי להגיה אות אחת, בכדי שיחשב שקיים כל המצוה, [ולא רק כפי העולה אליבא דרש״י, דהקונה ס״ת מקיים עיקר המצוה, ומה שמגיה אות אחת מועילה שיחשב לו כאילו כתבה, אלא גם להשיטות דבלא שמגיה אות אחת, אינו מקיים המצוה כלל, ועל ידי הגהת אות אחת, מקיים המצוה כולה], על פי דברי ה׳קהלות יעקב׳ (החדשים, גיטין סי׳ מ״ד), וז״ל: ״ונראה לענ״ד ע״פ הא דאמרינן במנחות דף ל׳ ע״א אמר רב ששת, אם הגיה אפילו אות אחת מעלה עליו כאילו כתבו, וכן פסק הרמב״ם ז״ל (פ״ז מס״ת ה״א). ונראה הביאור, דאע״פ שמחוייב לכתוב כל התורה, מ״מ בתיקון אות זה הרי חל על כל התורה קדושת ס״ת. ונראה פשוט דמיירי שאינו יודע שיש עוד טעות, ומוקמינן אחזקתיה שהוא כשר, ונמצא דבכתיבת אות זו עשה שהוא ס״ת בקדושתה, ודוק.

״ומתבאר דקים להו לחז״ל שעיקר מצות כתיבת ס״ת הוא דוקא שיהא בקדושת ס״ת, ולא שיהא כתיבה בלבד, דאי עיקר המצוה הוא הכתיבה, הרי בהגיה אות ליכא כתיבה דכל התורה, ומה שחל הקדושה על כל הספר הרי אין זה מן המצוה, אלא ע״כ שעיקר המצוה לעשות ספר תורה בקדושה, וכל שחסר אות אחת בתורה לא שהחסיר חלק מהמצוה, אלא עדיין לא קיים כלום, שאין כאן קדושת ס״ת, ולפיכך בהגיה האות זה עשיית ספר תורה לעצמו״.

ויש לומר על פי דבריו הנפלאים דגם אי נימא דהמצוה היא בעצם כתיבת הס״ת [ולא שיהיה אצלו ס״ת], מכל מקום ניחא מה דסגי להגיה אות אחת, כי היה קים להו לחז״ל הק׳ דאין עצם מעשה הכתיבה מעכבת,

אלא מה שהכתיבה עושה חלות קדושה של ס״ת, וזה נעשה על ידי אותה אות אחת אחרונה שהשלימה את הס״ת.

תפירת היריעות בגידין, האם מועילה לקיים המצוה

ב׳אבי עזרי׳ (הלכות ספר תורה פ״ז ה״א) כתב לחדש חידוש גדול בענין הא דמהני הגהת אות אחת, וז״ל: ״דעת הרמ״א שבמגיה אף אות אחת מתקיים מצות כתיבת ס״ת, והטעם בזה כנראה הוא שאם מקודם היה הס״ת פסול ותקנה להכשיר, זהו נקרא שהוא עשה ספר תורה, שלא בעינן דוקא כתיבה. ובלוקח ס״ת הלא גם מקודם היה הספר תורה כשר, אין הוא יוצא מ״ע זו, אבל כשמגיה הרי הוא מכשיר, שפיר חשיבא שעשאו ספר תורה.

״ומעתה לכאורה נראה שלדעת הרמ״א הוא לאו דוקא כשמגיה אות אחת, שעל ידי זה יוכשר הספר תורה, שכמו כן אם לא היו היריעות תפורות בגידין, שהוא לקח או ירש רק היריעות, והוא תפרן בגידין שבלי התפירה הספר תורה פסול, וע״י מעשיו הוכשר הספר תורה, שג״כ קיים המצוה, שהרי הוא עשה ספר תורה, מאחר שלא בעינן דוקא כתיבה, דאם היה הדין שדוקא ע״י כתיבה קיים המצוה, היו צריכים שיכתוב כל הספר תורה, ומדמספיק אפילו כשמגיה, מוכח דבעינן רק שהוא יעשה ספר תורה. וזה פלא ולא שמענו כזאת שיתקיים מצות כתיבת ספר תורה אף אם לא כתב אלא תיקנה, ודו״ק היטב״, עכ״ל ה׳אבי עזרי׳.

ונראה דחידושו של ה״אבי עזרי׳ תלוי בביאור חידושו של הרמ״א דמועיל להגיה אות אחת בכדי לקיים את המצוה. דאי נימא דהעיקר הוא מה שאותו אדם השלים את עשיית הס״ת, או כדרכו של הקה״י, דהעיקר הוא מה שעל ידי מעשיו מתקדש הספר בקדושת ס״ת, אזי שפיר יש לדון ולומר דאין הבדל בין אם התיקון נעשה על ידי כתיבה, או בחיבור היריעות, סוף סוף על ידי מעשיו נשלם הספר להיות כשר וראוי לקריאה.

אבל אי נימא דהמבואר לעיל, דלעולם עיקר גדר המצוה הוא מה שיש לאדם ס״ת ברשותו, ואלא מכיון דכתיב ׳כתבו׳, יש תנאי בקיום המצוה שיהיה על ידי כתיבה של האדם עצמו, אם כן יש לדון דלזה אין מועיל כלל חיבור היריעות.

הגהת אות באמצע הכתיבה, האם מועילה לקיום המצוה

ויש לדון דישנה נפק״מ נוספת בין שני האופנים הנ״ל בביאור הא דמועיל מה שהאדם מגיה אות אחת, והיא, באופן שהאדם הגיה אות אחת באמצע כתיבת הס״ת, ואחרי הגהתו עדיין לא נשלמה כתיבת ס״ת.

דהנה בשו״ת 'תשובות והנהגות' (חלק א' סי' תרכ״ד) נקט כפי הנראה מפשיטות הגמרא דמיירי דוקא בהגהת האות האחרונה, אשר על ידה נהפך הספר לס״ת כשר, וז״ל: ״הרמ״א בסי' ע״ר כתב שאפילו לא נכתב בשליחותו כלל, רק הגיה אות אחת, מספיק ויצא, הכוונה באות אחרונה דוקא, שאין קדושת ס״ת אלא כשנגמרה כתיבתה, ולכן באות אחרונה חשיב כאילו כתב כולו, שבזה חלה הקדושה בס״ת כולה, וזהו דוקא באות האחרונה ודו״ק״.

מבואר דנקט על פי דרכם של הקה״י והי'אבי עזרי' הנ״ל, דביאור הענין שמועיל להגיה אות אחת, זהו מכיון שעל ידי מעשיו יורדת קדושת ס״ת להספר, וזה נעשה רק באות האחרונה. אבל יש לדון ולומר דאי נימא דהענין של הגהת אות אחת זהו בכדי לקיים התנאי ד'כתבו', ומשום דאין הכתיבה חלק מעצם המצוה, כי הרי גדר המצוה או מה שיש לאדם ס״ת, אזי יש לדון לקיום תנאי זה סגי בהגהת אות אחת אפילו באמצע כתיבת הס״ת, ואין צריך התנאי שעל ידי כתיבתו זו תרד קדושה לס״ת.

ז. השיטה הסוברת דיש שני דינים במצות כתיבת ס״ת

דיוק מלשון הפסוק דיש שני דינים במצות ספר תורה

עד כה נתבארו בס״ד שני צדדים בגדר מצות כתיבת ס״ת. האחד, דהמצוה היא עצם מעשה הכתיבה. והשני, דהמצוה היא שיהיה לו ס״ת ברשותו. ועתה נבאר שיטה שלישית בענין, והיא, דבאמת יש שני דינים במצות כתיבת ס״ת, גם לכתוב, וגם שיהיה לו ס״ת. וקצת מדויק כן בלשון הפסוק, 'ועתה כתבו לכם את השירה הזאת', דמצד אחד משמע דהמצוה היא מעשה הכתיבה, דכתיב 'כתבו'. אבל מצד שני, מהא דכתיב 'לכם', משמע דהמצוה היא במה שהס״ת יהיה ברשותו. ויתבאר להלן דאמנם יש מהפוסקים דנקט כן, דתרתי איתנייהו במצוה זו.

דברי הרמב״ם בדין מלך שירש ס״ת וביאורו של הכס״מ

כתב הרמב״ם בהלכות מלכים (פרק ג׳ ה״א): ״בעת שישב המלך על כסא מלכותו כותב לו ס״ת לעצמו, יתר על הספר שהניחו לו אבותיו. ואם לא הניחו לו אבותיו, או שנאבד, כותב שני ספרי תורה. אחד מניחו בבית גנזיו שהוא מצווה בו ככל אחד מישראל, והשני לא יזוז מלפניו״.

והקשה ה׳כסף משנה׳ קושיא גדולה בדברי הרמב״ם, דהנה העולה מדברי הרמב״ם דמלך צריך שיהיו לו שני ספרי תורה, האחד, כדין ההדיוט, והשני מדין מלך. וכתב הרמב״ם דאם הורישו לו אבותיו, אינו צריך לכתוב אל ס״ת אחד מחיובו דמלך, אבל חיובו דהדיוט יוצא בס״ת שקיבל בירושה. וצ״ע דהלא מבואר ברמב״ם (הלכות תפילין פרק ז׳ הל׳ א׳) דהדיוט שירש ס״ת אינו יוצא בו ידי״ח, וז״ל, ׳אע״פ שהניחו לו לאדם אבותיו ספר תורה, מצוה לכתוב משלו׳. ומכיון שכן צ״ע כיצד כתב הרמב״ם לענין מלך שאם הניחו לו אבותיו ס״ת, די לו לכתוב ס״ת אחד, והרי בס״ת שקיבל בירושה אינו מקיים לא המצוה דהדיוט, ולא המצוה דמלך.

ותירץ הכס״מ: ״ויש לדחוק ולומר שרבינו מפרש דכי שני ׳לא צריכא לשני תורות׳, הכי קאמר, הא דקתני גבי מלך שלא יתגאה בשל אחרים, דמשמע דבר זה מיוחד במלך, היינו דוקא בס״ת שחייב המלך לכתוב נוסף על ההדיוט, שלא יסמוך על של אביו, אבל ס״ת שהוא חייב בו מדין ההדיוט, סומך הוא על של אביו. ואע״פ שהדיוט אינו סומך על של אביו, הדיוט שאני שאם היה סומך על של אביו נמצא שלא היה כותב הוא ס״ת כלל, אבל המלך, אע״פ שיסמוך על אביו בס״ת שחייב בו מדין הדיוט, כיון שבס״ת שהוא חייב בו מדין מלך, אינו סומך על של אביו, הרי הוא כותב ס״ת וסגי בהכי״.

ביאור ה׳אגרות משה׳ בדברי ה׳כסף משנה׳

וצריך להבין עומק דבריו של הכס״מ, דלכאורה אין מובן מה שמועיל מה שהמלך כותב ס״ת מדין מלך, לפטור אותו מהחיוב שיש על ההדיוט לכתוב לעצמו ס״ת, והרי לגבי חיוב זה הרי אינו יוצא בירושה, ואם כן כיצד זה שכתיבת ס״ת דמלך תועיל לגבי המצוה השניה דהדיוט, והגם כי הדברים מוכרחים להאמר בדברי הרמב״ם, עדיין עלינו להבין העומק הטמון בזה.

ומצאנו ביאורם של דברים ב׳אגרות משה׳ (או״ח חלק א׳ סי׳ נ״ב ענף ב׳), וז״ל: ״והנה נלע״ד, ומוכרחין לומר כן להרמב״ם לתירוץ הכס״מ על זה

שהמלך יוצא בשל אבותיו בס״ת שחייב גם ההדיוט, שיש שתי מצוות, חדא שיהיה לו ס״ת, הב׳, שגם יכתוב הס״ת. ולכן במלך סובר הרמב״ם שלא נתחדש לו רק שיהיה לו שני ס״ת, אבל מצות כתיבה סגי באחד, וחידשה תורה שדוקא בשניה, כתירוץ הכס״מ״.

ביאור דבריו, דבאמת גם לגבי הדיוט ישנם שני דינים במצות כתיבת ס״ת, האחד, לכתוב ס״ת, השני שיהיה לו ס״ת. ואם כן לגבי הדין השני, שיהיה לו ס״ת, שפיר יוצא גם בירושה, אלא שבכדי לקיים את הדין הראשון של כתיבת ס״ת, עליו לכתוב ס״ת בעצמו. ולכן במלך שירש ס״ת אחד, הרי קיים בירושה זו את הדין השני, שיהיה לו ס״ת, אבל אינו מקיים בזה את הדין של כתיבה שיש להדיוט. ועל זה הוא שחידש הרמב״ם דמכיון שיש לו בין כך חיוב לכתוב ס״ת מדין היותו מלך, לכן אמרינן דבזה הוא מקיים גם את החיוב שיש על הדיוט לכתוב ספר, ונמצא דבכתיבת הס״ת דמלך הרי הוא מקיים שני חיובים, הן המצוה דכתיבת ס״ת של מלך, והן המצוה דכתיבת ס״ת של הדיוט, ובס״ת שירש הרי הוא מקיים המצוה דהדיוט שיהיה לו ס״ת.

ביאורו של ה׳עמק ברכה׳ בדעת הרמב״ם

כל המבואר לעיל דיש הוכחה מדברי הרמב״ם דישנם שני דינים במצות כתיבת ספר תורה, כך הוא על פי דברי ה׳כסף משנה׳ ברמב״ם, ובתוספת דברי ה׳אגרות משה׳. ברם, ה׳עמק ברכה׳ (מצות כתיבת ספר תורה אות ב׳) כתב לבאר את דברי הרמב״ם באופן אחר, ולדבריו אין ראיה להאמור לעיל כי יש שני דינים במצות כתיבת ס״ת.

וז״ל ה׳עמק ברכה׳: ״הנה הרמב״ם במנין המצוות להלכות תפילין מזוזה וס״ת, כתב, מצות עשה ה׳, לכתוב המלך ספר שני לעצמו, כדי שיהיו לו שני ספרי תורה, עכ״ל. הרי דכוונת התורה במה שכתבה ׳וכתב לו את משנה התורה׳, לאו דצריך לכתוב ב׳ ס״ת, דבאמת אינו מחוייב לכתוב רק אחד, אלא עיקר הדין שלעולם צריך שיהיה לו עוד ס״ת אחד, כדי שתקרא ס״ת שכתב משנה תורה, היינו ס״ת שני. ונמצא שחיובו מטעם מלך שיהיה לו ס״ת א׳ אף בלי כתיבה, וס״ת שני מחוייב לכתוב, ויהיה לו שם משנה תורה ע״י מה שכבר יש לו ס״ת אחר.

״ומעתה מבואר היטב מה שכתב הרמב״ם, דאם הניחו לו אבותיו ס״ת אינו חייב לכתוב רק ס״ת אחד, כיון דהס״ת האחר מטעם המלך אינו מחוייב לכתוב רק שיהיה לו עוד ס״ת, והרי יש לו כבר במה שהניחו לו

אבותיו, ושפיר יוצא בזה חיובו משום דין מלך. ומה שהמלך מחוייב בכתיבת ס״ת מטעם הדיוט, צ״ל דיוצא ידי״ח בהס״ת שכתב משום מלך, דבס״ת אחד שכותב יוצא ידי שני החיובים, מלך והדיוט״.

