

בעזה"י

קונטרס בית לוי

חלק ב

מאת

אב ובנו מבית לוי

ישעיהו טוביה הלוי דירעקטאר

ובנו

משה אברהם

פשט העני את ידו לפנים והיו עיני' ולבנו נושאים ונותנים ושו"ט בתה"ק
וזוכר חסדי אבות ותוכן לבות בעזרינו ויצליחנו אלה' בטובו הגדול
להוציא דברים חדשים שלא ראינו שהעירו בזה רבותינו
האחרונים מעט מהחידושים וביאורים שנתחדשו לנו
בדברי רבותינו ז"ל זיע"א כשלמדנו ביחד שיעורים
כסדרים בחמלת ה' עלינו בחסדו הגדול. ונודה
לך ה' אל' על תורתך שלמדתנו ועל חוקך
שהודעתנו ועל חיים חן וחסד וכו'
כן יעזרינו היתב"ש ללמוד וללמד
לשמור ולעשות לעסוק בתורה
ביראת ה' באמונה ובלבב
שלם כל הימים
רבות בשנים



קונטרס בית לוי

חלק ב

מאת

אב ובנו מבית לוי

ישעיהו טוביה הלוי דירעקטאר

ובנו

משה אברהם

פשט העני את ידו לפניו והיו עיניו ולבנו נושאים ונותנים ושו"ט בתה"ק
וזוכר חסדי אבות ותוכן לבות בעזרינו ויצליחנו אלה' בטובו הגדול
להוציא דברים חדשים שלא ראינו שהעירו בזה רבותינו
האחרונים מעט מהחידושים וביאורים שנתחדשו לנו
בדברי רבותינו ז"ל זיע"א כשלמדנו ביחד שיעורים
כסדרים בחמלת ה' עלינו בחסדו הגדול. ונודה
לך ה' אלי' על תורתך שלמדתנו ועל חוקך
שהודעתנו ועל חיים חן וחסד וכו'
כן יעזרינו היתב"ש ללמוד וללמד
לשמור ולעשות לעסוק בתורה
ביראת ה' באמונה ובלבב
שלם כל הימים
רבות בשנים



חובר בק"ק ברוקלין שכונת פלאטבוש ונדפס בעיר הקודש ירושלים
תבונה ותכונן במהרה בימינו אמן

שבט תשמ"ח

כתובת המו"ל
842 E. 9th Street
Brooklyn, N.Y. 11230

תוכן העניינים

א	הקדמה: למה רגשו גוים
סימן א:	בענין קושית העולם גבי ה' שנתערבו עורות פסחיהם (פסחים פ"ח) ונמצא יבלת באחד מהם. למה אין הפסול בטל ברוב?
ד	וענינים מסתעפים
ז	סימן ב: הערה בדין שומע כעונה גבי ספירת העומר וכן אם מהני כתיבה.
ח	סימן ג: בענין דברי הרמב"ן (פ' אמור) גבי ספירת העומר
ט	סימן ד: המשך להנ"ל: ביאור גדר שומע כעונה
סימן ה:	הערה בדברי תשובות רע"א: העתקה מספר שו"ת מגן שאול
יג	ס' כ' בענין כתיבה אם יוצא בזה מצות ספירת העומר
סימן ו:	בענין אם שמן למנורה צריך קידוש בכלי שרת: ביאור בדברי
טו	התוס' מנחות (פ"ט) שנבוכו בפירושו גדולי הדורות
סימן ז:	בענין מצות צריכות כוונה: קטן שהגדיל בין שני פסחים:
יח	וכוונת קטן במצות
כג	סימן ח: ביאור שיטת הרמב"ם בענין מצות צריכות כוונה
כט	סימן ט: בענין ברכת המצות
סימן י:	ביאור בענין ברכת המצות וברכת הנהנין אם יצא כשברך אח"כ
לה	ודין שהחיינו בזה
	הערות קצרות בענין הנ"ל
	אם ברכת שהחיינו מברכין רק בתחילת התרגשות השמחה
מו	או יכול לברך אחר כך
	ביאור שיטת רבי קלונימוס הזקן שכתב:
נ	ברכה שהיא שבח בעלמא אין צריך לברך עובר לעשייתה
	ביאור שיטת הראשונים דכל זמן שהוא מתעסק בדבר נקרא עובר
נא	לעשייתה וכן גבי אכילה י"ל דלא נקרא נדחה לענין הברכה
	הערות לסימן א': ביאור רחב בענין אם מיעוט דבר הפסול
נד	או פטור יכול להשלים לשיעור כשנתבטל ברוב
סה	הערה לסימן ו'
סו	הוספות להערות לסימן א'
	אריכות בענין אם דבר הבטל ברוב מקבל מעלות המבטל —
סו	הערה על דברי העונג יו"ט סימן ד'
עד	הערה לסימן ו'

הקדמה

למה רגשו גויים ?

למה רגשו גויים ולאמים יהגו ריק. יתיצבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו. ננתקה את מוסרותימו ונשליכה ממנו עבותימו. יושב בשמים ישחק ה' ילעג למו (תהלים ב).

בגמ' ברכות (דף ז' ע"ב) מבואר שהפ' הנ"ל מדבר ממלחמת גוג ומגוג. ורש"י (בתהלים שם) כתב וז"ל: רבותינו דרשו את הענין על מלך המשיח ולפי משמעו יהי' נכון לפותרו על דוד עצמו עי"ש. ובאבן עזרא שם: הנכון בעיני כי זה המזמור חברו אחד מהמשוררי' על דוד ביום המשחו עכ"ל. והענין צריך ביאור למה הלכו מדרך הפשט שאמרו חז"ל. וכ"פ בתרגום שם כדברי הגמ', דמיירי ממלך המשיח עי"ש.

ובפירוש יוסף תהלות ממרן החיד"א זיע"א הביא בשם האר"י ז"ל פירוש טעם למה כתב "ישחק" בשי"ן ולא בצד"י יצחק, כי אות "ש" מרומזו על הגאולה עתידה בב"א עי"ש. וכ"פ מוה"ר עוב' ספורנו וז"ל: בזה המזמור ספר המחבר ענין ימות המשיח אשר הכוונה בו היא להשיב כל המין האנושי לעבודת האל ית' ואמר למה רגשו גויים שכל עסקם ותכליתם היה עניני הרגש והקבוץ המדני הנפסד עכ"ל.

ומקשים העולם וכי נואלו לחשוב להלחם בשי"ת ? (מובא שם בפ' בית אהרן) כמ"ש: "על ה' ועל משיחו". ומה המלחמה הנזכר בחז"ל ?

ומובא בבית אהרן שם וז"ל: הנ"ל שכוונת גוג ומגוג להפסיק הדביקות אשר לו ית' עם ישראל ע"י שיפריעם ממעשי המצות ובוזה הם נלחמים עם ה' למרות במצותיו וכמ"ש בספרי גבי קומה ה' שאויבי ישראל הם אויבי ה', וז"ש שם ננתקה את מוסרותימו דהיינו תפילין וכו' כדאיתא בשוח"ט ולזה יצא ה' בעצמו וילחם מאחר שעיקר המלחמה עמו עכ"ל. הרי מבואר ממדרש שוח"ט שהמלחמה של גוג ומגוג יהי' מלחמה נגד הדת. ומובא בב"א שם מהירושלמי פ' אין מעמידין דדרש: ננתקה את מוסרותימו זו מצות תפילין ונשליכה ממנו עבותימו זו מצות ציצית ע"כ. על כוונה הנ"ל דמלחמת גוג ומגוג יהי' מלחמה נגד הדת. ובשוח"ט פ"י עוד ונשליכה ממנו עבותימו אלו הם מצות שהן קולעין בהם כגון סוכה ולולב שנקרא עבות ע"כ.

ושם: א"ר ברכיה בשם ר' לוי ארורים הם הרשעים שהם מקיימים עצה וכל אחד ואחד אומר עצתי יפה מעצתך. עשו אמר שוטה היה קין שהרג הבל בחיי אביו ולא היה יודע שאביו פרה ורבה אני איני עושה כן אלא (בראשית כ"ז) יקרבו ימי אבל אבי. פרעה אמר שוטה היה עשיו שאמר כן ולא היה יודע שאחיו פרה ורבה בחיי אביו אני איני עושה כן אלא עד דיהון דקיקין תחות כורסייא

דאימהון אנא מחינא להון הה"ד (שמות א) כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו המן הרשע אמר פרעה היה שוטה שאמר כן ולא היה יודע שהבנות נישאות לאנשים והן פרות ורבות אני איני עושה כן אלא (אסתר ג) להשמיד להרוג ולאבד וכו' גוג ומגוג עתידין לומר כן שוטים היו הראשונים שמעקיפין עצה על ישראל ולא היו יודעים שיש להם פטרון בשמים אני איני עושה כן אלא בתחילה אני מזדווג לפטרונן ואח"כ אני חוזר על ישראל הה"ד על ה' ועל משיחו עכ"ל השוח"ט. והדבר פלא! איך יכולים להזדווג לפטרונן ולעשות מלחמה עם הי"ת הכי שוטים הם, וכמו שהקשינו לעיל, אלא הפירוש בזה כדלעיל שכוונת המדרש שוח"ט שיבוא גוג ומגוג להפריעם מהמצות וכמו שפירש לקמן: ננתקה את מוסרותיהם, אלו תפילין וכו'. והמלחמה יהי' מלחמה נגד הדת.

וכבר כתב בקונטרס לרחק חכמות זרות, מהגהציס"ע ר' הלל ל"ש אב"ד ק"ק קאלאמיא זיע"א, בשם הקדוש ר' הירש מזידיטשוב זצוקלה"ה זיע"א, שאמר שמלחמת גוג ומגוג יהי' שיטריח להסית על לימודי חכמות זרות — ודבר זה יומתק למה שמפרש (השל"ה) כוונת מחז"ל שיאמר אני אזדווג לפטרונם, היינו שיסית את ישראל להדיחם בדרך כזה שלא יהי' להם פטרון, משום ע"י לימוד חכמות זרות באים לכל מיני הריסות קיום התורה ח"ו עכ"ל. והכל על דרך הנ"ל שמלחמת גוג ומגוג יהי' מלחמה נגד הדת. ובזה"ק פ' בשלח (דף נ"ח ע"ב דפוס ווילנא): ורזונים נוסדו יחד על ה' וכו' ומאי אמרי נוקים על פטרונא בקדמיתא ע"כ. ובפירוש ד"א: נעמוד תחילה ללחום על האב והאדון שהוא הש"י עכ"ל. ועיי"ש בזה"ק אריכות. ושם: כל זמנא דישראל ישתדלון באורייתא אתבר חילא ותוקפא דכל עע"ז הה"ד ימינך ה' תרעץ אויב (ועיי"ש כל הענין מדבור המתחיל ימינך ה' וכו' בדף נ"ז ע"ב). המלחמה יהי' נגד התורה. ועיי"ש עסק התורה ינצח במלחמה וישבר עע"ז.

הנה ידוע שהציונות הארורה היא פרי ההשכלה. המשכילים הי' אבות מיסדים שיטת הציונים של הקמת מדינה. וידוע דברי רבינו חיים מבריסק זצוקלה"ה: שכל מגמתם ורצונם לעקור התורה ח"ו מכל ישראל ואמצעי הצריך להם לזה הוא כח של מדינה. הקאמיוניסטי'ן ימ"ש עסקו בעקירת הדת כדרכם. וכמ"ש בשוח"ש שם: ד"א ננתקה את מוסרותיהם אלו שבט מצות בני נח. הם הרגו בלא משפט ובלי שום רחמנות המנגדים להם, וספק וס"ס מנגדיהם, יותר ממה שהרגו הנאצים הארורים ימשו"ז, לקחו בלי משפט ממנום ונכסיהם של אנשי רוסיא, גזלו וחמסו כרצונם, עקרו, כל מה שהי' אפשר להם, האמונה בהבורא יתברך שמו אפילו אצל הגויים, ומתחנכים שם בלי אמונה ודת אפילו דת של ז' מצות בני נח שצויה הי"ת. זה הפקר אצלם, איש כל הישר בעיניו יעשה, אם זהו לתועלת המדינה והמפלגה. מה שלא הצליחו הם, שלא הי' להם שליטה על כל המדינות ועל מדינות של אחינו הספרדים, הצליחו בזה הציונים הארורים, להעביר מיליוני יהודים שומרי תורה ומצות טהורי רוח, מתורתם ואמונתם, ואחינו הספרדים שלא שלטו בהם זר אלפיים שנה והי' נאמנים לה' ולתורתו בעלי המסורה הנאמנה, הם כעת חפשים לגמרי רחמ"ל, ומעטים הם שלא שלטה עליהם ידי הציונים הארורים, להעבירם על הדת. וזה מלחמות גוג ומגוג כפשוטו בזמנינו כפי הנ"ל. ומהנעשה עם עולים חדשים ממדינות הנ"ל ועוד ידוע ומפורסם אצל החרדים נאמנים לה' ולתורתו שבחסדי ה' חיים עמנו היום לאיש"ט. ה' ישמרם.

הנ"ל והעצה להנצל מזה מדויק בפסוק באר היטב. למה רגשו גוים? פ' במ"צ וז"ל: רגשו ענין קבוץ והמון רב וכן מרגשת פועלי און עכ"ל. הרי לשון רגשו ענין קיבוץ פועלי און. ולאומים: פ' שם, האומות. וכ"פ רש"י והתרגום. יהגו ריק פ' בתרגום סריקותא. כמו אילן סרק שאינו מוציא פירות. דבר שאין בו ממש (מ"צ). ורוזנים: פ' שרים. נוסדו: פ' ענין עצה כמו גמתיק סוד (לקמן נ"ה ע"ש) שהעצה נעשה בסוד לבל יגולה (מ"צ). לפי הנ"ל הפסוק מיירי מהסכמת האומות להתייסדות מדינת ישראל שיסודה כפירה בה' ובתורתו רחמ"ל. ומבואר בפסוק שענין מחשבת כפירה של הציונים הי' מעשה סוד שלא נתגלה להאומות שאילו הי' יודעים הכשרים שבאומות ממחשבתם הרע הי' אולי התנגדות. לכן "נוסדו" לשון סוד. וז"ל התרגום: קימין מלכי ארעא ושילטוניה יתחברון כחדא למרדא קדם ה' ולמנצי על משיחיה. זה הסכמת "היו און" (United Nations—"U.N.") על התייסדות מדינת הציונים. ביודעים או בלא יודעים ממחשבת כפירה שלהם ורצונם להעביר כלל ישראל מתורתם ואמונתם אבל מ"מ המציאות היא: "על ה' ועל משיחו". שיסדו מדינה ועזרו האומות על זה. אפי' אם הי' לתועלת עצמם! כדי שיהי' להם אוהבים במזרח העולם וימצאו חן בעיני היהודים בארע"ב ומפני כוונת פלוטיק. מ"מ יסדו בעזרתם מדינה שתכליתה למורד בה'. וזה הפ' רוזנים נוסדו יחד על ה' וכו'. וזה מלחמת גוג ומגוג לפי הנ"ל.

והקב"ה: יושב בשמים ישחק וכו'. כשיבא משיח צדקנו יתבטל הכל. ואני נסכתי מלכי על ציון. למה רגשתם? מהרה יבא משיח. ואז: שאל ממני ואתנה גוים נחלתך וכו'. ברצון גמור בעתה ובזמנה. ומה הרעש למרוד בה' ללא תועלת. שהכל יקחו מכם בלא"ה. וימלוך מלך המשיח. שאני נסכתי וכו'.

והעצה להנצל מרוח כפירה זו מבואר בפסוק מפורש: עבדו את ה' וכו'. נשקו בר: בתרגום, קבילו אולפנא. ובשוח"ט: בר של תורה. ושם: נשקו ברה של תשובה. וברש"י: ורזו עמכם בבר לב. ובמצ"ד: חמדו בר לבב לקבל מלכות בתם לבב לא ברמיה. פן יאנף: פ' שם: כי פן יחרה אף ה' בכם. היינו החמדה והרצון בימי הגלות ומלחמת גוג ומגוג למלכות המשיח כרצון הי"ת זה דבר גדול ומציל עיד"ו כלל ישראל מחרון אף רחמ"ל.

והי"ת יעזרינו ויחזקנו בלימוד התורה ללמוד וללמד לשמור ולעשות ויתקיים בנו נשקו בר כהנ"ל וכמש"פ במ"צ "בר" מלשון ברור ונקי. שיהי' מחשבותינו בכל הענינים ברורים ונקיים לעבדו יתברך באמת ובלב שלם. ותורתנו יהי נקי. אשרי כל חוסי בו!

וז"ל הר"י י' יחייא: ראוי לדעת כי האמת עם חז"ל האומרים אשרי ולמה רגשו פרשתא חדא היא, ודוד פתחה באשרי באומרו אשרי האיש וסיימה באשרי באומרו אשרי כל חוסי בו למעלתה ור"ל אם כי הוא שהאשורים הם מהאיש הסר מרע במחשבה ודיבור ומעשה העושה טוב בשלשתן כמוני היום מה שלא יהיה האושר והקיום הלו לרשעים כי יהיו כמוץ אשר תדפנו רוח למה רגשו וכו'. עכ"ל. והי"ת יעזרנו על דבר כבוד שמו. ולא ימוש וכו'.

ובמשנה אבות (פ"ג מ"ג) שנים שיושבין ועוסקים בדברי תורה שכינה שרויה ביניהם. שנאמר (מלאכי ג) אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב

ה' וישמע ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה' ולחושבי שמו. הפסוק הנ"ל מדבר מימי הגלות. ובפירוש רבינו החסיד יעב"ץ וצ"ל כ' וז"ל: הנה רצה בו ענין נכבד, והוא כשהדור רשע, הצדיק שנמצא בו שכרו גדול. והמשל למדינה שסרחו כל יושביה ומרדו במלך, ואז קם שר אחד ושם נפשו בכפו והחזיק במדינה וקרא בשם המלך, הלא כשיודע למלך יכבדהו וינשאהו מעל כל השרים אשר אתו. ולזה עלה שכר אברהם אבינו לאין סוף. והנה הכתוב אמר למעלה (מלאכי ג') ועתה אנחנו מאשרים זדים, הם פושעי ישראל, גם נבנו עושי רשעה הכופרים, גם בחנו אלהים וימלטו, שעשו העבירות אשר כתוב בהם כרת להכעיס לבחון אם התורה תכריחהו, והנה אלה נמלטו, ואז הצדיקים אשר בדור הרע ההוא מתחזקים באמונתם ונדברו איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע, ולא רצה שיכתב זכות אלה בין שאר הצדיקים, רק נכתב ספר זכרון בפני עצמו, וכתוב בתחלתו זה הספר מיוחד ליראי ה' ולחושבי שמו. עכ"ל. ויהי' שיהי' חלקנו עמהם.

ובמאירי על הפסוק: עת לעשות לה' (תהלים קיט, קכו) כתב: עת וזמן עתה למי שרוח ה' נוססה בו להתחזק ולהתאמץ בעבודת האל מפני שרבו הנבלים מפירי התורה ואם לא יתחזקו היחידים תבטל לגמרי.

סימן א

בענין קושית העולם: גבי ה' שנתערבו עורות פסחיהם ונמצא יבלת באחד מהם (פסחים פ"ח) למה אין הפסול בטל ברוב?

מאת: ישעי' טובי' הלוי דירעקטאר

ידוע מש"כ בשו"ת עונג יו"ט גבי חוטי ציצית שנתערבו והי' בהם ציצית שנטו שלא לשמה דלא מהני ביטול שהרי אי אפשר להשיג דין לשמה על ידי ביטול רק ע"י ביטול גסחלק פסולו מעליו ונעשה כדבר שנתבטל בו ואין בו עוד פסול (עי"ש אריכות בחלק א"ח סימן ד'). וכ"כ נסתפק בזה הגאון רע"א לענין חטין שהי' בהם חשש חמץ דמהני ביטול אבל מ"מ אין לחשבו בחשבון שיעור כוית מצא לצאת ידי חובתו דהביטול סילק רק האיסור אבל לא נעשה מצה לצאת בו. והביא רא' מה' שנתערבו עורות פסחיהם ונמצא יבלת באחד מהם שכולן פסולין ולמה לא אמרינו שיתבטל הפסח שיש בו מום ויעשו כולם פסחים כשרים. (עי' פסחים דף פ"ח ושו"ת רע"א סימן י"ד נדפס בעהק"י תובב"א תש"ז) מהנלקט מספרים וכתבי עת שונים ערוך ומלוקט ע"י דוד גריינמאן, ובשו"ת עונג יו"ט שם הביא קושיה זו בשם החו"ד בסי' ק"א וכן הקשה בשו"ת בית אפרים חיו"ד סי' ל"ג (האריך בזה).

וראיתי בספר חקרי לב (חלק יו"ד סצ"ה) שהביא קושיה הנ"ל, למה אין הק"פ שנמצא בו מום מתבטל ברוב, בשם הריט"א. ותירץ שאנו דנין על הק"פ ולא על העורות וכל ק"פ ניכר במקומו ולא שייך ביטול. דכל חבורה יש להם ק"פ ולא נתערבו פסחיהם מעולם רק העורות נתערבו. ובכל קרבן וקרבן יש ספק. והוא ביאור נכון ודוק. (ועיין שם ובאחיעזר חיו"ד סי' ט"ו אריכות).

ובשו"ת מהר"ם שיק (חיו"ד סי' רפ"ב) בענין ס"ת שנתערב באחרים והי' בס"ת טעות באות הפוסלו. דן אי שייך ביטול שהאות יתבטל ברוב. היינו האות הפסול יתבטל ברוב אותיות כשרות. וי"ל כסברה הנ"ל שאנו דנין על הס"ת ולא על האות הפוסלו והס"ת ניכר במקומו ולא שייך ביטול. והביא שם בשם רבו החת"ס דהס"ת פסול מפני שהאות ניכר במקומו ולא שייך ביטול. ופליג עמ"ש בשו"ת יד אליהו. ופלא שלא העיר כנ"ל שהאות הפוסלו היא גילוי שהס"ת פסול ולא הוי כמו בליעת איסור דהאיסור הוא איסור בעצם.

ועיינן שומר ציון הנאמן מכתב ק"נ שמפלפל בזה הגאון ר"י עטלינגער ועמד לימין היד אליהו ודן דשייך ביטול. ועיינן מה שהשיב ע"ד הגאון מהר"ם שיק במכתב ק"ס וקס"א והערות הגר"ע ע"ז שם. והביא הדברים בשו"ת בגין ציון סי' י"ג וי"ד ובשו"ת מהר"ם שיק שם. והאריכו כדרכם בטו"ד אי דמי לבליעת איסור או לאו. החת"ס (חיו"ד סי' רע"ז) מדמה זה לבשר וחלב דאמרינן חתיכה עצמה נבילה ואם הוי חת"ל אסור ואינו בטל, והגר"ע כתב דלא דמי אלא לשאר בליעת איסור דבטל ולא אמרי' חג"נ. ולמ"ע שם, אין לדמות ס"ת שנפסל ע"י טעות באות הפוסלו לבליעת איסור במחכ"ת של הרה"ג הנ"ל זיע"א, דהאות הפסול היא רק גילוי על פסול הס"ת ולא פסול בעצם שהרי אין באות הפסול שום פסול מצד עצמו ולא שום איסור שיאסור אחרים ודמי ממש לעורות פסחיהם שנתערבו שאין שום איסור מצד העורות רק גילוי על הפסול. כמשי"כ קרן החק"ל.

ואולי זה כוונת המהר"ם שיק במה שביאר כוונת רבו הגאון זיע"א. בתשובה שם בסוף (ד"ה אמנם) ובמכתב קס"א בסוף. אבל קשה לדחוק זה בכוונת המהר"ם שיק. ויפה העיר בזה הגר"ע שם שא"א לפרש כוונת החת"ס כמשי"כ. אבל בדברי החת"ס י"ל כמשי"ש. ודוק שם כי קצתני. שאין כוונת החת"ס כלל וכלל לדמות ס"ת שנפסל לבליעת איסור כראי' משם ורק כתב דמיון כסברה דהוי כבשר וחלב ולא שייך ביטול. וביאור הדבר שכל הספר נפסל וכדברי מרן החק"ל, וקצתני. אח"כ עיינתי בגוף דברי היד אליהו ונלפענ"ד כוונה אחרת הי' לו בזה. וז"ל: שא"ל ס"ת שנמצא בו טעות א' ונתנה השמש מן הצד ואח"כ נתעברה בס"ת אחרות ונשכח הטעות ההוא מהוא הפסול ואי אפשר לבא על הטעות מה דינם של ס"ת אלו.

תשובה נלענ"ד דבטילה ברוב כמו שארי דברים דק"ל חד בתרי בטל וא"ל דהוא דבר חשוב ולא בטיל אפילו באלף דהא הפסול אינו חשוב רק גוף הספר הוא החשוב וזה אינו אסור לקרות בו וכן יש לו קדושה רק שבצבור צריך ולהיות (גראה עצ"ל להיות) כשר דוקא ובזה האיסור שייך שפיר ביטול ברוב: עד כאן לשונו בסימן פ"ח. והאריך עוד שם עיי"ע.

הנה דבריו ברורים מללו דהס"ת כשר רק חידש לנו דין דאיסור קריאה בציבור בפ"ת שיש בו טעות בטל ברוב. ולא האות. וזה ברור בדבריו. וביטול איסור זה כמו ביטול כל איסורים שבתורה. ואין אנו מדברים מביטול האות כלל רק על ביטול איסור קריאה בציבור. ודוק בזה (ובזה מיושב מה שהקשה בשו"ת שערי דעה ח"א סי' כ"ח ע"ש ודוק).

ולפי"ז אינו קשה מה' שנתערבו עורות פסחיהם ונמצא יבלת באחד מהם. ומקשים העולם לבטל ברוב? ומרן החק"ל זיע"א תירץ דאנו דנין על

הקרבת פסח ולא על העורות וכל ק"פ ניכר במקומו לבני החבורה שנמנו עליו. ולא שייך ביטול. וי"ל דה"ה בס"ת שנמצא בו פסול דאנו דנין על הס"ת ולא על האות וזה באמת סברת החת"ס דפליג על היד אליהו. לא! אין אנו דנין לא על האות ולא על הס"ת. אלא על איסור קריאה בציבור דהס"ת בעצמותה כשירה רק איסור קריאה יש. ואיסור זה בטל.

ומה נעמו דברי היד אליהו שנשמר מסברת העוניו"ט והגרע"א שכתבו דלא מהני רוב לחדש דיני הכשר. וכתב הס"ת כשר ואין צריך רוב להכשירו והס"ת בקדושתה לעולם אע"פ שיש טעות באות שם. רק איסור קריאה יש. והדברים עמוקים ונפלאים כדרך הקדמונים זיע"א.

ומה שכתב היד אליהו אח"כ: "וכן חתיכה הראויה להתכבד צריך להיות כן כמו שמבואר" ע"כ. אין כוונתו דדמי פסול אות בס"ת לבליעת איסור שהרי כתב מפורש דאנו דנין על איסור קריאה בציבור ולא על האות. וכן מש"כ שם בדומה למלח שנתמלא דם דבטל אף דמלח לטעמא עביד ולא בטיל אם ה' האיסור מצד עצמו כגון אם ה' תקרובות ע"ז או איסור הנאה מחמת נדר וכדומה דודאי לא בטיל. וה"ה חתיכה הראויה להתכבד. אלא כוונתו דדמי לכל איסורים שבתורה שמהני דין ביטול וה"ה איסור קריאה בס"ת בציבור מהני דין ביטול. ואין אנו דנין על האות כלל וכלל אלא על איסור הקריאה. ואין ב"מ בזה אם הס"ת הוא דבר חשוב ולא בטיל הרי האיסור בטיל ככל איסורים שבתורה. ואין זה ענין לחנ"ב גבי בוי"ח שהקשה החת"ס והאריך בזה בב"צ שם. שהרי הס"ת לא נפסל מעולם כמש"כ היד אליהו. והיד אליהו מודה לסברת מרן החק"ל במה שתירץ גבי ה' שנתערבו עורות פסחיהם, כמש"כ. ודוק בזה כי הדברים מאירים בס"ד.

ובסוף דבריו כתב היד אליהו וז"ל: ובפרט שרבו כמו רבו המתירים בטעות איך אנו לא נהיגין כן, עכ"ל. הרי מפורש כתב שאנו דנין על איסור מצד המנהג ולא מפסלות הס"ת. ולזה מהני ביטול כמו שנתבאר. (ועיין עטרת חכמים בחדושו לחולין הנדפס בסוף חידושי מס' סוכה).

ועיין בשו"ת בנין עולם סימן נ"ו בחלק יו"ד (ד"ה ומה, דף קכ"ה מדפי הספר) דוק שם. שהעיר בשאלת העוניו"ט והגרע"א והיד אליהו הנ"ל ועוד. וכת' שם אריכות. ושם בחלק א"ח סימן כ"ח אריכות בזה. ושם סי' כ"ז (ובספר נדפס בטעות סימן כ"ד וצ"ל כ"ז). ובחידושי רע"א א"ח סי"א העיר מס' תרכ"ו דמהני ביטול לעצי סוכה בשחבטן. ובפ"מ שם. וכבר העיר בזה בשו"ת בנין עולם חיו"ד שם. וכן גבי מקוה דמהני רוב מים כשרים אפילו למ"ד כולו שאוב פסול מדאורייתא. ועיין שערי יושר ש"ג פ' י"ט בענין עצי סוכה. ודוק בכל זה ואכמ"ל. ועי' שו"ת לחם שערין סי' א' (מובא במל"ה). ועיין בשערי יושר שער ג' פרק ה' אריכות בדברי הגמ' פסחים שם. ושם פרק ט"ו אריכות בדברי העוניו"ט. ועיין בית האוצר מערכת ב— אות ט'. ושו"ת מחזה אברהם חא"ח סי' קמ"ב. ושו"ת חדות יעקב סי' וק"ן אורה סוטה ט"ז ע"ב ד"ה מביא מים.

ועיין בהערות והוספות לסימן א' בסוף הקונטרס דף נ"ד והנמשכים.

סימן ב

הערה:

בדין שומע כעונה לגבי ספירת העומר וכן אם מהני כתיבה

מאת: משה אברהם הלוי דירעקטאר

רבותינו האחרונים חקרו אם מהני דין שומע כעונה לגבי ספירת העומר. עיין בחק יעקב (סימן תפ"ט ס"ק ד') ובחידושי חת"ס שם במש"כ (ע"ד המ"א ס"ק ב') ושם נסמן לעיין בחת"ס א"ח סי' ר"א (וראיתי באוצרות ירושלם (חלק רפ"ט) קונטרס בענין שומע כעונה מהרב ר' פ"צ הרמן מב"ב ושם באות ג' האריך בזה עי"ש — הערות אאמ"ו נר"ו).

הנה דבר זה מפורש ברמב"ן במקומו פרשת אמר (כג: טו) וז"ל: ושעם וספרתם לכם כמו ולקחתם לכם שתהא ספירה ולקחתה לכל אחד ואחד שימנה בפיו ויזכיר חשבונו כאשר קבלו רבותינו ואין כן וספר לו וספרה לה דוכין שהרי אם רצו עומדים כטומאתם אלא שלא ישכחוהו וכן וספרת לך דיוכל שתזהר במספר שלא תשכח — עכ"ל.

הרי מבואר ברמב"ן במש"כ: "שימנה בפיו" דהוי מצוה בגופו וצריך לעשות פעולת המצוה בגופו (בפיו) כמו גבי לולב (בידיו) ואינו דומה לברכות והלל וכו' דמהני שומע כעונה. שהמצוה "שימנה בפיו" הספירה, "ויזכיר חשבונו".

ולפי זה יתבאר ספיקת הגאון רע"א בתשובות (סימן כ"ט—ל"ב) אם הכותב יום הספירה יצא? הרי מבואר ברמב"ן דהוי גז"כ "שימנה בפיו ויזכיר" וכו'. ולפי"ז לא מהני כתיבה. ופלא שלא ראיתי מרבתינו גדולי הדורות זיע"א שהעירו מדברי הרמב"ן.

הערות אאמ"ו נר"ו

ועיין במאמר מרדכי שם סק"א. וביד אהרן שם כתב וז"ל: מצוה זו שאני משאר מצות דשאר מצות שומע כעונה לכתחילה אבל במצוה זו גלי קרא דוספרתם לכם דלכתחילה בעינן שיספור כל אחד בפני עצמו ואם עבר ושמע הספירה מאחר יצא עכ"ל. ועיין אריכות בזה בברכי יוסף שם (ס"ק ו'). ומה שהקשה על הנ"ל דמדאורייתא לא שייך לחלק בין לכתחילה לבדיעבד. ואי ספירת העומר מדרבנן מאי תלמודא הויכא אתמר דבר זה. "ומי גילה רז זה"? והביא דהרב מופת הדור מהר"ח בספר מקראי קודש השיג על הפר"ח שכתב כנ"ל וכתב "וליתא" וכו'. והביא דברי הח"י שם שהביא שו"ת הרשב"א והאגודה דלא מהני שומע כעונה. וכתב דלאו דווקא קאמר הרשב"א שיצאו י"ח הברכה מהש"צ וכל אחד סופר לעצמו אלא ה"ה ספה"ע יכול לצאת מהש"ץ מדין שומע כעונה. וספה"ע דינו כהלל עי"ש, אבל ברמב"ן מפורש דלא כהנ"ל. וי"ל דזה כוונת הרשב"א תלמידו דלא מהני דין שוכ"ע לגבי ספה"ע. וכמש"כ הח"י. (ועי' יפה ללב).

הנ"ל הדפסנו ב"אוצרות ירושלים" חלק ש"כ סימן פ"ג
ונדפס כאן בשביל דברים שנתחדשו בזה לקמן סימן ג' ד', בס"ד.

סימן ג

בענין דברי הרמב"ן פ' אמור גבי ספירת העומר
(מובא בסימן הקודם)

מאת: ישעי' טובי' הלוי דירעקטאר

הראה לי בני הנבון החכם משה אברהם נ"י דברי הרמב"ן פ' אמור (מובא בסימן הקודם) ומציאת גדולה מצא. וזה לשון הערוך השלחן (א"ח סי' תפט סעי' ד'): וסופר כל הלילה ומצוה על כל אחד לספור לעצמו ולא לשמוע מהש"ץ כשם שמצות נטילת לולב חל על כל אחד כמו כן מצוה זו וכו' וי"א דיוצא גם בשמיעה מש"ץ דשומע כעונה כן כתבו בשם הרשב"א (ב"י ומג"א סק"ב) אבל באמת כוונת הרשב"א הוא לענין הברכה ולא לענין הספירה (ח"י סק"ד) וכ"כ הרשב"א עצמו בתשובה (סי' קכ"ו) ששאלו ממנו למה מברך הש"ץ בקול רם הלא החיוב על כל אחד לברך בעצמו והשיב שהחיוב על כל אחד למנות לעצמו אבל הברכה יכול לשמוע מהש"ץ ע"ש וכן עיקר לדינא, עכ"ל. ועיין כף החיים שם אות י"ג שהביא מחלוקת הפוסקים בביאור דברי הרשב"א. והלבוש סב"ל דאין א' יוצא בספירת חבירו וכ"כ התוס' והרא"ש ר"פ לולב הגזול ע"ש. ובספר ערך השלחן ג"כ טרח לבאר דברי השיטות בזה ודעת הרשב"א ע"ש. (וכבר מובא בסימן הקודם מדברי הרב ברכי יוסף שהאריך בזה). הרי נמצא מבוכה גדולה בין רבותינו גדולי הדורות בביאור שיטת הרשב"א בזה. והרי ידוע שהרשב"א ה' מתלמידי הרמב"ן (שם הגדולים מערכת ש' אות י"ט) וי"ל שהלך בשיטת רבו בענין זה כמש"פ בחומש פ' אמר. שאם דעת אחרת יש לו בזה ה' להרשב"א להאריך ולהביא ראיות לסתור דעת רבו הרמב"ן ולא להניח הדבר בלשון שיכול לפרש לכאן ולכאן ויצמח מזה מחלוקת בכוונתו בין רבותינו גדולי הדורות כנ"ל. אלא פשוט שדעתו כדעת רבו הרמב"ן. לכן לא חש להאריך ולבאר הרבה וכמ"ש בתשובה מובא לעיל בעה"ש.

וזה לשון רבינו בחיי (פ' אמר שם): וספרתם לכם. כמו ולקחתם לכם שתהא ספירה ולקחה לכל אחד ואחד שימנה בפיו ויזכיר כקבלת רז"ל. ומה שכתב בזב וזבה וספר לו וספרה לה אינו מהענין הזה אלא לומר שלא ישכחוהו עכ"ל. וזה ממש כדברי הרמב"ן שם. וידוע שרבינו בחיי ה' מתלמידי הרשב"א. (ע"ש בשם הגדולים "ומגדולי תלמידיו וכו' ורבינו בחיי המפרש" ושם מערכת ב' הביא שר"ב הביא דברים בשם רבו הרשב"א ע"ש אות ב'). לכן פשוט שכולם הלכו בשיטה אחת וכמ"ש העה"ש והח"י בכוונת הרשב"א.

לפי דברי הרמב"ן יש לפרש בפשטות למה לא תקנו ברכה גבי וספרה לה דזבה וספר דזב שהרי אינו מצוה כלל שיספור רק שלא ישכח. ואין כאן חיוב ספירה כלל. וכמ"ש מפורש. (ועיין תוס' כתובות דף ע"ב ובח"י שם סק"ו ובדעת תורה להמהרש"ם שם ד"ה ולברך תחילה, אריכות, ושם תירץ כנ"ל הקושיה: למה אינה מברכת זבה בספירתה. ע"ש ודוק כי קצתית).

סימן ד

המשך בביאור דברי הרמב"ן פ' אמור גבי ספירת העומר

ביאור גדר שומע כעונה והרהור כדיבור

מאת: ישעי' טובי' הלוי דירעקטאר

על פי דברי הרמב"ן הנ"ל נתעורר בלבי דבר חדש לבאר ענין שומע כעונה. הנה יש מבוכה גדולה בדברי רבותינו גדולי הדורות זיע"א לבאר גדר שומע כעונה. יש מרביתנו שכתבו שזה מגדר שליחות. ומקורו מדברי הב"ח (א"ח סי' תל"ד) ועיין שיח השדה שער ברכות ה' סימן ד' אריכות בזה. ועיין מש"כ באוצרות ירושלים חלק שי"ח (קונטרס בית לוי) סי' ס"ה אות ג'. ועיין אוצרות ירושלים חלק רפ"ט סימן תקפ"ט אות א' ושם אות י'. ושם אות י"א שהביא דברי החת"ס בתשובה (א"ח סי' ט"ו) שכתב וז"ל: שומע כעונה, כיון ששומע ומכוין לדבריו, שמיעת אזנו, הוה כמוציא בשפתיו ממש וכאילו נעשית המצוה בגופו של זה עכ"ל. ועיין עוד מש"כ שם. ובסוף הקונטרס שם אות י"ז בדין הפסק בשמיעה אי הוי הפסק ושם אות י"ד. ואריכות בענינים אלו בשיח השדה שם.

אבל עומד לפנינו לפי"ז קושית השיח השדה (שם אות א' ד"ה אך) הרי הוי מצוה שבגופו ואך מהני שליחות. וחידוש שם בזה, דחידוש הוא בדין שומע כעונה דמהני שליחות אע"פ דבכל מקום אמרינן דבמצוה שבגופו לא מהני שליחות. כמש"כ התוס' רי"ד רפ"ב דקידושין מובא בקצה"ח סי' קפ"ב עיי"ש. הרי זה חידוש גדול גבי שומע כעונה. יוצא מגדרי כל המצוות דאמרינן בכל מקום דלא מהני שליחות במצוות שבגופו. וחידוש שם עוד לפי"ז דהוי כשליחות בשכר דמהני שליחות כמ"ש המח"א סי' י"א דערבות הוי כשליח בשכר ומעשיו כמשלחו ומועיל שליחות. עיי"ש אריכות כי קצתתי. וגם זה קשה מאוד שהרי ממעשה חבירו לא עשה במציאות פעולת המצוה בגופו כמצוה. ואינו ענין לשליח בשכר דמהני בעשיית מעקה ע"י עכו"ם, ומברך עליו, דחשיב כאילו הוא עצמו עשהו שכ' המח"א, ובממון. ועיין בפני יהושע (כתובות דף פ"ד ע"ב ד"ה את תופס לבע"ת) דמהני שליחות אפילו במקום שחב לאחרים לשיטת רש"י היכא שעשאו שליח ממש שיוכה בו דרך זכיה גמורה. וכ"ש בשכר. דהוי יד השליח כיד המשלח ממש. ועי' מח"א שם שהאריך בזה. (ועיין אבני ציון סי' י"ז אות ה' בענין שליחות בשכר דמהני במקום שחב לאחר' והביא דברי הפוסקים בזה ומתירן לפי"ז דקידושין ע"י שליח מהני ולא הוי חב לאחר' משום שכר הברכות שמברך השליח. ועיי"ש סי' ד' אות ו' בענין שליחות בשכר.) אבל מה ענין זה לציווי התורה שיעשה מצוה בגופו. הרי מעקה אין צריך לעשות בגופו רק החיוב שיה' מעקה בביתו כמ"ש המח"א. אבל השומע במציאות לא עשה המצוה בגופו. ועדיין אנו עומדים במבוכה גדולה לבאר גדר שומע כעונה במחכ"ת של רבותינו גדולי הדורות זיע"א.

ולפענ"ד יש לבאר, דענין שומע כעונה שייך רק גבי מצוה שעיקרה בלב, היינו שעיקר קיום המצוה תלויה בלבו של אדם כמ"ש איזו היא עבודה שבלב זו תפילה. (עיין חינוך מצוה תל"ג ורמב"ם הל' תפילה פ"א וטור א"ח סי' צ"ח). וכן ברכות שעיקרן השבח להקב"ה וכן הלל אשר מקור דין שומע כעונה

למידין מהלל כדאמרינן בסוכה (ל"ח ע"ב). וגבי בעל קרי אמרינן "מהרהר בלבו" (משנה בברכות דף כ' ע"ב). ובגמ' שם נמצא מחלוקת אם הרהור כדיבור דמי. הרי יש סברה דיוצא מצות ק"ש בהרהור בלבד.

