

על הפרשה

בשלח

מחשבה ומוסר



סוגיות ועיונים

לעילוי נשמת

מר רפאל בן
פאול נחום ז"ל

גלב"ע ז' שבט



אהרן קופמן

052-7624467

7624467@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

מחשבה ומוסר

"ויהי בשלח פרעה את העם ולא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים" (יג, יז).

אמר על כך החפץ חיים זצ"ל, שהיו שתי דרכים איך ללכת לארץ ישראל, דרך ארץ פלשתים ודרך המדבר. ובכל דרך היה מעלה וחסרון.

בדרך ארץ פלשתים היה מעלה שהוא מקום ישוב, ויש בו איך להתקיים במזון ושתיה, אבל יש בו חסרון שיש בו סכנה שיטמעו בין הפלשתים ויחזרו למקום טומאתם.

ואילו דרך המדבר יש בו מעלה שהוא מקום שמם מעבודה זרה ואין בו טומאה, אבל קשה להתקיים במדבר מפני שאין בו מזון.

והקב"ה בחר בדרך המדבר, והביא להם מזון על ידי נסים גדולים והעיקר שלא יהיו בסכנה שיוכלו ללמוד ממעשי הפלשתים ויטמאו במעשיהם.

והוסיף החפץ חיים זצ"ל, שמכאן תשובה ניצחת לכל המוכרים עצמם לעבודה שהיא זרה לדת ישראל ולתורתו בשביל הפרנסה. וכל מי שבא לפניו ניסיון כזה, ילמד בק"ו, ומה אם לששים ריבוא אנשים היה אפשר להוריד לחם מן השמים, על אחת כמה וכמה שיוכל הקב"ה גם לתת לחם לכל מי שישמור מצוותיו וחוקותיו ותורותיו, ובלבד שלא ילך אחרי ההבל.

"ויסב אלקים את העם דרך המדבר ים סוף" (יג, יח).

אמרו חז"ל (רבה כ, יח) מכאן אמרו רבותינו אפי' עני שבישראל לא יאכל עד שיסב שכך עשה להם הקדוש ברוך הוא שנאמר ויסב אלקים.

ויש להבין את הקשר בין חובת ההסיבה בליל הסדר לבין מה שהיסב ה' את דרכם והוליקם למדבר, וודאי שלא למדו זאת רק מהלשונות שדומים זה לזה.

ביאר זאת החתם סופר בדרשותיו (חלק ב, פסח תקצ"ה), שהנה אומרים בתפילת ערבית "ויוצא את עמו ישראל מתוכם לחרות עולם", ויש לבאר שההוצאה היתה לחירות מן העולם, כי אפילו המושלים על מדינות גדולות אין הם בני חורין, אלא משועבדים הם לתאוותיהם, והקב"ה כשהוציא את ישראל ממצרים הוציאם מן שעבוד הגוף מהבלי העולם הזה, ולכן לקחם למדבר כדי שיהיו מנותקים מכל גשמיות, ולא יצטרכו לדאוג ולא לחשוב כלל על עניני עולם הזה, ועל ידי כן יגיעו לדרגת חירות.

וזה החיוב בליל הסדר של ההסיבה, שאפילו עני בישראל צריך להסב, כדי להראות שהוא מושל על העולם ואין העולם מושל עליו, ולכן אף עני שאין לו כלום בגשמיות העולם הזה יכול להסב כבן חורין, כי באמת הוא בן חורין האמיתי שהוא מנותק מכל הבלי העולם.

"ויקח משה את עצמות יוסף עמו" (יג, יט).

אמרו חז"ל (סוטה יג, א) בא וראה כמה חביבות מצות על משה רבינו, שכל ישראל כולן

נתעסקו בביזה והוא נתעסק במצות, שנאמר חכם לב יקח מצות.

כתב על כך **הכלי יקר**, ואולי לכך עסק דוקא במצוה זו עכשיו, להיות לישראל כמזכיר את יום המיתה, כי בסיבה זו לא יהיו כל כך להוטים אחר הביזה בזכרם כי יעזוב לאחרים חילו ולא ירד אחריו כבודו.

"ופרעה הקריב וישאו בני ישראל את עיניהם והנה מצרים נסע אחריהם וייראו מאד ויצעקו בני ישראל אל ה' (יד, י).

כתב רש"י, תפשו אומנות אבותם. באברהם הוא אומר אל המקום אשר עמד שם, ביצחק לשוח בשדה, ביעקב ויפגע במקום.

ויש להבין מה הדמיון של תפילת בני ישראל לתפילת האבות, והלא כלל ישראל היו כאן בצרה גדולה, שהיו מוקפים מכל צד, ולא היה להם דרך להימלט, ולכן התפללו, אולם האבות לא מוזכר בהם שהתפללו מתוך הצרה, אלא התפללו בכל יום לשם תפילה.

למד מכאן **המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל** יסוד גדול בענין עבודת התפילה, שתפילה צריכה להיות תמיד מתוך הרגשת לחץ, ולא פחות מתפלתם של כלל ישראל כשעמדו על הים, ואף בזמן שיש לאדם מנוחת הדעת והרוחה צריך הוא להרגיש ולהתפלל כאילו הוא במצר, כי אין לנו להישען אלא על אבינו שבשמים, ותמיד אנו תלויים על בלימה, כי אין לבטוח בשום דבר, כי הכל בידי ה' ולא בידי כוחות טבעיים, ואף שעכשיו יש כל טוב בידו יתכן שברגע הבא כבר לא יהיה בידו מאומה, כי הכל בגזירת ה'.

וזהו עבודת התפילה שבאה לאחר הכרה כי אין כלום זולת ה', וזו היתה דרגתם ואומנותם של האבות, שהתפללו מתוך הצרה, כי הרגישו שהם עומדים תלויים בידי ה', ואין הבדל אם עכשיו יש להם הרוחה או צרה, וצריך תמיד להתפלל.

וזה מה שאמר דוד "מן המצר קראתי י-ה" שאם תפלתו של האדם במצב של הרוחה כמו במצב של צרה ואין שינוי בתפלתו ומרגיש שהוא במצר, אז "ענני במרחב י-ה" שה' יצילהו שלא יבוא לידי צרה ח"ו.

"והמים להם חומה מימינם ומשמאלם" (יד, כב).

אמרו חז"ל (ילקוט שמעוני, רלד) ירד סמאל ואמר לפניו, רבש"ע לא עבדו ישראל עבודה זרה במצרים ואתה עושה להם נסים, והיה משמיע קולו לשר של ים ונתמלא עליהם חמה ובקש לטבען, מיד השיב לו הקדוש ברוך הוא שוטה שבעולם וכי לדעתם עבדו והלא לא עבדו אלא מתוך שעבוד ומתוך טרוד דעת ואתה דן שוגג כמזיד ואונס כרצון, כיון ששמע שר של ים אותה חמה שנתמלא על ישראל החזירה על מצרים.

הקשה **המשך חכמה**, מדוע השטן לא קטרג על יציאתם ממצרים ועל כל הנסים שהיו עד עכשיו, ומדוע התחיל לקטרג רק כשעמד ליקרע להם הים.

וכתב לבאר, שאם נתבונן בדרכי התורה נמצא כי במצוות שבין אדם למקום כגון עבודה זרה

ועריות יש בהם חיוב סקילה וכרת ושאר מיתנות ומלקות, ואילו במצוות של מידות ובין אדם לחבירו כגון מחלוקת ולשון הרע וגזל, אין בהם מלקות כי הוא ניתן לתשלומין או שאין בו מעשה.

אמנם כל זה רק ביחיד שחוטא, אבל בציבור שחוטא הוא ההיפך, וכמו שאמרו בירושלמי (פאה א, א) דורו של דוד כולם צדיקים היו וע"י שהיה להן דילטורים היו יוצאים במלחמה והיו נופלים, אבל דורו של אחאב עובדי ע"ז היו וע"י שלא היה להן דילטורין היו יורדים למלחמה ונוצחין. ולומדים מכאן שאם הציבור נשחיתים במידות הוא יותר גרוע מאם נשחיתין במצוות. ולכן מצאנו שעל העגל שהיה החטא בעבודה זרה, מחל הקדוש ברוך הוא להם ונתרצה להם, אבל על חטא המרגלים שהיה לשון הרע וכפיות טובה לא מחל להם, ונגזר עליהם שלא יכנסו לארץ.

ומפני כך מובן שעל הניסים שהיה להם במצרים, אף שעבדו עבודה זרה והפרו ברית מילה, לא היה לו לקטרג עליהם, כי לא היה בהם חטא לשון הרע והיו אוהבים זה לזה, אבל כשבאו לפני הים, ונחלקו לארבע כיתות, ויש שאמרו לחזור למצרים ויש שרצו ליפול לים (וכמבואר בילקוט שמעוני, רלג), כבר לא היה אפשר לדונם כציבור אלא כיחיד, ולכן השטן קטרג על מה שעבדו עבודה זרה.

"וישב הים לפנות בקר לאיתנו" (יד, כז).

אמרו חז"ל (רבה כא, ו) כך התניתי מתחלה שאני קורעו שנאמר וישב הים לפנות בוקר לאיתנו - לתנאו שהתניתי עמו מתחלה.

וקשה, שהרי הכתוב מדבר על החזרת המים לאיתנו הראשון, והיינו למצבו הראשון, ולכאורה הרי חזרתו למצב נזל אינה צריכה לתנאי מיוחד, כי כל החידוש שבדבר היה שהמים הפכו לנד ניצב, ועם סילוקו של הנס ממילא הפכו המים להיות נזלים.

תירץ זאת הגאון ר' אהרן בקשט זצ"ל (מתלמידי קלם), שיש ללמוד מכאן איך להסתכל על נס. אנחנו בראותנו את המים כמות שהם, ברור לנו שזהו חוק הטבע כי המים צריכים להיות נזלים, אבל חז"ל ראו והתבוננו בעינים אחרות, הם ראו והבינו, כי אין חוק עצמאי בטבע, אלא רק ציווי הבורא הוא הקובע ומנהיג את כל הבריאה, וכל זמן שמצות הבורא היא שהמים יהיו נזלים, הריהם נזלים, אבל כאשר מצותו היא שהמים יתייבשו כמו נד, הרי מעצם הויותם וטבעם הם במצב של נד ולא של נזלים, והם בריאה חדשה ושינוי מהותי בטבעם של המים. ולכן היה צורך בתנאי מיוחד שישובו להיות נזלים, והיינו לצאת מגדר טבעם ולהפוך שוב לבריאה חדשה.

"ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים" (יד, כט).

אמרו חז"ל (סוטה לו, ב) כשעמדו ישראל על הים היו שבטים מנצחים זה עם זה, זה אומר אני יורד תחלה לים וזה אומר אני יורד תחלה לים, קפץ שבטו של בנימין וירד לים תחילה וכו'.

לפיכך זכה בנימין הצדיק ונעשה אושפיזכן לגבורה שנאמר ובין כתפיו שכן.

ועוד מצינו בחז"ל (מגילה כו, א), מה היה בחלקו של יהודה הר הבית הלשכות והעזרות, ומה היה בחלקו של בנימין אולם והיכל ובית קדשי הקדשים, ורצועה היתה יוצאת מחלקו של יהודה ונכנסת בחלקו של בנימין ובה מזבח בנוי, והיה בנימין הצדיק מצטער עליה בכל יום לבולעה שנאמר חפץ עליו כל היום, לפיכך זכה בנימין ונעשה אושפיזכן לשכינה.

ולכאורה מאמרי חז"ל אלו סותרים עבור מה זכה בנימין להיות אושפיזכן לשכינה, שבסוטה אמרו שזכה עבור שקפץ לים, ובמגילה אמרו מפני שהיה מצטער בכל יום לבלוע את חלקו של יהודה.

וביאר הגאון ר' מאיר חדש זצ"ל, עפ"י מה שיש לדקדק בדברי רש"י, שבמגילה פירש שהיה רוצה שהארון יהיה בחלקו, ואילו בסוטה פירש על בית קדשי הקדשים.

ובזה מבואר היטב, שאף שעל ידי מסירות נפש זוכים לשכינה - לבית קדשי הקדשים, אבל כשרוצים לזכות בארון שהוא התורה, לא די במסירות נפש, אלא לתורה זוכים רק על ידי "השתוקקות", ע"י "שאיפה", וע"י "מצטער עליה לבולעה".

ולכן אמרו שהיה מצטער בכל יום לבולעה, כי השתוקקות לתורה צריכה להיות באופן תמידי, ורק על ידיה זכו שהארון יהא בחלקם, ולא די במסירות נפש פעם אחת במה שירדו לים.

"ויראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו" (יד, לא).

ביאר מרן הגר"ס זצ"ל, שהיראה במהותה גורמת להחלשת האמונה. כי האדם בטבעו מאמין לכל דבר אשר ישמע איש מפי איש נאמן, כל עוד שהדבר אינו נוגע לו. אבל אם קיים חשש שיגרום לו איזה הפסד ממון או צער בגופו, או סתירה לשיטתו והליכותיו, יגרום מורא זה שיחל להסתפק בדבר, ויחקור וידרוש אם אכן כנים הדברים או לא.

ולכן אף ביראת שמים, יתכן שמבלי שימת לב, יבוא להרהר על דברים חמורים הפוגעים במעשיו, שמא אינם חמורים כל כך, והכל כדי להשקיט את מצפונו ולהרגיע את פחדו מפני יראתו.

וזה כוונת הכתוב, "כי אע"פ ש"ויראו העם את ה'", ומחמת היראה עלול היה להיחלש האמונה כדי להרגיע את רוח האדם, בכל זאת "ויאמינו בה'".

"וירא ישראל את היד הגדלה אשר עשה ה' במצרים ויראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו" (יד, לא).

כתב הגר"י ניימן זצ"ל משמו של הסבא מקלם זצ"ל, שבאמונה יש שני סוגים, יש אמונה על פי החקירה ויש אמונה בחוש מתוך המציאות.

ואמר על זה ציור נפלא, איש שלא טעם מעולם טעם לחם, ובא פילוסוף ומברר לו על דרך החקירה שהלחם הוא משביע נפשו של האדם, ובאותה שעה יכול לבוא פילוסוף שני בהוכחות ברורות על פי החקירה שהלחם אינו משביע. אבל אם אחד היה רעב ואכל לחם כדי שביעה

וסעד את לבו לשובע, אפילו יבואו אחר כך מאה פילוסופים ויבררו לו על פי חקירה שהלחם אינו דבר שמשביע, הוא יתלוצץ מהם, כיון שכבר ברור לו באופן חושי ומציאותי כי הלחם הוא דבר שזן ומשביע, ולא תועיל פילוסופיה וחקירות לברר לו אחרת ממה שראה והרגיש בחוש.

כך הדבר בעניני אמונה, אם אחד יאמין בה' מפני שלמד אמונתו על פי החקירה, יוכל לבוא חוקר אחר ויהפוך לו את החקירה על פיה, אבל מי שמאמין באופן חושי הוא המאמין השלם, שרואה אמונה על בשרו, וכשלומד תורה ומקיים את המצוות הוא מרגיש חיות נפשית, ולהפך כשמתרפה ח"ו הוא מרגיש ריקנות בנפשו, אמונה כזו שום אדם בעולם לא יוכל להכחישה, כי היא מוחשית וגדלה מתוך המציאות.

ולאמונה זו הגיעו בני ישראל בקריעת ים סוף, וראו ממש את היד הגדולה ואת כבוד ה', וזו היא אמונה בחוש.

"וייראו העם את ה' ויאמינו" (יד, לא).

והוא תמוה, שהרי מקודם צריך להאמין ואח"כ באה היראה.

ביאר זאת **הסבא מקלם זצ"ל**, כי לכאורה יראה ואמונה הם סותרים, כי יראה פירושה שירא מלעבור על הדין, וכגון בגזל שמפחד לגזול מחמת העונש, אבל מצד אמונה אין הוא גוזל מפחד העונש, אלא כי יודע שמזונותיו של אדם קצובין לו, וכן אינו שונא את זולתו אם נראה לו שמקפח את פרנסתו כי מאמין שאין אדם נוגע במה שמוכן לו.