מבואר מדברי ה׳עמק ברכה׳ חידוש גדול, והוא דהא שמלך צריך שני ספרים, אין הביאור בזה דבספר אחד יוצא ידי כתיבת ס״ת של הדיוט, ובשני יוצא ידי כתיבת ס״ת של מלך, אלא בס״ת אחד יכול לצאת גם כתיבה של הדיוט וגם של מלך, רק שיש דין במלך שהס״ת שכותב יהיה בגדר ׳משנה תורה׳, דהיינו, שיהיה מלבדו ס״ת נוסף, וגבי ס״ת זה הנוסף אין דין כתיבה אלא יכול לצאת ידי״ח גם בירושה. ובזה אתו שפיר דברי הרמב״ם הנ״ל, דאם ירש ס״ת יכול לכתוב רק ס״ת אחד, מכיון שבס״ת האחד שכותב יוצא ידי כתיבה הן של הדיוט והן של מלך, ונקרא ׳משנה׳ מכיון שכבר יש לו ס״ת אחר בירושה. ופשוט דעל פי הבנה זו ברמב״ם אין ראיה כלל מדבריו דיש שני דינים בס״ת, אלא אפשר לן לומר כי גדר המצוה הוא רק כתיבת ספר התורה.

האם יש ראיה מהרמב״ם לענין מי שכתב ס״ת ונאבד ממנו

לעיל הובאו דברי ה׳תורת חיים׳ (סנהדרין דף כ״א ע״ב) דמי שכתב ס״ת ונאבד ממנו או שהקדישו, ביטל המצוה וצריך לכתוב ספר נוסף, ובנה את דבריו על דברי הרמב״ם הנ״ל לגבי מלך, וז״ל: ״יחיד שכתב ספר תורה לעצמו ואח״כ נאבדה, פשיטא שצריך לכתוב לו ספר תורה אחר, כדמשמע מדברי הרמב״ם ז״ל בפ״ג מהלכות מלכים, שכתב, בעת שישב המלך על כסא מלכותו כותב לו ספר תורה לעצמו יתר על הספר שהניחו לו אבותיו, ואם לא הניחו לו אבותיו או שנאבד כותב שני ספרי תורה וכו׳, וא״כ יחיד נמי בשנאבד לו ספר תורה שלו, פשיטא דצריך לכתוב לו אחרת, דבספר תורה שמניח בבית גנזיו אין לחלק בין יחיד למלך לענין אבידה״.

מבואר מדברי התו״ח דמהא שהרמב״ם כתב שבנאבד למלך ס״ת, צריך לכתוב שני ספרים, אחד בשביל חיובא דהדיוט ואחד בשביל חיובא דמלך, מוכח שכל הדיוט שנאבד לו ספרו, חייב לכתוב ס״ת חדש.

להמבואר לעיל עולה כי כל הראיה מדברי הרמב״ם יש לה מקום על פי הבנת ה׳כסף משנה׳ ברמב״ם, שביאר את דברי הרמב״ם כפשוטם, דמלך כותב שני ספרים, אחד בשביל חיובא דהדיוט ואחד בשביל חיובא דמלך. וא״כ שפיר כתב התו״ח דמזה שהרמב״ם כתב שבנאבד הספר חייב לכתוב ספר בשביל חיובא דהדיוט, מוכח שכל הדיוט חייב לכתוב ג״כ

ספר חדש בנאבד לו ספרו. אבל לדרכו של ה'עמק ברכה' אין מדברי הרמב"ם ראיה כלל, דחיוב כתיבת שני ספרים אינו מדינא דהדיוט, אלא הכל הוא מחיובא דמלך, דבלא שיכתוב שני ספרים, לא יהיה על הספר של המלך השם 'משנה תורה'.

וכך כתב ה'עמק ברכה' (שם אות ג'), וז"ל: "לפי הנ"ל אין מכאן שום ראיה, דהרי נתבאר שמשום דין מלך אינו יוצא בכתיבת ס"ת אלא א"כ תהיה לה שם משנה תורה, והיינו ס"ת שניה. וע"כ צריך שיהיה לו עוד ס"ת אחר בשעת כתיבת ס"ת של מלך, וע"כ אם נאבד כבר, פשיטא שאינו יוצא בכתיבת הס"ת שכותב מטעם מלך, משום דאין לו שם משנה תורה. אבל לעולם אימא לך דאם בשעת כתיבת הס"ת היה לו ס"ת אחר, ואח"כ נאבד, שפיר יוצא בזה ואינו מחוייב לכתוב ספר תורה אחר, דעיקר תלוי בשעת כתיבה".

דברי הרא"ש דבזמנינו מקיימים מצוה זו בכתיבת ספרים

לכאורה גם אפשר להביא ראיה מהבית יוסף שיש שתי דינים במצות כתיבת ספר תורה. גם לכתוב וגם שיהיה לו דהנה כתב הרא"ש (הלכות ס"ת אות א'): "אומר אני דודאי מצוה גדולה היא לכתוב ס"ת, וזהו בדורות הראשונים שהיו כותבים ס"ת ולומדים בו, אבל האידנא שכותבין ס"ת ומניחים אותו בבתי כנסיות לקרות בו ברבים, מצות עשה היא על כל איש מישראל אשר ידו משגת, לכתוב חומשי התורה ומשנה וגמרא ופירושים, ולהגות בהן הוא ובניו, כי מצות כתיבת התורה היא ללמוד בו, כדכתיב 'ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם', וע"י הגמרא והפירושים ידע פירוש המצוות ודינים על בוריים, לכן הם הם הספרים שאדם מצווה לכתבם".

דברי ה'בית יוסף' בביאור דברי הרא"ש

דברי הרא"ש הובאו בטור (יו"ד סי' ע"ר), וכתב הב"י בביאור דברי הרא"ש, וז"ל: "יש לתמוה היאך בא הרא"ש לפטור לאדם ממצות כתיבת ספר תורה ולהחליפה בחומשים ומשניות וגמרות ופירושיהן, שהרי לא תלה טעם החילוק בין הדורות הראשונים לדורות הללו, אלא שבדורות הללו אין לומדים בהן אלא מניחים אותן בבית הכנסת לקרות בהם ברבים, וא"כ הוה ליה למימר שגם עכשיו חייבים לכתוב ס"ת וילמדו בהם, כשם שהיו לומדים בדורות הראשונים, לא לפטרם ממצות כתיבת ס"ת.

"לכך נראה לי שלא בא אלא לחדש לנו חיוב כתיבת חומשים ומשניות וגמרות ופירושיהם ואיסור מכירתן, שגם זה בכלל מצות כתיבת ס"ת, ושזה יותר מצוה מלכתוב ס"ת ולהניחו בבית הכנסת לקרות ברבים, אבל לכתוב ס"ת לקרות בו הוא ובניו, פשיטא דגם האידנא זה עיקר קיום מצות עשה, שהרי הוא נוהג בו כמו שהיו נוהגים בדורות הראשונים", עכ"ל הב"י.

מבואר מהב"י דהרא"ש לא בא בדבריו להפחית באופן קיום המצוה, וגם לא לבטל חלק מאופן קיום המצוה, אלא הרא"ש להוסיף בא, והיינו דהרא"ש מודה דעדיין מצוה זו בצורתה זו במקומה היא עומדת, אבל הרא"ש בא להחמיר דמלבד המצוה לכתוב ס"ת, בזמנינו נוסף חיוב לכתוב גם ספרי לימוד, מכיון שהיום אין לומדים בס"ת.

ביאור ה'אשר לשלמה' בדברי הב"י

דברי הרא"ש עדיין טעונים ביאור, גם לאחר דברי הב"י, דממנ"פ, אם אין מקיימים את המצוה בכתיבת ס"ת, מכיון שבזמנינו אין לומדים בהם, כיצד מועיל מה שכותבים ספרים, הרי אלו הספרים אינם חלק מהס"ת, ואם בכתיבת ספרים מקיימים המצוה, אזי צ"ע למה צריך לכתוב גם ס"ת.

וכתב בענין זה הגאון בעל ה'אשר לשלמה' זצ"ל בספר זכרון 'אהל שרה לאה' (עמוד שכ"א), וז"ל: "הרי מבואר מדברי הרא"ש והב"י להדיא דיש במצות כתיבת ס"ת ב' ענינים, א' שיהיה לו במה ללמוד, וזה מקיים בספרים שלנו. ואילו בכתיבת ס"ת המונח בבית הכנסת, אין מקויים חלק זה, ומיהו עוד איכא חיוב בעצם כתיבת ס"ת, אף שאין לומד בה בעצמו, אלא מניחה בבית הכנסת לקרות בו ברבים, ורק בזה אין יוצא את כל חיובו. ובהכרח דכוונת הרא"ש דאיכא ב' חיובים א. מצות כתיבה אף שאין יכול ללמוד בה, וזה מקיים בס"ת, ועוד דין שיהיה לו במה ללמוד, וזה מקיים בשאר ספרים".

מבואר מדבריו בדעת הרא"ש דבמצוה של כתיבת ס"ת נכללו שני חיובים. האחד, מצות כתיבת ס"ת. והשני, שיהיה לו ספר ללמוד בו. ובזמנים קדומים היו מקיימים שני חיובים אלו בס"ת גופא, כי היו לומדים מתוך ס"ת. אבל מחמת שנשתנה ההרגלים בזה, והס"ת נמצא בבית הכנסת, ולומדים מתוך ספרי לימוד, לכן צריך לכתוב ספרים נוספים בשביל ללמוד בהם.

ביאור נוסף בדברי הב״י

אכן, שמעתי מהגאון רבי זלמן גודמן שליט״א דאין הכרח להוציא מתוך דברי הב״י החידוש הנ״ל, דיש שני חיובים נפרדים במצות כתיבת ס״ת, אלא לעולם איכא למימר דלהרא״ש המצוה היא רק עצם מעשה הכתיבה לבד, ולכן חייבים לכתוב ס״ת אע״ג שכתב ספרים אחרים. אלא דמכיון שתכלית המצוה דכתיבה היא, שנוכל ללמוד, כמו שכתוב להדיא בתורה ׳ללמדה את בני ישראל׳, ותכלית זו אינה מתקיימת בזמנינו בס״ת, לכן צריך לכתוב גם ספרים. אבל אין הביאור בזה דהוי שני מחייבים נפרדים לגמרי, האחד, לכתוב, והשני, שיהיה לו מתוך מה ללמוד, הכל הוא חיוב אחד של כתיבה, אלא שצריך לקיים גם את תכלית המצוה דכתיבה. וזהו שביאר הב״י, דהחידוש העולה מהרא״ש הוא, שאפשר להפריד בין אלו שני החלקים, דהתכלית היא תתקיים בדבר שאין מקיימים בו את עיקר המצוה דכתיבה. ודו״ק.

סימן ל״ו - למה תיקנו לברך בברכות התורה, יותר מברכה אחת

א. נוסח ברכות התורה, והאם הוו שתי ברכות או שלש

דברי הגמרא בנוסח ברכות התורה

בברכות (דף י״א ע״ב) איתא: ״מאי מברך, א״ר יהודה אמר שמואל, ׳אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לעסוק בדברי תורה׳, ור׳ יוחנן מסיים בה הכי, ׳הערב נא ה׳ אלוקינו את דברי תורתך בפינו ובפיפיות עמך בית ישראל, ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצי עמך בית ישראל כולנו יודעי שמך ועוסקי

תורתך. ברוך אתה ה׳ המלמד תורה לעמו ישראל׳. ורב המנונא אמר, ׳אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו. ברוך אתה ה׳ נותן התורה׳. אמר רב המנונא, זו היא מעולה שבברכות, הלכך לימרינהו לכולהו״.

מחלוקת הראשונים האם הוו שתי ברכות או שלש

כתב הרמב״ם (הלכות תפילה פ״ז ה״י), וז״ל: ״המשכים לקרות בתורה קודם שיקרא קריאת שמע, בין קרה בתורה שבכתב, בין בתורה שבעל פה, נוטל ידיו תחילה ומברך שלש ברכות ואחר כך קורא. ואלו הן, ׳באי״י אמ״ה אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על דברי תורה׳. ׳הערב נא ה׳ אלהינו את דברי תורתך בפינו ובפיפיות עמך כל בית ישראל, ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך כל בית ישראל יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה. ברוך אתה ה׳ נותן התורה׳. ׳באי״י אמ״ה אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו באי״י נותן התורה״״. מבואר מדבריו שהנוסח המבואר בגמרא מתחלק לשלש ברכות נפרדות. וכן נראה מדברי בעל המאור שיובאו להלן (ריש אות ב׳). וכן נראה מדברי ׳שו״ת מן השמים׳ (סי׳ י׳) שיובאו להלן (סוף אות אות ה׳).

אבל הרא״ש (פ״ק דברכות סימן י״ג) כתב: ״לפי מה שרגיל ר״ת לפרש דכל היכא שהברכות קצרות, אפילו ברכה הסמוכה לחברתה פותחת בברוך, כמו ברכות של הבדלה וברכות של חופה, א״כ היה צריך לברכה אחרונה שתהא פותחת בברוך, שאותה שלפניה קצרה, לכך היה אומר רבנו תם שאין זה כי אם סיום ברכה ראשונה, ואינו כי אם שתי ברכות, והיה אומר ׳והערב נא״׳. וכ״ה בתוס׳ (שם דף מ״ו ע״ב ד״ה כל) בשם ר״ת, יעו״ש.

מבואר מדברי ר״ת כי יש רק שתי ברכות על התורה, ומשום ד׳הערב נא׳ הוי המשך להברכה הראשונה. ונמצא דנחלקו הראשונים האם ברכות התורה הן שלש ברכות, או שתים.

נפק״מ לדינא העולות בין השיטות

הנפק״מ העולה ממחלוקת זו רמוזה בסוף דברי הרא״ש, שכתב על ר״ת כי ׳היה אומר והערב נא׳, דהיינו עם וא״ו החיבור, דמכיון דסבירא ליה דהוי המשך לנאמר קודם לכן, לכן יש לחבר על ידי תוספת וא״ו. אבל הרמב״ם לשיטתו כתב דאומרים ׳הערב נא׳, בלא וא״ו.

לענין מעשה, כתב הב״י (סי׳ מ״ז ד״ה ולענין מעשה): ״נראה לומר ׳והערב נא׳ עם וי״ו, שהרי לדברי האומרים שהיא ברכה אחת, אם חסר הוי״ו, הרי מפסיק באמצע הברכה. ולדברי האומרים שהיא ברכה בפני עצמה, אע״פ שאמרו עם וי״ו, אין בכך כלום״. והיינו, דמכיון דלא ידעינן כמאן ההלכה, לכן ראוי לומר עם ו׳, דבכך אין מגרע אפילו להרמב״ם שאין צריך לומר כך. וכך פסק הב״י בשו״ע (סעיף ו׳) דאומר ׳והערב׳ עם וי״ו.

נפק״מ נוספת עולה ממחלוקת זו, האם יש לענות ׳אמן׳ אחרי ׳לעסוק בדברי תורה׳, דלהרמב״ם הוי כאן סיום של ברכה וצריך לענות ׳אמן׳, אבל לר״ת ד׳והערב׳ הוי המשך הברכה, אזי אין לענות. וז״ל המשנ״ב (ס״ק י״ב): ״לענין עניית אמן אחר ׳לעסוק בדברי תורה׳, יש דעות בין האחרונים, ורוב האחרונים מצדדים שלא לענות אמן. ונכון שיברך המברך ברכה זו בלחש״.