וידוע קושיית הגרע"א בהא דשאל רבינא נשים בבמה"ז דאורייתא או דרבנן ונ"מ לאפוקי רבים י"ח, שהקשה הרי מ"מ הוא מהרהר. ויצא בברכת המזון ע"י הרהור. ונשאר בקושיה. ורבו התירוצים בזה ואכמ"ל. ועיין חידושי מהרי"ל דיסקין עמ"ס ברכות שם. הרי עיקר המצוה אפשר לצאת ע"י הרהור וצריך דיבור רק מדרבנן כמ"ש הגרע"א שם. ולדברי מהרי"ל דיסקין צריך לחשוב ולהרהר מעצמו. וזה פירוש הרהור מה שמהרהר מעצמו במחשבתו. ולא מהני שמיעה מאחר, ומה שמהרהר ע"י שמיעה, מאינו בר חיוב עי"ש תורת האהל במתיקות לשונו הטהור. ועי' דעת תורה סי' ס"ב סע"ג.

והיינו במקום דמקיים עיקר ציווי ה"ת בלבו וזה רצון ה"ת במצות תפילה שהיא עבודה שבלב מהני שומע כעונה לענין הדיבור של תפילה. ומה נעים דברי הגאון ר"ח מבריסק בחידושי ר"ח הלוי על הרמב"ם הל' תפילה דבלי כוונה של עומד לפני המקום חסר לגמרי צורת המצוה והוי כמתעסק בעלמא עי"ש אריכות (פ"ד ה"א). וכן גבי ק"ש העיקר היא קבלת עול מלכות שמים וכהכוונה של תפילה. והארכנו בזה בענין מצות צריכות כוונה לקמן ס' ח'. (ועיין ש"ע א"ח סי' צ"ח בענין כוונה בתפילה). וי"ל דמה שצריך דיבור גבי תפילה, דילפינן מחנה כדאמ' חז"ל (ברכות ל"א) רק שפתייה נעות מכאן למתפלל שיחתוך בשפתיו, מהני דין שומע כעונה אבל עיקר מצות תפילה מקיים ע"י עבודה שבלב וכן גבי ברכות והלל. אבל במקום דכל עיקר המצוה היא המעשה של דיבור לא מהני דין שומע כעונה כמו גבי ספירת העומר כמש"פ הרמב"ן ורבינו בחיי שהרי אין ענינו עבודה שבלב רק שיוכיר חשבונו בפיו. ומה מהני שומע כעונה בזה. הרי לא קיים עצם מעשה המצוה שהיא ההזכרה בפיו. שהרי לא דיבר אם הוא שומע מאחר. והוי מצוה שבגופו לדבר בפיו ויוכיר בפיו חשבונו. ועיין במג"א שר"ל שיצא בתפילה בלבו בלי דיבור כלל (סק"א סק"ב). ומסיק שם דאינו יוצא. דלהלכה אמרינן הרהור לאו כדיבור דמי. וכתב "וצ"ע" בסוף דבריו. ומדברי הרמ"א משמע דיצא בדעבד בלבו גבי חולה דא"א לו להתפלל יהרהר בלבו (סי' צ"ד סע' ו'). ומ"מ אפילו א"א הרהור לאו כדיבור דמי מהני שומע כעונה לצאת ידי ענין דיבור דמה ששומע הוי כמעשה תפילה בדיבור היות שמקיים עיקר ענין תפילה בלבו ומשבח להקב"ה בלבו וזה עבודה שבלב דתפילה כמצווה (ועיין יפה ללב סי' צ"ח). וענין שומע כעונה לא הוי מגדר שליחות. רק השמיעה מאחר, מה שעומד ושומע, הוי מגדר הדיבור, כמעשה דיבור של תפילה. כנלע"ר נכון.

ובעצם הענין אם יצא תפילה וק"ש וברכות ע"י הרהור כבר פסק הש"ע (א"ח סי' ס"ב סעי' ד') אם מחמת חולי או אונס אחר קרא קריאת שמע בלבו יצא. וברמ"א שם כתב דלכתחילה יעשה כן אם הוא במקום שאינו נקי לגמרי ואינו יכול לנקותו משום אונס יהרהר בלבו. ובט"ז שם וז"ל: מזה יש ללמוד במי שצמא בלילה במטתו שא"א לו ליטול ידיו ולברך יהרהר הברכה בלבו וישתה עכ"ל. ועיין באר היטב ושע"ת שם. וכן גבי ברכת המזון כתב המג"א דיצא ע"י הרהור אם הוא חולה או אונס (א"ח סי' קפ"ה סק"א) ועי' מחצה"ש. ואפילו אם עבר האונס ויש עדיין זמן לקרות ק"ש אינו חייב לחזור ולקרות. (הרב יד אהרן א"ח סי' ס"ב

ועי' פתח הדביר שם ובסימן קפ"ה ובספר יפה ללב סי' ס"ב סק"ב ושם סי' ק"א סק"ה) ובספר ערך השלחן סימן ק"א האריך בדברי המג"א שם הנ"ל עי"ש. ובלבוש (א"ח סי' ס"ב סעי' ג'—ה') פסק דהרהור כדיבור דמי. כ"ש המהרהר ששומע מאחר (א"ז שם). (ועיין בלבוש סי' קפ"ה סעי' ב'). ועי' בשג"א סי' ו—ז ארי'.

הרי נמצא דיכולים לצאת מצות ק"ש וברכות ותפילה ע"י הרהור. וכן משמע מדקדוק לשון הרמב"ם הל' תפילה פ"ה עי"ש. שכתב שח' דברים אינן מעכבין ואחד מהם השוית הקול. לכן שפיר יוצא ע"י שומע כעונה שמהרהר ועושה מעשה שמיעה להקשיב למש"א חבירו ואמרו חז"ל דזה נחשב כדיבור. ודוק בזה כי הוא נכון בס"ד, וקצתו.

וברמב"ם הל' ברכות (פ"א ה"ז) וז"ל: כל הברכות כולן צריך שישמיע לאזנו מה שהוא אומר ואם לא השמיע לאזנו יצא בין שהוציא בשפתיו בין שבידו בלבו עכ"ל. וברש"י ברכות (ט"ו ע"ב) ד"ה בשאר מצות, פי' בכל הברכות, דברי הכל יצא בהרהור. וחניא גמי התם לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם ביד יצא. ועיין כ"מ שם. ובפתיחה כוללת להפ"מ כתב הרהור כדיבור דמי מחלוקת היא ומדברי הש"ע אין הכרע וי"ל דיעבד יוצא בהרהור ולכתחילה צריך לדבר כמו שיתבאר בפנים כל אחד במקומו (החלק השלישי אות ד'). ועיין עוד שם אות ט"ו—ב. ועיין בפרי מגדים בא"א ומשב"ז במקומות נ"ל. ועיין בסוף פתיחה להלכות תפילה: והוי יודע לענין תפילה אם הרהור כדיבור דמי או לאו יש בו מחלוקת וכו' אבודרה"ם אין מברכין על תפילה וכו' וי"ל דהרהור סגי ואין מברכין על דברים שבלב כמו ביטול וכו'. ועי"ש כל לשונו הנהגה. הרי מבוא' דעיקר תפילה וברכות בלב ויוצא בזה והדיבור מפרטי וחלקי המצוה לכתחילה ובדיעבד יצא בהרהור. ופשוט דחלק הדיבור הזה יוצא ע"י שומע כעונה. ומה ששומע בעצמו נחשב כגדר דיבור להוציא מעשה התפילה מגדר הרהור. ואין צריך לכל הדחוקים שנאמרו בזה. והוא ישר בס"ד. (ועיין יד אליהו [רגולר] סי' י"ב וי"ג בראש התשובות הנ"ל).

והראה לי בני הגבון וחכם משה אברהם נ"י מה שהקשה בספר דברי צבי (סי' תפ"ט סעי' א') בשם ש"ב הגאון הצדיק מוה"ר אבוש אמאי צריך הגמרא במנחות דף ס"ה ע"ב וספרתם לכם שתהא ספירה לכל א' וא' ת"ל דבמצוה שבגופו לא שייך שליחות. ועי"ש תירוצו. וכן הראה לי מש"כ בספר שו"ת בכורי שלמה ח"ב סימן ח"י אות ג'—ד' שהקשה קושיה הנ"ל על דברי החת"ס בתשובות שם (סי' ט"ו) דאיך נוכל לומר דפיו כפיו וכמוציא בשפתיו ממש הרי הוי מצוה שבגופו דלא מהני שליחות עי"ש תירוצו. ועיין בחת"ס חא"ח סי' ר"א שהביא דברי התוס' רי"ד הנ"ל והכפות תמרים פ' לולב הגזול (דף מ"א) שהאריך לבאר סברת התוס' רי"ד דלא מהני שליחות במצוה שבגופו (ולא ה"י לפניו ספר תוס' רי"ד וכיוון לד"ק). ובחתם סופר כתב שם מפורש: דלא הוי עקימת שפתיו של שליח כשל משלח דהוה מצוה שעל גופו. ועל פי זה כתב: דאם שומע הוא הוי שומע כעונה. ונראה שזה על כוונת מש"א לעיל בס"ד. ושם בכפ"ת הקשה על דברי הגמ' דדרש גבי לולב שתהי' לקיחה ביד כל א' ואחד הא הוי מצוה בגופו ולמה צריך קרא מהיכי תיתי שיכול לעשות שליח והניח בקושיא. ובספר ערוך לגר העיר שזה סברת התוס' רי"ד בקידושין ובתוס' רי"ד הזכיר מפורש דלא שייך שליחות גבי לקיחת לולב. ותירץ דה"א דזה כמעשה קרבנות של ציבור וכניסוך המים של חג שעושין

ב"ד בעד כל ישראל. ועיי"ש כל דבריו. וכן גבי ספירה הו"א דהוי דין בב"ד כמו גבי יובל. וכן הראה לי בני הגבון וחכם הנ"ל ג"י מש"כ בשו"ת קול אריה אריכות גדול בענינים אלו בחלק חו"מ סי' קי"ט (ועיי"ש ד"ה אבל אות א'). (וכן הראה לי מ"ש בח"ס חיו"ד סי' שכ"א וז"ל: ומה דשליח צבור מוציא רבים י"ת בדבור פיו ידוע דאינו מטעם שליחות לחדד אלא מטעם כל ישראל עריבים ומטעם שומע כעונה עכ"ל. הרי מפורש דשומע כעונה אינו מטעם שליחות. והראה לי ג"כ מש"כ בספר בינת דניאל ח"א סימן ק"ח עיי"ש ודוק היטב).

ומה יפה מתק לשונו של הרמב"ן שכתב: "ומטעם וספרתם לכם כמו ולקחתם לכם". כי הקושיא ממצוה שבגופו מקשים על לולב וכן גבי ספירה. ובשניהם צריך מעשה בגופו. והוי ספירת העומר כמו מעשה מצות לקחת לולב. ולא כמצות ק"ש ברכות ותפילה. כדבארנו, בס"ד, היטב כוונת רבינו הרמב"ן.

ובעצם דברי הרמב"ן שכתב: "ואין כן וספר לו וספרה לה דובין". היינו דמעשה הטהרה הוי מצוה ע"כ מברכין על הטבילה. וכמו דמברכין על השחיטה. אבל אם ירצה שלא לאכל בשר אין לברך. היינו על ההכשר מברכין ולא על ההפרשה ממש ממעשה הכשר. אע"פ שזה דבר פשוט. מ"מ כתבתי. שראיתי בח"י שם סק"ו שהעיר בזה ולא הבנתי ספיקתו. ואע"פ שצריך לספור ימי טהרה קודם טבילה הרי גם קודם שחיטה צריך לבדוק בסימני טהרה, בטריפה, דורסה, וכו' ואין מברכין על זה רק על מעשה ההכשר.

ובענין הרהור כדיבור עיין עוד במרן החיד"א בספרו פתח עינים בברכות (דף כ' ע"ב ד"ה זאת אומרת הרהור כדיבור דמי) שהביא דברי הריא"ז דפסק דהרהור כדיבור דמי, ודברי הב"ח סי' ס"ב, ומפלפל בהם, וכן מש"כ שם בדין אם עובר איסור לא תשא בהרהור ומסיק: "והדבר ברור דבספק ברכה יהרהרי". עיי"ש כל דבריו. וכל ישר הולך יבין שאין מצות ספירת העומר שייך להנ"ל לשיטת הרמב"ן כדביארנו בס"ד.

והמזקדק בדברי הב"ח (סי' תל"ד בסוף הסימן) יבין שאין כוונתו ששומע כעונה הוי מדין שליחות רק יש לפרש כוונתו כמש"כ שמעשה ע"י שליח כששומע דבריו מהני לענין הדיבור של תפילה. וז"ל שם: דכמה מצות יש התלוין כדיבור כגון תפילה וברכות דיכול לעשות ע"י שליח וממילה צריך שיבטל השליח בשביל בעל הבית בפניו כדי שישמע מן השליח, עכ"ל. דאין כוונתו לשליחות ממש. רק אדם העושה דבר בשביל הדיבור נקרא שלוחו ולא מדין חלות שליחות הנלמד מפסוק, מבואר בפ"ב דקידושין. וכמ"ש בחת"ס במקומות הנ"ל דהרכה דברים אין בהם תורת שליחות מדין חלות שליחות כמו לפרוע חובו ולעשו' מעקה וכו' (כדברי המח"א) ומ"מ בלשון בני אדם נקרא שלוחו (ודוק, עיי' חת"ס סי' ר"א).

וע"פ הנ"ל יתיישבו הרבה קושיות שהקשה השיח השדה שם ומה שהביא מדברי רבותינו האחרונים זיע"א. ודוק שם כי קצת. ועיין אורך משפט סימן ט"ו.

ובבכור שור: אדם המדבר ומברך להקב"ה אין שתיקתו כעונה אל מטעם דלא גרע ממברך בלבו והרי שתיקתו זה בשמעו הברכה בכונה כמ"ש הפוסקים דבעי' שיהיו מה ששומע עכ"פ כאילו מהרהר בלבו עכ"ל ועיי' כ"ד. וראיתי בשיח השדה שם אות ה' שביאר דברי הבכור שור (ברכות דף נ"ד ע"ב) קצת על דרך מש"כ לעיל. עיין שם. אבל באמת זה שיטת הרמב"ן הרשב"א ורבינו

בחיי לפמ"ש בס"ד. וע"פ מש"כ יתבאר ביתר בהירות דברי הבכור שור וזה באמת שיטת רבותינו הראשונים זיע"א. ומקום הניחו לי מן השמים לבאר דברי רבותינו, בחסדו הגדול יתברך שמו. ועיין חינוך מצוה ש"ל ואם תשאל וכו' ובמנ"ח שם אות ג'. ושם מצוה ש"ו וע' תוס' מנחות וספרתם וכו'. ועיין בנין הלכה הל' תפילה.

סימן ה

טעות ברור בתשובת רע"א סי' כ"ט

העתיקה מתשובת מגן שאול סי' כ'

מאת: ישעי' טובי' הלוי דירעקטאר

בתשובה מהגאון ר' וואלף איגר, בשו"ת רע"א סימן כ"ט, במי שכתב בימי ספירה היום כך וכך, הביא בשם שו"ת מצה שמורה, דלא יצא, והוא טעות, שאין בעולם ספר בשם שו"ת מצה שמורה, אלא הכוונה לשו"ת מגן שאול, ובאשל אברהם כתב תשובת "מ"ש" בראשי תיבות ומפני טעות המעתיקים נדפס בשו"ת רע"א כנ"ל, כי הגר"א לקח דבריו מספר אשל אברהם כש"ש וכתב גם כן בראשי תיבות "מ"ש".

ומז"ר הגאון בהמ"ם אבני ציון שליט"א העיר לי בהנ"ל והראה לי את ספר שו"ת מגן שואל וראיתי שם אריכות. אח"כ ראיתי בעיקרי הד"ט סוף סימן כ"א אות ג' שהביא שאלה הנ"ל בשם מגן שאול. והספר מגן שאול הוא מגאון קדמון ספרדי מו"ר חנניה שאול זצ"ל זיע"א נדפס בשאלוניקי תק"ז. היות שהספר הנ"ל אינו נמצא ושו"ט בדין זה גדולי הדורות זצ"ל זיע"א בשו"ת רע"א הנ"ל ועוד. ולא היה לפניכם ספר הנ"ל. אנו מדפיסים כאן התשובה הנ"ל מספר שו"ת מגן שאול כדי לזכות את הרבים. וז"ל בסימן כ':

ראיתי לאדוני זקני החכם השלם כמוה"ר חנניא טאיטצק ז"ל עומד ומסתפק על מ"ש הרב הלבוש בא"ח סימן תפ"ט דאם שכת למנות בלילה ומנה ביום בלא ברכה סופר והולך משם ואילך כל הימים בברכה דאקרי שפיר תמימות הואיל ולא דילג לספור אחד מן הימים לגמרי כו' יע"ש.

וכתב ע"ז מרי זקני ז"ל וז"ל יש להסתפק אם לא סופר בפיו רק כתב בס' חשבונותיו היום כך וכך לעומר אם יצא ידי חובת ספירה כדי שיוכל לספור אחר כך בברכה כיון דלא בעינן כונה שיספור לצאת ידי חובת ספירה כמו שנתבאר בסימן זה סעיף ד' ואין לומר דלא יצא משום דבעינן שימנה שבועות וימים וזה לא מנה שבועות דהא כבר כתבתי לעיל סימן זה סעיף א' דהיינו לכתחילה אבל בדיעבד יצא אם לא מנה שבועות וכן כתב בבאר היטב בסימן זה ס"ק ה' וח"י כתב דיספור בלא ברכה יע"ש ואפשר לומר דיצא משום דכתבה מקרי קריאה לענין ברכת התורה כמ"ש בס' ט"ז סעיף ג' דהכותב בדברי תורה צריך לברך משמע דכתבה מקרי קריאה עכ"ל ועל מ"ש דהא דבעינן שיספור ימים ושבועות היינו לכתחילה אבל בדיעבד יצא אם לא מנה שבועות הביא לעיל ראייה לזה ממה שכתב הרב בסימן זה סעיף ד' דאם אמר היום כך וכך דיצא אעפ"י שלא מנה

שבועו' יע"ש. ואנכי הרואה להרב מוהר"ש הלוי ז"ל בתשובה סימן ה' הרבה להוכיח דמגין השבועות הוא חלק מחלקי המצוה וז"ל נמצא דמי שמנה הימים ולא השבועות לא עשה המצוה בכל חלקיה ועדיין לא השלימה ואם כן יכול לחזור ולברך ולמנות משום דהוי כמי שהניח תפלין ואותם התפלין היו חסרים בח' אחד ממצותן דהוה ליה כאילו לא הניח כלום ולא מבעיא לדעת הרמב"ם ז"ל דס"ל דהספירה בזמן הזה דאוריתא כו'. באופן דהכלל העולה מכל זה הוא דמי שאמר היום ל"ג לעומר יכול לחזור ולמנות בברכה מפני שלא יצא ידי חובה אם מפני שלא אמר חשבון ואם מפני שלא הזכיר שבועות ואם ברך ואמר היום ל"ג לעומר יחזור וימנה כראוי ויברך שהרי עדין לא עשה מצותו דאפי' תימא שהיא מדרבנן הני מילי בדבר שהוא ספק אם קיים אם לא קיים אזלינן לקולא במידי דרבנן ואינו חוזר ומברך או במחלוקת פוסקים אבל כיון דאפסיקא הלכתא כמאן דאמר ימים ושבועות הוי ודאי לא קיים כמו שכתבנו ויחזור ויברך. ולפי זה מ"ש הרד"א דמי ששואל אותו חבירו אל יאמר לו היום כך וכך רוצה לומר שלא ישיב לו מגין הימים והשבועות אבל אם אמר לו מעגין הימים ולא אמר השבועות נראה דיכול לחזור ולמנות בברכה עכ"ל הרב ז"ל הרי מפורש יוצא מדבריו ז"ל דמגין השבועות מחלקי המצוה ואינו יוצא אפילו בדיעבד. ואם כן הוא הדין בנדון דידן לא יצא מכיון שלא מנה השבועות והרי זה דילג יום שלם ואנן ספירת שבעה שבועות תמימות בעינן והא ליכא דהא חסר חד יומא וכמו שכתב הרב הלבוש ואף לדעת הרב מגן אברהם ז"ל נרא' לי דלא יצא דאיברא דאיהו כתב בסימן זה ס"ק ב' דאם סופר הימים לחוד ולא סופר השבועות אינו צריך לחזור ואם מנה שבועות לבד יצא יע"ש היינו דוקא דסופר בפיו אבל מפי הכתב אף הרב ז"ל יודה דלא יצא דהבו דלא לוסיף עלה.

ומה שהביא ראייה דכתיבה מקרי קריאה ממה שכתב מרן ז"ל בסימן מ"ז דכותב בדברי תורה דצריך לברך כו' הגה הרב ט"ז והרב מ"א הצריכו עיון דין זה דאין זה אלא הרהור ובהרהור כתב מרן ז"ל שם דהמרהר בדברי תורה אינו צריך לברך ותו דהא קי"ל גבי עדות מפייהם ולא מפי כתבם ודיו דגלי לן קרא דכתיבה לאו כדבור והיאך נברך עליה וצ"ע ולענין מעשה ראוי לכל כותב בדברי תורה שיוציא בודאי מפיו קצת תיבות להנצל מברכה לבטלה עכ"ל הרב ט"ז יע"ש והרב מגן אברהם ז"ל כתב דנראה דוקא בכותב ספרים לעצמו דרך לימודו ומבין מה שהוא כותב אבל סופר המעתיק ואינו מבקש להבין מה שהוא כותב אין צריך לברך דאין זה לימוד ואפילו בכותב דרך לימודו צריך עיון דהא על כל פנים הרהור הוא כו' עכ"ל הרי דאינהו ז"ל השוו לכותב כמהרהר ובמהרהר אינו יוצא ידי חובת ספירה וכמו שכתב הרב הלבוש להדיא בסימן זה סעיף ה' יע"ש.

והיה נראה לי להביא ראייה דכתיבה לאו כדבור מההוא דכתב הרמב"ם ז"ל בסוף פ"ו מהלכות נדרים וז"ל מי שנשבע או נדר שלא ידבר עם חברו הרי זה מותר לו לכתוב בכתב יע"ש והביאו הטור ז"ל י"ד סימן רכ"א וכן פסק מרן ז"ל בספר הקצר שם בסעיף י"ד יע"ש הרי מבואר דכתיבה לאו כדבור הויא ולכאורה קשיא הלכתא אהלכתא דבא"ח סי' מ"ז כתב דהכותב בדברי תורה צריך לברך אלמא כתיבה חשיבה כדבור ומצאתי הון לי להרב משפטי שמואל בתשובה סימן ק"א על מי שחתם בידו על הסכמה אי חשיבה קבלה כתב הרב וז"ל והדברים פשוטים בעיני דמי שחתם על זה ההסכמה בכתב ידו וקבל עליו החרם שהחרם חל עליו

ואל תקשה עלי מהא דכתב הרמב"ם דמי שנשבע שלא לדבר עם חבירו שיכול לכתוב לו כתב דבדברים אלו הלך אחר לשון בני אדם ודבור אמר ולא כתב עכ"ל יע"ש ואיך שיהיה כלל העולה לע"ד דזה שכתב בס' חשבונותיו היום כך וכך לעומר דאינו יוצא ידי חובת קריאה מכיון שאינו מספר השבועות ולדעת מהרש"ל הוא לעיכובא כנו' ודוק. ועיין במוהר"א הלוי בח"ב סי' ל"ח דף רס"ח ע"ב. [א"ה עיין בתשו' מוהר"ם גאלאנטי סי' ח' ובס' נחלת שבעה ח"ב סי' ע"א]. עכ"ל ספר שו"ת מגן שאול.

וב"ה שעזרינו לברר מקחו של צדיק. כי בעיקרי הד"ט כתב הטעם דאינו יוצא משום שלא ספר השבועות. הטעם הכתוב בראש התשובה. ובאשל אברהם הביא בשמו דכתיבה לאו כדיבור דמי. והמעין יבין שכתב שני טעמים הנ"ל. ושו"ט בראיה שהביא מא"ח סי' מ"ז גדולי הדורות בשו"ת רע"א שם והנמשכים, עיין שם, ודוק היטב. ובחינוך במקומות הנ"ל ובמנ"ח שם. מובא סוף סימן ד'.

סימן ו

ביאור: אם שמן למנורה צריך קידוש בכלי שרת?

וביאר בתוס' (מנחות פ"ט). (שהקשה: למה צריך לקדש השמן למנורה בכלי שרת? ורבותינו גדולי הדורות נבוכים בפירוש התוס' ולא מצאו פשר דבר.) וביאר למה נמשח החצי לוג שנותנים בו השמן למנורה.

מאת: משה אברהם הלוי דירעקטאר

תנן התם (מנחות פ"ח) חצי לוג מה היה משמש חצי לוג מים לסוטה וחצי לוג שמן לתודה. ובגמ' שם: יתיב רבי וקא קשיא ליה חצי לוג למה נמשח אי סוטה וכי חולין הוא דצריכי לקדשי מים קדושים כתיב אי תודה לחמי תודה בשחיטת תודה הוא דקדשי אמר ליה ר' שמעון ברבי שבו היה מחלק חצי לוג שמן לכל נר ונר אמר לו נר ישראל כך היה. ובתוס' שם (פ"ט א' ד"ה חצי לוג לכל נר ונר) וז"ל: תימה למה היה צריך לקדש השמן בכלי שרת עכ"ל. והנה רבים טרחו להבין מה רצה תוס' להקשות.

וז"ל הצ"ק בביאור דברי התוס': פי' דלעיל אמר ר"ש דחצי לוג נמשח שבו היה מחלק חצי לוג שמן לכל נר ונר משום הכי הקשו דמשום זה לא הוה צריך משיח' כיון שנתקדש במנורה גופה שהיא ג"כ נמשחה כמו שאר כלי שרת. ולי נראה ליישב כיון דבליל קצר הוי יותר מכשיעור והוי כמו אינו ראוי למנורה וכלי שרת אינם מקדשין אלא הראוי' להם כדאמרינן (בסוכה מ"ט ב') כנ"ל ליישב עפ"י דוחק וכ"כ תוס' לעיל דף מ"ו א' בד"ה ואיזו הוא וכו' גבי תנור ע"ש עכ"ל. הרי מבואר מזה דכיון דכלי שרת אינם מקדשים רק הראוי' להם משו"ה היה צריך למשוך את החצי לוג כדי לקדש גם לליל קצר דבמנורה יותר משיעורו אשר אינה מקדש.

אולם בספר טהרות הקודש הביא ראייה להפך דמטעם הנ"ל אינה צריך לקדש השמן קודם שנתן אותה למנורה. וז"ל ואפשר לומר עוד דקושיתם היא

דא"א דהשמן צריך קידוש קודם שנתנה למנורה דא"כ היה צריך לקדש כל הג' לגין ומחצה שהוא צריך למנורה בכלי אחד דהא חד מצוה היא וקיי"ל כלי שרת אין מקדשין אלא מליאין ופירש"י (בובחים דף פ"ח) שיהא בהן שיעור שלם הצריך לאותו דבר ע"ש ואף דאמרינן התם בדעתו להוסיף ראשון ראשון קודש היינו כשבדעתו להוסיף באותו כלי עצמו אבל בכה"ג דמירי הכא בחצי לוג לא היה מקדש כלל כל השמן. אמנם ממה שסמכו קושייתם כאן ולא הקשו קושיא זו לעיל דעיקרא דהאי מילתא דאמרינן לעיל דהחצי לוג נמשך בשביל שמן למנורה והתם הו"ל לאקשוויי לכן ג"ל דדוקא הכא דאמרינן מלמעלה למטה שיערו מקשו קושייתם עפ"י מה דאמרינן (בסוכה מ"ט) דאם יש בכלי שרת יותר מן השיעור אינו מקדש וא"כ א"א דשמן המנורה היה צריך קידוש דא"כ האין נתקדש השמן באותה עת שהוסיפו וכן למ"ד ממה למעלה שיערו ופירש"י ז"ל שעמדו שם וראו שאין סיפוק והוסיפו וא"כ לא נתקדש השמן בתחילה אלא ע"כ שאין צריך קידוש עכ"ל.

ובהגהות הג' ר"י עמדין ז"ל הקשה על תוס' מנחות הג"ל דף פ"ט וז"ל: דאשתמיטתיה לתוס' וכי מביאין חולין בעזרה (עיין לעיל דף פ' ע"ב ובמש"כ תוס' שם) הא ודאי לא גרע ביכורים וחזה ושוק. עכ"ל. וכן בהגהות מנחת כהן כתב: ואפשר דמוכרח להתקדש השמן למנורה כדי שלא יכניס חולין לעזרה. בשלמא מי סוטה כבר נתקדש ולחמי תודה בשחיטת תודה מתקדשים אבל שמן מוכרח לקדש. ואף לרבנן דס"ל דמותר להכניס חולין לעזרה כבר מחלקו תוס' לעיל ח' ב' עיי"ש.

והנה בעצם יש להעיר על מש"כ הגרי"ע ז"ל והמנחת כהן, שהרי השמן לא הוי חולין בעזרה כיון דשמן המנורה היה צריך להיות משל ציבור והיה מסתמא מתרומות הלישכה כדא' (ביומא ג' ב') דתניא קח לך משלך עשה לך משלך ויקחו אליך שמן וזת זך משל ציבור א"כ לא מיקרי השמן חולין בעזרה כיון דהשקלים קודש הם וקדושת בדק הבית עליהם נתקדש השמן. ובתוס' (מנחות פ' ב' ד"ה וכו') כתב דבדבר דלא הוי קרבן כולי האי כמו ביכורים אם מקדשים הקדש בדק הבית אין בו משום חולין בעזרה. ומאוד צ"ע דברי הגרי"ע והמ"כ.

ומש"ב לומר בכונת תוס'. הראב"ד ריש מס' תמיד כתב וז"ל: ואגב גררא נפרש מ"ש בהמה מקטורת ומנחות בהמה כשאדם מקדשה לאלתר הויא קדושת הגוף וקטורת ומנחות לא הוין קדושת הגוף עד דמקדשין בכלי כדתנן המנחות כשקדשו בכלי נפסלו בטבול יום. וכולי מילתא כדקתני במעילה ובפ"ק דשבועות קא מייתי לה וז"ל דהיינו טעמא דבהמה לאלתר קדשי קדושת הגוף משום דלאלתר ראוי להקרבא ואינה מחוסר מעשה רבה אלא שחיטה בלבד אבל קטורת מחסרת מעשה רבה כגון כתישה ומנחות בלילה ע"כ לא קדשי קדושת הגוף בפה אלא בכלי שרת דוקא עכ"ל. וכן כתב התוס' (בשבועות י"א א' ד"ה מ"מ קשיא) חילק הג"ל וז"ל: תימא אי מכתשת מיקדשה קדושת הגוף א"כ היכי אמר בערכין גבי מכתשת שניקבה ונשברה ושלחו אומנין מאלכסנדריא של מצרים ותקנוה האמר בובחים (דף פ"ח) כלי שרת שנשברו אין מתקנין אותן ושניקבה אין מתיכין לתוכה אבר דאין עניות במקום עשירות וז"ל דמכתשת של משה שאני שהיתה מפשטת ביותר וי"מ דודאי לא היתה כלי שרת אלא שהקטורת היתה קדוש קדושת הגוף בדיבורו שהיה אומר יהא זה קטורת היה חל עליה קדושת הגוף אחר כתישה במכתשת שהיה ראוי להקטיר כמו הבהמה שהיא קדושה כשאומר יהא זה לעולה

יהא זה לחטאת וכי משני לעיל שאני קטורת דקדושת דמים היא ה"ק דכשאומר יהא זה לקטורת לא חייל עלה קדושת הגוף עכ"ל התוס'. מבואר מזה דגם תוס' מחלק בין דבר שהוא מחוסר מעשה לדבר שאינו מחוסר מעשה דבקטורת הנכתשין שהם ראויים להקטיר מיד חל בו קדושת הגוף בלבד כמו בבהמה שחל בו קדושת הגוף מיד בפה בלבד אבל קטורת שהם מחוסרים מעשה רבה של כתישה אינו חל עליו קדושת הגוף בפה בלבד רק בכלי שרת וא"כ י"ל גם שמן המנורה חל עליו קדושת הגוף מיד בפה דהרי שמן המנורה הוא יותר טוב, לפי סברה הנ"ל, אפילו מבהמה, שצריך עוד מעשה שחיטה להיות ראוי להקרבה. אבל בשמן למנורה אינו צריך עוד מעשה שיהיה ראוי להדלקה. כיון דהוי שמן, אם כן חל בו קדושת הגוף מיד בפה בלא קידוש בכלי שרת. וזה מה שהקשה תוס': לשיטתי למה היה צריך לקדש את השמן בכלי שרת הלא די בקדוש בפה בלבד להיות קודש קדושת הגוף כיון דשמן אינו מחוסר שום מעשה. ושמן יותר טוב מבהמה דצריך עוד מעשה שחיטה ואפי"ה קודש קדושת הגוף מיד בפה.

ובזה י"ל מש"כ התוס' (בתמורה י"ד א') ד"ה וכל הקרב בלילה וז"ל: פירש"י שילחי שתי הלחם כגון שמן למנורה (ובעין משפט הקשה דברש"י שלנו ליתא כגון שמן למנורה אולם עיין בשיטה מקובצת מנחות ק' א' ודו"ק) ולא נראה דמה קדושה שייכי ביה הא לית ביה קדושת כלי עכ"ל. וקשה דהא אמרינן דחצי לוג נמשח שבו היה מחלק חצי לוג שמן לכל נר ונר וכן המנורה גופא היה גם כן נמשחת כמו שאר כלי שרת והיתה יכולה לקדש השמן שנתנה בתוכה ואיך כתב תוס' דלית ביה קדושת כלי. אבל לפי מש"כ ניחא דהרי השמן גופא כבר נתקדש קדושת הגוף בפה קודם שנתנה למנורה שהיא כלי שרת ולא היה צריך עוד קדושת כלי שרת וא"כ שפיר כתב תוס' דלית ביה קדושת כלי ולש"י אויל ודו"ק.

והנה השיטה מקובצת (בתמורה י"ד א') כתב על דברי התוס' שכתב דלית ביה קדושת כלי. דלא שייך קדושת כלי אלא בקדשי מזבח. והנה מדבריו מבואר דלא כש"י התוס' במנחות שם שכתב דלמה היה צריך לקדש השמן בכלי שרת ומדבריהם משמע דבאמת היה יכולין הכלי שרת לקדש השמן אלא דלא היה צריך לזה כמוש"כ כיון דהיה השמן כבר קודש קודם שנתנה למנורה שהוא כלי שרת. ומהש"מ משמע דאינו שייך קדושת כלי רק בקדשי מזבח. וכיון דהשמן מן המנורה אינו מקדשי מזבח א"א להמנורה להקדש ע"י הכלי שרת וא"כ השי"מ צע"ג דלשיטתו החצי לוג למה נמשח. וי"ל עפ"י מש"כ התוס' (במנחות ח' א' ד"ה ולרבי חנינא עשרון למה נמשח למנחת חוטא) והקשה תוס' דאכתי חצי עשרון למה נמשח לרבי חנינא דלקמן בפ' שתי המידות מוכח דנמשח למנחת חביתין ומנחות חביתין טעונה שמן ולבונה וי"ל משום דמתחילה היו מקדשין המנחות של חביתין בביסא עם השמן והיה גנאי בדבר להוציא לכלי חול אחר שנתקדשה ולכך נמשח חצי עשרון וטעם זה. אנו צריכים גם לרבי יוחנן דאמר לעיל דאינה קדושה לחצאין דאחר שנתקדשה שלימה היה גנאי להוציאה מכלי שרת לכלי חול וכו' עכ"ד. (ועיין שם צ"ה ב' תוס' ד"ה ומאי קושיא) מבואר מתוס' דדבר שנתקדש הוי גנאי להוצאה מכלי שרת לכלי חול וא"כ י"ל להשי"מ דכיון דהשמן נתקדש למנורה בקדושת פה וע"י זה נעשה קדושת הגוף א"כ הוי גנאי להוציא אותו לכלי חול ומשום"ה היה צריך לקדש החצי לוג מפני שבו היה מחלק חצי לוג שמן לכל נר ונר ואילו היה החצי לוג כלי חול היה גנאי לשמן במנורה ליתן בו לחלק לכל נר ונר

אחר שהרי כבר נתקדש קדושת הגוף ע"י הפה. וא"כ נמצא דמעולם לא נתקדש השמן למנורה ע"י הכלי שרת דהרי להשי"מ לא שייך קדושת כלי רק בקדשי מזבח וזה דהחצי לוג נתקדש אינו משום שהיה צריך ע"י לקדש את השמן למנורה דהרי השמן היה כבר קידוש בקדושת פה אלא הקדושה של החצי לוג היה כדי שלא יהיה גנאי להיות שם שמן המנורה שהוא קדושת הגוף ע"י הפה, וצריך היה לשום אותו בהחצי לוג כדי לחלק חצי לוג לכל בר ובר, והוי גנאי להוציא דבר קדוש וליתן אותו לכלי חול ודו"ק. ועיין בספר קדשי יחזקאל מהג' ר"י מאוסטראווצא ז"ל הנלוה עם ספר מאיר עיני חכמים סי' ו'. ודו"ק היטב שם. ועי' בית יצחק יו"ד ח"ב סק"ה א"ז.

סימן ז

בס"ד, מוצאי חג הפסח תשמ"ו

בענין מצות צריכות כוונה

ובענין קטן שהגדיל בין שני פסחים וכוונת קטן לצאת י"ח

מאת: משה אברהם הלוי דירעקטאר

ברמב"ם הלכות קרבן פסח (פ"ה ה"ז) כתב: וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים חייבין לעשות פסח שני ואם שחטו עליו בראשון פטור עכ"ל. והכ"מ שם כתב וז"ל: איכא למידק, אטו קטן בר חיובא ופיטורא הוא בכך, וכתב הר"י קורקוס ז"ל כיון דרחמנא רבייה לקטן שישחטו עליו וממנין אותו נפטר הוא בכך מן השני, עכ"ל.

הנה הא דמהני מינוי לקטן מפורש ברש"י (סוכה מ"ב ע"ב) יכול לאכל כזית צלי שוחטין עליו את הפסח, ופרש"י: ממנין אותו על בני התבורה עכ"ל. מבואר מדבריו דשייך מינוי מן התורה. וכ"כ הרמב"ם (שם פ"ב ה"ד) אין עושין חבורה נשים ועבדים או קטנים מפני שלא תהיה קלות ראש ביניהן וכו' ושוחטין על הקטנים שיהי' מכלל בני החבורה לא שתהיה חבורה כולה קטנים שאינן בני דעת עכ"ל. וכן שם (בפרק ה' ה"ו) הקטן אין מילת עבדיו וטבילת שפחותיו מעכבתו מלהמנות על הפסח שנאמר וכל עבד איש להוציא את הקטן עכ"ל. הרי מבואר דיש לקטן חלות דין מינוי על קרבן פסח מן התורה. שהרי צריך קרא דאין מילת עבדיו וכו' מעכבתו מלהמנות על ק"פ.

הנה כבר הקשו רבותינו גדולי האחרונים וצ"ל האור שמח (שם פ"ה ה"ז) והגאון ר' אייזל חריף בספרו עמק יהושע (עי' דרוש י"א ד"ה ומעתה והנמשכים) דלמ"ד מצות צריכות כוונה מדאורייתא איך יצא חיובו הא קטן לאו בר כוונה הוא וכמו שהקשה התוס' (יבמות ד' ק"ד ע"ב ד"ה והא) איך קטן וקטנה חולצת בפעוטות הרי צריך כוונה בחליצה ולא בני דעה ניגהו וכ"כ הר"ן בנדרים (דף ל"ו) דשה לבית אבות לאו דאורייתא. פ"י: דמן התורה אין הקטנים צריכין להמנות בשה עם בני החבורה אלא אוכלין ממנו אף על פי שלא נמנו עליו עכ"ל. והיינו משום דאין לו דעת להמנות דלאו בר כוונה הוא. ומה הפעולה שיאכל הק"פ כיון דלאו בר כוונה הוא. ובעמק יהושע שם תירץ דבאכילת ק"פ אין צריך כוונה

כלל. וכמ"ש בט"א (ר"ה כ"ט ע"א ד"ה איכון ותקע, באמצע הדיבור ד"ה מיהו ק"ל וכו'. ועי"ש ודוק בדבריו העמוקים שלא כהר"ן). בהא דאי' בנזיר (כ"ז) והוריות (י') אמר ר"י מאי דכתיב כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בהם משל לשני בני אדם שצלו את פסחיהם אחד אכלו לשם מצוה ואחד אכלו לשם אכילה גסה זה שאכלו לשם מצוה צדיקים ילכו בהם. וזה שאכלו לשם אכילה גסה ופושעים יכשלו בהם אמר ר"ל האי רשע קרית ליה נהי דלא עביד מצוה מן המובחר פסח מיהא קא עביד והקשה הט"א הא ר"ל סב"ל בפסחים (ק"ד) דמצות צריכות כוונה. ואפי' תימא דהאי אכלו לשם מצוה דנקט לאו דווקא אלא אכלו לשם מצוה היינו כדרך מצוה מן המובחר היינו לתיאבון ואידך אכלו באכילה גסה ומ"מ כיוון לשם מצוה. מ"מ תקשי למה נאדי ר"ל לגמרי מהאי משל דקרבת פסח ומוקי בד"א הל"ל באכילת פסח גופא דמיירי בה אחד אכלו לשם מצוה ואחד אכלו לשם מצוה דה"ל רשע לר"ל דבעי כוונה ולא יצא המצוה בל' כוונה. והט"א מסיק דנ"ל דאפי' למ"ד מצות צריכות כוונה ה"מ בדבר שכל המין ראוי למצוה כגון מצה ושופר ולולב דאין התיכה של מצוה זו ושופר ולולב אלו מיוחדין למצותן דאפשר לקיים מצוה זו ע"י אחרים של מינן כמו באלו ואין אלו סתמא למצותן עומדין ודמי למ"ש בזבחים (ב' ב') במה דאמר' כל הזבחים וכו' וכת' התוס' (שם) הא דאמר' סתם אשה לאו לגירושין קיימא ואפילו זינתה תחת בעלה מ"מ לאו להתגרש בגט זה עומדת ע"ש אבל בדבר פרטי המיוחד ועומד למצותו וא"א לקיימה אלא בגופן כגון אכילת קדשים ופסח הואיל ומצותם מיוחד בגופן וכן מילה מצותו מיוחד בגופו הם סתמא לשמה קאי עכ"ל הט"א. הרי מבואר בזה דאין קשה אמאי קטן יכול לאכל קרבן פסח מדאורייתא (לשיטת רש"י והרמב"ם) והרי קטן אינו בר כוונה. משום דגבי ק"פ אין צריך כוונה וכנ"ל. ולא דמי לשופר ולולב וכו' דאמרינן מצות צריכות כוונה. אבל גבי קרבנות סתמא לשמה קאי. וקטן אינו צריך כוונה. (ועי' ערוך לנר שם דף כ"ט ע"א ד"ה בגמרא).

