

על הפרשה

כי תבוא

מחשבה ומוסר



סוגיות ועיונים

אהרן קופמן

052-7624467

7624467@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

מחשבה ומוסר

"ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם ואמרת אליו הגדתי היום" (כו, ג).

כתב רש"י, ואמרת אליו שאינך כפוי טובה.

ביאר **המשגיח ר' שלמה וולבה זצ"ל**, מפרשת ביכורים אנו לומדים לא להיות כפוי טובה ולדעת להודות על כל מה שאנו מקבלים מהקב"ה בכל עת ובכל שעה.

והקושי של האדם להודות על הטובות שהוא מקבל, הוא מפני שאין האדם רוצה להיות מחוייב לזולתו, ויש בזה אף ממדת ההכנעה שהוא צריך לקבל עליו שהוא חייב לשני הכרת הטוב. והרגשות האלו משעבדות את האדם, ולכן הוא בוחר להתעלם מהטובה שקיבל. ומפני כך קראו אותו חז"ל "כופר בטובה", שהוא יודע שהוא חייב אך כופר בטובה, וכמו בכופר בהלואה, שיודע שחייב את הממון ובכוונה מכחיש את הדבר.

ומה נורא הדבר אשר גילה וכתב הסבא מקלם זצ"ל, "וכן אנו רואים כמה אנשים שהיו חולים על ערש דוי וישלח ה' דברו וירפאם, והיה להם להוסיף תהלה ולהטיב דרכם, ואנו רואים ההיפוך מעמי הארץ, כי אחרי חלים יתקלקלו יותר, למה? כי אחרי שהחוב יותר גדול אז, להודות לה' על חסדיו הרבים, ישתדל היצר יותר לגשם את לבו ולטמטם את לבבו".

"ואמרת אליו הגדתי היום לה' אלקיך כי באתי אל הארץ וגו'" (כו, ג).

ופירש רש"י, ואמרת אליו שאינך כפוי טובה.

עורר על כך **הסבא מקלם זצ"ל**, שהנה כל חיוב הביכורים הוא כדי להתחנך לא להיות כפוי טובה, והרי חיטה אחת פוטרת ואינו חייב להביא אלא פרי אחד, ואיך יתכן שבשביל הוצאת פרי אחד הוא אומר שאינו כפוי טובה.

אלא ודאי שהעיקר במצוה זו היא ההתבוננות על מצב ישראל איך שהיו במצרים ואיך נתרוממו ביציאתם, ולכן צייתה התורה שיעשה מעשה הבאה, ואף בדבר קטן ממש, שמתוך כך יתבונן במעשי ה' וירגיש בלבו שחייב להכיר טובה על כך.

"ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם ואמרת אליו הגדתי היום לה' אלקיך כי באתי" (כו, ג).

כתב רש"י, ואמרת אליו - שאינך כפוי טובה. וברמב"ן כתב, הגדתי היום - בפרי הזה שהבאתי הגדתי והודיתי לשם אלקיך שהביאני לארץ אשר נשבע לאבותינו לתת לנו.

עורר **המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל**, שאם בהבאתו את הפרי הוא ההגדה שאינו כפוי טובה, מהו הצורך שגם יאמר זאת לכהן.

אלא יש ללמוד מכאן שכשאתה מקבל איזה טובה, ותהיה שיעור קטן שתהיה, שהרי לא נאמר בביכורים שום שיעור בהאדמה שיש לך, הנך מחויב להגיד בפירוש למי שעשה לך הטוב, כי אתה מכיר בטובה שעשה לך. ואין לומר שהעיקר הוא בלב ורחמנא לבא בעי, ומסתפק במה

שמכיר טובה בלבו, אלא צריך שיאמר בפירוש שהוא מכיר טובה. וכן הוא בקבלת טובה מחבירו, שצריך להכיר לו טובה בפיו ולא די בלבו.

"ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלקיך" (כו, יא).

כתב **האור החיים**, גם ירמוז במאמר בכל הטוב אל התורה, כאומרם ז"ל ואין טוב אלא תורה, שאם היו בני אדם מרגישים במתיקות ועריבות טוב התורה היו משתגעים ומתלהטים אחריה, ולא יחשב בעיניהם מלא עולם כסף וזהב למאומה כי התורה כוללת כל הטובות שבעולם.

הגאון ר' אליהו לאפיאן זצ"ל ביאר את דברי הפסוק "ודורשי ה' לא יחסרו כל טוב" (תהלים ל, יא), שאין כתוב כאן שיהיה להם כל טוב, אלא שלא יחסר להם כל טוב, כלומר שלא יחסר להם מפני שאין להם צורך לדברים אשר העולם רודפים אחריהם, וטוב להם גם בלא זה, ולכן לא יחסרו כל טוב.

והמשיל זאת לאדם שיצא מבית חבירו ואמר באנחה "אוי לו לזה שלא ראיתי אפילו סם רפואה אחד בביתו", צחקו עליו השומעים ואמרו לו, מה לך להתאנח, אילו היה לו חולה בביתו ולא היו לו סמי רפואה למחלתו, היה לך מקום להתאנח, אבל כיון שהוא בריא ואין לו צורך בשום תרופות, א"כ אדרבה שמחה הוא לו שאין לו סמי רפואה בביתו. וכן הדבר הזה, שאדם מן השוק נכנס לבית של הבן תורה ואינו רואה את המותרות שהוא וחבירו מורגלים בהם, הרי הוא יוצא ומצטער בצערן איך תלמידי חכמים חיים בכזו פשטות וכו', אבל באמת התלמיד חכם עצמו שש ושמח כי לא חסר לו כלל אלו הדברים שרוצים בהם ההמון ורודפים אחריהם, וזה מה שאמר דוד המלך "ודורשי ה' לא יחסרו כל טוב".

"ואמרת לפני ה' אלקיך בערתי הקדש מן הבית וגו' לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי" (כו, יג).

אמר רשב"י, אדם אומר שבחו בקול נמוך, וגנותו בקול רם. שבחו בקול נמוך מן וידוי המעשר, גנותו בקול רם ממקרא ביכורים (סוטה לב, ב). וביאר רש"י, ארמי אובד אבי, היינו גנותו, שמתודין שאביו לבן הארמי היה רשע.

עורר **הגאון ר' חיים זייציק זצ"ל**, היסוד הראשון של המוסר הוא "גנות הרע בקול רם", והוא תחילת עבודת ה', שצריך לגעור בנפשו על נטית לבו לחטוא, ורק על ידי שגוער וצווח על עצמו יצליח לחתור חתירה של תשובה.

וזה מה שלמד רשב"י מפרשת ביכורים, שהאדם צריך לומר "ארמי אובד אבי" ולהזכיר את חטאיו, ועל ידי כך יבוא לתקן פגם זה, שלא ישאר בלבו שום שמץ של רשעותו של לבן, ורק על ידי שאומר זאת בקול רם הוא יצליח לעקור את השרשים הרעים האלו.

אמנם בוידוי מעשר שבא לשבח את עצמו שקיים את רצון ה', צריך לאמרו בקול נמוך, להראות שאין הוא מתהדר ומשמיע ברבים את מעלותיו והצלחתו, ולכן אומר זאת בשפה רפה ובנחת.

"היום הזה ה' אלקיך מצוץ לעשות את החקים האלה" (כו, טז).

פירש רש"י, בכל יום יהיו בעיניך חדשים, כאלו בו ביום נצטוית עליהם. וכן לקמן כתוב "היום הזה נהיית לעם לה' אלקיך" (כו, ט), ופירש רש"י, בכל יום יהיו בעיניך כאילו היום באת עמו בברית.

נמצאים אנו קודם ימי הסליחות, וכמה צריך לזהר שהם לא יהיו בבחינת "עתיקא" אלא "חדתא", וכבר הזהיר על כך **ביסוד ושורש העבודה** (שער עשירי, פרק חמישי) שבני אדם שואלים אחד את חבירו "כבר אמרת סליחות?" והוא משיב לו "כבר אמרתי", וזה נובע ממה שאנו רגילים שכל שנה בזמן הזה אומרים סליחות, ויש לזהר שיהיו בעיניו חדשים, ועל ידי כן יחזור בתשובה שלימה.

"ולתתך עליון על כל הגוים" (כו, יט).

בקלם ביארו את המילים בתפילת יו"ט "ורוממתנו מכל הלשונות", שהקב"ה העניק לנו רוממות כזו שהיא יותר מכל מה שמסוגלים לבטא בלשון בני אדם, ואין בכלל ביטוי בשפת אנוש להביע רוממות זו.

"וכתבת עליהן את כל דברי התורה הזאת בעברך" (כו, ג).

כתב **המלבי"ם**, "בעברך" - ממש בעת שיעברו בירדן, ושלא יתפלא שצוה ה' לכתוב בעת שעוברים בירדן והמים להם חומה, לכן אמר למען אשר תבוא אל הארץ שבזכות מצוה זו יבאו אל הארץ.

יש ללמוד מציווי זה, שדוקא בעת שחיהם תלויים על בלימה, ביקש השי"ת ללמדם ולחרוט בנפשם טרם כניסתם לארץ ישראל, כי לימוד התורה וקיומה אינו תלוי באף מצב, אלא חייבים בו בכל עת ובכל שעה.

וכדברי שלמה המלך שאמר "אף חכמתי עמדה לי" - תורה שלמדתי באף היא שעמדה לי (ילקוט שמעוני קהלת ב, ט).

והקשה **מרן הגרא"מ שך זצ"ל**, הלא אחד מארבעים ושמונה דברים שהתורה נקנית בהם הוא "שוב הדעת", ואיך אמר שלמה "חכמה שלמדתי באף היא שעמדה לי".

וביאר, שעל כרחק צריך לומר, שאין כל סתירה ביניהם, וגם בעת "אף" ו"חרון" מחויבים ויכולים ללמוד בשוב הדעת.

"הסכת ושמע ישראל" (כו, ט).

דרשו חז"ל (ברכות סג, ב) הסכת - עשו כתות כתות ועסקו בתורה לפי שאין התורה נקנית אלא בחבורה.

הגאון ר' יחזקאל לוינשטיין זצ"ל היה מוכיח את אלו שלא רצו ללמוד בחבורות, שהשורש

לכך הוא גאווה, שחושש לדבר עם אחרים בלימוד פן יכשל בדבריו, ולכן הוא מעדיף ללמוד לבדו.

"הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם לה' אלקיך, ושמעת בקול ה' אלקיך" (כז, ט-י).

ביאר הספורנו, הסכת - צייר במחשבתך, ושמע - והתבונן, וכשתצייר זה ותבין תשמע בקולו בלי ספק.

כאן הזהירה התורה על כח הציור, שכח זה מסוגל לקרב את הענין ללב, ועל ידי כך בטוח ששימעה בקול ה'.

וכדברי הכוזרי (ג, ה) "ומצוה המדמה להמציא ההדור שבצורות הנמצאות אצלו בעזר הזכרון, לדמות אליו הענין האלקי המבוקש, כמו מעמד הר סיני ומעמד אברהם ויצחק בהר המוריה, וכמו משכן משה וסדר העבודה וחול [וכל] הכבוד בבית המקדש, וזולת זה הרבה".

וכן כתב הגאון ר' ישראל מסלנט זצ"ל, "ולזאת לתכלית קניית היראה, נחוץ שתהיה סגנון הלימוד בספרי מוסר, בהתפעלות הנפש, בלב נכון, בקול עצב, בשפתים דולקים, להרחיב את הרעיון בציורי חושי, כי כח הציור מועיל מאוד למוסר, לעורר הנפש ברגשת האברים, למשוך בקרבה דברים הנודעים מעונשי הגויה והנפש. כאשר אנחנו רואים בכח כלי שיר וקול זמרה, אשר יתפעל נפש האדם ויתעורר רוחו הן לשמחה הן לעצב, כן כאשר יקרא האדם מאמרי חז"ל וספרי מוסר, המלהיבים הלבבות ביראת ה' ית"ש, בקול תוגה ועצב, והתפעלות הנפש, אז יחם לבבו בקרבו, ויסתער ויתרגש נפשו, ויתפעלו כל חושיו, עד אשר הדברים יכו שורש במשכיות לבבו פנימה, להביא יראת ה' אל קרבו. ומה גם אם לפעמים תביאהו לימוד המוסר בהתפעלות אל הבכי, ועיניו ירדו פלגי מים, ויתן דמעיו כטל חרמון, אז רוח חדשה יותן בו, ותבא יראת ה' כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו".

והסבא מקלם זצ"ל כתב, שההבדל בין צדיק לרשע הוא רק בכח הציור, ולא כמו שחושבים העולם שיש לרשע חסרון באמונה, אלא חסר לו בכח הציור. וביאר שזה מה שאמרו חז"ל "איזהו חכם הרואה את הנולד", והיינו שמצייר במחשבתו את ימות המשיח, ועולם הנשמות, ועולם התחיה ועולם הבא ומפסידיה, ומצוייר אצלו יום הדין הגדול והנורא ודואג עליו, וזהו החכם האמיתי.

"הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם לה' אלקיך" (כז, ט).

ועוד פתח רבי יהודה בכבוד תורה ודרש, "הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם" וכי אותו היום נתנה תורה לישראל והלא אותו יום סוף ארבעים שנה היה, אלא ללמדך שחביבה תורה על לומדיה בכל יום ויום כיום שנתנה מהר סיני (ברכות סג, ב).

אמר על כך הגאון ר' חיים שמואלביץ זצ"ל, שכדי שהתורה תהא חביבה בכל יום ויום צריך ללמדה בצמאון, וכמאמר התנא (אבות א, ד) "הוי שותה בצמא את דבריהם", והיינו שצריך

להרגיש תמיד כאילו פעם ראשונה שומע דבר זה, ואם תחסר לו הרגשת ה"חידוש" אף אם ילמד אין זה לימוד בצמא, וחסר לו בעיקר ועצם הלימוד.