ב. שלש ברכות כנגד תורה ומשנה ומדרש

דברי בעל המאור דתקנו לברך ג׳ ברכות כנגד ג׳ חלקים בתורה

אליבא דשתי השיטות הנ״ל בענין כמה ברכות מברכים על התורה, צריך להבין יסודם של דברים, למה על מצות לימוד תורה תקנו לומר יותר מברכה אחת. מאי שנא מיתר שאר כל ברכת המצוות, כשופר, סוכה ולולב שמברכים רק ברכה אחת. על שאלה זו מצאנו בפוסקים כמה תשובות, והן כוללות בקרבן הרבה מהבנת תוכן הברכות, ונסדרן בס״ד אחת לאחת.

בעל המאור (ברכות שם) כתב בקצרה בזה״ל: ״אמר רב פפא הלכך נימרינהו לכולהו, פירוש ג׳ ברכות, דרב יהודה ורבי יוחנן ורב המנונא, כנגד תורה ומשנה ומדרש רבי ישמעאל בי״ג מידות״. ומבואר לכאורה דסבירא ליה כהרמב״ם דהוו שלש ברכות [ועיין בהשגות הראב״ד מה שהעיר עליו מדברי עצמו בזה], וביאר דהוו כנגד ג׳ חלקים שיש בתורה, תורה, משנה ומדרש.

והקשה עליו בהגהות הראב״ד, ׳אטו כל ענין תורה לאו ענין אחד הוא, ולמה צריך ברכה לכל אחד ואחד׳. ויש לבאר דשאלת הראב״ד מובנת היא ביותר אי נימא דהגדר של ברכות התורה הוא, ברכת מצוות, דמכיון דהכל מצוה אחת היא, למה צריך לברך ברכה מיוחדת על כל חלק נפרד

שיש בתורה, דסוף סוף הכל נכלל במצוה אחת. אבל אי נימא דגדר הברכות הוא, ברכת השבח, נקל יותר להבין את דברי המאור, דבודאי מקום יש לתת שבח והלל להקב״ה על כל חלק נוסף שנתן לנו בתורתו. עיין בזה בס׳ דברות יוסף ברכות דף יא ע״ב .[בענין נדון זה, מה הוא גדרן של ברכות התורה, עיין מש״כ להלן בסימן זה, וגם לעיל/להלן (סימן @)].

ג. ברכה ראשונה היא כ׳ברכה לאחריה׳ של הלימוד דאתמול

דברי הלבוש דברכה ראשונה עולה על הלימוד של אתמול

הלבוש (שם סעיף ו׳) עורר השאלה, למה אין מברכין אחר לימוד תורה, כמו שמברכים בבית הכנסת אחר קריאת התורה, והשיב בתחילה דהטעם הוא משום דהמצוה נמשכת כל העת, ואין זמן שאפשר לומר עליו כי הוא לאחר הלימוד. אבל שוב הוסיף וכתב:

״ונראה לי שזה הטעם נכון למנהגינו שאנו מברכים בכל בוקר שתי ברכות על התורה, כדי שתהא אחת נחשבת לברכה אחרונה על הלימוד שלמד אתמול, שלא היה יכול לברכה קודם לכן עד שישן בינתיים, דהוי השינה הפסק, והוי שפיר אחריה. ואין לומר שהיה יכול לברכה כשהפסיק ללמוד אתמול כשהולך לישון, דהא חייב להגות בה אפילו במטתו עד שישקע בשינה, וא״כ אין לו עת אחר לברכה עד הבוקר כשיעור משנתו, והברכה השניה היא נחשבת לברכה ראשונה על מה שילמד היום שבא.

״ואע״פ שלפי זה היה לנו להקדים ברכת ׳אשר בחר בנו׳ וכו׳, קודם ׳לעסוק בדברי תורה׳, דלעסוק להבא משמע, ותהיה ברכת ׳אשר בחר בנו׳ נחשב ללימוד של אתמול, ו׳לעסוק׳ על מה שילמד היום, מ״מ הואיל וגבי ספר תורה תקנוה לברכה ראשונה, לקחוה ג״כ לכאן לברכה ראשונה. ועוד דלשון ׳והערב נא׳ וכו׳, נופל יותר לומר על מה שעבר, מעל מה שילמד, שאנו מתפללים שיערב בפינו כל מה שלמדנו אתמול, שעל כיוצא בזה שייך לומר יותר לשון ׳ערבות׳, כלומר שיערב בפינו ולא תשכח ממנו נעימות טעמה אע״פ שנלמד היום יותר וטעמים אחרים, נתפלל שלא ידחה טעם מפני טעם, כמו שהוא הענין בדברים הנהנין הגשמיים, רק ישאר בפינו ערבות הטעם הראשון עם ערבות הטעם האחרון״, עכ״ל הלבוש.

הנה מחדש לן הלבוש חידוש גדול בגדר הני תרי ברכות, דברכה אחת היא על הלימוד של אתמול, בגדר 'ברכה לאחריה', וברכה אחת היא 'ברכה לפניה' על הלימוד של היום. והוסיף וביאר דהברכה הראשונה 'לעסוק בדברי תורה' קאי איום שעבר, ואילו ברכת 'אשר בחר בנו' קאי על היום הזה. ונמצא לדרכו של הלבוש דבקשת הערבות אינה על הלימוד שהולכים ללמוד היום, אלא על הלימוד של אתמול, שלא יפוג הטעם והערבות של אתמול, מחמת הלימוד של היום.

ועיין ב'ערוך השלחן' (סעיף ה') שהלך גם כן בדרך זו ממש, וז"ל: "ונראה לי כשנדקדק למה קבעו על התורה שתי ברכות, וכי היכן מצינו שתי ברכות על דבר אחד בשלמא 'והערב נא' אפילו אם היא ברכה בפ"ע כדעת הרמב"ם שיתבאר, שפיר נראה לאומרה מפני שזהו תפילה שתהיה מתיקות התורה בפינו ושנעסוק לשמה, אבל ברכת 'אשר בחר' מיותרת לגמרי וכו'. ונראה ברור דזהו במקום ברכה אחרונה, דאין סוף ללימוד התורה וכמ"ש, ולכן קבעוה בתחילה וכעין זה כתב הלבוש". הרי שביאר כהלבוש, אלא שלשיטתו ברכת 'לעסוק' היא הברכה העולה על הלימוד של היום, והברכה ד'אשר בחר בנו' היא הברכה של אחר הלימוד דאתמול, היפך דברי הלבוש.

שאלות תלמידו של הלבוש על דבריו הנ"ל

בהגהת הלבוש מובא את אשר שאלו אותו תלמידו על דבריו הנ"ל, וז"ל: "וקשה לי וכי ראוי להפסיק לכתחילה בין מעשה לברכה, וכל שכן הפסק כזה שהוא שינת קבע על מיטתו, וגם בלילה שהוא יותר קבוע משל יום. ואפילו בדיעבד לברך על שום מעשה ביום של אחריו, לא מצינו. הא אין זה גרוע מאכילה, שאחר שנתעכל במעיו אפילו ביומו אין לברך עליו".

וכלל בדבריו שתי קושיות. א. על הלילה, איך לכתחילה מפסיק האדם אחר לימודו ואינו מברך לאחריה רק אחר השינה, והלא היה עדיף לתקן שלא יפסיקו אלא יברכו לפני שהולכים לישון. ב. על הבוקר, איך מועיל מה שמברכים אחרי השינה, על הלימוד של קודם השינה, והרי בברכת הנהנין הדין הוא שאחרי שנתעכל המזון במעיו, אין לברך עוד ברכה אחרונה, וא"כ גם בברכת התורה, הלא אחר השינה הוי כעין שנתעכל התורה אצלו, ואיך אפשר עוד לברך עליה.

תירוץ הלבוש על שאלות תלמידו

הלבוש השיב לו תשובה ודחה את שאלתו, וז״ל: ״מה שתמהת וכי ראוי להפסיק לכתחילה וכו׳, תמהני מאד עליך, וכי זה נקרא הפסק לכתחילה, לפי מה שכתבתי, והאמת כן הוא הדין, שחייב אדם להגות בה אפילו במיטתו עד שישקע בשינה, ואם כן הפסק השינה אינו אלא אנוס, וחשיב כמו דיעבד, לכך נ״ל שצריך לברך אחריו כשיפסק האונס, כיון דאנוס הוא בהפסק זה, ומה לי אם הוא ביומו או ביום שלאחריו, כיון שנמשך האונס עד יום שלאחריו.

״ואשר רצית לדמותו לברכה אחרונה של אכילה אחר שנתעכל במעיו וכו׳. נ״ל שאין כאן דמיון כלל, דהתם אחר שנתעכל אין דבר בעולם מאותה אכילה, לא הוא ולא הרגש הטעם שנהנה ממנו. אבל הכא מה נתעכל שייך, אם תדמה השכחה לעיכול וכי האדם שוכח בשינה מה שלמד אתמול בלילה, שהרי זה זוכר מה שלמד והוי כלא נתעכל כל זמן שזכרו, ועל זה נאמר בתהילים (מ,ט) ׳ותורתך בתוך מעי׳״.

מבואר דהלבוש קיים את דבריו ודחה שתי השאלות שנשאל על ידי תלמידו. על השאלה הראשונה השיב דאי אפשר לברך בסיום הלימוד אתמול, מכיון שיש חיוב ללמוד עד שנרדם, ונמצא שהוא אנוס על הברכה, ובהסתלק האונס חוזר החיוב למקומו. ועל השאלה השניה השיב, דהבחינה של עיכול בתורה היא שכחת התורה, וכל עוד שלא שכח הוי כלא נתעכל, ולכן שפיר אפשר לברך למחרת, שהרי שעדיין הוא זוכר את התורה שלמד אתמול.

דברי הרשב״א למה אין מברכים אחר הלימוד, וצ״ע בלבוש

בעיקר דברי הלבוש בהא דאין מברכים על התורה לאחריה, ובמה שכתב לישב דבאמת הברכה הראשונה היא בגדר ברכה לאחריה, יש להעיר מדברי הרשב״א שהביא הב״י (שם), שכבר עמד על שאלה זו, והשיב באופן אחר, וז״ל: ״כתוב בתשובות הרשב״א (ח״ז סי׳ תק״מ), שאלה, כשאנו מברכים על התורה בכל בוקר למה אין אנו מברכים לאחריה. תשובה: קריאת התורה מצוה ואין מברכים על המצוות לאחריהן, וכמו שאמרו בפרק בא סימן. ואל תשיבני מקריאת התורה בבית הכנסת שמברכים לאחריה, דהתם תקנת משה ועזרא היא, ועל התקנות מברכים לפניהם ולאחריהם, וכדמברכים בהלל ומגילה, עכ״ל. ולי נראה דאפילו אם היו מברכים לאחר המצוות, לא קשיא דכיון דמצות הגיית התורה היא כל היום וכל הלילה, ואין שעה שאינו חייב לעסוק בתורה, לא שייך לברך לאחריה עכ״ל הב״י.

מבואר ברשב״א דהטעם שאין מברכים אחר לימוד תורה הוא, מכיון דכך הוא הכלל תמיד דאין מברכים אחר קיום המצוות, אלא רק לפניהם. והב״י הוסיף דאפילו אם היו מברכים אחר המצוות, בכל זאת בתלמוד תורה לא היה שייך לברך אחריה. והנה, מעתה יש לנו לעיין בדעתו של הלבוש, למה טרח לבאר היכן היא הברכה שאחר לימוד התורה, עד אשר הוצרך לחדש דברכה ראשונה של ברכות התורה בכל בוקר, היא בעצם ׳ברכה לאחריה׳ על הלימוד של אתמול, והרי יפה טען הרשב״א דעל מצוות אין מברכים ברכה לאחריה.

ישוב דעת הלבוש לשיטתו דברכת התורה היא גם ברכת הנהנין

ויש ליישב את דברי הלבוש, על פי דברי הלבוש גופא להלן שם, דהנה תלמידו כתב לומר דטעם הדבר שיש שתי ברכות על התורה הוא, כי ברכה אחת היא ברכת המצוה, ואחת היא ברכת הנהנין, ועל זאת השיב לו הלבוש:

״נראה לי דסבירא להו לחז״ל שאין הנאת מצוה זו דומה לשאר מצוות שנהנין מהן, כגון מצה ופסח ושאר זבחים, דהתם ההנאה והמצוה שני ענינים הם, ההנאה היא מה שנהנה גופו מזאת האכילה, אפילו לא היה בה מצוה, כמו שנהנה משאר לחם ובשר, והמצוה היא מה שאוכל מצה ולא חמץ ושאוכלו לשם מצה, וכן בקרבן. אבל הכא המצוה וההנאה חדא מילתא היא, שמצות הלימוד היא שידע מה שילמד, כדכתיב ׳ולמדו ליראה את ה״ וגו׳, וההנאה הוא גם כן שידע מה שלמד, והרי הכל ענין אחד הוא, לכך לא תיקנו עליה בשום פעם רק ברכה אחת, ברכת המצוה, והיא היא ברכת הנהנין, מה שאין כן בהנאת שאר מצוות״.

וביאור דבריו, דבכל אכילות של מצוה, מברכים שתי ברכות, אחת ברכת הנהנין ואחת ברכת המצוות, וטען התלמיד כי כך הוא בברכות התורה, ועל זה השיב לו הלבוש דאין לומר כך, דברכה אחת של ברכת התורה היא על המצוה שיש בלימוד, וברכה אחת היא על ההנאה שיש בלימוד, ומשום דשאני באכילות של מצוה, שגם בלי המצוה היה נהנה מהאוכל, אבל בתורה אין מקום לברכה על ההנאה בלי המצוה שיש בדבר, שלא תקנו על הנאת התורה ברכה, ואפשר דהטעם הוא משום דהוי הנאה רוחנית. ולכן נקט הלבוש דאותה ברכה שמברכים על למוד התורה של היום היא גם ברכת המצוה וגם ברכת הנהנין.

וכן כתב הלבוש (שם, ריש הסימן): "קודם שיתחיל ללמוד או לומר דברי תורה, יברך ברכת התורה. ומאד מאד צריך האדם להזהר בה להראות שהתורה היא חשובה בעיניו, ונהנה ממנה כמו שמברך על כל הנאותיו". ומבואר דברכת התורה היא גם בגדר ברכת הנהנין. ומעתה אתי שפיר הא דהוקשה להלבוש למה אין מברכין על התורה גם לאחריה, כמו בשאר הנאות האכילה, שיש ברכה לאחריהן, [יעוין להלן (אות ד') דהקה"י אמנם כתב כך בדעת ה'שבלי הלקט'].

ויש לתת טעם ותבלין בהא דמדגישים את ההנאה מהלימוד בגוף הברכה על המצוה, דמבקשים 'והערב נא', דזהו מכיון שההנאה מהתורה חשובה היא מאד, כי רק על ידי כך הלומד מתאחד ונעשה למציאות אחת עם התורה, וכמו שכתב ה'אגלי טל' (בהקדמה): "כי זה היא עיקר מצות לימוד התורה, להיות שש ושמח ומתענג בלימודו, ואז דברי תורה נבלעים בדמו". ולכן כוללים בחינה של ברכת הנהנין בתוך הברכה שהיא ביסודה ברכת המצוות, כי על כן ההנאה היא מעיקר גדרי מצות לימוד התורה.

ד. ברכה ראשונה – ברכת המצות. ברכה שניה – ברכת הנהנין

דברי תלמיד הלבוש דמברכים על התורה הן ברכה"מ והן ברכה"נ

תלמידו של הלבוש כתב לחדש ענין נפלא בביאור הני תרי ברכות שעל התורה [כמובא לעיל בסמוך בקצרה], וז"ל: "היה נראה לי שאין כאן קושיא כלל משתי הברכות, כי האחת היא ברכת המצוה ולכן מברכים 'אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לעסוק' וכו', והאחת היא ברכת הנהנין, כי הלימוד הוא הנאה, כמו שכתב רבינו, וכמו שמברכים שתי ברכות על המצה של מצוה, אפילו אין לו רק כזית, לפי שהנאת הגוף שיש בו מצות עשה מברכין ברכת המצוה וברכת הנהנין. וכן באכילת הפסח ושאר קרבנות".