אבל הענין הוא שעבודת האדם היא שלא יעלה בלבו שום מחשבה נגד אמונה זו, וכיון שהיא עבודה גדולה וקשה, כי אמונה כזו תוכל להיות רק לאחר ששקטו אצלו תאוות גופו, ולכן האדם צריך מקודם ליראה, ועל ידי היראה מהעונש יפחד מלמלאות תאוותיו ורצונותיו, וממילא יכיר את האמת ויגיע לידי אמונה, ולכן הקדים הפסוק את היראה כיון שהיא עצה לבוא על ידה לאמונה.

"אז ישיר משה" (טו, א).

אמרו חז"ל (רבה כג, ג), אמר משה רבון העולמים במה שחטאתי לפניך בו אני מקלסך וכו', יודע אני שחטאתי לפניך באז שנאמר "ומאז באתי אל פרעה", לכך אני משבחך ב"אז".

ויש להבין מה התיקון שהשירה נאמרה באותה התיבה ובאותו הלשון שאמר מקודם.

ביאר **הבית הלוי**, שהנה מי שהוא בצער חלילה והקב"ה עוזרו ומצילו, ונותן להקב"ה שבח והודיה על הטובה שעשה לו, יש בזה שני אופנים חלוקים זה מזה. אם עיקר שמחתו של האדם ומה שמשבח לשמו יתברך הוא רק עבור טובתו שקיבל והצלתו מהצער, הרי לא יוגדל שמחתו יותר מאלו לא היה לו צער מקודם, כי עיקר שמחתו היא רק על ההצלה ולא על הצער שמקודם שבו לא ישמח כלל.

אבל השירה שאמרו משה וישראל, אז לא היה עיקר שמחתם על זה שניצולו מיד המצריים, רק עיקר שמחתם היה על זה שזכו להיותם הכלי חפץ אשר על ידם נתגדל כבודו יתברך ועל

ידי הצלתם ממצרים נתפרסם שמו, וכמו שאמרו בהתחלת השירה "אשירה לה' כי גאה גאה", וא"כ הרי השירה נאמרה גם על השיעבוד הקדום כמו על הגאולה, שאלמלא השיעבוד לא היה מקום לגאולה, ושמחו בשיעבוד הקדום כמו בגאולה של עכשיו.

וזהו שאמר ב"אז" חטאתי, שמקודם התרעם על כובד השיעבוד, ועכשיו אני אומר שירה ב"אז" - פירושו שאני אומר השירה גם על אז, והיינו על השיעבוד הקדום כמו על הגאולה של עכשיו.

וכן דוד המלך אמר "אודך כי עניתי ותהי לי לישועה" - כי אני נותן לך הודיה על העינוי הקודם שעל ידי זה באה לי הישועה ונתקדש שמך ברבים על ידי, ועל שניהם כאחד אני מודה לך.

"זה קלי ואנוהו אלקי אבי וארממנהו" (טו, ב).

עורר המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל, כי בכל דבר התנוצצה מעידה על גוף הדבר, ולכן מן ה"ואנוהו" - "אתנאה לפניו במצוות", וברש"י, "ואנוהו" לשון נוי, אספר נוי ושבחו לבאי עולם, מזה רואים ודאי את ה"זה קלי", וכן מן ה"ורוממנהו" רואים ודאי את ה"אלקי אבי". שהרי אדם שיש לו נגיעה כל שהיא בדבר מה, כמה מן ההלולים והשבחים הוא גומר עליו, וכגון אדם המציג עצמו כנכד של רבי עקיבא איגר זצ"ל, בכמה התרוממות והתפעלות הוא מזכיר זה. ואדם שאינו מתנאה לפניו ית', סימן כי ח"ו אינו מרגיש את "זה קלי" ו"אלקי אבי".

"שמעו עמים ירגזון חיל אחז ישבי פלשת" (טו, יד).

אבן הפינה בבית התלמוד של קלם היתה המידה של מנוחת הנפש וישוב הדעת וצלילותה, וכמו שכתב הרא"ש (ארחות חיים, צט) "אל תבהל את מעשיך", ואין שום רושם מהדיעות והרשמים של האדם כשהוא במצב של בהלה.

ועל פי זה ביאר הסבא זצ"ל שהנה כל העמים כשראו את כל הניסים שנעשו לבני ישראל, הכתוב מעיד עליהם שאחזם רעד ופחד, אבל מדוע כל זה לא השפיע עליהם לחזור למוטב ולידבק בישראל, אלא שהמורא והיראה היה כל כך גדול עד שבאו למצב של "חיל ורעדה", ומההתפעלות הגדולה נתבלבלו ולא היתה דעתם מיושבת, ולכן כל האימה שנפלה עליהם, לא עשתה עליהם שום רושם והפחד לא הביאם לידי תשובה ומעשים טובים.

ומכאן הלימוד להקפיד ששום מצב ושום התפעלות לא יביא את האדם לאבד את עצמו, ותמיד יהיה במנוחת הדעת.

"ויצעק אל ה' ויורהו ה' עץ וישלך אל המים וימתקו המים שם שם לו חק ומשפט ושם נסהו" (טו, כה).

וכתב רש"י, במרה נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם, שבת ופרה אדומה ודינין.

ומאוד יפלא מה ענין פרה אדומה לכאן, שהרי טרם הוקם המשכן וניתנה התורה, ולמה להקדים מצות פרה אדומה וליתנה עם המצוות הראשונות שנצטוו.

ביאר זאת הגאון ר' אברהם יפה זצ"ל (מתלמידי נובהרדוק) באופן נפלא, שהנה בני ישראל ראו נסים גדולים בקריעת ים סוף וראו במו עיניהם נקמתם במצרים, ואיך פתאום נהפכו לבוא בתלונות על משה אודות המים, והאם חשבו שכדי להמתיק להם את מי מרה צריך נס יותר גדול מקריעת ים סוף.

אלא ביאור הענין הוא, שהקב"ה החליף את דרך ההנהגה עמם, שעל הים התנהג בחיבה גלויה, ונתן להם את ביזת מצרים ועשה להם נקמה גדולה בשונאיהם, אולם אח"כ שינה את ההנהגה והכניסם למצב שאין להם מים, ועל זה התלוננו, שרצו שהקב"ה יראה להם חיבה כמו שהראה להם ביציאתם ממצרים, וזה היה הפלא בעיניהם מדוע הקב"ה עושה כן.

ועל כן הקדים להם הקב"ה מצות פרה אדומה שהיא חוק, וזה בא להורות שבנוסף למצוות השכליות כמו שבת ודינים, יש חלק בלתי נפרד מן התורה שהוא בבחינת חוק, ואינו נתפס כלל בשכל האנושי, ובזה לימדם קודם קבלת התורה שצריך לקבל את כל התורה עם כל חלקיה באמונה תמימה אף שאין שום הבנה, ומזה יכירו שאין להשיב על הנהגת הקב"ה למה פעם הנהגתו גלויה ופעם נסתרת, מפני שכך עלתה במחשבתו ואין לנו להרהר אחריו יתברך.

וצריך האדם לקבוע בלבו שכל דרכיו ית' צודקים ואין צריך לחפש סיבת כל דבר, אלא יתאזר בבטחון שבודאי הקב"ה עוזרו בכל מצב.

"כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רפאך" (טו, כו).

פירש רש"י, ואם אשים הרי היא כלא הושמה, כי אני ה' רופאך.

ולכאורה הוא תמוה, שמקודם אמר שלא אשים כלל, ואחר כך אמר שאם אשים אני רופאך. וביאר בס' נחלת יעקב (לבעל הנתיה"מ), שהנה רופא כאשר ירפא אדם ממכות ופצעים, לפעמים יצטרך לצורך הרפואה לחתוך הבשר הרע שלא יקלקל את שאר הבשר, ולא יקרא בחיתוך הבשר ההוא רק רופא, ואף שבשעה שמחתך הבשר עושה יסורים גדולים, מ"מ יקרא בעשיה ההוא רופא ולא מייסר, להיות שתכלית זה הוא הרפואה, וכל הדברים נקראים על שם תכלית. משא"כ מי שעושה כן כדי לייסר לחבירו נקרא מייסר.

ולכן, במצרים כשעשה הקדוש ברוך הוא יסורין למצרים, היה באמת לתכלית יסורין, ונקרא הדבר ההוא מחלה, משא"כ בישראל, אף אם עושה לפעמים יסורין לכפרת פשע, אין נקראים בשם יסורין כלל, רק בשם רפואה, להיותן לתכלית רפואה, ואין נקראים בשם מחלה כלל. וזהו אומרו "כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך", והיינו, כי אפילו אם אשים לא יקרא מחלה כלל כי אם רפואה - "כי אני ה' רופאך" - שאני ה' אף אם איסורך בשום פעם, הוא כן כדי שע"י זה אני מרפאך, וכל היסורין הן רק לתכלית הרפואה.

"כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רפאך" (טו, כו).

והקשו חז"ל (סנהדרין קא, א) וכי מאחר שלא שם מחלה, רפואה למה.

תירץ זאת בעל ה"תורה תמימה" (בס' מקור ברוך ד, תתקכב) באופן נפלא, שהנה יש שני סוגי רופאים, יש רופא מקרי, שהולכים אליו בשעת כאב וצרה, ומשלמים לו כפי עבודתו. ויש רופא שנתי, שהוא רופא של המשפחה ומקבל שכר קבוע בכל שנה, בין אם הם בריאים ואינם צריכים כלל את רפואותיו ובין אם הם חולים.

וההבדל ביניהם הוא, כי הרופא המקרי עיניו נשואות למקרי מחלות, וגם רוצה שימשכו זמן רב, כי על ידי כך מרויח יותר ממון, ומקבל שכר על כל ביקור וביקור.

אבל הרופא השנתי, הוא רוצה בכל לבו ונפשו שלא יחלה אף אחד מהמשפחה, וכולם יהיו שלמים ובריאים ולא יאונה להם כל פגע ומכשול, כי הרי מרויח את לחמו אף אם הם בריאים. ואף אם יחלו ירצה שהם יתרפאו במהרה, ולא יצטרך לטרוח ולרפאותם.

ולכן יש הבדל בין הרופאים אף בנתינת התרופות למחלה, שהרופא המקרי משתדל להרבות בתרופות, כדי להראות חזותו ולהשביח את מקחו, ואף שעל ידי זה תתארך המחלה גם זו לטובה ומרויח מכך.

אבל הרופא הקבוע, אין הוא צריך לתחבולות כדי להרויח, ואדרבה, הוא משתדל שיבריא החולה במהירות האפשרי, ומפני זה הוא ממעט בתרופות, והחולה מבריא מהר.

וזה רמז בפסוק זה, "כל המחלה אשר שמתי במצרים וגו' כי אני רפאך", והיינו כי אני הרופא הקבוע שלך, ודרך הרופא הקבוע שאינו רוצה במחלת בעליו, ורוצה בשלומם וטובותם לעולם.

"ויבואו אילימה ושם שתים עשרה עינת מים" (טו, כז).

כתב החפץ חיים זצ"ל, לאילים באו ממרה, מקום אשר לא יכלו לשתות ממימיו, כי מרים הם. עוד כברת ארץ הלכו, וכבר הגיעו לאילים, מקום מעינות מים, עד כי מצאו לחנות באילים כמה ימים בשביל המים. ולדעת האבן עזרא חנו ישראל במרה יום אחד, ובאילים שהו כעשרים יום.

פרשה זו היא בנין אב לקוצר ראותו של האדם, אשר הוא מלא טענות כרימון. לו ידעו ישראל במרה, כי אפשר למצוא מים בשפע באילים הסמוכה, לבטח לא היו מלינים על משה בטענת "מה נשתה", אלא היו הולכים עוד מעט, עד הגיעם אל יובלי המים של אילים.

אבל, זו חולשתו של האדם, אינו רואה מה לפניו ומה לאחור, ומשום כך הוא מתלונן תמיד וכולו תרעומת על גורלו.

"וילונו כל עדת בני ישראל על משה ועל אהרן במדבר" (טז, ב).

כתב הגאון ר' שלמה היימן זצ"ל, רואים אנו שדור המדבר שהיה דור דעה התלוננו על ה'

ועל משה, ואילו בדורינו כמעט ואין אנו מתלוננים כ"כ על הנהגת ה'.

אבל באמת מזה גופא שהתלוננו, נראה אמונתם, שידעו בחוש כי יש להם אב, ויש ממי לבקש ולהתלונן, אבל בדורינו רפתה האמונה ואנו מסיחין ח"ו את דעתנו מזה שיש לנו אב.

"ויצא העם ולקטו דבר יום ביומו למען אנסנו הילך בתורת אב לא" (טז, ד).

אמרו חז"ל (מכילתא), לא ניתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן.

פעם אחת פתח **הרבי מקוצק זצ"ל** את דלת חדרו וקרא אליו את שמשו. אמור נא לי - שאל הרבי - איך מפרשים העולם את מאמר חז"ל "לא נתנה תורה אלא לאוכלי המן".

העולם מסביר - ענה השמש - שהכוונה בזה לאנשים הסמוכים על שולחן אחרים ואין עליהם דאגת פרנסה, ויכולים הם משום כך לשבת ולעסוק בתורה.

ואני אומר - אמר הרבי - בדיוק להיפך! כוונת חז"ל היא לאנשים אלה, אשר בקושי רב מוצאים הם את פרנסתם, ואף על פי כן אין הם דואגים כלל, אלא בוטחים בה' יתברך שיספק להם את כל צרכיהם, כאותם אוכלי מן במדבר שלקטו דבר יום ביומו, ולא דאגו כלל ליום המחר אלא בטחו בה'. ליהודים כאלה ניתנה התורה!

"ויצא העם ולקטו דבר יום ביומו" (טז, ד).

פירש רש"י, צורך אכילת יום ילקטו ביומו, ולא ילקטו היום לצורך מחר. והרשב"ם הוסיף לבאר, אף אם יתכוונו ללקוט הרבה לא ימצאו בביתם אלא דבר יום ביומו.

כתב **המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל**, שכל הציווי היה רק בנוגע לכוונתם, כי למעשה הלא בין כך וכך לא ימצאו יותר מעומר לגולגולת, וכבר ידעו על זה בנסיון, כי הציווי הלא היה על כל יום ויום, ועל כרחק שהאזהרה היתה רק על הכוונה, שלא לדאוג למחר ולא לכוון להשאיר מהמן למחרת.

וכן הוא בכל הדורות, אין האדם פועל כלום בהשתדלויותיו הרבות, כי המרבה לא מעדיף והממעט לא מחסיר, אלא נתפס הוא על מחשבותיו, ואף אם לא ירבה בהשתדלויותיו אלא רק כי לא ינוח ולא ישקוט עם מה שיש לו, אלא אך דואג על למחר, הנה זה כבר מתואר בשם מחוסר אמנה, ולא זה מהלך התורה.

"ויאמר משה בתת ה' לכם בערב בשר לאכל ולחם בבקר לשבע" (טז, ח).

אמרו חז"ל (יומא עה, ב) מכאן למדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא בלילה וכו', בתחלה היו ישראל דומין כתרנגולים שמנקרין באשפה עד שבא משה וקבע להם זמן סעודה. למדנו מכאן את החשיבות הגדולה של "זמן סעודה", שצריך לאכול בזמן קבוע ולא בכל פעם שרוצה, ולולי זה, הרי זה כתרנגולין המנקרין באשפה.

סיפר **מין הגרא"מ שך זצ"ל**, פעם נקלעתי לכפר נידח ברוסיה, וישנתי בבית יהודי אחד. לא היה איתי שעון, ובביתו אף לא היה שעון. כאשר שאלתי אותו איך אפשר לדעת מה השעה,

ענה לי שבכל הכפר כולו אין שעון.

תמהתי: כיצד אפשר לחיות בלי שעון, אך הוא כלל לא הבין לשם מה השעון נחוץ, כשהוא רוצה לאכול הוא אוכל, כשהוא רוצה לישון הוא ישן, כשהוא רוצה להתפלל הוא מתפלל. סיים הרב שך ואמר, לא כך היא דרכה של תורה, אלא "לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים", יש זמן ללימוד ויש זמן לתפילה, יש זמן לאכילה ויש זמן לשינה.

"וילקטו אותו בבקר בבקר איש כפי אכלו וחם השמש ונמס" (טז, כא).