ויסוד זה של לימוד בצמא מוצאים אנו אף בענין ירידת המן, שפירש הרשב"ם על הפסוק "ויאמר אלהים הוא אשר דבר ה' שבתון שבת קדש לה' מחר את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו" (שמות טז, כג). וכתב, אשר דבר ה' מיום הראשון ואני לא הגדתי לכם, ומשה נתכוון שיהיו תמיהים כשימצאו משנה להודיע להם עתה כבודו של יום השבת.

כלומר, שאילו היו ישראל יודעים ביום ראשון כי בערב שבת ירד לחם משנה, היה מתבטל במשך השבוע הרושם של הנס לכבוד שבת, כי אין הלב מתרשם מדבר ישן וידוע, וכדאי היה למשה רבינו לכבוש נבואתו ולהמתין עד יום הששי ולהודיעם אז את מצות השבת, כדי שה"חידוש" של הדבר יעשה עליהם רושם ויכבדו את השבת.

וכן ביארו משמו של **מֶרֶן הַגְרִי"ס זצ"ל** את הקל וחומר שנשא רבי עקיבא בשעה שראה את האבן חקוקה, ואמרו לו שהמים שתדיר נופלים עליה בכל יום חקוקה. ואז נשא רבי עקיבא ק"ו בעצמו, מה רך פסל את הקשה דברי תורה שקשין כברזל על אחת כמה וכמה שיחקקו את לבי שהוא בשר ודם.

וביאר הגרי"ס, שרבי עקיבא למד יסוד גדול מטיפות המים, שכמו שהטיפה השניה פועלת בדיוק כמו הראשונה, שהרי לא שייך בהם התיישנות ולכן יש בכוחם לשחוק אבנים, כך גם התורה כשלומדים אותה בלי התיישנות אלא בצמאון ובכל יום כאילו היא חדשה, אז הם ודאי יכולים לחקק את לב האדם.

"היום הזה נהיית לעם" (כז, ט).

אמר על כך **הגרש"ר הירש זצ"ל**, היום הזה, בו קבלת עליך בשבועה לקיים את התורה, נהיית לעם. הלאומיות הישראלית איננה מתחילה משעה שישראל זוכים לארץ משלהם או שפה משלהם, אלא דוקא משעה שהם מקבלים עליהם עול תורה, ואפילו בעודם שרויים במדבר ללא ארץ וללא כל אמצעי קיום טבעיים הדרושים לעם.

וכפי שכתב רבי סעדיה גאון, אין אומתנו אומה אלא בתורתה.

"וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך" (כת, י).

דרשו חז"ל (ברכות ו, א) שאלו תפילין שבראש.

מסופר על **הגר"א** שפעם אחת לן בלילה בפונדק, ובבוקר עמד בעל הפונדק להתפלל שחרית והניח תפילין כדת, וגם הגר"א עמד להתפלל בחדר שלו והניח תפילין. והנה פתאום בא איש איכר בליעל והתחיל להכות את בעל הפונדק מכות חזקות, ויצעק זעקה גדולה ומרה. והי כאשר שמע הגר"א את צעקותיו, פתח את דלת חדרו, וכאשר ראה הבליעל הזה את הגר"א נפחד מאוד ויפול מלא קומתו ארצה והתעלף.

אחר כך שאל בעל הפונדק את הגר"א, מדוע נרעד הבליעל מפניו. ענה לו הגר"א, משום שראה את התפילין שעל ראשי. תמה בעל הפונדק, הן גם אני התפללתי בתפילין על ראשי ומדוע בכל זאת הכני.

השיב לו הגר"א, אתה נושא את התפילין על ראשך ואני בתוך ראשי. כלומר, אתה נושא התפילין ללא כונה וללא מחשבה לשעבד עצמך לעבודת הבורא, ודרשו חז"ל על הפסוק "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך" - אלו תפילין שבראש, ודקדקו לומר בראש ולא על הראש. והיינו, שאם על ידי התפילין יהיה נקרא שם ה' עליך, אז "ויראו ממך".

"ובאו עליך כל הקללות האלה והשיגוך" (כח, טו).

אמרו חז"ל (מגילה לא, ב) עזרא תיקן להן לישראל שיהו קורין קללות שבתורת כהנים קודם עצרת, ושבתמנה תורה קודם ראש השנה. מאי טעמא, אמר אביי ואיתימא ריש לקיש, כדי שתכלה השנה וקללותיה.

וענין זה צריך ביאור, היאך על ידי קריאת התורה תכלה השנה וקללותיה.

ביאר זאת הגאון ר' שלמה ברעווזה זצ"ל באופן נפלא, שהכוונה בזה שיתעורר כל אחד ואחד להתבונן במצבו הפרטי, ובטרדותיו וצרותיו הדומות במדה מה לצרות הכתובות בתורה, ויעלה על דעתו, שאכן נתקיימו בו כמה וכמה מהעונשים המנויים כאן בתוכחה, והרי התורה הזהירה שעונשים אלו יגיעו ח"ו בגלל המעשים הלא טובים. ואם כן הצרות הפוקדות את האדם אינם במקרה אלא הם עונשי שמים, ומתוך כך יבוא לפשפש במעשיו ולהתודות על חטאיו, ולחזור בתשובה שלימה, וזה יגרום שתכלה השנה וקללותיה, כיון שיחזרו בתשובה ויעזבו את דרכיהם הרעים, ועל ידי כך תחל שנה וברכותיה.

"ובאו עליך כל הקללות האלה והשיגוך" (כח, טו).

אמרו חז"ל (מגילה לא, ב) שאין מפסיקין בקללות אלא אחד קורא את כולן. וסבר ריש לקיש שהוא מפני שאין אומרים ברכה על הפורענות, ולכן העולה לתורה מתחיל בפסוק שלפני הקללות וגומר לאחריהן.

וביאריו התוס', שאין מברכין על הפורענות מפני שאני אמרתי עמו אנכי בצרה, ואם כן אין דין שיברכנו בני על הצרות שלהם, אלא יקרא אחד הכל ויתחיל בדבר אחר ויסיים בדבר אחר ואז יוכל לברך תחילה וסוף.

והקשה הר"ן, ממה שאמרו שחייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה. ותירץ, שאין זה ברכה אלא כעין הודאה והצדקת הדין.

והבית הלוי (דרוש ז) כתב ליישב בדרך משל, שבשעה שהרופא מזהיר את האדם שישמור על עצמו בכל מיני זהירויות, ואם לא ישמור את עצמו בתכלית השמירה יחלה ח"ו, ואז יצטרך לסבול יסורים הרבה ברפואתו, והולך ומונה לו את היסורים הרבים שיסבול כדי לאיים עליו

שיהיה זהיר יותר, בודאי שתסמך שערך ראשו והוא בצער גדול אם יעלה בידו להיות זהיר או לא, אבל מי שכבר עבר על אזהרת הרופא ונחלה ח"ו, והרופא מרפא אותנו ביסורים, בודאי שאז נותן רב תודה להרופא על מעשיו ואינו מצטער כלל על היסורים, כיון שיודע שהם ישיבו לו רפואתו ויחזור על ידיהם לבריאותו הראשונה.

וכן הדבר כאן, שבקריאת התורה כשיראה את עוצם העונשים בודאי שיהיה לו צער מכך, ומתחיל לפחד ולחשוש שמא לא יוכל לשמור את כל דברי התורה ויבואו עליו כל הקללות, ולכן סבר ר"ל שאין לברך על הפורענות, אבל מי שכבר עבר איזה עבירה ובאו עליו יסורים הרי אין לו להצטער בזה, ואדרבה יש לו לקבלם בשמחה, מפני שהם ממרקים עונותיו והם דרך רפואתו.

"תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב מרב כל" (כת, מז).

ביאר המשך חכמה על דרך הדרוש, שהסיבה לזה שלא עבדת, הוא מחמת שהיה לך "שמחה וטוב לב - מרוב כל", שהוא שמח על ריבוי הטובה. והשמחה האמיתית צריכה להיות על מה שה' נתן ולא על ריבוי הטובה, ולחיות בהסתפקות במועט.

"תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב מרב כל" (כת, מז).

כתב החפץ חיים זצ"ל (שם עולם ב, יא), כשאדם מקיים איזה מצות עשה שבתורה שנצטוונו מאתו, והוא מברך על זה ואומר ברוך אתה ה' וכו', שהוא מדבר עמו לנוכח כדבר איש אל רעהו, או שהוא לומד תורתו וכו', ובודאי מפיק רצון ממנו אז על ידי זה, ונכתב דבר זה בספר זכרון לפניו כמו שכתוב ויכתב ספר זכרון לפניו וכו' ויהיה לו לאדם דבר זה לשבח ותפארת עולמים בעוה"ב שזכה לשמש לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, כמה ראוי לו לשמוח שמחה עצומה עד מאד בעת שמקיים המצוה, וגם אחר כך, וביותר כשיזכור אז שהוא גוש עפר וזוכה לדבר עם אלקי השמים כאחד מצבא המרום אשר במרום, הלא ראוי שדמוע תדמע עינו מרוב שמחה, ולהכניע לפניו ולקבל על נפשו לקיים תורתו בכל נפשו ומאדו. הגידה נא אחי והתבונן בנפשך, אם עלה לך דבר זה ברעיוןך פעם אחת בשבוע או פעם אחת בחדש או על כל פנים פעם אחת בשנה להיות כל כך שמח וטוב לב מקיום המצוה.

"תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב" (כת, מז).

כתב הרמב"ם (לולב ח, טו), השמחה שישמח אדם בעשיית המצוה ובאהבת הקל שצוה בהן, עבודה גדולה היא, וכל המונע עצמו משמחה זו ראוי להפרע ממנו שנאמר תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב.

וכתב המגיד משנה, ועיקר הדבר הוא שאין ראוי לו לאדם לעשות המצות מצד שהן חובה עליו והוא מוכרח ואנוס בעשייתן, אלא חייב לעשותן והוא שמח בעשייתן, ויעשה הטוב מצד שהוא טוב ויבחר באמת מצד שהוא אמת, ויקל בעיניו טרחן, ויבין כי לכך נוצר לשמש את קונו

וכשהוא עושה מה שנברא בשבילו ישמח ויגיל, לפי ששמחת שאר דברים תלוים בדברים בטלים שאינן קיימים, אבל השמחה בעשיית המצות ובלמידת התורה והחכמה היא השמחה האמיתית. וזהו ששלמה בדרכי מוסרו שיבח שמחת החכמה ואמר "בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני".

והגאון ר' אליעזר שולביץ זצ"ל (מתלמידי מרן הגר"ס) ביאר בדרך דרוש, עפ"י מה שאמרו "כל המבטל התורה מעושר סופה לבטלה מעוני" (אבות ד, ט). וזה מה שאמר הכתוב "תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה", והיינו בשעה שהיית בשמחה בטוב לבב.

ועוד כתב לבאר שהוא על הזמנים שהאדם פטור בהן מלימוד התורה, שהנה האיש הירא שמים יודע כי אין זמן שהאדם פטור מללמוד, אלא סדר העבודה כך הוא, שבזמנים הללו סדר העבודה כך ובזמנים אחרים סדר העבודה כך, וזה מה שאמרו "ולא אתה בן חורין ליבטל ממנה" (אבות ב, טז), והיינו שלא מטעם שאתה בן חורין אתה רשאי להיבטל, רק שזה גדר העבודה שבזו העת חייב ללמוד ובזו העת אין ללמוד, אבל מי שאין בו יראת שמים הרי הוא שמח שנפטר מהתורה והמצוות, וחושב שהוא בזמן חירות.

וזהו "תחת אשר לא עבדת וגו' בשמחה" שהיה בשמחה על מה שלא עבד, ועל זה נתבע כי היה עליו להצטער שאינו יכול לעבוד את ה' כפי הראוי.

"תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה" (כח, מז).

וכבר תמיהו איך הלכו לגולה ועברו כל כך הרבה צרות עבור זה שלא עבדו את ה' בשמחה. וביאר **הכתב סופר**, שהנה אמרו חז"ל (שבת קה, ב) כך אומנתו של יצר הרע היום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו עשה כך עד שאומר לו עבוד עבודה זרה והולך ועובד, והיינו כי אין היצה"ר מסית לאדם מיד שיעבור עבירה חמורה, כי בודאי לא ישמע לו על כך, אלא מסיתו לדבר שאין נראה בעיני אדם כ"כ עבירה, ומכביד עליו את המצוות בעת עשייתם עד שאינו עושה אותם בשמחה וברצון פנימי, וזה לא נראה לאדם לעבירה שהרי הוא לא עבר על המצוה, וכיון שכבידה על האדם לעשותה, קל יותר לעזבה לגמרי בזמן מן הזמנים כשיהיה לו התנצלות וסיבה אף קטנה, או שישכח מלעשותה, כיון שכבידה היא עליו, עד שלבסוף יעזבה במרד ובמעל [וכבר דייקו שהיצה"ר אומר לאדם "עשה כך" ולא אמרו שהיצה"ר אומר לו שלא לעשות].

וזה מה שהכתוב בא לומר ולעורר, שהאדם צריך לעשות ולקיים את המצוות בשמחה, וישים על לבו להתבונן עד היכן הדברים מגיעים, שתחת שלא עבדת את ה' בשמחה הוא גרם לירד לשאול תחתית, עד שגברו החטאים ובא העונש להגלות אל ארץ אחרת.

"ועבדת את איביך וגו' ובחסר כל" (כח, מח).

ואמרו חז"ל (נדרים מא, א) שהוא בחוסר דעה.