הרי לנו דאלו שתי הברכות חלוקות הן בגדרן ומהותן. הברכה הראשונה 'לעסוק בדברי תורה', היא בגדר ברכת המצוות. ואילו הברכה ד'אשר בחר בנו', היא בגדר ברכת הנהנין, וכמו שמברכים בשעת אכילת מצה גם ברכת המוציא שהיא ברכת הנהנין, וגם ברכת 'על אכילת מצה', שהיא ברכת המצוות.

דברי ה'קהילות יעקב' כיסוד הדברים הנ"ל

ה'קהילות יעקב' (ברכות סי' כ"ב) זכה לכוון לדברי תלמידו של הלבוש, ולחביבות דבריו ובהירותם, נעתיק כל דבריו בזה, ז"ל: "מצאתי בשבלי הלקט ס' ה' שכתב וז"ל, וכתב הר"ר ישעיה זצ"ל, זה שאמרנו שהמשכים צריך לברך, דוקא לפניה אבל לאחריה אינו מברך. ואינו דומה לברכת התורה שבבית הכנסת שמברך לפניה ולאחריה, דהתם כל אחד ואחד גומר מצותו, אבל הכא אין קצבה לעסוק בתורה שיברך לאחריה, עכ"ל. וזה כדברי הב"י דלא שייך לברך לאחריה, משום שאינו גמר מצוה.

"אלא דצריך לעיון, הלא כל הטורח הזה לחלק שבציבור הוי גמר מצוה וביחיד לא, אין צריך אלא לדעת בני מערבא דמברכין על המצוות לאחריהן, אבל כיון דאנן לא קיי"ל כוותיה, כמ"ש הרשב"א ז"ל בתשובה הנ"ל, וכדפסק בשו"ע סי' כ"ט, א"כ בפשטות ליכא כלל דין ברכה לאחריה, ומה שבציבור מברך לאחריה, ע"כ הוא כמש"כ הרשב"א ז"ל משום דעל תקנה שפיר מברכין לאחריה, ולמה הוצרך רבינו ישעיה ז"ל לבאר בהא דלא מברכין אחר לימוד תורה שזהו לפי שאינו גמר מצוה.

"ונלענ"ד דיש לומר, דבאמת דעת רבינו ישעיה הוא כדעת שאר פוסקים דלא קיי"ל כבני מערבא לברך על גמר שאר מצוות, אלא דת"ת שאני משאר מצוות, די"ל דבת"ת מלבד שהברכה היא ברכת המצוות ככל מצוות שבתורה, יש בה ג"כ דין ברכה כעין ברכת הנהנין, וזהו ע"פ מש"כ הט"ז ביו"ד סי' רכ"א ס"ק מ"ג, בהא דמבואר בשו"ע שם דהמודר הנאה מחבירו יוצא בלולבו של המדיר ביו"ט שני, וטעמא משום דמצוות לא ליהנות ניתנו, עי' ר"ה דכ"ח א', ואילו בסעיף י"א שם מבואר דבאסר ספרו על חבירו אסור חבירו ללמוד בו, ומבאר הט"ז הא דלא אמרינן בההיא דסעיף י"א להתיר מטעם דמצוות לא ליהנות ניתנו, משום דדין מלל"נ אינו אלא בשאר מצוות, אבל ת"ת הנאה מיקרי, דמשמחת את הלב, דהא אסרינן ללמוד בימי אבלו ובט"ב, מה"ט דת"ת משמחין ע"ש. וכן כתיב 'הנחמדין מזהב ומפז רב ומתוקים מדבש ונופת צופים'.

"ולפי זה י"ל שברכת התורה ענינה נמי מצד ברכת הנהנין. ועי' בהר"ן ז"ל נדרים דפ"א ד"ה דבר זה בשם רבינו יונה ז"ל. ונראה שכן מוכח בנוסח הברכות של ברכת התורה, שעל המצוות מברכין 'אשר קדשנו במצוותיו וציוונו', היינו דמברכין על מעשה המצוה, על שקידשנו לקיים את המצוה, ולא מברכין על שברא לנו את החפצא של המצוה כגון שופר ולולב ומצה, ובברכת הנהנין הוא איפכא שאין מברכין על מעשה האכילה שאוכל, אלא על החפצא שבראו הקב"ה, כגון בורא פרי העץ, המוציא

לחם מן הארץ, וכן כולם, דטופס הברכה כך הוא, שמברך להקב״ה על שברא את הדבר שנהנה ממנו. ובברכת התורה שחרית איכא שתי ברכות, ברכה הראשונה היא אקב״ו על ד״ת, שזהו סגנון ברכות המצוות, ואח״כ ברכת אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו, שהוא כנוסח ברכת הנהנין, שמברך על חפצא של תורה. וכן בבית הכנסת הן ברכה ראשונה והן אחרונה הם על התורה שנתן לנו וזהו כסגנון ברכת הנהנין.

״ולכן שפיר היה קשיא ליה לרבינו ישעיה דא״כ יברכו נמי לאחריה, כדין ברכת הנהנין שמברכין לאחריה. והוצרך לחדש דמ״מ אין לברך לאחריה, לפי שאין לה גמר, דאפילו בשעה שעוסק בצרכיו או בשינה, אינו בגדר גומר מצוותו, אלא בגדר מפסיק באמצע, ואינו דומה לברכת הנהנין לאחריו, שכל גמר אכילתו ובדעתו לסיים עכשיו, זה נקרא גמר, שהרי אפילו היה אפשר לאכול כל היום אין לנו צורך בזה, וכל שגמר אכילתו הוי היסח הדעת וגמר גמור. אבל בת״ת יש צורך ללמוד תמיד רק האונס מנתקו מעסק התורה, וכה״ג אין זה גמר״, עכ״ל ה׳קהלות יעקב׳.

הרי מבואר בדבריו דהברכה הראשונה שמברכים על התורה ׳לעסוק בדברי תורה׳ היא בגדר ברכת המצוות, ואילו הברכה השניה ׳אשר בחר׳ היא בגדר ברכת הנהנין. ועל גדר זה של הברכה שיש על התורה, הוא שהוקשה להשבלי הלקט למה אין מברכין גם לאחריה, ככל ברכת הנהנין, ועל זה הוא שכתב סברא מיוחדת שעל מצוה זו אין שייך ברכה לאחריה. אבל איה״נ מצד הגדר של ברכת המצוות גם בלא טעם זה לא היו מברכים לאחריה.

קושית ה׳אליה רבה׳ על תלמיד הלבוש דיש ברכה״נ על ת״ת

ה׳אליה רבה׳ (ס״ק ד׳) כתב להקשות על דברי תלמיד הלבוש הנ״ל דיש על לימוד תורה גם ברכת הנהנין, וז״ל: ״עוד פירש בהג״ה לבוש דאחת ברכת המצוות, ואחת ברכת הנהנין, כי הלימוד הוא הנאה, ע״כ. וקשה על זה מברכות דף כ״א, דפריך מה למזון שכן נהנה״.

והיינו דאיתא התם בגמרא ׳ומה מזון שאין טעון לפניו, טעון לאחריו, תורה שטעונה לפניה, אינו דין שטעונה לאחריה וכו׳, איכא למפרך, מה למזון שכן נהנה׳. ומבואר דאין ללמוד מהא דמברכים אחר המזון דיש לברך גם אחר התורה, מכיון דמזון שאני שהאדם נהנה באכילתו, ומשמע אם כן דבת״ת אין בחינה זו של ׳שכן נהנה׳, ולכן אי אפשר ללמוד מברכת המזון לענין ברכת התורה. ומעתה לכאורה שפיר מקשה ה׳אליה רבה׳ על

תלמיד הלבוש, איך כתב דברכה אחת מברכות התורה היא בגדר ברכת הנהנין, והרי להדיא איתא בגמ׳ שאין הנאה בת״ת.

דברי ה׳אגלי טל׳ בהקדמה דהנאה היא משלימות המצוה

והנה, כעיקר דברי תלמיד הלבוש דאיכא הנאה בלימוד התורה [ואף מברכין על הנאה זו], כן כתב הגאון בעל ה׳אבני נזר׳ בהקדמת ספרו ׳אגלי טל׳, ואף עליו הקשו מהגמרא בברכות, ובתשובותיו הנ״ל השיב על שאלה זה.

וכך הוא לשונו של ה׳אגלי טל׳: ״מדי דברי זכור אזכור מה ששמעתי קצת בני אדם טועין מדרך השכל בענין לימוד תוה״ק, ואמרו כי הלומד ומחדש חידושים ושמח ומתענג בלימודו אין זה לימוד התורה כ״כ, לשמה כמו אם היה לומד בפשיטות שאין לו מהלימוד שום תענוג והוא רק לשם המצוה, אבל הלומד ומתענג בלימודו הרי מתערב בלימודו גם הנאת עצמו. ובאמת זה טעות מפורסם, ואדרבה כי זה הוא עיקר מצות לימוד התורה, להיות שש ושמח ומתענג בלימודו, ואז דברי תורה נבלעין בדמו, ומאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה וכו׳.

״ומודינא דהלומד לא לשם מצות הלימוד רק מחמת שיש לו תענוג בלימודו, הרי זה נקרא לימוד שלא לשמה, כהא דאוכל מצה שלא לשם מצוה רק לשם תענוג אכילה. ובהא אמרו לעולם יעסוק אדם כו׳ שלא לשמה, שמתוך כו׳. אבל הלומד לשם מצוה ומתענג בלימודו הרי זה לימוד לשמה וכולו קודש כי גם התענוג מצוה״.

ישובו של ה׳אבני נזר׳ מהגמרא בברכות

והביא הגאון הנ״ל בספרו ׳אבני נזר׳ (סי׳ ס׳) דהקשו עליו כקושית ה׳אליה רבה׳ על תלמיד הלבוש, מהא דברכות דיליף ברכת התורה לאחריה מברכת המזון, ופריך ׳מה לברכת המזון שכן נהנה׳, מכלל שבתורה לא חשיב נהנה ועל כל פנים לא הוי נהנה כמו באכילה.

ועל זאת השיב ה׳אבני נזר׳: ״הנה הנאה דברכת המזון משונה מהנאה דאיסור אכילה ודמצות אכילה, דהני תליין בהנאת גרונו, כמפורש סוף פרק גיד הנשה באיסורין, והוא הדין במצוות, אך ברכת המזון תלוי רק בהנאת מעיו, דהנאת גרונו כבר עברה בשעת ברכה. ונתבאר היטב באגלי טל מלאכת טוחן ס״ק ס״ב אות ב׳. ועל כן אמת שהתורה נהנה ממנו, אך

זה בעת עוסקו בה, אבל אחר כך עברה הנאתו, ואי אפשר לברך על הנאה זו״.

ומבואר מדבריו דמה שמברכים על המזון אפילו אחר גמר האכילה, זהו מכיון שיש עדיין הנאת מעיו, ועל זה הוא דמברכים, [ואיה״נ אחר שיעור עיכול, כבר אי אפשר לברך]. אבל בתורה אין שייך ענין זה של הנאת מעיו, ולכן הגם דבודאי אדם נהנה בשעה שהוא לומד, אבל הנאה זו עברה מיד עם גמר לימודו. ונרא שאע״פ שמתורץ דברי ה׳אגלי טל׳ הנ״ל אבל דברי ה׳לבוש׳ עדיין קשים איך יברך ברכה אחרונה הרי ״עברה הנאתו״ ודו״ק.

דברי ה׳פני אריה׳ לחלק בין הנאת הגוף לשמחת הלב

יש לדון עוד בעיקר דברי תלמיד הלבוש והקה״י הנ״ל דשייכא ברכת הנהנין על לימוד תורה, וליישב השאלה מהגמרא בברכות הנ״ל, בהקדם דברי ה׳פני אריה׳ (סי׳ מ״ז), דהביא שם את דברי הט״ז שהביא הקה״י, אשר מדבריו עולה דאיכא הנאה בלימוד, שהרי כתב דהא דהמודר הנאה מספר חבירו אסור ללמוד בו, משום שהלימוד מיחשיב הנאה לאדם, ועל זאת כתב:

״נראה לי ראיה ברורה שלא כדבריו ז״ל, מהא דאמרינן בברכות כ״א ע״א א״ר יוחנן, למדנו ברכת התורה לאחריה מברכת המזון מק״ו וכו׳, איכא למיפרך מה למזון שכן נהנה, הרי להדיא דלימוד תורה לא חשיב נהנה. ואע״ג שמשמחת לב, ומש״ה אבל אסור בדברי תורה כל שבעה, שמחה שהיא לנפש, לחוד, והנאה שהיא לגוף, לחוד, שהאבל מותר בכל מיני הנאה, חוץ מחמשת דברים, אלא שאסור בכל מיני שמחה, ולפיכך אסור בד״ת, אע״פ שאין כאן הנאה, כיון שמשמחת. אבל לענין איסור הנאה, כל שאין גופו נהנה, לא חשיב הנאה. והא דהמודר הנאה מספר שאסור ללמוד בו, כבר כתבו שם הגמי״י ושאר פוסקים טעם נכון לדבר, הלכך נר שהודלק בשבת לצורך ישראל, מותר ללמוד ולקרות בספר לאורו״.

מבואר מדברי ה׳פני אריה׳ להבדיל וחלק בין ענין של הנאה לבין ענין של שמחה, ונקט דדברי תורה הוו שמחה לנפש, אבל אין בהם הנאה לגוף, ולכן אין ללמוד לחייב ברכה אחר הלימוד מברכת המזון, שהיא נתקנה על הנאה גשמית, ואין ללמוד לחייב לברך על דברי תורה שיש בהם רק שמחה לנפש. ועל פי זה העלה להתיר ללמוד לאור נר שהדליק גוי, דאין נחשב שנהנה ממעשה שבת, דאין כאן הנאה אלא רק שמחה.

על פי אלו הדברים יש לדון ולהעמיד את דברי תלמידו של הלבוש ודברי הקה״י הנ״ל, ומשום דגם אם ננקוט דאין בלימוד תורה אלא ענין של הנאה רוחנית ושמחת הלב, לא רחוק הדבר לומר דרבנן תקנו ברכה גם על ענין כזה של הנאה. ועד כאן לא אמרינן בגמרא אלא דאין ללמוד דיש חיוב מן התורה לברך אחר הלימוד, מהא דיש חיוב לברך אחר האכילה, דשאני אכילה שיש הנאה גופנית, משא״כ בתורה שאין הנאה זו אלא רק שמחת הלב. אבל לענין הברכות שתקנו חכמים לברך, שפיר יש לומר שקבעו לברך ברכה מיוחדת על שמחת הלב שיש לאדם, ועל ההנאה שיש לו מזו השמחה.