אבל הקשה על זה בע"י מדברי התוס' (חולין י"ב ע"ב ד"ה קטן). דבגמ' שם: א"ר חייא בר אבא בעי רבי יוחנן קטן יש לו מחשבה או אין לו מחשבה ע"כ. ופרש"י כגון בשחיטת קדשים דילף בריש זבחים דבעיא לשמה. והקשה התוס' הא סתמא נמי כשר. ותירץ: דסתמא דקטן גרע דאין לו דעת להבין שהם קדשים וסבר שהם חולין והוה ליה מתעסק ופסול עכ"ל. א"כ א"א לתרץ כמש"כ דמהני אכילת קטן ומנויו על ק"פ משום דק"פ סתמא לשמה קאי. דגבי קטן אין שייך הדין של סתמא אלא הוא מתעסק. ונשאר הגאון בעל ע"י בצ"ע. וע"ש כ"ד.

ולענ"ד י"ל דהנה התוס' (יבמות ק"ד שם) הקשה אמאי צריך בחליצה קרא דקטן אינו חולץ משום שנאמר איש הרי אין בקטן דעת לחלוץ. ותירץ דבית דין עומדים על גבם ומורים להם לעשות חליצה כתיקונה דהכי נמי אמרינן בפרק ב' דגיטין דחש"ו שכתבו גט וגדול עומד על גבם דכשר, ועי"ש. ובוה י"ל דגם בק"פ הוא כן דהרי לעשות חבורה כולה קטנים אסור כדאי' בפסחים (דף צ"א) ובירושלמי (שם פ"ח) וא"כ מיירי רק שהקטן ממונה עם גדולים ויש שם גדולים שישגיחו שיעשה הכל כתיקונו וגם באכילת ק"פ יש מיעוט דברים שצריך להתכוון בהם ואין בו ריבוי דברים כמו גבי חליצה (כמו שהקשה תוס' שם ובגיטין כ"ב) שהרי בגיטין שם אמרינן דחש"ו שכתבו גט וגדול עומד על גבם כשר וחליצת שוטה אסור אף אם ב"ד ע"ג כדאית' בתוספתא (יבמות פ' י"א) משום דבחליצה יש

ריבוי דברים ואין בו דעת כלל לעשות ע"פ דעת ב"ד אבל קטן שנח לעשות כי גדול עע"ג כשר. וי"ל לפי"ז דה"ה בק"פ.

ואין לתרץ מגמ' דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה. וא"כ הוא נהנה במה שהוא אוכל הק"פ ואין צריך כוונה כלל. והרי ההנאה הוא במקום כוונה. דהא דאמר' מתעסק בחו"ע הוא במקום כוונה היינו משום דחוקת שהוא כיוון למה שעשה במה שה' לו בעצם הנאה. אבל קטן דאינו בר כוונה א"א לומר כיון שהוא אוכל הק"פ הוי כחלבים ועריות. דקטן לאו בר כוונה. והחלבים ועריות אי אפשר להיות במקום כוונה דאין לו כוונה כלל. (ועיין בירחון יגדיל תורה שנה ראשונה קונטרס ו' ס' כ"ז. ולקמן, ד"ה אולם עדיין קשה וכו').

אבל זה דמהני געע"ג הוא לפ"ד התוס' שם. אבל הרמב"ם כתב מותר להניח לחש"ו לכתוב טופס הגט לכתחילה והוא שיהי' גדול עע"ג (הל' גירושין פ"ג הל' י"ח) והיינו דווקא טופס דבעינן לשמה רק מדרבנן אבל לא בתורף ובמקום דצריך לשמה מדאורייתא לא מהני געע"ג לשיטת הרמב"ם. אבל התוס' כתב דמהני געע"ג המלמד ומזהיר אותו לעשות לשמה.. ושם בחולין (ד"ה ותבעי) כתב דמהני געע"ג לגבי שחיטה שהיא דאורייתא.

הנה מה שכתבנו דמהני געע"ג רק לשיטת התוס'. אבל להרמב"ם לא מהני. (וא"א לתרץ כנ"ל). האריך בזה הגאון ר' אייזל חריף זצ"ל זיע"א בספרו עמק יהושע (דיני חליצה ס' כ"ג ד"ה ולפי דף ק"ז ע"ד מדיה) וז"ל: מעתה נוכל לומר דהרמב"ם והתוס' לטעמייהו אולי דהא עיקר הוכחת התוס' דגדול עומד על גביו מהני לכוונה הוא מדאמרינן בפ"ב דגיטין (דף כ"ג) דמהני לגבי גט בגדול עומד על גביו אע"ג דגבי גט בעינן לשמה אלמא דגדול עומד על גביו מהני לכתוב לשמה והכי נמי בחליצה מהני לענין כוונה נמי והיינו לשיטת התוס' בגיטין (דף כ"ב) דהא דאמר רב הונא והוא שגדול עומד על גביו דכשר לכתוב את התורף ג"כ לא קאי אמימרא דשמואל דדווקא ששייר מקום התורף אלמא דגדול עומד ע"ג מהני לענין לשמה והכי נמי מהני לענין כוונה ג"כ. אבל הרמב"ם לטעמי' שסובר דהא דאמר רב הונא והוא שגדול עומד ע"ג קאי אמימרא דשמואל דדווקא ששייר מקום התורף כמו שהביא הרא"ש דעת הרמב"ם וכמו שמבואר ברמב"ם (פ"ג מה' גירושין ה' י"ח) שכתב דמותר להניח לחש"ו לכתוב טופס הגט לכתחילה והיא שיהי' הגדול עומד על גביו אלמא דהא דאמרינן דכשר בשגדול עומד ע"ג היינו דווקא בטופס דהא דבעינן לשמה הוא רק מדרבנן אבל לא בתורף. וע"כ כיון שהרמב"ם מפרש דהאי דאמר והוא שגדול עומד ע"ג מיירי דווקא בטופס אבל לא בתורף ליכא הוכחה כלל שיהי' מועיל לכוונה גדול עומד ע"ג והכי משמע בירושלמי (ספ"ב דגיטין) רב הונא אמר והוא שיהי' פיקח עומד על גביו ר' יוחנן אמר והכתיב וכתב לה לשמה שמואל אמר צריך שיניח תרפו של גט עכ"ל הירושלמי. אלמא דאפי' גדול עומד על גביו נמי לא מהני במקום שצריך לשמה מדאורייתא משום דגבי גט לא מהני לכ"ע מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו כמו דאמרינן בירושלמי (פ"א דתרומות) הרי גיטין אין כתיב בהן מחשבה ואין מעשה שלו מוכיח על מחשבתו ותנינן הכל כשירין לכתוב את הגט חוץ מחש"ו אמר רב הונא והוא שיהא גדול עומד על גביו ר' יוחנן בעי והיינו וכתב לה לשמה חזר ר' יוסי ואמר תמן זה כתב וזה מגרש ברם הכא הוא חושב והוא תורם וע"כ כיון

שאינו גגמר על ידי הכל אלא הוא כותב ואחר מגרש ע"כ לא הוי מחשבתו ניכרת מתוך מעשה וע"כ אפי' באחר עומד ע"ג פריך ר' יוחנן והיינו וכתב לה לשמה.

ובזה יתיישב מה שקשה לכאורה ברמב"ם (פ"א מהלכות פסולי המוקדשין) שכתב הקטן אינו שוחט קדשים אע"פ שהגדול עומד ע"ג שהקדשים צריכין מחשבה וקטן אין לו מחשבה אפי' הוי מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו כו'. וכתב הכ"מ הכי משמע בהדי' פ"ק דחולין והלח"מ כתב שטעמו משום דבפ"ק דחולין על מתניתין דבחולין כשאחר עומד ע"ג כשר אמרו מאן תנא דלא בעינן כוונה לשחיטה משמע דבמוקדשים דבעינן כוונה לא סגי שיהא אחר עומד על גבו עכ"ל וקשה דהא התוס' כתבו בפ"ק דחולין (דף י"ב) דהא דאמרינן מאן תנא דלא בעינן כוונה לשחיטה היינו באחרים רואין אותן אבל בגדול עומד על גבו המלמד ומוהיר אותו לעשות לשמה כשר וא"כ אמאי כתב הרמב"ם דקטן פסול אפי' בגדול עומד ע"ג. וזהו דוחק לומר דלאו דווקא נקט גדול עומד ע"ג וכוונתו דהיינו שאחרים רואים אותם. אלא ודאי ה"ט משום דהרמב"ם לשיטתו דלא מהני בגדול עומד ע"ג שיהי' בני כוונה. אבל התוס' לטעמייהו אזלי שפירשו בגיטין דהא דאמר רב הונא והוא שגדול עומד ע"ג כשר אפי' בתורף ע"כ כתבו דגדול עומד ע"ג מהני להיות בני כוונה. עד כאן לשון העמק יהושע שם, ודוק.

וא"כ לפי"ז קשה לדעת הרמב"ם דלא מהני געע"ג לכוונה א"א לתרץ כמ"ש לעיל דקטן נמנה ואוכל מן הקרבן פסח משום שגדולים עומדים ע"ג דאסור לעשות חבורה כולה קטנים. (ומה שהבאתי ראיה מתוס' יבמות לאו ראיה היא דהתוס' לשיטתו אזיל בזה כמ"ש בגיטין דמהני געע"ג וכמ"ש בע"י.) ואינו חייב באכילת קרבן פסח ולא בר כוונה הוא למ"ד מצ"כ וגם למ"ד מצות אין צריכות כוונה קשה דהרי מעשיו הן כמו מתעסק כמ"ש תוס' (חולין שם) ואפי' למ"ד מצות אין צריך' כוונה מתעסק לא מהני. ומש"ה תירץ הגאון ר' אייזל זריף בספר עמק יהושע (דרש י"א ד"ה וע"כ דף כ"ב ע"ד מד"ה) וז"ל: ויובן ע"פ מה שכתב הר"ן בשילהי ר"ה על הרמב"ם שכתב דבשופר בעי כוונה ובפ"ו מה' חמץ ומצה כתב דכפאותו ואכל מצה יצא. וכתב הר"ן אע"ג דבתקיעת שופר לא יצא הכא יצא שכן נהנה כדאמרינן בעלמא המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה. הילכך ה"נ כיון דאיכא הנאה אעפ"כ טעם מצה נשאר בפיו וא"כ כיון דבמצה א"צ כוונה משום דטעם מצה נשאר בפיו וע"כ ניהא שפיר דאע"ג דקטן דמי למתעסק אפי' כיון דהטעם נשאר בפיו (וכמו שדימה הר"ן להא דאמרינן המתעסק בחלבים כו') שכן נהנה. וה"נ לענין מצה הטעם נשאר בפיו. עכ"ל העמק יהושע. ובלי טעם זה לא ה' כוונתו כוונה גבי קרבן פסח.

אולם עדיין קשה כמ"ש לעיל (דף כ' ד"ה ואין). ועוד דאין לדמות הדיון של מתעסק בחלבים ועריות לאכילת קטן. דשם שפיר אמרינן שכן נהנה ומשום הכי הוא חייב דמה החילוק אם ה' לו כוונה או לא הרי נהנה מהאיסור במציאות וצריך על זה כפרה. אבל במצה דהטעם שהוא יוצא הוי משום כוונה א"כ מה מהני מה שהוא נהנה אם הוא אינו מכוון להמצוה. דהרי קיימ"ל מצות צריכות כוונה וכיון דקטן אינו בר כוונה אינו מקיים המצוה אף שהוא נהנה בהאכילה. ועדיין קשה על הרמב"ם לשיטתו. (וי"ל דמשום סברה הנ"ל לא תירץ הט"א הקושיה מר"ל אר"ל מאכילת ק"פ, מובא לעיל, שכן נהנה, וכמ"ש הער"ל שם מדברי הר"ן הנ"ל, דלא שייך במצות. — הערות אאמ"ו נר"ו.)

ומה שנלפענ"ד בזה. הפרי מגדים (א"ח סימן ס' ס"ק ג') מסתפק אם מצות צריכות כוונה הוא מן התורה או מדרבנן. וי"ל בספיקתו תליא מחלוקת התוס' והרמב"ם. דלשיטת התוס' בגיטין שם גדול עומד ע"ג מהני גבי גט גם בהתורף דמדאורייתא צריך לכתבו לשמה ה"ה לגבי כל כוונה דמהני גדול ע"ג מדאורייתא. אפילו אי אמרינן דמצות צריכות כוונה מן התורה מהני גע"ג. אולם לשיטת הרמב"ם דמהני גע"ג רק לכתוב הטופס דאינו צריך כתיבה לשמה רק מדרבנן, אבל בתורף לא מהני גע"ג מפני שהוא דאורייתא, א"כ לא מהני גע"ג בכל דבר שהוא דאורייתא, ואם מצות צריכות כוונה לא הוי מן התורה מהני גע"ג בכל המצות. דהוי כמו טופס הגט דהוי מדרבנן ומהני גע"ג בכתיבתו. (ועיין פתח הדביר שם אות ד'. ושאלות שמואל סימן ח' אריכות בענין ספיקת הפרי מגדים הנ"ל.)

א"כ למה אמרינן בר"ה (דף כ"ט) דחש"ו אין מוציאין את הרבים ידי חובתן משום כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן אמאי לא תני משום שאינו בני כוונה. וא"א לומר דמיירי בגע"ג (כמש"כ הט"א שם) דהרי לשיטת הרמב"ם גם גע"ג לא מהני. אלא צריך לומר לשיטתו דמצות צריכות כוונה היא רק מדרבנן. א"כ מהני גע"ג כמו גבי תופס הגט דהוי מדרבנן. (לכן כתב המשנה הטעם דכל וכו'). וכן י"ל גבי קרבן פסח דקטן אוכל את הפסח דקטן אוכל את הק"פ אף דלאו בר כוונה הוא. ולשיטתו מן התורה אינו צריך כוונה לצאת. ויצא גם בלי כוונה. ומדרבנן מהני אם גדול ע"ג ומלמדו לכוון ושפיר פסק הרמב"ם דהקטן גמנה על ק"פ ואוכל הק"פ ומקיים בזה מצות אכילת ק"פ ויצא בזה ואין צריך להביא פסח שני אם שחטו עליו בראשון. ודוק בזה.

הערות קצרות בענינים שכי' לעיל

יש להעיר: בספר צפנת פענח (פ' ט"ו מהל' אישות) כתב על דברי הרמב"ם שפסק שאם ה' לו בנים בהיותו עכו"ם ונתגייר קיים פו"ר, לפי שיטת ר"ח (סנהדרין ס"ח ע"ב) דקטן מוליד וכן הביא בשם הבה"ג דקטן שהוליד בנים נקראים על שמו אע"פ שה' פטור מן המצות אז א"כ למה לא אמרינן בגמ' יבמות גבי גר שנתגייר וה' לו בנים בגיותו דנ"מ לגבי קטן ג"כ. אם הוליד בנים כשה' קטן ונתגדל דמקיים פו"ר. ורצה לפשוט זה מדברי הרמב"ם גבי קטן שהגדיל בין שני פסחים דאין חייב לעשות פסח שני ונפטר בראשון אע"פ שה' קטן אז. ובאמת צע"ג על הגאון הנ"ל זצ"ל זיע"א, שהרי מרן הכ"מ הביא בשם הר"י קורקוס דכיוון דממנין אותו על ק"פ נפטר בזה מפסח שני וזה חידוש דשה לבית אבות דאורייתא גבי ק"פ. ועיין בחידושי רבינו חיים הלוי (הל' ק"פ שם). ועי' בט"א ר"ה (כ"ח ד"ה אלימא) ובשו"ת פרי יצחק (ח"א סי' מ"ב דע"ה ע"ד ד"ה עוד).

והן הן דברי הערוך לנר (ר"ה דף כ"ח ד"ה כשוטה) שכתב וז"ל: מה שהקשה הט"א (באבני מלואים) מזה על הרמב"ם ה' קרבן פסח (פ"ה) מתורץ עפ"י מה שכתב הכ"מ בשם הר"י קורקוס שם, עכ"ל. ביאור לדבריו באבני מלואים שם הקשה מעתים חלים דאם אכל מצה בהיותו שוטה וחזר וחלים אינו נפטר במה שאכל בהיותו שוטה והקשה מזה על הרמב"ם (פ"ה מהל' ק"פ) דקטן שהגדיל בין שני פסחים אם שחטו עליו בראשון פטור מפסח שני ויצא חיובו ואמאי פטור

כיון דלא הי' בר חיובא כשהי' קטן, ונשאר בקושיה, ולפי דברי הר"י קורקוס אינו קשה, וכמובא בראש דברינו.

★

מה שכת' לעיל (ד"ה אולם עדיין קשה כו') דאין לדמות דין מתעסק בחלבים ועריות לדין כוונה במצות דמה מהגי מה שנהנה אם אינו מכוון לצאת חיוב המצוה עי"ש. אח"כ מצאתי סברה זו בספר דברי יעקב (מהגאון ציס"ע, הנקרא בפי כל העילוי מווישקי וצוקלה"ה זיע"א) חלק ב' סימן ל' ול"א. והאריך בזה שם עי"ש דוק בכל דבריו. וכבר כתבנו שזה סברת הט"א שלא כתב כדברי הר"ן.

סימן ח

הערות על הג"ל ואריכות בביאור שיטת הרמב"ם בענין מצות צריכות כוונה

מאת: ישע' טובי' הלוי דירעקטאר

וכן ראיתי בספר שעשועי רעיונים שהאריך בסברה הג"ל והביא דברי החת"ס בתשובה (חא"ח סי' ר"ב בסוף הסימן) שהקשה על דברי הר"ן הג"ל מאי מיייתי מחלבים ועריות דחייב הא שם ג"כ לא מחייב כמזיד ומתכוון אלא כשוגג בלי כוונה ואי מצות צ"כ גם בנהנה אין כאן כוונה. והחת"ס שם נשאר בקושיה. וכבר כתבנו שזה סברת הט"א דאין לדמות מתעסק בחו"ע לכוונת המצות. וביאר שם בשעשועי רעיונים דמתעסק לא נחשב למעשה ואינה מתייחסת לעושיהו ומש"ה מתעסק בחו"ע חייב שכן נהנה דע"י ההנאה מיחשב למעשה עבירה ומה ענין זה לכוונת מצוות וכמ"ש. ועיין שם אריכות (כלל ב').

ומש"כ בשו"ת רעק"א (סי' ח') דמתעסק היא רק פטור מקרבן אבל גקרא מעשה איסור. ורבותינו האחרונים חולקים עליו בספר הג"ל (שם אות א') הביא דבריהם עי"ש.

וכוונת הר"ן ורש"י שכתבו סברה שכן נהנה לגבי מצות כמו חר"ע י"ל כמש"כ במלא הרועים (אות מם בענין מצות צריכות כונה סי' ט') דאין צריך כוונה כלל ומעשה המצוה שעשה ותכליתה די לצאת ידי חובתו. כמו בחו"ע דמעשה האיסור שעשה ונהנה ממנו מחייבת. עי"ש אריכות בזה.

וראיתי בספר מקראי קודש, מהגאון מופת הדור ורבו נוראותיו ועניניו וקדושתו כאחד מהראשונים כמפורסם, (כ"כ מרן החיד"א שה"ג מע' ח' אות ו') מוהר"ר חיים אבואלעפיע וצ"ל זיע"א, בחידושו על לשונות הרמב"ם (הל' שופר פ"ב) שכתב וז"ל: ורבי' פ' כאן כר"ז ובפ"ו דחמץ כאבזה דשמו' ונ"ט המ"מ דשופר ליכא מעשה רק שמיעה ובמצה יש אכילה ומש"ה דייקו אלמא קסבר רבא ול"א מאבזה דשמו' ואפשר שגיר' יהיה גבי מצה לא יצא ע"כ ואעפ"כ פ' פ"א דק"ש דא"צ כוונה רק בפ"א דס"ל דפלוגתייהו אי צריך כוונה לא הוי רק בפסו' א' הפך דעת הרשב"א דבפ"א לכ"ע בעי' כוונה והל"מ והפ"ח הביאו ראייה לחילוק המ"מ דמדלא הביאו פ' ראווה ב"ד ברייתא דפ"פ אכלן בלא מתכוון יצא

ה"ט דבאכילה לא בעינן כוונה ע"כ וליתא דר"ל דייק ממתני' דמטבל בחזרת דמצוות צריכות כוונה וכן ר"ח ופ' כן התו' ומהך סוגיית תיובתיה דהמ"מ. עכ"ל ספר מקראי קודש.

וגם בפ"ו מהל' חמץ הקשה על סברת המ"מ וז"ל: כיון שידע שזו מצה וליל פסח ה"ל מתכוין שלא לצאת כמ"ש תר"י פ"ק דברכות דגם למ"ד מצות א"צ כוונה מתכוין שלא לצאת לא יצא וכ"כ רי"ז בשם התוס' הביאו הב"י סתע"ה דאם ידע וכפאוהו הרי נתכוון שלא לצאת ע"כ וי"ל דס"ל להמ"מ דמאחר שאינו מתכוון בפ"י שלא לצאת ה"ל כגט מעושה שכ' רבי' ה' גירושין שע"י הכפיה מתרצה משא"כ כשאינו יודע שזה מצה עכ"ל. הרי מפורש שחולק על סברת שכן נהנה דלא שייך גבי מצות. וכבר האריך בראיה הנ"ל מפע"פ (דק"ד ע"א), דהוי תיובתיה דהמ"מ, העילוי מווישקי בספרו דברי יעקב סימן ל"א וכן כתב מזה בסימן ל' (ד"ה אולם דף קל"ה) ומסיק וז"ל: והשתא אי נימא היכא דנהנה מהני בלי כוונה אפילו למאן דאמר מצות צריכות כוונה, אם כן מאי האי דקאמר ריש לקיש זאת אומרת מצות צריכות כוונה, הרי אפילו אי אמרינן מצות צריכות כוונה גם כן קשיא "למה לך תרי טיבולי והא טביל ליה חדא זימנא", מאחר דבהאי "חדא זימנא" דטביל נהנה, והיכא דנהנה מהני לכולי עלמא בלי כוונה.

אלא על כרחך אתה צריך לומר דלמאן דאמר מצות צריכות כוונה אפילו היכא שנהנה צריך שיכוון ואם לא כיון לא מהני אף שנהנה. עכ"ל העילוי מווישקי שם. והן הן דברי רבינו המקראי קודש אשר קיצר מאוד בדבריו.

ועוד הקשה שם העילוי מווישקי: לכאורה לא הוזכר באף מקום בגמרא שאחד מהאמוראים שנחלקו בזה יחלק בין היכא דנהנה לבין היכא דלא נהנה והיאך יכול הרמב"ם להכריע מדנפשיה ולומר דאם אינו נהנה מצות צריכות כוונה ואם נהנה מהני בלי כוונה. ולפי מה שפירש הר"ן בדבריו צריכים לומר שהרמב"ם כתב חילוק שלא הוזכרו האמוראים החולקים בזה לגלות דעתם כזאת.

הרי קשה מאוד לפרש כהר"ן דסברת שכן נהנה שייך גבי מצות צריכות כוונה. הרי מ"מ אין כאן כוונה. וכמו שהאריכו בזה גדולי הדורות הנ"ל ע"ש.

מש"כ המקראי קודש לפרש דברי הרמב"ם שפסק דבכפאוהו ואכל מצה יצא (הל' חו"מ פ"ו). דכפאוהו ואכל מצה הוי כגט מעושה נראה להרחיב הדיבור בזה ולבאר יותר. וגם הסברה שכן נהנה דלא שייך לגבי מצות יתבאר לקמן מדברי הריטב"א, בס"ד.

הנה כבר כתב הערוך לנר (ר"ה דכ"ח ע"א ד"ה כפאו) לבאר דברי הגמ' כפאו ואכל מצה וז"ל: דטובא קמ"ל הך דשלחו ליה כיון דקיי"ל אונס רחמנא פטריה מעונש לאו ולכן ה"א כמו דאין עובר על ל"ת באונס כן גם לא מקיים עשה באונס וכעין דקאמר לקמן כיון דמתעסק במקום שנהנה חייב בל"ת כן ה"א דקיים ג"כ עשה הכי. יש ג"כ ה"א איפכא דבמקום דלא עובר על ל"ת לא מקרי ג"כ עשה לזה קמ"ל כפאו ואכל מצה יצא דשמעינן מיניה תרתי דהיינו דמצות לא צריכות כוונה ושיצא במצוה שמקיים באונס. עכ"ל הערוך לנר.

הרי דיש שני חידושים בדברי הגמ' כפאו ואכל מצה. א' מצות אין צריכות כוונה. ב' דמעשה ע"י אונס הוי מעשה מצוה. ולשיטת הרמב"ם שפסק להלכה

דמעות צריכות כוונה. כמש"כ בהל' שופר דבעי כוונה (פ"ב ה"ד) ועוד מקומות. הרי סב"ל דכפאו ואכל מצה מיירי שמכוון לצאת המצוה, וכדברי המקראי קודש דהוי כגט מעושה, ודווקא בכוונה מתגרשת שהרי צריך ציווי ורצון הבעל, וה"ה גבי מצה צריך כוונה לצאת ככל המצות, כמו שפסק הרמב"ם גבי שופר (שם) ועוד. אבל קמ"ל הרמב"ם בהל' חמץ ומצה דמצוה שעשה באונס הוי מעשה מצוה. ומש"כ הרמב"ם: אכל מצה בלא כוונה לא מיירי מכוננת המצוה אלא כמש"כ וז"ל: כגון שאנסוהו עכו"ם או לסטין לאכל ע"כ. אבל מ"מ בשעת אכילתו כיוון לצאת המצוה. וקמ"ל דמעשה אונס הוי מעשה מצוה ויצא י"ה. דאם כוונת הרמב"ם לומר שצריך כוונה ה' לו לומר זה. ולמה הביא המשל כגון שאנסוהו וכו'. ה' צריך לומר שחייב לאכל מצה בכוונה לצאת המצוה. אלא כאן מיירי מדין אונס לקיים המצוה שיצא.

ועיין בספר ההיים להגר"ש קלוגר זצ"ל זיע"א סי' ר"ד, סי' תקפ"ט סע' ח' וסי' תרנ"א סעי' ה' אריכות בזה. ובאור שמח הלכות מקואות פרק א' אריכות, ועונג יו"ט סי' ב' וג', ובמשיב דבר סי' ח"י, דוק ואכמ"ל.

ועיין בשפת אמת (ר"ה דף כ"ח ד"ה מהו דתימא) שכתב מדברי הריטב"א (דלא כהר"ן) דל"ד מצוה לעבירה. וז"ל: והטעם נראה דבעבירה העובר כדי למלאות הנאות עובר ושייך שפיר הטעם הזה שכן נהנה אבל במ"ע דאכילה לא היתה כוונת התורה על הנאת אכילה ומצות לאו ליהנות ניתנו לכן אי צריך כוונה אינו יוצא אם כפאו ואכל עכ"ל. וכנ"ל כדבארנו והביאנו דברי רבותינו גדולי הדורות זיע"א. (ועיין לח"מ הל' שופר פ"ב ה"ד).

וראיתי בשו"ת ללשונות הרמב"ם לרבינו דוד בן שלמה י' זמרא זצ"ל (הרדב"ז) (נדפס בסוף ספר משנה תורה דפוס שולזינגר ניר-יורק תש"ז סימן קט"ו) שנשאל על מש"כ הרמב"ם אכל מצה בלא כוונה יצא ידי חובתו (ח"מ שם) משמע דס"ל מצות אין צריכות כוונה ובהלכות שופר (שם) כתב דבעינן כוונת שומע ומשמיע משמע דס"ל מצוות צריכות כוונה. והשיב וז"ל: כבר דברו הראשונים בזה עד שיש מי שכתב דגרסינן בדברי הרב בההיא דמצה לא יצא ידי חובתו ודעתי שאין טעות בספרים ודעת הרב מצות צריכות כוונה כדמשמע פשטא דהך דהלכות שופר וגבי כפאוהו פרסיים כוונה יש לו שהרי יודע שזו מצה ושהיום פסח אלא שהוא אונס וכיון שקיים המצוה ונהנה גרונו ממצה יצא ידי חובתו ומה שכתב ז"ל בלא כוונה היינו בלא רצון אלא באונס אבל לעולם יודע הוא שבאכילת מצה זו קיים המצוה ומש"ה יצא ידי חובתו אבל אם אכל מצה כמתעסק בעלמא אעפ"י שהוא יודע שזו מצה ושהלילה פסח לא יצא כיון שלא נתכוון לאכילת מצה של מצוה אבל כפאוהו פרסיים מתכוון הוא אלא שהוא אונס וזה נראה לי ברור כוונת רבינו, עכ"ל.

וזה כמש"כ לעיל דהרמב"ם מיירי שכוון למצוה וחידושו דבכפ"י נחשב למעשה מצוה. ועיין בדברי ירמיהו (הל' חו"מ שם) אריכות בדין כפיה במצות.

ומצאתי בספר קובץ על הרמב"ם (הלכות חו"מ שם) שכתב לבאר דברי הרמב"ם שכתב אכל מצה בלא כוונה יצא וז"ל: ג"ל ע"פ מ"ש רבינו בפירוש כופין אותו עד שיאמר רוצה אני כיוון שאנסוהו שוב נותן אל לבו ומקיים המצוה ברצון משא"כ באינו יודע שהוא פסח אין כאן כוונה כלל א"כ אין מוכח מדברי

רבינו דסובר מצות א"צ כוונה ויפה כתב הטור סי' תע"ה א"י אם הר"מ פוסק דמצות צ"כ ובלח"מ בפ"ב מה' שופר נתקשה בדבריו ונראה כמ"ש, עכ"ל. הרי כתב כנ"ל דמייירי שמכוון לצאת וכיוון בזה לדעת גדולים שקדמוהו. (ועי' בנין שלמה הל' שופר שם) וכ"כ הרב בגדי ישע מובא בפתח הדביר (א"ח סר"ד י') ועי"ש מש"כ.



ונשאל על זה רבינו אברהם בן הרמב"ם (ברכת אברהם סי' ל"ד ומובא בסוף ספרי הרמב"ם שנדפסו בזמן האחרון סי' כ"ז) והשיב דלא כהג"ל. דדעת אביו, זכרו לחיי עולם הבא, דמצות אין צריכות כוונה. והוכיח זה מדברי הגמ' בראיות ברורות. ורק בשופר ומגילה צריך כוונה לצאת. וביאר שם הטעם וז"ל: שהמצוה דאמרינן בהו מצות אינן צריכות כוונה מצוות שקיומן בעשיית מעשה, שגוף אותה העשייה היא המצוה, כגון אכילה וטבילה וקריאה וכיוצא בהן, אבל שופר הואיל וגוף המצוה שמיעת קול בעלמא היא, כי לא מיומן מאי קא עביד מן המצוה אינו כאוכל מצה וטובל דאע"פ שלא כיון לבו בעת העשייה כבר קיים המצוה בעת העשייה שגוף המצוה היא שיאכל או יטבול, וכן נמי שומע מגילה כשומע שופר. תדע דלא הצרכנו קורא מגלה לכוון לבו לצאת אלא שומע קריאת מגלה בלבד הוא שהצרכנו אותו כוונה, אבל הקורא עצמו אין דינו חמור מדין קורא קריאת שמע, דאם כיון לבו לקרות אע"פ שלא כיון לצאת יצא. ואע"פ שלא נתפרש הכין בגמ' מהקישא גמרינן ליה. ועוד שלא ראינו אותם הצריכו כוונה לצאת אלא בשומע בלבד. וכמה טעם ברור הוא זה ודקדוק יפה למבינים וכבר גלינו אותו לכל התלמידים בבית המדרש מכמה שנים, עכ"ל. ועי"ש בכל דבריו ודוק היטב.

הרי רבינו אברהם בן הרמב"ם זיע"א בקע לנו נתיב חדש בכל הענין וסרו הקושיות והפלפולים של רבותינו גדולי הדורות זיע"א בדברי הרמב"ם בענין זה הג"ל ועוד. כי כל שקלא וטריא שלהם זיע"א הי' לשטתם שלמדו הפ' דבברי הרמב"ם דסבר מצות צריכות כוונה. אבל להג"ל דבריו ברורים ואין בהם קושיה. כי סבר הרמב"ם מצות אין צריכות כוונה. רק בשופר ומגילה צריך כוונה כסתם משנה (ר"ה כ"ז ע"ב): מי שהי' עובר אחורי בית הכנסת או שהי' ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא. עכ"ל המשנה. כמש"כ בתשובת ר"א בן הרמב"ם שם. ומה נעמו לפי"ז דברי הגאון ר"ש קלוגר (בהל' ר"ה שם) דגבי שופר יש דין מיוחד של זכרון תרועה. וכן גבי מגילה צריך כוונה דאלא"ה לא הוי פיסומ' ניסא שהרי לא ידע ולא כוון למקרא מגילה. ועוד יש לבאר דאם אינו מכוון לבו אולי הוא מהרהר בדברים אחרים ואין כאן שמיעה כלל. משא"כ בשאר מצות שהם במעשה או בדיבור דמ"מ עושה פעולת המצוה. אבל גבי שמיעה אינו עושה כלום ואולי מהרהר בדברים אחרים אם אינו מכוון. ויתבאר עוד ע"פ הירושלמי (הביאו המ"א ס"ס תקפ"ט בשם הר"ן ומובא בשושנים לדוד ר"ה פ"ג מ"ז): ל"ש אלא בעובר אבל בעומד חזקה כיון. הרי בעובר דממהר לדרכו חיישינן דלא כיוון ומהרהר בעסקיו. ורק אם יודע שכיוון יצא. ונ"ל השושנים לדוד שם: כלומר דה"ק אם הי' עובר

בעינן שיהא ברור לו דודאי כיוון אבל בעומד אפילו אינו זוכר אפ"ה אמרינן בודאי מאחר שעמד חזקה כיוון, עכ"ל. הרי דבעומד דאינו ממנהר לדרכו הרי עכ"פ שמע וכיוון אבל בעובר דממנהר לדרכו יש ספק אם כיוון ושמע אולי ה' מהרהר בדברים אחרים ולא נתן לבו לתקיעת שופר ומקרא מגילה.

ועוד יש לבאר בזה. דאולי אפילו בסעודת פורים אם אינו מכוון לשמחת פורים מפני גודל הנס אינו יוצא מצות הסעודה. שהרי עיקר הסעודה הוי משום פירסום הנס ולא מצוה נפרדת של אכילה כאכילת מצה. ולפי"ז אולי מטעם הנ"ל חייבו חכמים לבסומי בפוריא עד דלא ידע וכו' (מגילה ז' וש"ע א"ח ס' תרצ"ה סעי' ב') כדי שיהי' היכר בסעודה זו משאר סעודות של כל השנה, שאין דרכם של עם ישראל קודש להשתכר בהם, ויזכור עיד"ז חוקף הנס. וענין עד דלא ידע הוא אם אינו יודע בן ארור המן לברוך מרדכי אינו זוכר הנס דפורים ואין תכלית שישתכר עוד ללא דבר. וכ"ש במקרא מגילה צריך לכוון ולזכור חוקף הנס דפורים, דכל ענין מצות פורים הם לפרסו' ניסא. דלא ציוו חכמינו ז"ל לעשות מצות דפורים אלא לתכלית זה. ולא דמי לאכילת מצה. דמ"מ הפעולה הכתובה בתורה עשה ומקיים בזה המצוה. אע"פ שלא כיוון לצאת. (וידוע שיש כוונות ע"פ פשט רמז דרש סוד ולמעלה למעלה מהשגתינו.) מ"מ כשלא כיוון עשה הפעולה הכתובה בתורה. משא"כ מצות דפורים דחובתינו להודות ולהלל להי"ת על גודל חסדיו, וחכמינו ז"ל תיקנו מה שתקנו לתכלית זו. וכשלא כיוון לזה לא עשה מצות חכמים, תכליתו, וכוונתו. ע"כ צריך כוונה במקרא מגילה. חוץ מענין השמיעה שזכרנו שדמי בזה לשופר כמשנה דר"ה שם. ולפמ"ש הגאון ר"ש קלוגר שניהם שוים בזה. בשופר יש דין זכרון תרועה ובפורים יש דין של זכר הנס. ע"כ צריך כוונה. וה"ה גבי הקריאה של פ' זכור. (ועיין מש"כ ב"אוצרות ירושלם" חלק שי"ח קונטרס בית לוי סימן ס"ד אות ב' וג').

ודוגמה לזה נמצא בתוס' (ברכות י"ב ד"ה לא) בענין שאלת הגמ' היכא דקא נקיט כסא דשכרא בידיה וקסבר דחמרא הוא ופתח וביירך אדעתא דחמרא וסיים בדשכרא מאי בתר עיקר ברכה אזלינן או בתר חתימה אזלינן. והקשה התוס' והא ודאי מצות אינן צריכות כוונה ומאי קא מבעיא ליה. ותריץ היכא דנתכוין לברך על היין ונמצא שכר לא מהני. פירוש לדבריו שהרי אינו מברך ונותן שבח להי"ת ב'. שהרי כוונתו ה' לברך וליתן שבח להי"ת ב' על היין והרי שכר בידו. והר"י כתב שם להלכה דצריך לברך פעם אחרת. ואפילו להשיטות דאין צריך לברך עוד הפעם היינו משום דעכ"פ נתן שבח להקב"ה. וזה שיטת הרמב"ם (ועיין שם הל' ברכות פ"ח ה' י"א ובל"מ שם). הרי חזינן דבמקום דצריך ליתן שבח להקב"ה צריך כוונה דאלא"ה לא נקרא מברך ומשבח להקב"ה. ומחלוקת הרמב"ם והר"י הוא אם צריך ברכה ושבח מדויקת. אבל כוונה לשבח צריך לכ"ע. אפילו אי אמרינן מצות אין צריכות כוונה.

וה"ה גבי מקרא מגילה וכל עניני פורים שתקנו חז"ל לשבח להקב"ה. כשלא נתן השבח הזה לא נקרא פירסום הנס וברכה להי"ת על גודל חסדיו. שהצילנו מהקמים עלינו בדרך פלא, וניסים נסתרים, המבוארים במדרשי חז"ל.

ועיין בשאלתות (דרשה לחנוכה שאילתא כ"ו) שכתב: דמחייבין דבית ישראל לאודויי ולשבוחי קמי שמיא בעידנא דמתרחיש להו ניסא דכתיב הללו את

ה' כל גויים שבחוהו כל האומים כי גבר עלינו חסדו וכו' עכ"ל. והאריך שם בעניני ניסי הי"ת עמנו ובכלל הניסים נס חנוכה ופורים. הרי מבואר דכל ענין חנוכה ופורים הוא מפני פירסום הנס. וזה החיוב הוי מן התורה להרבה מרבנותינו זצ"ל ועיין שם בהעמק שאלה שהביא שיטת הבה"ג והחת"ס בתשובה (ו"ד סי' רל"ג) דהוי מן התורה. ועיי"ש אריכות בזה. וכבר הארכנו בזה במ"א. ופשוט דאם לא כיון לשבח להי"ת אינו יוצא המצוה. שהרי א"א לתת שבח בלי כוונה. ולא מקרי שבח והודאה. אלא צריך לכוון לתת שבח להי"ת בכל מעשה המצות דפורים וחנוכה ובפרט במקרא מגילה. דלא נקרא שבח והודאה אם לא כיוון שהרי לא עשה כלום. וידועים דברי הגאון רבינו חיים מבריסק זצ"ל (חידושי ר"ח הלוי הלכות תפילה פ"ד ה"א) דיש שני דיני כוונה בתפילה כמש"כ הרמב"ם: ומה היא הכוונה שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאלו עומד לפני השכינה (שם ט"ז). וביאר הגר"ח: דכוונה זו אינה מדין כוונה רק שהוא מעצם מעשה התפילה ואם אין לבו פנוי ואינו רואה את עצמו שעומד לפני ד' ומתפלל אין זה מעשה תפילה והרי הוא בכלל מתעסק דאין בו דין מעשה עכ"ל. והשנית, צריך כוונת פירוש המילות. וכוונה הראשונה מעכבת בכל התפילה ודינו כלא התפלל כלל. אבל כוונת פירוש המילות אינו מעכבת בברכות שמ"ע אלא בג' ראשונות. עיין עליו דוק. והנה מש"כ רבינו חיים הלוי שם דכוונה של עומד לפני המקום אינו מעשה תפילה היינו אפילו אי אמרינן מצות אין צריכות כוונה. אע"פ שכתב שם דשני כוונות בעי בדין כוונה הנ"ל, כוונת עומד לפני המקום וכוונת המצוה דמצות צ"כ. היינו למ"ד דסב"ל הכי. אבל לשיטות דמצות אין צ"כ ג"כ צריך הכוונה של עומד לפני המקום דאלא"כ לא נקרא מעשה תפילה. וכמו שביאר שם. ודבר זה נמצא מפורש בתשובת רבינו אברהם בן הרמב"ם שם. דאמר מפורש דכוונת קריאת שמע אינו כוונה יציאה בעלמא. והיינו לפי פ"י בדברי הרמב"ם דמצות אין צריכות כוונה. וכתב וז"ל: וכבר פירש הכוונה בהלכות תפילה ואמר כיצד היא הכוונה שיפנה לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאלו הוא עומד לפני השכינה, ולא יעלה על הדעת שלא פירוש שם אלא כוונת תפילה בלבד שאילו היה הדבר כך היה אומר כיצד היא כוונת התפילה, והואיל ולא אמר כך אלא כיצד היא הכוונה סתם משמע בין כוונת תפילה בין כוונת קריאת שמע. ועוד עניין אחד הוא לקריאת שמע ולתפילה, שהכל דבור לפני הקב"ה וצריכין כוונה אחת, ובפירוש אמר בפרק שני מהלכות קריאת שמע, וצריך להאריך בדל' של אחד כדי שימליכוהו על השמים ועל הארץ ועל ארבע רוחות. ואין בדבריו בכוונה ספק כלל, עכ"ל. הרי פירוש כנ"ל לשיטתו בדעת הרמב"ם אביו דמצות אין צריכות כוונה. דאם אין לו כוונה של עומד לפני המקום אינו בגדר תפילה כלל והי"ה בקריאת שמע. וכביאורו של רבינו חיים הלוי שביאר הענין בהרחבה. וכן נמצא מפורש בקרית ספר להמב"ט וז"ל: כל תפילה שאינה בכוונה אינה תפילה דכתיב ולעבדו בכל לבבכם ואי זו עבודה שהיא בלב זו תפילה והיינו כוונה והכוונה היא שיפנה לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו עומד לפני השכינה עכ"ל. הרי כתב מפורש: כל תפילה שאינה בכוונה אינה תפילה וכו' והיינו כביאורו של רבינו חיים הלוי שם. וזה ברור בכוונתו. (והעיר לי במב"ט הנ"ל מו"ר גאון דוריני גר"ו).