ביאר **המשך חכמה**, שאם "חסר כל" הוא חסרון דעת אז "תחת אשר לא עבדת וגו' בשמחה

וגו' מרב כל" הוא רוב דעה. וביאר, שכמו שבן זומא אמר (ברכות נח, א) כמה יגיעות יגע אדם הראשון עד שמצא פת לאכול, חרש וזרע וקצר ועמר ודש וזרה וברר וטחן והרקיד ולש ואפה ואחר כך אכל, ואני משכים ומוצא כל אלו מתוקנין לפני. וכמה יגיעות יגע אדם הראשון עד שמצא בגד ללבוש גזז ולבן ונפץ וטוה וארג ואחר כך מצא בגד ללבוש, ואני משכים ומוצא כל אלה מתוקנים לפני.

וכמו כן יש לומר לענין דעה, שצריך האדם להתבונן אל חסדי הבורא ב"ה על השתלמות השכלי, אשר כמה יגיעות יגע וחקירות ונסיונות עמל אברהם אבינו עד שהתבונן להרחיק הגלולים, ולהשכיל אמיתת מציאות השי"ת, יחודו, והשגחתו, והישארות הנפש. ואח"כ עמלו אבות הקדושים לעמוד על אמיתתו, ויגעו אבותינו במצרים עד שנעשו ראויים לקבל תרי"ג מצוות ותורתנו הקדושה, והמה כולם אורות בהירים ומזהירים את הנפש, אשר בכל אחת מהם יוכל האדם להתדבק בצחצחות האמיתית, הדיקות להיחיד האמיתי. ומה שיגעו כולם, אני מוצא כל אלה מתוקנים לפני. כמה צריך האדם הנלבב להיות שמח ולהודות להשי"ת הטוב שזיכהו לכל זה.

וזה "בשמחה ובטוב לבב מרוב כל", והיינו מרוב הדיעות הצודקות והמשכילות המזהירות בשכל האלקי, אשר זה ייקרא הריבוי מ"כל", ועל זה צריך האדם לשמוח ולתת שבח והודיה להשי"ת מעומק לב ולהתנחם בזה על כל מדוי לבבו והמקרים המעיקים לו בשנות ימי חייו הספורים המועטים בעולם הנפסד והעובר.

"והפלא ה' את מכתך וגו' וחלים רעים ונאמנים" (כח, נט).

ואמרו חז"ל (עבודה זרה נה, א) רעים ונאמנים - רעים בשליחותן ונאמנים בשבועתן. וכן אנו אומרים "מחוק ברחמיך הרבים וכו' אבל לא על ידי יסורין וחלאים רעים".
ויש להבין מהו חליים רעים, וכי יש חליים טובים.

ביאר הגאון ר' איצ"ל בלזור זצ"ל, כי יש חולים עם מכאובים ויסורים אבל החולי אינו מסוכן, אולם יש חולי אשר מלבד היסורים יש גם פחד לאדם שאינו יודע אם יירפא מחולי זה. וזה מה שאמרו שהם רעים בשליחותם, כי אף שהם נאמנים בשבועתם, כי הקב"ה השביע אותם שיפסקו בזמן מסוים, אבל האדם שאינו יודע עתידות הם מפחידים אותו, ולכן הם חליים רעים.

ואף שהיסורים נאמנים בשבועתם שלא ילכו אלא ביום פלוני ולצאת ביום פלוני, ולכאורה אין מקום כלל ללכת לרופא כדי להתרפאות כי הכל מאת ה', כבר כתב הפלא יועץ (רפואה) שיש שלשה מיני גזירות, שאם הוא אדם שיש לו זכות אף אם יעשה דברים המנגדים לרפואה לא ימות, ויש אדם שנגזרה עליו מיתה ואף אם ישמור את עצמו בכל השמירות בעולם, הרופאים לא יועילו ולא יצילוהו. אבל יש בני אדם שמחמת עוונותיהם מניחים אותם תחת יד הטבע, שאם ישמרו ויתנהגו ברפואות עפ"י הטבע הם יחיו, ואם לא הם ימותו.

ועל כן האדם צריך לעסוק ברפואות, כדי שלא יהיה נספה בלא משפט, ואם אינו עושה כן הרי הוא מתחייב בנפשו, כיון שאינו נשמר ואינו מתנהג על פי הטבע, ועוד שסומך על הנס ומנכין לו מזכויותיו, ולכן יש להישמר מאוד שלא יחלה, ואם יחלה יש עליו לטרוח אחר הרפואות והרופאים, כי כל אשר לאיש יתן בעד נפשו.

"ולא נתן ה' לכם לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע עד היום הזה" (כט, ג).

כתב רש"י, שמעתי שאותו היום שנתן משה ספר התורה לבני לוי, כמו שכתוב (לקמן לא, ט) ויתנה אל הכהנים בני לוי, באו כל ישראל לפני משה ואמרו לו, משה רבינו אף אנו עמדתנו בסיני וקבלנו את התורה ונתנה לנו, ומה אתה משליט את בני שבטך עליה, ויאמרו לנו יום מחר לא לכם נתנה, לנו נתנה. ושמוח משה על הדבר, ועל זאת אמר להם היום הזה נהיית לעם וגו' (לעיל כז, ט), היום הזה הבנתי שאתם דבקים וחפצים במקום.

עורר על כך הגאון ר' אליעזר קאהן זצ"ל (מתלמידי נובהרדוק), למדים אנו מכאן שאפשר שיקבל אדם את התורה מסיני, ויחיה על פיה במשך ארבעים שנה, ורואה נסים ונפלאות, אבל עדיין רחוק הוא מן התורה ולא נחשב ל"עם ישראל", עד שהוא מכיר ומרגיש שהתורה חסרה לו, ורק אז הוא משיג "לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע".

ולכן כל זמן שלא באו ישראל בתביעה שיש להם חלק בתורה, הם עדיין לא השיגו אותה.

"ולא נתן לכם ה' לב לדעת" (כט, ג).

אמרו חז"ל (ע"ז ה, א) "אמר להן משה לישראל כפויי טובה בני כפויי טובה, בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא לישראל "מי יתן והיה לבבם זה להם", היה להם לומר תן אתה וגו' (והיינו שהקב"ה יטה את לבבם לטובה), אף משה רבינו לא רמזה להן לישראל אלא לאחר ארבעים שנה שנאמר ואולך אתכם במדבר ארבעים שנה וכתוב ולא נתן ה' לכם לב וגו', אמר רבה ש"מ לא קאי איניש אדעתיה דרביה עד ארבעין שנין".

וכתבו התוס', שקראם כפויי טובה שלא רצו לומר אתה תן, לפי שלא היו רוצים להחזיק לו טובה בכך.

עוררו על כך בעלי המוסר, שלפעמים אדם נצרך לקבל טובה מחבירו אולם אינו רוצה לקבל ממנו, וחושב שזה מידה טובה שאינו רוצה להטריח את חבירו עבורו וכדו', אבל באמת זהו מצד מדה רעה של כפיות טובה, שאינו רוצה להיות חייב לחבירו, ולכן אינו רוצה לקבל טובת חבירו.

סוגיות ועיונים

בגדר מוחזק אם הוא שלו בתורת ודאי או בתורת ספק

אם נולד ראשון) צריך לפדותו בטלה אבל אינו חייב ליתן את הטלה לכהן משום המוציא מחבירו עליו הראיה] ויש לו עוד ט' טלאים, יכול לעשר אף את הטלה המסופק, ונחשב לממונו כי אינו חייב ליתנו לכהן. ומבואר שבדין מוחזק שפוסקים בו המוציא מחבירו עליו הראיה, הממון נהיה שלו לגמרי בתורת ודאי ויכול לעשר עליו, ומאי שנא מביכורים שאף שמכריעים מספק שהקרקע שייכת למוכר מצד חזקת מרא קמא, אעפ"כ צריך הלוקח להביא ביכורים מחמת הספק שמא קנה את הקרקע.

ונאמרו כמה תירוצים בדברי האחרונים ליישב סתירה זו, ויש בהן שורש וראש לכל דיני מוחזקות.

ג. בעל נתיבות המשפט (מובא בשו"ת חמדת שלמה או"ח, ב) כתב ליישב, שאף שמוחזק עיקרו הוא סברא שאין להוציא ממנו בלי ראיה ואינו גזירת הכתוב שהוא שלו אלא רק מצד הספק משאירים אצלו את החפץ, ומצד המוחזקות עצמה אינו כשלו, אבל מפני שאין למערער ראיה כנגדו ממילא הוא מתייאש וזוכה המחזיק מצד יאוש.

ולכן לגבי ספק פדיון פטר חמור יכול לעשר את הטלה כשלו ממש, כי הכהנים מתייאשים מטלה זה ולכן הטלה נהיה שלו

א. "ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך" (כו, ב). ונחלקו (בבא בתרא פא, א) רבנן ור"מ במוכר לחבירו ב' אילנות האם מכר לו אף את הקרקע שתחתיהם (שבמוכר ג' אילנות לכו"ע מכר את הקרקע, ובמוכר אילן אחד לא מכר את הקרקע). ונחלקו אף לגבי ביכורים, אם קנה ב' אילנות האם מביא וקורא או מביא ואינו קורא (וידוי ביכורים) לפי שאינו יכול לומר "פרי האדמה אשר נתת לי" מאחר שלא קנה את הקרקע.

וביארו בסוגי' שלרבנן אף שלא קנה את הקרקע צריך להביא ביכורים, כי הוא ספק אם קנה את הקרקע, ואף שיד המוכר על העליונה והקרקע שייכת לו, אבל עדיין מצד ספק מצוה חייב להביא הלוקח ביכורים מקרקע זו.

ומבואר, שאף שלבי דיני הממונות הולכים אחר חזקת מרא קמא, והקרקע שייכת למוכר, אבל לגבי ביכורים יש עדיין ספק למי שייך הקרקע, ולכן על הלוקח להביא ביכורים מקרקע זו, אלא שאינו יכול לקרות כי לא קנה את הקרקע.

ב. והקשו האחרונים סתירה לדין זה, ממה שמבואר בסוגי' של תקפו כהן (ב"מ, ב) שאם יש בידו טלה שהוא ספק פדיון פטר חמור [והיינו, שבספק פטר חמור (שאינו יודע

התורה למשה, אין החזקה יכולה להכריע את הדין, משא"כ בספק במציאות שהחזקה מכריעה את הנעשה.

ובביאור דבריו יש להוסיף את דברי הגרש"ש (שערי יושב, ט), שענין חזקה הוא הוראת דין הנהגה ולא הוראת בירור הספיקות, והיינו שאין חזקה מכרעת את מציאות הענין לומר שיש לנו דבר מכריע שלא נשתנה הדבר מכמו שהיה מקודם, אלא רק לענין הנהגת המעשה יש להתנהג כפי הדין הראוי להיות קודם השינוי. ולכן אין דנים בחזקה אלא רק כלפי הספק עצמו, וכמו במקוה שנמדד ונמצא חסר, שאף שאם נדון על המקוה עצמו יש לילך אחר חזקה דמעיקרא, שכוחה יותר גדול מחזקה דהשתא של חסר לפניך, אבל כיון שהוא ספק במציאות אין לנו נדון עליו כלל כיון שאינו נוגע לדינא מצד עצמו מתי המים נחסרו, וכל הנדון הוא כלפי האדם הטובל אם טבילתו כשרה, ולכן חזקת המקוה היא רק ביחס לאדם הטובל אם יש לו את חזקת המקוה כדי לטהרו, ולכן יש לצרף את הריעותא של המקוה לחזקת טומאה של האדם ומחזיקים אותו כטמא כי כל החזקות הם כלפי האדם שהוא הנידון והספק בו, [אבל אם חזקה ענינה היה בירור המציאות היה מקום לדון על המקוה עצמו, אבל מפני שהיא הנהגה דינית אין דנים בחזקה אלא כלפי ספיקות הנוגעות לדין].

אבל בספק בדין כיון שאף אם נלך אחר החזקה לא ישתנה הספק, כי הספק אינו רק ביחס לנדון שלפנינו אלא הוא ספק

ממש [והוסיף, שאין לו דין לקוח שפטור ממעשר, כי מעיקרא התיימשו הכהנים וכלל לא יצא הטלה מרשותו]. אבל לגבי ביכורים שאיירי בקרקע, כיון שאין יאוש בקרקע (עי' שו"ע חו"מ, שעא), לכן צריך הלוקח להביא ביכורים, ואף שאינו יכול להוציא את הקרקע מיד המוכר כי יש לו חזקת מרא קמא, אבל אינו יכול להתיימש ממנה, ולכן מצד הספק צריך להביא ממנה ביכורים.

ד. והחמדת שלמה (או"ח, א) כתב ליישב, עפ"י יסודו של המשנה למלך (שכירות ז, ב. טומאת צרעת ב, א) לחלק בין ספק בדין לספק במציאות, שבספק בדין לא הולכים אחר חזקת מרא קמא, ואילו בספק במציאות הולכים אחר חזקת מ"ק.

ולכן לגבי מעשר שהוא ספק במציאות אם הוא פדיון פטר חמור, הולכים אחר החזקה, וכיון שהוא מוחזק בטלה יש לומר שהוא שלו בתורת ודאי כיון שהוא המ"ק, אבל בקוה ב' אילנות שהוא ספק בדין אם המוכר מכר לו את הקרקע, אין למוכר חזקת מ"ק, אלא דינו רק כמוחזק שאין להוציא ממנו את הקרקע אבל אינו בתורת ודאי (כן ביאר הקהילות יעקב ב"מ, יא) ולכן הלוקח צריך להביא ממנה ביכורים [אמנם נחלקו הפוסקים בספק בדין ששורשו ספק במציאות האם הוא נחשב לספק בדין, וכמו בלוקח ב' אילנות שתחילת הספק הוא במציאות האם התכוון למכור לו, וכיון שנחלקו בדבר רבנן ור"מ שוב הוא ספק בדין איך לפסוק].