דברי ה׳אמרי בינה׳ לחלוק על ה׳פני אריה׳

עוד זאת יש ליישב השאלה מהגמרא בברכות על דברי תלמיד הלבוש, האגלי טל והקה״י, על פי דברי ה׳אמרי בינה׳ (הלכות שבת סי׳ י״ב) שם כתב לחלוק על דברי ה׳פני אריה׳ הנ״ל, ובתו״ד ביאור את הגמרא בברכות באופן שלא יסתרו את דברי הט״ז, וז״ל:

״לדברי טו״ז יו״ד סי׳ רכ״א שהלימוד נחשב הנאה לאדם, שמשמחת לב, חשיב כהנאת הגוף, ואסור להנות אף במקום מצוה. ובס׳ פני אריה כתב דראיה ברורה שלא כדבריו, מהא דמסכת ברכות וכו׳, איכא למפרך מה למזון שכן נהנה, הרי בלימוד תורה לא חשיב נהנה, ושמחת נפש לחוד, והנאת הגוף לחוד. ולענין איסור הנאה, כל שאין גופו נהנה לא חשיב הנאה, עכ״ד. ולדעתי אינו ראיה כלל, שמה שקאמר בש״ס ׳מה למזון שכן נהנה׳, אין הכוונה דלימוד לא חשיב הנאה, שזה נגד המוחש, רק הכוונה ׳שכן נהנה׳ הנאת הגוף ממש, הבא תוך הגוף, אבל על הנאה שחוץ לגוף, אינו מברך, כמו הרוחץ והסך שהוי הנאת הגוף. ומה״ט המודר הנאה ממעין, אסור לטבול בימות החמה, שגופו נהנה, וכן הסך ודאי חשיב הנאה גמורה האסורה באיסור הנאה״.

מבואר מדבריו דהביאור בגמרא בברכות דתורה לא חשיב הנאה, הוא, דודאי הנאה מיהא איכא, אלא דלא הוי הנאה הבאה לתוך גופו של אדם, ועל הנאה כזו לא תיקנו ברכה, כמו שלא תיקנו ברכה על סיכה, אבל לגבי מודר הנאה ודאי דחשיבא הנאה. על פי זה נראה דמיושבת קושית ה׳אליה רבה׳ על תלמיד הלבוש, דהרי מבואר מדברי ה׳אמרי בינה׳ דודאי יש בתלמוד תורה הנאה גמורה, עד כדי שהיא אסורה במודר הנאה, ולכן מקום היה לרבנן לתקן ברכה על הנאה זו, אף שאינה נכנסת לגופו של אדם. והגמרא בברכות אינה אומרת אלא דמחמת חילוק זה אין ללמוד

לחייב ברכה מן התורה אחר הלימוד, דשאני מזון שהוא נכנס לגופו של אדם. אבל לגבי תקנת רבנן, שפיר איכא למימר דתקנו ברכה גם על ההנאה של תורה, אף שאינה נכנסת לגופו של הלומד.

ה. ברכה ראשונה – ברכת המצות. ברכה שניה – ברכת השבח והודאה

דברי הב"ח והחיי"א דברכה שניה היא ברכת שבח והודאה

דרך נוספת מבוארת באחרונים לבאר למה תקנו שתי ברכות על התורה, והיא כעין הדרך הקודמת, אלא דבעוד שלהדרך הקודמת ישנה ברכה אחת מגדר של 'ברכת הנהנין', יש מהאחרונים שכתבו כי הברכה הנוספת היא בגדר של 'ברכת שבח והודאה'.

דרך זו מבוארת בב"ח (סימן מ"ז), דבטור שם איתא על הברכה השניה בזה"ל: "יכוין בברכתו על מעמד הר סיני, איך בחר בנו מכל האומות, וקרבנו לפני הר סיני, והשמיענו דבריו מתוך האש, ונתן לנו תורתו הקדושה שהיא בית חיינו, כלי חמדתו שהיה משתעשע בו בכל יום".

וכתב הב"ח על דברי הטור: "נראה שקשיא ליה, דלא מצינו שתי ברכות מענין אחד על מצוה אחת, כגון הכא דמברכין לעסוק בתורה וכו', וחוזרין ומברכין אשר בחר בנו וכו', ברוך אתה ה' נותן התורה. ומתרץ דברכה ראשונה היא כשאר ברכה שמברכים על המצוה, וכן כאן מברך לעסוק בדברי תורה על מצות עסק התורה, ומסיים 'והערב נא' וכו', והוא לפי שהקב"ה עוזר ותומך לכל העוסק בתורה ומלמד אותו להבינה על בוריה, ולכן מבקשים ממנו יתברך ואומרים והערב נא וכו', ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל.

"אבל ברכה זו השניה אינה כי אם ההודאה ושבח על מה שנתן לנו תורתו כלי חמדתו מתוך האש להורות על קדושתה ורוחניותה, ובחר בנו מכל האומות וקרבנו לפני הר סיני. ולפי שהזהיר אותנו בתורתו שלא נשכח מעמד הר סיני, וכמו שכתוב בפרשת ואתחנן 'רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך' וגו', 'יום אשר עמדת לפני ה' אלוקיך בחורב' וגו', 'ותקרבון ותעמוד תחת ההר וההר בוער באש וידבר ה' אליכם מתוך האש' וגו', לפיכך צריך לכוין בברכה זו השניה להודות

לו יתעלה על מעמד הר סיני וכו', ומסיים בה 'ברוך אתה ה' נותן התורה'. כלומר, נותן התורה כלי חמדתו מתוך האש כאמור".

על דרך זה ממש כתב בקצרה ה'חיי אדם' (כלל ט' סעיף א'), וז"ל: "כתיב 'כי שם ה' אקרא הבו גודל' וכו', וקבלו חז"ל שהיא מצות עשה לברך ברכת התורה לפניה, ותיקנו ב' ברכות, אחת, ברכת 'אשר קדשנו' שהיא ברכת המצוות, ואחת, ברכת הודאה שהיא 'אשר בחר בנו' כו'". מבואר מדברי הב"ח והחיי"א דהברכה בראשונה היא על המצוה דלימוד תורה, ככל ברכת המצוות, ואילו הברכה השניה היא נתינת שבח והודאה להקב"ה על שקירב אותנו לעבודתו ונתן לנו את התורה הקדושה.

דברי המנח"ח כהנ"ל, ובענין נשים בברכה"ת

מתוך דברי ה'מנחת חינוך' (מצוה ת"ל אות ה') בענין נשים בברכות התורה אנו למדים דנקט גם כן כדרך זו, דהברכה השניה שעל התורה היא בגדר ברכת השבח, וז"ל: "מבואר בשו"ע סי' מ"ז סעיף י"ד שנשים חייבות לברך, א"כ הוא הדין עבדים. ומ"מ דין זה צ"ע, כיון דאינם חייבים במצות לימוד התורה, למה חייבים לברך, אע"פ שצריכים ללמוד הדינים, עי"ש, מ"מ לא בתורת מצות לימוד התורה חייבים, רק שידעו הדינים שלהם. ואפשר כמו ברכת המזון שאינו מצווה לאכול, רק התורה ציותה שאם יאכל יברך והיא מצות עשה, הכי נמי כתבה התורה, מי שלומד אע"פ שאינו מחוייב, מצוה עליו לברך.

"אך על כל פנים הנוסח 'אשר קדשנו וכו' לעסוק בדברי תורה' צ"ע. אך אפשר ד'אשר בחר בנו', דהוא שבח מחוייבים כמו ברכת המזון. אך 'אשר קדשנו במצוותיו וציוונו' וכו' אינם מברכים. אך לדידן רשות להם לברך בכל המצוות אע"פ שאינם חייבים, והדברים עתיקים. עכ"פ ברכת השבח היא מצות עשה אע"פ שאינם חייבים בלימוד התורה כמו ברכת המזון, ולפי זה נשים ועבדים מוציאים האנשים כי חייבים מהתורה".

מבואר מדבריו דברכת 'אשר קדשנו' היא בגדר ברכת המצוות ולכן נשים אינן חייבות בברכה הזו, והאם יכולות בכ"ז לברך, דבר זה תלוי במחלוקת הראשונים הידועה האם נשים יכולות לברך על מצות עשה שהזמן גרמא. אבל ברכת 'אשר בחר בנו' היא ברכת השבח ולכן נשים חייבות בה כמו אנשים, ויכולות להוציא האנשים.

ומכל מקום מה שהעלה המנח״ח דנשים אינן חייבות בברכה ראשונה, דחוק לומר זאת בלשון השו״ע שכתב שנשים יברכו ברכה״ת, מבלי לחלק בין ברכה אחת לשניה. והרי ידוע כי דעת השו״ע בכמה מקומות דנשים לא יברכו על מצות עשה שהזמן גרמא, וא״כ היה לו לומר כאן להדיא דיברכו רק ברכה שניה, וצ״ע. ובישוב דברי השו״ע שכתב דנשים יברכו שתי הברכות, יש לומר בשני אופנים. חדא, דס״ל כי גם ברכת ׳אשר קדשנו׳ היא ברכת השבח, כמו שכתב ה׳מגן גבורים׳ (סי׳ מ״ז סעיף ז׳). או דאע״ג דהיא ברכת המצוות, יכולות הן לברך מכיון שעכ״פ יש להן שייכות ללימוד תורה, וכמבואר בתשובות ׳יוסף אומץ׳ (סי׳ ס״ז), ע״ש.

דברי ה׳אגרות משה׳ בביאור סוגיית הגמרא להדרך הנ״ל

ה׳אגרות משה׳ (או״ח חלק ב׳ סי׳ ג׳) דרך גם כן בדרך זו, דהברכה הראשונה היא ברכת המצוות, והשניה היא ברכת השבח וההודאה, והוסיף על פי זה לבאר באריכות סוגיית הגמרא בברכות שהובאה לעיל (ריש הסימן) כיצד באנו לידי כך לברך שתי ברכות על התורה, וז״ל, ״יש מקום לומר דשתי הברכות הן על שני הדברים, ברכת ׳לעסוק בדברי תורה׳ היא על המצוה ללמוד, וברכת ׳אשר בחר בנו׳ היא הודאה על המתנה החשובה שנתן לנו התורה. ומטעם זה בקריאת התורה שמצד הברכה על עשיית המצוה כבר יצא במה שבירך בבוקר, מברך רק ׳אשר בחר׳, שהיא הברכה על החשיבות, שרק זה חייבו עוד פעם להודות ברבים כשחייבו לקרוא בציבור״.

להלן שם (ד״ה ומסתבר) הוסיף עוד האגרו״מ וכתב: ״ומסתבר לפרש דר׳ יהודה אמר שמואל ורב המנונא (בדף י״א) פליגי בזה, דשמואל סובר שהברכה המחוייב מדאורייתא נמי היא ברכה על קיום מצות הלימוד, ואף שעל כל המצוות ליכא חיוב מדאורייתא לברך על קיומם, מ״מ במצות הלימוד תורה חייבה תורה לברך על קיום מצות לימודה. ואולי טעמו הוא מהא שהחיוב הוא כשבא ללמוד, כמפורש בקרא ד׳כי שם ה׳ אקרא הבו גודל׳, ומפרש ש׳הבו גודל׳ היא הברכה כשרוצה לקרוא שם ה׳, דהוא הלימוד, דלכן משמע לו דהוא בשביל הקיום, דלכן תלתה תורה הברכה בהלימוד, ולכן סגי לדידיה ברכת ׳לעסוק בדברי תורה׳, שנוסח זה יותר מדוייק לברכה דקיום מצות הלימוד, ולא מצריך עוד ברכה מכיון שליכא שני ענינים.

״ורב המנונא סובר דכיון שליכא מן התורה חיוב ברכה דקיום מצוות, גם בתורה שחייבה תורה לברך, אינו בשביל קיום המצוה דלימוד, אלא

דהוא להודאה על נתינת התורה, ובעצם היה שייך הברכה גם בלא שעת הלימוד, אבל הוא הזמן בעלמא שנתנה תורה למצות הברכה להודאה, בזמן שרוצה ללמוד, ולא מפרש 'כי שם ה' אקרא', שהוא הלימוד, שהיה פירושו שמאחר שרוצה ללמוד צריך לברך, אלא כפירש"י ד'שם ה' אקרא' הוא הברכה, ו'הבו גודל' הוא האמן על הברכה. והתחלת לימוד ידעינן משום ש'ויקרא' נאמר כשבא משה לפתוח בדברי השירה, שהוא לימוד, כדפירש"י בדף כ"א, ולכן אמר רב המנונא שיברכו נוסח 'אשר בחר בנו', שהוזכר בה יותר ענין ההודאה למקום, וקילוס לתורה וישראל השייך לשמוח בנתינת התורה.

"ואף שלא שייך כ"כ לענין הברכה על קיום המצוה, סובר שא"צ ברכה בשביל החיוב מדרבנן על קיום המצוה, מאחר שעכ"פ מברך שנתן לנו את התורה, א"כ מובן שיש לכה"פ מצוה ללומדה, אף שלא מובן מזה שנתן התורה שיש חיוב ללמוד, דהא לנשים נמי נתן התורה, ומ"מ אין להן חיוב ללמוד, אבל לברכה סגי במה שיש עכ"פ מצוה, אף שאינה חיובית. והא דאמר 'זו היא מעולה שבברכות', הוא משום דאף שגם רב המנונא מודה דלענין הברכה על קיום, היה עדיף ברכת לעסוק בד"ת, שאומר 'וציוונו', וגם היה יוצא בה ידי החיוב מדאורייתא, שהוא להודאה על נתינת התורה, שהרי היא ממילא גם הודאה, מ"מ מעולה לברך 'אשר בחר' שהיא עדיפא לחיוב הדאורייתא, לדידיה, אף דלענין הדרבנן אדרבה ברכת 'לעסוק' עדיפא, משום שלקיים הדאורייתא ביותר מעלה עדיף מהדרבנן.

"ומסיק 'הלכך לימרינהו לכולהו', פירוש הלכך דחזינן מר' יהודה אמר שמואל דלענין חיוב ברכה דעל הקיום מצות לימוד, עדיף יותר לומר לעסוק בד"ת, שגם ר' המנונא היה מודה בזה, ועל חיוב הודאה על נתינת התורה עדיף 'אשר בחר בנו' כרב המנונא, דסובר דחיוב שמן התורה היא רק הודאה על הנתינה, ולא על קיום המצוה, שכן פוסק הגמ', לכן תיקנו לומר לכולהו 'אשר בחר' להודאה על הנתינה, ו'ציוונו לעסוק בדברי תורה' על הקיום. ולא קשה לפי"ז מה שהביא במעיו"ט, שמעתי מקשים אדרבה כיון שהיא המעולה לא נימא אלא היא בלבד, שהוא משום שאף שהיא מעולה לענין החיוב של תורה, דהוא הודאה על הנתינה, מ"מ לענין החיוב מדרבנן על הקיום גם לרב המנונא היה עדיף 'וציוונו לעסוק' כשמואל, רק שהוא סובר שמברך רק אחת ולכן מכריע העדיפות לענין החיוב דאורייתא כדלעיל. אבל המסקנה דלכן יעשו כתרוייהו ויאמרו השתים ויהיו שתי מעלות", עכ"ל ה'אגרות משה'.

דברי ר״ת דנשים וקטנים יכולים לברך הברכות כשעולים לתורה

לכאורה יש ראיה לכל דברי האחרונים הנ״ל, מדברי ר״ת שהביא הרא״ש (פרק שביעי דברכות סימן כ׳), וז״ל: ״פירש רב האי גאון דקטן עולה למנין עשרה, ויראה דהיינו טעמא דאמרינן דאפילו מוטל בעריסה מצטרף, דכל בי עשרה שכינה שרויה, דמ׳ונקדשתי בתוך בני ישראל׳ ילפינן דאומרים קדושה בעשרה, ל״ש גדולים ול״ש קטנים קרינן ביה ׳בתוך בני ישראל׳, ובלבד שיהיו תשעה גדולים, אבל טפי מאחד לא, כדאמרינן גבי עבד דטפי מאחד ליכא ליקרא דשמיא לצרפו, ועבד נמי איתיה בכלל ׳ונקדשתי׳ דשכינה שרויה אכל מחויבי מצוות בני ברית.