ולפי הנ"ל י"ל דה"ה גבי מקרא מגילה אם אינו מכוון לשבח להקב"ה על גודל הנס אינו מעשה מצוה כלל שנתקן משום החיוב הנ"ל. ומפני זה צריך

כוונה לשמוע. ואם שומע המעשה קריאה עיד"ו הוא משבח להקב"ה על גודל חסדיו יתב"ש. כן יעשה עמנו תמיד.

אח"כ הראה לי בני החכם משה אברהם נ"י שכ"כ מפורש בספר גור ארי' יהודה בשם אביו הגאון ר' מנחם זעמבא זצוקל"ה הי"ד וז"ל: אאמ"ו שליט"א ביאר... יש במגילה לבד עצם מצות קריאה גם ענין שבה ולכן דבעי כוונה כמ"ש רבינו יונה בברכות (י"א) דשבה בלי כוונה לאו כלום הוא יעו"ש עכ"ל. וביאר בזה גודל הפליאה בדברי ההמ"ג שכתב דמגילה לכ"ע בעי כוונה. והתעורר בלח"מ ועוד מרבותינו גדולי הדורות זיע"א בטעמו של דבר דמ"ש מגילה טפי מכל המצות. (עי"ש קונטרס המועדים דיני פורים סי' כ"ב אות ד').

וכבר כתבנו שמבאר בדברי הראשונים כדבריו. וברוך שחלק מחכמתו ליראיו. והרחבנו הדיבור בזה בעזה"ת. וכן ביארנו בס"ד שיטות הראשונים שמפרשים בדעת הרמב"ם דסבר מצות צריכות כוונה וכן השיטות שסוברים מצות אין צריכות כוונה כדי לבאר בטוב טעם ודעת דברי רבותינו. והיתב"ש יעזרינו עוד. ועיי' שו"ת בנין עולם חלק א"ח סימן ח"י אריכות.

סימן ט

בענין ברכת המצות

מאת: משה אברהם הלוי דירעקטאר

הרמ"א כתב: דאין האב יכול לפדות בנו ע"י שליח (יו"ד סי' ש"ה ס"ק י'). והש"ך והט"ז חולקין עליו ואמר' דמותר לעשות שליח. (עי"ש ארי' ובפ"ת שם).

ומשנ"ל לבאר מחלקותם. הקצה"ח (סי' קפ"ב ושפ"ב) כתב וז"ל: כתב בחוס' רי"ד (דף פ"ב) דקידושין [צ"ל פ"ב או דף מ"ב ופלא שלא נתקן בכל דפוסי קצה"ח שלפנינו. ונמצא שם בע"ב ד"ה שאני.] וז"ל יש מקשים א"כ לכל דבר מצוה יועיל השליח ויאמר אדם לחבירו שב בסוכה עבורי. הנח תפילין עבורי ולא מילתא היא שהמצוה שחייבו המקום לעשות בגופו האיך יפטר הוא על ידי שלוחו והוא לא יעשה כלום ודאי בגירושין וקידושין מהני כי הוא המגרש ולא השליח שכותב בגט אנה אנה פ' פטריה פ' וכן גמי האשה למי היא מקודשת כי אם לו וכן בתרומה הוא נותן התרומה מפירותיו וכן בפסח הוא אוכל ועל שמו ישחט ויזרק הדם אבל בסוכה ה"נ יכול לאמר לשלוחו עשה לי סוכה והוא יושב בה אבל אם ישב בה חבירו לא קיים הוא כלום וכן בציצית וכל המצות עכ"ל וקשיא לי דהא בשליחות לדבר עבירה אי לאו דגלי קרא דאין שליח לדבר עבירה הוי ליה בדין שליחות ואע"ג דאין המשלח עושה כלום ולשמאי הזקן ס"ל דעושה שליח להרוג שליח של אדם כמותו כדאיתא בפ"ב דקידושין ואין המשלח עושה כלום עכ"ל. ועיי"ש תירוצו ומה שביאר בדברי התוס' רי"ד. ועיי' בספר ברכת שמואל קידושין סי' כ'.

וב"ל דהמחלוקת בין הרמ"א והש"ך וט"ז יהי תלוי במש"כ התוס' רי"ד. דהרמ"א סבר דאין האב יכול לעשות שליח לפדות בנו כיון דבקרא כתיב אך פדה תפדה הצייו על האב דיעשה האב בעצמו בגופו והיא מצוה שצריך לקיים רק בגופו לכן אינו יכול לעשות שליח לפדות את בנו אף דעצם המעשה יכול גם השליח לעשות ויהי חשוב כמו שהמשלח עשה הפדיון אבל בגופו לא עשה הפדיון והתורה ציוה רק להאב לעשות הפדיון בגופו לכן אינו יכול לעשות שליח. אבל הש"ך והט"ז סוברים דצייוי התורה היא רק שיהי בנו פדוי ומש"ה יכול לעשות שליח דעצם מעשה של הפדיון שהשליח עושה הוי כמו שהמשלח עושה.

אולם עצם דברי הרמ"א קשה. דהנה הרא"ש (פ"ק דפסחים סימן י') כתב וז"ל: וריב"א היה מחלק דמצוה דאפשר לעשות על ידי שליח מברך על אבל מצוה שהוא בעצמו צריך לעשותה צריך לברך בלמ"ד וזו היא קצת סברת הש"ס דלמול משמע דלא סגי דלאו איהו מהיל ועל שופר אנו מברכים לשמוע בקול שופר דלא סגי דלאו איהו שומע וכו' עכ"ל. ולפי שיטת הריב"א מה דאמרינן בסוף פסחים דבפדיון הבן האב מברך אקב"ו על פדיון הבן קשה על דברי הרמ"א. דלשיטת הריב"א יכול לעשות שליח אם מברכין בעל. ואם מברכין בלמ"ד א"א לעשות שליח.

ומש"נ בזה. דהרמ"א לשיטתו אזיל. דהנה כתב הרמ"א דמי ששכח לברך על נטילת ידים קודם שנגבו ידיו מותר לברך אחר כך (א"ח סי' קנ"ח ס"ק י"א). וז"ל: יכול לברך עליהם קודם נגוב שגם הנגוב מן המצוה ומקרי עובר לעשייתו ואם שכח לברך עד אחר נגוב מברך אח"כ, עכ"ל. וצ"ע מברכות (נ"א ע"א) דאמרינן לגבי ברכת המוציא דאם עבר ואכל בלא ברכה כיון דאדחי אדחי ואסור לברך אח"כ דכל הברכות צריך לברך עליהם עובר לעשייתו. ואיך פסק הרמ"א דיכול לברך על נטילת ידים אח"כ. (עי' מג"א וא"ר וערוך השלחן שם סעי' י"ז).

וי"ל דהרמ"א סבר כמש"כ ההגות אשר"י (ברכות פ"ק סי' י"ג) דמחלק בין ברכות המצוה לברכת הנהנין. דברכת המצוה יכול לברך אח"כ אף שכבר עשה המצוה אבל בברכת הנהנין אם עבר ונהנה אינו צריך לברך אח"כ דשם גבי נטילת ידים כתב דיכול לברך אח"כ כנ"ל. אבל בברכת המוציא לא הגי' הרמ"א כלום על משפסק מרן בש"ע (א"ח סי' קס"ז סעי' ח') דאם אכל ושכח לברך אינו מברך אח"כ. וז"ל: שכח ואכל ולא בירך המוציא אם נזכר בתוך הסעודה מברך ואם לא נזכר עד שגמר סעודתו אינו מברך, עכ"ל. ובבאר היטב שם (ס"ק י"ב) בשם המג"א הביא שהרשב"א כתב דלהראב"ד צריך לברך אע"פ שגמר סעודתו. אבל הרמ"א לא הגי' כלום הרי מבואר דלא סב"ל כשיטת הראב"ד. אבל בנטי' דהוי ברכה"מ פסק דצריך לברך אח"כ. (ועיין ביאורי הגר"א סי' קנ"ח סקכ"ד).

וראיה לזה מפסחים (ק"ט ע"ב) על פי קושיה ותירוץ דלהלן מהאור זרוע (הלי' ק"ש ס' כ"ה). יש מחלוקת אם ברכת הפסח פוטר את של זבח. דתנן (פסחים קכ"א): בירך ברכת הפסח פטר את של זבח בירך את של זבח לא פטר את של פסח דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא אומר לא זו פוטרת זו ולא זו פוטרת זו עכ"ל המשנה. וקשה דהנה (שם דף ק"ט ע"ב) תנן: אין מפטירין אחר פסח

אפיקומין, ע"כ, וכיון דאסור לאכל אחר האפיקומין שום דבר איך שייך מחלוקת אם הפסח פוטר את הזבח כיון שכבר אכל קודם לזה את הזבח ואם כן זה שאכל אח"כ הפסח ובירך עליו איך אפשר לברך אח"כ על מה שאכל קודם לזה ולפטר, וי"ל דמירי ששכח לברך קודם אכילתו, שכבר אכל את הזבח אלא ששכח לברך עליו, וזה ברכת המצוה ויכולים לברך אחר אכילתו אם לא בירך קודם לכן. וכיון שהוא רוצה לאכל את הפסח אחר שכבר אכל את הזבח השאלה במשנה היא אם הוא פוטר כעת בברכתו על הפסח מה שאכל קודם לזה או אם הוא צריך לברך ברכה אחרת על הזבח. ואם ברכת הפסח אינו פוטר את הזבח צריך לברך קודם אכילת הפסח על הזבח ואח"כ על הפסח. ומשם ראייה למש"כ ההגהות אשר"י שם וזה שיטת הרמ"א. (ועיין בתורת רפאל סימן א' דף ד' ע"ב ד"ה והנה).

ובזה מוישב מה שקשה על הרמ"א. דאף דאבי הבן מברך אקב"ו על פדיון הבן אינה קשה על הרמ"א דסבר דאינו יכול לעשות שליח לפדות את בנו ואעפ"כ מברך בעל דהרבי"א הקשה (שם ברא"ש) למה מברכין על נטילת לולב אעפ"כ דאינו יכול לעשות שליח, ותירץ דאין קשה מעל נטילת לולב משום דיש פעמים שהוא מברך עליו אף שכבר יצא ואינו שייך לברך ליטול משום דמשמע להבא וכן בנטילת ידים י"ל כן. ובוה י"ל דהרמ"א לשיטתו אויל דהנה גם בפדיון הבן אם לא בירך קודם הפדיון יכול לברך אח"כ. דהרמ"א סבר דברכת המצות יכול לברך אח"כ אם שכח לברך קודם שעשה המצוה. וא"כ אינו יכול לברך בלמ"ד דאפשר שישכח לברך קודם הפדיון ויהי חייב לברך אח"כ ואינו יכול לברך לפדות את הבן דזה משמע על להבא ולא חלקינן בברכות. דכך תקנו חכמינו ז"ל. דגם אם מברך קודם שעשה את המצוה צריך לברך בעל. לכן מברך על פדיון הבן כדברי הגמ' (סוף פסחים קכ"א ע"ב) (ועי' ספר יפה ללב א"ח סי' תרנ"א) סק"ה שהביא הרבה משיטת הראשונים דסב"ל דלכתח' מבר' על לולב אח"כ).

ומיושב מה שראיתי מקשים על דברי הגמ' הנ"ל. ר' שמלאי איקלע לפדיון הבן בעו מיניה פשיטא על פדיון הבן אשר קדשנו במצותיו וצוינו על פדיון הבן ע"כ. הרי הגמ' לא מירי מפדיון הבן ומה ענינו לכאן ומה שפיטא וכו'. (ועיין רשב"ם ד"ה ר' שמלאי). אולם לפמש"כ י"ל דמהמשנה דאם בירך על הפסח פוטר את הזבח יש ראייה דברכת המצות אם לא בירך קודם שעשה המצוה יכול לברך גם אח"כ שהרי אלא"ה איך יכול ברכת הפסח לפטור את הזבח הרי כבר אכל את הזבח ואמרינן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומין ואסור לאכל אח"כ את הזבח אלא צ"ל דהוא רוצה לפטור את של זבח בברכת הפסח דהיינו אחר האכילה. ואם כן שפיר מיייתי הגמ' הא דר' שמלאי כאן. דהרי אם הי' הדין בברכת המצות דאם כבר עשה המצוה ולא בירך דאסור לברך אח"כ אין שום שייכות לשאלת הגמ' כאן אבל מן המשנה ראייה דברכת המצוה הוא חילוק בדינו מברכת הנהנין דלגבי ברכת המצות אמרינן דגם אם לא בירך קודם עשיית המצוה מברך אח"כ לפיכך פשיטא דאבי הבן מברך על פדיון הבן.

ולפי שיטת הריב"א דמה דמברכין בעל הוא משום דיכול לעשות שליח אינו קשה על הרמ"א שפסק דאינו יכול לעשות שליח בפדיון הבן, שהרי הא דמברכין בעל היא משום דאפשר לברך אח"כ ג"כ. והרמ"א לשיטתו שכ"כ בה"ל נטילת ידים שם.

הערות אאמ"ו נר"ו

א. וכ"כ הרמ"א בהל' שחיטה (יו"ד סי' י"ט סע' א') דיכול לברך אחר השחיטה וז"ל: אם שחט דבר דאתילד בו ריעותא וצריך בדיקה ישחטנו בלא ברכה וכשימצא כשר מברך על השחיטה. ובביאור הגר"א שם (ס"ק ד') הביא דברי הירושלמי: שחיטה אימת הוא מברך עליה ר' יוחנן אמר עובר לשחיטה יוסי בן נהוראי אומר משישחוט למה שמא תתנבל שחיטתה וכו' ע"כ ועשכ"ל. הרי אפשר לברך אח"כ רק לתחילה מברכין עובר לעשייתן כדברי הגמ' פסחים (דף ז') דלא חיישינן שמא תתקלקל השחיטה כמש"כ הגר"א שם. (ועיי"ש בש"ך סק"ג ובפ"ת ס"ק ג' ובחידושי רע"א שם אריכות בזה.) ובד"מ שם כתב דה"ה אם שכח יכול לברך אח"כ.

ב. הנה שם בגליון מהרש"א (ד"ה מברך אחר עשייתן) הביא דין שהחיינו כברכת הנהגין ואין מברכין אח"כ. וכתב לעיין בספר ישועות יעקב א"ח סי' תרנ"א ס"ק ו', ושם מבואר שזה פשוט שברכת שהחיינו אין דינו כברכת המצות דיכול לברך אח"כ. (ועיין בספר מגן גבורים במגן האלף סי' קנ"ח ס"ק ל"ח) ולפי"ז יש לפרש עדהנ"ל דברי הגמ' בפסחים (קכ"א) ולתרוץ באופן אחר הקושיה הנ"ל, מה השייכות להגמ' בפסחים ענין פדיון הבן וספיקת הגמ' שם לענין ברכת שהחיינו. וז"ל הגמ': רבי שמלאי איקלע לפדיון הבן בעו מיניה פשיטא על פדיון הבן אשר קדשנו במצותיו וציונו על פדיון הבן אבי הבן מברך, ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה כהן מברך או אבי הבן מברך כהן מברך דקמטי הנאה לידיה או אבי הבן מברך דקעביד מצוה לא הוה בידיה אתא שאל ביה מדרשה אמרו ליה אבי הבן מברך שתיים והילכתא אבי הבן מברך שתיים עכ"ל.

יש להקשות מה בעו מיניה ומה מקום הספק. הלא דבר פשוט שהעושה מצוה מברך שהחיינו עיקר הספק הוא אם הכהן מברך ג"כ ולמה לא יברכו שניהם אם יש לשניהם שמחה בשעת עשיית המצוה. אבל זה בלא זה למה. (אח"כ ראיתי שהרגיש בזה בספר טטו"ד וע' לקמן). ועוד הקשה הצ"ח למה הוצרך לומר מה דפשיטא ליה ולא היה לשאול רק שהחיינו מי מברך.

ונראה לפרש על דרך מש"כ האור זרוע שם דיש ראייה ממשנה שם: בירך ברכת הפסח פטר את של זבת וכו' דיכול לברך ברכת המצוה אחר שעושה המצוה, כמובא לעיל, וכן כתב להלכה כדלעיל, וכל הטעם דמברכים על פדיון הבן, ולא לפדות הבן, היא משום דאולי ישכח לברך קודם הפדיון ויהי צריך לברך אח"כ ואז לא שייך לברך לפדות. ע"כ לא חלקינו בברכות ומברכין בכל פעם על פדיון הבן כמבואר לעיל בדברי בני החכם נ"י, ע"כ יש ספק בענין ברכת שהחיינו. אולי יברך הכהן כדי שלא יחלק בברכות שהרי יש בידו הנאה אפילו אחר הפדיון ושייך אז ברכת שהחיינו. (יש סברה שיכול לברך דווקא ברכת הנהגין אח"כ ולא ברכת המצות אח"כ, שהרי עדיין יש לו הנאה, וכמו באכילה שעדיין שבע וז"ל דלא חשוב אידחי כמש"כ בבית מאיר ביו"ד שם ד"ה ואם איתא וכו'. וזה סברת הראב"ד מובא לעיל דיכול לברך ברכת הנהגין אח"כ.)

ואולי זה הי' ספיקת הגמ' אי הלכה כרבינא (ברכות נ"א) דס"ל אפילו גמר סעודתו יברך, דיכול לברך ברכת הנהגין אח"כ, א"כ יכול הכהן לברך

שהחיינו אח"כ דדמי לברכת הנהנין. ולפי"ז גם אבי הבן יכול לברך שהחיינו אח"כ שהרי ברכת שהחיינו דמי לברכת הנהנין. ואולי יש לחלק שצריך הנאה גשמי כדי שיוכל לברך אח"כ כמו גמר סעודתו (וכסברת הב"מ מובא לעיל) ולא הנאת מצוה. וגם י"ל דאפילו אם אין ההלכה כרבינא שייך ברכת שהחיינו אח"כ שהרי בידו הממון וכדלעיל. (ועיין לקמן לענין ברכת הטוב והמטיב). שהרי חיישינן למי שישכח לברך כדלעיל. וזה הי' ספיקת הגמ'. מי ראוי יותר לברך שהחיינו מחשש הנ"ל. שהרי מחשש הנ"ל מברכין על פדיון הבן ולא לפדות את הבן. וזה המשך: בעו מיניה פשיטא על פדיון הבן אשר קדשנו במצותיו וציונו על פדיון הבן, היינו מפני החשש שמה ישכח לברך קודם הפדיון תקנו חז"ל נוסח על פדיון הבן, ואח"כ שאל מענין ברכת שהחיינו מי מברך מטעם חשש זה. ודוק בזה כי הוא נכון על דרך החידוד. (ועיין בצ"ח במשנה שם ושם ע"ב ד"ה עוד נראה, וזה סברת הראשונים דפליגי על האור זרוע, בביאור הגמ' שם. ועיין ספר החיים סי' קס"ז סעיף ח' אריכות בענין כיון דאדחי אדחי).

וראיתי בשו"ת טוב טעם ודעת (מהדורה ג' חלק שני סימן קכ"ד) שהקשה על לשון הגמ' שם במעשה דרבי שמאלי: והלכתא מברך שתים, וז"ל: למ"ל הלכתא בשלמא אם הוי פלוגתא שייך הלכתא אבל כיון דליכא פלוגתא לא שייך הלכתא, ע"כ (ועי"ש אריכות). אבל לפי הנ"ל יש הרבה ספיקות בדבר.

ג. וראיתי שם שכתב וז"ל: אם לא בירך תיכף בשעת הפדיון אין לו לברך אח"כ בזמן שנסתלקו מענין גוף הפדיון וכן מורה לשון הרמב"ם והפוסקים דאין שייך זמן רק בשעת עשייה או קנין נהי דלא בעינן עובר לעשייתו עכ"פ בשעת מעשה בעינן ולא כשנסתלקו לגמרי מגוף עשיית המצוה. וסעודה אינה מגוף המצוה ואינו מן הענין כל כה"ג אין לברך עוד שהחיינו כן נלפע"ד ברור עכ"ל. הרמ"א כתב (יו"ד שם) בדין ברכה לאחר השחיטה וז"ל: ובלבד שיהא סמוך לשחיטה, ע"כ. והבאר היטב (ס"ק ג') הביא בשם הפר"ח דתוך כדי דבור שלאחר השחיטה מצי לברוכי ומלשון הרמ"א שכתב "סמוך לשחיטה" מבואר דאין כוונתו לתוך כדי דיבור. (ועיין יד אפרים שכתב בשם הת"ש שאין הכרע בפלוגתא זו בין הפוסקים אם יכול לברך אח"כ ובחידושי רע"א שם כתב: ומקור הדין של הרמ"א הוא מא"ז והא"ז לשיטתו אויל דכ' הגהת אשר"י בשמו פ"ק דחולין דבכל מצות אם לא בירך עובר לעשייתו מברך אח"כ אבל לדידן דקי"ל כהרמב"ם י"ל דגם בזה אינו מברך אח"כ וצ"ע לדינא עכ"ל).

וראיתי בכרתי שם (סק"ד) שכתב וז"ל: שיהא סמוך לשחיטה פי' שלא יסיח דעתו בין שחיטה לברכה, עכ"ל. (ועיין פלתי שם סק"ג). ובתבואות שור שם (סק"ה ד"ה לא יפסיק) וז"ל: בהגה' רמ"א ז"ל ובלבד שיהא סמוך לשחיטה עכ"ל ולא פי' איזה נק' סמוך ופשוט לענ"ד דהיינו כ"ז שלא יסיח דעתו בדבור או בדברים אחרים דכל ששייך להבדיקה אינה הפסק כיון דהוא צורך הברכה, עכ"ל התב"ש (ועי"ש סק"א וב'). וי"ל לגבי ברכת שהחיינו כל זמן שלא הסיח דעתו מהמצוה עדיין יש לו שמחה ויכול לברך. ובסימן דלקמן יתבאר אריכות בענין זה בעזה"י.

ד. וראיתי בדברי ירמיהו על הרמב"ם הלכ' ברכות פ"א ה"ג שכתב שדעת רש"י כהא"ז דיכול לברך ברכת המצוה אח"כ וגם מדייק מרש"י (ברכות

ט"ו) דברכת המצוה דאורייתא. וז"ל: דעת רש"י שם דף ט"ו דברכת המצוה דאורייתא דז"ל שם ברכה דרבנן כל הברכות מברך עליהן עובר לעשייתן עכ"ל ודברי' תמוהין דמה הוצרך לומר משום עובר לעשייתן ת"ל בלא"ה הרי עיקר חיובא דברכות מדרבנן הוי והי' תמוה לי מימי' עלומי וראי' אח"ז בהגהות הש"ס החדשי' למפרשי הים מס' פסחים שעמד ע"ז. וזה שהביא לומר דרש"י ס"ל דברכת המצוה דאו' כירושלמי כפשוטו עכ"ל. יעו"ש אריכות וכן בתורת רפאל אריכות בזה סימן א'. וגם בדברי ירמיהו שם פרק י"א ה"ו. וצפנת פענח הל' ברכות פ"א ה"ג.

וכן כתב בדברי ירמיהו במקומות הנ"ל: ונלענ"ד לומר דאפי' בהפסק זמן רב מהני שיברך אח"ז לדעת רש"י והא"ז ואף כשהסתי' דעתו ממנו עכ"ל. והסברה בזה כתב וז"ל: דהוי חיי עולם כדאי' בגמ' לענין ברכת התורה על חיי שעה מברך על חיי עולם לא כ"ש וכו' והיי' עולם אין הנאה עוברת עכ"ל. ויעו"ש אריכות (ד"ה אמנם יש לעיין בשיעור ההפסק לברך לאחריו). ולפי"ז י"ל לשיטות הנ"ל דברכת שהחיינו יכול לברך אח"כ אפי' בהפסק זמן רב דחיי עולם אין הנאה עוברת. וברכת שהחיינו משום הנאה ושמחת המצוה ושייך אח"כ אפי' בהפסק זמן רב.

ה. וז"ל הגאון בעל פתח הדביר בענין ברכת הטוב והמיטיב דמברך הנותן מתנה (ח"ב סי' רכ"ג סעי' ו' דף צ' ע"ב): בבי' לעיל סי' קע"ה ד"ה מצאתי כתוב לאו דוקא בברכת המצוות הוא דבעי' עובר לעשייתן כלישנא דש"ס אלא גם בברכת הטוב והמיטיב דיין בעי' עובר לעשייתן שכל ברכות הרואה מענין זה הם לברך עובר לעשייתו שאינו מברך אלא קודם שנהנה מהם ע"ש. הא ל"מ דאפי' אם נניח דגם הטו"ה זה דהוי הודאה דמי להטו"ה דיין דאיכא הגאון הגוף בהדיה מ"מ הרי הנאת המקבל היא הנאה נמשכת ולא פסקה הנאתו ממנו אחר הקבלה אלא כל עוד שהמעות בידו הוא נהנה מהם עכ"ל.

וזה סברת הגמ' בפסחים (דף קכ"א ע"ב) שהכהן מברך שהחיינו דקמטי הנאה לידו. ואפילו אם יודמן לפעמים שמברכין אח"כ מ"מ שייך ענין הברכה.

ועוד יש להסביר היות שיש בקבלת המעות הנאה נמשכת כל זמן שהמעות בידו ראוי יותר שהכהן יברך ברכת שהחיינו. ובאמת פדיון בנו ג"כ הנאה נמשכת שהרי בנו פדוי. וכל ענין קיום מצות הוי הנאה נמשכת, כידוע, ולעולם, בעולמות העליונים ובעה"ב לנצח ולג"נ. אבל כל אדם אינו מרגיש שמחה וחז"ל תקנו הברכה לכל אדם על שמחת לבו בשעת שמחה להודות ליתב"ש.

ושם בפתח הדביר: מי שאמרו לו ילדה אשתו זכר כתב מרן בסי' זה סעי' א' דמברך הטו"ה והרי בשעה שידע הבעל מלידת בנו כבר קדמה הגיע הטובה והיא מקודם לאשתו ואיפ"ה מברך איהו המיטיב על טובת אשתו עשכ"ד. הרי דשייך ברכת הודאה על הנאה נמשכת כל זמן שנמשך ההנאה.

וזה מה שרצונו להעיר בקצור בענין ברכת המצות אחר מעשה המצוה וברכת שהחיינו אחר מעשה המצוה וכן ברכת הנהנין אחר אכילתו. ועיין לקמן סימן י' אריכות גדול בענינים אלו בס"ד. ותמצא חידושים אמתיים וביאור נכון בענין בעזה"ת. ועיין בהערות בסוף הסימן ודו"ק היטב בכל זה. והי"ת יוכיניו לכיין לאמיתתה של תורה תורת חיים. ולא ימושו וכו'.

סימן י

העשירי יהי קודש בענין ברכה לה' יתברך

ביאור בענין ברכת המצות ומרכת הנהנין אם יצא כשכירך אחר המצוה ואחר אכילתו ודין ברכת שהחיינו בזה

מאת: ישעי' טובי' הלוי דירעקטאר

[א]

דעת הישועות יעקב דאין לברך שהחיינו
אחר גמר המצוה ומה שיש להעיר על דבריו

בגמ' ברכות (דף נ"א ע"א): "בעו מיניה מרב חסדא מי שאכל ושתה ולא ברך מהו שיחזור ויברך?" פרש"י: "לאחר אכילה ושתיה" ע"כ. שאלת הגמ': שאם לא בירך ברכה ראשונה קודם אכילתו אם יכול לברך ברכה ראשונה אחר אכילתו. וקאמר רבינא: "אפילו גמר סעודתו יחזור ויברך דתניא טבל ועלה אמר בעלייתו ברוך אשר קדשנו במצותיו וציונו על הטבילה". ודחי תלמודא ראייתו של רבינא מטבילה: "ולא היא התם מעיקרא גברא לא חזי הכא מעיקרא גברא חזי והואיל ואידחי אידחי". ופרש"י: "דרוב טבילות משום קרי הם ובעלי קריין אסורים בברכות" ע"כ. ועי"ש כל לשונו. ובתוס' שם (ד"ה מעיקרא) פי' דמירי בטבילת גרים עי"ש.

ובטור וש"ע (א"ח סימן קס"ז סע' ח') פסקו: "שכח ואכל ולא בירך המוציא אם נזכר בתוך הסעודה מברך ואם לא נזכר עד שגמר סעודתו אינו מברך" (לשון הש"ע שם). וכן כתב הרמב"ם בפ"ד מהל' ברכות הלכה ב': "שכח לברך המוציא אם נזכר עד שלא גמר סעודתו חוזר ומברך ואם נזכר לאחר שגמר אינו חוזר ומברך". וכן פסקו רוב הפוסקים דלא כרבינא דאמר אפילו גמר סעודתו יברך דדחי הגמ' ראייתו של רבינא מטבל ועלה.

ועיין לעיל סימן ט' (דף ל' ד"ה ומש"נ) שמובא שם שיטת הפוסקים דיכול לברך ברכת המצוה אחר גמר המצוה אם שכח לברך עובר לעשייתה. וראייה לזה מהא דתניא טבל ועלה בעלייתו מברך. מבואר מזה שאין איסור לברך ברכת המצות אח"כ. וכ"כ שם, מדברי הא"ז, ראייה מפסחים (דף קי"ט ע"ב) (דף ל' ד"ה וראיה לזה), ועיין בהערות דלעיל (דף ל"ב) דדוק בכל זה. ולשיטת הנה"ל ברכת המצוה חולק בדינו מברכת הנהנין. דברכת המצוה יכול לברך אח"כ וברכת הנהנין אינו מברך אח"כ. ולהרבה פוסקים אין לברך ברכת המצות אח"כ וכ"כ הרמב"ם (הל' ברכות פ' י"א הל' ו' ועי"ש הל' ה'). (והראב"ד פסק כרבינא דגמר סעודתו יברך. מובא ברשב"א בברכות שם ד"ה והתניא בלען ובב"י סוף סי' קע"ב ד"ה והרשב"א כתב. והש"ע פסק דאינו מברך כמ"ש לעיל).

בגליון מהרש"א (יור"ד סי' י"ט ד"ה מברך אחר עשייתו) כתב דדין שהחיינו כברכת הנהנין ואין מברכין אחר כך. אע"פ שיש שיטות דיכול לברך ברכת המצות אח"כ וכ"כ הישועות יעקב (א"ח סי' תרנ"א סק"ו). הנה מש"כ

הגאון הנ"ל זיע"א דאין לברך שהחיינו אח"כ צ"ע. ולפענ"ד דבר זה צריך בס"ד ביאור רחב.

ובאהל מועד כתב וז"ל: וברכת הנהנין מברך קודם שנהנה ואם לא בירך קודם שנהנה נדחית ברכה דעבדיה לאיסוריה שנהנה בלא ברכה אבל שכת ולא בירך קודם עשיית המצוה מברך לאחר עשייתה ולא דמיא לברכת הנהנין עכ"ל (שער הברכות דרך ראשון נתיב ב'). הרי מבואר הטעם דאינו מברך אח"כ משום שנהנה בלא ברכה ועבד' איסור'. (ובהג"א [פ"ק דברכות סי"ג] וז"ל: אכן בסעודה דאסור לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה כיון דעבר ואכל והגיע ברכה אחרונה הואיל ואדחי אידחי, עכ"ל). דהוי כמו מועל בהקדש כמ"ש השמים שמים לה' (עיי' סוגיא דברכות דף ל"ה ת"ר אסור לו לאדם שיהנה מן העוה"ז בלא ברכה וכו') וכאילו גזול להקב"ה (ועיי' שם דף י"ב בגליון הש"ס תוס' ד"ה לא). מש"ה אינו מברך אח"כ. משא"כ ברכת שהחיינו י"ל דיכול ליתן שבח והודאה להקב"ה אח"כ. שהרי לא נדחה הברכה ולא עביד שום איסור במה שעשה המצוה ולא בירך עליה בשוגג. (ומש"כ דעביד איסור' במה שאכל בלי ברכה אע"פ דמירי בשוגג דשכת ולא בירך מ"מ חייב אפילו בשוגג שהרי אחז"ל שהוא כמועל בהקדש וכנ"ל. ומה מהני מה שיברך אח"כ.)

ובאור זרוע מבואר טעם אחר שאינו מברך אח"כ וז"ל: בסעודה דאסור לאדם שיהנה מן עוה"ז בלא ברכה וכיון דעבר ואכל והגיע ברכה אחרונה צריך לברך ברכה אחרונה משא"כ ברכת המצות הואיל ואין אחרי' ברכה אימא אפי' אחר מעשה יחזור ויברך עכ"ל (הל' ק"ש סי' כ"ה). הרי מבואר שאין לומר השבח של ברכה ראשונה היות שיש לברך ברכה אחרונה ויוצא בשבח זה משא"כ בבה"מ. והיינו אע"פ שכבר עבר ואכל בלא ברכה מ"מ יש ענין שבח להקב"ה שיכול ליתן אח"כ. הרי מצד הסברה הפשוטה סב"ל להא"ז דיכול לברך ברכת הנהנין אח"כ, אבל הואיל שיש לפניו ברכה אחרונה שתקנו חז"ל מברכין ברכה זו, משא"כ ברכת שהחיינו י"ל לעולם מברכין לשיטת הא"ז דסב"ל דמברכין ברכה"מ אח"כ כשמכ"ש ועיי"ש כל לשונו. (ועיי"ש סוף הל' סעודה סי' ר"ו ור"ז) ועיי' ברכת ראש ברכות דף מ"ה.

ביאור שיטת האור זרוע והשגה על הישועות יעקב ודברי ספר מעדני יום טוב בזה

וז"ל ספר עצי אלמוגים (הלכות נטילת ידים סי' קנ"ח ס"ק י"ט) על דברי הרמ"א שכתב אם שכת לברך על נטילת ידים קודם הנוגב מברך אח"כ: דין זה כתבו הגא"פ פ"ק דחולין דבכל המצות אם שכת ולא בירך קודם לעשייתן מברך אחר עשייתן וכן כתבו בפ"ב (צ"ל פ"א סי' י"ג) דברכות דל"ד לברכת הנהנין כיון שאסור לאדם להנות בלא ברכה הואיל ואידחי אידחי משא"כ בברכות המצות וכ"כ הרמ"א דין זה בי"ד סימן י"ט לענין ברכת השחיטה ועיי' בש"ע (צ"ל בש"ך) סי' הנ"ל ס"ק ג' שכתב שהרמב"ם חולק ע"ז והאריך שם והט"ז דחה דין זה וכתב דלא ידע ראיית הרש"ל שכתב ג"כ דין זה ולפי סברתו במצוה שכלה משך קיומה שוב לא יברך והבי' ראיה לזה מברכת הנהנין דקיי"ל שאם גמר סעודתו אינו חוזר ומברך ולא ראה שהבי' הר"מ דין זה בשם הגא"א שכתבו כן לענין ברכת

שחיטה ומחלקי בזה בין ברכת הנהנין לברכת המצות וגם המ"א מחלק וכתב הטעם משום דלא חזי מעיקרא לברכה מותר לברך אח"כ משא"כ בגמר סעודתו ולא ידעתי מי הכריחו לזה דאמאי לא חילק בין ברכת הנהנין לברכת המצות ואפשר שהוא רוצה לתרץ אפי' לדעת הרמב"ם דאין מחלק בזה אבל על הט"ז קשה עכ"ל. ובדרכי משה שם סק"ג וז"ל: ובהג"א בשם א"ז פ"ק דכל המצות אם לא בירך קודם לעשייתם מברך אחריהם ע"כ.

והישועות יעקב ביו"ד שם האריך בזה וכתב בסוף דבריו: ומעתה כל דברי הש"ך בענין זה נדחין ויפה כתב הג"א, עכ"ל. ועיי"ש אריכות. וכן בא"ח (הל' ציצית סי' ח' ס"ק ו') האריך בזה וכתב בסוף דבריו: וראויה הגה"א נכונה כיון דחזינו גבי טבילה דיש מקום לברכה אחר עשיית המצוה ה"ה בכל המצות בדיעבד ומעתה דין זה המבואר בש"ע כאן יש לו מקום ומ"מ לכתחילה יטול ידיו קודם לבישת הטלית קטן שלא לכנוס בטפס ברכות ודוק היטב עכ"ל. ויעו"ש כל דבריו. וכן בהלכות נטילת ידים (שם ס"ק ו') האריך בזה וכתב להלכה בדברי הגהת אשר"י דאם לא בירך קודם מברך אח"כ עיי"ש אריכות.

הרי דברי הגהת אשר"י לקוחים הם מדברי האור זרוע ושם מבואר טעם נכון לחלק בין ברכת המצות לברכת הנהנין שהרי לפניו ברכה אחרונה שצריך לברך (וכמש"כ לעיל) וטעם זה אינו שייך בברכת שהחיינו כדביארנו בס"ד. ולפי מש"כ הישועות יעקב דההלכה כדברי הא"ז יש לחלק כמ"ש. ובישועות יעקב כתב הטעם לחלק בין ברכת המצות לברכת הנהנין דאינו מברך אח"כ כיון דאדחי אדחי. ואמרינן הואיל ונדחה בעת הלעיסה דלא שייך לברך עליו נדחה לגמרי. עיי"ש במקומות הנ"ל. (ובהגו"ח להרא"מ הורו"ץ ברכות נ"א כתב: בעת הבליעה אידחי, וכנ"ל, ועיין בהגו"ח להר"ר אייזק חבר שם שהקשה מפרק כיסוי הדם בהא דכיסוהו הרוח וכו' דאין דיחוי במצ').

הרי זה עדות ברורה כשמש בצהרים שלא הי' לפניו ספר אור זרוע שכת' טעם ברור לחלק בין ברכת מצות לברכת הנהנין כנ"ל. ולפי סדר הזמנים א"א. שהרי האור זרוע נדפס מכ"י בשנת תרכ"ב בזיטאמיר וספר ישועות יעקב נדפס שנת תקפ"ח.

ופלא, הגאון בהמ"ח ספר משכנות יעקב (א"ח סי' צ"ג) רצה ג"כ לפרש הדין, דאינו מברך אחר אכילתו אם לא בירך מקודם, משום דאי אפשר לברך בשעת אכילתו כדרכו וכל שכן בשעת בליעה שאין בית הבליעה פנוי והרי נדחה רגע אחד מלברך ומצינו בכמה דוכתי בש"ס דקיימא לן דחוי מעיקרא לא הוי דיחוי ובנראה ונדחה בעי' ולא אפשרטא אם יש דחוי אצל מצות וז"ל (בסוף ד"ה ונלע"ד): וא"כ עכ"פ לא שייך זה רק באכילה אבל בברכת המצות כיון דבשעת עשיית המצוה ג"כ הי' יכול לברך לא מקרי דיחוי כלל ואתי שפיר דברי הא"ז בהג"א הנ"ל ואף שקשה להעמיס הדבר בדברי הא"ז אכן הדין דין אמת והענין בעצמו נראה נכון כמ"ש עכ"ל. ועיין שם כל דבריו המאירים, וכיון בזה לדרך הישעו"י, אבל מ"מ כתב בדברים ברורים "שקשה להעמיס הדבר בדברי הא"ז", הרי בשכלו הוז' זיע"א כתב האמת שהרי בא"ז כתב טעם אחר ובוודאי קשה להעמיס בדברי הא"ז דבר שלא כתב, וכתב בזה טעם אחר. לא הי' לפניו ספר א"ז, ומקצור דבריו מוב' בהג"א אינו מבואר הטעם שכ"ש, אבל הבינ

שצריך לפרש דברי הא"ז באופן אחר. ע"פ הקיצורי דברים שכתב בהג"א שם. ספר אור זרוע נדפס מכ"י שנת תרכ"ב ושו"ת מש"י נדפס בשנת תקצ"ח.

ולפי שני הטעמים הנ"ל י"ל דברכת שהחיינו מברכין אח"כ, לשיטת הא"ז דסב"ל דברכת המצות מברכין אח"כ, שהרי לא שייך הטעם של נראה ונדחה גבי ברכ' שהחיינו וגם הטעם שיש אחריהן ברכה אחרונה שכת' מפורש בא"ז לא שייך גבי ברכת שהחיינו וגם הטעם השלישי שכתבנו שהרי כבר מעל וגזל ומה מהני ברכתו לא שייך גבי ברכת שהחיינו כמש"כ לעיל. ומאוד קשה דברי הישועות יעקב שכתב וז"ל: אמנם לשי' הרמב"ם (נראה שצ"ל א"ז) דסובר בברכת המצות דאם לא בירך עובר לעשייתו יוכל לברך אח"כ אם יוכל לברך אחר עשייתו ברכת שהחיינו דהרי עיקר הטעם דסובר רבינו כן משום דמחלק בין ברכת המצו' לברכת הנהנין דדוקא בברכת הנהנין אחר שנהנה אינו ראוי לברך אבל בברכת המצות הברכה יש לה שייכות אח"כ ולכך אם לא בירך עובר לעשייתו מברך אח"כ אבל שהחיינו של המצוה הוא על הנאה שבא לו מן קיום המצוה ומה"ט מחלקין בין מצוה שיש בה שמחה כמ"ש הר"ן א"כ הוא בכלל ברכת הנהנין ואינו מברך אח"כ אף לשיטת רבינו כנ"ל ברור. עכ"ל.