ובסברת דין זה כתב המשנה למלך, שכיון שבספק בדין הספק הוא מה ציותה

שקיים לעולם איך הדין, ולכן יש לדון על הספק עצמו ולא רק במקרה שבא לפנינו, לכן אין בכח החזקה להכריע את הספק, כי מה שייכות יש לחזקה להכריע היאך נפסק הדין.

ה. והגרש"ש (שערי יושר ה, ו-ח) כתב ליישב, עפ"י יסודו במשפטי הממון, שכבר הקשו הראשונים (עי' קונטרס הספיקות א, ו) מדוע הולכים בספק ממון לקולא והממון נשאר ביד המחזיק משום שהמוציא מחבירו עליו הראיה, והלא הוא ספק איסור גזל, וספק איסור הוא לחומרא.

וחידש הגרש"ש (וביאור הדברים הוא עפ"י ס' אמרות אברהם ביכורים, ז), שחלוק דיני חו"מ מדיני יו"ד, שדיני יו"ד הם דינים בין אדם למקום, ובחו"מ חידשה התורה שהדיון הוא בין אדם לחבירו, וכפי איך שהוכרע הדין עפ"י המשפט הממוני, על זה הזהירה התורה באיסור גזל, והמשפט הממוני קודם לאיסור גזל.

ולכן, הדין שהמוציא מחבירו עליו הראיה אינו הכרעה אלא כלפי חבירו, שהמוציא מחבירו צריך להוכיח שהחפץ שלו, אבל לא נפשט הספק כלפי שמיא וכלפי המציאות האמיתית למי שייך החפץ, וכל ההכרעה שזה ממנו של המחזיק הוא רק כלפי חבירו, [ובתוספת ביאור, שאם צדדי הספק אם המחזיק בעלים או חבירו, בזה יש הכרעה של הממע"ה, אבל אם צדדי הספק האם המחזיק הבעלים או לא, בספק כזה אין מקום להכרעה של הממע"ה].

ובזה חלוק דין מעשר מביכורים, שבתרומות ומעשרות מה שצריך ליתן לכהן וללוי הוא מפני שהתורה זיכתה את הממונות לשבט הכהנים, והחייב תרומה הוא לברר את חלקם. והוכיח כן מדברי התוס' (סוכה לה, א) לגבי אתרוג טבל שהוא פסול מדין אתרוג השותפין שיש לכהן וללוי חלק בו, ומבואר שאף קודם ההפרשה יש לכהן וללוי חלק בו, כי התורה זיכתה את הממונות של התרו"מ לשבט הכהונה, והבעלים רק צריך לברר את חלקם [ועיי"ש שהאריך להוכיח כן מכמה מקומות בש"ס]. וכיון שהדין הממוני קודם לדין האיסור (ואף שלאחר שחלה קדושת תרומה על הפירות הוא ענין איסור שאינו תלוי כלל במשפט הממון של מי הם, אבל סיבת חלות הקדושה הוא דין הממון שנתנה התורה לשבט הכהנים), לכן בספק ממון יש לילך בו אחר המוחזק כי הוא דין ממוני שבין אדם לחבירו, וכיון שהטלה נשאר בחזקתו הרי הוא שלו לגמרי כלפי חבירו, ויכול לעשר עליו עם שאר הטלאים, כי במשפטי הממונות הוכרע עליו שהוא שלו.

אבל בביכורים אינו דין ממוני של בין אדם לחבירו, אלא הוא דין כלפי שמיא, ויש כאן ספק האם הוא בעלים או לא, ובזה אין מקום להכרעת הממע"ה, כי יש כאן ספק מי הוא הבעלים האמיתי, ולכן אף שמצד הממונות הקרקע שייכת למוכר שהוא המרא קמא ולכן אין הלוקח יכול להוציא ממנו את הקרקע, שכלפיו המוכר הוא הבעלים, אבל הלוקח צריך להביא מהקרקע ביכורים, כי יש ספק אמיתי כלפי שמיא אולי הוא הבעלים.

ו. **ובקובץ** שיעורים (ב"ב, צז) כתב ליישב, שבכל מקום אם מצד הדין ממון אומרים הממע"ה הוא מועיל אף לגבי מצוות שהם נגדרים אחר הדין ממון, אבל דין "ארצך" לענין ביכורים אינו בתולדה מדיני ממון, אלא אפשר שיהא "ארצך" לענין ביכורים אפילו אינו ארצו בדיני ממון. והוכיח כן מדברי רש"י (גיטין מז, א) שלמ"ד שאין קנין לעכו"ם בא"י להפקיעה מקדושתה, חייב המוכר ליקח הפירות מהעכו"ם כדי להביא ביכורים, ואף שלענין דיני ממון היא של עכו"ם לחפור בה בורות, אבל לגבי דיני הקדושה דינה כמו שהשכירה או משכנה. וע"כ, דדין בעלים לענין ביכורים אינו נגדר אחר דין בעלים לענין ממון, ולכן אף חזקת מרא קמא שהיא חזקת ממון לא מועילה לענין ביכורים.

ויש לבאר את דבריו כפי דרכו של הגרש"ש, שיש חילוק בדיני הממונות בין דיני חו"מ לדיני יו"ד, ואף שבדיני חו"מ בדינים הנוגעים לבין אדם לחבירו נפסק שהקרקע שלו, אולם לענין דינים השייכים ליו"ד יש ספק מיהו הבעלים. והביא סימוכין לכך

שמצינו כעין זה בחיוב ביכורים, שאף שמצד הממונות יש קנין לגוי בארץ ישראל, אבל לגבי קדושת הארץ אין מכירתו מכירה (ואף שעדיין צריך לבאר גדר מכירה זו), וא"כ מוכח שיש לחלק בדיני הממונות שאף שנפסק לגבי דינים מסוימים שפלוגי הבעלים, לגבי דינים אחרים יש לפסוק שאינו הבעלים, ואין סתירה בפסק זה.

ז. **ובשו"ת** זכר יצחק (נד) כתב ליישב, שבכל ספק שדנים בו משום הממע"ה, אין המוחזק זוכה בממון בתורת ודאי, אולם לגבי מעשר אמרו שאין לכהן שום זכות בממון, כי כל קנינו של הכהן הוא משום הזכות שזיכתה לו התורה במעשר, וכיון שבדיני התורה נפסק דין הממע"ה, שוב אין התורה נתנה זכות לכהן, אבל בכל ספק ממון שאין הזכות הממונית מדיני התורה, אף שנפסק הממע"ה, עדיין הוא ספק מיהו הבעלים, ולכן אין המחזיק זוכה בתורת דואי.

וע"ע בשו"ת המאיר לעולם (א, יד) ובחידושי ר' מאיר שמחה (ב"ב פא, ב) מה שכתבו ליישב בסתירת הסוגיות.

מצות ביכורים

ב. **כתוב** בפסוק "ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך" (כו, ב), ודרשו בגמ' (בבא בתרא פא, א) שאין חובת ביכורים אלא בארץ ישראל, ופירות חוץ לארץ פטורים מביכורים.

א. **נחלקו** הראשונים האם חובת הבאת הביכורים הם על הפירות או שהיא חובה על האדם. ויש כמה נפק"מ בנידון זה, ונבוא לבארם בעזה"ת.

והקשו התוס', מדוע צריכים מיעוט על פירות חו"ל, והלא מבואר בקידושין (לו, ב) שכל מצוות התלויות בארץ (שחיובם הוא רק לאחר שבאו לארץ) אינן נוהגות בחו"ל, ובביכורים כתוב "והיה כי תבוא אל הארץ".

ותירצו תוס' בשם הרשב"א, שביכורים אינה נחשבת למצוה התלויה בארץ, כיון שאינם חובת הפירות אלא חובת הגוף, ואינם כתרומות ומעשרות שהם חובת הפירות.

והוכיחו זאת התוס', ממה שביכורים אינם טובלים את הפירות, ואין איסור לאכול מהפירות אם לא הפריש מהם ביכורים, משא"כ בתרומות ומעשרות שהפירות אסורים באכילה כל זמן שלא הפריש מהם תרו"מ, וזה משום שביכורים אינם חובת הפירות אלא חובה על האדם.

ועוד הוכיחו, ממה שלתרומות ומעשרות יש זמן חיוב, וכל זמן שלא נתמרח הכרי אינו חייב להפריש, ובביכורים אינו כן, אלא אף שהפרי על העץ יכול להפריש. ועל כרחך שביכורים אינם חובת הפירות ולכן אין הזמן תלוי בגידול הפירות.

והוסיפו התוס', שאף שהם חובת הגוף אין חיוב על האדם לקנות שדה ופירות ולהפריש ביכורים, אלא שגדר החיוב הוא כמו מצות ציצית, שאף שאין חייב לקנות בגד ולהטיל בו ציצית, אבל כשיש לו בגד אין החיוב על הבגד אלא על האדם.

ג. מבואר בגיטין (מז, א) שאם מכר שדהו לגוי צריך ליקח בכל שנה את הפירות

ממנו ואף בדמים יקרים ולהביא מהם ביכורים מפני תיקון העולם [כך היא גירסת רש"י, ובתוס' וש"ר גרסו אחרת].

והקשו בגמ', שלמ"ד שאין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מיד מעשר, הרי חיובו צריך להיות מדאורייתא ומדוע נקטו במתני' שהוא מפני תיקון העולם. ותירצו, שבאמת החיוב הוא מדאורייתא, אלא שרבנן תקנו שלא יביא ביכורים, מפני שהקילו למכור את שדותיהם לגוי וחשבו שהשדות נשארים בקדושתם שהרי צריך להביא מהם ביכורים, ועברו על איסור "לא תחנם". ואחר כך בטלו תקנה זו והחזירו את הדין דאורייתא שצריך ליקח ממנו את הפירות ולהביא מהם ביכורים.

וכתב רש"י, שאם יש קנין לגוי להפקיע מיד מעשר, צריך לקנות ממנו את הפירות כיון שלגבי קדושת הארץ לא חלה המכירה, ולכן צריך להפריש מהפירות הללו ביכורים כיון שהם חובת הגוף ולא חובת הפירות, שהרי אינם טובלים את הפירות, אולם תרומות ומעשרות אין חייב להפריש על פירות אלו, שהרי הפירות שייכים לגוי, והחיוב של תרו"מ הוא רק אם בא לאכול את הפירות.

[ובאחרונים תמחו על דבריו, היאך רק לענין קדושת הארץ לא חלה המכירה, והמוכר נשאר בעלים על הקדושה בלי הקרקע. ועוד דנו בדבריו לענין חיוב תרו"מ שכתב שאין חיוב להפריש אלא אם בא לאכול, ונחלקו בדין זה הט"ז ורע"א (יו"ד, א. ואו"ח, ח.), וע"ע במנחת חינוך (רפד)].

ומבואר ברש"י כדברי התוס' בשם הרשב"א, שחייב ביכורים הוא על האדם ולא על הפירות.

וכן מדויק בדברי רש"י בקידושין (לז, א) שכתב לבאר מהי מצוה שהיא חובת קרקע, "שמוטלת על הקרקע או גידוליו כגון תרומות ומעשרות חלה לקט שכחה ופאה שביעית חדש ערלה כלאים". ולא הזכיר בדבריו ביכורים, כיון שסבר שאינם חובת הפירות אלא חובת הגוף.

ד. אמנם שיטת הרמב"ם שחייב ביכורים הם אף חובת הפירות. ובספר תורת זרעים הוכיח כן מהרמב"ם מכתבה מקומות.

כתב הרמב"ם (ביכורים ב, יד) הלוקח פירות תלושין ולקח הקרקע הרי זה מביא בכורים, שהרי יש לו קרקע ופירותיה. ומקור דבריו הם מהירושלמי (א, ו).

אמנם בתוס' (גיטין מז, ב) כתבו שאם קנה פירות ואחר כך קנה שדה שאינו קורא. והגר"א (על הירושלמי) כתב שאף אינו חייב להביא.

וביאר התורת זרעים, שהרמב"ם סבר שביכורים הם חובת הפירות, ורק כשקנה פירות תלושים אין לחייבו כיון שאין לו את הקרקע שלהם, אבל הפירות עצמם חייבים בביכורים, ולכן כשקנה אחר כך קרקע צריך להפריש מהם ביכורים. אולם התוס' לשיטתם שסברו שביכורים הם חוב על האדם וכיון שאינו חייב להפריש כשקנה פירות תלושים, שוב אין לחייבו אחר שקנה את הקרקע שלהם.

[וע"ע באור שמח שכתב לבאר, שאף התוס' סברו כהרמב"ם שהלוקח צריך להפריש ביכורים, אלא שבסוג' מדובר על פירות שהבעל מביא מנכסי אשתו, וכיון שהפירות גדלו אצל האשה, ואשה מביאה ואינה קוראה, לכן אף הלוקח ממנה אינו מתחייב יותר ממי שהפירות גדלו ברשותו].

ה. עוד כתב הרמב"ם (ביכורים ד, ה) הפריש בכוריו ומכר שדהו מביא ואינו קורא, שאינו יכול לומר אשר נתת לי ה' שהרי אין לו, והלוקח אינו חייב להפריש בכורים אחרים מאותו המין שכבר הפריש ממנו המוכר, ואם הפריש מביא ואינו קורא.

ומה שהלוקח אינו יכול לקרוא, מבואר בירושלמי שדרשו "הגדתי היום" פעם אחד הוא מגיד ואינו מגיד שני פעמים, אולם לגבי הבאה לא התמעט ולכן יכול להפריש שוב.

ולכאוף מדוע שהלוקח לא יהא חייב להפריש שוב, שהרי יש לו קרקע ופירות.