״ודוקא להצטרף, אבל לאפוקי אחרים ידי חובתן, לא, דהא אמרינן שלהי ר״ה דכל שאינו מחוייב בדבר, אינו מוציא אחרים ידי חובתן. והא דסליק קטן ועבד ואשה דליתנהו בת״ת למנין שבעה (מגילה כג,א), משום דס״ת לשמיעה קאי, וברכה אינה לבטלה, דלא מברכים ׳אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על דברי תורה׳, אלא ׳אשר בחר בנו׳, ו׳אשר נתן לנו׳ עד הנה דברי ר״ת״, עכ״ל הרא״ש בשם ר״ת.

ומבואר בדברי ר״ת דאם היו מברכים כשעולים לתורה ברכת ׳אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על דברי תורה׳, לא היה אפשר להעלות לתורה קטן והוי ברכה לבטלה. ומה שמברך הקטן ׳אשר בחר בנו׳, ו׳אשר נתן לנו׳, אין בזה בית מיחוש. וצריך להבין טעם דבר זה, לחלק בין הברכות.

ראיה מדברי ר״ת להא דברכה שניה הוי ברכת השבח

וכתב בשו״ת ׳מחזה אליהו׳ (סי׳ י״ב אות י״ב) לבאר דברי ר״ת על פי יסוד הדברים דלעיל, וז״ל: ״תירץ ר״ת דאה״נ דחלק ברכת התורה דהוי ברכת המצוות, דהיינו ברכת ׳אקב״ו לעסוק בדברי תורה׳ אין לברך, ומברכים רק חלק דהוי ברכת השבח, דהיינו ׳אשר בחר בנו׳ ו׳אשר נתן לנו׳, וברכות אלו שברכות השבח הן יכולים לברך פעם שניה בציבור, דלשבח התורה בציבור הוי קיום דקרא ד׳כי שם ה׳ אקרא הבו גודל לאלוקינו״. ומבואר דביאר את דברי ר״ת דברכת ׳אשר קדשנו׳ היא בגדר ברכת המצוות, ואין לקטן ואשה חיוב של מצות ת״ת, ולכן הוי ברכה לבטלה. אבל ברכת ׳אשר בחר בנו׳ וברכת ו׳אשר נתן לנו׳, הן בגדר ברכות השבח, ולשבח את התורה גם הם יכולים, ולכן שפיר מברכים ברכת ׳אשר בחר בנו׳ וברכת ו׳אשר נתן לנו׳.

דברי 'שו"ת מן השמים' כהאחרונים הנ"ל

יסוד הדברים הנ"ל דברכות התורה מתחלקות לברכת המצות ולברכת השבח, כבר מבואר בשו"ת מן השמים (סי' י), וז"ל: "עוד שאלתי על ברכת התורה, אם צריך לברך בכל פעם ופעם שישב ללמוד, כמו בתפילין שמברך כל זמן שמניחין, או אם אינו צריך לברך, אלא ברכות שמברך בשחרית יוצא בהם כל היום. והשיבו אינו דומה ברכת התורה לברכת שאר המצוות, כי בעבור שהגיית התורה חיי האדם כל היום תיקנו עליה שלש ברכות 'לעסוק' 'והערב נא' ו'אשר בחר בנו', וברכת 'לעסוק' היא במקום ברכת המצוות, 'והערב' היא שמתפללים לפני המקום שיזכה ללמוד וללמד, 'ואשר בחר בנו' ברכת הודיה שחייבין ישראל להודות לה' 'אשר בחר' גם מכל אומה ולשון ונתן להם התורה.

"ועוד תיקנו שתי ברכות דלפני קריאת שמע שחרית וערבית שעיקרם על הגיית התורה, אבל ברכת שאר המצוות מטבע קצר, ומברכין עליהם כל זמן שמפסיקים ביניהם. הלא תראה כי לכבוד ספר תורה כשקוראים בו בביהכנ"ס תקנו לברך ברכת התורה שהיא ברכת הודאה 'אשר בחר בנו', ולא הצריכונו לברך ברכת 'לעסוק', שהיא במקום ברכת מהמצוות, וגם לא ברכת 'הערב', בעבור שהיא תפילה, ולפי שהיא תפילה תקנו את שלשתן בעת התפילה".

סימן ל"ז - מחלוקות בין השו"ע והגר"א בדיני 'ברכות התורה', וביאורן באופן דהכל הוא לשיטתייהו בגדר הברכות

א. פתיחה

בדיני ברכות התורה, ישנם כמה וכמה דינים אשר נחלקו בהם השו״ע והגר״א. לגבי כל מחלוקת ישנם הנימוקים הנוגעים לאותו דין. אכן, ישנה דרך נפלאה, לבאר כי בכל המחלוקות שנחלקו בהן, ישנה נקודה אחת פנימית, העוברת ושזורה בהן כחוט השני, והיא שופכת אור חדש על הענין כולו. נקודה פנימית זו, היא, מה הוא בגדר של ברכות התורה, האם הן בגדר 'ברכת המצוות', או שהן בגדר 'ברכת השבח'. חילוקים רבים לענין מעשה עולים מחקירה זו, ונפלא לראות כי דעת המחבר בכל הנדונים מתבארת היטב אליבא דצד אחד בחקירה הנ״ל, ואילו דעתו של הגר״א בכל המקומות בהם נחלק על השו״ע, גם היא מתבארת היטב אליבא דשיטה אחת בחקירה הנ״ל.

תחילה נציע בס״ד אותם מקומות בהם נחלק הגר״א על השו״ע, ונבאר כיצד שני הצדדים מתבארים אליבא דצד אחד בחקירה הנ״ל. ויתבאר לן האפשרות לומר דהן המחבר והן הגר״א הלכו לשיטתייהו בכל הנדונים. ושוב נחזור ונציע מה שיש לעורר בכל מהלך זה, מחמת מה שיש לדון ברוב המחלוקות ולהוכיח להיפך.

ב. ברכה״ת על הרהור, ודין נשים ברכה״ת

מחלוקת השו״ע והגר״א האם על הרהור חייבים ברכות התורה

בשו״ע (סי׳ מ״ז ס״ב) נפסק ד׳המהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך׳. וכתב הגר״א (ס״ק ב׳) : ״כל זה צריך עיון, דכאן מברך על המצוה, וכי ליכא מצוה בהרהור, והלא נאמר 'והגית בו' כו', ר״ל, בלב, כמו שכתוב 'והגיון לבי״. ומבואר דנחלקו המחבר והגר״א האם יש חיוב לברך על הרהור בדברי תורה, או דמותר להרהר בתורה גם בלא ברכה״ת. וצריך לדעת אל איזה ציר סובבת מחלוקת זו, ומה יענה המחבר על טענת הגר״א דהלא מקיימים מצוה גם בהרהורה של תורה.

מחלוקת השו״ע והגר״א האם נשים חייבות ברכות התורה

מחלוקת נוספת יש בין השו״ע להגר״א בברכות התורה, לענין נשים, דהמחבר (סעיף י״ד) כתב ד׳נשים מברכות ברכות התורה׳, ואילו הגר״א (ס״ק י״ח) כתב דאין עליהן חיוב לברך, וז״ל : ״עיין מג״א (ס״ק י״ד) בשם אגור, ודבריהם דחויין מכמה פנים, וקרא צווח ולמדתם את בניכם ולא

בנותיכם, האיך תאמר וציוונו ונתן לנו, אלא העיקר על פי מה שכתב התוס׳ ושאר פוסקים דנשים מברכות על כל מצות עשה שהזמן גרמא״. וצריך לדעת גם במחלוקת זו על איזה ציר היא סובבת.

ביאור ה׳משנת יעבץ׳ דנחלקו האם הברכות הן ברכת המצוות או ברכת השבח

ב׳משנת יעבץ׳ (סי׳ ל״א אות ד׳) כתב לבאר יסודה של מחלוקת הנ״ל, וז״ל: ״ונראה דהגר״א לטעמיה דכתב שם בשו״ע (ס״ק י״ח) הנ״ל דנשים פטורות מברכת התורה משום שהן פטורות ממצות ת״ת, והיינו שברכת התורה על קיום מצות ת״ת, וכיון שגם בהרהור הוא מקיים מצות ת״ת, לכן גם על הרהור יש לברך ברכות התורה. אבל השו״ע לטעמיה, דנשים מברכות ברכת התורה, וכמ״ש המג״א שם, משום שחייבות ללמוד דינים שלהן, והיינו שברכת התורה אין הברכה על קיום המצוה של ת״ת, רק דהוא דין ברכה מתורת הודאה על עצם נתינת התורה, א״כ אין זה דין ששייך להמצוה כלל, רק דתורה עצמה טעונה ברכה, ונשים פטורות רק מהמצוה של ת״ת אבל אינן מופקעות מהחיוב להודות על עצם נתינת התורה, כיון שהן חייבות ללמוד דינים שלהן, א״כ יש להן לברך ברכת התורה, שהיא מתורת הודאה על עצם נתינת התורה.

״ולפי זה שפיר פסק השו״ע שהמהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך, כיון שברכת התורה היא לא ברכה על עצם קיום מצות ת״ת, אלא היא ברכת הודאה על התורה עצמה, וילפינן לה בברכות (כ״א ע״א) מקרא ׳כי שם ה׳ אקרא הבו גודל לאלוקינו׳, ופרש״י, כשבא משה לפתוח בדברי שירה אמר להם לישראל, אני אברך תחילה ואתם ענו אחרי אמן ׳כי שם ה׳ אקרא׳ בברכה, אתם ׳הבו גודל לאלוקינו׳ באמן. וא״כ רק באופן אמירת השירה שהיא בדיבור ולא בהרהור יש חיוב ברכה מתורת הודאה״, עכ״ל ה׳משנת יעבץ׳.

הנה סידר לן ה׳משנת יעבץ׳ שתי מחלוקות בין המחבר והגר״א בדיני ברכת התורה, וביאור יפה דשתיהן תלויות באותה נקודה. המחבר סבירא ליה דנשים מברכות ברכה״ת, וגם ס״ל דאין מברכים על הרהור. הביאור בזה הוא, דלהמחבר לא נתייסדו ברכות אלו על ׳מצות לימוד תורה׳, אלא על ׳לימוד תורה׳, כלומר, שאינן בגדר ברכות המצות, אלא בגדר ברכת השבח וההודאה על עצמותה של תורה. לכן, נשים מברכות, אף שאין להן מצות לימוד תורה. ומהאי טעמא על הרהור אין מברכים, אף שיש בזה מצוה, כי אין דין הברכות תלוי בקיום המצוה וכנ״ל.

מאידך הגר״א סבירא ליה דברכות התורה נתייסדו על המצוה דלימוד תורה, וזהו גדרן של ברכות אלו, שהן 'ברכת המצוות', ולכן חייבים לברך גם על הרהור, כי מקיימים מצות לימוד תורה בהרהור, וממילא חייבים בברכה. ולכן נשים אינן מברכות על התורה, כי פטורות הן ממצוה דלימוד תורה. והדברים מאירים.

ביאור ה'מגן גבורים' בדעת השו״ע דברכות התורה הן ברכות שבח והודאה

יסוד הדברים הנ״ל בביאור שיטת המחבר, כבר נתבאר היטב ב'מגן גבורים' (שם ס״ק י״ד), וז״ל: ״נשים מברכות בה״ת. כ״כ האגור, והטעם משום דניהו דאסור ללמוד עם בתו תורה, והמלמדה כאילו מלמדה תיפלות, אבל עכ״פ כיון שחייבות ללמוד דינים שלהם וכו', רשאין לברך בה״ת. ולכאורה הדבר תמוה, הא הקרא צווח ולמדתם את בניכם ולא בנותיכם, והאיך תאמר וציונו ונתן לנו את תורתו וכבר תמה בזה הגאון מוהר״א ווילנא ז״ל.

״אמנם לפע״ד נראה הדבר נכון דלפי מה שהארכנו לעיל ס״ק ז' להוכיח דהך בה״ת הוא רק ברכות הודאה למקום על התורה הנתונה לנו, כמ״ש הרמב״ן ז״ל, ואף מה שבירך בלשון 'וציונו' לא קאי על מצוה זו שלומד כעת, רק שהוא הודאה על שציוה אותנו ללמוד תורה, דאל״כ לא שייך ברכה ע״ז כמ״ש שם, א״כ ממילא גם נשים כיון דאיתינייהו עכ״פ בכלל התורה, שצריכין ללמוד דינים שלהם, ממילא יש להן להודות לו יתברך על הטובה שעשה איתנו בנתנו להם תורתו כמו אנשים, ושפיר מברכות וציונו על עסק לימודם דינים המחוייבות בהם וז״ב״, עכ״ל.

ג. האם יש חיוב להסמיך לימוד תורה לברכה״ת

מחלוקת השו״ע והגר״א האם חייבים להסמיך לימוד תורה לברכות התורה

כתב השו״ע (שם ס״ט): ״יש אומרים שאם הפסיק בין ברכת התורה ללימודו אין בכך כלום, והנכון שלא להפסיק ביניהם, וכן נהגו לומר פרשת ברכת כהנים סמוך לברכת התורה״. אבל הגר״א (ס״ק ז') האריך הרבה בזה, וכתב בתו״ד: ״בין ברכת התורה ללימוד, אין שום הו״א

להרא״ש שיכול להפסיק, אלא צריך לחזור ולברך, דבזה אין מועיל אם אין מסיח דעתו, כמו בברכת המוציא, וכן בכל הברכות של מצוה או הנהנין, דדוקא באמצע המצוה או סעודה, אין הפסק מפריד ומועיל שאין מסיח דעתו, מה שאין כן בין ברכה למצוה, כיון שאין עדיין על מה לחול, כמו שכתבו הפוסקים״.

הרי דנחלקו המחבר והגר״א בהלכה זו, האם צריך להסמיך ברכה״ת ללימוד התורה. המחבר נקט דמעיקר הדין אין צריך להסמיכם, ולכן אין חיוב ללמוד מיד אחרי שבירכו ברכה״ת. ואילו הגר״א נקט דאין להפסיק, והוי כמו שאר ברכות הנהנין וברכת המצוות שאין להפסיק בין הברכה לבין ההנאה או המצוה. ויש להבין במה נחלקו, ומה טעמו של המחבר לחלק בין ברכה״ת לשאר הברכות, כדטען הגר״א.

ביאור ה׳מגן גבורים׳ בדעת השו״ע דברכות התורה הוו ברכת השבח

ויבואר הענין היטב וכמין חומר על פי דברי ה׳מגן גיבורים׳ (שם ס״ק ז׳) בביאור שיטת השו״ע, וז״ל: ״לכאורה קושיא אלימתא, דהאיך ס״ד שיפסיק כל כך בין הברכה ללימוד, מאי שנא מכל הברכות דבעינן שיתכוף הברכה להמצוה וכו׳. ונראה ביאור הענין, דודאי אם היה ברכת התורה ברכת המצוות, מהראוי היה לתכוף הברכה להלימוד כמו בכל הברכות, רק כיון שברה״ת כפי הנראה עיקרה על הודאה למקום שנתן לנו תורתו, כמ״ש הרמב״ן ז״ל בס׳ המצוות מצוה ט״ו, שנצטוינו להודות לו על הטובה הגדולה שעשה איתנו בתתו תורתו אלינו, ואף שתיקנו ג״כ בלשון וציונו, אבל עכ״פ עיקרה נתקנה על הודאה, אלא משום דמסתמא אין אדם מייאש עצמו מללמוד ואסמכוהו על הלימוד, ותקנוהו בלשון וציונו.