הרי לכל הטעמים הנ"ל שייך ברכת שהחיינו אח"כ. וברכת המצות וברכת הנהנין יש לחלק ביניהן כנ"ל ולא שייך חילוקים הנ"ל גבי ברכת שהחיינו. וחילוקים אלו מבוארים בספרי הראשונים בבריירות. ופלא! אפילו לפי טעמו של הישועות יעקב לחלק בין אכילה דנראה ונדחה למצות דלא ה' נדחה לא שייך זה לגבי שהחיינו ולשיטתו למה כתב כנ"ל. והאריך בזה הרבה פעמים בספרו הנפלא. ולא כתב סברה נראה ונדחה דרך אגב במקומות הנ"ל. רק בנה יסוד ע"ז לפרש דברי הרמ"א והא"ז בכל מקומות הנ"ל. (ועיין בנחלת יהושע סי' כ"ז שכתב דאין דיחוי בגבירא. משום דבכל רגע רכיב עלי' החיוב של המצוה והאריך בזה הרבה. וכן בספר זכרון יהונתן סי' ח' יעו"ש אריכות.) ועמש"כ לקמן דף נ"ב אות ב'.

ובלבד (סימן קס"ז סע' ח') כתב וז"ל: שכח ואכל ולא בירך המוציא לפניו אם נזכר בתוך הסעודה מברך על מה שיאכל עוד ומה שאכל בלא ברכה אכל ולא יוכל לתקן הוא ואינו נפטר משום כך בהלבא עכ"ל. ובאליהו זוטא (שם סקט"ו) וז"ל: במע"מ דף ס"ד חולק בזה דכל שעזזו מתעסק בדבר מיקרי שפיר עובר לעשייתו ומש"ה נפטר גם על העבר כיון שעדיין לא נגמר, עכ"ל. (וכוונתו לספר מעדני יום טוב אשר נקרא מקודם מעדני מלך ונמצא בדפוסים שלנו ברא"ש סוף פ"ז דברכות סימן ל"ג אות ט' עי"ש.) ולקמן דף נ"א כתבנו אריכות בזה.

ועיין בספר החיים להגרש"ק זצ"ל (סימן קס"ז סע' ח') שהאריך להקשות ולבאר סברת נראה ונדחה. דהרי קי"ל דאין דחוי אצל מצות, ובגמ' סוכה הוי הדבר בספק אם יש תורת דחוי אצל מצות בנראה ונדחה. ולפי הנ"ל לא שייך דיחוי כלל שהרי הוא מתעסק בגופו. ומיקרי עובר לעשייתו. וגם מש"כ הגאון רי"א חבר בהגו"ח בברכות שם לחלק בין אם המצוה נדחה לאם גוף האדם נדחה ע"פ מש"כ הרא"ש סוף מס' מו"ק, אינו שייך כאן לפי הנ"ל שהרי לא נדחה מעולם שהרי הוא מתעסק בדבר. וגם הגאון הנ"ל כתב: מכאן "קצת ראייה" ולא כתב זה לדבר ברור. נראה שהרגיש בהנ"ל. וזה סברת הא"ז והאהל מועד שפי' לשון הגמ': "והואיל ואידיחי אידיחי" באופן אחר כמ"ש לעיל. ודוק בזה. (ועוד י"ל משום

סברת הנחלת יהושע דאין דחוי בגברא מובא לעיל. ודוקא גבי אבילות יש דחוי. וע"ש אריכות ואכמ"ל. ובלא"ה יש לחלק בין ברכת הנהנין לברכת שהחיינו כמש"כ לעיל באריכות. (ועיין ספר חינוך וחסדא דף ק"ו ע"ב ד"ה ולענין). ועי' לקמן דף נ"א.

[ב]

ביאור כגמ' ברכות שם ושיטת הראב"ה האור ורוע
הראב"ן ר"ח ותוס' ודברי הישועות יעקב

וראיתי ראב"ה שכתב (מסכת ברכות סימן קל"ח) וז"ל: ומי שאכל ושכח ולא בירך המוציא כשכבצע ונזכר אפי' גמר סעודתו חוזר ומברך ולא אמרינן הואיל ואידחי אידחי. ואע"ג דדחי תלמודא ראייתו של רבינא מכל מקום רבינא קאי בשיטתיה. ומיהו מצוה מן המובחר לא קיים. וכן הדין במשקים ופירות אבל רבים פסקו דלית הלכתא כרבינא עכ"ל ראב"ה.

ובתשובה מובא בהוספות ותיקונים בסוף הספר (דף 492) ביאור רבינו הראב"ה הענין באריכות וז"ל: ובהלכות גדולות פסק בהדיא דבגמר סעודתו לא קי"ל כרבינא. ונראה לי דלישנא דולא היא דחק רבותינו לפסוק כן. ויש ליישב הלשון ולא היא מה שדימחו לטבילה וסבירא ליה דגבי טבילה נמי גברא חזי הוי ולכתחילה יש לו לברך קודם טבילה אבל טבל ועלה כדעכר מברך לאחר טבילה והוי כמו שכח ואכל, ולא הוא, דאפילו לכתחילה כרדתו אין לו רשות לברך דלא חזי גברא. ופשטא דשעמטא דולא היא נראה לי דהכי פירושא ולא היא הראיה כדפרישית, דאיכא למימר ולמידחי כיון דאידחי אידחי אבל לגבי טבילה אפילו לכתחילה אין לו לברך קודם טבילה. ואף על גב דאידחית הראיה מטבילה מיהו רבינא קאי בשיטתיה ולא נפקא לן מהך דיחויא אלא דלגבי טבילה אפילו נזכר לכתחילה אין לו לברך קודם ולא כדסבר רבינא עכ"ל.

הרי מבואר דסב"ל בפירוש הגמ' לשיטת רבינא דחייב לברך קודם הטבילה והברייתא דתניא טבל ועלה מיירי ששכח לברך קודם הטבילה וקאמר הברייתא שכח ולא בירך מברך אח"כ כמו גבי אכילה. ודחי הגמ' ולא היא התם גברא לא חזי ולכתחילה אין לו לברך קודם טבילה והברייתא לא מיירי משכח אלא משום דאסור לברך. אבל רבינא סב"ל דמברך קודם הטבילה. והברייתא מיירי משכח לברך. והמו"מ בהגמ' אם מברך לכתחילה קודם טבילה או אח"כ. ולפי"ז לגבי אכל ולא בירך אין ג"מ רק הראיה מטבילה אינו ראיה לדברי הגמ' דאין לברך קודם הטבילה דגברא דלא חזי הוא לכן מברך אח"כ משא"כ גבי שכח ואכל דחזי גברא. ולשיטת רבינא הוי ראיה. (ועי' הוספות ותיקונים שם דף 493 ד"ה והנה מפורש).

וזה לשון הגמ': בעו מיניה מרב חסדא מי שאכל ושתה ולא ברך מהו שיחזור ויברך אמר להו מי שאכל שום וריחו נודף יחזור ויאכל שום אחר כדי שיהא ריחו נודף אמר רבינא הלכך אפילו גמר סעודתו יחזור ויברך דתניא טבל ועלה אומר בעלייתו ברוך אשר קדשנו במצותיו וציונו על הטבילה ולא היא התם מעיקרא גברא לא חזי הכא מעיקרא גברא חזי והואיל ואידחי אידחי (ברכות נ"א) ודוק בזה.

ומענין לענין נעתיק משי"כ הראב"ה לבאר מה נקרא עובר לעשייתה
במצוה שיש בה שהות לברך בשעת עשייה ושיטת הראשונים בזה

בסימן תרצ"א בהלכות סוכה ו"ל: כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתה. מפרש
מורי רבי יצחק ברבי מרדכי מפי רבינו יב"א דהאי עובר לא בא למעט
מלברך בשעה שמקיים המעשה, אם היא מצוה שיש בה שהות לברך בשעת עשייה,
כגון מצות ציצית (וי"ג סוכה) שמצותה כל היום אי נמי נטילת לולב שהיו נוטלין
אותו כל היום וכו' עכ"ל. ושם: והאי עובר לא בא למעט אלא שאין מברכין לאחר
קיום המצוה, ע"כ. הרי מבואר דמצות לולב כל היום ונקרא עובר לעשייתה אפילו
לכתחילה לברך עליהן כל היום.

והראב"ה חולק על שיטות אלו וכתב: דגרסינן בירושלמי פרק הרואה, מצות
מאימתי מברך עליהן רבי יוחנן אומר עובר לעשייתה רב הונא אומר
בשעת עשייה, אלמא דעובר לא משמע בשעת עשייתה. ותו דגרסינן בפרק שלשה
שאכלו בעו מיניה מרב חסדא שכח ואכל בלא ברכה מהו שיחזור ויברך, פירוש
אם נזכר אחר אכילה אמר להו מי שאכל שום וריחו נודף יחזור ויאכל שום ויהא
ריחו נודף, כלומר בשעה שנזכר צריך לברך, אמר רבינא הילכך גמר סעודתו וכו'
הרי משמע דאף באכילה שיש שהות לברך באמצע בעינן עובר לאכילה דדוקא
נקט שכח ואכל עכ"ל. ובשבלי הלקט בשם בעל הדברות כתב דמצות לולב מברך
עליו כל היום כשיטת התוס' (הל' לולב סי' שס"ו ועו"ש). (ועיין הג"מ פ"ז מהל'
לולב אות ו') ובעל הדברות הביא בשם רה"ג דצריך לברך בכל פעם שנוטל הלולב
כמו גבי תפילין אם מניחן כ"פ (הל' לולב דצ"ב ע"ד). ועיין לקמן דף נ"א.

שיטת האור זרוע כשיטת הראב"ה שאין לחלק בין ברכת המצות
לברכת הנהנין וחילוקן בזה הוא רק לשיטת ר"ת. חידוש בדיון
טבל ועלה לשיטת הראב"ן

ובאמת גם הא"ז לא סב"ל לחלק בין ברכת המצות לברכת הנהנין וז"ל (בהל'
ק"ש סי' כ"ה): דכל היכא שלא ברך קודם המצוה מברך לאחר כך ויוצא
ידי ברכה וראיה לדבר טבילת גר שמברך אחר טבילה משום גברא דלא חזי
לא מצי לברך קודם לכן ה"ה לשכח דלא אפשר לי' לברך כבר עובר לעשייתו
שמברך לאחר כך. ותו' ראי' דאמר בירושלמי פ' הרואה שחיטה אימתי מברך עלי'
ר' יוחנן אומר עובר לשחוט ר' יוסי בר נהוראי אומר משישחוט למה שלא תתנבל
בשחיטה הרי למדנו שאדם יוצא ידי חובת הברכה אחר עשיית המצוה מעתה
היכא ששכח לברך עובר לעשייתה יברך אחר כך כההיא דפ' שלשה שאכלו דאמר
רבינא הלכך אפי' גמר כל הסעודה כולה יחזור ויברך אמר רבינא מנא אמינ'
לה דתניא טבל ועלה בעלייתו אומר אקב"ו על מצות טבילה ולא היא התם
מעיקרא גברא דחזי' הוא והשתא הוא דמחזי' הכא מעיקרא גברא חזי' הוא והשתא
הוא דאידיהו הוי נראה ונדחה וכל שנראה ונדחה שוב אינו נראה. נראה בעיני דליתא
לראי' דרבינא מגר מיהו דרבינא לענין סעודה איתמר עכ"ל.

הרי מפורש בדבריו כדברי הראב"ה. דאין לחלק בין ברכת המצות לברכת
הנהנין והביא ראי' משכח ואכל דמברך אח"כ לברכת המצות דמברך אח"כ.

רק חילוק אחד יש בין הא"ז להראבי"ה שהא"ז מדמה טבל ועלה דגר לדין שכח ורבינו הראבי"ה כתב דלא מיירי מגר ומיירי משכח ממש.

והרבה ראשונים ז"ל סב"ל דלא מיירי מגר וז"ל הראב"ן: כל המצות מברך עליהן קודם לעשייתן חוץ מן הטבילה דתנן טבל ועלה בעלייתו מברך על הטבילה משום דאכתי גברא לא חזי דטמא הוא וערום הוא וכו' ויש מפרשים דהא דתנן טבל ועלה בעלייתו וכו' דבטבילת גר מיירי וכו' ולא נהירא דאם כן הוה לפרושי חוץ מטבילת גר ומדסתם שמע מינה בטבילת כל הטמאין מיירי ואף על גב דקיימא לן האדנא כר' יהודה בן בתירא דטמא קורא בתורה ומתפלל ומברך כי אורחיה הכא גבי טבילה כיון דלאלתר סמוך לטבילה תברך בטהרה שפיר טפי דתמתין אפילו לר' יהודה עד דתיטתה ותברך דהיכא דאיפשר למיעבד בטהרה עבדה והיכא דלא איפשר כגון בחלה עבדה בטומאה עכ"ל (מסכת גדה סימן שכ"ח ועיין שם כל דבריו המאירים כי קצרנו בהעתקת לש"ק). ועי' תוס' (ברכות ג"א) שהקשה הלא טמא אינו אסור לברך. ולפי דברי הראב"ן מיושב. ועי' תוס' פסחים (ד"ו ד"ה על הטבילה) אריכות.

אבל הראבי"ה סבירא ליה דמיירי משכח ממש כמש"כ שהרי כתב (בסימן פ"ב מסכת ברכות) דיכול לברך בתוך המים עובר לעשייתו ולעכור המים ברגליהם דהא נדה קוצה לה חלה ומברכת ולא סב"ל כדעת הראב"ן בזה לכן פירוש דמיירי משכח ממש ולא מפני שיותר טוב לברך בטהרה מברך אח"כ, כדברי הראב"ן. מ"מ לפי כל השיטות יש להביא רא' דיכולים לברך אח"כ ואין לחלק בין ברכת המצות לברכת הנהנין. וכן דעת הא"ז והראבי"ה ועוד מרבתינו הראשונים זיע"א.

אבל אחר זה הביא הא"ז בשם ר"ח דאין ההלכה כרבינא. והקשה עליו ממה שפסק דמצי לברך יוצר אור אחר ק"ש. וכתב לחלק בין ברכת הנהנין לברכת המצות כנ"ל. וכל זה לשיטת ר"ח שפסק דלא כרבינא דס"ל דיכול לברך אח"כ ברכת הנהנין. ובסימן ר"ז הביא שגם רבו רבינו יהודה ב"ר יצחק שירליאון כתב דליתא לרבינא. אבל לדעתו אין לחלק. שההלכה כרבינא. (ואולי ביטל דעתו לדעת רבותיו שהביא דבריהם שם בלי להעיר עליהם.)

ויש להעיר בזה דר"ח סב"ל דמיירי מטבילת גר א"כ שפיר קאמר בגמ' (ברכות שם) ולא היא התם גברא לא חזי שהרי גר א"א לו לברך אשר קדשנו במצותיו שהרי גוי הוא קודם הטבילה ומה הראי' לשכח ואכל ולא ברך. הרי זה בדיעבד ממש ודין חדש גבי גר דא"א לו לברך קודם טבילתו לכן תקנו חז"ל שיברך אח"כ. (וכ"כ הרמב"ם הל' ברכות פ"א ה"ז ועיין הג"מ וכו"מ). אבל אי אמרינן דלא מיירי מגר וכדברי הראב"ן ועוד מרבתינו הראשונים ז"ל וכ"ש לדברי הראבי"ה דמיירי משכח ממש יש רא' מבוררת מגמ' הנ"ל בלי שום דוחק, דיכול לברך אח"כ. כמו שמביאים מדברי הא"ז. ולשיטות הנ"ל הענין מבואר והראי' חזקה מטבל ועלה דמיירי מכל חייבי טבילות, דהיי' אפשר להם לברך קודם הטבילה או קודם גמר הטבילה כשהם במים ולא תקנו חז"ל שיברכו, ה"ה לשכת.

ומה נעמו דברי הישועות יעקב שכתב שהי' אפשר לברך במים ע"י הרהור לשיטת רבינא דסב"ל הרהור כדבור דמי ומ"מ כתב טבל ועלה בעלייתו

מפרך. ולהלכה דאמרינן הרהור כדיבור דמי למה יברך אח"כ אם זה אסור. והרי זה על דרך הראב"ן שכתב שהי' אפשר לברך מקודם ומשום טהרה יתירה הדין דיברך אח"כ ה"ה כדי לקיים המצוה כדיבור דהוי הידור יברך אח"כ. ואם הי' איסור בדבר לברך אח"כ, ואינו יוצא, משום הידורים לא הוי דחינן עצם המצוה. ורב חסדא סב"ל הרהור לאו כדיבור דמי וא"א לו לברך בתוך המים לכן אמר דגברא לא חזי ואין לדמותו לשכח ואכל ולא ברך. (עי"ש אריכות בזה סי' י"ט ביו"ד) הרי יסוד דבריו הם דברי הראשונים רבינו הראב"ן שכתב שמברך אח"כ משום הידור מצוה כדי שיברך בטהרה משום דאפשר בהכי אע"פ שמותר לטמא לברך קודם טבילה. וקשה יברך עכ"פ בתוך המים בשעת טבילה ע"י הרהור ולמה מברך אח"כ משום הידור מצוה ותוס' קדושה. וע"כ דאין שום איסור בדבר. ובס"ד הענין מבואר היטב.

ולפי הנ"ל אין שום חילוק בין קודם המצוה, שעת עשיית המצוה, או אח"כ לגבי עצם הדין לצאת חיוב הברכה. רק הכל הוי בכלל מעשה שבח וברכה להקב"ה בין קודם בשעת או אחר המצוה. והכל נחשב מחלק המצוה. רק יש לברך לכתחילה עובר לעשייתו, ועובר לעשייתו להרבה ראשונים נקרא בשעת עשיית המצוה. ואם הכל נחשב לחלק מהמצוה לצאת החיוב הברכה ויש להברכה שייכות להמצוה שעשה ונקרא שבח להקב"ה על המצוה שעשה מה נ"מ לגבי אכילה ואם אכל ולא ברך יכול לברך אח"כ וה"ה לברכת שהחיינו, ונראה שהא"י הרגיש בזה וכתב לחלק רק משום שיש לפניו שבח אחר של ברכה אחרונה כמש"כ מפורש שם. אבל בלא"ה אין שום חילוק ביניהם כלל וכלל. ולהרבה מרבתינו הראשונים גם בזה אין חילוק ותלוי בפירוש הגמ' בברכות שם. וכדבארנו בס"ד.

[ג]

קושיית רבינו הגר"א על רבינו האור זרוע
וביאר דעת רבינו הגר"א והראב"י

ובאמת החילוק בין ברכת המצות לברכת הנהנין שכתב רבינו הא"י קשה מאוד כמ"ש רבינו הגר"א (ש"ע א"ח סי' קנ"ח סקכ"ד) וז"ל: ומה שחילק בין ברכת המצות לברכת הנהנין לא מ' שם כן דהא מביא ראי' מטבל ועלה ולא אידחי. אלא משום דמעיקרא וכו' עכ"ל. מבואר מדבריו דמדלא כתב הגמ' חילוק בין ברכת מצות לברכת הנהנין אין לחלק בהכי. וכל הטעם דמברך על הטבילה אח"כ הוא משום גברא דלא חזי כמ"ש בגמ' שם. וה"ה גבי נטילת ידים הטעם דיכול לברך אח"כ משום גברא דלא חזי כמ"ש תוס' שם. ולא מטעם הא"י דיכול לברך כל הברכות אח"כ. וכ"כ במ"א (סקט"ז) משום נראה ונדחה אינו חוזר ונראה משא"כ כאן דלא חזי מעיקרא לברכה מותר לברך אח"כ עי"ש. וכ"כ בס"י קס"ז סקכ"א עי"ש. וכן לגבי שחיטה ביו"ד (סי' י"ט סעי' א') שכתב הרמ"א דיכול לברך אח"כ אם שוחט ספק טריפה לא כתב רבינו הגר"א טעם הא"י ונראה שמפרש משום גדר לא חזי לברכה מקודם כמו גבי טבילה עי"ש.

אבל לשיטת רבינו הראב"י מבואר בגמ' היטב בברירות דאין לחלק בין ברכת המצוה לברכת הנהנין וכ"כ רבינו הא"י מפורש כדלעיל והחילוק בין ברכת המצות לברכת הנהנין לא הביא רק לתרץ דברי ר"ח. ועצם קושיית רבינו

הגר"א היא באמת על ר"ח ולא על הא"ז ועל ר"ח יש לתרץ כמש"כ שם רבינו הגר"א דברכת ק"ש לא על ק"ש נתקנו לכן אין להפקיד אם מברך ברכת ק"ש אח"כ ואינו דומה לברכת המצות דאין לברך אח"כ לשיטתו.

הרי כל דברי רבינו הגר"א הוא ליישב פסקי הש"ע שפסק בסי' קס"ז דאין לברך ברכת המוציא אח"כ ובסי' קנ"ח פסק דמברך על נטילת ידים אח"כ אם שכח לברך קודם הניגוב. אבל לשיטת הא"ז, והישועות יעקב כתב, וכן שג"א (סי' כ"ו) להלכה דהעיקר כדבריו וכ"כ עוד מרבתינו גדולי הדורות ויע"א, אין צריך לחילוקים הנ"ל רק ברכת המצות וברכת הנהנין דין אחת להן. וכמש"כ הראב"ה. דההלכה כרבינא בברכות שם דמברך ברכת המוציא אח"כ. וה"ה לכל הברכות בין ברכת הנהנין ובין ברכת המצות. (ועיין ברכת ראש שם דמחלק בין ברכה לברכה ע"פ שיטת רש"י) ועיין ספר בית הלל ביר"ד שם. ומש"כ הוא דעת רבינו הגר"א. לפענ"ד, כתבתי, וביארתי דברי רבותינו זיע"א ובה"ש שזורני ע"כ. כן יעזור לבאר עוד סוגיות עמוקות. (ולקמן נעתיק מספר בית הלל הנ"ל ויתבאר לפענ"ד בעזרי"ת שיטת רבינו הגר"א זיע"א וצוקללה"ה).

[ד]

ישור קדושת נ"כ הש"ע טל הראב"ד

וביאור שיטת הכית הלל, הגר"א והתוס' וגרר גברא דלא חזי

ובב"ח (א"ח סי' קע"ב) כתב וז"ל: כתב... הרשב"א דהראב"ד פסק כרבינא דאפילו גמר לאכול מברך וזה ג"כ סותר למ"ש הראב"ד בהשגות דבגמר לאכול אינו מברך ונקטינן כמ"ש בהשגות דכך הוא דעת כל הגאונים כמסקנת התלמוד דקאמר ולא היא ואפשר דלא היה כתוב בגירסת הראב"ד האי ולא היא ולכך חזר בו בהשגות וכן פסק רבינו בסימן קס"ז כמסקנת התלמוד ולא היא וכו' עכ"ל. וכן בב"י שם הקשה דאין זה מכון עם כוונתו בהשגות כלל עיי"ש. (עיין בהשגות הל' ברכות פ"ח הל' י"ב. וכן בפ"ד הל' ב' שם לא השיג על מש"כ הרמב"ם בגמר סעודתו דאינו מברך.) הרי לא מצאו פתח לפרש דברי הראב"ד והב"ח כתב דה"ל גרס' אחרת בגמ'. אבל לפי הנ"ל הרי זו שיטה מורחבת בספרי רבותינו הראשונים, הראב"ה והא"ז, וביארו הגמ' היטב לשיטתם כדלעיל. (הראב"ד סב"ל דבגמר לאכול הלכה כרבינא משום דעדיין שבע ויש לו הנאה מאכילתו. אבל גבי מצות אולי אינו מברך אח"כ ואינו ראה מטבילת גר שהרי גוי הוא ואי אפשר לו לברך.) ואין צריך לדחוק ולאמר שלא הי' גורסים "ולא היא" בגמ'. והכל מיושב היטב. ולא הי' לפניהם ספר ראב"ה וא"ז ומה שמביאים משיטות הנ"ל היא מהנמצא במרדכי והג"א ושם אינו מבואר כל מש"כ ממקור ראשון בס"ד. ואולי טעות נפל בספר הרשב"א וצ"ל הראב"ה במקום הראב"ד. ואות ה' וד' מתחלפים בנקל בדפוס ובהעתקה. (ועיין במאמר מרדכי שם ובספר יד אהרון מש"כ בשם הכנה"ג ונשאר בצ"ע).

ודבר פלא ראיתי בספר רבינו הראב"ן (מסכת ברכות סי' קפ"ז) שכתב וז"ל: ואם שכח וגמר אכילה בלא ברכה לא יברך למחר ע"כ. אשר מלה "למחר" אין לה ביאור. אבל י"ל שהראב"ן סב"ל כדעת הראב"ה דמברך אח"כ וכביאורו שם בדין טבל ועלה וכמש"כ לעיל. אבל מ"מ הפסק גדול הוי הפסק ולא

יברך "למחר". ולפי"ז אין צריך להגיד כמש"כ באבן שלמה שצ"ל לאחר אכילה. (ועי' סמיכת חכמים בברכות שם).

זה לשון ספר בית הלל ביו"ד שם: בא"ח סי' קס"ז ס"ח שכת ולא בירך המוציא אם נזכר בתוך הסעודה מברך ואם לא נזכר עד שגמר סעודתו אינו מברך עכ"ל. התם היינו טעמא משום דלא היה בדעתו לברך משום ששכח. אבל היכא שהיה מתחילה דעתו לברך אלא שאינו ראוי לברך מחמת דאחילת בה ריעותא א"כ כשימצא אח"כ כשר סמוך לשחיטה הוי קצת עובר לעשייתו. וכדאיתא בגמ' דברכות בריש פ' ג' שאכלו גבי משקין בולעין ואח"כ מברך וז"ל (נראה שצ"ל הרא"ש) ולא דמי לאכל ושכח ולא בירך עד שגמר סעודתו שאינו מברך. שאני הכא שנזכר בעוד המשקים בתוך פיו ודומה קצת לעובר לעשייתו מה שנזכר קודם הבליעה אלא שהיה (צ"ל שלא היה) יכול לברך עכ"ל. וכן פסק בש"ע בס"י קע"ב ז"ל שכח והכניס משקי' לתוך פיו בולעין ואינו מברך עליהם וכתב מור"ם בהג"ה וי"א דמברך עליהם וכן נרא' עיקר הרשב"א בשם הראב"ד והרא"ש בפ"ג שאכלו עכ"ל. וא"כ גם כאן מאחר שהיה בדעתו לברך כשימצא כשר סמוך לשחיטה מקרי עובר לעשייתו. ועוד נראה דדמי להא שכתב הרא"ש שם טבל ועלה בעלייתו אומר אקב"ו על הטבילה ופירש"י משום דבעל קרי אסור לברך קודם הטבילה וטבילת בעלי קריין שכית לכן נהגו בכל הטבילות לברך אחר הטבילה ואע"ג דהשתא דבעל קרי מותר בדברי תורה לא נשתנה המנהג. וכו'. ובסוף דבריו כתב וז"ל: ולכן בדין הנזכר למעלה כשימצא כשר סמוך לשחיטה מקרי עובר לעשייתו ומברך אח"כ תיכף סמוך לשחיטה כו'. אבל אם שחט ולא בירך יש פלוגתא בין האחרונים אם הו"ן כהרמב"ם שכתב בפ' י"א מהל' ברכות דין ו' שאם שחט בלא ברכה אין לברך אחר השחיטה וכל כיוצא בזה. או כהגהות אשר"י שכתב שצריך לברך עיין באחרונים. אבל בנדון זה כ"ע מודים שצריך לברך. עכ"ל הבית הלל. ועי"ש כל דבריו בזה.

וזה לשון רבינו הגר"א בש"ע יו"ד שם: ואם שחט כו'. ירושלמי שם שחיטא אימת הוא מברך עליה ר' יוחנן אמר עובר לשחיטה יוסי בן נהוראי אומר משישחוט למה שמא תתנבל שחיטתה מעתה משיבדוק חזקת בני מעים כשרים משמע הא איכא ריעותא דכ"ע אחר שיבדוק ובדליכא ריעותא קי"ל כר' יוחנן וכמ"ש בפסחים שם דלא חיישינן שמא תתקלקל השחיטה. עכ"ל. הרי לא תלוי זה בדין דיכול לברך ברכה אחר המצות כדברי הא"ז. אלא זה דין מיוחד בשחיטה דיכול לברך אח"כ וכ"ע מודים בזה. וזה דומה לסברת גברא דלא חזי גבי טבילה דאמרינן דיברך אח"כ. וכמ"ש בבית הלל שם.

וכן גבי ברכת ציצית: אם לובש טלית קטן בעוד שאין ידיו נקיות ילבשנה בלא ברכה וכשיטול ידיו ימשמש בציצית ויברך עליו (לשון הש"ע א"ח סי' ח' סע' י') כתב רבינו הגר"א וז"ל: עתוס' דסוכה ל"ט א' שהביאו בשם הירוש' דאף לאחר שנתעטף יכול לברך כיון דהמצוה נמשכת דדוקא בגמר אמרו סוף פ"ו דברכות לא יברך עכ"ל, ועי"ש. הרי רבינו הגר"א אינו מחלק בין ברכת המצות לברכת הנהנין שהרי הביא ראיה מספ"ז דברכות דשם מיירי מגמר אכילתו דאינו מברך אח"כ. וסבר דלא כהא"ז דס"ל דיכול לברך אח"כ. והביא דברי התוס' בזה. ואח"כ כתב רבינו הגר"א וז"ל: ובלא"ה כה"ג אפילו גמר המצוה כמ"ש

בברכות שם כיון דלא חזי וכן בפ"ק דפסחים ובירושלמי לענין ברקים הביאו הרא"ש פ"ט דברכות עכ"ל. הרי אפילו אם צריך לברך דווקא קודם התחלת המצות אפי' במצוה שזמנו נמשכת יכול לברך על הציצית אח"כ משום שהי' גברא דלא חזי מקודם כמו גבי טבילה כבגמ' בברכות שם. הרי רבינו הגר"א לא סב"ל כהאור זרוע להלכה. ועיקר הטעם בזה דהגמ' שם אינו מחלק בין ברכת הנהנין אחר האכילה לברכת המצות. וקשה לחלק כמ"ש האור זרוע. שהרי (כן הקשה הגר"א) לא נזכר חילוק זה בגמ'. אבל לפמש"כ רבינו הראב"ה מבואר היטב דאח"כ אין חילוק זה בגמ'. ומפורש דאין צריך לחלק בין הברכות של אחר אכילה לאחר המצוה דההלכה כרבינא דמברך אח"כ כמבואר בגמ' לפמש"פ באר היטב. ויכול לברך אח"כ בין באכילה ובין בטבילה וכן בכל המצות. והא"ז לא כתב חילוק זה רק לר"ח אבל לשיטתו ולשיטת הראב"ה אין צריך לחלק דההלכה כרבינא ובכל הברכות מברך אח"כ אם שכח או אם א"א לברך מקודם. וכמ"ש לעיל בס"ד. ורבינו הגר"א דלא סב"ל לחלק כחילוקו של הא"ז מפרש ההלכות דלעיל דמברך אח"כ משום גדר גברא דלא חזי וכמ"ש בס"ד. וכנ"ל לפרש דברי רבותינו גדולי הדורות זיע"א. (ועיין נהר שלום בהלכות ציצית שם והל' נט"י שם אות ו' ד').

ואולי רבינו הגר"א רצה לפרש פסקי הש"ע לכ"ע ואין כוונתו לפסוק נגד הא"ז שהרי בד"מ הביא הא"ז (ביו"ד שם ובא"ח סקנ"ח סק"ג) וכ"נ מדקדוק לשונו.

ובאמת סברת גברא דלא חזי גבי מי שלבש ציצית כשאין ידיו נקיות דמברך אח"כ קשה שהרי גבי טבילת גר לא הי' אפשר בכלל לברך שהי' גוי אבל גבי ציצית הי' אפשר ליטול ידיו כמו שהקשה הישועות יעקב בהל' ציצית שם. וכן הקשה הגרע"א בגליון הש"ע שם דלא דמי שהרי גבי טבילה בודאי א"א להיות כלל עובר לעשייתו אבל הכא הרי יכול לפשוט הבגד ולברך וללבוש שנית. ופי' היש"י לשיטתו דההלכה כהא"ז דיכול לברך אח"כ וזה שיטת הש"ע שם וי"ל דגם רע"א סב"ל כשיטתו בש"ע יו"ד שם דההלכה דיכול לברך אח"כ. אבל זה קשה רק אי אמרינן דבטבילת גר מיירי הגמ' בפסחים ובברכות שם, אבל יש חולקים בזה כמ"ש התוס' בפסחים שם (ד"ה על הטבילה).

להשיטות דמיירי בגר י"ל הסברה דלא חילקו בין טבילה לטבילה כמ"ש תוס' שם ובברכות (ג"א ד"ה מעיקרא) דבכל טבילה מברכין אח"כ משום טבילת גר וכן בנמ"י פעמים שאין ידיו נקיות לכן מברכין בכל פעם אחר הנטילה ע"ש. והדברים לכאן מחוסרים הבנה. אלא י"ל דשייך סברא גברא דלא חזי בכל פעם שצריך איזה תיקון קודם מעשה המצוה. וכסברת הראב"ן מובא לעיל דמשום חביבות תוספות טהרה בברכתו מברכין אחר הטבילה אע"פ שמותר לברך מקודם. ומשום דלא כת' בגמ' דמי' מגר הראב"ן לא רצה לפרש הגמ' בטבילת גר ולדמותו להג"ל וי"ל עוד משום הקושיות הג"ל של היש"י ורע"א. והתוס' יש לפרש דמשום גדר גברא דלא חזי מברכין בכל פעם אח"כ גבי טבילה ונט"י. וי"ל דהוי זהירות במצות לברך אחר נט"י אולי ישכח ויברך קודם נטילה, אפי' אם אין ידיו נקיות מפני שהוא רגיל בזה, לכן בכל פעם מברכין אח"כ. וכל הג"ל בגדר גברא דלא חזי. וכן גבי שחיטה כשיש ספק טריפה מברכין אח"כ.

[ה]

**ביאור דברי הרא"ש בדיו הכנים משקין לתוך פיו
שמברך עליהם אח"כ ודברי הראב"ה בזה**

בש"ע א"ח סימן קע"ב כתב הטור: שכח והכניס משקין לתוך פיו בלא ברכה בולען פירש רבינו חננאל ואינו מברך עליהם וא"א הרא"ש ז"ל כתב שמברך עליהם אח"כ. עכ"ל. ובב"י שם הביא לשון הרא"ש ז"ל: והרא"ש כתב פר"ח במשקי' בולען ואינו מברך עליהו משום דאידחו להו מתורת משקין דאינם ראויים לשתות לכל אדם הילכך אין להקפיד אפי' יכול לברך על ידי הדחק ולא משמע הכי דמשמע בולען ופולטין ומסלקן הכל בענין אחד שיברך עליה' ובמדי דלא ממאס הצריכו רבנן לפלוט ולברך ובמדי דמאס התירו לו לסלקו לצד א' ולברך ובמשקין שא"א בסילו' לצד א' התירו לו לבלוע ולברך ולא דמי לאכל ושכח ולא בירך עד שגמר סעודתו שאינו מברך שאני הכא שנזכר שלא בירך בעוד המשקין בפיו ודומה קצת עובר לעשייתו מה שנזכר קוד' לבליעה אלא שלא היה יכול לברך וכן פירשה הראב"ד ז"ל והרמב"ם כתב בפ"ח מהלכות ברכות משקין בולען ומברך עליהם בסוף. עכ"ל הב"י. ושם הביא שני פירושים בדברי הרמב"ם אם כוונתו לברכה ראשונה שמברך אח"כ או לברכה אחרונה. ומש"כ הרא"ש לחלק בין שכח ולא בירך שפסק הש"ע (סי' קס"ז סע' ח') דאינו מברך אח"כ, וכן דעת הרא"ש, מובא במג"א ובט"ז בסי' קע"ב ועוד מפרשים. והביאור בזה צ"ע למה נקרא עובר לעשייתו. ומש"כ הפרישה שם סק"ב ז"ל: דשאני הכא דנזכר בעוד המשקים בתוך פיו והיה מחויב לברך אלא שאינו יכול משא"כ לעיל דכל זמן השכחה ליתא עליו תורת חיוב וכשנזכר כבר גמר סעודתו וק"ל, עכ"ל, לפענ"ד לא יצא חובת הביאור בזה שהרי מ"מ למה נקרא עובר לעשייתו אם מברך אח"כ. ומפרשי הש"ע לא העירו בזה רק הביאו דברי הרא"ש. שכתב דנקרא עובר לעשייתו. ולמה? ומש"כ במעיו"ט (סי' ל"ג אות ז' פ"ז דברכות) משום גברא דלא חזי ודומה לטבילה דמברך אח"כ אינו מובן שהרי כתב הרא"ש: ודומה קצת עובר לעשייתו מה שנזכר קודם לבליעה ע"כ, ולא מטעם הנ"ל.

וראיתי בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סימן ק"צ) שאל' בזה וזה לשון תשובתו: יש לומר כשנזכר בעוד שהמשקין בתוך פיו הרי גמר בלבו לברך וכאילו התחיל לברך דמי אבל אם לא נזכר שלא ברך עד אחר שבלעם יהיה דינם כדין המוציא עכ"ל. פירוש שא"א להתחיל שום ברכה קודם שיהיה ויגמור בדעתו שיברך וזה מחלק הברכה שבלא"ה א"א לברך וזה בכל ברכות ונקרא עובר לעשייתו ע"י מחשבה הנ"ל. הנה פירושו פירוש יפה בדברי הרא"ש אע"פ שלא הזכירו. ואולי כוונה אחרת ה' להרא"ש בזה שהרי כתב "ודומה קצת עובר לעשייתו" ולפי דברי הלק"ט הנ"ל הרי התחיל ממש במצוה. ונמשך הברכה עד אחר אכילתו שלא ה' אפשר לברך מקודם. וביד אהרון שם כתב וז"ל: עיין מהר"י חאגיז ז"ל וכו' שלא ראה דברי הרא"ש אלו עכ"ל. ולפענ"ד ידע היטב בעל הלק"ט מדברי הרא"ש אלא שה' לו ספק בכוונתו כנ"ל ולכן כתב כנ"ל כדעת עצמו. ואם זה כוונת הרא"ש מבואר סברתו היטב. והי"א הבין שזה כוונת הרא"ש בפשטות.

אבל לדברי רבינו הראב"ה אין צריך לכל החילוקים הנ"ל שהרי כל הברכות מברכין אח"כ כמש"כ לעיל וזה כל לשונו בסימן קל"ח: אמר רב יהודה

שכח והכניס אוכלים לתוך פיו מסלקם לצד אחד ומברך תני חדא בולען ותניא אידך פולטן ותניא אידך מסלקן לצד אחד ומברך לא קשיא הא דקתני בולען במשקים והא דתני פולטן במידי דלא ממאס והא דתני מסלקן לצד אחד במידי דממאס במידי דלא ממאס נמי לסלקינהו לצד אחד ומברך ומשני ר' יוחנן משום שנאמר ימלא פי תהלתך. ומי שאכל ושכח ולא בירך המוציא כשבצע ונזכר אפי' גרמ סעודתו חוזר ומברך, ולא אמרינן הואיל ואידחי אידחי. ואע"ג דדחי תלמודא ראייתו של רבינא, מכל מקום רבינא קאי בשיטתיה. ומיהו מצוה מן המובחר לא קיים. וכן הדין במשקים ופיירות. אבל רבים פסקו דלית הלכתא כרבינא. ובתשובות של הלכות שבת גבי שכח ולא הדליק נר של חנוכה פירשתי לה בסימן תתקע"ב עכ"ל. הרי מבואר שאין שום חילוק בין ברכה לברכה וסרו הקושיות. ואין צריך להחילוקים שכתבו רבותינו הראשונים והאחרונים זיע"א. ודרכו הוא הפשוט ביותר. לפיכך י"ל שפסק להלכה נגד הרבים, זיע"א.

הערות קצרות בענינים שכתבנו לעיל

[א]

אם ברכת שהחיינו מברכין רק בתחילת התרגשות השמחה
או יכול לברך אחר כך

הכנה"ג כתב לענין ברכת שהחיינו על פרי חדש (סי' רכ"ה הגב"י) וז"ל: לדידן דנהגין לברך בשעת אכילה אם אכל ושכח ולא בירך אינו חוזר ומברך אפי' יחזור לאכול מאותו פרי וכ"ש אם בא לברך באותה אכילה עצמה כל עוד שלא נתעכל במעיו שלא יברך הרידב"ז ח"א סי' ק"ל, עכ"ל. (וכ"כ במ"א שם ס"ק ט').