וביאר התורת זרעים, שכיון שביכורים הוא חובת הפירות, אם כן לאחר שהופרש מהם ביכורים לא שייך שיתחייבו שוב, ולכן הלוקח אינו חייב להפריש, ורק אם רוצה יכול להפריש (כל זמן שהמוכר לא העלם לבית המקדש) וכמבואר (משנה ביכורים ב, ד) שאפשר לעשות את כל השדה ביכורים.

[ויש מקום לדחות, שאף אם הם חובת הגוף אבל עכ"פ צריך שיהא פירות שלא הפרישו מהם כבר].

ו. עוד כתב הרמב"ם (ב, יט), ואם נטמאו הפירות כולן אינו מפריש בכורים בטומאה, אלא מפריש מן הטהור על הטמא לכתחילה, ואם אין לו פירות אחרות להפריש מהן יראה לי שאינו מפריש בטומאה שאין מפרישין לאבוד.

ובירושלמי (ב, ג) כתבו, שהפירות הטמאים חייבים בביכורים. אלא שאין להפריש ביכורים מפירות טמאים ולכן צריך להפריש מן הפירות הטהורים עליהם.

והוכיח התורת זרעים, שאם נאמר שאין חובת הביכורים על הפירות אלא רק

על האדם, מה שייך לומר שמפריש מן הטהור על הטמא, והלא אין צריך לפטור את הפירות, אלא על כרחך שהחוב הוא אף על הפירות.

ז. **וכן יש** לדייק מדברי הרמב"ן (דברים כו, ב) שכתב, "ולא נתן הכתוב שיעור בהם, אלא אפילו גרגיר אחד מכל המין ההוא פוטר כל השדה, כדן תרומה שחטה אחת פוטר את הכרי". ומשמע שהשדה חייבת בביכורים וכשיטת הרמב"ם. וכן כתב בגיטין (מז, א) על דברי רש"י שביכורים חובת הגוף הוא, שאינו מחוור.

האם יש חיוב להביא ביכורים בכל שנה

כוכבים ביכורי פירותיה בדמים יקרים ומביאים לירושלים".

ולכאוף מבואר בדבריו שבכל שנה צריך להפריש ביכורים ולהביאם לירושלים.

ג. **אמנם** בשו"ת ציץ אליעזר (טו, טז) כתב לחדש, שאין להביא ביכורים בכל שנה שהעץ נותן פירות מחדש, אלא אם הפריש ביכורים פעם אחת מהעץ אינו מפריש יותר לעולם.

ועל פי זה כתב ליישב מדוע כתבה התורה "מראשית כל פרי האדמה" ולא מפרי העץ, שהרי הם פירות שבעת המינים שברכתם העץ (והביא שיש שתירצו שהפרי עדיין בוסר וברכתו האדמה), אלא שהיה מקום

א. **פסק** הרמב"ם (ביכורים ד, יא) הביא בכוריו מאחד מן המינים וקרא וחזר והביא ביכורים ממין אחר אינו קורא עליהן, שנאמר הגדתי היום פעם אחת בשנה הוא מגיד ולא שתיים.

ומבואר בדבריו, שאין קורין פעמיים בשנה ואף על מין אחר. אולם יש לדון האם צריך להביא ביכורים מאותו המין לשנה אחרת או שאין יכול להביא אלא פעם אחת בחייו.

ב. **רש"י** כתב על הפסוק "ושמרת ועשית אותם" (דברים כו, טז), בת קול מברכתו הבאת בכורים היום, תשנה לשנה הבאה. וכן כתב רש"י בגיטין (מז, א) שאם מכר את שדהו לגוי "בכל שנה צריך ליקח מן העובד

לומר שפרי העץ הוא המחייב בביכורים, וכל פעם שהעץ נותן פירות מחדש צריך להביא ביכורים, לכך כתבה התורה "פרי האדמה" שהאדמה היא המחייבת, ואם הביא פעם אחת מאילן זה ביכורים אין צריך להביא יותר.

ואת דברי רש"י שכתב שצריך להפריש בכל שנה, כתב ליישב (יז, יט) שדוקא מאותו עץ אין צריך להביא, אבל אם נטע שם עצים חדשים, חייב להביא מהם ביכורים, שהרי הם אדמה חדשה. וזו הברכה שמברכת אותו התורה שיזכה ליטוע עצים חדשים ולהביא מהם ביכורים.

בדין מקרא ביכורים

א. "ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך אשר ה' אלקיך נתן לך ושמת בטנא וגו', ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם ואמרת אליו הגדתי היום לה' אלקיך כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו. ולקח הכהן הטנא מידך והניחו לפני מזבח ה' אלקיך. וענית ואמרת לפני ה' אלקיך ארמי אבד אבי וירד מצרימה וגו'" (כו, ב-ה).

ומסדר הפסוקים נראה שבתחילה אומר לכהן "הגדתי היום וכו'" [ופירש רש"י, שאומר שאינו כפוי טובה], ואחר שנותן לכהן את הטנא ממשיך ואומר "ארמי אבד אבי וכו".

וכן היא שיטת רבי יהודה (ביכורים ג, ו) שעודו הסל על כתפו קורא מהגדתי היום לה' אלקיך עד ארמי אובד אבי, ומוריד את הסל מעל כתפו ואוחזו בשפתותיו וכהן מניח ידו תחתיו ומניפו, וקורא מארמי אובד אבי עד שהוא גומר כל הפרשה ומניחו בצד המזבח והשתחוה ויצא. וכן פסק הרמב"ם (ביכורים ג, יב).

וצ"ב מדוע חלק מהפרשה אומר כשעדיין הסל על כתפו, ורק לאחר שהכהן לוקח את הסל מידו אומר ארמי אבד אבי, ומה ענינה של הפסקה זו.

ב. והנה אמרו בסוטה (לב, א) שמקרא ביכורים נאמר דוקא בלשון הקודש. וכתב רש"י, שהיה קורא מארמי אובד אבי עד סוף כל הפרשה. וכן פירש הרע"ב (סוטה ז, ב). והקשו בתוספות חדשים (ביכורים ג, ו) שהלא מקרא ביכורים מתחיל מהגדתי היום וא"כ צריך לומר אף הגדתי היום בלשון הקודש.

וביאר בס' תועפות ראם (על היראים, רסה) שכיון שלמדו שצריך לומר בלשון הקודש מהפסוק "וענית ואמרת", לכן אין צריך לומר בלה"ק אלא ממה שכתוב לאחר תיבות אלו, אבל את המקרא של הגדתי היום שנאמר קודם וענית ואמרת אין צריך לומר בלה"ק.

וכן פירש רש"י (מכות יז, א) בשיטת רבי עקיבא שמקרא ביכורים מעכב בהיתר אכילה, ופירש, שמקרא ביכורים הוא מארמי אבד אבי. וכתב התועפות ראם שלדבריו הוא

מבואר, שרק מקריאת ארמי אבד אבי שצריך לאמרה בלשון הקודש היא עיקר הקריאה ורק היא מעכבת בהיתר האכילה.

וצ"ב מה הסברא לחלק בין ב' המקראות ולומר שרק מארמי אבד אבי הוא מעכב.

ג. וכתבו האחרונים (עי' זהב מרדכי עה"ת) לבאר, שישנם שני ענינים בקריאת הפסוקים, יש דין מקרא ביכורים שיסוד דינו הוא לקרוא את הפסוקים שבפרשה, ויש דין נוסף של אמירה שאינו כפוי טובה, ואינו מדין מקרא ביכורים אלא הוא דין בהבאת הביכורים, כי עיקר מצות הבאת הביכורים יסודה בדין הכרת הטוב (עי' בספר החינוך (מצוה צא) ובאלשיך כי תבוא), ולכן אף האמירה של הגדתי היום היא חלק מההבאה.

ולפי זה מדוקדקים הפסוקים, שבתחילה שמביא את הביכורים מיד אומר הגדתי היום וכמו שפירש רש"י שאומר שאינו כפוי טובה, ולאחר שנותן לכהן חלה עליו מצות קריאת ביכורים, והיא מהפסוק ארמי אבד אבי, ופסוקים אלו צריך לאמרם בלשון הקודש דוקא, כי רק "מקרא" ביכורים צריך לומר בלה"ק, אבל מה שאומר שאינו כפוי טובה אינו ממצות מקרא ביכורים אלא הוא מצד ההבאה.

ד. ובדרך נוספת כתבו האחרונים (נחלת בנימין ביכורים, נב. נר לאחד עה"ת ועוד) לבאר עפ"י מה שיש לחקור בגדר הדין של מקרא ביכורים, האם הוא מצוה בפ"ע על הגברא שצריך להתוודות בשעת הבאת הביכורים,

או שהוא חלק ממצות הבאת הביכורים, וכשם שהביכורים טעונים תנופה כמו כן צריך להתוודות עליהם.

ויש להוכיח שהוא דין על הגברא ולא כפרט ממצות ההבאה, ממה שמנאם הרמב"ם לב' מצוות נפרדות, מצות הבאת ביכורים (במצוה קכה) ומצות מקרא ביכורים (במצוה קלכ), ואם היה מצות הקריאה פרט ממצות הבאת הביכורים לא היה לרמב"ם למנותה כמצוה בפ"ע. אלא ע"כ שהוא מצוה על הגברא.

וכן נראה ממה שאמרו (ביכורים א, ח) שאם נטמאו הביכורים לאחר שהביאן לעזרה נופצן (מפזרן בעזרה) ואינו קורא. וביאר הר"ש בשם הירושלמי שכיון שכתוב בביכורים "שמחה" וכיון שנטמאו שוב אין בהן שמחה. ולכאורה צ"ב מה היה ס"ד כלל שיקרא עליהן והלא הן נטמאו ואין בהן מצות ביכורים כלל, וכשם שאין מניפן ומניחן כך אין צריך לקרוא. וע"כ שהוא מצוה בפ"ע שמוטלת על הגברא, ולכן היה ס"ד שאף אם הביכורים אינן ראויין לתנופה, אבל מכיון שהביאן לעזרה כבר נתחייב לקרוא, ולכן צריך קרא לפטור אותו מקריאה מפני שאין לו שמחה בהן. [אמנם בתורת זרעים (ביכורים א, ו) כתב בשם מרן הגר"ח מברסק זצ"ל שמקיים בהן מצות תנופה והנחה ואח"כ שורפן].

וכן נראה שנקט הרמב"ם (שכחת העשין, טו) במה שהשיג על הרמב"ם שלא מנה מצות ברכת התורה במנין המצוות, וכתב בתו"ד, "ואין ראוי למנותה מצוה אחת עם הקריאה

לכו"ע אינה מעכבת כי היא רק מצוה על הגברא שיאמר שאינו כפוי טובה.

וכן לגבי לשון הקודש נקטו רש"י והרע"ב שצריך לומר רק מארמי אבד אבי, והוא כנ"ל שרק מארמי אבד אבי הוא חיוב מדין הקריאה של הביכורים, וצריך לאמרה כפי שנכתבה בתורה, אבל מה שאומר קודם הגדתי היום הוא מצד שבח והודאה ואין צריך לאמרו בלשון הקודש דוקא.

ו. ויש להוסיף, שהנה אמרו (ביכורים א, ד) שגר מביא ביכורים ואינו קורא כיון שאינו יכול לומר אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו. אולם הרמב"ם (ביכורים ד, ג) פסק שגר מביא וקורא שנאמר לאברהם אב המון גוים נתתיך הרי הוא אב כל העולם כולו שנכנסין תחת כנפי שכינה, ולאברהם היתה השבועה תחלה שיירשו בניו את הארץ.

ולכאורה יש להקשות, שאף שיכול לומר מפני אברהם אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו, אבל היאך אומר ארמי אבד אבי, והרי יעקב אבינו ודאי אינו אביו. אולם לפי האמור הוא מבואר, שיש חילוק בין אמירת הגדתי היום לבין אמירת ארמי אבד אבי, שארמי אבד אבי הוא דין לקרוא פרשה בתורה והוא מדין הבאת הביכורים, שהביכורים מחייבים לקרוא פרשה עם הבאתן, ולכן צריך לקרותה בלשון הקודש דוקא, ובזה אין חסרון לגר לקרוא פרשה זו, וכמו שקורא את כל התורה כולה אף שמוזכר פעמים הרבה את אבותינו שאינם אבותיו, אבל במה שאומר הגדתי היום שהוא מדין שצריך לומר שאינו כפוי טובה

כמו שמקרא בכורים אינו נמנה אחת עם הבאתן". וביאור דבריו הוא, שסבר שיש מצוה של מקרא ביכורים בפ"ע ואינו רק פרט ממצות הבאת הביכורים, ולכן מנאום כב' מצוות, וא"כ ה"ה בברכת התורה יש למנות מצוה זו בפ"ע, [ואת שיטת הרמב"ם בברכת התורה ידוע ליישב עפ"י יסודו של מרן הגר"ח מבריסק זצ"ל שאין הברכה על מצות תלמוד תורה אלא הלימוד עצמו בתורה טעון ברכה, ולכן הוא פרט מדיני הלימוד].

אמנם יש להוכיח שהוא אף פרט ממצות הבאה, שהרי לרבי עקיבא (הנ"ל) מקרא ביכורים מעכב בהיתר אכילת הביכורים, וודאי שהוא מדיני הביכורים עצמן, שאילו היה דין על הגברא בלבד אין סברא לומר שמעכב בהיתר אכילה וילקה על זה, וע"כ שהוא מדיני הביכורים עצמן ופרט ממצות הבאתן. ואף למ"ד שאינו מעכב היתר אכילתן, הרי אמרו (ב"ב פא, ב) שכל ביכורים שאינן ראויין לקריאה מצות קריאה מעכבת בהן, וע"כ שהוא דין ופרט ממצות הביכורים.

ונמצא שיש ב' חיובים במקרא ביכורים, מצד החפצא של הביכורים שטעונין וידוי, ומצוה נוספת על הגברא להתוודות בשעת הבאת הביכורים.