אמרו חז"ל (יומא עו, א) שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחי, מפני מה לא ירד להם לישראל מן פעם אחת בשנה, אמר להם, אמשול לכם משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שיש לו בן אחד, פסק לו מזונותיו פעם אחת בשנה, ולא היה מקביל פני אביו אלא פעם אחת בשנה. עמד ופסק מזונותיו בכל יום, והיה מקביל פני אביו כל יום. אף ישראל, מי שיש לו ארבעה וחמשה בנים היה דואג ואומר שמא לא ירד מן למחר ונמצאו כולן מתים ברעב, נמצאו כולן מכוונים את לבם לאביהן שבשמים.

הקשה הגאון ר' אליהו לאפיאן זצ"ל, והלא נאמר בתוכחה "והיו חיך תלאים לך מנגד ופחדת לילה ויומם ולא תאמין בחיך" (דברים כח, טו), ופירש רש"י שהוא הלוקח פת מן הפלטר, והיא קללה שהוא תלוי ביד הפלטר וביום שאין לפלטר לחם אין לו מה לאכול. ואם כן יש להבין איך דור המדבר התקללו בקללה כזו גדולה של "ולא תאמין בחיך" וכל יום היו דואגים שמא לא יהיה להם אוכל למחר.

ותירץ בעמקות נפלאה, שהברכה והקללה אינם מתחלקים לפי מציאות של רע וטוב, אלא יתכן ואותו הדבר עצמו לאחד הוא יהיה טוב ולשני הוא יהיה רע, והכל תלוי איך מתייחסים לדבר.

ולכן אף שחייו תלואים לו מנגד וסומך הוא על הפלטר, יתכן והיא קללה שאין כמותה שהוא תלוי ביד הפלטר, ודבר זה אינו נותן לו מנוח לנפשו, אבל בדור המדבר שדאגו שמא יחסאו ולא ירד להם מן בעבור זה, לכן שעבדו את לבם לאביהם שבשמים ויצא מכך רק טובה, ותלו בטחונם בה' ואין להם ברכה גדולה מזו.

"כתב זאת זכרון בספר ושם באזני יהושע" (יז, יד).

אם נכתב הדבר בספר, מה צורך היה עוד לשים באזני יהושע.

פירש רבינו הגר"א עפ"י מה שאמרו (ב"ב כא, ב) שכאשר שלח דוד את יואב כדי להכרית את עמלק, הלך יואב והשמיד את הזכרים שבעמלק ואילו את הנקבות השאיר. כאשר חזר יואב, שאל אותו דוד מדוע השאיר את הנקבות. ויואב ענה, שלא נאמר כי אם "תמחה את זכר עמלק" (והוא קרא זאת בקמץ) וצריך להרוג רק את הזכרים, ענה לו דוד שצריך לקרוא "זכר" בצירה, ולהרוג את כולם.

נמצא, כי המכשול עלול לצאת מקריאתם של הדברים ללא ידיעת הניקוד הנכון של

התיבות, ולכן ציוה הקב"ה למשה אף "ושים באזני יהושע" והיינו שיגיד לו את צורת הקריאה הנכונה, ויקרא יֵזְכֵּר בצירה ולא זָכַר בקמץ.

סוגיות ועיונים

בחיוב קריאת התורה

הנביא הגדול וכל נביאים שבדור בית דינו. ועוד שלא עשו דבר אלא בהסכמתו ואם כן אליו ראוי לייחס הענין.

ובירושלמי (מגילה ד, א) מפורש שמשנה תיקן תקנה זו.

ב. ובפשטות חיוב זה אינו אלא מדרבנן. וכן כתבו התוס' (מגילה יז, ב. ברכות יג, א).

אמנם רש"י (סוטה לג, א) פירש מה שאמרו "כל התורה בכל לשון נאמרה" שהוא על קריאת התורה בבית הכנסת שמוותר לקראה בכל לשון. והקשו עליו התוס' (שם) שהרי קריאת התורה אינה מן התורה אלא מדרבנן, לבד מפרשת זכור שהוא מדאורייתא. ולכן פירשו התוס' שהוא על קריאה של מצות חליצה ופרשת עגלה ערופה וכדו' שנאמרים בכל לשון.

ובריטב"א (מגילה, שם) כתב להביא ראיה לשיטת רש"י, ממה שאמרו (ברכות כא, א) שברכת התורה לאחריה הוא חיוב מן התורה ולומדים זאת בקל וחומר מברכת המזון. והרי לא שייך ברכה שלאחריה בלימוד של יחיד שלומד, שהרי חייב ללמוד כל היום וכל הלילה ואין לזה סוף, ועל כרחך שהוא ברכה שלאחר קריאת התורה בציבור, ואם כן מוכח שאף קריאתה היא מן התורה, שאם לא כן היאך ברכתה מן התורה וקריאתה רק מדרבנן.

א. "ויסע משה את ישראל מים סוף ויצאו אל מדבר שור וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים" (טו, כב).

דורשי רשומות אמרו, אין מים אלא תורה, שנאמר הוי כל צמא לכו למים, כיון שהלכו שלשת ימים בלא תורה נלאו, עמדו נביאים שביניהם ותיקנו להם שיהו קורין בשבת ומפסיקין באחד בשבת, וקורין בשני ומפסיקין שלישי ורביעי, וקורין בחמישי ומפסיקין ערב שבת, כדי שלא ילינו ג' ימים בלא תורה (בבא קמא פב, א. ועיין במהרש"א בח"א שביאר דרשה זו בטוב טעם).

והקשו, ממה שמנו את קריאת התורה כתקנת עזרא. ותיצו, שעזרא תיקן לקרות בשבת במנחה, וכן שיקראו ג' קרואים עשרה פסוקים.

וכן כתב הרמב"ם (תפילה יב, א) משה רבינו תיקן להם לישראל שיהו קורין בתורה ברבים בשבת ובשני ובחמישי בשחרית כדי שלא יהיו שלשה ימים בלא שמיעת תורה, ועזרא תיקן שיהו קורין כן במנחה בכל שבת משום יושבי קרנות, וגם הוא תיקן שיהו קורין בשני ובחמישי שלשה בני אדם ולא יקראו פחות מעשרה פסוקים.

וכתב הכסף משנה, שאף שבגמ' מבואר שעמדו נביאים ותיקנו, כתב הרמב"ם שמשנה תיקן תקנה זו, כיון שמשנה רבינו היה

ובלבוש (או"ח, מז) כתב, שמברכין בבוקר ב' ברכות על התורה, כדי שתהא אחת נחשבת לברכה אחרונה על הלימוד שלמד אתמול, ולא היה יכול לברך ברכה זו שלאחריה עד שיישן שהרי חייב להגות בה אפילו במטתו עד שישתקע בשינה. ולדבריו יש לומר שהסוגי' עוסקת בלימוד תורה של יחיד שהוא חייב דאורייתא.

והנצי"ב (מרומי שדה, מגילה) כתב לדחות, שאף לשיטת רש"י אין חיוב קריאת התורה מדאורייתא, אלא כשקורא בציבור מקיים בזה מצוה דאורייתא של תלמוד תורה ולכן יש לברך לאחריה. (ועיין בבאר שבע (סוטה מא, א) שהאריך בחיוב הברכה על קריאת התורה).

אמנם הב"ח (או"ח, תרפה) נקט בשיטת רש"י שהחיוב הוא מדאורייתא, אלא שאין סדר מיוחד לכל קריאה מן התורה, חוץ מפרשת זכור, ובא עזרא ותיקן את הסדר שיקראו בכל שבת.

ג. ובספר ציונים לתורה (כלל ט) כתב להסתפק, האם החיוב הוא רק לשמוע קריאת התורה, או שיש חיוב על כל אחד לקרוא אלא שהקורא מוציא את כולם מדין שומע כעונה.

וכתב, שמצד טעם החיוב לקרוא בתורה כדי שלא ילכו ג' ימים בלי תורה, יש לומר שהוא רק חיוב שמיעה ואף בזה יוצאים ידי חובת תלמוד תורה, ואין צריך שהקורא יוציא את כולם ידי קריאה.

והביא ראיה מדברי התוס' בסוכה (נב, א) שכתב על ההנפת סודרין באלכסנדריא שהיה בה בית כנסת גדול

מאוד ולא היו יכולים לשמוע את החזן והיו עונים אמין לפי ההנפת סודר. וכתבו התוס' בשם רבינו נסים שלא היו עונים אמין על ברכה שהיו חייבים בה כתפילה וכדו' מפני שהיא אמין יתומה, וענו אמין רק על ברכות קריאת התורה שאין החזן מוציאם ידי חובה. ומבואר בדבריהם שאין החזן מוציא את הרבים, אלא הוא דין שמיעה בלבד.

אמנם הראב"ה (קנט) תמה עליו, שגם בקריאת התורה הוא חייב על כולם. אלא שהחזן מוציא את כולם ידי חובה. ומשמע שהוא מדין שומע כעונה.

וכן כתב הראב"ן (סימן עג) שאלני אחי ר' חזקיה הקורא בתורה למה אומר לציבור ברכו את ה' המבורך, יברך ברכת התורה ודיו. והשבתי לו לפי שעזרא תיקן לישראל שיהו קורין בתורה בב' וה' ובשבת, והקורא בתורה מוציא את הציבור ידי חובתן מקריאה, לפיכך הרי הוא אומר לציבור אתם צריכין לברך ולקרות כמוני תסכימו לקריאתי ולברכתי ותברכו עמי והם עונים ומברכין.

ד. כמו כן כתב להוכיח מדברי הרדב"ז (ג, תתסז) שדן בחיוב סומא בקריאת שמו"ת, וכתב שאפילו למ"ד שסומא חייב בכל המצוות, בזה הוא פטור, כיון שדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה, ואם כן אינו יכול לקרוא בעצמו, ואף שיכול לשמוע לא מצינו דבר שהוא פטור מצד עצמו ומתחייב על ידי אחרים. והביא ראיה ממה שאמרו (ברכות ה, א) שרב ששת שהיה סגי נהור לא היה שומע קריאת התורה אלא היה לומד באותו הזמן, והוא מהטעם הנ"ל

שהיה פטור כיון שלא יכול לקרוא בעצמו, ומפני כך לא היה יוצא מאחרים (כן ביארו התוס' סוטה לט, א).

ומשמע מדבריו שהוא חיוב קריאה וצריך שהחזן יוציא את השומעים, ולכן לא היה חייב לצאת מאחרים במה שאינו חייב בעצמו, אבל אם היה זה רק חיוב שמיעה אין מקום לפטור את הסומא מלשמע קריאת התורה.

ה. ובשו"ת בנין שלמה (א, נד) כתב שהגר"א היה קורא בעצמו פרשת זכור מתוך הספר. וביאר את מנהגו, שבכל הקריאות אין החיוב לקרוא אלא רק לשמוע (וכמו שכתוב במעשה רב (קלא) שצריך לשמוע כל תיבה ותיבה), אבל בפרשת זכור שהחיוב הוא לקרוא יש להדר ולקרוא בעצמו משום מצוה בו יותר מבשלוחו.

ו. ובשו"ת הר צבי (א, נח) כתב נפק"מ באחד שלא שמע פרשת זכור ונתכוין לצאת ידי חובה בזמן קריאת התורה בפרשת השבוע בסוף פרשת כי תצא, אם יכול לצאת ידי חובה אף שהקורא לא כיון להוציאו בזה. וכתב שספק זה תלוי אם הקורא מוציא ידי חובה את הציבור (וגם בזה כתב לדון אם אפשר לצאת במה שהש"ץ לא מכוון להוציאו) או שהם יוצאים רק בשמיעתם ואין הוא מוציאם כלל ידי חובתם.

ז. אמנם יש שכתבו שאין חיוב כלל על היחיד לשמוע קריאת התורה, והוא רק דין על הציבור שיקראו בעשרה.

וכן משמע מדברי השו"ע (או"ח קמו, א) שכתב, כיון שהתחיל הקורא לקרות בס"ת, אסור לספר אפילו בדברי תורה, אפי' בין גברא לגברא, ואפילו אם השלים הוא הפרשה. ויש מתירים לגרוס (ללמוד) בלחש, וי"א שאם יש י' דצייתי (פי' המשימין לבם) לס"ת, מותר לספר (בד"ת). ויש מתירים למי שתורתו אומנתו.

ומשמע מדבריו שאין הוא חובה על היחיד ולכן יש להתיר אם יש עשרה ששומעים.

אמנם הבית יוסף (שם) הביא את דברי שבלי הלקט (לט) שמצא בשם רבינו שמחה שנהגו ללמוד בעת קריאת התורה. והקשה עליו שכולם מצווים לשמוע קריאת התורה, ואם יעיין וילמד בדברים אחרים לא יוכל לשים לבו לדברים ששומע.

וכן האריך הביאור הלכה (שם) להקשות על פסק השו"ע שהרי מוטל על כל איש ואיש לשמוע קריאת התורה. וכתב שלולי שמסתפינא היה אומר שדברי הראשונים שהתירו ללמוד בזמן קריאת התורה, הוא רק באדם שכבר יצא ידי חובת קריאת התורה ונמצא בבית הכנסת בזמן הקריאה שיכול ללמוד בלחש ולא בקול כדי שלא יפריע לשומעים.

ח. ואף לצד שהוא חיוב על היחיד ודאי שאין חיוב לקרוא יחידי אלא הוא בתנאי שהוא בציבור, ולא כמו קריאת המגילה שהוא חיוב על יחיד בפני עצמו אף בלא ציבור. ולכן אין לדייק מלשונות הראשונים שכתבו על קריאת התורה שהוא חובת הציבור (מלחמות ה' בריש מגילה ובר"ן שם), כי ודאי שהוא

חובה רק במקום שיש ציבור, אבל צריך כל יחיד ויחיד לילך למקום שיש ציבור ולשמוע קריאת התורה (והוא מוכרח אף מדבריהם שכתבו על עוד דברים שהם חובת הציבור כגון נשיאת כפים וברכת אבלים).

ט. ובעמק ברכה כתב להסתפק לצד שהוא חובה על היחיד, האם צריך לשמוע את הקריאה דוקא משבעה קרואים, או שהשבעה קרואים הוא דין על הציבור ולא על היחיד.

במצות הכנה לשבת אם היא קודמת לק"ש ותפילה

"והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו" (טז, ה). אמר רב חסדא לעולם ישכים אדם להוצאת שבת שנאמר והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו לאלתר (שבת קיז, ב). ופירש רש"י, והכינו את אשר יביאו לאלתר - בשעת הבאה, הכנה והבאה בהשכמה היא, דכתיב וילקטו אותו בבקר בבקר.

וכן כתב הטור (או"ח, רג), וישכים בבקר ביום ו' להכין צרכי שבת, דכתיב "והיה ביום הששי והכינו" משמע הזמנה בבוקר דומיא דהבאה דכתיב והכינו את אשר יביאו והבאה היתה בבקר לאלתר.

ובבית יוסף (שם) הביא מדברי המדרש תנחומא ביאור אחר לדרשה זו, "אמר רב חסדא מנין שכל המוציא יציאה לשבת מצוה שישכים ויוציא משחרית, שנאמר והיה ביום הששי וגו' ודרשו חכמים אין והיה אלא מיד."

והט"ז הביא את ביאור התנחומא. והקשה הפרי מגדים (משב"ז, א) מדוע השמיט את דברי הטור ונקט את דברי התנחומא.

וכתב ליישב, שיש נפק"מ בין ב' הדרשות אם ההכנה קודמת לק"ש ותפילה או לא. שמצד הלימוד של הכנה דומיא דהבאה, הרי ההבאה שהיתה במן היתה בבוקר, והבוקר הוא עד ד' שעות, ולפי זה יכול להכין צרכי שבת עד ד' שעות, וא"כ צריך להתפלל קודם. אבל לפי דרשת התנחומא שצריך להכין מיד בבוקר, א"כ המצות הכנה קודמת לק"ש ותפילה, ואע"פ שאסור לאדם לעשות צרכיו קודם שיתפלל, כיון שצרכי שבת הם מצוה לכן מותר אף קודם שיתפלל.

אמנם המשנה ברורה (א) כתב שצריך לקנות ולהכין צרכי שבת לאחר ק"ש ותפילה, ורק אם חושש שלא ימצא לקנות לאחר התפילה יקנה ואח"כ יתפלל, אבל יקרא ק"ש מקודם כיון שכבר הגיע זמנה.