אבל הרמ"א כתב שם דלא כהנ"ל. וז"ל: ואם לא בירך בראיה ראשונה יכול לברך בראיה שנייה, ע"כ, וביאר רבינו הגר"א (ס"ק ט') וז"ל: דהא אנו מברכין בשעת אכילה ע"כ. פי' א"כ מי שברך בשעת רא' השנייה לא הפסיד דבלא"ה נהגין לברך בשעת אכילה. אבל אם בירך קודם האכילה בשעת ראיה יצא אע"פ שיש שמחה יותר באכילתו. ומפני זה אנו נהגין לברך אז. מ"מ לא הפסיד ויכול לברך בשעת ראיה. אפי' בשעת ראיה שנייה. וביאר רבינו הגר"א שם (ס"ק ז') למה מברכין בשעת אכילה וז"ל: כמו בקידוש בפ"ד דסוכה, ע"כ. היינו דאנו מברכין ברכת שהחיינו בשעת קביעת סעודה והנאת אכילה שאנו נהגין יותר מן הסוכה ולא בשעת עשיית הסוכה. אבל מדברי הכנה"ג משמע שלא כדברי רבינו הגר"א שהרי כתב הנ"ל לפי שיטות הראשונים דאינו מברך בראיה שנייה דפליגי על הרמ"א. וכתב הכנה"ג דה"ה לגבי אכילה אינו מברך אח"כ. אבל להשיטות שמברכין בראיה שנייה ה"ה דיכול לברך שהחיינו באכילה שניה וכ"כ מפורש בשכה"ג (שם אות א') דכמחלוקת בראיה כן מחלוקת באכילה שאם אכל פרי חדש ולא בירך ברכת שהחיינו כשאכל פעם אחרת הפרי הזה למר מברך ולמר אינו מברך וכן כתב הרידב"ז. וע"ש. והאגור מובא בב"י שם (ד"ה הרוואה)

ס"ל המכרכין בראייה שנייה. והביא האגור ראי' ממאן דנפק ביומי דניסן ורואה אילנות מלבליים דאפילו אם לא ברך בראשון מברך בשניה הכא נמי לא שנא (אגור סימן ש"ח בשם גדול הדור מהרר"י מולץ). ושם וז"ל: כתב הרב הגזכר אף על גב דבעל הסמ"ק כתב שאם לא ברך זמן על פרי חדש בפעם הראשונה ששוב לא יברך אין נראה לו כמו מאן דנפק וכו' עכ"ל. הרי מפורש בדבריו דסב"ל בכלל דברכת שהחיינו יכול לברך אח"כ בראי' שנייה וה"ה באכילה שנייה למנהגינו שאנו מברכין בשעת אכילה. המובא אח"כ (סימן ש"ט), שהרי לכא' לשיטתו אין סברה לחלק בין ראייה שנייה לאכילה שנייה. והרי מפורש בדבריו דמברך על ראי' שני' כמו גבי ברכת אילנות. ולא כמו שכתב רבינו הגר"א לפרש הרמ"א משום דמברכין בשעת אכילה. ונראה דכוונת רבינו הגר"א דבשעת אכילה נגמר ענין שהחיינו ושמחת התחדשות הפרי והנאתו. ואין לברך אח"כ. אבל מדברי הכנה"ג מפורש שלא כדבריו. וכנ"ל ודוק. וכן משמע מהאגור וכנ"ל. וצ"ע למה פי' הגר"א שלא כדבריהם. (בספר החיים סי' רכ"ו הביא שאלה אם יכול לברך ברכת אילנות בראי' שנייה. וזה מפורש באגור שם שלא הי' לפניו).

נמצא שיש ג' שיטות בדבר. א) שיטת בעל הסמ"ק דאין לברך בראי' שני' ב) שיטת האגור דמברך בראי' שני' ג) דעת הגר"א דמברך בראי' שני' משום דבלא"ה מנהגינו לברך שהחיינו בשעת אכילה.

ולפי ביאור דברי הרמ"א כדברי בעל האגור, וכ"כ בציון מראה מקום לפסק דינו של הרמ"א ("אגור"), אין לחלק בין ראי' שני' לאכילה שני' או אם נזכר בשעת אכילתו הרי שמח מחסדי ה' ויכול להודות לה' על חסדיו יתב"ש. ועיין בברכ"י א"ח סי' תקנ"א ס"ק י"ד בדין אם יכול לאכל פרי חדש בין המצרים ולברך שהחיינו אח"כ למנהגינו שאין מברכין שהחיינה בין המצרים. ועיין בשכה"ג סרכ"ה אות ד' ומועד כל חי, סי' ט' סע' כ"א וכו'.

אבל הגר"א פי' גבי ברכת שהחיינו דפירות שאנו מברכין בשעת אכילה "כמו בקידוש פ"ד דסוכה". ונתן טעם אחר למנהגינו גבי סוכה לפי שנהגין יותר בשעת אכילה: "דאז עיקר הנאתו" (לשון ספר דמשק אליעזר שם) וכמו גבי שהחיינו דפירות שכתב במ"א: דמי שאינו נהנה בראייתו רק באכילתו מברך באכילתו — סמ"ק, עכ"ל (רכ"ה סק"ז). ובביאור הגר"א שם הראה מקום לדברי המ"א הנ"ל (סק"ו) ואח"כ כתב כמו גבי סוכה (סק"ז) מבואר שכוונתו כנ"ל. וברא"ש ס"פ בכל מערבין כתב: ונהגו העולם לקבוע הברכה בשעה שאוכל ממין חדש כמו שהחיינו דסוכה שקובעין בשעת קדוש. ובלבוש נתן טעם שאנו מברכין בשעת אכילה וז"ל: נהגו שלא לברך עד שעת אכילתו שאז הוא הזמן היותר קבוע ע"כ (ויע"ש כ"ל סעי' ג' שם). ובהלכות סוכה שם כתב באליהו זוטא הטעם שאנו מסדרים הכל על אכסא דקדושה: שיש לו קבע יותר כדלעיל סימן תרכ"ה ס"ג עכ"ל. ולפי שני טעמים נ"ל י"ל דרב כהנא אמר שהחיינו אכסא דקדושה. והלכה כמותו כמסקנת הגמ'. ולא קאמר בגמ' טעמו של המרדכי המובא בב"י בב"ח ובשכה"ג ובלבוש. דלדבריהם בזמן התלמוד הי' מברכין בשעת עשייתה ובזמנינו מטעם הנ"ל שביארו נוהגין לסדר כל הברכות בשעת קידוש. אבל הגר"א ביאר הטעם של רב כהנא — "דאז עיקר הנאתו". וזה מעשה רב ומסקנת הגמ' להלכה.

ולפי דברי הא"ז ג"כ יכול לפרש הגמ' כטעמו: "שיש לו קבע יותר". ומבואר היטב בס"ד.

ונראה דרבינו הגר"א סב"ל דהעיקר להלכה דאינו מברך שהחיינו בראיה שניה אם לא בירך בראיה ראשונה. ולמנהגינו שאנו מברכין בשעת אכילה, וטעם הדבר כדביארנו לעיל, פ' דברי הרמ"א כנ"ל, שאינו חולק על שיטה הנ"ל ודוק בזה. (ועיין שיכנה"ג סי' רכ"ה הגב"י אות א').

[ב]

הנה כדי לבאר מחלוקת הכנה"ג עם הגר"א צריכים להקדים דברי הגמ' סוכה (דף מ"ו) וקושיית המפרשים שם. וז"ל הגמ': ת"ר העושה סוכה לעצמו אומר ברוך שהחיינו כו' נכנס לישב בה אומר ברוך אשר קדשנו היתה עשויה ועומדת אם יכול לחדש בה דבר מברך אם לאו לכשיכנס לישב בה מברך שתיים אמר רב אשי חזינא לרב כהנא דקאמר לכולהו אכסא דקדושא. ע"כ לשון הגמ'. והקשו המפרשים על מה שפסק הטור והש"ע (סי' תרמ"א) כרב כהנא: שאנו סומכים על זמן שאנו אומרים על הכוס של קידוש (לשון הש"ע שם) ואין מברכין זמן על עשייתה, וכן פסק הרי"ף, הרמב"ם (הל' סוכה פ"ו הי"ב) והרא"ש (פ"ד דסוכה הל' ב') והמאירי שם וכ"כ הריטב"א: והכין כתבו רובא דרבנן ז"ל ועמא דבר כוונתייהו שלא לברך זמן בשעת מעשה סוכה ולולב, עכ"ל, ולא נתנו טעם לדבר למה אין מברכין בשעת עשייתה, וגם מה טעמו של רב כהנא שסדר לכולהו אכסא דקדושא. ובאמת הריטב"א חולק על הלכה זו וכתב: ולא מחזור דהא תנאי קפדי לברך זמן בשעת מעשה כדקתני בהדיא העושה סוכה העושה לולב מברך שהחיינו (שם ד"ה אמר רב אשי ועי"ש כל לשונו). ובשיירי כנה"ג (א"ח סי' תרנ"א הב"י אות ו') נתן טעם למנהגינו שאנו מסדרים הכל על הכוס של קידוש וז"ל: נר' לי דלא קתני בביריתא העושה לולב לעצמו מברך שהחיינו אלא בזמן התלמוד שכל אחד היה עושה לולב לעצמו ולפיכך מברך בשעת עשייה אבל עתה שאחד עושה למאה אין נראה שיברך העושה והשאר לא יברכו ולכן נהגו לברך בשעת נטילה כדי שיברכו הכל וכמ"ש המרדכי בפ' לולב וערבה לענין סוכה והביא דבריו הרב המחבר בסי' תרמ"א ואחר זמן רב שכתבתי זה מצאתי לב"ח הביא בשם המרדכי הארוך קרוב לזה בלולב עצמו יע"ש עכ"ל הכנה"ג. (ב"ח סי' תרנ"א ד"ה ולא יברך וז"ל: לפי שיש בני אדם שאין להם לולב וסומכין אלולב של קהל תיקנו שיהא כל אחד מברך שתיים בנטילתו ויהא הכל שוין באותה ברכה עכ"ל. ובב"י סי' תרמ"א ד"ה אבל וז"ל: אבל עתה שאחד עושה לק' אין נראה שיברך העושה והשאר לא יברכו וסומכין אהא דאמרינן רב כהנא מסדר להו אכסא דקידושא וכן עמא דבר, עכ"ל. ועי"ש כ"ל במקומות הנ"ל.) וכ"כ הלבוש סימן תרמ"א אע"ג דוריון מקדימין למצות וצריך לברך שהחיינו בשעת עשייתה מ"מ מטעם הנ"ל מסדרים אכסא דקדושא. מובן שלטעם זה אין לדמות ברכת שהחיינו דסוכה שאנו מסדרים על הכוס לברכת שהחיינו שאנו אומרים בשעת אכילה על פירות. אבל לשיטת רבינו הגר"א דהטעם משום דאז עיקר הנאתו, או משום קביעות דאכילה, פשוט דמדמין ברכת שהחיינו דסוכה לשהחיינו דפירות וכדלעיל אות א.

ביאור שיטת רבי קלונימוס הזקן

ברכה שהיא שבת בעלמא אין צריך לברך עובר לעשייתה. צ"ע על הב"י

בב"י א"ח (סימן קע"ח ד"ה מצאתי כתוב) כתב וז"ל: מצאתי כתוב נראה דהטוב והמטיב הואיל ואינו בא כמו שאר ברכות שאומר אקב"ו אלא לשבח בעלמא א"צ לברך עובר לעשייתו ואפילו אחר שתייתו מברך הטוב והמטיב וכן מצאתי בשם רבי קלונימוס הזקן עכ"ל. ובאמת סברה כזו נמצא בתוס' פסחים (דף ז' ד"ה בלבער) גבי ברכת להכניסו דמברכין אחר המילה. וז"ל תוס' שם: אבי הבן אומר להכניסו משמע לאחר המילה מקומו אע"ג דלא על זאת הנעשה עכשיו מברך אלא משבח ומודה להקב"ה שצונו על המילה כשתבא לידו ותיקנוה כאן לגלות שזה המילה נעשה לשם יוצרינו. עכ"ל ויעו"ש כ"ל.

ולפי"ז גם ברכת שהחיינו שהיא שבת בעלמא אין להקפיד אם יברך אחר כך. אע"פ שתקנו חז"ל ברכה זו בשעת שמחת התחדשות המצוה. בפרט להשיטות דיכול לברך ברכת המצות אח"כ למה לא יברך ג"כ שהחיינו אח"כ אם שכח לברך קודם עשיית המצוה?

מה שהקשה הב"י על דבריו צ"ע וז"ל: ואין דבריו מכוונים שהרי כל ברכות ההנאה בענין זה הם ואפ"ה אינו מברך עליהם אלא קודם שנהנה מהם ולא אחר שגמר סעודתו וכמו שנתבאר בסימן קס"ו, עכ"ל. הרי ברכת הנהנין מברכין קודם אכילה כדי להפקיע המאכל מאיסור מעילה כמבואר בברכות (דף ל"ה) דאמר' כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים וכו' וכן להפקיעו מאיסור גזל כדאמר' שם א"ר חנינה בר פפא כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו גזול להקב"ה וכו' עי"ש כל הענין. אבל ברכת הטוב והמטיב אינו אלא לשבח בעלמא כברכת להכניסו שמברכין אחר המילה. ומה ענינו לברכת הנהנין וצע"ג. (ובענין ברכת להכניסו עיין אריכות בחידושי הרג"ת הל' פסח סי' תל"ב. והעיר לי בזה בני הנבון והחכם משה אברהם נ"י.) הרי מטעם הנ"ל אם שכח לברך קודם אכילתו אינו מברך אח"כ כמש"כ באהל מועד מובא לעיל. דכבר נדחה הברכה וא"א לתקן הוא. ואפילו הראשונים שנתנו טעם אחר למה שאינו מברך אח"כ סב"ל טעם הנ"ל. אלא אולי סב"ל דאפשר לתקן אח"כ. ע"כ נתנו טעם אחר, מ"מ צריך לברך קודם אכילה דווקא מטעם הנ"ל. ולא פליגי על טעם המפורש בחז"ל. וזה לא שייך גבי ברכת הטוב והמטיב וכן גבי ברכת שהחיינו דהם לשבח בעלמא. ועיין אריכות לעיל סימן י' אות א'. ובהערות סוף סימן ט'.

ביאור שיטת הראשונים דכל זמן שהוא מתעסק בדבר נקרא עובר לעשייתה

וכן גבי אכילה וי"ל לא נקרא נדחה. וכ"כ מפורש במעדני יום טוב
וביאור סברת דחוי כגמ' ברכות נ"א

[א]

וזה"ל תוס' (סוכה דף ל"ט ד"ה עובר לעשייתו): וצריך לומר על כרחך הואיל והמצות לא נגמר עדיין לגמרי דבעי ניענוע מברך ועוד כדאמרינן בסוף פירקין מנהגן של אנשי ירושלים אדם יוצא מתוך ביתו ולולבו בידו נכנס לבית הכנסת ולולבו בידו קורא ק"ש ולולבו בידו אע"פ שכל אלו הדברים אין מעכבין מ"מ הואיל ויש בדבר מצוה מן המובחר חשיב כעובר לעשייתו עכ"ל. הרי לפי דברי התוס' גם ההקפות עם הלולב בשעת ההושענות היא חלק מהמצוה. אח"כ ראיתי שכך כתב להלכה בבכורי יעקב (סימן תרנ"א ס"ק כ') דיכול לברך על הלולב עד אחר ההושענות. אבל מדברי התוס' מבואר דכל הזמן שהלולב בידו נקרא עובר לעשייתו שהביא ראי' מאנשי ירושלים (שם דף מ"א ע"ב) וזה"ל הגמ' שם: תניא רבי אלעזר בר צדוק אומר כך היה מנהגן של אנשי ירושלים אדם יוצא מביתו ולולבו בידו הולך לבית הכנסת לולבו בידו קורא קריאת שמע ומתפלל ולולבו בידו קורא בתורה ונושא את כפיו מניחו על גבי קרקע הולך לבקר חולים ולנחם אבלים לולבו בידו נכנס לבית המדרש משגר לולבו ביד בנו וביד עבדו וביד שלוחו מאי קמ"ל להודיעך כמה היו זריזין במצות עכ"ל. וברש"י פי' נכנס לבית המדרש: טרוד בשמעתא ויפול מידי ע"כ. הרי כל זמן שלא הי' לומדים הי' הלולב בידם. וגם זה מחלק המצוה כמש"כ תוס'. וזה"ל הבכורי יעקב שם בביאור דברי התוס': ומדבריהם נראה ממה שהביאו ממנהג אנשי ירושלים דלא בלבד חיוב המצוה כגון נענוע והלל עושה אותו עובר לעשייתו אלא מנהג בעלמא ג"כ עכ"ל. ומש"כ דיכול לברך על הלולב עד אחר אמירת הושענה היינו לפי מנהגינו לומר הושענה עם הלולב ואח"כ מניחים הלולב מידינו וכמש"כ שם. ויעו"ש כל דבריו. וכתב בתוס' בכורים שם שאם אין לו אתרוג מהודר ורוצה להמתין שעה או שתיים שיביאו לו אתרוג מהודר שאין לעשות כן ויברך על האינו מהודר שהרי יכול לקיים מצות לולב כל היום לפ"ד תוס' הנ"ל והכל מחלק המצוה ולמה ישהה המצוה וימתין על היתר גאה הרי אפילו אם כבר נטל לולב יכול לברך ומקרי עובר לעשייתו דמצות לולב לענין מצוה מן המובחר הוא כל היום. עי"ש אריכות.

וכבר נשאל רבינו הרשב"ץ אם מברכין זמן על הלולב קודם נטילתו או אחר נטילתו (שו"ת תשב"ץ ח"ב סימן ר"ד) והשיב וז"ל: כיון דקיימא לן (עירובין מ' ע"ב) זמן אמרו אפילו בשוק אין קפידה בדבר ואפשר לברך זמן אחר קריא' המגילה אם לא בירך לפני קריאתה. וכל שכ' שבנטיל' לולב יש טעם אחר לברך זמן אחר נטילה שהרי עדין יש נענועין שהם שירי מצוה (סוכה ל"ח ע"א) ובלא זה הטעם אפשר הוא שהרואה נר חנוכה אחר ראייתו הוא מברך זמן והוא הדין בשאר מצות דאפשר בהכי. וראיתי בירושלמי פרק לולב הגזול (ה"ד) שאמרו כשהוא נוטל מברך על נטילת לולב. התפלל בו אומר שהחיינו וקיימנו וזהו

שכתבתי כי הגענו עין שהוא עושה בשעת תפילה בקריאת ההלל הם שירי מצוה ומברך זמן עליהם, עכ"ל. ועיי"ש כל דבריו. וה"ה כל היום לדברי התוס'. (ועיי"ן יפה ללב א"ח ח"ב סימן תרנ"א סעי' ה'). ודוק בזה.

וזה"ל היפה ללב (א"ח ח"א סימן קנ"ח סעי' ט') לענין נטילת ידיים: ומ"ש עוד בהג"ה כאן ואם שכח לברך עד אחר גגוב מברך אח"כ. עיי"ן בספר ברכ את אברהם סי' ב' אות ו' דף ד' ע"א כתב וזה"ל ואם שכח לברך קודם הניגוב י"א שיברך אחר הניגוב וי"א שאין לברך שכבר כלה המצוה תמצא מחלוקת זה בש"ע י"ד ובש"ך סי' י"ט ס"ק ג' וא"כ ספק ברכות להקל ויע"ש עוד באות ח' ובספר מטה יאודה כאן ס"ק כ"א וביד אפרים הנדפס בש"ע בס"ק י"ב ועיי"ן להרב מור וקציעה לקמן בסי' קנ"ט דס"ט ע"ד שכ"כ ונראין דברי הט"ז שם דאחר ניגוב לא יברך ע"ש. ועיי"ן לה"ה בספר חסד לאלפים שכתב דאם גגב ידיו קודם ברכ' יחזור ויטול ידיו כדי לברך קודם ניגוב ע"ש וכן ראוי להורות. עכ"ל ועיי"ש כל דבריו.

וזה"ל מרן החבי"ף בספר גנוזי חיים (מערכת ע' אות כ'): וכל זמן שהוא עוסק במצוה הוי עובר לעשייתה תוס' שם ע"ב ד"ה בעידנא יע"ש מקור ברוך סי' כ"ד תשב"ץ ח"ב סי' ע"ד ור"ד ורי"ח ורע"ז ש"ע א"ח סי' קנ"ח סי"א הרדב"ז הח' סימן רכ"ב הריב"ש סי' פ"ב ופ"ח פרי הארץ חא"ח סי' ט' ועיי"ן פתח הדביר ח"ב ד"ץ, עכ"ל. והביא שם דברי התוס' בפסחים דף ז' ע"ב ולא זכר דברי התוס' בסוכה ששם מבואר דכל היום כשר לברכה ונקרא עוסק במצות לולב וכנ"ל. ואולי מובא בספרים אשר כתב לעיי"ש ומפנ"ז לא הביאו. ואין כל הספרים שהביא תח"י לע"ע.

ומרן החבי"ף בספרו רוח חיים (א"ח סי' תר"ס סעי' ג') הביא בשם הזה"ק והתיקונים דמי שאין לו לולב לא יקיף הבימה בשעת ההושענות. והביא בשם סחמ"י בהל' סוכה דיש לזוהר הרבה בזה וכל עיקר התיקון הוא נעשה בד' מינים אלו ע"ש.

ולפי"ז ההקפות בשעת ההושענות הם מעיקר המצוה ועיקר התיקון. ונמצא יסוד לזה בזהר הקדוש. ויש חילוק בין הנטילה בשעת ההקפות לבין הנטילה כל היום לפי"ז. אבל לדברי התוס' להלכה אין נ"מ בזה. דכל היום נקרא חלק מהמצוה משום מנהג כדביארנו לעיל. (ועיי"ן בב"י א"ח סימן תרנ"א ד"ה וכשיטול הלולב). ועי' לעיל דף מ' ד"ה ומענין לענין.

[ב]

ולפי זה י"ל דכל זמן שהוא עוסק באכילה לא נקרא נדחה. והוי עובר לעשייתה וז"כ במעדני יו"ט (פ"ז דברכות סימן ל"ג אות ט') ומובא לעיל סי' י' סוף אות א' וע"ש מש"כ בעזה"ת. ואע"פ שיש לחלק בין חייוב מצוה, שירי מצוה, ומצוה מן המובחר משום מנהג לאכילה שהיא רשות. מ"מ המכרה אמת. דכל זמן שהוא עוסק בדבר מאיזה טעם שיהי' הוי עובר לעשייתה כל זמן התעסקותו בזה ולא שייך לומר כיון דאדחי אדחי. ועיי"ן לקמן מ"ש בזה בעזה"ת. ומה שכתב בגמ' ברכות שם הטעם: "והואיל ואידחי אידחי" אינו משום סברת נראה ונדחה גבי מצוה אלא הביאור בזה כמ"כ האור זרוע והאהל מועד ומובא לעיל (דף ל"ו).

והגאון בעל משכנות יעקב זצ"ל כתב שם וז"ל: באמת יש לדקדק על הא דקרי ליה בגמ' הואיל ואידחי כו'. מה דיחוי הוא זה מה שלא בירך מקודם הא לא מצינו בש"ס שנקרא דיחוי רק מה שלא הי' ראוי כלל מקודם כמו גבי כיסוי הדם וגבי ענביו מרובין מעליו וגבי הבדלה אם לא הבדיל במ"ש מפני שהוא עונן עי' ברא"ש פרק מי שמתו... אבל דבר שהיה ראוי רק שעשה זאת מרצון לא מצינו בש"ס שיקרא דיחוי. ולכאורה סברת בעל ברכת אברהם המובא בש"ך שם נראה נכונה דכיון דעכ"פ חזינן דהברכה שאח"כ שייכא שפיר למצוה שעשה קודם. מה"ת נימא שאם יכול לברך קודם ולא בירך שידחה אח"כ. עכ"ל. וכתב לחלק דגבי אכילה נדחה קצת שלא הי' ראוי לברך בשעת אכילתו וכ"ש בשעת בליעה. אבל לפי הנ"ל דמי אכילה למצות זכל זמן התעסקותו בדבר מיקרי עובר לעשייתה ולא הי' דיחוי. ויפה הקשה המשכנות יעקב. אבל תירוצו אינו עולה יפה כמש"כ בתשובתו שקשה לפרש האור זרוע כמש"כ. שהרי הא"ז פי' ענין דיחוי משום דלפניו ברכה אחרונה. וא"א לברך ברכה ראשונה ואחרונה ביחד. ודחוי המוזכר בגמ' אינו מגדרי דחוי בכל התורה דאין דחוי במצות. וגם לא שייך דחוי כאן מטעם הנ"ל. אפי' אי אמרינן יש דחוי או ספק אם יש דחוי במצות. וגם מש"פ באהל מועד משום שכבר מעל ומה מהני ברכתו אינו שייך לדין דחוי בכל התורה בנראה ונדחה. ולפי"ז מיושב מה שהקשה המשכנות יעקב על מש"פ בדברי הראב"ד. שהראב"ד פסק כרבינא. ופי' המשכנות יעקב סברת הראב"ד משום דכל שבידו לאו דחוי הוא. כיון דבידו לסלק הדחוי, וקיי"ל כרב אשי דסב"ל כן בזבחים (דף ל"ד ע"ב) אפילו גבי קדשים. א"כ צ"ע מאוד לדעת הפוסקים דפליגי על הראב"ד, והם רוב הפוסקים, הרי בידו לסלק הדחוי ולמה מקרי דחוי? ואינו קשה כלל משום דאין זה מדין דחוי בכל התורה אלא משום דלפניו ברכה אחרונה אין לברך שני ברכות ראשונה ואחרונה ביחד ולכן מקרי ברכה ראשונה נדחה דאין צריך לברך אז. ולמה יברך שלא לצורך כשיש לפניו השבח של ברכה אחרונה לברך ולהודות להי"ת. ולא סב"ל סברת דחוי כלל. או מטעם המשכנות יעקב דבידו לסלק הדחוי. או דמיקרי עוסק בדבר ולא הי' דחוי. או דאין דחוי בגברא כמש"כ הנחלת יהושע. שהרי כל הזמן רכיב עלי' חיוב המצוה. (ועיין בית מאיר יו"ד סי' כ"ז סעי' י"א גבי כסהו הרוח) אבל מ"מ דברי הרי"ף צ"ע שכת' הטעם משום נראה ונדחה אינו חוזר ונראה משמע דזה מטעם דחוי במצות ולפ"ד קשה סברות הנ"ל. ועיין בספר החיים שם שהאריך לבאר דברי הרי"ף ואכמ"ל, ודוק שם. וראיתי בשיטה מקובצת בברכות שם בשם הגאונים וז"ל: ודעת הגאונים ז"ל שאינו מברך לאחר אכילתו מה שהיה ראוי לברך עליהם בתחילה משום דכיון דמכניסין לתוך פיו פגומין הן קצת ואין להקפיד על ברכתן והו' להו נראו ונדחו דשוב אינן נראין וכדאמרינן בסמוך גבי רבינא דאמר דאפילו גמר סעודתו מברך המוציא ודחינן בגמ' דלא דכיון דאידחי אידחי עכ"ל. ונראה, דגם זה אינו מדין דיחוי במצות. רק משום דאול חיוב הברכה דפגומין הן אין לברך עוד. דאין להקפיד על ברכתן. ואין כאן חיוב ברכה. ואפשר שזה כוונת הרי"ף. ודו"ק בזה. וקצרותי, כי סמכתי על המעיין בפנים סימן י' אות א'.

בס"ד נשלם הערות לסימן א'. וברוך הנותן ליעף כח ומאשפת ירים אביון וחנינו דעה בינה והשכל להבין דברי תה"ק.

הערות לסימן א'

ביאור בענין אם דבר הפסול או פטור יכול להשלים לשיעור כשנתבטל ברוב ואם יצא חובת המצוה באחד מהתערובת (ועיין בהוספות אריכות)

א. עיין הרי בשמים ח"א סימן י"ז שהאריך בקושית החור"ד מה' שנתערבו עורות פסחיהם דלבטל ברוב. ושו"ת עין יצחק חאו"ח סימן כ"ו אות ל"ו. וכן בשו"ת בית יצחק חלק יו"ד סימן קכ"ז אריכות בזה.

ב. כתב בבכורי יעקב, דיכול לבטל אתרוג פסול קודם החג דשייך ביטול גבי מצוה הבאה בעבירה ואתרוג מורכב (סימן תרכ"ו סק"ג). ואפילו לכתחילה ועי"ע.

ג. בספר עמק סוכות (ט' ע"ב ד"ה בשחבטן) העיר איך מהני ביטול, גבי העושה סוכתו תחת האילן דכשר בשחבטן, ופירש רש"י ענפי האילן מעורבים עם הסכך כשר וכו' ומה"ח בטל ברובא, הרי אמרינן (בבכורות דכ"ג) דנבילה בטלה בשחוטה רק שלא יטמא במגע אבל במשא מטמא ומשום דטומאה כמאן דאיתא דמי והביא בשם ספר אגודת אוזב בדרוש ב' וג' לחג הסוכות שהאריך בזה. ובשושנת העמקים סוף כלל י"ד כתב דאיסור מטומאה לא יליף לבטל. וי"ל דה"ה לגבי חיוב מצוה לא יליף מטומאה. ויע"ש כמ"ש. וגם הביא מספר יד דוד שהקשה מגיטין דנ"ד נטיעה דערלה שנתערב בנטיעות דפרש"י דכשהיא במחובר חשוב ולא בטל ולמה בטל כאן. ודחה התירוצים של היד דוד. ועי"ע. ואח"כ ראיתי שעמד בזה מרן החק"ל חיר"ד סימן ק"ז ד' קנ"א ע"א. וכתב כשהאיסור מעורב בהתר ואינו ניכר לא חשיב ובטל כשאר איסורים. אח"כ ראיתי כ"כ המאירי שם ודחה תירוצו. וכתב לתרץ דמשום דהוי סוכה דבר מצוה ואין נהנין בו אלא לקיום המצוה בטל כל מיעוט ברוב. ועי' מ"א סי' תרכ"ו ס"ק ג' וט"ז ס"ק ב'.

ד. בשערי יושר שער ג' פרק ט"ו הביא שנשאל שאלה מהרה"ג שי"ז הגאב"ד דעיר קזמירוב ע"ד עובדא שבא לפני' שנתערב אתרוג שניטל פטימתו באתרוגים שהי' בלא פיטמות מתחילת בריאתם והביא הרב השואל דעת הגאון הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (חלק או"ח סי' ל"ד) דפשוט לי' דמהני ביטול כה"ג והשיב לשואלו בנידון מצה שנעשית שלא לשמה שנתערבה ברוב מצות העשויות לשמה דמהני ע"ו ביטול ברוב לצאת ידי חובת מצה וטעמו דמקרא דאהרי רבים להטות דילפינן מזה דין ביטול ברוב סתמא כתיב בין למ"ע ובין למל"ת וכן הביא הרב הג"ל דעת הגאון רש"י מלובלין שכתב בספרו שו"ת תורת חסד (א"ח סימן ל"ד) דענין זה תלוי בפלוגתא רש"י ותוס' בזבחים ד' ע"ה אם היתר מעורב ברוב איסור מצטרף לשיעור כזית לענין מלקות ובנה יסודו משיטת הש"ס נדרים ד' נ"ט עפ"י הר"ן שם דאיסור דרכו להתבטל ולא ההיתר. ועי"ש כל דבריו בזה.

והראה לי בני הנבון והחכם משה אברהם נ"י שהתשובה הג"ל מובא בקובץ שערי תורה הנדפס בווארשא, חלק ד' קונטרס א' סימן ג', עי"ש ששו"ט בזה הר"ג שי"ז הג"ל ושם קונטרס ה' סימן מ"ג מה שהשיב ע"ו הגאון ר' שמעון שקאפ ושם קונטרס י"ב סימן קמ"א המשך מהגאון הג"ל, שכתב דמהני ביטול וכדברי הנצי"ב, ושלא כדברי העי"ט והת"ח שכתבו דלא מהני ביטול לחדש דינים

רק לבטל האיסור: ועי"ש אריכות. ובשערי יושר שם, ושם פרק י"ט מסיק דסברת העונג יו"ט אינה מקבלת עלי כלום כי מאין לנו לחלק בכלל זה שהוא מקרא דאחרי רבים להטות דדין רוב הוי דין לענין הנהגה דאמרה תורה להתנהג כהרוב וכיון שכן מאי נפ"מ אם דין ההנהגה תלוי באיזה פסול או מחמת חסרון התייחדות וכיו"ב, ושייך ביטול ככל תערובת של פסול סכך וכדומה כמו ציצית שנטו שלא לשמה שנתערבו בחוטי' שנטו לשמה וכן מצה שאינה עשוי' לשם מצה שנתערבה במצות כשרות עי"ש אריכות ודו"ק.

ה. וראיתי בספר עט סופר כלל ל"ו פרט ד' (ח"ב דף ל"ח ד"ה להבין) שכתב וז"ל: ע' תוס' ב"ק דף כ"ז אין הולכין במזון אחר רוב. הקשה ליתי מק"ו מדיני נפשות ותי' בסנהדרין חשיב מיעוט דידהו כמי שאינו וצ"ג ג"פ בסוף הספר פירש כוונת התוס' כיון שאמרה תורה אחרי רבים מיעוט הדיינים מבטלין דעתן מפני הרוב ועי' תומים סי' י"ט שמביא ירושלמי בסנהדרין ר"י סבר כופין המיעוט ליכתב כמוכין ור"ק פליג ע"ש ומבי"ט ח"ב קע"ג ותומים בקצור ת"כ אות קכ"ד מסביר שמיעוט כמי שאינו שרוב סנהדרין הם עושים המעשה והם אינם עושים בספיקא כי להם דבר ברור עכ"ל. ועי"ש כל דבריו שבזה מסביר מחלוקת הרא"ש והרשב"א אם נהפך האיסור להיות כהיתר. הנה לסברת ר"י דהלכה כמותו, כמ"ש בתומים סי' י"ט. א"א שרוב יתחדש דינים על המיעוט רק המיעוט צריך להסכים להרוב א"כ מצה שלא לשמה א"א "להסכים" להיות לשמה, רק לבטל, ואז חסר שיעור מצה וכדברי הת"ח והגרע"א והעו"ט, והבנין עולם, ואפילו לרשל"ק הם מבטלין דעתן. ומסנהדרין למידין דין רוב. ואינו דין של הנהגה רק צריך שהרוב יתבטל המיעוט והוי כמי שאינו לגבי רוב, וא"א שיתחדש בה דינים. ועי' שערי תורה ח"ג אות נ"ו כלל ב'.

ו. הרא"ה לי בני הנבון והחכם משה אברהם נ"י מש"כ בספר גאון צבי עמ"ס זבחים דף פ' על דברי התוס' שם. דבגמ' שם הביא המשנה פ"ט דפרה מ"א: צלוחית (פרש"י: של מי חטאת המוקדשין) שנפל לתוכה מים כל שהן רא"א יזה שתי הזיות וחכמים פוסלין. ופי' התוס' דזה חומרא דמי חטאת הוא דמדאורייתא בטל ברובא (תוס' ד"ה תנן התם ונמצא בסוף דף ע"ט ע"ב ומובא בתיו"ט בפרה שם). והקשה הגאון צבי וז"ל: נפלאה בעיני דאמאי לא ניחא להו בפשיטות לומר דהא דקיימל"ן דאיסור בטל בהיתר היינו לענין שלא יוכל לאסור והוי כאילו לא הי' שם מעיקר. דהיינו שהאיסור מתהפך להיתר אבל שיעשה האיסור תועלת לענין מצוה יותר ממה שיש בהיתר הראשון, דהיינו שיתהפך להיות געשית בו מצוה או חיוב כגון הכא דבלא האיסור אין בהיתר שע"ג האיוו כשיעור, יתהפך המים פסולים להיות מי חטאת כשרים כמצותן, וימלא שיעור הזויה לא מצינו וכ"מ מש"ך ביו"ד סי' שכ"ד ס"ק י"ח ד"ה נתן שאור כו' דעיסת פטור כגון של כותים, או שהורמה חלתה שנתערבה בעיסת חיוב שלא הורמה חלתה דאי לאו דחלה א"צ שיעור הי' אסור להפריש מיני' ובי' דדלמה יש בחלה מקצת פטור ע"ש היטב עכ"ל. ועי"ש אריכות בזה.

ובפירוש מתקלן דקשוט שם (אות צ' וצ"א) האריך בזה והביא דהריט"א (בהל' חלה אות י"ד) גבי העושה עיסה מן החטין ומן האורז, פליג על סברה הנ"ל, וסובר דמתהפך ומתהפך ורמז לס' רבינו ודחי לה. וכתב במתקלן דקשוט דהש"ך שם מיירי דאין ס' לבטל ולכן כתב הטעם דחלה א"צ שיעור. וכן הביא

דהלבושי שרד בחידושי דינים ג"כ לא נחית לחלק בסברת רבינו ופשיטא ל" דכאן
 אנו דנין כל דיני רוב מבלי הבדל עיי"ש. וגם הביא דהמנחת חינוך מצוה י' סב"ל
 כהריט"א דשייך כל דיני ביטול גבי מצה שלא לשמה שנתערב במצה לשמה.
 אבל חידש בזה המנחת חינוך דאם נתערב חמץ במצה קודם הפסח אינו משלים
 לשיעור מפני שצריך שיהי' טעם מצה (עיי"ש באות א' וחזר על כלל זה באות ב'
 במ"ח שם). וכן הביא שהפ"מ סבר ג"כ כהריט"א כמ"ש בפתיחה להל' פסח.
 ושם בפירוש מתקלן דקשוט (וכן באות פ"ג) הביא שו"ת מהרש"ם (ח"ב סימן ד')
 שהביא לשון תוס' ריב"א וז"ל: ול"נ דאע"ג דא"י לאסור מ"מ הוא עצמו אין נעשה
 כמבטל ולעולם עומד בפסולו כל מקום שהוא ופיגול ונותר שמצטרף להשלים
 לשיעור ונהי' כמבטל לפי' הקונטרס נתתי טעם משום דאשכחן דמצטרפין לענין
 לא יאכל וזה ל"ש הכא א"כ מדאורייתא גמי הוי עכ"ל. והנ"ל מובא בחק נתן
 בזבחים שם. ומובא ג"כ בחשובה שם תשובת הגאון רע"א הנדפס בספר שער
 שמעון (סוף מס' גיטין) שכתב כנ"ל. דמצה שהיא רוב מסלק האיסור חמץ שנתערב
 בה אבל א"א שיתהפך חמץ למצה ויצא בזה חובת המצה שצריך לאכל שיעור
 מצה. וכבר הבאתי דבריו בזה בסי' א' מספר לקוטי שו"ת הנדפס מחדש ונלקח
 מספר שער שמעון שם. ובפירוש מתקלן דקשוט שם (אות צ"א בסוף ד"ה והנה)
 הקשה על הראי' שהביא הגרע"א מחמשה שנתערבו עורות פסחיהן ונמצא יבלת בא'
 מהם דאינו בטל מפני שרוב א"א לחדש שיהי' כולם פסחים כשרים, הרי הפסחים
 לא נתבטלו מעולם רק העורות? וז"ל: וכי היכן מבואר בגמ' שהפסחים נתערבו
 הא רק העורות נתערבו והפסחים לא נתערבו מעולם וזה מבואר בש"ס דאל"כ
 היל"ל חמשה פסחים שנתערבו ונמצא יבלת בעור של א' מהם עכ"ל. וכזון בזה
 למ"ש מרן החק"ל מובא לעיל סימן א' (וכ"כ בשערי יושר שער ג' פרק ה').
 ובסוף דבריו אות צ"ג אחר אריכות גדול בענין זה כתב וז"ל: נקוט מיהא דבסברות
 אלו יש מחלוקות גדולות ועצומות מראשונים ואחרונים ואם זכיתי לכוון רק לדעת
 אחד מאריות בפירוש שיטתו לאמיתה די לי והי' זה שכרי עכ"ל. ועיי"ש כל דבריו
 (וע"ע שם אות ע') ופשוט דתוס' פליג על סברת הגאון צבי וההולכין בשיטתו,
 וריב"א פליג על התוס' בזה, וזה מחלוקת קדומה בין רבותינו הראשונים מה שחלקו
 בזה גדולי הדורות האחרונים זיע"א.

ומסיים במתקלן דקשוט וז"ל: כיון שא"ל שום הכרע מראיות שהביאו שני
 הצדדים וגם הראשונים שקולים בזה כמש"ל יש למנוע ממצה זאת בפסח
 ואין להקל אפי' בשעת הדחק גדול כי גם מתוס' בסוגיין לא נשמע רק בהיתר
 שמתהפך לחובה ולא באיסור עכ"ל. (ועיי"ש כ"ד ד"ה ורש"י סבר והנמשכים).
 ובאתי רק לעורר ולהראות מקום לעורר לב המעיין.

ז. וראיתי בחלקת יואב (ח"א סי' ל"ג) שהאריך בסברה הנ"ל גבי דין אתרוג
 המורכב. אם הוא כשר מפני שחלק הפסול בטל ברוב אתרוג הכשר.
 והביא דברי התוס' בזבחים שם דמים שנפל לתוך מי חטאת בטל מדאורייתא,
 (מובא לעיל) ועוד ראיות שהמין הפסול בטל וכן ראיות להיפך ושו"ט בזה (ועיי"ש
 ענף ד', ד"ה ועוד). ובהגהות על המנחת חינוך שם ח"ב (בני-ברק תשמ"ה) מצוה
 י', על דברי המג"ח שכתב דהפסול שלא לשם מצות מצוה בטל ברוב, כתב: שפשוט
 להיפך ולא שייך רוב רק שיהי' היתר ולא שיתהפך למצה וכ"כ בפשטות בהגהות
 ר' ברוך פרנקל על הל' פסח (סי' תע"א ס"ק ה') אך במצה של איסור דפסולו משום

מצוה הבאה בעבירה, לזה ודאי היכא דנתערב באופן דליכא עבירה שפיר יצא עכ"ל.