ה. וא"כ יש ליישב בפשיטות, שהקריאה מצד חובת הביכורים הוא רק מארמי אבד אבי, אבל המצוה על הגברא לקרוא היא כבר מהגדתי היום וכו'. ולכן נקט רש"י בשיטת רבי עקיבא שהקריאה מעכבת רק מארמי אבד אבי, כי רק קריאה זו היא מחובת הביכורים עצמן, אבל הגדתי היום ודאי

ומודה להקב"ה על טובותיו, והוא מהדין קריאה המוטל על הגברא, בזה אין דינו כקריאת פרשה בתורה, ולכן אינו יכול לומר דבר שאינו נכון, והוצרך הרמב"ם לפרש שיכול לקרוא כיון שאברהם אב המון גויים.

ז. וכתב המנחת חינוך (מצוה תרו, א) שפשוט שאם חיסר תיבה אחת מהקריאה לא יצא, וכן אסור להוסיף כדין ברכת כהנים שאסור לכהן להוסיף ברכות משלו.

אמנם בהגהות מיימוניות (הל' חמץ ומצה נוסח ההגדה) כתב בשם ר"ח לפרש את דברי יהודה שהיה נותן סימנים בעשרת המכות ומנאם בתיבות דצ"ח עד"ש באח"ב. ופירש הר"ח, שרבי יהודה בא לומר שבסדר הזה היו קורין מביאי בכורים ולא כסדר שכתוב בתהילים. ומבואר בדבריו שמותר להוסיף על המקרא, שהרי כתב שצריך לומר במקרא ביכורים את עשרת המכות, ואף שלא נכתבו המכות בפרשה זו כלל.

ולפי מה שנתבאר הוא מובן היטב, ויש לחלק בין הדינים, שודאי בפרשת ארמי אבד אבי שהיא מדין הביכורים שצריך לקרוא פרשה זו, א"כ אם חיסר תיבה אחת ודאי לא יצא ידי חובתו, אבל כיון שיש דין נוסף שקורא פרשה זו גם מצד חובת הגברא להודות ולשבח לה' על חסדו, א"כ יכול להוסיף בלשונו שבחים והודאות לה', וכגון לומר את עשרת המכות, שבזה משבח את ה' על נפלאותיו.

ח. עוד כתב המנחת חינוך (שם), "וגם בודאי מצוה לכתחלה לקרות תיכף, היינו עודהו הסל על כתיפו קורא הגדתי וכו' ואח"כ מוריד הסל וקורא ארמי אבד וכו' מ"מ אפשר אינו מעכב אם מביא היום ולא יקרא אלא לאחר זמן, ויוצא מצות עשה זו של קריאה אפי' לאחר זמן, ולא מיבעי אם הביכורים מונחים עוד בעזרה דקורא, אלא אף אם הכהנים חלקו ביניהם, ואפשר דאפי' נאכלו כי הקריאה אינו מעכב וכו', מ"מ צריך לקיים מצות עשה של הקריאה ויוצא אפי' לאחר זמן. אך מלשון הר"מ שכ' מצות עשה בשעה שמביאין ובמקדש נראה דכל זה לעכב, וצריך לעיין בזה".

ויש לומר שהוא תלוי בהנ"ל, שאת הקריאה מצד הביכורים עצמן אינו יכול לקיים מצוה זו אלא בשעת הבאתן, כי הוא פרט וחלק מהבאתן, אבל מצד חובת הגברא להודות לה' בשעת הבאת הביכורים, יש לומר שכיון שנתחייב במצוה זו יכול לקיימה אף לאחר זמן, ואף שהביכורים כבר אינם קיימים בעולם.

[**אמנם** יש לפלפל, שבכ"ג שאינו קורא מצד הבאת הביכורים אלא מצד הודאה ושבח בפ"ע, א"כ גר לא יכול לומר ארמי אבד אבי, כי קריאה זו אינה כדין קריאה בתורה מצד חובת הבאת הביכורים, אלא רק מדין שבח והודאה ואינו יכול לומר דבר שאינו נכון, וצ"ע].

האם שכחה היא פשיעה או אונס

אולם האגודה (גיטין, קלב) סבר שאונס ביום האחרון אינו נחשב לאונס, כי היה צריך לעשות בשעה הראשונה שנזכר.

ובמרומי שדה כתב ליישב את שיטת האגודה מדברי הסוגי' בב"ק שלכאורה מבואר שם במפורש ששכחה אף בכה"ג היא אונס. וכתב לחלק, שבשעה שנתן את האבן לתוך חיקו לא היה שם אדם שיהיה צריך לזהר ממנו, ולכן כשהגיע אדם לאחר זמן ושכח להזהר הוא אונס, אבל אם כבר בשעה שהניח את האבן היה שם אדם ואחר כך שכח, סבר האגודה שהוא פושע ששכח, והיה צריך להסיר את האבן מחיקו או להזהר שלא לשכוח. ולכן אף לענין תפילה, אם כבר היה זמן שנתחייב בתפילה ולא התפלל ושוב שכח, השכחה היא פשיעה.

והובאו ב' הדעות בשו"ע (יו"ד רלב, כב) לענין שבועה. ולגבי תפילה (או"ח קח, ח) פסק השו"ע כדעת הנימוקי יוסף שהוא אונס ולא הזכיר כלל את שיטת האגודה. ובמגן אברהם (יא) כתב שלגבי שבועה החמיר הבית יוסף כדעת האגודה.

ובמשמרת חיים כתב לחלק באופן נפלא, שבשבועה כדי להיפטר מחובת השבועה צריך שיהא עליו שם "אונס", ובזה סבר האגודה שאינו אונס כיון שהיה יכול לעשות בתחילת היום, אבל לגבי תפילה כדי שיוכל להתפלל תפלת תשלומין צריך רק שלא יהיה פושע, ובזה יש לומר שאף

א. אמרו בב"ק (כו, ב) בדין מזיק, שאם היתן לו אבן מונחת בחיקו וידע מכך ואחר כך שכח ועמד ונפלה חייב בנזקין ופטור מד' דברים. וביאר רש"י, שכיון שהוא שוגג חייב רק על הנזק ולא בארבעה דברים (שבהם פטור בשוגג).

ומבואר ששכחה היא שוגג ולא פשיעה ולכן פטור מד' דברים.

והנימוקי יוסף (ב"ק י, ב מדפי הרי"ף) הביא את דברי הרמ"ה על מה שאמרו שאם לא שמר את גחלתו מרוח מצויה חייב, וכתב שאינו דומה להיתן לו אבן מונחת בחיקו ושכחה שפטור מד' דברים, משום ששם הוא אונס על מה ששכח, ואין זה תחילתו בפשיעה כיון שהיה יכול להזהר, אבל לגבי רוח מצויה הוא פושע מתחילתו.

וכתב הנימוקי יוסף שלפי דברי הרמ"ה יש ללמוד דין נוסף לענין תשלומין בתפילה, שאם לא התפלל בעוד שיש לו זמן להתפלל וחשב שיהיה לו זמן בהמשך היום להתפלל, ושוב נאנס בסוף ולא התפלל, יכול להשלים כדין מי שאונס שלא התפלל שיש לו דין תשלומין.

וכן לענין שבועה, אם נשבע ליתן לחבירו ליתן לו מעות ביום פלוני, ונזכר בעוד היום גדול ואומר בלבו עדיין יש לי פנאי, והלך לעסקיו ושכח עד שעבר היום, הרי זה כאונס, [ולגבי תפילה כתב הנימוקי יוסף שיש מקום להחמיר יותר משבועה].

האגודה סבר שאינו נקרא פושע כיון שסו"ס שכח, ולכן יכול להתפלל ולהשלים לכו"ע.

ולפי זה אף לא קשה על האגודה מהסוגי' בב"ק, כי לגבי ד' דברים מודה האגודה שצריך לפטרו כיון שאינו מזיד, ורק לגבי שבועה שצריך שיהיה עליו שם "אנוס" בזה סבר האגודה שאינו אנוס.

ב. ובידיו מעשר, צריך להתוודות ולומר "לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי" (כו, יג). ופירש רש"י שלא שכח לברך על הפרשת מעשרות.

וכתב הנצי"ב (העמק דבר) שלשיטת האגודה יש לפרש בעוד אופן, שמתוודה שלא עבר על הדינים אפילו בשגגת שכחה. אולם לשיטת הנימוקי יוסף שאם שכח הוא אנוס, צריך לומר שמתוודה שלא פסק מלחזור על התלמוד שהרי שגגת תלמוד עולה דזון (ב"מ לג, ב).

ג. ובעצם הענין אם שכחה היא אנוס, כבר נחלקו בזה האחרונים באריכות (עי' בשו"ת שבות יעקב, קמח. שו"ת שער אפרים, כח. שו"ת רב פעלים חלק ג יו"ד, יד. שער הציון תמג, יד. דעת תורה קח, ח).

ובשיטת רש"י ציינו לכמה מקומות שכתב שהוא פשיעה.

בשבת (כב, א) מבואר שאסור להדליק בחנוכה בפתילות שאסרו חכמים להדליק בהן בשבת משום שהדין הוא שאם כבתה זקוק לה. ובאר רש"י שחוששים שמא יפשע ולא יתקן. והקשו האחרונים מדוע נקט רש"י לשון של פשיעה ולא שמא ישכח ולא ידליק, וכתב הרש"ש שרש"י סבר שאף אם ישכח הוא פשיעה [ועיי"ש שציין לעוד מקומות שנקטו לשון של פשיעה על שכחה].

וכן לגבי עירוב תבשילין אמרו (ביצה טו, ב) שאין לערב ביו"ט אלא מערב יו"ט שמא יפשע ולא יערב ביו"ט. וכתב רש"י שמא ישכח ויפשע. ומבואר שהשכחה היא פשיעה.

ובשם הגאון ר' יוסף אליהו העניקין זצ"ל כתבו שיש לחלק, שבאמת אף רש"י סבר ששכחה היא אנוס, וכמו שמבואר בב"ק שפטור מד' דברים אם שכח שיש לו אבן בחיקו, אלא שבמקומות שהתורה ציוותה על האדם לזכור את היום והוא שכח, אז נחשב לפושע. ולכן לגבי שבת שכתוב "זכור את יום השבת לקדשו", וכן לגבי עירוב תבשילין שהסמיכו את דינו לפסוק זה (ביצה, שם), שצריך לעשות זכר לשבת מחמת יום אחר שבא להשכיחו, ולכן אם שכח את השבת אז הוא פושע.

מחיקת האבנים בסיד

אבנים גדולות ושדת אתם בשיד" (כז, ב). בפסוקים אלו ציוותה התורה לכתוב את

א. "והיה ביום אשר תעברו את הירדן אל הארץ אשר ה' אלקיך נתן לך והקמת לך

וע"ע בפירוש האברבנאל שכתב דבר מחודש שכתבו על האבנים את סיפור יציאתם ממצרים ואת כל מלחמותיהם שהיו להם בדרך לארץ ישראל.

ג. בספר לוית חן (עה"ת) כתב לדון בס"ת שנטף על האותיות שעוה, האם הוא כשר כיון שהאותיות קיימות אלא שמוסתרות על ידי השעוה, או שהאותיות נחשבות למחוקות והס"ת פסול. ורצה לפשוט ממה שכתבו את התורה על האבנים ואח"כ סדו אותם בסיד, ועל כרחק שלא עברו בזה על איסור מחיקת השם כי האותיות רק התכסו ולא נמחקו.

ושוב כתב לדחות שהרי כתבו את התורה על האבנים בשבעים לשון, והמהרש"א (סוטה ח"א לו, ב) כתב ששבעים לשון הם חוץ מלשון הקודש, ומפני כך הותר להם למחוק את התורה, כי שמות הקודש שנכתבו בלע"ז אין בהם איסור מחיקת השם וכמו שכתב הש"ך (יו"ד קעט, יא. ועי' פתחי תשובה (יו"ד רעו, יא) שצ"ל לדברי החוות יאיר שאם הוא בכתב אשורית אסור למחקו), ואם כן אין ראייה על שעוה שנטפה שאין זה מחיקה.

אמנם בשו"ת דובב מישרים (א, קיד) ציין לדברי התרגום יונתן שכתב "מתקרי בחד לישן ומיתרגם בשבעין לישנין", ומבואר בדבריו שכתבו את התורה אף בלשון הקודש, ושוב קשה איך סדו אותה בסיד ומחקה.

התורה בשבעים לשון על אבנים גדולות למען ילמדו אומות העולם את התורה ולא יהיה להם פתחון פה לומר שלא היה להם מהיכן ללומדה. ומבואר בסוטה (לה, ב) שקודם כתבו את התורה על האבנים, ואחר כך סדו אותם בסיד, ואומות העולם מתוך חכמתם ובינתם שלחו את סופריהם וגירדו את הסיד והעתיקו את התורה.

ולכאורה יש להקשות היאך היה מותר להם לסוד את התורה בסיד, והלא יש איסור למחוק את שם השם וכמו שכתוב "לא תעשון כן לה' אלקיכם" [ועיין בתוס' (שם) שנקטו לחד מ"ד שסדו רק בין האותיות ולדבריו אין קושיא כלל].

ונשנו בזה כמה תירוצים, והוא נפק"מ לבתי כנסיות שמצוירים על קירותיהם פסוקים ורוצים לסודם בסיד, האם מותר ובאיזה אופן.

ב. וראשית יש לבאר מה נכתב על האבנים. וברמב"ן כתב "מצינו בספר תאגי, שהיתה כל התורה כתובה בהן מבראשית עד לעיני כל ישראל בתאגיה וזיוניה, ומשם נעתקו התאגין בכל התורה. ויתכן שהיו האבנים גדולות מאד, או שהיה ממעשה הנסים".