ובביאור הלכה כתב לדחות את דברי הפרי מגדים, שאף לפי דברי התנחומא יש לומר שהציווי של התורה בלקיטת המן היה קודם מתן תורה, שהרי נצטוו על השבת במרה קודם קבלת התורה, ולא היה אז עדיין עליהם מצות ק"ש, ולכן חל עליהם מצות הכנה ביום הששי תיכף כשקם ממטתו, אבל לאחר מתן תורה שנצטוו על ק"ש בזמן קימה, והיא מצוה תדירה בכל יום צריך

שבת הם רק הכנה למקודש ולכן ק"ש שהיא תדיר ודאי קודמת.

ויש לומר בדעת החיי אדם שסבר שההכנה לשבת היא מצוה בפני עצמה ואינה רק הכנה למצות כבוד שבת. וע"ע בשו"ע הרב (קונטרס אחרון) שהאריך לבאר שיש ב' ענינים במצוה זו, יש חיוב על כל אחד ואחד לעסוק בצרכי שבת מדין כבוד שבת, ויש מצוה נוספת מדין עונג שבת להכין את מה שמתענג בו בשבת. ולפי דבריו יש מקום לומר שהמצוה להכין אף מקודשת כשבת (וקצרת בדבריו).

להקדימה. ומה שאמר רב חסדא צריך להשכים להוצאת שבת, אין כוונתו שיעשה צרכי שבת קודם ק"ש, אלא לאחר שהתפלל צריך להקדים כל מה שיוכל.

והחיי אדם הקשה מדוע צריך לקרוא ק"ש קודם שיקנה צרכי שבת, והלא מצוה הכנה היא מצוה מקודשת יותר מק"ש (לשיטות שהכנה היא מצוה דאורייתא), וקיי"ל שמקודש ותדיר הם שווין.

ובביאור הלכה כתב לדחות, שאף ששבת הוא מקודש יותר, אבל קניית צרכי

בדין לחם משנה

פרוסה גדולה. ולכאורה אין מחלוקת בין רב אשי לרבי זירא, ולכו"ע צריך לבצוע אחת אלא שרבי זירא הוסיף שיש לחתוך חתיכה גדולה. ורש"י פירש שהוא מכבוד שבת שנראה כמחבב את הסעודה, ויש לבאר איזו שייכות יש לדין זה לדין לחם משנה, ומדוע כתבו דין זה יחד עם הדין של נוטל שתי ככרות ובוצע אחת, שלכאורה דינו מדין לחם משנה.

ג. עוד יש לבאר בעיקר החיוב מתי זמנו. שרש"י פירש את דינו של רבי אבא שיש לבצוע על שתי ככרות, שהיינו לברך. ומשמע שהחיוב הוא לברך על שתי ככרות, ואין כלל דין שיבצעם.

וכן נראה מדברי התוס' (ברכות לט, ב) שכתבו שבשבת נכון להחמיר ולברך המוציא קודם שיחתוך, כדי שלא תשמט ידו לבצוע

א. "ויהי ביום הששי לקטו לחם משנה שני העמר לאחד" (טז, כב). ולמד מכאן רבי אבא שחייב אדם לבצוע (ברכת המוציא - רש"י) בשבת על שתי ככרות (שבת קיז, ב). ועוד מובא שם, אמר רב אשי חזינא ליה לרב כהנא דנקט תרתי ובצע חדא, אמר לקטו כתיב. רבי זירא הוה בצע אכולה שירותיה (פרוסה גדולה, ודי לו בה לאותה סעודה ולכבוד שבת, ונראה כמחבב סעודת שבת להתחזק ולאכול הרבה - רש"י). אמר ליה רבינא לרב אשי והא מיחזי כרעבתנותא, אמר ליה כיון דכל יומא לא עביד והאידינא הוא דקעביד לא מיחזי כרעבתנותא.

ב. ויש לבאר פירוש שמועה זו, שרבי אבא אמר בתחילה שיש חיוב בשבת לבצוע (לברך לפי רש"י) על שתי ככרות. ורב אשי אמר שראה את רב כהנא שנטל שתי ככרות בידי וחתך אחת מהם, ורבי זירא חתך

קודם שתכלה הברכה שאז לא יהיה לו לחם משנה. ומבואר שהדין של לחם משנה הוא בשעת הברכה, ולכן אם יבצע קודם שיברך יחסר לו הדין של לחם משנה, ואף שבוצע משתי ככרות, אין די בכך כי צריך שהברכה תהיה על שתי ככרות.

אמנם לכאורה מהסוג' בשבת משמע שהוא דין בבציעה, וזה דברי רב אשי שראה את רב כהנא שנטל שתי ככרות וחתך אחת מהן, ומשמע שהוא דין בבציעה, שצריך לבצוע אחת משתי ככרות.

ועוד יש להוכיח שהוא דין בבציעה, שהרי שיטת הט"ז (או"ח תרעח, ב) שלחם משנה הוא חיוב דאורייתא, ולכן פסק שהוא קודם לנר חנוכה, וא"כ ודאי שאינו דין בברכה, שהרי הברכה היא מדרבנן, וע"כ שהוא דין שצריך לבצוע משתי ככרות.

וכן יש להביא ראיה ממה שאמרו (פסחים ק, א. וכן פסק בשו"ע או"ח רעא, ד) שאם התחיל לאכול מבעוד יום צריך להפסיק, ודינו שפורס מפה ומקדש. ונחלקו אם צריך לברך שוב המוציא. ולכאורה אף למי שסובר שאינו מברך המוציא, צריך להביא לשולחן שתי ככרות משום סעודת שבת. נמצא שיש דין לחם משנה אף בשעה שאינו מברך, והוא דין בשעת הבציעה שצריך לבצוע משתי ככרות.

עוד יש להביא ראיה מדברי הרמ"א (רעא, ה) שאם שכח לקדש עד לאחר שבירך המוציא ונזכר קודם שיאכל, צריך לקדש על הפת ואח"כ יאכל. וביאר המג"א (יא), שנזכר קודם שאכל פרוסת המוציא, וצריך להביא

לפניו לחם משנה (שאם שכח לקדש מסתמא אף לא היה לפניו לחם משנה - מחצית השקל) ויקדש עליהם ויאכל. ולכאורה איך יוצא ידי לחם משנה והרי כבר בירך המוציא, אלא ע"כ שהוא דין בבציעה [וכל ראיות אלו הביא בשו"ת להורות נתן ו, ט].

ד. וכדי ליישב את דברי רש"י ותוס' שמשמע מדבריהם שהוא דין בברכה, כתבו הפוסקים (להורות נתן הנ"ל. שערי הלכה ומנהג, קמב) לחדש, שיש ב' חיובים בדין לחם משנה, יש חיוב שהוא מצד כבוד שבת ומדיני סעודת שבת שצריך שיהיה לפניו שתי ככרות בתחילת הסעודה, והתחדש דין נוסף שהוא מדין הברכה, וכמו שצריך לברך על לחם שלם שהוא מדיני הברכה שיש הידור לברך על דבר שלם, כמו כן בשבת לאחר שיש חיוב מדיני הסעודה שיהיה לו שתי ככרות, יש לחייבו כן אף מצד הברכה, והוא הידור בברכה שמברך בשבת על שתי ככרות שלימות.

וכן הרמב"ם הביא בב' מקומות את הדין של לחם משנה. בהל' ברכות (ז, ד) כתב, מצוה מן המובחר לבצוע ככר שלימה וכו', בשבתות ובימים טובים חייב לבצוע על שתי ככרות נוטל שתיהן בידו ובוצע אחת מהן (ומדברי הרמב"ם מבואר שיש הידור אף בבציעה מדבר שלם ולא רק בברכה. ועי' בהרי קדם (ב, פט) שביאר שהבציעה היא חלק מגוף ברכת המוציא, והוכיח כן מסוג' בברכות שהיה הו"א לומר שמברכין המוציא רק על לחם שלם ששייך בו בציעה). ובהל' שבת (ל, ט) כתב, חייב אדם לאכול שלש סעודות בשבת אחת ערבית ואחת שחרית ואחת במנחה וכו', וצריך לקבוע כל סעודה

משלשתן על היין ולבצוע על שתי ככרות, וכן בימים טובים.

ומה שכתב דין זה בב' מקומות הוא מבואר לפי יסוד הדברים הנ"ל, שיש חיוב בלחם משנה מצד סעודת שבת, ולכן כתב דין זה יחד עם דיני סעודת שבת, וכמו שצריך לקבוע את הסעודה על יין כמו כן צריך לקבעה על שתי ככרות. ועוד כתב דין זה בהל' ברכות יחד עם דיני בציעת הפת וסדר הסעודה, שצריך לברך ולבצוע משתי ככרות, וכמו שבחול צריך לברך ולבצוע משלם, בשבת צריך מלחם משנה, והוא מצד הידור בברכה.

ולפי זה מבוארים דברי רש"י ותוס', שודאי שיש דין לחם משנה אף בברכה, אבל גם במקום שאינו צריך לברך, וכגון שהתחיל לאכול מבעוד יום, או ששכח לקדש וכבר בירך המוציא, ודאי שחייב עדיין בלחם משנה מצד סעודת שבת שצריך לקבעה על שתי ככרות.

ועוד מיושב לפי זה הקושיא שהקשינו לעיל על דברי רבי זירא שצריך לחתוך פרוסה גדולה להראות שמחבב את הסעודה, מדוע כתבו דין זה יחד עם הדין של לחם משנה. ולפי חידוש הפוסקים שחיוב לחם משנה הוא מדיני הסעודה, ודאי שדברי רבי זירא שייכים לדין לחם משנה שאף הוא מכבוד הסעודה.

ה. ובפשוטו אם בעל הבית מוציא את המסובין בברכת המוציא, צריכים כולם לאכול מהלחם משנה שבירכו עליו. וכ"כ המשנה ברורה (קסז, פג). ובשער הציון כתב שמצא כן בשו"ע הרב. וכן הוא מסביר

שמדין לחם משנה צריך לאכול מהלחם שבירכו עליו.

[אבל דעת הלבוש (שם). וכן היא משמעות השו"ע) שאם יש לפני כל אחד מהמסובין לחם אינם צריכים לאכול מהלחם משנה שבירכו עליו, אלא שאין להם לאכול עד שיטעם הבעל הבית מהלחם משנה, אבל אינם צריכים לאכול מהלחם שבירכו עליו. וצ"ע בגדר דין זה].

אמנם האשל אברהם (בוטשאטש) כתב לחדש, שאפשר לצאת ידי חובת לחם משנה בשמיעה בלבד, ואפילו שמברך בעצמו ברכת המוציא על כר אחד, יכול לצאת מאחר שיש לפניו לחם משנה רק בדין לחם משנה. והוסיף, שיכול לצאת אף קודם שנטל ידיו לסעודה ושומע מחבירו ברכת המוציא שמברך על לחם משנה, יצא בכך ידי חובת לחם משנה (ודבר זה מצוי בסעודה ג' שהזמן דוחק).

וכתבו הפוסקים (נתיבות אדם ב, ז. מנחת אשר פסחים, יא) לבאר חידוש גדול זה לפי יסוד הדברים הנ"ל, שבחיוב לחם משנה יש חיוב מצד סעודת שבת ויש חיוב מצד דיני ברכות. ולפי זה כתבו לחדש, שמצד החיוב של הסעודה, אין זה דין באכילה כלל, אלא רק שיהיה מונח לפניו שתי ככרות ואין צריך כלל לבצוע מהם, אלא העיקר שמכין לסעודה כפול ממה שמכין בחול, ואם יש לפניו עוד חתיכת לחם יכול לאכול ממנה. ומה שצריך לבצוע מהככרות שבירך עליהם הוא רק דין מדיני ברכות וביציעת הפת, שצריך לברך בשבת על שתי ככרות ולבצוע על אחת מהם.

לחם משנה למחר, עדיף שלא יאכל מהם אלא ישאירם לליל ב'.

ולפי זה מבוארים דברי הא"א, שסבר שכיון שכולם אוכלים מסעודה זו, די שיש לבעל הבית שתי ככרות, ואף אם כל אחד אוכל ומברך לעצמו, יצאו ידי חובה במה שהכינו לסעודה שתי ככרות.

ובס' הררי קדם (הנ"ל) הביא שאף מרן הגר"ח מברסק זצ"ל הורה למי שאכל עמו שאין צריכים לאכול כלל מהלחם משנה, אלא רק יכונו לצאת בברכת המוציא ובלחם משנה (ושלא כמ"ב שכתב שצריך לאכול מהלחם שבירכו עליו).

בחובת ג' סעודות בשבת וזמנן

שהוא חיוב דאורייתא (ואף סעודה ג'). וכן משמע בכלבו (סימן לא). אמנם האליה רבה (או"ח קסז, כח) הביא משו"ת מהרי"ל שאינו אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, וכן נקט הביאור הלכה (רסג, ב).

וכן נראה מדברי הרמב"ם שכתב (שבת ל, ט) שהחיוב לאכול בשבת הוא מדין עונג, וחיוב עונג אינו מדאורייתא אלא מדברי קבלה (וכמו שכתב שם בהלכה א).

ב. והנה לגבי זמן חיובן, כתב הרמב"ם (שם) חייב אדם לאכול שלש סעודות בשבת אחת ערבית ואחת שחרית ואחת במנחה. ומבואר בדבריו שיש מצוה לעשות את הסעודות באלו הזמנים. וכן כתב בשו"ת מן השמים (סימן יד), ששאל אם אפשר לקיים

והביאו ראיה לדין זה מדברי הרמ"א (או"ח תפב, א) בדין לחם משנה בליל הסדר, שאם אין לו אלא ג' מצות לב' לילי הסדר, צריך לברך בליל א' המוציא ועל אכילת מצה על הפרוסה (ששברה ב"יחץ"), ולא יאכל מן השלימות אלא ישאירם שלמות לליל ב'. (ומקור דין זה הוא מהאבודרהם בשם אבן ירחי).

ולכאורה אם אינו אוכל מהמצות השלימות היאך יוצא ידי חובת לחם משנה בליל א'. אלא ע"כ שמצד החיוב של שבת אינו צריך לאכול מהלחם משנה אלא די שיש לפניו בסעודה שתי ככרות שמכבד בהם את השבת, ורק מצד הברכה צריך לבצוע עליהם ולאכול מהם, ולכן אם אין לו

א. "תנו רבנן, כמה סעודות חייב אדם לאכול בשבת שלש, רבי חידקא אומר ארבע. אמר רבי יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו, "ויאמר משה אכלהו היום, כי שבת היום לה", היום לא תמצאוהו בשדה" (טז, כה), רבי חידקא סבר הני תלתא היום לבר מאורתא, ורבנן סברי בהדי דאורתא" (שבת קיז, ב). והלכה כחכמים שהחיוב הוא רק ג' סעודות.

ונחלקו הפוסקים אם לימוד זה הוא דרשא גמורה ומדאורייתא, או שהוא רק סמך בעלמא, ואינו אלא חיוב דרבנן.

הט"ז (או"ח תרעא, ב) כתב שהוא חיוב דאורייתא ולכן אם אין לו די ממון סעודת שבת קודמת לנר חנוכה שהוא רק חיוב דרבנן. וכ"כ הלבוש (או"ח רצא, א)

סעדה ג' בבוקר, והשיבו לו "דבר זה מתורת משה רבינו למדנו, דכתיב (שמות טז, כה) אכלוהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאהו בשדה, מה הימים מחולקים זה מזה, כך צריכות להיות השעות של שלש סעודות מחולקות זו מזו.

אמנם דעת הבה"ג (הובא ברמב"ן וברשב"א שבת, שם) שאין חיוב סעודות אלו להיות דוקא באלו הזמנים, אלא אפילו אם מפסיק באמצע סעודתו בברכת המזון וחוזר ואוכל יוצא ידי חובה.

והוסיפו הראשונים, שלכאורה יש לדקדק כשיטת הרמב"ם ממה שאמרו (שבת קיז, ב) לגבי דליקה שאם היתה הדליקה ביום אינו יכול להציל אלא מזון שתי סעודות וכן אם נפלה הדליקה לאחר המנחה מותר לו להציל רק מזון סעודה אחת, וכן אמרו (שם קיח, א) לגבי הדחת כלים, קערות שאכל בהן ערבית מדיחן לאכול בהן שחרית, שחרית מדיחן לאכול בהן בצהרים וכו'. ומשמע כשיטת הרמב"ם שיש זמנים קבועים לסעודות. וכתבו לדחות שאורחא דמילתא נקטו, אבל אין זמנים אלו מעכבים.