ח. ובשור"ת פני מבין הביא ראיה מירושלמי מפורש (פ"ג דפסחים ה"א), דחמץ שבטל במצה, אדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח. והיות שהתשובה קצרה נעתיק כל לשונו בזה וז"ל (חא"ח סימן קכ"ד): המנחת חינוך במצוה י' כתב כיון דמצה שבישלה אינו יוצא דבעינן טעם מצה אם נתערב מצה שבישלה יחד בתרי מצה כשירה או כזית חמץ במצה דנהי דבטל דגוה"כ דנהפך האיסור להיות היתר וכן ענין מצוה בסכך פסול אבל במצה לא שייך כן ומטעם זה אם נתערב חתיכות חמץ בב' חתיכות מצה נהי דבטל מתורת חמץ אבל אינו יוצא י"ח מצה דטעם מצה בעינן יעו"ש וכמה אתרוגים עט סופר ובית שערים סי' ד' וה' כתבו דאם נתערב כזית גבילה בב' זתים פסח ובטל ברוב עכ"ז לא יצא י"ח פסח יעו"ש האומנם ממנחת חינוך נראה דרך במצה כתב כן משום דבעינן טעם מצה אבל במצוה אחרת מודה דבטל לגמרי כמו שהביא ראי' מסוכה ולענ"ד יש להוכיח נגד דברי מנ"ח ואחרונים דהנה בירושלמי פ"ג דפסחים ה"א איתא על חמץ ברור חייב כרת ועל עירובו סופג ארבעים א"ר בין בר כהנא בימי ר' לא תיפתר בחמץ ומצה שנתערבו א"ר יוסי קשיתא על הדא דר' בין בר כהנא מהנן קיימין אם בשרבו חמץ חייב כרת אם בשרבו מצה יוצא בהן חובתו בפסח יעו"ש הרי מפורש דאם נתערב מיעוט חמץ ברוב מצה יוצא י"ח בפסח ובשאר מצות דמיעוט קונה מעלת הרוב יש ראי' דאיתא במתני' דפרה פ"ט צלוחית שנפל לתוכו מים כל שהן ר"א יזה ב' הזאות וחכמים פוסלי' והקשה תוס' בזבחים ע"ט ע"ב דמדוע לא בטיל ברובא ותירצו דחומרא דמי חטאת הוא והביאו תוס' יו"ט ומעתה אם גימא דמיעוט אינו קונה מעלת הרוב להיות מי חטאת מה הקשו תוס' הלא מים חולין אינם מי חטאת אע"כ דאם מיעוט בטל ברוב נהפך לגמרי וקונה מעלת הרוב עכ"ל. וכן בחלקת יואב שם (ד"ה ומכל) הביא ראיה מירושלמי הנ"ל, ועיי"ש ובענף ה' ו'.

ובסוף סימן א' כתבנו לעיין בבית האוצר מערכת ב' אות ט'. וגם שם מובא ראיה הנ"ל מירושלמי פסחים (ועיין במ"ש לעי"ע, ציונים לתורה כלל י"ד, ושם בבית האוצר אות ג'. ועיין עוד מאות א' והנמשכים שם עד אות ט'). ושם כתב בסוף דבריו: ויש עדיין לדון בזה בירושלמי הנ"ל ובאתי רק להעיר עכ"ל. והיינו כמ"ש הגאון בעל בכורי שלמה בתשובה הנדפס בשערי תורה חלק ד' סי' כ"ו דלפי פירוש הפני משה לא קשה עליהם מירושלמי הנ"ל. ועיי"ש כל דבריו הנעימים בענין מצה שלא לשמה שנערכו ע"י חרש שאינו שומע ואינו מדבר שנתערבו באחרות שנערכו על ידי בני דעה, שפסק בזה להלכה דיוצאין בהן ידי חובתו בפסח. ועיין המשך לזה שם סימן מ"ז שדן מטעם אחר להתיר בזה משום שהי' שם עוד אנשים ומהני געע"ג. וג"כ טעמים אחרים להתיר. ועיין הערה על דבריו סי' מ"ג שם. ובתוך דבריו בסימן כ"ו אות ח' הזכיר שור"ת יד אליהו בדין ספר תורה שיש בו טעות שנתערב. ולפענ"ד כוונה אחרת ה' להיד אליהו בזה וכמ"ש בסימן א'. ואין משם ראיה. וכן בספרו שור"ת בכורי שלמה ח"א סי' כ"ה אות קמ"ה העיר ממ"ש שם ויעו"ע.

ועיין מש"כ הגאון הנ"ל בספרו שור"ת בכורי שלמה סימן כ"ה (אות נ"ה והנמשכים ואות קמ"ה וכו') בענין אתרוגים מורכבים אם שייך ביטול לחלק המין פסול. והביא חבילות דברי הפוסקים שמדברים מזה, ועי"ע, ששו"ט בדבריהם.

בטור"ד. אח"כ ראיתי שהתשובות הנ"ל שהדפיס הגה"מ ז"ל בשערי תורה שם הדפיס בספרו שו"ת בכורי שלמה ח"ב סי' י"ג בתוס' דברים וגם הדפיס תשובה בענין הנ"ל בשו"ת שם סימן מ"ח (בפנים הספר נדפס בטעות סימן מ"ט וצ"ל מ"ח) ועיין עליהם.

ט. ובקרן אורה בזבחים שם על דברי התוס' הנ"ל שכתב דמדאורייתא ברובא בטל המים במי חטאת, כתב וז"ל: נראה דלא מהני ביטול הכא כיון דבכל הזאה מעורב מעט מים דיש בילה וליכא שיעור הזאה ואפילו אי בטיל לא מהני להשלים שיעור הזאות דמ"מ אותו המעט לאו מי חטאת הם עכ"ל. וכדברי הגאון צבי וכשיטת הגרע"א, העיו"ט, וכו' כדלעיל. וכן העיר בספר עולת שלמה שם והביא דברי העיו"ט (סימן ד'). וגם העיר ששיטת התוס' (בדף ע"ח ד"ה הפיגול) דמיעוט הבטל ברוב אין מצטרף להשלים לכשיעור. ועיי"ש מש"כ. ועיין שערי יושר שער ג' פרק י"ז וי"ח. ואור שמח הל' ציצית פ"א הל' י"א ובמה שכתב לע"ע בהל' מ"א (פט"ו ה"י). (ושם הל' ציצית כתב לתרץ דברי התוס' כנ"ל וכן בשו"ת תורת חסד שם אות י"ב, ועיין מה שו"ט בזה בשו"ת נפש חיה סי' ג').

י. אחר זה ראיתי בספר יד דוד בזבחים שם שכתב: לכאורה אפשר לומר דנהי דבטל ברובא ולא פסל למי חטאת, מכל מקום המים אין נעשים מי חטאת כלל רק לעולם נשארו מים ואם כן יש לחוש שלא זרק עליו רק מים. ושוב ראיתי כן ביתר הבו בשם הגליון ועיין מה שכתב בזה בלחם משנה על המשניות, עכ"ל. הנה דבר זה נפתח בראשונים וכמ"ש לעיל. ובהערות על היד דוד שם, הביא שהחזון איש בטהרות סי' א' ס"ק י' כתב מענין זה. וראיתי שם שהקשה על דברי התוס' בזבחים שם קושית הגאון צבי וכו' המובא לעיל בס"ד, והניח הדבר בצ"ע. ובקול סופר על המשניות פרק ט' דפרה ג"כ כתב דבטול ברוב פועל שילך האיסור ולא שיקבל מעלות הרוב לתרץ הקושי' למה אין המים בטל ברוב וכן ביכין ובעוז שם בחלק הבעז אות ב', וכדברי תוס' ריב"א.

יא. הנה בחלקת יואב שם הביא עוד ראייה דמיעוט מצטרף לרוב להשלים השיעור מירושלמי ס"פ לולב וערבה ה"ז דפירש טעם ליינ ומים שנתגלה דפסול לניסוך מטעם ממשקה ישראל. ולא כרש"י בסוכה (דף מ"ח ע"ב ד"ה שהיין) דסבור הטעם דאין ארס נחש משלים לכשיעור. וע"כ דהירושלמי סובר דמשלים אף לכשיעור. ובשו"ת תורת חסד (חלק א"ח סי' ל"ד) הביא ראייה מרש"י מנחות (דף מ"ב ע"ב) דאם עירה צבע נסיון ביורה פוסל את כל היורה. והטעם משום דאינו מצטרף ואינו חל על הצבע שם חדש של לשמה. ובאור שמח שם הביא ראייה מרש"י (נדה דף ע"א) גבי הרוג שיצא ממנו רביעית דם בחייו ובמותו ועדיין לא פסק ספק רובו בחייו מעוטו במותו ספק מעוטו בחייו ורובו במותו זהו דם תבוסה וטומאתו מדברי סופרים ופרש"י: אי הוה נמי רובא לאחר מיתה אין טומאתו מן התורה דרביעית שלמה דמת בעינן עכ"ל. הרי מבואר מרש"י דאין המיעוט מצטרף לשיעור רביעית. גם בחלקת יואב שם העיר מגמ' נדה הנ"ל. וקשה על זה מרש"י זבחים (דף ע"ח) שכתב דמיעוט פיגול מצטרף לרוב גומר להשלימו לכזית וללקות עליו וחולק על התוס' בזה כמובא בראש דברינו וכ"כ בשיטה מקובצת שם. (וקושיה זו מובאת גם בשערי תורה ח"ז סי' ג' מובא לעיל ועיין שו"ת בכורי שלמה סכ"ה אות ס"ה וכו' שמפלפל בדברי תוס' ורש"י הנ"ל). וכבר כתבנו תירוצו של תוס' ריב"א. ודברי תוס' ריב"א הנ"ל מובאים ג"כ בשו"ת בית יצחק (י"ד ח"ב סי' ק"ה).

בהג' במפתחות (שם) לענין ספר תורה שנאבד בה פסולים אי שייך דין ביטול להכשירו (ובשו"ת מהרש"ם שם הראה מקום לעי"ע). ודן אם שייך שיתהפך פסולים להכשרת ע"י רוב, ובתשובה בפנים אות י"ד האריך בזה. והביא דברי התוס' (ובחים דע"ט) דדבר שנתבטל מצטרף לשיעור גבי צלוחית מי חטאת שנפל לתוכה מים דבטל מדאורייתא ודברי התוס' שם דף ע"ח גבי פגול נ"ט דאין מצטרף לשיעור. (והביא שם שו"ת יד אליהו שהכשיר הס"ת מטעם ביטול ברוב. ולפענ"ד אין משם ראיה שמתהפך פסול לכשר כמ"ש בס' א').

יב. ובשו"ת אבני נזר (חא"ח סי' תפ"ג) בענין אתרוגים מורכבים, דן אם שייך ביטול לחלק המין שאינו אתרוג, בתשובה שהשיב להגאון בעל נפש חיה, והביא ראיה דאינו משלים לשיעור מג' גדה הנ"ל וכתב שם וזה ראיה לדברי התוס' בזבחים (דף ע"ח) דפגול נ"ט אינם מצטרפים לשיעור (עיי"ש באבני נזר אות ט' והנמשכים), ועוד הוסיף חילו בתשובה שם סימן תפ"ו ובאות י' דן עוד אי שייך ביטול למין הפסול. ובשו"ת נפש חיה סימן ג' בתשובה להגאון הנ"ל זיע"א האריך בענין זה ומסיק להלכה דמין הפסול אינו משלים לשיעור (ושם סי' ב' ד"ה אך לפענ"ד לא שייך בזה ביטול וכו'). והקשה על יסוד זה ממנחות (דף כ"ג) דשחוטה בטילה בבטילה וחל איסור בבילה על השחוטה. ותירץ, התם מיירי שיש שיעור. דכיון דאולינו בתר רוב ואמרינן דהאי חתיכה הוי דאיסורא אי"כ אכל כזית איסור וכו' ביודאי אין חילוק בין היכא שהרוב היתר כל חתיכה וחתיכה מותרת ה"ה להיפך היכא שרוב איסור כל חתיכה וחתיכה אסורה וחייב עלי' דאמרינן על כל חתיכה דאיסורא הוא וחייב עלי'. ועיין במ"ש בנפש חיה שם ובאבני נזר במהנ"ל. (בסי' תפ"ג אות י' הקשה מפ"ז דמקוואות אלו פוסלין ולא מעלין וכו' מקוה שיש בו מ' סאה חסר קורטוב ונפל מהם קורטוב לתוכו לא העלהו, וקשה יתבטל ברוב מקוה כשרה, וכתב לתרץ שיתבאר ג"כ על דרך הנ"ל, כיוון שאין שיעור במקוה לא שייך ביטול להשלים לשיעור מקוה ויעו"ש. ובאבני נזר שם סימן תפ"ו אות י' בענין מים פסולים להשלים לשיעור מקוה, דאינו משלים, ביאור נכון בענין, ובדברי הר"ש פ"ב דמקוואות משנה ג' דסב"ל דמה"ת משלים כשיש רוב מים כשרים, וביאור בענין בשחבתן פ"ח דסוכה יעו"ע אות י"ב. ובנפש חיה שם הקשה על דברי המ"ל פ"ז מהל' מעילה שכתב דבתערובת יבש ביבש אין חייב מלקות אם אכל אחד מהתערובת, הרי כשאינו משלים לשיעור, ויש שיעור בפני עצמו, אמרינן דבטל ברוב מטעם אחרי רבים להטות, ואם הרוב איסור למה אינו חייב מלקות ותירץ בזה, מדברי הש"מ בפ"ק דב"מ, דרוב הוי ספק ואין לחייבו מלקות מספק ועשכ"ד).

יג. ובשו"ת טוב טעם ודעת חיו"ד סימן רכ"א פשיטא לי' דדין היתר מתהפך לאיסור דפליגי בו רש"י ותוס' בזבחים שם אינו שייך לדין מצה שלא לשמה שנתערב במצה דלשמה וז"ל שם: והנה באמת נראה דאף אם נאמר דההיתר נהפך לאיסור אין ראיה מזה לאיסור, דבשלמה להיות נעשה איסור כיון דביד האדם להפכו לאיסור ע"י קונם או לשוויה חד"א באמירתו, לכך מהני נמי ביטול ברוב, אבל למצוה כיון דאין ביד אדם לעשות ממצה עשירה מצה כשרה לא מהני הביטול ברוב, ואין כח ברוב להפכו למצוה, ועוד בשלמא באיסור כיון דהרוב האיסור כבר נגמר איסורו ואינו חסר דבר שכבר הוא אסור, ובפרט באיסור שגופו גרם לו האיסור. לכך כיון דגופו אסור מהפך המיעוט שבו להיות כמוהו אבל

למצוה הרי אפי' הכשרה אם לא כיון בו למצוה אינו מצוה וא"כ עדיין חסר הכוונה, וכיון דהוא גופו עדיין אינו מצוה אין בו כח להפוך שבו להיות יוצאין בו י"ת עכ"ל. העתקנו ל"ק מפני שביאר במילים אחרים בהסברה יתירה בטט"ד מש"כ לעיל, דאין כח ברוב לחדש דינים שיהי' במצה דין לשמה, ונכון להעיר כאן שכתב הנ"ל לענין אם יוצא בכזית מצורף מכשרה וממצה עשירה. אבל בדין מצה שלימה שנאפית שלא לשמה שנתערבה במצות אחרות שנאפו לשמה כנדון הנצי"ב וכו' שייך לומר הסברה שכתב שם בנצי"ב וז"ל: דמצה שנתערבה ברוב כשירות תולין בכל מצה שהוא מן הרוב שנאפית לשמה ויוצאים בה י"ת ע"כ. והיינו מפני שאין צריך להצטרפו לשיעור. (ועי"ש מש"כ בביאור דברי הרמב"ם פ"ז מהל' מעילה ה"ו ובמשנה סוף מעילה נפלה פרוטה של הקדש בתוך כיסו וכו' שהקשה תוס' ולבטל האי פרוטה של הקדש ברוב, ובהא דתנן המפריש מעות לנזירותו לא נהנין ולא מועלין, ולמה אינו בטל ברוב כמשה"ק במ"ל שם, דמש"כ תוס' דממון לא בטל זה רק מדרבנן, עי"ש תריצו ומש"כ ש, ולקצר אני צריך ובאתי רק לעורר ולהראות מקום למבקשי הי"ת ותה"ק) וכן בתשובת רע"א מובא לעיל מיי"ר בחיטין של חמץ שנתערבו באלו הכשרים למצה וצריך להשלים השיעור לצאת בהם ידי חיוב מצה עם חיטין דחמץ וכתב ע"ז דא"א שהחמץ ישלים לשיעור מצה לצאת בה י"ת אע"פ שהאיסור חמץ בטל. והיינו מפני שנתערבו ולא שייך לומר "תולין בכל מצה שהוא מן הרוב", כמו מצות שנתערבו, כשהם שלמים, דעל כאו"א יכולים לומר שזה מהרוב, כמ"ש הנצי"ב. ועיין בגפש חיה שם. וקובץ שע"ת שם, ד"ה ולפ"ז.

יד. ובשו"ת תורת חסד שם שדן בענין אתרוגים מורכבים אי שייך ביטול לחלק הפסול (אות י"א סימן ל"ד) הביא התשב"ץ שהאריך לבאר החילוק בין הרכבה שכונית שהוא תערובת דברים נפרדים וכאו"א עומד בעצמו בתערובת ובין הרכבה מזיגית שקונה מזג חדש בהרכבתו וכל חלקים הם מורכבים (יעו"ש בתשב"ץ ח"ב סי' ד'). ושם באות י"ב מענין לענין האריך לבאר אם יצא י"ת בכזית מצה אם יש בו תערובת מועט מדבר שאינו ראוי לצאת בו י"ת והרוב הוא ממה שראוי לצאת בו ידי חובתו וכתב דלא שייך בזה ביטול שישלים לשיעורו. ושו"ט בראיות שכתבנו לעיל ועוד אבל י"ל דמודה לסברת הנצי"ב דמצות שלימות שנתערבו שייך בהן ביטול דחלינן "בכל מצה שהוא מן הרוב", (וכ"כ חילוק זה בבכורי שלמה שם ובח"ב סי"ג אות י' ובתשובתו בשערי תורה שם אות י') אבל במ"ח שם מבואר דלא נחית לחלק מהכי. ועיין שו"ת באר יצחק חיו"ד סי' י'.

טו. וכן בשו"ת עונג יום טוב דן רק אם יכולים להשתמש בכל הציצית אם נתערב בהם חוטין שלא נטוו לשמה. וכתב כנ"ל דא"א שרוב יתחדש דין לשמה, אבל באור שמח (הל' ציצית שם) כתב שאפילו אם הי' שם חוטין הרבה שנטוו לשם ציצית ונתערב חוט אחד שלא נטוה לשם ציצית כיון דלא הוכשר החוט הזה לציצית תו כל דפריש לא אמרינן מרובא פריש כיון שאנו לוקחין מן הקבוע. ולפי"ד ה"ה במצה פסולה שנתערבה בכשירות. ועיין בהוספות אריכות לקמן.

טז. ובשו"ת מחנה חיים ח"ג סי' ה', בנדון הדומה, בענין פרשיות של תפילין הנכתבים להתלמד ולא לשם מצות תפילין ונתערבו הפרשיות הכשרות ולא נודע לו להסופר ואחר עשיות התפילין נודע לו מהתערובת ועכשיו יש לדון בהכשר התפילין שמכר וגם להכשר הפרשיות הנשארים עדיין בידו, כתב בתוך דבריו וז"ל: גם יפלא הלא הסופר לקחם בידי הפרשיות והניחם בבתיים א"כ

לקחם מן הקבוע והגם שלא ניכר האיסור הוה קבוע לכמה שיטות אפי' מה"ת ולכל הפחות מדרבנן כמבואר בסי' ק"י עכ"ל. ועיי"ש כל דבריו שהאריך בסברה הנ"ל דלא שייך ביטול לחדש שם קדש, וביו"ד ח"ב סנ"ג.

יו. ושם האריך להקשות על הסוברים דשייך ביטול גבי ספר תורה. שנשאל בס"ת שנמצא בה טעות בשם אשר א"א לתקן וברוב הימים נתערב אותו ספר בין שאר ספרים שמונחים בארון הקודש שנשכח באיזה ספר ובאיזה מקום יש בו הטעות אי מותר לקרות באחת מהן מן התערובות או לא עכ"ה. והשיב, הכי יפעל הרוב לעשות יש מאין אם בס"ת הפסול חסר אות או יתיר אות או נמצא בו אות שנפסד צורתו או נכתב בחק תוכות וכדומה מן הפסולים דלא הוה ס"ת שלם, הכי יפעל הרוב לחדש יש מאין הגם שלא נכתב יהי' ככתוב דבר זה לא יקובל בשכל הרי בריאה יברא הרוב לעשות את שאינו ישנו או הרי יפעל לעשות זאת שישנו אינו עכ"ד ויעו"ע היטב. ובפנים בסימן א' כתבנו בס"ד ביאור נכון בדברי שו"ת יד אליהו דסב"ל דמהני ביטול בס"ת. ובמחנה חיים שם שו"ט בדברי שו"ת יד אליהו ודברי רבו החת"ס זיע"א, (מובא בס"א בפנים) ואם כי דברי המחנה חיים נכונים בסברה, מ"מ לענ"ד כוונה אחרת הי' להגאון בעל שו"ת יד אליהו זיע"א כמ"ש בפנים. (וגבי שם שלא נתקדש מודה היד אליהו דלא שייך ביטול אם הספק בס"ת א' כמ"ש בהל' קטנות מובא שם, וכ"כ בשו"ת משיב דבר שם ויעו"ע).

חי. והגאון המ"ח כתב וז"ל: ולא אכחד כי הדבר החדש הוה דביטול לא יוכל לפעול שם חדש לעשות מפסול הכשר רק יוכל לסלק האיסור צריך התבוננות בדברי הירושלמי פסחים פ"ג ה"א דיש פלוגתא אי יש חיוב כרת או מלקות עכ"פ אם אכל כזית תערובת שיש רוב חמץ יעו"ש וגם בסוכה ט' בשחבטן כשר דסכך פסול בטל ברוב יעו"ש וגם בדברי רא"ש ורמב"ן בה' חלה עכ"ל. ולעיל מובא שהעירו בזה רבותינו גדולי הדורות. והדבר נפתח בראשונים רבינו תוס' ריב"א דלא מהני ביטול לחדש שם חדש, וכמ"ש המחנה חיים שם בסוף דבריו. אין רוב פועל לברא יש מאין לעשות שאינו ישנו והבן זה בעוה"י"ת, עכ"ל. וכתב שם שמצא כדבריו בספר מלאכת הקודש דף ל"א ותגל נפשו מאד.

יט. ויש מקום להעיר בזה דבשו"ת בית יצחק בהג' במפתחות שם ר"ל דמש"כ תוס' ריב"א הוא שיטת הרשב"א דאסור לאכל כאחד יבש ביבש אבל להפוסקים דאיסור נהפך להיתר והוא דעת הרא"ש פגה"נ לדידהו בטל ומצטרף. אבל במחנה חיים ביאר דאפילו למ"ד איסור נהפך להיתר אין בכוח הרוב לחדש דין לשמה רק לסלק האיסור. ושם הביא שיטת הרשב"א מובא בפ"מ יו"ד בפתיחה לה' תערובת דאם היתר נתערב ברוב איסור לוקין עליו. וכתב וז"ל: אמנם עדיין אני אומר דיש הבדל בשלמא איסורים אשר פי ד' קבע אותם כגון חזיר או חלב או גבילה וכדומה או פעל פי ה' לילך אחר הרוב שיבא גם על חתיכת היתר שם גבילה חלב או חזיר כי על מוצא פי ד' נתחדש האיסור של הרוב על ההיתר ורביץ עליו לעונש גברא אבל קדושת ס"ת לא נתחדש רק מפי אדם במחשבות זכות אם חושב לקדש בשעת מעשה כתיבה את האות או התיבה בקדושת ס"ת או בקדושת השם אבל אם סופר יכתב בלי מחשבה לקדש בשעת כתיבה ואע"פ שאח"כ אמר יהי' אלו תיבות בקדושת ס"ת ואזכרה לא מהני כדמוכח בגיטין דף נ"ד ובדף כ' כנודע וא"כ איך נבוא ע"י הביטול קדושת ס"ת או קדושת אזכרה על אותן תיבות שלא נכתבו בקדושה, עכ"ל ויעו"ש כל דבריו, שביאר שביטול א"א לפעול שיהי' למפרע

קדוש. ועוד הוסיף לבאר דקדושת ס"ת צריך להיות קדוש ע"י מחשבת אדם ולא שיהי' הקדושה עפ"י הקב"ה וביטול ברוב הוי קדושה שפי' ד' יקבענו ולא בא ע"י אדם מ"שאל ודוק בזה. וה"ה לפ"ז כל דבר הצריך לשמה, כמו מצה, קידוש מי חטאת, ותכלית הצריך לשמה, דאינו ענין לביטול איסורים ואיסור נתהפך להיות. וכמ"ש הטור"ד מובא לעיל. ועי' באו"ש שם.

כ. **ובעצם** חידושו שכתב דביטול הוי כמו הקדש ע"י הקב"ה ולא ע"י אדם מובא ג"כ בשו"ת בית יצחק חא"א סימן נ"ד אות ד'. שתירץ בזה קושית המ"ל פ"ז ממעילה, ממצעות סתומות דאין מועלין מפני שיש בו מצעות שלמים והקשה דימצעו שבטל מצעות שלמים, דמכמה פוסקים משמע דהיתר נהפך לאיסור, אמנם לפנה"ל הדבר נכון, דנהי דההיתר נהפך לאיסור, בהקדש איך יתחייב מעילה ע"י ביטול, הרי הוי הקדש מעצמו והביא ראיה מבור של הקדש מועלין בו ואין מועלין במימיו ופי' הרמב"ן דהמים שבבור נתקדש מעצמו ולא ע"י אדם. ואין מועלין בהקדש מעצמו, עיי"ש. ובמחנה חיים שם ג"כ הביא דברי הרמב"ן הנ"ל פ' הספינה, הובא בקצה"ח סי' ר', והסביר הקצה"ח דאין מעילה אלא בהקדש שהוקדש ע"י אדם וזה שממילא נתקדש אין בו מעילה. וה"ה קדושה שבא ע"י ביטול ברוב, לא בא ע"י אדם מ"שאל, ועיי"ש כ"ד ודוק. ושם ח"ג סי' ה' (ד"ה ואקדים) מתרץ כנ"ל קושיה הנ"ל דממי שלמים יתבטלו ברוב דמי עולה וחטאת. ושניהם ז"ל כווננו לדבר אחד. (ועיין בהוספות לקמן או"ב).

כא. **ובאור** שמח שם ביאר הדבר במילים אחרים וז"ל: אבל כאן שתאמר ע"י ביטול שכשירה לציצית והוי כמו שנעשה בה מעשה של טויה לשמה דאם אינו טווי לשמה לא הוי כשר לציצית זה לא אמרינן עכ"ל. והיינו דביטול א"א לחדש שנעשה בו מעשה. וגבי נבילה הבטילה ברוב שחוטות אינו מתחדש ע"י הרוב שנעשה בה מעשה שחיטה רק סילק האיסור, ועיי"ש.

כב. **ושבתי** וראיתי במרן החקרי לב (חלק יו"ד סימן צ"ז) שהאריך לבאר אם דין ביטול ברוב יכול לפעול שיתחייב במלקות אם נתערב חלב, שחסר משהו, במעט שומן והשלימו לכזית. (בשדי חמד הראה מקום לע"ע, בפאת השדה, כללים מערכת הבי"ת סימן ל"א, ועיי"ש בשדי חמד, ושם סימן מ"ט אריכות בענין דלעיל אם נתערב דבר שאינו ראוי לצאת בו י"ח מצה ברוב שראוי לצאת בו אם בטל ברוב והביא דברי הגפיש חיה שם, והאריך לסתור דבריו מדברי הריט"א מובא לעיל, וגם הביא דברי הבכורי שלמה והתורת חסד מובא לעיל ושוי"ט בדבריהם ויעו"ע. הגה, מש"כ בשד"ח שם שלא ראה בעל שו"ת נפש חיה דברי הרמב"ן בחלה אשר עליו בנה הריט"א יסודו דמיעוט משלים לשיעור, ועמ"ש לעיל, וגם הקשה עליו מהירושלמי פ"ג דפסחים, וכן הקשה עליו בשו"ת חדות יעקב סי' ו' בתשובה שכתב לבעל שו"ת נפש חיה עם הערות על ספרו כשקבלו מהרה"ג וכו' המחבר הנ"ל וכן הקשה מסוכה דף ט' בשחבטן דבטל סכך פטול ברוב סכך כשר, וכן העיר בריט"א, מובא בשד"ח שם ועוד. וכתבנו לעיל שהעירו משם רבותינו גדולי הדורות זיע"א, הנה זה אמת שלא הביא בעל נפש חיה דברי הריט"א, אבל בשו"ת אבני נזר א"ח סי' תפ"ז אות י"ג וז"ל: "והרב ר' יואב יהושע נ"י הביא עוד ראיה מדברי הרמב"ן בעיסה מדגן ושאר מינים שאינו אורז צריך שיהי' רובא דגן ושיעורו דגן. הא רובא לחוד לא מהני וכן בתוס' שם בפרק כל שעה במוגלשין על גבי קמח דמירי בשיעור מצומצם. וכיון שנתבשל כדי קליפה חסר שיעורו.

ובודאי אחר כך לשו ומתערב. ואף על פי כן לא מצטרף לשיעור עכ"ד". עכ"ל האבני נזר, ותשובה זו כתב להגאון בעל נפש חיה. ולא נעלם מהם שום דבר. והביאו ראיה מדברי הרמב"ן, וכשיטת רבותינו גדולי הראשונים, דמין הפסול אינו משלים לשיעור ולכן כתב הרמב"ן דצריך רובו דגן ושיעורו דגן ומהראיות שהביאו שם מבואר דלא כהר"ט"א ומה שהביא הר"ט"א ראיה מסוכה דקאמר שם בשחבטן דבטל ברוב וכן מש"כ שם בשד"ח משו"ת דבר אליהו, ראיה מנתן סאה ונטל סאה גבי מקוה הרי שהמיעוט דבטל משלים כבר שו"ט בזה באבני נזר שם אות י' ושם סימן תפ"ג אות י' וכן גבי מי פירות דבטל, וכבר כתבנו לעיל מזה וספר אב"נ לא ה' לפני הגאון בעל שדי חמד. ומ"ש מדין כשחבטן יעו' במרן החק"ל יו"ד סי' ק"ז דף קנ"א ע"א וכתבנו לעיל לע"ע ויעו"ע שם דף הנ"ל ע"ג).

כג. ואחר הערה קצרה הנ"ל, נחזור למש"כ מרן החק"ל, בענין אם ביטול יכול להשלים לשיעור. שכתב שזה תלוי במחלוקת המשנה למלך ומהר"י אלפאנדארי פ"ז מהל' מעילה. שכתב המ"ל דלא שמענו שיתחייב כרת מלקות או קרבן בתערובת יבש ביבש אף שהאיסור הוא רוב ואסור מד"ת ומהר"י אלפאנדארי סב"ל דרוב איסור מחייבו קרבן מעילה, ועוד, ועיין במ"ל שם וקצרנו. והביא מרן החק"ל ראיה נגד המ"ל מסנהדרין, דמשם למידין כל דיני רוב, וגבי סנהדרין מחייבין מיתה ע"פ רוב דיינים, הרי דהורגין את הנפש מכח רוב וכ"ש במלקות וקרבן. והביא עוד ראיות יעו"ע. ואחר היישוב כתב שו"ל לקיים דעת המ"ל מתוס' (סנהדרין דף פ' ד"ה הנסקלי') שהקשה ריב"ם לר"ת אמאי קאמר במשנה (שם ד' ע"ט) רוצה שנתערב באחרים כולן פטורין וקאמר בגמ' דמיירי ברוצח שלא נגמר דינו שנתערב ברוצחים שנגמר דינם, אמאי לא אזלינן בתר רובא ותיריך התוס' דלא אזלינן בתר רובא לחייב אותו שהוא זכאי, ועי"ש כל לשון התוס'. וכתב מרן החק"ל לפרש כונת התוס' וז"ל: והנראה בכונתם שמחלקים בין רובא דאיתיה קמן דאיתחזק שם אחד של פטור לרובא דליתיה קמן דלא איתחזק שם אחד של פטור בודאי וכה"ג חילק הרא"ש כלל ב' סי' א' גבי חדש גם המבי"ט ח"א סי' כ"א חילק כה"ג גבי שביעית דכל דאיתחזק שם מיעוט האיסור חמיר טפי וגם הרב מ"ל בדין זה חילק כן בפשוט ע"ש בדבריהם ואוקי באתרין ולפ"ז ל"ק להרב מ"ל ממתני' דריש סנהדרין (גבי דיינים) עכ"ל. והאריך לבאר סברה זו. דגבי דיינים עיקר הספק אי חייב מיתה או לאו ואין כאן מיעוט פטור בודאי. וכן ל"ק ממ"ש בפ"ק דחולין דאזלינן בתר רוב מהורג נפש וממכה אביו ואמו ומעדים וזממין דהנך נמי לא איתחזק שם פטור ודאי. וכן ל"ק ממ"ש בפ"י החולץ הלך אחר רוב נשים דהתם נמי לא איתחזק שם מיעוט הפטור. ויע"ש כל דבריו וקצרנו.

כד. והקשה על זה מהירושלמי פ"ג דפסחים, מובא לעיל, דקאמר כשנתערבו חמץ ומצה אי כשרבו חמץ חייב כרת אם כשרבו מצה יוצא ידי חובתו בפסח. הרי חמץ ומצה אע"ג דאיתחזק שם מיעוט הפטור חייב כרת, משום דאזלינן בתר רובא, וגם יוצא בה י"ח בפסח דאזלינן בתר רובא. אע"ג דאיתחזק שם מיעוט הפטור, ותיריך דדבר זה היא מחלוקת הבבלי והירושלמי. דבירושלמי פ' הנשרפין פליגי בה ר"י ור"ל בביאור המשנה, רוצה שנתערב באחרים כולן פטורין, וקאמר ר"י דמיירי ברוצח שנתערב בכשרות, ור"ל פ"י המשנה כהבבלי דמיירי ברוצח שלא נגמר דינו שנתערב ברוצחים אחרים שנגמר דינם. וא"כ לר"י נראה דאם נתערב

ברוצחים שנגמר דינם כולן חייבין ור"י ור"ל הלכה כר"י ואע"פ שנתחזק מיעוט פטור מהני רובא ולפי"ז קאמר בירושלמי בפסחים שם דאע"פ שנתחזק מיעוט פטור אזלינן בתר רובא לחייבו כרת אם נתערב חמץ עם מצה ורבו חמץ, והבבלי קאמר בפשטות כר"ל דלא סב"ל כר"י בזה.

כה. ואח"כ סתר מרן החק"ל כל היסוד הנ"ל שהרי בדיני איסור מג"ל להתיר אם איתחזק מיעוט הפטור שהרי למדנו כל דיני ביטול ברוב מסנהדרין וע"כ לגבי ביטול ברוב כשיש מיעוט הפטור ג"כ מהני רוב. וגם הביא מתוס' (חולין דף י"א ד"ה ליחוש) שהקשו נסקלין בגשרפין ידונו בשריפה כיון דרוב גשרפין הם ותיירץ ר"ת דכיון דממ"ב הוא נהרג לענין באיזה מיתה הוא נהרג לא אזלינן בתר הרוב, וע"ש בתוס', ש"מ דבלא"ה מחייבין מיתה מכת רוב גם ברוב דאיתחזק שם מיעוט הפטור. וסתר זה ג"כ די"ל דבעונש מיתה לבד דחמיר הוא דלא מהני רוב, כמ"ש תוס' אבל מג"ל דה"ה במלקות וקרבן דקילי טפי ממיתה. ושו"ט הביא ראיות לכאן ולכאן בפלפול עצום ומסיק דהעיקר כמהר"י אלפאנדרי דלגבי עונש פרת ומלקות וקרבן מהני בהו רוב. וע"ש כ"ד בזה, וקצרנו.

כו. ובסוף דבריו הביא בשם המהרי"ט חלק י"ד סימן א' דגבי ט' תנויות לקי עלה משום נבילה כיון דרובא דאורייתא ע"א. (ובפ"מ בפתיחה להל' תערובת הביא בשם המנחת כהן דאין היתר נהפך לאיסור למלקות. ובשושנת העמקים כלל י"ד כתב שזה מחלוקת המ"ל ומהר"י אלפאנדרי והסכים לדעת המ"ל דאין היתר מתהפך לאיסור יעו"ע). ועיין לקמן בהוספות אריכות בזה.

כו. אע"פ שהאריך הרבה בענין, ומסיק מרן החק"ל דרוב מהני לחייבו מלקות כנ"ל, ור"ל שה"ה לענין שאלתו, אי מהני רוב להשלים לשיעור, דמהני לפי הנ"ל, מ"מ כתב דאינו דומה. וז"ל: גם התוס' דובחים דף ע"א מודו דלקי וחייב קרבן מכת רוב א"כ ה"נ בעיקר חקירתנו בחסר משהו איסור מהכיות ועירב בו משהו היתר ואכלו היה נראה לדון דלקי עליה מכת הרוב אך אחר הישוב ל"מ שהרי כל שיעורי האיסורים הם הלכה למשה כמ"ש בסוכה ד"ד ויומא ד"פ ובשאר דוכתי וכמו שביארתי בח"א סימן נ"ח ע"ש וכי כתיב לא תאכל אכילה כ"ש משמע וגמירי בהלכה דבעי כזית וכיון דקבלו דלא לקי בכל איסור כי אם בשיעור כזית כגון כזית חלב או דם שנתערב התר והשלים לכזית הרי בצר ליה שיעור כזית חלב ולא לקי דכלן דגמירי דבעי כזי' איסור כזית איסור גמור בעינן ולא כזית מכה רוב ואע"פ דרוב מד"ת מידי דהוי למשהו איסור דאסור מד"ת ובלי הלכה למשהו מסיני הוה לקי עליה במשהו דאכילה כ"ש נמי משמע ואהני קרא לאיסור ואהני הלכה למלקות כמו שביאר כל זה הרא"ם בתוספותיו לסמ"ג לה' חמץ ע"ש ה"נ היכא דמיעוט התר השלים לכזית לא לקי דשיעור כזית מאיסור הוא שקבלו דלקי ועם שיש לצדד דכי גמירי שיעור כזית לא מיעטו בו כח הרוב וכיון דרוב מד"ת וחשיב כגוף האיסור הרי שפיר י"ל שיש בו שיעור כזית מ"מ אין הכרח לזה וכ"ת אי שייך רוב בשיעור כזית לילקי גם על פחות מכזית כל שיש שם רוב דרובו ככולו הא ל"מ שי"ל דרובו מתוך כולו בעינן אלא דנ"מ דאי יש שם כזית ואכל רוב ממנו דלקי וזה אינו כי ע"כ מצד זה נראה דלא לקי בהשלים התר לכזית וכי' להתוס' זבחים דע"ח ד"ה הפיגול ע"ש. עכ"ל מרן החק"ל. (והעיר בסברה הנ"ל בחלקת יואב שם, ובאב"ב ונ"ח, ועוד, ודלעיל, עכמ"ש). ועיין בחידושי רבניו חיים הלוי הל' חו"מ פ"ו ה"ה.

כח. הנה מה שפליג הנפש חיה וכו' על הריט"א, וסב"ל דרוב לא מהני להשלים לשיעור כבר חלקו עליו גדולי הדורות וגדול בדורו, מרן החק"ל זיע"א (והריט"א כתב הסכמה לספר הנ"ל). ואולי זה מחלוקת הבבלי והירוש' לפי הראיות שהביאו גדולי הדורות זיע"א מש"ס בבלי דאין דבר שנתבטל ברוב משלים לשיעור. וראיתי בהסכמת הגר"י ווידינפלדלד וצ"ל לספר שו"ת בכורי שלמה (דף 10) (והשד"ח הי' לנו לעיניים שכתב לע"ע) שהעיר מירושלמי פ"ג דחלה ה"ה על מש"כ בנפש חיה שם. והביא שחקירת הגאון הנ"ל היא מחלוקת בירושלמי שם. דעל המשנה העושה עיסה מן החטים ומן האורז אם יש בו טעם דגן חייבת בחלה ואדם יוצא בו חובתו בפסח קאמר בירושלמי שם דרשב"ג אמר לעולם אינו חייבת בחלה עד שיהא בו דגן כשיעור ורבנן פליגי עליו וברובו דגן וטעמו דגן אע"פ שאין בו שיעור דגן אדם י"ח בפסח וחייבת בחלה וכן בפ"ב דחלה ה"ג דרשב"ג אמר אינו חייבת בחלה עד שיהא בו דגן כשיעור ויעו"ע. ומובא ברמב"ן וריט"א שם ובמגדל עוז הל' חו"מ פ"ו ה"ה וע' בראב"ד שם שכתב להלכה דצריך שיעור דגן בכא"פ ומבמ"מ. ועיין ש"ע א"ח סימן תנ"ג סעי' ב' ובביאור הגר"א שם אריכות גדול. ועיין בשו"ת מנחת ברוך שהרחיב הדיבור בסימן ס"ח, ס"ט וסימן ע' וביאר בהרחבה שיטת הראשונים בענין העושה עיסה מחטים ואורז. וכבר כתבנו לעיל (באות כ"ב) שהעיר מדברי הרמב"ן בשו"ת אבני נזר (א"ח סי' תפ"ו אות י"ג) והביא ראיה מהרמב"ן דרובא לחוד לא מהני בלי שיעור. דהרמב"ן פסק כרשב"ג. וזה שיטת הרבה מרבתינו הראשונים כמובא במנחת ברוך שם.

כט. ולפי יסודו של מרן החק"ל גבי איסור דכל דבר הצריך שיעור לא מהני רוב, ה"ה דלא מהני רוב לגבי קיום מצות במקום דצריך שיעור וכן במקום שצריך דין לשמה לא מהני רוב, דצריך מה"ת לשמה, ולא לשמה ע"י רוב, שזה ג"כ מגדר שיעורי התורה וצורת המצוה, וכבר כתבנו דבמציאות לא שייך לשמה ע"י רוב דחסר מעשה לשמה, וכדלעיל. וזה ביאור נכון בשיטות הנ"ל.

וזה מה שרצונו להעיר ולעורר ולהראות מקום בקצור בענין זה. והי"ת יעזרינו ללמוד וללמד לו"ל ונחזור על פרק זה בעזרת ה' יתברך. וע' לקמן בהוספות.

הערה לסימן ו'

בספר זרע אברהם מהגאון ר' אברהם לופטביר וצוק"ל מובא תשובה מחותנו הגאון הגדול ר"מ שמחה וצוקללה"ה וו"ל (בדף הראשון של הספר אות ב'): ומה שהביא דברי ראב"ד ז"ל ריש תמיד דהתעורר מדוע במנחה אינו חל קדוה"ג רק בהנחה בכלי שרת ובבהמה קדיש בפה קדוה"ג וכו' נראה דעד שלא קדשו בכלי חסר הצירוף דבעי שיעור עשרון למנחה ונסכים ובקטורת פרס כזית דבכולהו הכלי עושה הצירוף אבל בהמה ועוף דנפש הוי קדוש קדושת הגוף ובעי מום לפדותו בבהמה ועוף לאו בר פדיון עכ"ל. ובזה מבואר קושית התס' מנחות פ"ט למה צריך לקדש השמן בכלי שרת עכ"ל. שהרי אין צריך שום צירוף בשמן למנורה.