״ותדע שהרי אמרו בש״ס שם (ברכות יא,ב) אמר רב המנונא וזהו מעולה שבברכות, ופירש״י לפי שיש בה הודאה למקום וקילוס לתורה ולישראל, הרי להדיא דעיקר כוונת הברכה היא בשביל הודאה, ומעתה ממילא אין צריך לתכוף הברכה להלימוד דהרי הוא שבח בפני עצמו, ואין לה קשר עצמי להלימוד, ולכך בבה״ת אין צריך שישנה על אתר וז״ב״, עכ״ל ה׳מגן גבורים׳.

ומעתה הרי לנו חוליה שלישית בנדון דידן, דגם במחלוקת זו המחבר והגר״א קאו בזה לשיטתייהו, דהשו״ע דסבירא ליה שאין צריך ללמוד מיד אחר שבירכו ברכה״ת, קאי לשיטתיה דברכות התורה הן בגדר ברכת

השבח, ולכן אין צריך להסמיך הלימוד אל הברכות. אבל הגר״א הסובר שצריך ללמוד מיד אחר הברכות, קאי בזה גם לשיטתיה, דברכות התורה הן ברכות המצוות, וממילא הדין בהם הוא כמו בכל ברכות המצוות.

ד. אחר שינת קבע ביום, האם יש חיוב לברך שוב ברכה״ת

מחלוקת השו״ע והגר״א האם אחר שינת קבע ביום צריך לברך ברכות התורה

בשו״ע (שם סעיף י״א) איתא: ״שינת קבע ביום על מיטתו הוי הפסק, ויש אומרים דלא הוי הפסק, וכן נהגו״. וכתב הגר״א (ס״ק י׳), ׳ויש אומרים כו׳, כבר תמה עליו בב״י׳. הרי דנחלקו המחבר והגר״א כיצד יש לנהוג למעשה במי שישן ביום שינת קבע, דלהמחבר לא יברך שוב ברכות התורה, דנקטינן דלא הוי הפסק, ועדיין נפטר הוא בברכות שבירך בבוקר. ואילו הגר״א סבירא ליה דיש לברך שוב ברכות התורה אחרי שישן שינת קבע.

מתוך דברי המג״א (ס״ק י״ב) יש ללמוד הביאור בדעת המחבר, דשינת קבע אינה מחייבת בברכות התורה, דכתב בתו״ד: ״לפי מה שנהגו שלא לברך כשישן ביום, אם כן צריך לומר דמה שמברך בבוקר, היינו משום שקבעו חכמים ברכה זו בכל יום, דומיא דשאר ברכות השחר״.

על פי דברי המג״א יש להוסיף ולבאר כי גם מחלוקת זו שבין המחבר והגר״א תליא במחלוקת המבוארת לעיל. דלגבי שיטת המחבר הרי נתבאר לעיל דס״ל דברכה״ת הן בגדר ברכות השבח, והיינו כדכתב המג״א דהוו כשאר ברכת השחר, וממילא מובן הא דשינה לא הוי הפסק, דבאמת אין לדון כאן כלל מצד הפסק בין הברכה להמצוה, וכדברי ה׳מגן גבורים׳ הנ״ל, אלא דתקנו להודות לה׳ ולשבחו בכל תחילתו של יום. אבל בדעת הגר״א הרי נתבאר לעיל דשיטתו היא דברכות התורה נקבעו על קיום המצוה דלימוד תורה, וממילא הוו בגדר ברכת המצוות, וממילא מובן היטב הא דסבירא ליה דשינת קבע ביום הוי הפסק, כמו שהוא הדין לענין שאר המצוות דשינה הוי הפסק.

ה. אחר מרחץ וביהכ״ס, האם יש חיוב לברך שוב ברכה״ת

מחלוקת השו״ע והגר״א האם מרחץ ובית הכסא הוו הפסק לברכות התורה

כתב השו״ע (סעיף י׳): ״אם הפסיק ללמוד ונתעסק בעסקיו, כיון שדעתו לחזור וללמוד, לא הוי הפסק, והוא הדין לשינה ומרחץ ובית הכסא, דלא הוי הפסק״. וכתב הגר״א (ס״ק ט׳): ״והוא הדין לשינה ומרחץ כו׳. לפי שאין מסיח דעתו מלימוד. הגהות מיימוניות בשם מהר״ם. והאגור כתב שגם שם צריך להזהר בדיניהם וצריך להרהר שם בדיניהם. ושני הטעמים צריך עיון. טעם הראשון מאי שנא מתפילין, שבהפסק בית הכסא צריך לחזור ולברך וכו׳. וגם תירוץ האגור אינו נכון כמו שכתוב לקמן סי׳ פ״ה (סעיף ב׳ בהג״ה)״.

ומבואר דנחלקו המחבר והגר״א כיצד הדין במי שבירך ברכות התורה בבוקר, ושוב נכנס למרחץ ובית הכסא, האם צריך שוב ברכות התורה, דלהמחבר אינו צריך לברך, ולהגר״א עולה דצריך לברך. [עיין משנ״ב (ס״ק כ״ד) דאחר שבירך טעמו של המחבר, כתב לעיין בביאור הגר״א. וכפה״נ כוונתו בזה להעיר לכך דהגר״א חולק על המחבר בזה].

בפשוטו מחלוקת זו היא סביב שני הטעמים שכתבו הפוסקים למה לא הוי הפסק, וכדהביא הגר״א שני הטעמים, ודחה אותם. ברם, להמבואר לעיל יש לנו תוספת טעם במחלוקת זו, דמכיון שנתבאר דהמחבר סבירא ליה דברכות התורה הוו ברכת השבח, מובן היטב דגם בלא טעמי הפוסקים ניחא הא דאינו חוזר ומברך אחר מרחץ ובית הכסא, דהדין בזה הוא כמו בשאר ברכות השחר דסגי לברך פעם אחת ביום, ולא שייך לגבייהו ענין של הפסק, וממילא כך הוא גם כן לענין ברכות התורה. ואתי שפיר דממילא לא קשיא קושית הגר״א מאי שנא מתפילין.

אבל הגר״א דסבירא ליה דברכות התורה הוו ברכת המצוות, לכן נקט הכא דיש לחזור ולברך, דמכיון שדחה טעמי הפוסקים למה בית המרחץ ובית הכסא לא הוי הפסק, הרי דשוב הדין שיש לחזור ולברך כמו שמצאנו לענין תפילין.

ו. האם יש חיוב לברך ברכה״ת על אמירת פסוקים דרך תפילה

מחלוקת השו"ע והגר"א האם מותר לומר פסוקים דרך תפילה לפני ברכות התורה

כתב השו"ע (סי' מ"ו סעיף ט') : "לא יקרא פסוקים קודם ברכת התורה אף על פי שהוא אומרם דרך תחנונים. ויש אומרים שאין לחוש כיון שאינו אומרם אלא דרך תחנונים, ונכון לחוש לסברא ראשונה". הגר"א (ס"ק י"ז) האריך בדין זה, וכתב בתו"ד : "ראיתי בכל הספרים קדמונים ואחרונים שהנוסחא מימי אבותינו אשר סדרו לנו הברכות לברך ברכת התורה אחר כל הברכות קודם פרשת התמיד". [אע"פ שאומר 'לעולם יהיה אדם' שיש שם קריאת שמע] ומבואר דדעת הגר"א דשפיר אפשר לומר פסוקים דרך תפילה לפני ברכה"ת.

גם מחלוקת זו מתבארת היטב על פי הדרך הסלולה לנו בס"ד עד כה, וכמו שכתב בזה בספר 'מנחת אשר' (דברים סי' ס"ב אות ב'), וז"ל : "אפשר שגם מה שנחלקו הפוסקים בסי' מ"ו סעיף ט' אם צריך לברך ברכת התורה על פסוקי תורה הנאמרים כדרך תפילה ותחנון, תלוי בשתי דרכי הבנה הנ"ל במהות הברכה, דאם היא כברכת המצוה, ומברך על מצות ת"ת, מסתבר דפטור לברך על התפילה, דנראה לכאורה דאינו מקיים בזה מצות ת"ת, דהלא אין כאן לימוד אלא תפילה ותחנון, ושאני תורה מתפילה בכל עיקר גידרה, ועניה. אך אם אינה ברכת המצוה אלא ברכת הודאה על עצמה של תורה, אפשר דאף הקורא בתורה באופן שאין בו תלמוד, אלא קריאה ותחנון, חייב לברך ולהודות לקב"ה".

ז. האם יש חיוב לברך ברכה"ת על הרהור בדין שלא דרך לימוד

מחלוקת השו"ע והגר"א בדין המהרהר בהלכה שלא לשם לימוד

על דרך המחלוקת הנ"ל, מצאנו מחלוקת נוספת, בדין מי שנצרך להרהר בהלכה, אבל אין בדעתו כלל לשם לימוד, האם דבר זה מחייב בברכה"ת. מחלוקת זו נובעת מתוך הא דהובא לעיל (אות ה') דנחלקו השו"ע והגר"א בענין מרחץ ובית הכסא האם הוו הפסק לברכה"ת, דהמחבר כתב דלא הוו הפסק והגר"א סבירא ליה דהוי הפסק. דהביא שם הגר"א טעמו של האגור למה אין בזה הפסק, כי גם שם צריך להזהר בדיניהם, וצריך להרהר שם דיניהם.

על זאת כתב הגר״א כי האגור ושו״ע (סי׳ מ״ז סעיף ד׳) כתבו דמותר להרהר בד״ת קודם ברכה״ת, וכשיטתו, דאם לא כן אסור לפנות קודם, וכן כל מצוה ומעשה. והיינו דהגר״א מעורר קושיא, דמכיון דנקטו האגור והשו״ע דכל כניסה לבית הכסא וכדו׳, הוי בגדר של לימוד תורה, דלכן אין כל זה בגדר הפסק לברכה״ת שבירך קודם לכן, אם כן איך מותר לפנות קודם ברכה״ת, וכן כל מעשה שאדם עושה על פי דיני התורה הוי כלימוד, ואם כן איך מותר הדבר לעשות קודם ברכה״ת. ואשר לכן סבירא להו להאגור והמחבר דאין מברכים על הרהור בלבד. כל זה כתב הגר״א בדעת האגור, אבל סיים וכתב כי ׳כבר כתבתי שם דאינו נכון וכל שאינו מתכוין ללימוד אין צריך ברכה׳.

העולה מכל זה הוא, דנחלק הגר״א עם האגור והמחבר האם על דברי תורה שאינם לשם לימוד, חייבים לברך ברכת התורה או לא, להאגור והמחבר צריך לברך, ולהגר״א אין צריך לברך. והדברים מתבארים על דרך הנ״ל, דהמחבר דסבירא ליה דברכ״ה הוו ברכת השבח, אזי גם אם אינו מקיים מצות ת״ת, מכל מקום הוא חייב לברך, כיון שעכ״פ מזכיר דיני תורה, והדבר מחייב אותו לברך בשבחה של תורה, ובהודאה להקב״ה עליה. אבל הגר״א דס״ל דברכות התורה הוו ברכת המצוות, שפיר סבירא ליה הכא דאם אינו מקיים מצות ת״ת אינו חייב בברכות התורה.

ח. האם יש חיוב לברך ברכה״ת על קריאת שמע

ראיית ה׳שאגת אריה׳ דברכות התורה הוו מדרבנן

נסיים חלק זה של הסימן, במה שעולה לכאורה נפק״מ מהנ״ל, לענין השאלה האם ברכה״ת חיובן מן התורה. דהשאג״א נקט בדעת הרמב״ם דחיובן מדרבנן, והביא ראיה לדבריו. ובאמת יתבאר לן כי ראייתו תלויה היא בנדון הנ״ל (אות ו׳), האם יש חיוב לברך ברכה״ת על פסוקים הנאמרים דרך תפילה.

ה׳שאגת אריה׳ (סי׳ כ״ד) כתב להוכיח דדעת הרמב״ם היא דברכות התורה אינם מה״ת אלא מדרבנן, מדלא מנה מצוה זו במנין המצוות. והוקשה להשאג״א על הרמב״ם מהא דאיתא בברכות (כא,א) דר״י נקט להדיא דברכה״ת לפניה היא מן התורה.

וליישב דעת הרמב״ם כתב השאג״א: ״ונראה לי דהיינו טעמא דהרמב״ם, משום דקשיא ליה אהא דר״י דס״ל ברכת התורה לפניה הוי מן התורה, מהא דתנן בעל קרי מהרהר בלבו ואק״ש קאי ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה, ועל המזון מברך לאחריו, דמן התורה הוא, כדמפרש בגמרא, ואינו מברך לפניו, ומשמע שאין מהרהר יותר כי אם בק״ש וברכת המזון לבד, ולר״י היה לו להרהר נמי בברכת התורה לפניה, שהרי כיון שהתירו לו להרהר בק״ש דתורה היא, ממילא עי״ז נתחייב מן התורה ג״כ בברכת התורה, כמו שמהרהר ק״ש ובה״מ משום דדאורייתא נינהו. ונ״ל דמשום האי קושיא ס״ל להרמב״ם דלית הילכתא כר״י דאית ליה בה״ת הוי דאורייתא״.

מבואר מדברי השאג״א דהרמב״ם הוכיח דברכת התורה היא מדרבנן, מהא דלא תנן דבעל קרי צריך להרהר ברכות התורה לפני שמהרהר בק״ש, שהרי מכיון שדינו להרהר בקר״ש הרי מחמת זה גופא נתחייב בברכה״ת, ואי נמיא דהוו מה״ת דינו היה להרהר גם בזה, ומדלא תנן שעליו להרהר בברכה״ת על כרחך דהוו רק מדרבנן. וצריך לדעת מה יענו שאר הפוסקים הסוברים דברכות התורה הן מן התורה על ראייה זו.

קריאת שמע, האם היא מחייבת בברכה״ת

וכתב בספר 'זכרון תורת משה' (להגר״מ קופשיץ זצ״ל. סי׳ ג׳) לבאר בזה: ״הנה הדבר מובן דעיקר קושית השאגת אריה היא לשיטת הגר״א ז״ל, דגם המהרהר בד״ת חייב לברך ברה״ת. אמנם להשו״ע דהמהרהר בד״ת אינו מברך, א״כ הרי אין טעם להתיר בעל קרי להרהר בברכת התורה, דהא אינו קורא ק״ש בפיו אלא מהרהר בלבו, ונמצא שאינו מתחייב בברכה״ת.

״אמנם לפמשנ״ת בדעת הגר״א דברכת התורה אינו אלא ברכת המצוות על מצות לימוד התורה, לכאורה יש ליישב קושית השאגת אריה ולומר דק״ש אינו חייב בברה״ת, משום שאינו בגדר לימוד, ואינו מקיים בה מצות לימוד התורה, אין עליה חיוב ברה״ת [אע״ג דודאי הוה חפצא של תורה]. ובאמת הדברים נכונים ומותאמים היטב, דהנה בשו״ע (סי׳ מ״ז ס״ז) כתב 'ברכת אהבת עולם פוטרת ברה״ת אם למד מיד בלי הפסק. יש להסתפק אי סגי בקורא ק״ש סמוך לה מיד בלי הפסק. וכתב שם המ״ב (ס״ק י״ז) 'עי' בביאור הגר״א שהוכיח בפשיטות דאין ק״ש מועיל לזה', הרי להדיא דדעת הגר״א דאין ק״ש חייב ברה״ת [ומש״ה לא מהני להחשב כלימוד מיד אחר ברה״ת], וכמשנ״ת״. ועולה מדבריו שאפשר ליישב

שאלת ה'שאגת אריה' לכולא עלמא שאם ברכות התורה זה ברכות השבח כדעת השו"ע אז לא מברכים על הרהור בדברי תורה ואם ברכות התורה זה ברכות המצוות אז לא מברכים על פסוקים של תפילה.