אבל האבן עזרא כתב בשם רבי סעדיה גאון שהיה כתוב עליהם רק מנין המצוות [וכ"כ במושב זקנים]. ולפי זה כתב בשו"ת יהודה יעלה (יו"ד, שד) שלא היה כתוב אף אזכרה על האבנים, ולכן היה מותר לסודם בסיד.

ובשו"ת רע"א (הנ"ל) הביא את דברי הלוי'ת, וכתב שבכמה פוסקים (מגן אברהם, שבות יעקב ופרח שושן) כתבו שאם נטף שעווה צריך לסלקה. ולכאורה נראה מדבריהם שהוא נחשב למחיקה.

אמנם כתב שאינו כן, ואדרבה אם היה זה נחשב למחיקה לא היה מועיל לסלק את השעווה כי היה "חק תוכות", וע"כ שאף הם סברו שהשעווה אינה מחיקה, אלא שסברו שהס"ת פסול כי אין כל האותיות נראים בו ולכן יש להסיר את השעווה.

ד. בשו"ת מעיל צדקה (כג) כתב ליישב, שכיון שאפשר לגרר את הסיד ויראו את האותיות כבתחילה לכן אין בזה איסור מחיקה.

וכן נקט בשו"ת פנים מאירות (א, מה) שסדו את האבנים רק כדי להגן עליהם מפני הגשמים, וטחו אותם בסיד עבה שיוכלו לקלפו בלי לגרר את השם.

ולפי זה פסק שאם נכתב השם על הכותל בבית הכנסת, ורוצים לסוד אותו כדי לצייר ציורים אחרים, אסור לסוד על מקום השם כיון שאי אפשר לגרדו בלי לגרר את שם השם, ולכן שיניח על מקום השם נייר או מטלית ויצייר עליהם.

ה. והגאון ר' אליעזר גורדון זצ"ל (במכתב לשדי חמד, הודפס בקונטרס "באר בשדי", וכן בתשובות ר' אליעזר, יב) כתב ליישב על פי מה שאמרו (שבת קכ, א) שאם היה שם כתוב על בשרו יכול לירד ולטבול ואע"פ שהשם

נמחק בטבילתו מותר, כי רק מעשה מחיקה אסור ובגרמא מותר [אמנם עי' בשו"ת נוב"י (תניינא או"ח, יז) שכתב שהפוסקים השמיטו דין זה להלכה].

ולפי זה יש לומר שסדו את האבנים בגרמא ועל ידי כך לא עברו על איסור.

והוסיף לחדש, שאף שהיה מצוה לסוד את האבנים בסיד, שייך לקיים מצוה אף על ידי מעשה גרמא, והביא ראיה לדבריו משריפת עיר הנדחת שיש מצוה לשרוף את כל העיר, והרי לריש לקיש שסבר שאשו משום ממונו, והיינו שהחיוב של אש אינו משום אדם המזיק וכזורק חץ, אלא רק משום ממונו המזיק כיון שחץ נזרק מכוחו ואילו האש הולכת מאליה, ולכן אף אם ידליק במקום אחד, מה שהאש הולכת מאליה ושורפת את כל העיר, אין זה מכוחו אלא מגרמתו, והיאך אפשר לקיים את המצוה וכי יכול להניח גחלת על כל מקום ומקום בקרשי הבית בלי להשאיר מקום פנוי בלא גחלת, וע"כ שאף על ידי גרמא מקיימים את המצוה.

אמנם הקשה לפי זה על מה שאמרו (סנהדרין קיג, א) שכל עיר שיש בה אפילו מזוזה אחת אינה נעשית עיר הנדחת, שנאמר ושרפת באש את העיר ואת כל שללה כליל, ועיר שיש מזוזה אי אפשר לשרפה כליל משום לא תעשון כן לה' אלקיכם, ולכא' לפי ריש לקיש שאשו משום ממונו ואינו נחשב כאדם המזיק, אם כן אם אינו מניח גחלת על המזוזה עצמה אלא נשרפת מאליה הוא גרמא ומותר.

והאריך לפלפל, ובסוף דבריו כתב, שאין איסור גרמא במחיקת השם רק אם אינו מכוון לעצם המחיקה אלא שמכוון לדבר אחר, וכמו ביורד לטבול ויש שם על בשרו, שאין כוונתו למחוק את השם אלא לטבול [וביאר שמחיקת השם האיסור הוא מצד הבזיון והעיקר הוא בתוצאה ולא בעשיה, ולכן על ידי גרמא אסור אא"כ כוונתו לדבר אחר, אבל בשבת גרמא פטור מפני שעיקר האיסור בשבת הוא על המעשה ולא על התוצאה], אבל בשריפת עיר הנדחת שיש מצוה לשרוף את כל העיר, אף אם שורף את המזוזה על ידי גרמא, אסור לעשות כן, כיון שבכוונתו לשרוף את כל מה שבתוך העיר, ואף שעושה כן מפני המצוה, אבל המצוה היא שישרוף.

אמנם במחיקת השם על ידי הסיד היה מותר לעשות כן על ידי גרמא, כיון שאין כוונתם כלל למחוק את השם אלא רק לקיים את המצוה של "ושדת אותם בשיד", ומטרת התורה שיסודו את האבנים ולא שימחק את האותיות, ורק ממילא מתכסה ונמחק השם.

באיסור נתינת עצה שאינה הוגנת

ובשו"ת הר צבי (או"ח, קמג) הביא ראיה נוספת שאפשר לקיים מצוה ע"י גרמא, ממה שציוותה התורה במעשה האפוד "ופתחת עליהם שמות בני ישראל", שהיו צריכים לחקוק את השמות בתוך האבנים, ואמרו בסוטה (מח, ב) אבנים הללו אין כותבין אותן בדיו משום שנאמר פתוחי חותם, ואין מסרטין עליהם באיזמל משום שנאמר במלואותם, אלא כותב עליהם בדיו ומראה להן שמיר מבחוץ והן נבקעות מאליהן כתאינה זו שנבקעת בימות החמה ואינה חסירה כלום. ולכאורה חקיקה זו הנעשית ע"י השמיר אינה אלא גרמא בעלמא, וכלשון הבריייתא שהן נבקעות מאליהן. ומוכח שמקיים מצוה אף על ידי גרמא.

ו. ובשו"ת מעיל צדקה (כד) לאחר שדן באיסור לסוד כתלי בית הכנסת, כתב שודאי אין ללמוד ממה שסדו את האבנים, כיון שכך היתה מצוותו, ומה נעשה אם גזירת מלך הוא.

שאם ישאלך אדם עצה בדבר הוא נפתה בו, ובאה האזהרה מלרמותו ומהכשילו אבל תיישרוהו אל הדבר שתחשוב שהוא טוב וישר וכו', ולא זו אמרו שהוא כולל גם כן מי שיעזור על עבירה או יסבב אותה כי הוא יביא האיש ההוא שעוורה תאותו עין שכלו וחזר עור ויפתהו ויעזרהו להשלים עבירתו

א. "ארור משגה עור בדרך ואמר כל העם אמן" (כז, יח). ופירש רש"י, "הסומא בדבר, ומשיאו עצה רעה". ואיסור זה נאמר בלאו "ולפני עור לא תתן מכשל" (ויקרא יט, יד).

וכתב הרמב"ם (לאוין, רצט) "שהזהירנו מהכשיל קצתנו את קצתנו בעצה, והוא

או יכין לו סבת העבירה וכו'". ומבואר בדבריו שאיסור זה כולל בו ב' דברים, להשיא לחבירו עצה שאינה הוגנת, ולהכשיל את השני בעשיית איסור ועבירה.

ודקדק המנחת חינוך (מצוה רלב) מדבריו, שלענין איסור עצה שאינה הוגנת כתב הרמב"ם "מהכשיל קצתנו את קצתנו" ומשמע שאיסור זה נוהג דוקא בישראל, ואילו לגבי הכשלה באיסור שנינו (עבודה זרה ו, ב) שיש איסור להכשיל גוי ולכן אסור להאכיל אבר מן החי לבן נח, וכיון ששני האיסורים נכללו בלאו זה, מדוע איסור עצה שאינה הוגנת אינה נוהגת בגוי.

וכן דקדק מדברי החינוך (שם) שכתב, "לא להכשיל בני ישראל לתת להם עצה רעה, אבל ניישר אותם כשישאלו עצה, במה שנאמין שהוא יושר ועצה טובה". וכ"כ רבינו יונה (שערי תשובה ג, ג) "עוד הוזהרנו מן המקרא הזה להשיא עצה הוגנת לאשר יועץ מבני עמנו, ולא להכשילו בעצה נבערה, ולא ייעץ את חברו לפי דרכו". ומבואר מדבריהם שאיסור עצה שאינה הוגנת הוא דוקא בישראל, וצ"ב בטעם הדבר.

ב. עוד כתב הרמב"ם (ספר המצוות שורש ט) שאין לוקין על לאו זה מפני שהוא לאו שבכללות, והיינו שכולל בתוכו שני ענינים. ולכאורה צ"ב שהרי האיסור הוא שלא להכשיל את השני בעצה שאינה הוגנת או באיסור, ומדוע הם נחשבים לשני ענינים נפרדים, והלא ענין אחד שלא להכשיל את השני בדבר רע.

ובאמת בשו"ת פני יהושע (חו"מ, ט) ובשו"ת תורת חסד (ה) כתבו לחדש, שאף במכשיל את חבירו באיסור דרבנן עובר באיסור דאורייתא של לפני עור, משום שלא גרע ממשיא לחבירו עצה שאינה הוגנת. ולדבריהם צ"ב מדוע הוא לאו שבכללות.

ג. ויסדו האחרונים (חכמת שלמה (או"ח, שמו. שו"ת אחיעזר ג, סה. קובץ שיעורים פסחים, צה. דברי הרב א, לה. שו"ת אגרות משה יו"ד א, ג) שיש בלאו זה ב' איסורים נפרדים, שאם מכשיל את חבירו באיסור הוא עובר בלפני עור, ואיסור זה עובר אף אם חבירו עובר במזיד, וכמו נזיר שמבקש יין (בתרי עברא דנהרא שאינו יכול ליקח לבד שאז הוא איסור דאורייתא) שאף שהוא מזיד, אם מביא לו את היין עובר בלפני עור, [ונחשב לעור כיון שכל עבירה באה מעורון עיני שכלו על ידי התאווה]. אבל במשיא עצה שאינה הוגנת האיסור הוא דוקא אם חבירו שוגג בדבר ואינו יודע מה לעשות וכשמייעץ לו עצה שאינה הוגנת עובר באיסור. ולכן נקטו שסברת הפני יהושע והתורת חסד היא דוקא אם מכשיל את חבירו כשהוא שוגג ובזה מתחייב בלפני עור מצד עצה שאינה הוגנת, אבל אם עובר במזיד לא שייך לחייבו משום עצה שאינה הוגנת, [אמנם יש להוסיף, שלדברי הנתניבות המשפט (רלד, ג) שבאיסור דרבנן בשוגג אין צריך כפרה א"כ לא השיאו עצה שאינה הוגנת כי לא עבר באיסור כלל. אמנם האחרונים חלקו עליו, ולדבריהם בכה"ג יעבור באיסור דאורייתא משום עצה שאינה הוגנת], ולכן הוא לאו שבכללות כיון שיש באיסור זה ב' איסורים נפרדים.

ד. ועוד הוסיפו לחלק בגדרי האיסור, שבמכשיל חבירו באיסור הוא איסור של בין אדם למקום, שרצון התורה שלא יעשו על ידי הישראל איסורים, וכשם שהוא מזהר בעשיית העבירה כך הוא מזהר שלא לגרום לעשייתה על ידי אחרים, והוא פרט מדיני העבירה, שלא יעבור הוא בעצמו ושלא יעברו אחרים על ידו [ונפק"מ במכשיל את חבירו באיסור שבת, שנעשה על ידי כן מומר לשבת ולא מומר לאיסור לפני עור, כי לפני עור הוא איסור בכל לאו ולא שאל להכשיל את חבירו], ובנותן עצה שאינה הוגנת לחבירו הוא איסור של בין אדם לחבירו. ולכן יש חילוק בין האיסורים לענין גוי, שאיסור הכשלת עבירה נוהגת אף בגוי, כי הוא איסור של בין אדם למקום וכפרט באיסור העצמי שלו, אבל האיסור ליתן עצה שאינה הוגנת שהיא עבירה בין אדם לחבירו אינה נוהגת בגוי.

והוכיחו כן מדברי התוס' (בבא מציעא י', ב) לענין כהן שאמר לישראל צא וקדש לי אשה גרושה, שלשיטת רבינא יש שליחות אף שהוא לדבר עבירה, כיון שהשליח אינו מזהר באיסור זה ואינו "בר חיובא". והקשו התוס', שהרי אף הכהן אינו עושה שום איסור כשמקדשה לחבירו, ותרצו, שכיון שאם מקדשה לעצמו עובר באיסור מפני כך נחשב ל"בר חיובא" ואין שליחות בכה"ג לדבר עבירה, אבל בישראל אף שעובר בלפני עור אם מקדשה לכהן, אבל כיון שאם מקדשה לעצמו אינו עובר באיסור לכן לא נחשב לבר חיובא.