ג. וכתבו האחרונים להוכיח מדברי התוס' שסבר כהבה"ג. שהנה אמר אביי (פסחים קא, א), שכשלמד אצל רבה, והיה רבה מקדש, היה אומר להם שיאכלו קצת לחם בביתו שמא עד שיבואו לאכסנייתם יכבה שם הנר ולא יעשו שם קידוש, ואם לא יאכלו סמוך לקידוש לא יצאו ידי חובת קידוש כי צריך שהקידוש יהיה במקום

סעודה. וכתבו התוס', שבלא טעם זה לא היה רבה מקפיד שלא יאכלו סעודה בלילה, כי היו יכולים לאכול ביום ג' סעודות [וכ"כ הרא"ש (סימן ה)].

ומשמע מדבריהם שסברו שאין זמן חיוב לסעודת שבת, ואף לכתחילה יכול לאכול את כל הסעודות ביום, ואף שלגבי קידוש יש דין תשלומין שאם לא קידש בלילה יכול לקדש ביום, לגבי סעודת שבת הוא לכתחילה ואינו בגדר תשלומין, ולכן רבה הקפיד דוקא על הקידוש שיעשו בלילה ולא יעשו ביום שהוא בדיעבד, אבל על הסעודה לא הקפיד כי אף לכתחילה אפשר לאכול אותה ביום.

ד. אמנם מדברי הר"ן יש לדקדק שסבר שיש זמן קבוע לסעודות. שכתב (סוכה יב, ב. מדפי הרי"ף) להקשות, מדוע צריך הכתוב לומר "בערב תאכלו מצות", והלא בכל שבת ויו"ט מחוייב לאכול סעודה בפת, ובפסח כיון שאינו יכול לאכול חמץ ע"כ שצריך לאכול מצה. ותירץ, שמצד יו"ט היה יכול לצאת במצה עשירה, ולכן צריך פסוק לומר שחייב לאכול כזית מצה.

ולכאורה מוכח מהר"ן שסבר שיש זמן קבוע לסעודה בשבת, ולכן הקשה מדוע צריך קרא של חיוב לאכילת מצה בליל פסח, אבל לשאר הראשונים שסברו שאין זמן קבוע לסעודה בשבת ויו"ט, א"כ לשיטתם אין מקום לקושיא זו כלל, שהרי יכול לאכול את הסעודה ביום, ולכן צריך דרשא שיש חיוב לאכול בלילה דוקא.

ה. וכן מדוקדק עוד מדברי הר"ן (פסחים צט, ב) שהקשה על שיטת רבי יוסי שבשבת ויו"ט אין צריך ליכנס לשבת כשהוא תאב לאכול ולכן סבר שמותר לאכול עד שתחשך, אבל בערב פסח אף הוא מודה שאסור לאכול משום שצריך לאכול את המצה לתיאבון.

והקשה הר"ן, שאף מצות עונג שבת הוא מדאורייתא, וא"כ יש לאסור באכילה בכל שבת. ותירץ, "התם לא פקדיה רחמנא אאכילה בהדיא אלא לקדש את השבת ולענגו וכל היכא דלא מייעניג אאכילה לא מיחייב בה, ומשום הכי אמר רבי יוסי דאוכל והולך עד שתחשך".

אמנם החתם סופר והמצפה איתן (שם) כתבו לחלק, שבשבת ויו"ט יכול לאכול את הסעודה ביום, ולכן אין לאסור לאכול קודם שתחשך, משא"כ בליל פסח שחייב לאכול בלילה, לכן מודה רבי יוסי שלא לאכול סמוך למנחה כדי שיאכל את המצה לתיאבון.

ועל כרחק שהר"ן סבר שאף בשבת חייב לאכול בלילה את הסעודה, ולכן כתב ליישב באופן אחר.

ו. והקשו האחרונים (עי' חמד משה רעד, א) שלכאורה יש סתירה בדברי התוס', שבפסחים כתבו שאפשר לאכול את הסעודה של הלילה בבוקר, וכפי שביארנו שסברו שאין זמן קבוע לסעודת שבת, ואילו בשבת (קיה, א) לגבי דליקה לאחר המנחה שמצילין רק מזון סעודה אחת, כתבו שמוכח מכאן שזמן אכילת סעודה שלישית בשבת

היא מן המנחה ולמעלה, ולא כמו אותן שמחלקין את סעודת שחרית ומברכין בינתיים.

ולכאורה הוא תמוה, שאיזה סברא יש לחלק בין הסעודה של הלילה שיכול לאכלה ביום, לבין סעודה ג' שאינו יכול לאכלה קודם חצות. ועוד, שאף את הסעודה של היום יכול לעשות לאחר חצות, וכפי שכתב השו"ע (רפח, א) שאסור להתענות בשבת עד ו' שעות, ואם טעם משהו אינו נקרא תענית (עי' מ"ב ופמ"ג). ומשמע שלכתחילה יכול לאכול את הסעודה של שחרית לאחר חצות, וא"כ צ"ב מדוע את הסעודה הג' אין לאכול קודם חצות, ומה הבדל בין הסעודות.

ויש שכתבו (עי' בס' נר לאחד, בשלח) ליישב, שישוד מצות סעודה שלישית הוא שמוסיף סעודה לכבוד שבת, שבכל יום אוכלים ב' סעודות א' ביום וא' בלילה (וכמבואר בסוכה כז, א), ולכבוד שבת נצטוינו להוסיף עוד סעודה אחת נוספת, ולכן נקבע זמנה רק לאחר המנחה, שאז יש היכר שהוא לכבוד שבת, שהרי בכל יום אין אוכלים במנחה (שזמן סעודה הוא בשעה ה', או בשעה ו' לתלמיד חכם, כמבואר בשבת י, א), ובשבת קובעים סעודה במנחה וניכר שהוא לכבוד שבת. ולכן סברו התוס' שדוקא בסעודה ג' יש להקפיד לאכלה לאחר המנחה, כי היא תוספת על הסעודות שאוכל בכל יום, אבל בשאר הסעודות אין זמן לאכילתן.

ז. והנה כתב הרמ"א (או"ח רצא, ה) מי שלא אכל בליל שבת, יאכל שלש סעודות ביום

השבת, [ובמגן אברהם (רעד, ב) כתב שמי יש לו קצת אונס יכול לדחות את הסעודה למחר].

ובברכי יוסף (שם, ה. והובא בשערי תשובה) כתב להסתפק, עפ"י המבואר (שו"ע או"ח קפח, ו) שאם שכח להזכיר רצה בשבת צריך לחזור, וזה דוקא בב' הסעודות, אבל בסעודה ג' אינו צריך לחזור כיון שאין חייב לאכול בה פת [ואף שלהלכה נפסק שחייב לאכול בה פת, כתב המ"ב שכיון שיש פוסקים שאין חייב בפת, לכן אין ליכנס לספק ברכה לבטלה]. וא"כ יש להסתפק אם לא אכל בלילה שאוכל ביום סעודה נוספת, האם דינה כסעודה הראשונה שאם לא אמר בה רצה צריך לחזור ולברך, או שדינה כמו סעודה שלישית שאינו חוזר. וכן הסתפק אם צריך לאכול בה פת למ"ד שלא צריך פת בסעודה ג'. ומסקנת דבריו (במחזיק ברכה, ד) שצריך לאכול בה פת שהרי אף בסעודה ג' רוב הפוסקים סוברים שצריך לעשותה בפת, אבל אם שכח רצה אינו צריך לחזור.

ונראה מדבריו שסבר שיכול לאכול את הסעודה של הלילה בבוקר מדין תשלומין [וכ"כ כמה פעמים בתו"ד שהיא סעודת המילואים], ולכן הסתפק אם צריך לעשותה בפת כסעודת הלילה. אבל לפי דברי הראשונים (הנ"ל) שסברו שאין זמן קבוע לסעודות, א"כ ודאי שחייב לעשותה בפת, שהרי ב' סעודות הראשונות חייבות בפת, ואין עושה אותה מדין תשלומין אלא מעיקר הדין [וכן כתב בשו"ת דברי שלום (או"ח, ג, נא)].

ח. ובגוף ספיקו, כתבו האחרונים (עי' אשר לשלמה מועד, כט. קובץ קול התורה עב,

עמוד רלה) לבאר, שהנה בגדר החיוב של סעודת שבת יש בה ב' חיובים, מצד עונג שבת וכמו שכתב הרמב"ם (הנ"ל), ומצד הדרשא של "היום" שנאמרה ג' פעמים אצל המן. ואף שודאי עיקר החיוב הוא מצד עונג שבת, אבל החילוק סעודות הוא מצד הדרשא של "היום".

והוכיחו כן, מדברי השו"ע (או"ח רצא, ג) שאם נמשכה סעודת הבוקר עד שהגיע זמן המנחה יפסיק הסעודה ויברך בהמ"ז ויטול ידיו ויברך ברכת המוציא ויסעוד. ולכאורה אם נאמר שהחיוב של הג' סעודות הוא מצד עונג שבת, הרי אין מוסיף כלל עונג במה שמפסיק ומברך ואוכל שוב, שהרי זה אותה סעודה של הבוקר, ואין כאן תוספת אכילה, אלא ע"כ שמלבד החיוב בסעודה מצד עונג שבת, יש חיוב נוסף של ג' סעודות בשבת שנלמד מהפסוק "היום", ולכן אף במקום שאין הג' סעודות מוסיפין בעונג שבת, וכגון שנמשכה סעודתו לאחר המנחה, חייב להפסיק את הסעודה ולעשותה לשנים.

ולפי זה כתבו לבאר מדוע רק בב' הסעודות חייב לכו"ע לאכול פת, כי הם מדין עונג שבת, ואין עונג בלא פת (כ"כ הרשב"א ברכות מט, ב. וע"ע בביאור הלכה קפח, ח), ואילו בסעודה ג' כיון שאינה מצד עונג אלא מצד הפסוק "היום" לכן יש שסברו שאין צריך לאכול בה פת, [ועי' בלבוש (רצא, ה) שכתב סמך לאלו הדעות, ממה שכתוב ב"היום" השלישי שממנו לומדים את הסעודה ג', "היום" לא תמצאוהו", ומשמע אף אם לא תמצאוהו, והיינו את המן שהוא לחם, מכל מקום אכלו

דברים אחרים לצאת ידי חובה]. וכן ביו"ט שלא נאמר בו את הפסוק "היום", וחייב לאכול בו רק מצד עונג יו"ט, לכן אין בו חיוב אלא של ב' סעודות.

ט. ומעשה מבואר ספיקו של הברכי יוסף, שהנה מצד מצות עונג יש לומר שאין מועיל בה כלל תשלומין, שהרי לא עינג את השבת, ולא שייך להשלים דבר זה, ורק מצד החיוב של "היום" יש מקום לחייבו בתשלומין, ולכן יש לומר שאינו חייב לאכול בה פת וכמו סעודה ג', אלא שכתב במסקנת דבריו שיש לחייבו בפת כי הוא עושה סעודה זו לתשלומין על הלילה שחייב בה פת.

וכן כתב סברא זו בס' בינה לעיתים (להגר"י אייבשיץ. הל' יו"ט ו, טז), במה שחלק על דברי המג"א (רצא, ב) שאם לא אכל בליל יו"ט יאכל ב' סעודות ביום. וכתב "בשלמא בשבת סומכין אקרא מנין הסעודות דהיו שלשה דוקא, ולכן אם לא אכל בלילה יאכל ביום להשלמת מנין הרמז בקרא, משא"כ ביום טוב דלא מצינו כלל רמז למנין סעודות רק ערב ובוקר, ואי עבר ולא אכל הרי הוא מעוות שלא יוכל לתקן ומה יועיל שיאכל ביום". ומבואר בדבריו סברא זו, שכל התשלומין הם רק מצד החיוב של "היום".

י. ועל פי זה ביארו אף את דינים של הספר חסידים והמהר"ל מפראג (הובא במגן

אברהם רסז, א) שאף שמקבל תוספת שבת ויכול לקדש ולאכול בזמן זה, בכל זאת צריך לאכול כזית בלילה כדי לקיים ג' סעודות בשבת. ולכאורה הוא תמוה שאם יכול לקדש בזמן התוספת ודינו כשבת, מדוע לגבי אכילה צריך לאכול כזית נוסף בשבת עצמה, ומדוע את עיקר הסעודה יכול לקיים בזמן זה.

ולפי יסודם הוא מבואר היטב, שאף שמצד עונג שבת מקיים את הסעודה בזמן זה, כי קיבל על עצמו שבת ויכול להתפלל ולקדש בשעה זו, אבל כיון שהחיוב סעודה נלמד אף מהפסוק "היום" לכן צריך שיאכל דוקא בשבת עצמה, ואת עיקר הסעודה מקיים בזמן התוספת כי כבר בזמן זה נקרא שבת, ומקיים בה מצות עונג שבת, אבל את החיוב מצד "היום" צריך לקיים דוקא ביום השבת עצמו.

יא. אמנם יש להעיר שיסוד דברים אלו אינו עולה בדברי הרמב"ם, שהרמב"ם כתב שהחיוב של ג' הסעודות הוא מצד עונג שבת, ולא הזכיר כלל את הדרשא של "היום". וכן נקט הטור (או"ח, תקכט) שהרמב"ם סבר שאף ביו"ט צריך לאכול ג' סעודות. ונראה שכוונתו, שכיון שמדין עונג חייב לאכול ג' סעודות, לכן אף ביו"ט שיש בו דין עונג כבשבת יש לאכול בו ג' סעודות.

"זה קלי ואנוהו" בטלית נאה

בדיו נאה, בקולמוס נאה, בבלבר אומן וכורכו בשיראין נאין. (שבת קלג, ב).

"זה קלי ואנוהו" התנאה לפניו במצות, עשה לפניו סוכה נאה, ולולב נאה, ושופר נאה, ציצית נאה, ספר תורה נאה וכתוב בו לשמו

עבודה זרה טליתות ושאר דברי מצוה משום שהם מאוסים. ומבואר שאף הטלית עצמה היא חלק מהמצוה.

וכן משמע מדברי הברית אברהם (או"ח, ג) שהקשה, איך לומדים שעשה דוחה לא תעשה מכלאים בציצית (יבמות ג, ב), והרי מצוות לאו ליהנות ניתנו, ובכלאים אינו עובר אלא אם נהנה מהלבישה, וכיון שלובש את הטלית למצוה ומצוות לאו ליהנות ניתנו אינו עובר באיסור כלאים, ואין כאן עשה דוחה לא תעשה. ומבואר בדבריו שאף בלבישת הטלית הוא מקיים מצוה.

אמנם האחרונים (בית שער, ח. אבני נזר יו"ד שצ. קהילות יעקב יבמות, ד) כתבו ליישב שאין הטלית חלק מהמצוה, ולא נאמר עליה מצוות לאו ליהנות ניתנו.

ולדבריהם יש לחלק בין טלית לבית, שבטלית סיבת לבישת הבגד הוא מפני המצוה (וודאי בזמן הזה), ואם לא היה חייב בציצית לא היה לובש בגד זה, ולכן יש ליפוטו ולהדרו, אבל בבית אף שלא היה בו חיוב מזוזה היה יושב בבית, ולכן אין הבית מתייחס למצוות מזוזה.

ובגמ' מבואר שצריך לעשות ציצית נאה. אולם רש"י (ב"ק ט, ב) נקט שאף צריך לעשות את הטלית נאה. וכן גרסו הרי"ף והרא"ש (סוכה פרק ג). וכן פסק המגן אברהם (או"ח, כד).

והקשה בשו"ת דבר אברהם (ב, כה) מה שיין להדר בטלית, והרי רק הציצית הם המצוה ולא הטלית.

ובשו"ת ארץ צבי (א) כתב ליישב שאף הטלית היא חלק מהמצוה.

והביא ראיה ממה שכתב רש"י (בראשית ט, כג) ששם זכה לטלית של מצוה מפני שהתאמץ יותר לכסות את ערות נח אביו. והקשה הרא"ם ממה שאמרו חז"ל (סוטה יז, א) שבזכות "אם מחוט ועד שרוך נעל" זכו לחוט של תכלת, ומשמע שזכו במצוות ציצית בזכות אברהם ולא בזכות שם.