בדעת ה'שאגת אריה' יש לומר דלעולם יתכן שברכות התורה זה ברכות המצוות ולכן מברכים על הרהור ועל פסוקים הנאמרים בתפילה, אין חייבים לברך ברכה"ת, אלא דקריאת שמע שאני, דאין אמירה זו בגדר של תפילה, אלא גדר מצותה הוא, ללמוד פרשת ק"ש, ולכן הוי בגדר של מצות תלמוד תורה ממש. וסימוכין לדבר, מהא דאיתא במנחות (דף צ"ט ע"ב) דיוצאים בקריאת שמע ידי המצוה ד'והגית בו יומם ולילה'. אבל יש לדחות כדכתב האור שמח בהלכות תלמוד תורה דמיירי רק באופן שאמנם התכוין האדם לשם תלמוד תורה, אבל בסתמא לא.

ט. דחיית הראיות הנ"ל וביאור דעת השו"ע דברכה"ת הן ברכת המצוות

דחיית הראיה מהא דלהשו"ע אין צריך לסמוך לימוד לברכה"ת

אחר כל הדברים האלה, אשר נתבאר לן דרך סלולה לבאר כמה וכמה נדונים שנחלקו בהם השו"ע והגר"א בדיני ברכות התורה, באופן שיעלה כמין חומר דהן המחבר והן הגר"א אזו בכל המחלוקות לשיטתייהו, דהשו"ע סבירא ליה דברכה"ת הוו בגדר ברכת השבח, ואילו הגר"א סבירא ליה דהווי ברכת המצוה, נבוא עתה לסתור הבנין, מכיון שמתוך דברי הב"י והשו"ע בחלק מהנדונים גופא יש ללמוד דלא כן היא דעתו, ועוד נוסיף בסוף שתי ראיות לכך דהמחבר סבירא ליה דברכה"ת הוו ברכת המצוה.

לעיל (אות ג') נתבאר כי השו"ע כתב דמעיקר הדין אין חיוב לסמוך את ברכות התורה ללימוד תורה, והובאו שם דברי ה'מגן גבורים' בביאור דעת השו"ע, ד'אין צריך לתכוף הברכה להלימוד, דהרי הוא שבח בפני עצמו, ואין לה קשר עצמי להלימוד, ולכך בבה"ת אין צריך שישנה על אתר'.

הגם, כי הביאור מתיישב היטב על הלב, מה נעשה שהמחבר בב"י הקשה בעצמו קושיא זו, למה אפשר להפסיק בין ברכה"ת ללימוד התורה, ויישב

באופן אחר מהנ״ל, דז״ל: ״יקשה לי דמאי שנא מברכת המוציא שאם הפסיק בין ברכה לאכילה צריך לחזור ולברך, ומשמע שכן הדין בברכות המצוות, שאם הפסיק בין הברכה לעשיית המצוה צריך לחזור ולברך. ונראה לי דשאני ברכת המוציא שאין הברכה באה אלא על הנאת האכילה, וכן ברכות המצוה, אינן באות אלא על עשיית המצוה, והאכילה והמצוה אינם דברים שצריך לעשותן תמיד, ומשום הכי כשעושה אותם צריך שלא יפסיק ביניהם, להוכיח שהברכה חוזרת על האכילה או על עשיית המצוה. אבל ת״ת, כיון שאדם מחוייב שלא להפסיק מלהתעסק בו כלל, כשבא ללמוד כמה שעות אחרי שבירך, לא מוכחא מילתא שקורא בלא ברכה, דאיכא למימר כשהשכים בירך ושנה לאלתר״, ויעו״ש דרך נוספת בישוב השאלה.

מבואר מדברי הב״י דלא דחה הקושיא בנקל, מכיון דברכה״ת אינן בגדר ברכת המצוות, אלא בגדר ברכת השבח, ולכן הוא שאין צריך ללמוד מיד אחר הברכות, אלא נראה דנקט בפשיטות דברכה״ת הן בגדר ברכת המצוות, ולכן הוא שהוצרך להחילוק שכתב.

דחיית הראיה מהא דלהשו״ע אין צריך לברך ברכה״ת אחר שינת היום

לעיל (אות ד׳) הובאו דברי המג״א לבאר את דעת השו״ע שאין חוזרים ומברכים ברכה״ת אחר שינת היום, דזהו ׳משום שקבעו חכמים ברכה זו בכל יום, דומיא כדשאר ברכות השחר׳. ונראה מדבריו דגדר ברכה״ת הוא כברכת השבח, ולכן סגי לברכן פעם אחת ביום ולא יותר, גם כשהיה הפסק גמור בין הברכות שבירכו בבוקר לבין לימוד התורה עתה.

אכן, מדברי הגרעק״א בהגהות השו״ע (מג״א שם), וז״ל: ״נראה לענ״ד דלא קשה מידי, דלהדיא מבואר בב״י שורש המנהג שנהגו דלא לברך כשישן, דמקורו מהאגור, שכתב שאביו הנהיג כן, וכן ראוי לעשות כי המיקל בברכות לא הפסיד. ופירש הב״י דבריו, דלר״ת אפילו שינת לילה לא הוי הפסק, ואף על פי שאין הלכה כמותו, מפני שכל הפוסקים חולקים, היינו בשינת לילה, אבל בשינת יום יש לחוש לדבריו ועיי״ש. הרי שמפני חשש ברכה לבטלה נהגו שלא לברך בישן ביום, ולחוש לדעת ר״ת, אבל בניעור כל הלילה, אין לברך, דהעיקר דלא כר״ת״.

מבואר מדברי הגרע״א עפי״ד הב״י דהעיקר להלכה אליבא דהמחבר הוא דיש לברך אחר שינת יום, אלא שבכדי למעט בברכות, חוששים לדעת ר״ת ואין מברכים אחר שינת יום. ואי נימא דדעת השו״ע דברכות התורה

הרי הן ברכת השבח, אזי מעיקר הדין אין צריך לברך אחר שינת יום, ולא רק מטעם ד׳המיקל בברכות לא הפסיד׳.

דחיית הראיה מהא דלהשו״ע אין צריך לברך אחר מרחץ וביהכ״ס

לעיל (אות ה׳) הובאו דברי השו״ע ד׳שינה ומרחץ ובית הכסא, לא הוי הפסק׳, וכתבנו לבאר טעם הדבר על פי הנ״ל, דשיטת המחבר היא דברכה״ת הוו ברכת השבח, וממילא הדין בזה הוא כמו בשאר ברכות השחר דסגי לברך פעם אחת ביום, ולא שייך לגבייהו ענין של הפסק, וממילא כך הוא גם כן לענין ברכות התורה.

ברם, מה נעשה שהב״י עצמו נקט טעם אחר בהלכה זו, דז״ל: ״כתוב בהגהות מיימוניות פ״ז מהלכות תפילה בשם רבינו שמחה, ששינה ומרחץ מפסיקים, ואם בא ללמוד אחריהם צריך לברך, שהן היסח הדעת, כי אי אפשר לו ללמוד כשהוא ישן או במרחץ או בבית הכסא. מיהו הר״ם כתב שלא היה רגיל לחזור ולברך, אלא אחר הפסק של שינת קבע, לפי שאינו מסיח דעתו מללמוד אפילו בהפסק מרחץ ובית הכסא, עכ״ל. והאגור כתב טעם אחר, לפי שאף כשהוא נפנה צריך להזהר בדינים, כמו בגילוי טפח, וכיצד יקנח״.

מתבאר מדברי הב״י דלעולם היה לנו לדון הכא שפיר מצד דיני הפסקה בין ברכה למצוה, כמו בכל שאר ברכות המצוות, אלא דיש טעם מיוחד למה אין בית הכסא ומרחץ הפסק, והוא, או משום שאינו מסיח דעתו מלחזור וללמוד, או משום שגם בשעת ההפסק הרי הוא מהרהר בדיני התורה. ומבואר דבלא אלו הטעמים היה צריך לחזור ולברך, והשתא אי נימא דברכה״ת הוו ברכת השבח, למה יחזור ויברך אחר מרחץ וביהכ״ס.

דחיית הראיה מהא דלהשו״ע צריך לברך ברכה״ת על פסוקי התפילה

לעיל (אות ו׳) הובאו דברי השו״ע ד׳לא יקרא פסוקים קודם ברכת התורה אף על פי שהוא אומרם דרך תחנונים׳, והובא ביאורו של ה׳מנחת אשר׳ על פי כל הנ״ל, ד״אם אינה ברכת המצוה אלא ברכת הודאה על עצמה של תורה, אפשר דאף הקורא בתורה באופן שאין בו תלמוד, אלא קריאה ותחנון, חייב לברך ולהודות לקב״ה״.

ברם, עיקר הנחה זו דדעת המחבר דיש לברך על פסוקים הנאמרים דרך תפילה, אינו ברור, כי כך הוא לשון השו״ע: ״לא יקרא פסוקים קודם

ברכת התורה אף על פי שהוא אומרם דרך תחנונים. ויש אומרים שאין לחוש כיון שאינו אומרם אלא דרך תחנונים, ונכון לחוש לסברא ראשונה״. וכתב בשו״ת ׳חקרי לב׳ (סי׳ ט׳) בתו״ד דהב״י הביא מחלוקת הפוסקים בפסוקים שיש בתפילה, אם צריך לברך עליהם ברכה״ת, ובשו״ע פסק דאין צריך לברך. ומבואר כי למד בלשונו של השו״ע הנ״ל דהעיקר לשיטתו הוא דאין צריך לברך ברכה״ת בנדו״ד.

אכן, החיד״א בשו״ת ׳יוסף אומץ׳ (סי׳ ס״ו) תמה על דבריו, וז״ל: ״מ״ש הרב [בעל החקרי לב] דבשו״ע פסק שאין צריך לברך, הרי בשו״ע כתוב וז״ל, לא יקרא פסוקים קודם ברכה״ת אע״פ שהוא אומרם דרך תחנונים, ויש אומרים שאין לחוש כיון שאינו אומרם אלא דרך תחנונים ונכון לחוש לסברא ראשונה, עכ״ל. עין רואה דסתם שו״ע הוא דצריך ברכה גם שאומרם דרך תחנונים. וכבר ידוע דמסורת בידינו דדעת מרן כסברא שהביא בסתם, וכמ״ש הרמ״ע בתשובה סימן צ״ז בפרטות על השו״ע. וביותר בדין זה שכתב בפירוש ׳ונכון לחוש לסברא ראשונה׳״.

הרי מבואר כי נחלקו ה׳חקרי לב׳ והחיד״א כיצד יש לנקוט לעיקר בדעת השו״ע, דה׳חקרי לב׳ נקט דדעת השו״ע היא דמעיקר הדין מותר לומר פסוקים דרך תחנונים לפני ברכות התורה, ואילו החיד״א נקט כי דעת השו״ע שאסור מעיקר הדין לומר פסוקים דרך תחנונים לפני ברכה״ת. ולייישב דעת ה׳חקרי לב׳ מקושית החיד״א אפשר לומר, דמהא שהשו״ע כתב בלשון ׳ונכון לחוש לסברא ראשונה׳, מוכח דאין זה חיוב גמור מעיקר הדין, אלא רק הידור, ולכן נקט דדעת השו״ע לעיקר היא כהדעה השניה שהביא. ואע״ג דבעלמא קיי״ל דדעת המחבר כהדעה הראשונה שהביא, הכא שגילה דעתו מפורש דפוסק כהדעה השניה, ידעינן כי כך היא שיטתו לעיקר.

ומעתה עולה לענין מהלך דברינו בכל סימן זה, דבשלמא לדעת החיד״א שדעת המחבר היא שיש לברך על תחנונים, אזי ניחא לן להסביר זאת על פי המבואר לעיל דדעת השו״ע דברכות התורה הן בגדר ברכת השבח, ולכן גם על פסוקים הנאמרים דרך תחנונים, שלא לשם מצות ת״ת, יש חיוב ברכה כדי להודות ולשבח לה׳ על פסוקי התורה. אבל לדעת ה׳חקרי לב׳ דהשו״ע סובר דמעיקר הדין אין צריך לברך על פסוקים דרך תחנונים, הרי שעולה להיפך מכל המבואר לעיל, ואדרבה יש מכאן משמעות דברכה״ת הן ברכת המצוות, ולכן אין צריך לברך בכל מקום שאינו מתכוין לשם ת״ת.

ראיה מדברי השו״ע בהא דאחר הפסקה לעסקיו אין לברך ברכה״ת

מלבד כל האמור לעיל, לדון בראיות שסודרו לעיל להוכיח כי דעת השו״ע דברכה״ת הן ברכות השבח, נוסיף להוכיח עוד מהשו״ע להיפך מזה, דהנה בשו״ע (סי׳ מ״ז ס״ק) איתא ד׳אם הפסיק מללמוד ונתעסק בעסקיו, כיון שדעתו לחזור וללמוד, לא הוי הפסק׳. ומבואר כי רק מחמת דלא הוי הפסק אינו חוזר ומברך. ועל פי כל חשבון הדברים הנ״ל הרי עולה דאם ברכה״ת הוו ברכת השבח הרי שאין מה לדון כלל מצד הפסק, דאין הברכה עולה על הלימוד ממש, אלא חובה יש לברך פעם ביום על התורה, לשבח ולהודות לנותן התורה, ואין הפסק מחייב לברך פעם נוספת. ומדלא כתב כך המחבר, משמע דסבירא ליה דברכות התורה הוו ברכת המצוות.

ראיה מדברי הב״י דיש לברך בנוסח הכולל רק לימוד ולא קיום המצוות

ראיה נוספת יש להביא מהא דכתב הב״י (בסימן מ״ז אות ה׳) : ״כתב הר׳ דוד אבודרהם שיותר נכון לומר ׳על דברי תורה׳, לפי שהוא כולל עסק הלימוד ועשיית המצוות, וכן כתב אבן הירחי. כלומר דאילו ׳לעסוק בדברי תורה׳ אינו אלא על קריאת התורה. ולי נראה דיש לדחות, דאדרבה מהאי טעמא גופיה עדיף טפי לברך ׳לעסוק בדברי תורה׳, שהיא ברכה מיוחדת לקריאת התורה שהוא בא לעסוק בה עכשיו, מלברך ׳על דברי תורה׳ שכולל ג״כ עשיית המצוות שאינו בא עכשיו לעשותם, וכשיעשם מברך על כל מצוה ברכה המיוחדת לה״.

ונראה כי דברי הב״י לחלוק על האבודרהם מבוארים טוב יותר אי נימא דברכה״ת הוו ברכת המצוות, דלכן יש לומר ׳לעסוק בדברי תורה׳, להורות דהברכה היא על למוד התורה דוקא, ולא גם על קיום מצוותיה. אבל אי נימא דברכות התורה הן ברכת השבח, צריך להבין למה לא יכללו שבח גם על המצוות הכתובות בתורה, דהוי שבח גדול יותר. עיין בספר ׳משנת יעב״ץ׳ סימן ל״א ולכן נראה כי גם מכאן יש לנו סימוכין לדבר, לומר דדעת הב״י דברכות התורה הן ברכת המצוה.