הוספות להערות לסימן א

הוספה לאות א. עיין שו"ת מהר"י א"ו ענין סי' י"ח דף כ' ע"א. ובפתח השער לספר בית יצחק דף א' ע"ג. שהקשו מה שנתערבו עורות פסחיהם וכו' למה אינו בטל ברוב. ורצו להוכיח משם דקבוע שאינו ניכר הוי קבוע מה"ת. ודחו את זה מטעם שכתבנו בפנים בשם מרן החק"ל. והאריכו עוד בזה עי"ש. ועיין עוד בשו"ת עונג יו"ט ח"ד סי' צ"ח ושו"ת מחזה אברהם סי' ק"ה בענין אם המבטל קונה מעלות המתבטל.

הוספה לאות ח. עיין שו"ת בכורי שלמה שם סימן מ' אות כ' והנמשכים. הוספה לאות ט"ו. אבל אחר העיון נראה דהעיון אינו מחלק בין אם מותר להשתמש בכל הציצית ביחד או באחד מהציצית ושלא כדברי הנצי"ב שכתב שתולין בכל או"א שהוא מצה. ומפני שהענין סובל אריכות קצת יחדנו מאמר מיוחד בענין זה בס"ד.

בענין: אם דבר הבטל ברוב מקבל מעלות המבטל

ובזה הערה בדברי שו"ת עונג יום טוב (סימן ד')

ביאור בדיון קבוע שאינו ניכר ודברי המשנה למלך פ"ז מהל' מעילה ומהר"א שם

[א]

בשו"ת. עונג יום טוב (סימן ד') כתב: שאלה על דבר שנתערבו חוטין שלא נטוו לשם ציצית בחוטין שנטוו לשם מצות ציצית אם מותר להטילם בבגד ד' כנפות או לא. והשיב: דאפשר לומר דלא מהני ביטול אלא בדבר שאנו דנין עליו שיש בו איסור או פסול בזה אמרה התורה שאם נתערב ברוב נסתלק פסולו מעליו ונעשו כדבר שנתבטל בו ואין בו עוד פסול. אבל בדבר שפסולו מפני שמחוסר מעשה כמו מצה שלא נאפה לשמה בזה אפילו נתערב במצות האפריות לשמן נמי לא מהני דמשום שנתבטל לא ישיג מעלת המבטל. ודי לנו שמועיל ביטול להסיר חסרון המתבטל ולא להשיג מעלת המבטל. ולהכי כל המצות התערבות אינן ראויין לצאת בהן י"ח מצה משום הך תערובות. עכ"ל. ועיין בכל דבריו שם בשו"ט בזה והביא ראיות לדבריו ומסיק להלכה כנ"ל.

ומאוד צריך עיון על מש"כ שם. לפי דברי הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (סימן ל"ד) שנשאל בנדון הנ"ל והשיב: לענין ביטול ברוב דעיקרו הוא מדכתיב אחרי רבים להטות כפרש"י חולין ד(ף צח) בד"ה דמדאורייתא ברובא בטיל ובגדה (דף מז) בד"ה חייבת בחלה וברא"ש פ' גה"נ, והאי קרא לא כתיב באזהרה דל"ת כלל, ועיקרן הוא בדיינים וממילא הוא כן גם במ"ע דהיינו במ"ע דמצה שנתערבה ברוב כשרות תולין בכל מצה שהוא מן הרוב שנאפית לשמה ויוצאין בה י"ח. עכ"ל ויעז"ע שכ"כ להלכה. ושו"ט בענין זה. וכתב שזה דבר פשוט. ובזה ביאור קושית מהר"י אלפאנדרי מובא במ"ל פ"ז מהל' מעילה. על הא דתנן (מעילה דף י"א) המפריש מעות לנזירותו לא נהנין ולא מועלין, והקשה מהר"י אלפאנדרי ואמאי אין מועלין הרי רוב המעות הם של חטאת ועולה והמיעוט הם דמי שלמים ולמה

לא אזלינן בחר רובא ויהי' חייב קרבן מעילה? וביאור הנצי"ב הקושיה: דתולין בכל אחד שהוא מן הרוב שנתקדש בפה. וכתב שם ובוזה ליתא לתירוץ השואל, מובא בתשובה שם, שתירץ דהמתבטל אינו בא בקדושת פה, ואין חיוב מעילה רק בדבר שבא בקדושת פה, וע"י ביטול אינו משיג מעלות המתבטל להיות נקדש בקדושת פה ולחייבו במעילה (ותירוץ זה כתב ג"כ המחנה חיים בשו"ת ח"ג סימן ה' ובבית יצחק חא"ח סימן נ"ד אות ד' וע"ש ובס' ס"ב אות א') והביאו ראייה מבור של הקדש שנתמ' מים מועלין בו ואין מועלין במימיו (משנה מעילה פ"ג מ"ו) ופהרמב"ן, פרק הספינה, דאין מעילה בזכייתה, דהמים שבבור נתקדש מעצמו ולא ע"י אדם (הובא בקצה"ח ס' ר' ומובא בתוס' רע"א במעילה שם וכתב שכ"כ מפורש בש"מ) וה"ה ביטול ברוב הוי כנתקדש מעצמו ולא ע"י אדם רק מדינ' שכתב הקב"ה בתה"ק, דמהני רוב, וזה אינו כקדושת פה ע"י אדם מישראל שבא עידו' חייבו מעילה. אלא הנצי"ב ביאור הקושיה: דתולין בכל אחד שהוא מן הרוב שנתקדש בפה ויש במעות אלו הייבו מעילה שהרי רוב מן התורה, וכדלעיל. ויע"ע ודוק בכל מש"כ.

ואמאי לא כתב העונג יום טוב ג"כ סברה פשוטה הנ"ל דתולין בכל אחד שהוא מן הרוב. בשלמא אם אנו רוצים להכשיר כל הציצית ביחד ולהטילם בבגד של ד' כנפות י"ל סברת העונג יום טוב דא"א שרוב יתחדש דינים על המיעוט, ואולי גם הנצי"ב מודה לזה, ואולי י"ל זה ה' כוונת העו"ט בשאלתו, אבל ממש"כ: "כמו מצה שלא נאפה לשמה" וכו' שנתערבו לא מהני ביטול, מבוואר דכוונתו אפילו אם אין צריך לכולם לשיעור מצוות אכילת מצה רק בכל אחד ואחד יש בו שיעור, ג"כ שייך סברה הנ"ל שהמתבטל אינו נעשה כמתבטל להשיג מעלתו. וכן מהראיות שהביא שם וע"ע, מבוואר דלא נחית לחלק בין אם צריך לכל התערובת ביחד או לאחד מהתערובת. ולמה? הרי אין במיעוט שום מעלה שצריך להשיג מהרוב, אלא תולין בכל אחד ואחד שהוא מן הרוב שכשר, ואינו צריך להשיג שום מעלה שהרי הוא במעלתו שיש לו מקודם ע"י מה שתולין שהוא מן הרוב. ומאוד יפלא דברי העונג יום טוב בזה? !!!

ובשו"ת תורת חסד (חא"ח סי' ל"ד) כתב מענין זה: אם יכול לצאת י"ח בכזית מצה וכדומה אם יש בו תערובת מועט מדבר שאינו ראוי לצאת בו י"ח והרוב הוא ממה שראוי לצאת בו י"ח דלא שייך בזה ביטול שישלים לשיעורו. עיי"ש כל דבריו (באות יב שם) שכתב סברת העו"ט הנ"ל ושו"ט בזה והביא ראיות, אבל נשמר ממש"כ הנצי"ב בשו"ת משיב דבר שם: שתולין שכל אחד ואחד שהוא מן הרוב והעמיד שאלתו וראיותיו דווקא באופן הנ"ל שצריך צירוף. ועיקר השאלה ה' לגבי אתרוג מורכב אם שייך לומר שיתבטל חלק הפסול בחלק הכשר. וכן בשו"ת אבני נזר (חא"ח סי' תפ"ג) ושו"ת נפש חיה (סי' ג') ושו"ת חלקת יואב (א"ח סי' ל"ב) ועוד דנו בזה והעירו דלא מהני רוב להשלים המיעוט הפסול לשיעור. אבל בחלקים נפרדים שיש בהם שיעור שנתערבו הסברה פשוטה כדברי הנצי"ב דתולין בכל אחד שהוא מן הרוב.

וכן גבי צלוחית של מי חטאת שנפל בהן מים שהם פסולים (פרה פ"ט מ"א) כתב התוס' (ובחים ע"ט ע"ב בסה"ע) דמדאורייתא בטל ברוב ומשום מעלה דמי חטאת פסולים. והביאור בזה כתב בספר עולת שלמה (ובחים דף פ'): כיון דבטל ברוב אית לן למימר דנטל מהרוב הכשרים כמו בנתערב איסור בהיתר

דתלינן בכל חתיכה וחתיכה שנטל דמהרוב הוא. וצ"ל הכי דאיך נעשה המים מי חטאת גופה וקונה חשיבות המבטל. והביא דברי העויו"ט הנ"ל בנתערבו חוטין שלא נטור לשמה בנטור לשמה דפסולין לציצית דאין קונה מעלת המבטל א"כ ה"נ המים אין קונין מעלת המי חטאת. אלא כנ"ל דתולין שנטל מרוב הכשרים למי חטאת. ולא העיר דמדברי העויו"ט מבואר דלא נחית לחלק בהכי. לולי אי אמרינן דכוונתו דאין להשתמש בכל הציצית ביחד וזה דוחק מבואר כמו שנתבאר. וצ"ע מאוד על העויו"ט. (ועיין באור שמח הל' ציצית פרק א' הל' י"א ד"ה אולם מצאנו בזבחים פרק כל התערובת צלוחית שנפלו לתוכה מים וכו').

ובאחיעזר (חלק יו"ד סי' ט"ו אות ב') כתב: דע"כ לא חידשו שאין הביטול משיג מעלת המבטל רק היכא דבעינן להתיר כל התערובות מתורת ביטול ובוה אמרינן נהי דהאיסור נהפך להיות היתר אבל מהכ"ת ישיג מעלת המבטל דסוף סוף הא לא נטוה לשמה ולא נאפו המצות לשמה משא"כ אם אנו דנין מצד כל דפריש מרובא פריש בזה בודאי אמרינן גם להשיג מעלת המבטל כיון דאנו דנין דהוא מן הרוב ואין אנו דנין ע"ד מיעוט המבטל, ומה"ט דנתי למעשה באופה שאפה מצות שמורה והיו בתוך העורכות א"י דאדעתא דנפשיהו קא עבדי ודנתי בזה לצרף דמ"מ הוי קבוע שאינו ניכר ואמרינן בזה כל דפריש מרובא פריש לגבי הקונים והוא מן הרוב שנאפו לשמה עכ"ל. וכדברי הנצי"ב מובא לעיל. ועיי"ש כמ"ש.

[ב]

ובשושנת העמקים (סוף כלל י"ד) בביאור תירוצ המשנה למלך על הקושיה מובא לעיל מהמפריש מעות לגזירתו לא נהנין ולא מועלין משום דיש בהן מעות שלמים והא רובא יש שמועלין בהם ובמ"ל שם תירץ דהאיסור שבא מחמת רוב אין מועיל לחייבו קרבן כרת או מלקות, כתב השושנת העמקים וז"ל: הנה מ"ש דלא שמענו קרבן ומלקות כו' זה מסכים למ"ש בפריי לי"ד ה' תערובות בפתיחה בשם מנחת כהן להר"א אפימנט"ל וז"ל דב' חתיכות איסור וא' היתר ואכל א' מהן אין לוקה דהיתר אין נהפך לאיסור למלקות אף להיפוך איסור נהפך להיות וכ"ת אכתי נימא מהרוב לקח י"ל כל קבוע אף באין ניכר כמחצה דמי וכנראה מתו' מנחות כ"ג א' ד"ה גבילה הביאותיו לעיל ול"ד לאיסור בהיתר דבטל הוא באין ניכר משא"כ היתר באיסור דאין נהפך תו קבוע הוה והבן עכ"ל. ויעו"ש כל דבריו. הרי העיר: "אכתי נימא מהרוב לקח" ? וכמש"כ הנצי"ב בביאורו לקושית מהר"י אלפאנדרי מובא לעיל. אבל מש"כ לתרץ דהוי קבוע אף דאין ניכר צע"ג. ראשית, הרי לא כתב המ"ל טעם זה. רק כתב וז"ל: דמה ענין ביטול בכאן דביטול לא שמענו אלא לבטל האיסור להתירו לכתחילה באכילה אבל אם הרוב הוא איסור נהי דאיסורא איכא אבל לחייבו מלקות או כרת או קרבן לא שמענו עכ"ל ויעו"ש כ"ד. הרי מבואר מדבריו דע"י רוב א"א לחייבו קרבן או מלקות וכו', וזה מעצם דין רוב אע"פ דבטל ברוב, אין לחייבו קרבן או מלקות וכו'. ולא משום קבוע דלא בטל. וקשה לפרש כן בדברי המ"ל. ומפנ"ז ביאר הגפ"ש חיה (סי' ג') דאולי סב"ל להמ"ל משום דאין לחי' מל' מספק, דרוב הוי ספק כמש"כ בש"מ ב"מ גבי קפץ אחד מהמנוין לחוכו דכולם פטורים משום דמעשר ודאי אמר רחמנא ולא מעשר ספק ולכן אינו בטל ברוב וכולם יהי' חייבים כקושית התוס' שם (דף ו' ע"ב ד"ה

קפץ). אבל זה ג"כ קשה שהרי מבואר מתוס' דלא סב"ל כן שהרי לא תירץ כנ"ל ומה "לא שמענו" שכתב המ"ל הרי לשיטת התוס' דרוב לא הוי ספק י"ל דאמרינן שהוא מן הרוב שחייב וכדברי הנצי"ב. ורוב דאורייתא. ובאמת כ"כ מפורש המהרי"ט (שו"ת חיו"ד סימן א') דקרא דאחרי רבים איצטריך ללמד דאולינן בתר רוב להקל ולהחמיר ובט' חנויות לקי עלה משום גבילה כיון דרובא דאורייתא ע"ש. ומובא במרן החק"ל (חיו"ד סי' צ"ו בסוף הסימן) שכתב: "ותימה להמ"ל שלא זכר מדברי הרימ"ט אלו".

עוד פלא. הרי דברי המנחת כהן, מובא בשושנת העמקים ובפ"מ שם, ולעיל, נראה שמדבר מתערובת לח בלח ולא מתערובת יבש ביבש, כמו מעות, שדבר בהם המ"ל, גבי המפריש מעות לגזירתו שם, והוא בפרק ראשון מספר התערובות ויעו"ע שכ"כ שם מפורש. ומה ענין היתר מתהפך לאיסור שכתב השושנת העמקים הרי אין אנו צריכים להפך שום דבר רק אמרינן שמהרוב לקח. וכ"כ סברה זו מפורש במנחת כהן שם חלק שני פרק א' וז"ל: "אבל יבש ביבש ההיתר עומד בפני עצמו ויכול לאכלו בלתי מעורב עם האיסור וכל אחת מן החתיכות שאכל אפשר לומר שמא של היתר היא ואינו אוכל האיסור".

והנה מש"כ השושנת העמקים לתרץ קושייתו: "אכתי נימא מהרוב לקח"? משום דהוי קבוע אף באין ניכר, צע"ג ותלמוד רב מטעם אחר. שהרי מבואר במרן החק"ל שם וז"ל: במפריש מעות לגזירתו שיש דמי חטאת ועולה עם שלמים מעורבין חשיב קבוע לפי דברי התו' וכן בכל יבש ביבש חד בתרי הו"ל קבוע ואינו נהרג או לוקה במחצה למחצה ואי ק"ל א"כ תיקשי איך כתב המ"ל הטעם דלא מהני רוב להרוג וללקות ת"ל דהוי קבוע ואין כאן רוב הא נמי ל"ק שכבר כתב הר"ש בסוף ספר הכריתות דלא הוי קבוע כי אם כשהאיסור וההיתר ניכר לעצמו כגון ט' חנויות שלא נתערבו אבל כל שנתערבו אין כאן קבוע ובטל ברוב וכ"כ התו' בכמה דוכתי וכן הכריח הפר"ח ביו"ד סי' ק"י ס"ק י"ב ואילו התו' בתירוצו שני זה הם חולקים ע"ז וס"ל שגם בנתערבו שייך קבוע הפך דעת כל הראשונים וע"כ גם המ"ל לא חש לסברת התו' בתירוצו שני הלוו, עכ"ל. וכוונתו להשני תירוצים בתו' סנהדרין דף פ' ע"ב גבי נתערבו הנסקלין בגשרפין שהקשה ריב"ם לר"ת אמאי קאמר ר"ש ידונו בסקילה נזיל בתר רובא להחמיר בדיני נפשות ותירץ דלא אזלינן בתר רוב לחייב אותו שהוא זכאי ועוד י"ל דהוה ליה קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי ופטור מדאורייתא דספק נפשות להקל. ועי"ש כל לשון התוס'. הרי לתירוצו הראשון בתו' שייך לדון דין רוב אי לא מטעם שכתב דרוב א"א לחייב אותו שהוא זכאי ולתירוצו השני הו"ל קבוע אע"ג שזה קבוע שאינו ניכר. שהרי אם ניכר מי הוא חייב סקילה אין כאן ספק ואין כאן תערובת.

הרי מבואר מדברי מרן החק"ל שני דברים. שזה פשוט שלא כתב המ"ל הטעם דאינו לוקה משום דהוי קבוע, וכמש"כ לעיל, אלא טעמו משום דלא מהני רוב להרוג וללקות, ועוד, דלא חש המ"ל לסברת קבוע שאינו ניכר, "שזה היפך דעת כל הראשונים". ופלא שכתב השושנת העמקים דלא כהנ"ל, לבאר דברי המ"ל, היפך כל הראשונים, שכתבו דקבוע הוי רק בניכר האיסור במקומו וזה גזירת הכתוב דקבוע כמחצה על מחצה, ולא באינו ניכר. ודברי התוס' צ"ע ולקמן יתבאר דברי התוס' בזה. וראיתי במנחת כהן שם חלק שלישי סוף פרק ששי שהביא ספר התרומה וז"ל: בס' התרומה סי' ג"א וז"ל ובדבר שאינו ניכר לא שייך לומר קבוע וכו'.

והא דמשני בפ' התערובת גזירה שמא יקח מן הקבוע לאו דוקא קאמר משום דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי אלא משום שהם קבועים עדיין ולא פירשו שאסורים משום דבעלי חיים לא בטלי או משום דבר שבמניין ואם אינו דבר חשוב הכל בטל (ואף שהאיסור קבוע שם) עכ"ל וכן כ' הרוקח בס"פ והרשב"א בתורת הבית הארוך דף ק"ג ע"ב. עכ"ל המ"כ ויעו"ש כ"ד. הרי דפירשו לשון קבוע משום דבעלי חיים לא בטלי ואולי זה כוונת התוס' שם. ועוד יתבאר מזה בס"ד.

ובעולת שלמה (מנחות דף כ"ג תוס' ד"ה שחוטה) ז"ל: דכל קבוע כמע"מ וכו' אין זה קבוע ממש דקבוע לא הוה אלא היכא שניכר האיסור ועוד דקבוע לא תליא כלל במינו ואינו מינו אלא התערובת דלא בטלי קרי קבוע. ובזבחים (דף ע"ג) נמי אמרינן נמשוך הוה ליה קבוע וכל קבוע כמע"מ והתם נמי אינו ניכר האיסור אלא התערובת בע"ח דלא בטלי קרי קבוע כמש"כ התוס' בחולין (דף צ"ה) ד"ה ספיקו עכ"ל וכו"ל.

ובשו"ת מהר"י א"ז עניזל (סימן י"ח) כתב: "דינו של הר"ש ברור ולא במחלוקת שנוי" (דף י"ט ע"ד ד"ה עוד אפשר). ועוד כתב שם בדין ט' חניות מוכרת כשר וא' טריפה ולקח מאחת מהן וא"י מאיזה מהן לקח ואע"פ שגם אנו אינן יודעין איזה מהם מוכרת טריפה כיון שבעל החנות ה"י יודע ה"ל קבוע שהאיסור ה"י ידוע וניכר במקומו לבעליו. ואפשר דגם הר"ש מקינן מודה בזה דכיון דבשעה שנכנס זה ליקח בשר ה"י האיסור ידוע במקומו לבעל"י משא"כ לענין ספק נחל איתן דבשעה שאנו נכנסים לשדה זו לחרוש ולורוע אין האיסור ידוע לשום אדם בעולם. בהא ליכא מאן דפליג דלא חשיב קבוע. ובוה מבאר תירוצו של הר"ש מקינן על קושית העולם דכל א"י ה"י אסור לחרוש ולורוע מפני ספק נחל איתן משום דאין האיסור ידוע לשום אדם ועל זה בנה הר"ש מקינן יסודו דקבוע שאינו ניכר לא הוי קבוע ולא פליגי על זה אף אחד מרבתינו הראשונים. ושם האריך לסתור הקושיות שהקשו רבתינו האחרונים על דבריו עי"ש אריכות ובסימן י"ט.

וע"פ יסוד הג"ל כתב בבינת אדם שער הקבוע (אות ב') דגבי הנסקלין בנשרפין כתב ר"ת דהוי קבוע אע"ג דאינו ניכר לנו וכ"כ תוס' בחולין (דף י"א סוף ד"ה ליחוש), דאדם כיון שיש בו דעת אין לו היכר גדול מזה, וכן מוכח מזורק אבן לעכו"ם דאע"ג דאין מכירין כלל הישראל כיון שזה הישראל יודע בעצמו (כמש"כ המע"מ פג"ה) ובוה מבואר שיטת הרמב"ן בסוגיא דנזיר (דף י"ב) ובגיטין (ס"ד ע"א) גבי האומר לשלוחו צא וקדש לי אשה סתם ומת שלוחו אסור בכל הנשים שבעולם חזקה שלית עושה שליחותו, דאסור מדינא אע"ג דהוי קבוע שאינו ניכר בו כמש"כ התוס' שם (ד"ה אסור), הא עכ"פ האשה בעצמה יודעת וכן העדים יודעין, ונקרא הוכר האיסור והוי קבוע דאורייתא. עי"ש כ"ד. וכ"כ מהר"י עניזל בחשובה שם עי"ש. ולפי הג"ל קבוע שאינו ניכר לשום אדם בעולם לא הוי קבוע כלל לכל הדעות. ופלא על מאור עינינו בעל הפ"מ שכתב דלא כהג"ל דהוי קבוע אע"פ שאינו ניכר לשום אדם. ועיין ספר בית יצחק בפתח השער וכו'. ושו"ת בכורי שלמה סי' כ"ה אות נ"ה והנמשכים עד אות ע"ד וסי' מ"ב אות י' עד י"ב אריכות בענין דברי המ"ל והשושנת העמקים הג"ל. ועי' ישבב סופר סנה' ע"ט.

הרי לפי הג"ל הקושיה: "נימא מהרוב לקח" ? היא קושיה עצומה. והתירוץ צע"ג. וכן גבי ציצית ומצה הפסולין למצוות שנתערבו בכשרים למצוות י"ל דתולין

בכל אחד שהוא מן הרוב, אם אין אנו צריכים להשתמש בכל התערובת ביחד, ואנו לוקחים מהתערובת למצווה, דכל דפריש מרובא פריש, כמש"כ הנצי"ב והגר"ח"ע, וכן מפורש במהרי"ט דמהני רוב, אפילו לחייבו מלקות, דכל דפריש מרובא פריש, והאריך בזה מרן החק"ל שם.

ולדון בזה קבוע דהוי כמחצה על מחצה, אע"פ שאינו ניכר, קשה מאוד, שהרי אפילו אי אמרינן דקבוע שאינו ניכר אסור מדרבנן, (ועיין שערי תורה חלק ג' כלל ז' אריכות בעניני קבוע ושם פרט ו' אות י"ז ס"ק ג' שזה דעת הפרי מגדים דקבוע שאינו ניכר אסור מדרבנן היא עי"ש אריכות ובהנמשכים וכבר כתבנו דאין ראייה מהרמב"ן גבי צא וקדש לי אשה סתם אסור בכל הנשים שבעולם, דסב"ל דאסור מדרבנן כמש"כ בס"ק ב' שם, דשם הוי ניכר האיסור, ופליגי בזה תוס' והרמב"ן אי צריך ניכר לכל או לאו, אבל דבר שאינו ניכר לשום אדם לא הוי קבוע וכ"כ בח"א ובשו"ת מהר"י ענויל ועוד כדלעיל) מי יאמר דגזרו רבנן גבי מצוות עשה דהוי לה דין קבוע. די"ל דרק גבי איסורין החמירו גבי קבוע שאינו ניכר שלא יבא להתיר קבוע הניכר ויאכל דבר האסור מן התורה. אע"פ דכל דיני רוב מן התורה נוהגים בין באיסורים ובין במצוות עשה כמש"כ הנצי"ב ועוד, אבל אולי גזירות דרבנן בענין רוב גזרו דווקא לענין איסורים ולא גבי מצוות. ובפרט גבי קבוע דחידוש הוא שחידשה תורה, ומצד השכל הפשוט אמרינן דאולינן בתר רובא אי לאו דחידשה תורה דין קבוע, אין בו אלא חידוש, ומגל"ן לגזור גבי מצוות עשה בקבוע שאינו ניכר, להשיטות דסב"ל דיש איסור מדרבנן גבי איסורים. ויש להטעים זה ע"פ מש"כ הפמ"ג (א"ח סי' שד"מ במ"ז) דהא דספק מה"ת לחומרא דוקא בלא תעשה דילפינן מספק ממזר שהצריכה תורה לאסור אבל בעשה לכ"ע ספיקו אסור רק מדרבנן עי"ש. (ועי' שו"ת שם אריה חיו"ד סי' ע"ג) א"כ די לנו לאסור תערובת, גבי ציצית או מצות וכל חפץ של מצווה, שנתערב בהן מין פסול בקבוע הניכר שיש איסור תורה בכל איסורים, דכל קבוע כמחצה על מחצה, אבל במצוות עשה דספיקו אסור רק מדרבנן לא גזרינן גזירה לגזירה גבי קבוע שאינו ניכר אפי' למן דסב"ל דאסור בכל האיסורים. (ועי' באור שמח הל' ציצית פ"א הי"א.) ולענין ספק מצוות עשה, עי' אבני ציון ח"ב סי' ל"ח, אות ו' ד"ה אך שהראה מקום לחכמי הדורות דכתבו מזה.

ובעצם דברי המשנה למלך יש לבאר ע"פ מש"כ בספר תקנת עזרא בקונטרס תקון חשוב (סוף פרק ל"ו) וז"ל: ובאמת הא דהיתר אם בטל באיסור לחייב עלה י"ל דתליא בהא דפליגי הראשונים אם בטול ברוב הוא מטעם ודאי או מטעם ספק ועיין כו"פ סי' ס"ג ואכמ"ל ועיין בספר אור שמח בה' מאא"ס פרק ט"ו הלכה יו"ד אריכות גדולה ברוב גאונו עכ"ל. (ועיין בקונטרס הנ"ל פרק הנ"ל אריכות גדול בדברי המ"ל ושם פרק ל"ג והנמשכים ופרק ל"ז). וכבר קדמוהו בסברה הנ"ל בשו"ת נפש חיה כמ"ש לעיל. הנה מש"כ מספר כו"פ מבואר שם דבר נחמד דבסברה הנ"ל פליגי רב ושמואל סוף פ"ק דכתובות ופרק ט' דיומא אי הולכין בפיקות נפש אחר הרוב או לא דלרב פירש מהרוב עובדי ע"ג אין מחללין עליו את השבת דמרובא פריש ושמואל דסב"ל אין הולכין מחללין עליו את השבת דמ"מ ספיקא הוי. ועי"ש כל דבריו. וראיתי בסוף שו"ת שם אריה קונטרס רוב וספק בממון שהרחיב הדיבור בזה וז"ל: וכן גבי ממזר דדרשי' ג"כ ממזר ודאי ולא ממזר ספק כתב המהרי"ט בכללי ס"ס ובחידושים דממעטינן אף ס"ס אע"ג דחשיב

כרוב. וכ"כ הרב בעל פנ"י בקדושין פ' עשרה יוחסין דע"ז. דגם היכא דאיכא רובא לומר דהוא ממזר ג"כ מותר דלא הוי ממזר ודאי עכ"ל. וכתב עוד שם וז"ל: ומצאתי בתה"ד מובא בקצוה"ח סי' ר"פ שכתב וז"ל ונראה דהא דקיי"ל אין הולכים בממון אחר הרוב היכא דאיכא חזקת ממון אע"ג דבשאר דוכתי רובא וחזקה רובא עדיף דשאני חזקת ממון דאית ביה טעמא המוציא מחבירו עליו הראיה ורובא לא מיקרי ראיה ע"ש. וזה נוטה ג"כ לדברינו דכיון דלמדידים דהמוציא מחבירו עליו הראיה. לכך גם רוב לא מהני. דרוב ג"כ לאו ראיה ברורה הוא ולא יצא מגדר ספק וכמ"ש. וזה טעם נכון מאד להא דקיי"ל דאין הולכים בממון אחר הרוב עכ"ל. וכתב שם דבזה פליגי רב ושמואל אי הולכין בממון אחר הרוב. היינו אם רוב ודאי או ספק. דאם רוב ספק אין הולכים בממון אחר הרוב ואם רוב בגדר ודאי הולכים במאה"ר ואולי רב ושמואל לשיטתם גבי פקוח נפש. ע"ש כל דבריו בענין זה בראש הקונטרס הנ"ל ובהנמשכים והדברים מאירים.

והראיה לי בני הנבון וחכם משה אברהם נ"י מש"כ בשו"ת בית יצחק (חלק א"ח סי' ז') שהביא דברי הריב"ש (סי' קצ"ב) דלא מהני רוב וס"ס בעופות ובהמות טמאות להכשירן אם יש ספק אם זה ממין טהורה או טמאה. והסברה דכיון דהתורה אמרה מצות והבדלתם צריך שיכיר בבירור ורוב או ס"ס לא הוי הכרה בבירור כמש"כ הר"ש מפלויא (בש"מ בב"מ ד' ו'). ועי"ש אריכות ות"נ. (וכן בחיו"ד סי' ק"ז או"ז). היוצא מכל הנ"ל דבמקום שצריך בירור גמור לא מהני רוב דהוי בגדר ספק. ועפ"ז מבוארים היטב דברי המ"ל הנ"ל דגבי חיוב מלקות צריכים הבירור הכי גדול שאפשר להיות בכוח האנושי היינו עדות והתראה. לכן רוב לא מהני. כי ידוע דשני עדים מחייבין ממון ומוציאין ממון מחזקתן משא"כ רוב דאין הולכין בממון אחר הרוב. לכן כל מקום שצריך בירור גמור ע"י עדות והכרה לא מהני רוב. וזה ביאור בשיטת המ"ל. (ופשוט דיש לחלק בין רובא דאיתא קמן ורובא דליתא קמן עי' במרן החק"ל שם. ועי' שם אריה שם אות כ"ז).

ואין מל"מ הנ"ל עניין לכל דפריש גבי איסורים וכן גבי מצות שהתורה היתירה ספק זה למעשה. דכל דפריש מדאורייתא. ולהמהרי"ט והתוס' ועוד, יש גם חיוב מלקות מכות רוב כדלעיל. ויש להאריך הרבה בזה ואכ"מ. ועיין במקומות הנ"ל ותמצא אריכות. ובאתי רק לעורר. והי"ת יעזרינו עוד.

[ג]

ובאמת דברי המשנה (במעילה י"א): המפריש מעות לנזירותו לא נהנין ולא מועלין מפני שהן ראויין להביא כולן שלמים ע"כ. אינו ענין לביטול ברוב לפי פי' התוס' והרא"ש כמש"כ הנצי"ב שם. שהרי מבואר הטעם: "שהן ראויין להביא כולן שלמים". ופיהתוס' שם (ד"ה המפריש): דכיון דלא פירש אם ירצה יביא כל המעות לשלמים וקדשים קלים לית בהו מעילה ע"כ. ובנזיר (דף כ"ד ע"ב) פי' התוס': דכיון שלא פירש כלום אם יתרמי לו בהמה שמינה יביא בכולן שלמים אם ירצה והשאר יביא מביתו ולכך אין מועלין בהן עכ"ל. ובפי' הרא"ש שם: שמא ירצה יקנה בהם בהמה שמינה וגדולה לשלמים וממעות אחרים יקנה חטאת ועולה ואין מעילה אלא בדבר שהוא מבורר שהוא קדוש לדבר הראוי למעול בו, ע"כ. וקושיית מהרי"א מובא לעיל במ"ל היא ע"פ מש"פ ר"ג (וזה פי' רש"י שם) במעילה

שם. וז"ל: דאי אמרת נימא שהן ראויין לבוא כולן עולה ואית בהו מעילה מ"מ דמי קדשים קלים יש בהן דאינן בני מעילה ואי קא מייתי עלייהו קרבן מעילה אישתכח דקא מייתי חולין לעזרה הילכך אזיל לקולא דלא נהנין ולא מועלין עכ"ל. (וכן פ"י הרע"ב שם פ"ג מ"ב) ועל זה הקשה מהר"א: לבטל איסור חוב"ע, שגורמים דמי שלמים, ברובא ככל איסורים שבתורה שבטלין שהרי דמי שלמים גורמים איסור חולין בעזרה ואסור להקריב קרבן מעילה אם נהנה ממעות אלו ולמה אינן בטלין ברוב. ובאמת מבואר מדברי ר"ג לאו לענין מלקות קאמר אלא לענין קרבן ומחשש איסור חולין בעזרה. דהוי ככל האיסורים. כמש"כ מרן החק"ל שם. שהקשה על הכ"מ (הל' מעילה פ"ד ה"ג) שתמה על דברי הרמב"ם שם בדין: אלו לחטאתי ואלו לעולתי ואלו לשלמים ונתערבו מועלין בכולן ומועלין במקצתם (ומקורו בתוספתא פ"א דמעילה). ותמה הכ"מ: איך יביא קרבן מספק? והקשה עליו מר"ן החק"ל: הרי איסורים בטלים ברוב ואיסור חולין בעזרה לא גרע משאר איסורים חמורים הבטלים ברוב ומה תמיהת הכ"מ על הרמב"ם. (עי"ש דף קמ"ב ע"ג ד"ה אך). ולפי זה אולי מהר"א סב"ל כהמ"ל דאין לחייבו מלקות ע"פ רוב. ועכ"פ אינו מבואר מדבריו ענין חיוב מלקות. רק חיוב קרבן שיתבטל איסור חולין בעזרה, כמש"כ מרן החק"ל דשייך בזה ביטול ברוב ככל איסורים שבתורה, ויתחייב עידי' קרבן מעילה ולא יהי' בזה איסור חוב"ע. ודוק בזה.

וז"ל מרן החק"ל שם: אך את זה תמהני בדברי כולם דאיך לא ראו מ"ש בתוספתא דפ"ק דמעילה וז"ל אלו לחטאתי ואלו לעולתי ואלו לשלמים ונתערבו וכו' מועלין בכולן ומועלין במקצתם ע"ש הרי נראה כדברי מהר"י אלפנדרי דאולינן בתר רובא גם לחייבו קרבן וגם ראיתי להר"מ בפ"ד מה' מעילה ה"ג שפסק להך תוספתא ושם ראיתי להכ"מ שתמה איך מועלין במקצתן דילמא מאותו מקצת אשר יחד לשלמים ואין בהם מעילה ואיך מייתי מספק דילמא מביא חולין בעזרה ותירץ הר"י קורקוס דאפשר דמקצתן דקאמר היינו כשהם יותר מדמי שלמים א"נ כשנתערבו בכל זוו יש בה חטאת ועולה ושלמים והראשון יותר נכון ע"כ הנה מבואר דהכ"מ ומהר"ק פשיט להו דאין לחייבו קרבן מכח רוב עד שהוצרכו לדחוק עצמן בהך תוס' ודברי הר"מ דמועלין במקצתם היינו שהם יותר מדמי שלמים ותימה להר"י אלפנדרי ומוריני הרב (מובא בראש הסימן מהר"ח אבולעפיא זלה"ה — המעתיק) דפשיט להו להפך וגם להמ"ל שכתב כן משיקול דעתו איך נעלם ממנו כל זה אלא שבעיקר תמיהת הכ"מ דאיך יביא קרבן מספק דילמא הוי חולין בעזרה תמה אני דלהביא חולין בעזרה איסור הוא והרי במקום איסור אפילו באיסורים חמורים קי"ל בפשוט דאולי' בתר הרוב ותו מאי ק"ל דה"נ באיסור זה מהני רוב להתיר וגם ראיתי הדבר בבירור בתוס' מנחות ד"פ ד"ה וכי וז"ל והא דשרי' להביא אשמו ולוגו ושרינן להכניס לוג לכתחילה מטעם דחולין ממיל' הויין התם בטיל ליה בהדי אידך שמן וכו' דהתם ששים עשרון לא בטלי בחד ע"ש הרי דגם באיסור זה מהני רוב להתיר. עכ"ל מרן החק"ל. וע"ש מש"כ לבאר דברי הכ"מ. וכ"כ בשו"ת משיב דבר שם: באומר אלו לחטאתי וכו' ונתערבו מועלין בכולן ומועלין במקצתן והטעם ברור דדמי שלמים בטל ברוב מה"ת.

ואחר העייון ראיתי שגם מרן החק"ל מפרש דברי המ"ל דמשום ספק אין לחייבו מלקות. וז"ל: תערובת יבש ביבש דאינו מתערב איסור בהיתר דכל חד באפי נפשיה קאי ומידי ספק לא יצא אי אכל האיסור אף שיש שם רוב חתיכות

איסור בכי האי דעתו דאינו לוקה מכח רוב עכ"ל (שם ראש דף קמ"ג). ושם (דב"ה ומיהו) כתב מפורש וז"ל: דכי לקי מתורת ודאי הוא ולא מכח רוב. עכ"ל לפרש דברי המ"ל והמ"כ ויעו"ע שם, ובדף קמ"ב ע"ד ד"ה וראיתי, ותמצא אריכות בזה. והרי מפורש בדבריו דמחלק בין קרבן למלקות וכמבואר לעיל באר היטב החילוק.

אח"כ ראיתי שהגאון בעל שו"ת בית יצחק (בחלק יו"ד סי' ק"ל אות ו') הרגיש בעצמו הקושיה הנ"ל שהקשה הנצי"ב על סברתו שכתב לתרץ קושית המ"ל דאין חל הקדש ע"י רוב לחייבו מעילה (מובא בראש דברינו) וז"ל: א"כ לא שייך ביטול ברוב שהוא מטעם איסור נהפך להיות היתר דנהי דנתהפך להיתר אבל לא לקדשים דהוה הקדש מעצמו דלמ"ד איסור נהפך להיות היתר ביטול ברוב אין מתיר מטעם דעל כל אחד אתה אומר שהוא מהרוב דהו"ל קבוע אך שהאיסור גופי' נהפך להיתר ולא נשאר איסור וזה לא שייך בקדשים כנ"ל עכ"ל. וזה על דרך שכתב השושנת העמקים שם כיון דהיתר אין מתבטל באיסור הוי קבוע. (וכן ראיתי באור שמח שם כסברה הנ"ל יעו"ע ועי' בעונג יו"ט שם ד"ה מיהו נראה).

ולפי פירוש הבית יצחק לשיטתו הנ"ל (והשושנת העמקים) הרי אמרינן קבוע רק לשיטת הרא"ש. וכבר כתבנו מש"כ. והי"ת יעזרנו עוד בחסדו הגדול. ועיין חמדת שלמה בב"מ שם, ופשטות קושית התוס' משום דאמרינן כל דפריש מרו"פ. וכ"כ במשיב דבר שם ד"ה הא. ודוק בזה. ועיין עט סופר ח"א סוג' דקבוע פרט ו' בענין קבוע שאינו ניכר ושערי תורה ח"ג כלל ב' פרט ב' והנמשכים בענין איסור נהפך להיתר ופרט י"א בענין היתר נהפך לאיסור. ואכמ"ל.

הערה לסימן ו'

מאת: משה אברהם הלוי דירעקטאר

מה שכתבנו בפנים דהתוס' לשיטתו אויל (תמורה י"ד) דהשמן אינו צריך קידוש כלי כלל ודלא כרש"י שם. ניחא משהקשה הצ"ק שם: דזה דלא כהמשנה במנחות פ"ח דחצי לוג נמשח כדי לחלק לכל נר ונר. דהתוס' לשיטתו אויל כדביארנו בפנים בס"ד. ולפמ"ש בפנים מבואר דברי הרמב"ם פ"ד מהל' מעה"ק ה"ז שכתב: דלכתחילה צריך סכין כלי שרת ובדיעבד גם בלא כלי שרת כשר. והקשו עליו מגיני להרמב"ם דבר זה, עיי"ש בכ"מ. ולפי הנאמר בפנים בס"ד י"ל דהרמב"ם ס"ל דקרבנות נתקדשו בקדושת פה וכמש"כ תוס' שבועות דף י"א והראב"ד ריש מס' תמיד מובא בפנים (דף ט"ז ד"ה ומש"נ) ועיין חזון נחום פ"ד דמעילה מ"ד, א"כ אינו צריך עוד קדושת כלי רק כיון שהיה עליו קדושת הגוף גנאי ליקח סכין של חול, וא"כ כיון דשחיטה צריך כלי אף דאינו צריך כלי שרת אסור לכתחילה להיות השחיטה בכלי חול. או י"ל כמש"כ הבית יצחק ביו"ד ח"ב סי' ק"ה אות ז' דהכלי שרת מקדש רק לפסול ביוצא. ובמ"א הארכתי בכי"צ הנ"ל ואכ"מ ודוק.

תם ונשלם חלק ב' שבח לאל בורא עולם
ברוך הנותן ליעף כח ולאין אונים עצמה ירבה