ותירץ הכלי יקר, שבזכות כיסוי השמלה זכו לשמלה, ובזכות חוט זכו לחוט. כי אין האדם יכול לקיים מצוות ציצית עד שיתן לו הקדוש ברוך הוא תחילה שמלה. ומשמע מדבריו שאף הבגד הוא חלק מהמצוה.

וכן הביא ראיה ממה שכתב השו"ע (יו"ד קלט, יג) שאסור לעשות מתכשיטי כהני

באיסור הכנה משבת לחול

שחרית מדיחן לאכול בהן בצהרים, בצהרים מדיחן לאכול בהן במנחה, מן המנחה ואילך שוב אינו מדיחן. אבל כוסות וקיתוניות וצלוחיות מדיחן והולך כל היום כולו לפי שאין קבע לשתייה. ופירש רש"י, דאין הדחה זו אלא לחול.

א. "והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו" (טז, ה). ואמרו חז"ל (פסיקתא זוטרותא) מכאן אמרו חול מכין לשבת ואין שבת מכינה לחול.

ודין זה שנינו במשנה (שבת קיא, א), קערות שאכל בהן ערבית מדיחן לאכול בהן שחרית,

וכן אמרו (שם קיג, א) מקפלין את הכלים אפילו ארבעה וחמשה פעמים (כדי לחזור וללובשן בו ביום - רש"י) ומציעין את המטות מלילי שבת לשבת אבל לא משבת למוצאי שבת.

ויש הרבה פרטים וחילוקי דינים באיסור זה, ונבאר מקצת גדר איסור זה.

ב. בשו"ת שלמת חיים (או"ח, רפג) כתב לחקור בגדר איסור זה, אם הוא מדין הכנה לחול או משום טירחא בשבת. וכתב לדקדק מדברי רש"י (הנ"ל) שפירש לענין הדחת קערות שהוא אסור משום שמכין לחול. אבל ציין לדברי המשנה ברורה (שכג, כח) שכתב בדין זה של הדחת כוסות וקערות שהוא אסור מצד טירחא. וכתב נפק"מ אם מותר להכין משבת זו לשבת אחרת, וכגון לשטוף כוסות שמשתמש בהם רק בשבת, או לקפל טלית של שבת כדי שתהיה מוכנה לשבת הבאה, שאם הוא מדין הכנה יש לומר שמצינו רק שאין שבת מכין לחול, אבל אין איסור להכין משבת אחת לחברתה, אבל אם הוא מצד טירחא בשבת אין לחלק אם טורח עבור חול או עבור שבת הבאה [וע"ע בתהלה לדוד (או"ח שב, ו) שהסתפק בדין זה].

ג. וכתבו האחרונים לתלות נידון זה במחלוקתם של הרמב"ם והראב"ד. שהרמב"ם (שבת כג, ז) כתב, "ואסור להדיח קערות ואלפסין וכיוצא בהן מפני שהוא כמתקן אא"כ הדיחן לאכול בהן סעודה אחרת באותה שבת, אבל כלי שתיה כגון כוסות וקיתונות מותר להדיחן בכל עת שאין קבע לשתיה, ואין מציעין את המטות בשבת כדי לישן עליהן למוצאי שבת אבל מציעין

מלילי שבת לשבת". והשיג עליו הראב"ד וכתב, "כל זה אינו אסור אלא מפני שהוא טורח לחול". וכתב המגיד משנה, שאף הרמב"ם סבר כדעת הראב"ד שתיקון זה אינו אסור אלא מפני שהוא לצורך חול.

אמנם הרבה אחרונים נקטו שהרמב"ם והראב"ד נחלקו בגדר וטעם איסור הכנה, שאל"כ מדוע השיג הראב"ד על הרמב"ם, וע"כ צ"ל שהרמב"ם סבר שגדר האיסור להדיח כלים משבת לחול הוא מדין הכנה ולכן אינו נחשב שמכין אא"כ עושה תיקון בגוף הכלי, ולכן כתב הרמב"ם שהדחת כלים הוא תיקון בכלי ואיסורו משום הכנה, והראב"ד סבר שהוא איסור בעלמא של טירחא בשבת שלא לצורך.

וכתב בערוך השולחן (שב, יא) נפק"מ אם מותר לקפל בגד בקיפול פשוט לצורך חול, שלדעת הרמב"ם אין זה נחשב לתיקון כלי, ולראב"ד אסור משום טירחא כל קיפול.

ועוד הסתפק הפרי מגדים (או"ח תקג, א"א) אם מותר להכין לחול ע"י עכו"ם. ולכאורה הוא תלוי בחקירה הנ"ל, שאם הוא מצד איסור הכנה אין מקום להתיר אף על ידי גוי, אבל אם הוא מצד טירחא יש מקום להקל על ידי גוי כיון שאינו טורח בעצמו.

ד. ובחיי אדם (כלל קנג, ו) כתב, "בשמיני סמוך לחשיכה אם אי אפשר לו או שיהיה לו טרחא הרבה לפנות הכלים מן הסוכה בלילה, מותר לפנות ביום להביאם לביתו, ובלבד שלא יסדרם עד הלילה, דאם יסדרם ביום, הוי כמכין מיום טוב לחבירו, ולכן אם השלחן הוא של פרקים, לא יניח הטבלא על הרגלים,

דכשגומר איזה דבר, הוי הכנה, אבל ההבאה לביתו, לא הוי הכנה".

ומבואר בדבריו חידוש גדול, שאין איסור הכנה אלא כשגומר את הדבר, ולכן אם רק מכניס את השולחן לביתו אבל אין מסדרו על רגליו אין בכך איסור הכנה. וביאור דבריו הוא (כפי שמתבאר מהמשך דבריו) שדוקא אם מתקן איזה דבר ועושה עשיה מסוימת נחשב לאיסור הכנה, אבל כשאינו גומר את הדבר או שפעולתו אינה נחשבת לעשיה ולתיקון אין בכך איסור, [ועיי"ש שהביא ב' ראיות לדבריו. וע"ע בפרי מגדים (או"ח תרסז, א"א ג) שביאר את החילוק באופן אחר].

וכן דקדק מדברי המהרי"ל שכתב שאסור להכין את הספר תורה מיום טוב לשבת, ואע"פ שהתיר להכניס את השולחנות מהסוכה מבעוד יום, אלא ע"כ שיש לחלק, שלגבי ספר תורה כיון שהוא מתקן וגומר את הדבר יש בכך איסור הכנה, אבל בהכנסת השולחנות שאין בכך גמר עשיה אין בו איסור הכנה.

אלא שכתב להקשות ממה שפסק המגן אברהם (או"ח תרסז, ג) שאסור להביא יין מיו"ט א' ליו"ט שני אע"פ שאין בו כלל עשיה ותיקון אלא רק הבאה בעלמא. וכתב ליישב, "וצריך לומר דכונתם בסמוך לחשיכה, דמוכח מילתא דאינו לצורך היום. ולכן נראה לי דבשעת הדחק שלא ימצא בלילה בקל, מותר להביא יין וכן מים מיום טוב לחבירו, דכל זה לא מקרי הכנה, רק שצריך להביאו בעוד יום גדול, דלא מוכח מילתא, דאפשר דצריך עדיין לצורך היום. וגם לא יביא כדרך שנושא בחול, רק ישנה.

ומכל מקום לצורך חול, אין לנו ראייה להתיר, דיש לומר דדוקא לצורך מצוה, מותר. ולכן אין מציעין מטות משבת לחול".

ותירוצו צ"ב, שבתחילת דבריו כתב שאין נחשב להכנה אלא בגמר ותיקון דבר, ובסו"ד כתב שאם מוכח ממעשיו שעושה לצורך חול אסור להכין, ולכאורה הרי אם אין בדבר שעושה גמר הכנה הרי אין סיבה לאיסור כלל שהרי אינו נחשב להכנה, ומדוע כתב לגבי יין שאסור להביאו סמוך לחשיכה.

וצריך לומר, שהחיי אדם נקט שיש ב' איסורים באיסור הכנה, יש איסור מדין הכנה שאסור להכין משבת ליו"ט ולחול, ואיסור זה שייך רק בדבר שיש בו תיקון, ויש איסור נוסף של טירחא שעיקרו מצד זלזול בשבת, ואיסור זה שייך בכל דבר שעושה לצורך חול, אלא שסבר החיי אדם שיש חילוק ביניהם, וכגון אם מכין לדבר מצוה, שמצד איסור הכנה לא מצינו שיש היתר להכין לדבר מצוה, כיון שגוף מעשה ההכנה והתיקון נאסר [ומוכח כן מדברי הבית שמואל (אבן העזר קסט, ה) שכתב שאסור לקבוע מקום לחליצה משום שהוא מכין לחול כיון שצריך שהדיינים יאמרו בואו ונלך למקום פלוני לעשות חליצה. וע"כ שאף לצורך מצוה יש איסור הכנה אם הוא במקום תיקון ועשיה], אבל מצד טירחא לא אסרו אם טורח עבור דבר מצוה שעושה בחול, כי עיקר האיסור לטרוח הוא מצד זלזול בשבת ואם עושה כן לצורך מצוה אין בכך זלזול בקדושת השבת.

ומענה מיושבים דברי החיי אדם, שבתחילת דבריו כתב לחדש, שאין איסור הכנה אלא כשגומר ומתקן את הדבר, ולכן

אם מכניס את השולחנות ואין מסדרם שיוכל להשתמש בהם אין בכך איסור הכנה [וכדברי הרמב"ם הנ"ל שאיסור הכנה הוא כשמתקן את הכלי שיהיה ראוי לשימוש מיד], אמנם בסו"ד כתב לגבי יין שאף שאין איסור הכנה כשאינו גומר את הדבר אבל סו"ס יש איסור לטרוח מצד שנראה כמזלזל בשבת, ולכן בזה יש חילוק שאף שלדבר מצוה אין איסור לטרוח, אבל אם עושה כן סמוך לחשיכה, בזה נראה יותר שמזלזל בשבת ולכן אף לדבר מצוה אסור, [וזה מוכח ממה שכתב שאסור להציע את המיטה משבת לחול, ונראה שנקט שאף שאין בכך תיקון כהדחת כלים, אסור לעשות כן, וע"כ שסבר שיש איסור נוסף של טירחא שהותר רק לצורך מצוה ובאופן שאין בו זלזול בשבת וכגון שעושה כן בעוד היום גדול, ודו"ק].

ה. ובשו"ת מהרש"ג (או"ח, סא) כתב לדון אם מותר לילך בשבת לראות חליבת עכו"ם כדי לשתות את החלב בחול. וכתב לחדש, שכל האיסור הוא דוקא אם כוונתו להרויח זמן שלא יצטרך לעשות בימי החול, וכגון לגבי הצעת המיטות, שהיה צריך להציע את המיטה במוצאי שבת קודם השינה, ועכשיו שהוא פנוי בשבת הוא רוצה לעשות כן כדי להרויח את הזמן, ודבר זה נאסר משום הכנה לחול, וכן הוא לגבי הדחת כוסות וכן לגבי גלילת ספר תורה ליום אחר, שבכולם עושה כן בשבת כדי להרויח זמן בחול, אבל במקום שאם לא יעשה את הדבר בשבת לא יוכל לעשותה כלל, נמצא שאין כוונתו להחליף עבודת יום חול בעבודת שבת, ולכן בזה לא גזרו חז"ל לאסור, כי אינו מרויח זמן מימי החול. ולכן לגבי הליכה לראות חליבה של

עכו"ם בשבת, כיון שאם לא ילך לראות לא יוכל לשתות חלב זה כלל, נמצא שאין מרויח זמן מימי החול, ולכן מותר לילך בשבת לראות את החליבה ואין בכך איסור הכנה.

והוכיח את דבריו ממה שאמרו (או"ח שח, ד) לגבי מוקצה שכלי שמלאכתו להיתר מותר לטלטלו מחמה לצל או כדי שלא יגנב. ודין זה הוא אף אם אינו צריך את הכלי כלל בשבת אלא בחול, וא"כ לכאורה היאך מותר לו לטלטלו בשבת והרי הוא מכין לחול. אלא ע"כ שאם טורח כדי שלא יפסיד ואינו טורח כדי להרויח זמן בימי החול אין בכך איסור הכנה, ולכן אם יש לו חשש שהכלי יישר או יגנב מותר לו לטלטלו לצורך ימי החול.

ועוד הוכיח כן מדברי החיי אדם (כלל ס, טו) שכתב, שאין להביא יין להבדלה בשבת אם לא שאי אפשר להשיג במוצאי שבת. ולכאורה דבריו צ"ב, שאם אסור להכין משבת לחול, מדוע הותר החיי אדם להביא יין אם לא ישיג במוצ"ש והיאך הותרו איסור דרבנן לצורך מצוה. אלא ע"כ כחילוק הנ"ל, שאם לא ישיג יין למוצ"ש אין בכך איסור הכנה כי אינו מרויח שאינו טורח בימי החול שהרי לא יוכל להשיג, ולכן בכה"ג מותר לו להביא יין בשבת.

ועוד הביא (או"ח ב, כא) ראייה ממה שאמרו (שו"ע או"ח שמא, א) מתירים נדרים בשבת אם הם לצורך השבת, כגון שנדר שלא לאכול או שלא לשתות וכו', אבל הבעל יכול להפך נדרי אשתו אפי' שאינם לצורך השבת, מפני שאם לא יפר לה היום לא יוכל עוד להפירם. ולכאורה צ"ב היאך מותר להפך נדר שאינו לצורך השבת והרי מכין

משבת לחול, אלא ע"כ שכיון שלא יוכל להפך לאחר השבת נמצא שאינו מרויח זמן במה שמיפר בשבת ולכן אין בו איסור הכנה.

ו. אמנם דבריו צ"ב מדברי המגן אברהם (או"ח תקי, יג. והביאו המשנה ברורה ש"ט, סא) שכתב שמותר ליקח את השומן שצף על פני החלב באופן שאינו בורר את הפסולת [ולכן יקח עם השומן קצת חלב], אבל זה דוקא אם צריך את החלב לאוכלו בו ביום, אבל אם אין צריך את החלב רק שחושש שיפסיד ויתקלקל מותר לעשותו ע"י גוי, כי הוא איסור מכין משבת לחול, וכיון שאינו אלא איסור דרבנן יש להתיר ע"י עכו"ם במקום הפסד.

ולכאורה לפי דברי המהרש"ג מדוע אסור לו בעצמו לעשות כן, והרי כיון שהחלב יתקלקל אם לא יסיר את השומן נמצא שאינו מרויח זמן ממה שעושה כן בשבת, ובכה"ג אין איסור הכנה כלל.

וצריך לומר כיסוד הדברים הנ"ל בביאור שיטת החיי אדם, שיש שני איסורים במכין, בדבר שיש בו תיקון וגמר הדבר הוא אסור משום הכנה, ובדבר שאין בו תיקון אלא הבאת דברים ממקום למקום וכדו' אין בו איסור אלא משום טירחא וזלזול בשבת, ולכן יש לומר שאף המהרש"ג לא נקט את חידושו אלא באיסור של טירחא, ובזה סבר שאם אינו מרויח זמן אין זה נחשב לטירחא, כי עיקר הטירחא היא רק במקום שמרויח זמן על ידי עבודתו בשבת, אבל אם עושה תיקון בדבר שהוא אסור משום הכנה אין לחלק אם מרויח זמן או לא, כי יש איסור בעצם העשיה. ולכן אף המהרש"ג מודה לדברי המג"א שאם מסיר שומן מחלב שהוא תיקון בגוף הדבר בזה יש לאסור משום הכנה ואין להתיר מצד שאינו מרויח זמן, אבל לגבי הליכה לראות חליבת עכו"ם שבזה אינו עושה מעשה ותיקון בגוף הדבר, אין לאסרו אלא משום טירחא, ובזה סבר שאם אינו מרויח זמן אין בכך איסור.

בגדר התוקף ההלכתי למכירת "עליות"

בחמישי ומפסיקין ערב שבת, כדי שלא ילינו ג' ימים בלא תורה".

ונהגו למכור את העליות לקריאת התורה, ויש לדון בתוקף ההלכתי של מכירה זו, ויש כמה נפק"מ לדינא היוצאים מגדר הדברים.

ב. הנה כתבו התוס' (בבא קמא צא, ב. חולין פז, א) לענין החוטף מצוה מחבירו שחייב ליתן לו י' זהובים, שאם קרא הש"ץ לאחד לקרות

א. "ויסע משה את ישראל מים סוף ויצאו אל מדבר שור וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים" (טו, כב). ואמרו חז"ל (בבא קמא פב, א) "דורשי רשומות אמרו, אין מים אלא תורה, שנאמר הוי כל צמא לכו למים, כיון שהלכו שלשת ימים בלא תורה נלאו, עמדו נביאים שביניהם ותיקנו להם שיהו קורין בשבת ומפסיקין באחד בשבת, וקורין בשני ומפסיקין שלישי ורביעי, וקורין

בס"ת ובא אחר וקדם וקרא, שאין חייב ליתן לו י' זהובים, משום שכולם חייבים בקריאת התורה.

וכתב על כך הים של שלמה (ב"ק ח, ס), "ונראה, דוקא בימיהם, שלא היו קונים המצוות. אבל עכשיו, מי שקנה שלישי או ששי או שביעי, וקדם חברו, חייב ליתן לו י' זהובים וכו', דכה"ג הלך אחרי המנהג, כמו שמסקינן בסוף איזהו נשך (ב"מ עד, א) סיטומא שרושמינ על החביות לסימן שקנה אותה, קנין הוא לענין מי שפרע, ובאתרא דנהגו למקני ביה קני ממש, אלמא דאזלינן בתר מנהג, אפילו במידי דלית ביה זכייה וקניין ממש, וא"כ בנדון זה גם כן מנהג הוא לכ"ע, לזכות בו ממש. מה שאין כן בימיהם, שלא היה לשום אדם בו זכיה ממש, אם כן מה שקרא הש"ץ מסתמא לא עדיף, ואין בו זכייה ממש". ומבואר בדבריו, שאם יש מנהג למכור את העליות, הקונה זוכה בעליה משום קנין סיטומתא (חותם שרושמינ החנונים על החביות של יין שנמכרו), שהוא קנין הנהוג על ידי הסוחרים לקנות על ידו, וכל דבר קונים על ידי המנהג לקנותו, וכיון שנהגו למכור את העליות בדיבור בעלמא, זוכה על ידי אמירתו בזכות לעלות לתורה, [וכבר נחלקו האחרונים אם הוא מועיל מדאורייתא או מדרבנן, שדעת הנתה"מ (חו"מ, רא) שהוא קונה רק מדרבנן. אבל הדבר אברהם (א, א) כתב לחדש שהוא קונה מדאורייתא].

ג. ולענין מכירת עליות בשבת, כתב הרמ"א (או"ח שו, ו), "י"א דבמקום שנוהגין ליתן לקורא בתורה מי שבירך, ונודר לצדקה או

לחזן, דאסור בשבת לפסוק כמה יתן, והמנהג להקל, דהא מותר לפסוק צדקה".

והמגן אברהם (טו) הביא את דברי הים של שלמה (ביצה ה, ח) שכתב, "הכרזת השמש בפסוק דמים, מי שיתן יותר יהיה המצוה שלו, כגון הוצאת הס"ת מן ההיכל, או עליית ס"ת, או גלילה, והדומה לו, שהוא כעין מקח וממכר ממש, וידוע שמקח וממכר אסור אפילו לדבר מצוה, אם לא שיאמר דאין שייך מקח וממכר בדבר מצוה, כי אם בחפץ הנקנה וכו', וכל זה אינו אלא ליישב המנהג בדוחק וכו'. אבל המחזור בעיני, כמו שנהגו חסידי האיסטריך, מה שאדם מוצא בפיו, אפילו לא גמר קנינו, והשני שהוסיף בדמים נשארה המצוה בידו, אפ"ה נותן לצדקה, מה שכבר הוציא, והיה בדעתו ליתן, וא"כ הוי כקציצת דמים לצורך מצוה, ולא דמי למקח וממכר כלל, ובכה"ג שרי אפי' קניית מקומות ובתים מהצדקה, וכל ירא שמים יזהר בזה".

ומבואר בדברי היש"ש שסבר שמכירת העליות הם כעין מקח וממכר [וזה לשיטתו שכתב שקונים זאת בסיטומתא] ולכן יש ליזהר שלא למכרן בשבת [אלא אם נאמר שאינו ממש כקנין כי קונה זכות למצוה ולא חפץ מסוים]. ושוב כתב על מנהג איסטריך שכל אחד היה משלם מה שהוציא מפיו אף שלא קנה את העליה, וע"כ שהם נתחייבו בתורת נדר וצדקה, ולכן מותר לעשות כן בשבת, אבל לפי המנהג שרק העולה לתורה משלם, סבר היש"ש שהוא מצד מקח וממכר שאסור בשבת.

והמג"א הקשה עליו [כן ביאר הלבושי שרד] מדברי השלטי גבורים שאדם יכול למכור את זכויותיו במצוות לאחר, וע"כ שהוא ממש כמקח וממכר שיש לאסרו בשבת. ולהלכה כתב המשנה ברורה (לג) שיש אוסרין ויש מתירין דלא שייך מקח וממכר אלא בחפץ הנקנה, ובמקום שנהגו היתר אין למחות בידן.

ד. ובפוסקים (עי' ערוך השולחן או"ח שו, טו) יצאו לדון שאף לפי המנהג שלנו שרק העולה לתורה משלם יש לומר שהוא מצד נדר לצדקה אלא שתולה את נדרו אם יזכה בעליה, ולא מצד מקח וממכר.

וכבר כתב כן בשו"ת צמח צדק (הקדמון, עב). שדן שם במעשה שהגבאי מכר בשבת את עליית המפטיר, ונתן אחד מאה פרוטות, ואחד הוסיף עליו ונתן מאה וחמישים פרוטות, והיה נראה לגבאי שהשני אינו בטוח שישלם את המעות, ולא רצה לביישו שלא למכור לו את המצוה, ולכן העלה את דמי העליה מעצמו למאתים כדי שהשני לא יעלה, וכוונתו היתה ליתן לראשון את העליה במאה פרוטות, כי עדיף היה לתועלת הבית כנסת שהראשון יתן מאה בודאי ולא מאה וחמישים מספק. וכשבא לעלות את הראשון, טען הראשון שכבר אינו רוצה לעלות כיון שלא הניחו לו מתחילה.

ופסק הצמח צדק שהראשון חייב לשלם מה שהתחייב, ודימה זאת לדין של פדיון הקדש (ערכין כז, א) שאם אחד אמר שרוצה לקנות בעשרה סלעים והשני הוסיף לעשרים והשלישי הוסיף לשלושים, ושוב חזר בו האחרון, האחרון צריך להוסיף את ההפסד

ממה שמוכרים לראשון או לשני [כן מבואר במסקנת הסוגי', עיי"ש], ונמצא מבואר שהראשונים מחויבים לשלם מה שרצו בתחילה, ולכן אף לגבי עליית המפטיר הראשון צריך לשלם מה שהתחייב בתחילה ואינו יכול לומר שכבר אינו רוצה לעלות ולשלם.

אבל המג"א (קנד, כג) הביא את דברי הצמח צדק, וכתב, "אחד רצה ליתן בעד מצוה עשרה זהובים, ונתן אחד ט"ו זהובים, ואח"כ חזר השני, חייב הראשון לעכבו בעד י' זהובים, כ"כ בצמח צדק והביא ראה ממתניתין פ"ז דערכין, ולא נהגו כן".

ובשו"ת פנים מאירות (ב, כה) אף יצא לדון בנדון הנ"ל, במעשה שהגבאי מכר את המפטיר ביוה"כ פ, וראובן רצה ליתן עבור זה ג' זהובים, והגבאי טעה וחשב ששמעון רצה ליתן יותר, ובסוף התברר ששמעון לא אמר כלום [ודבר זה קורה לעיתים קרובות], ועכשיו ראובן אינו רוצה כבר לעלות ולשלם, כיון שכבר הסיח דעתו מלעלות בזמן שאמרו ד' זהובים. והביא הפנים מאירות את דברי המג"א שכתב על הצ"צ שאין נוהגים כמותו, וביאר בטעם הדבר מדוע באמת אין נוהגים כן, וכתב לחלק [והוא עפ"י דברי תוס' קידושין כט, א], שלגבי פדיון הקדש כל אחד רצה לוותר משלו להקדש, שהרי אחד אמר עשרה והשני עשרים והשלישי שלושים וכו', וודאי שאין השווי האמיתי של החפץ כפי שאמרו אלא התכוונו ליתן מתנה להקדש, ולכן שייך לחייבם מדין אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט [שהוא מטעם נדר כמש"כ התוס' ב"ב קלג, ב], אבל כשקונה עליה אין מוותר משלו, אלא אין

המחיר של העליה דבר ידוע ומוסכם, וכל אחד משלם לפי כמה שהעליה חשובה בעיניו, וכגון שחשוב בעיניו לעלות ביום הקדוש או שרוצה להיות מן המכובדים, או שקונה כפי אשר תשיג ידו, וא"כ אין לדונו כדין נדר אלא כמקח וממכר שקונה את הזכות לעלות לתורה, ולכן אין דנים בזה משום אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, אלא כדין מו"מ שאינו חייב לשלם אם לא קנה, ועיי"ש שכתב לחלק בעוד אופן, שאין לדמות צדקה להקדש].

וא"כ נמצא שהמג"א שחלק על הצ"צ הוא לשיטתו שהקניה של העליות היא כקנין ממש, ולכן אסר למכור את העליות בשבת.

ה. עוד נחלקו הפוסקים אם יכול למכור את הזכות שקנה ביותר ממה ששילם. שהעולת תמיד (קמ"ד, ו) כתב, "מי שקנה מצוה לשנה ומת באמצע, חייבים היורשים להטפל במצוה ולשלם להקהל דמי המצוה שקנה מורישיה, או ימכרו המצוה, ומה שיחסר ישלימו להקהל, ואם ימכרו ביותר ממה שמגיע לפי ערך מן היורשים נראה לי דהריוח של הקהל כי אין משתכרין בצדקות. ובכנסת הגדולה לא כתב כן אלא הריוח ליורשים, ולא נהירא". ומבואר בדבריו, שאם אחד קנה את המצוות למשך שנה אף שמת באמצע צריכים היורשים לשלם על כל השנה, ומשמע מכך שהוא קנין ולא נדר, ולכן צריכים היורשים להמשיך ולשלם [וצ"ע לפוסקים שהוא מטעם נדר, שלכאורה אין צריכים היורשים לשלם]. אלא שאם מכרו זכות זו ביותר ממה ששילם אביהן, בזה כתב העולת תמיד שאין משתכרין בצדקות. אבל

הכנסת הגדולה סבר שהמותר ליורשים. ובאליה רבה (או"ח קמ"ב) ביאר את דבריו, וכתב "ולענ"ד לא שייך ענין דאין משתכרין להכא וכו', וכיון שקנה המצוה לעצמו ונותן דמי לצדקה הרי היה שלו, וכן מעשים בכל יום שאפילו בעל המצוה עצמו לפעמים מוכרה לאחר כשנצרך לכך ומרויח בה". ומבואר בדבריו שהוא קנין לכל דבר ולכן יכול להרויח אם מוכרה לאחר.

ו. ובפוסקי זמנינו יצאו לדון באחד שקנה "מפטיר יונה" בסכום רב, ושוב הלך לביתו לנוח מעט ונרדם ולא בא בזמן לבית הכנסת, והעלו אחר במקומו, האם חייב לשלם את מה שנתחייב. ולכאורה הוא תלוי בנדון הנ"ל, שאם הוא קנין של מקח וממכר, א"כ כיון שקנה וכבר נתחייב, אף שלבסוף לא עלה לא אכפת לו, כיון שהעליה שייכת לו, [אלא שאם מכרו זאת לאחר בסכום מועט ממה שהוא קנה, אין צריך לשלם אלא את ההפרש], אבל אם הוא מטעם נדר יש לומר שלא התחייב אלא רק על הצד שיעלה לתורה, וכיון שסו"ס לא עלה אינו חייב לשלם.

ז. אמנם יש לדון לפי השיטות שהוא קונה את הזכות לעלות לתורה, צ"ב היאך יכול לקנות דבר שאין בו ממש, והלא פסקו הרמב"ם (מכירה כב, יג-יד) והשו"ע (חו"מ ריב, א) שאין אדם מקנה אלא דבר שיש בו ממש אבל דבר שאין בו ממש אינו נקנה. ולכן אינו יכול להקנות לחבירו אכילת פירות דקל זה, או דירת בית זה, עד שיקנה לו גוף הבית לדור בו וגוף האילן לאכול פירותיו, [ולכאורה זו טענת היש"ש (לעיל) להתיר שלא

שייך מקח וממכר אלא בחפץ הנקנה ולא בזכות שאין בה ממש].

ויש ליישב קושיא זו בכמה אופנים. שהנה כתב בשו"ת מהרש"ל (לו) שקנין סיטומתא מועיל לקנות על ידו אף דבר שאין בו ממש, [אמנם שיטת הקצה"ח (רא, א) שאין קנין סיטומתא מועיל בדבר שלא בא לעולם, כי דוקא בדבר הבא לעולם שיש בו קנין, יש לומר שמועיל בו המנהג להחשיבו כקנין גמור, אבל דבר שלא יועיל בו קנין לא מצינו שיועיל בו המנהג להחשיבו כקנין גמור, וא"כ לדבריו אף בדבר שאין בו ממש לא יועיל קנין סיטומתא. ובנתה"מ (באורים) הביא את דעת המהרש"ל שמועיל, וע"ע בקובץ שיעורים (ב"ב, רעו) שביאר שתלוי בטעמים שלא מועיל קנין בדבר שלא בא לעולם, ואם הוא חסרון בדבר הנקנה לא שייך לקנותו אף בסיטומתא. אולם לפי המהרש"ל אינו כן, ואף דבר שאין בו ממש נקנה בסיטומתא, וצ"ע]. ועפ"י זה ביארו הפוסקים (פסקי דין רבניים, עמוד 47) איך מועיל להתחייב על מקום מגורים לאחר הנישואין אף שאין בו ממש, וכן ביארו (ע"י פסקי דין ירושלים ח, עמוד שמז) לפי זה איך מועיל למכור שם של מותג מסוים אף שאין בו ממש. ולפי זה אף מובן איך אפשר לקנות זכות לעלות לתורה אף שאין בו ממש, כי קונה זאת בקנין סיטומתא.

ובשו"ת ארץ צבי (א, לט) כתב לחדש, שאף לשיטות שאין קונים בסיטומתא דבר שאין בו ממש, יש לומר שקונה את הס"ת לענין הזכות לעלות בו, וכמו שקונה בית לדור בו ודקל לפירותיו.

אמנם דבריו מחודשים, ולפי דבריו אף כשקונה את הזכות לפתוח את הארון קודש צ"ל שקונה את הזכות בארון לענין זכות פתיחתו, [ועיי"ש שכתב שכיון שהוא קנין ממש, לכן אם קנה עליה מסוימת והגבאי העלה לתורה את אחיו קודם לו, שאף שנפסק בשו"ע (או"ח קמא, ו) שאין לעלות ב' אחין זה אחר זה משום עין הרע, כיון שמעיקר הדין אין בכך איסור ואם כבר עלה אין מורידין אותו, א"כ כיון שזכה וקנה עליה זו, אין להפקיע את קנינו מעליה זו].

ובדרך נוספת ביאר, שהנה כתב השו"ע (חו"מ רד, ח) "מי שאומר לחבירו ליתן לו מתנה, ולא נתן, הרי זה ממחוסרי אמנה, במה דברים אמורים, במתנה מועטת, שהרי סמכה דעתו של מקבל כשהבטיחו, אבל במתנה מרובה אין בה חסרון אמנה שהרי לא האמין זה שיתן לו דברים אלו עד שיקנה אותו בדברים שהם נקנים בהם. יש מי שאומר שאם רבים אמרו לאדם אחד ליתן לו מתנה, אינם יכולים לחזור בהם, אפילו אם היא מתנה מרובה". ועפ"י דין זה למד שאם הציבור הבטיח ליתן לו עליה, הם מחויבים לקיים דבריהם, ולכן הגבאי שהוא שליח של הציבור חייב להעלותו. אמנם לפי זה אין זה מדין קנין, אלא הוא חיוב על הציבור לקיים דבריהם.

ח. ועוד יש ליישב עפ"י דברי המנחת חינוך (מצוה שלו) שסבר שכל דבר מצוה נקנה באמירה בעלמא, ועל פי זה ביאר את דברי הט"ז (או"ח תלד, ו) גבי שליח לבטל חמץ, שיש שסברו שאינו יכול לבטל כי החמץ אינו שלו, וכתב הט"ז ליישב, שכיון שרוצה

להפקיע את עצמו מידי איסור חמץ מסתמא נתן את החמץ שלו במתנה לשליח שלו כדי שיוכל לבטל, וע"כ שהקנה לו באמירה בלבד, וכיון שהוא מצוה מועיל הקנין

אף באמירה [וכ"כ להדיא החכמת שלמה (שם)]. ולפי זה אף בקניית העליות יש לומר שקונה באמירה בעלמא משום שהוא לדבר מצוה.

בגדר תקנת עירובי חצירות

א. "והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו" (טז, ה). וכתב בתרגום יונתן, "והי ביומא שתיתאי ויזמנן מה דייתון לקמיהון למיכל ביומא דשבתא, ויערבון בבתיא וישתתפון בדרתיהון בגין למיתייא מדין לדין". וכן הוא במכילתא, "מכאן שמערב אדם מערב שבת לשבת".

ועירובי חצירות הוא תקנה שתיקן שלמה המלך (כמבואר בעירובין כא, ב), כי מהתורה מותר להוציא מבית לחצר, ואף שהחצר שייכת לכמה בתים ורבים משתמשים בה דינה כרשות היחיד, ומן התורה מותר להוציא מרה"י אחת לרה"י אחרת, ושלמה המלך גזר שלא להוציא מהבית לחצר כדי לעשות סייג והרחקה לאיסור תורה [- ע"פ רש"י].

ומבואר מדבריו ששלמה לא רק תיקן עירובין אלא אף גזר את האיסור שלא להוציא מבית לחצר ומפני כך אף תיקן עירובין כדי שיוכלו להוציא. וכתב על כך בשו"ת חתם סופר (או"ח, צט) שבזה מבואר מה שאמרו (שם) "בשעה שתיקן שלמה עירובין ונטילת ידיים יצאה בת קול ואמרה אם חכם בני ישמח לבי גם אני", והקשו התוס' שהרי תיקן גם שניות. וביאר, שבמה שהוסיף חומרא לאיסור שניות, אע"ג שהוא

מצוה לעשות סייג לתורה מ"מ לא שייך על זה "ישמח לבי" כי אולי יכשלו בזה בני אדם שאינם הגונים, אבל כשעשה סייג לשמירת שבת וגם עשה תיקון שלא יקלקלו בו על ידי שיערבו עירובין אז ישמח לבי גם אני, וכן כשהוסיף סייג לקודש לגזור טומאה על הידים ואף תיקן נטילת ידיים אז ישמח לבי גם אני.

והמהרש"א (סוף המסכת) הביא את דברי הירושלמי (עירובין ז, ט) "מפני מה מערבין בחצירות מפני דרכי שלום, מעשה באשה אחת שהיתה דבובה לחבירתה ושלחה עירובה ביד ברה, נסתיה וגפתיה ונשקתיה, אתא אמר לאימיה, אמרה והכין רחמה לי ולא הוות ידעה, מתוך כך עשו שלום". והקשה המהרש"א מדוע הירושלמי נתן טעם חדש והלא הוא משום גזירה שלא יבואו להוציא מרה"י לרה"ר.

וביאר, שהירושלמי הקשה משום איזה צורך הקילו בעירוב חצירות, וכמו שלא הקילו להוציא מרה"י לרה"ר כמו כן אין להקל להוציא מבית לחצר, ומה הטעם שתקנו עירוב. ועל זה אמרו שהוא משום דרכי שלום, שאילו היה אסור להוציא כל אחד מביתו לבית חבירו ולחצר שיש להם בשותפות, היו מתרחקים זה מזה כאילו אין

שלום וריעות ואחוה ביניהם, ועל ידי עירוב הפת כל אחד יכול לבוא לבית חברו עם כליו ומאכליו כפי הצורך. ועל זה הביאו את המעשה שעל ידי ההרגל לשלוח את המאכל ע"י בנה חשבה השכנה ששלחה את העירוב כדי שיהיה להם ריעות ואחוה ביניהם ולכן נשקה את בנה להוציא מלבה את השנאה שהיה לה כבר, ושוב גם חברתה ע"י כך עשתה עמה שלום.

ב. ובטעם האיסור מצינו מחלוקת ראשונים. שרש"י (עירובין, שם) כתב, "וגזר שלא להוציא מרשות היחיד לרשות היחיד חברו, לעשות סייג והרחקה לאיסור תורה, שלא יבוא להתיר מרשות הרבים לרשות היחיד". וכ"כ (שם סב, א) "ורבנן גזרו שלא להוציא מרשות לרשות בלא עירוב, דלמא אתי לאפוקי מרשות היחיד לרשות הרבים". וכ"כ (שבת ו, א), "שהבית מיוחדת לבעליה, והחצר רשות לכולן, ונמצא מוציא מרשות לרשות, אף על פי ששתיהן רשות היחיד, לעשות סייג לתורה להרחיק האדם מן העבירה שלא יוציא מרשות היחיד לרשות הרבים".

ומבואר בדבריו שהגזירה היא משום חילוק רשויות, שכיון שהחצר היא רשות אחרת יש חשש שלא יבחין ויוציא אף מרה"י לרה"ר כיון שהוא רגיל להוציא מרשות לרשות.

אמנם הרמב"ם (עירובין א, ד) כתב, "ומפני מה תיקן שלמה דבר זה, כדי שלא יטעו העם ויאמרו כשם שמותר להוציא מן החצרות לרחובות המדינה ושוקיה ולהכניס מהם לחצרות כך מותר להוציא מן המדינה לשדה ולהכניס מן השדה למדינה, ויחשבו שהשוקים והרחובות הואיל והן רשות לכל הרי הן כשדות וכמדברות ויאמרו שהחצרות

בלבד הן רשות היחיד וידמו שאין ההוצאה מלאכה ושמותר להוציא ולהכניס מרשות היחיד לרשות הרבים".

ומבואר בדבריו שטעם האיסור הוא משום שהחצר נראית כרה"ר שרבים משתמשים בה ויש חשש שילמד מכך שמותר להוציא מרה"י לרה"ר.

וכ"כ הטור (או"ח, שסו), "חצר שהרבה בתים פתוחין לתוכו, מן התורה מותרין לטלטל בכל החצר ומבתיהם לחצר שהרי רה"י גמורה היא, אבל חכמים אסרו לטלטל מבתיהם לחצר עד שיערבנו, מפני שהבתים הם רשויות מיוחדות לכל אחד שלו והחצר רשות משותפת לכולם ודומה קצת לרה"ה, ואם היו מוציאין מהבתים לחצר יאמרו שמותר להוציא מרה"י לרה"ה".

ונמצא שיש מחלוקת אם טעם האיסור של הוצאה לחצר הוא מפני שהחצר רשות אחרת או שהיא נראית כרה"ר.

ונפק"מ מכך כתב הביאור הלכה (שע, ג) אם מותר להוציא מרה"י לרה"י בלא חצר וכגון שצמודים זה לזה. שלרש"י שטעם האיסור הוא משום חילוק רשויות, א"כ אין הבדל אם מוציא לחצר או לבית אחר, כי החשש הוא שמא ילמד להוציא מרשות לרשות, ואין חילוק אם מוציא לחצר שהיא רשות אחרת או לבית של חברו שהוא רשות אחרת, אבל לשיטת הרמב"ם שכל החשש הוא שהחצר נראית כרה"ר וילמד מכך שמותר להוציא לרה"ר, א"כ כשמוציא מרה"י לרה"י אין חשש זה ואין סיבה לאיסור.

אמנם הביא את דברי התוספות יו"ט (עירובין ז, א) שלרמב"ם צ"ל שהיו ב' תקנות, ושלמה

לא גזר אלא על הוצאה לחצר, ואח"כ גזרו חכמים אף על הוצאה מבית לבית.

ובס' שושנים לדוד (עירובין, שם) כתב לדחות וסבר שלרמב"ם אין איסור הוצאה אלא לחצר, ולכן להלכה פסק שיש לעשות עירוב אבל לא לברך.

והביאור הלכה נקט שאף לרמב"ם יש איסור מבית לבית, והביא את דברי הרשב"א (עבודת הקודש ג, ט) שיותר פשוט לאיסור ההוצאה מבית לבית מאשר מבית לחצר. ולכאורה סברתו היא כדברי רש"י שהאיסור הוא משום חילוק רשויות ובבית חבירו שאין לו כלל רשות שם יותר פשוט לאיסור.

ג. עוד נפק"מ כתב הביאור הלכה (שעב, א) בכלים שיצאו מהבית לחצר אם מותר לטלטלם בתוך החצר ד' אמות. וכתב שמהרמב"ם משמע לאיסור, ומרש"י (שבת קל, א) נראה להתיר. ורע"א (שבת, שם) הקשה על דברי רש"י שאם אסור להוציא מהבית לחצר כל שכן שאסור לטלטל בחצר עצמה, וסבר שאסור לטלטל את החפץ אף פחות מד' אמות ואין להזיזו כלום, והחזון איש (או"ח קד, כא) כתב לבאר את דבריו, שבחצר יש לחשוב כל מה שמזיז את החפץ ממקום למקום כמוציא מרשות לרשות, שהרי עוקר ממקום שהוא רשותו ומכניס למקום שהוא רשות חברו, ואע"ג שבמקום עקירה יש גם לחבירו חלק, ובמקום הנחה יש לו גם חלק שלו, מ"מ לא שייך לומר שמה שהוציא מחלקו הכניס לחלקו ומה שהוציא מחלק חבירו הכניס לחלק חבירו גם מה שהוציא מחלקו הכניס לחלק חבירו.

ובסברת רש"י כתב הביאור הלכה, שגזירת חכמים היא רק בהוצאה מרשות לרשות וכגון מבית לחצר או מחצר לחצר אחרת, אבל על החצר עצמו לא היתה גזירה ומותר לטלטל בכולו אף את הכלים ששבתו בבית.

אמנם יש לומר שכל זה לסברת רש"י שהגזירה היא משום חילוק רשויות, ולכן אין בחצר עצמה איסור לטלטל שהרי היא רשות אחת, אבל לרמב"ם שגזרו שהחצר נראית כרה"ר מפני שרבים משתמשים בה, א"כ אף בחצר עצמה יש איסור לטלטל שהרי היא כרה"ר.

ד. ובגדר תקנת עירוב נחלקו (עירובין מט, א) אם הוא משום קנין או משום דירה. ולמ"ד משום דירה פירש רש"י, "שדעתו של אדם על פיתו, והוו להו כאילו דיירי בהווא ביתא, ואין בחצר זו אלא דירה אחת, והרי כל רשות החצר מיוחדת לבית זה". וכ"כ (סוכה ג, א) "ואמרו חכמים אין מוציאין מרשות לרשות בלא עירוב שיערב כל הרשויות להיותם רשות אחת, ותיקנו ליתן כל בית ובית שבחצר פת וכולן בסל אחד ומניחין אותו באחד מן הבתים, ונעשים כולם כאילו דרין באותו בית וכל הבתים דירה אחת". והיינו שעל ידי העירוב נעשו כולם דרים בבית אחד וממילא אף החצר שייכת לאותו בית ואין בכך איסור הוצאה.

וכ"כ הריטב"א, "על ידי עירוב זה חושב כאילו דרים כולם באותו בית ורשות כל החצר מיוחדת שם וכאילו אוכלין על שלחן אחד". וכ"כ המאירי, "שהדבר מוכיח שכולם דרים בבית אחד ושהם בני חבורה אחת".

אמנם הרמב"ם (שם, ו) כתב באו"א, "ומה הוא העירוב הזה, הוא שיתערבו במאכל אחד שמניחין אותו מערב שבת, כלומר שכולנו מעורבין ואוכל אחד לכולנו ואין כל אחד ממנו חולק רשות מחבירו אלא כשם שיד כולנו שוה במקום זה שנשאר לכולנו כך יד כולנו שוה בכל מקום שאחז כל אחד לעצמו והרי אנו כולנו רשות אחת, ובמעשה הזה לא יבאו לטעות ולדמות שמותר להוציא ולהכניס מרשות היחיד לרשות הרבים". ומבואר בדבריו שעל ידי העירוב נעשו כולם שותפים בכל הבתים וממילא גם החצר שייכת לכולם יחד.

ונמצא שלרש"י על ידי העירוב כולם עקרו את דירתם לבית אחד וא"כ החצר אף אחת, ואין כאן רשויות נפרדות, שהרי כולם דרים במקום אחד. אבל לרמב"ם גדר העירוב שאע"פ שיש לכל אחד בית בפ"ע אבל יש לכולם חלק בכל הבתים, וכולם שותפים בבתיים ובחצר.

ויש לבאר שהם ביארו את תקנת העירוב לפי שיטתם בגדר האיסור, שרש"י סבר שהאיסור הוא שלא להוציא מרשות לרשות כדי שלא יטעו ויבואו להוציא מרה"י לרה"ר שהוא איסור תורה, ולכן תקנת העירוב הוא על ידי שאין רשויות נפרדות אלא כולם שייכים לדירה אחת ואין לבני החצר רשות כל אחד בפ"ע אלא כולם דרים בבית שבו העירוב. אבל הרמב"ם סבר שגזרו מפני שנראה שמוציא מרה"י לרה"ר, ולזה תקנו עירוב שכמו שהם שותפים במאכל כמו כן הם שותפים בכל הבתים והחצר, וא"כ אין נראה שמוציא מרה"י שהרי כולם שותפים

בכל הבתים והחצר, ולא יבואו לטעות ולהוציא מרה"י לרה"ר.

ה. **ובזה** יש לבאר עוד מחלוקת בין רש"י לרמב"ם מתי זמן הברכה על העירוב. שהרמב"ם (שם, טז) כתב, "וכשמקבץ העירוב מברך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות עירוב". וכ"כ הטור (או"ח, שצה). וביאר הבית יוסף, "לפי שכל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתן וכיון שנתקבץ הרי נעשית המצוה שכבר עירבו ואף על פי שלא בירכו מותרין לטלטל דברכות אינן מעכבות הילכך צריך לברך כשבא לקבצו".

אמנם בספר הפרדס (לרש"י. הל' עירוב) כתב, "וקודם שישלימו אותו עירוב במקום משומר או בתוך התיבה מברך". וכ"כ בספר העיתים (פח), "ואח"כ מניחין אותו במקום שמור או בתיבה **ובשעת הנחתו מברך** מקודם כמו בכל המצוה".

ויש לומר שהרמב"ם לשיטתו שסבר שעיקר עשיית העירוב הוא כדי שכל בני החצר יהיו שותפים יחד, ולכן מיד שקיבץ את המאכל יכול לברך שעל ידי כך הם נעשים כשותפים בכל הבתים והחצר, אבל רש"י סבר שגדר העירוב הוא שיהיו כולם דרים בבית אחד, ולכן רק כשמניחו באחד הבתים יכול לברך ולא בשעת קיבוצו.

ו. **עוד** נחלקו הפוסקים אם מותר להניח כמה עירובין בכמה מקומות. והשערי תשובה (או"ח שסו, ד) הביא משו"ת חכם צבי (ק"ב) שמחה ביד הטועים שנתנו עירוב בהרבה בתי כנסיות שבעיר וכתב שהוא ברכה לבטלה ומחללים שבת בטלטול. והוסף,

שאף אם לא יברכו עליהם ורק רוצים לתלותן משום נוי יש לאסור, כדי שלא יצא מכך טעות שיסברו שמוותר להניח עירוב בשני בתים. ובס' מקור ברוך (למהר"ב ויזל) כתב לחלוק עליו והתיר לעשות כן, כי אם יפסל עירוב אחד יתקיים העירוב השני.

ומטו בי מדרשא לבאר שאף מחלוקת זו תלויה בגדרי תקנת העירוב, שלדעת

הרמב"ם שעל ידי המאכל הם נעשים כשותפים, א"כ אין חיסרון שיש כמה עירובים בבתים שבחצר, אבל לדעת רש"י שעל ידי העירוב באחד הבתים נעשים כולם שדרים באותו הבית, א"כ אין לעשות ב' עירובים בב' בתים כי נמצא שאין כולם דרים במקום אחד אלא יש ב' רשויות בחצר.