וביאר הרב מפוניב' זצ"ל (דברי הרב, שם) את דבריהם, שבאיסור לפני עור התחדש שהוא פרט מדיני האיסור של האדם עצמו, שאסור לו לעשות את העבירה וכן אסור לו להכשיל את חבירו לעשותה, ולכן בכהן כיון שהוא עצמו מזהר שלא לישא גרושה א"כ חלק מאזהרתו היא שלא לגרום שחבירו ישא גרושה, ולכן נחשב לבר חיובא ואין שליחות בכה"ג, אבל ישראל כיון שאינו מזהר באיסור זה, אין לדון מצד לפני עור של איסורים, שהרי לא נאמר אצלו איסור גרושה, אלא יש רק לדון מצד לפני עור של עצה שאינה הוגנת, כי עשיית איסור ודאי שהיא עצה שאינה הוגנת, אבל כיון שהוא איסור צדדי אינו נחשב שהשליחות עצמה לדבר עבירה, כי אינו עובר באותו איסור של המשלח, אלא יש עליו איסור צדדי שלא להכשיל את חבירו באיסור, ולכן אינו נחשב ל"בר חיובא" והשליחות קיימת, [אמנם לפי מה שנתבאר שאין איסור עצה שאינה הוגנת במזיד, צריך לומר שהכהן היה שוגג בעבירה זו, וכבר דנו האחרונים אם בכה"ג אומרים שאין שליח לדבר עבירה כי לא שייך הטענה כסבור הייתי שלא ישמע לי, או שנאמר שתוס' סברו שאף במזיד שייך האיסור של עצה שאינה הוגנת, כי אולי חוטא כי חבירו שותף עמו, ודו"ק].

ה. ועוד הוכיח כן מדברי הטור (יו"ד, סב) שכתב שאיסור אבר מן החי אינו נוהג אלא בבהמה טהורה. והקשה הט"ז (שם, א) מדוע כתב הטור דין זה, והלא אסור לאכול טמאה גם בלא איסור אבר מן החי. וכתב שיש

מתרצים, שיש נפק"מ לענין נתינה לבני נח שאסור להם לאכול אבר מן החי, ולכן אסור לישראל ליתן לבן נח אבר מן החי, אבל כל זה דוקא בטורה שיש אזהרה לישראל, אבל בטמאה שאין אזהרה מותר ליתן לבן נח ואע"פ שאצל בן נח יש איסור אבר מן החי אף בטמאה.

והפרי מגדים (משב"ז, שם) כתב בשם האמונת שמואל לבאר את דברי הט"ז, שכיון שאין הישראל מזהר באכילת אבר מן החי מטמאה לכן אין בו איסור לפני עור. אמנם דבריהם תמוהים, שהרי בישראל שקידש גרושה כתבו התוס' (הנ"ל) שהישראל עובר בלפני עור אף שאינו מזהר לקדש גרושה, ומדוע לגבי אבר מן החי לבן נח אינו עובר בלפני עור.

וביאר הרב מפוניב' זצ"ל, שעל כרחק מוכח כיסוד הדברים הנ"ל, שבאיסור שהוא מזהר עליו עובר באיסור של לפני עור מצד האזהרת איסור שלו בלאו המסוים שמכשיל את חבירו, וכשם שהתורה אסרה עליו לאו זה כמו כן אסרה עליו לגרום שחבירו יעבור באותו הלאו, והוא איסור של בין אדם למקום, אבל באיסור שאינו מזהר עליו יש לדון רק מצד לפני עור של משיא עצה שאינה הוגנת, והוא איסור של בין אדם לחבירו, ולכן יש בזה חילוק בין ישראל לגוי, שדוקא בישראל הוזהרו על איסור זה ואילו בגוי אין איסור להשיאו עצה שאינה הוגנת. ומעתה מובן החילוק, שלגבי ישראל שמקדש גרושה כתבו התוס' שעובר הישראל בלפני עור, והיינו לפני עור של עצה

שאינה הוגנת שנאמר בישראל, אבל לגבי אבר מן החי בבהמה טמאה לבן נח שבזה לא שייך לדון מצד לפני עור של איסורים שהרי הישראל אינו מזהר בכך, ורק מצד לפני עור של עצה שאינה הוגנת, וכיון שאיסור זה לא נאמר בבן נח, לכן כתבו הט"ז והאמונת שמואל שאין בכך איסור לפני עור.

וכן ביארו האחרונים לפי זה את דברי המהרל"ח (הובאו בש"ך יו"ד קיט, כ) שאם ראובן נוהג איסור בדבר מסוים ושמעון נוהג בו היתר, אם האיסור ניכר לעין כל מותר לשמעון ליתנו לראובן, אבל אם אינו ניכר אסור לתתו לו. ולכאורה דבריו צ"ב, שאם האיסור ליתן לו הוא מצד לפני עור, א"כ גם בניכר צריך לאסרו וכמו בנזיר בתרי עברא דנהרא, ואם אינו נחשב שמאכילו אסור א"כ גם באינו ניכר יהיה מותר לתת לו.

אמנם לפי המבואר הוא מיושב, שמצד לפני עור של הכשלת איסורים אין לדון כאן כיון שהוא עצמו נוהג בזה היתר, ואין לפני עור אם הדבר מותר לו, וכל האיסור הוא רק מצד עצה שאינה הוגנת, ולכן יש לחלק אם האיסור ניכר או לא, ואם האיסור ניכר אין כאן עצה שאינה הוגנת כי הוא רואה את האיסור ואינו שוגג בדבר.

ו. ויש נפק"מ נוספת בין ב' האיסורים בלפני עור לפי הגדרים הנ"ל, אם השיא לחבירו עצה שחושב שהיא טובה עבורו, אבל טעה ובסוף חבירו נכשל על ידי עצתו, שכיון שהוא איסור של בין אדם לחבירו אינו עובר באיסור, כי הכל תלוי במחשבתו אם נתכוון לרעה או לא, משא"כ אם הכשיל את חבירו

באיסור אף שהיה שוגג עובר באיסור, ככל שאר האיסורים שעובר עליהם אף אם הוא שוגג בהם. ולכן כשנדון על הכשלת עבירה מצד עצה שאינה הוגנת, וכגון באיסור דרבנן או להאכיל אבר מן החי של טמאה לבן נח אינו יעבור אם הוא שוגג, כי סיבת החיוב היא מצד עצה שאינה הוגנת ואיסור זה הוא דוקא במזיד.

ז. והנה בספר יד מלאכי (כללי התלמוד, שסז) יצא לדון אם מושיט כוס יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח ובסוף לא שתה הנזיר את היין והבן נח לא אכל אותו אבר מן החי שהושיט לו, אם עובר באיסור לפני עור. וצדדי הספק הם, אם עיקר הקפידה במה שנתן מכשול לחבירו, או שהכשיל בפועל את חבירו, [ועי"ש שהביא כמה ראיות שעובר משעת נתינה].

אבל הרב מפוניב' זצ"ל כתב לחלק בין ב' האיסורים בלפני עור, שבפלפני עור שמכשילו באיסור כיון שהוא פרט מהאיסור העצמי של האדם שלא לעבור באיסור ושלא יעבור חבירו, א"כ עיקר האזהרה היא על האיסור בפועל, כיון שהוא איסור של בין אדם למקום, אבל באיסור של עצה שאינה הוגנת שהוא איסור של בין אדם לחבירו,

בזה יש לומר שעיקר האיסור הוא על מה שנתן מכשול ועצה שאינה טובה, כי בזה מראה שאינו אוהבו ורוצה לגרום לו רעה.

ולכן אף במושיט כוס יין לנזיר כיון שלא גרע מעצה שאינה הוגנת יעבור כבר משעת המכשול, אבל בנותן אבר מן החי לבן נח אין לחייבו משום עצה שאינה הוגנת על עצם המכשול כיון שאין איסור זה נוהג בגוי, ורק כשיאכל בפועל יעבור בלפני עור של איסורים.

[**ועי'** בשו"ת אגרות משה (הנ"ל) שפשוט לו שאם יאנוס את חברו לעבור איסור באופן שיהיה פיקוח נפש, והעובר לא יעשה איסור כי אנוס רחמנא פטריה וגם מותר לו לכתחלה לעבור ולא ליהרג, שהמאנס יעבור באיסור לפני עור כי הכשיל את חבירו באיסור, ואף שלא הכשיל את חבירו באיסור כי היה לו מותר לעשות את המעשה, אבל סו"ס נעשה על ידו איסור. ויש להסתפק אם דבריו הם כשיטת היד מלאכי שעיקר הקפידה היא על ההכשלה, או שאף לפי דברי הרב מפוניב' זצ"ל שאין עוברים אלא על המעשה בפועל, אולי באנוס אף שהוא פטור אבל המעשה נעשה, וכיון שהמאנס אינו אנוס לכן עובר באיסור לפני עור].

באיסור להפריש תרומה קודם הביכורים

לתרומה ולא שני לראשון, שהתרומה קרויה ראשית, שהיא ראשונה משנעשה דגן, וכתוב (שמות כב, כח) מלאתך ודמעך לא תאחר, לא תשנה את הסדר.

א. "בערתי הקדש מן הבית וגם נתתיו ללוי ולגר ליתום ולא למנה ככל מצותך אשר צויתני" (כו, יג). ופירש רש"י, נתתם כסדרן ולא הקדמתי תרומה לבכורים, ולא מעשר

ויש לחקור בגדר איסור זה מכמה פנים, האם האיסור הוא בגוף מעשה ההפרשה, ויש שני צדדים באיסור זה, או שהאיסור הוא במה שמאחר את הביכורים ומפרישן לאחר התרומה, או שהאיסור הוא במה שמקדים ומפריש את התרומה קודם הביכורים. או שאין איסור כלל במעשה ההפרשה של הביכורים או התרומה, אלא הוא איסור על הגברא שצריך להפריש כסדר שכתבה התורה אבל אינו חסרון בגוף הביכורים והתרומה שנעשו שלא כסדר, ולהלן יבוארו עוד כמה צדדים באיסור זה.

ונפק"מ אם הפריש בבת אחת שאין בזה מצד הקדמת התרומה או איחור הביכורים אלא שלא הקדים את הביכורים תחילה. וכן אם הפריש את התרומה ולא הפריש ביכורים לאחריה כלל וכגון שנשרף הכרי אם עובר באיסור, כי לא איחר את הביכורים אלא רק הקדים את התרומה [ולהלן יתבאר שאולי אף הקדמה אין בכה"ג].

וכן נפק"מ אם עשה שליח להפריש תרומה קודם אם הוא שליח לדבר עבירה, או כיון שהאיסור הוא באיחור הביכורים אין עבירה במעשה ההפרשה.

ב. ולכאורה יש סתירה בנידון זה בדברי הסוג' והראשונים, שהנה כתב רש"י על הפסוק "מלאתך ודמעך לא תאחר" - לא תשנה סדר הפרשתן, לאחר את המוקדם ולהקדים את המאוחר, שלא יקדים תרומה לבכורים ומעשר לתרומה. ומבואר בדבריו שהאיסור הוא במה שמקדים את התרומה לביכורים.

אמנם מלשון הפסוק נראה שהאיסור הוא במה שמאחר את הביכורים ולכן כתוב "לא תאחר". וכן נראה מלשון רש"י (תמורה ד, א) שכתב, "דמעך זו תרומה - ולפי שהיא מדמעת ועולה באחד ומאה מפיק לה קרא בלשון דימוע, וקאמר רחמנא ולא תאחר מלאה לדימוע, דמעיקרא איבעי ליה לאיתויי מלאה דהיינו ביכורים וכי מאחר לוקה", ומשמע שהאיסור הוא במה שמאחר את הביכורים.

ועוד כתבו רש"י ותוס' (שם) בטעם הדבר שצריך להקדים את הביכורים, "דרשינן במכילתא דיוקדמו ביכורים לתרומה, משום דביכורים חמירי דאית להו ד' שמות, ראשית ומלאה ותרומה וביכורים, ותרומה אין לה אלא שלשה שמות, ראשית ודמעה ותרומה וכו'". ויש לדקדק בדבריהם שאין איסור כלל בגוף ההפרשה שהקדים את התרומה או איחר את הביכורים, אלא כיון שביכורים יותר חמורים שיש להם ד' שמות לכן צריך להפריש אותן ראשונים, ומבואר שהוא דין בסדר ההפרשה ולא בגוף הביכורים, [ודו"ק].

ועוד כתבו התוס' (בל"א), שאם הקדים אחד לחבירו עובר בלאו, אבל אם הפריש את שניהם בבת אחת אינו עובר בלאו אלא בעשה. ומבואר, שהאיסור הוא במה שמקדים אחד לחבירו (או שמאחר את המוקדם) ולכן אם הפריש בבת אחת אין בכך איסור, אבל מצד העשה יש חיוב להפריש כסדר, ולהקדים את המוקדם, [ועי' במנחת חינוך (מצוה עב) שהעיר שהרמב"ם והחינוך לא הזכירו עשה זה כלל].

ג. ובכלי חמדה (כי תבוא) הביא ראייה שהאיסור הוא במה שמקדים את ההפרשה המאוחרת, ממה שאמרו (תמורה ד, ב) שאף אם הקדים את התרומה לביכורים אינו לוקה משום שהוא ניתק לעשה שכתוב מכל מעשרותיכם תרימו וצריך להפריש אח"כ, ואם האיסור הוא במה שמאחר איך הוא נחשב לעשה שמתקן את הלאו, והלא הוא גוף האיסור שמאחר את המוקדם, אלא ע"כ שהאיסור הוא להקדים, ולכן אף שבהפרשה הראשונה עבר באיסור, כשמפריש שנית את הביכורים הוא מתקן את האיסור.

ולפי זה כתב שיש נפק"מ לגבי הקדמת מעשר לתרומה, שרש"י (שבת קכז, ב) כתב שהאיסור להקדים ולהפריש מעשר הוא דוקא לאחר שנתמרח הכרי ויש חיוב להפריש תרומה, אבל אם הפריש את המעשר כשהיתה התבואה עדיין בשבלים אינו עובר באיסור כי עדיין לא חל חיוב תרומה. וא"כ אף שיפריש אח"כ את התרומה לא יעבור באיסור, ואע"ג שמפרישה מאוחר מן המעשר אינו עובר באיסור, כי האיסור הוא להקדים את המאוחר ולא לאחר את המוקדם, וכיון שהפריש את המעשר קודם זמן חיוב התרומה אינו עובר באיסור כלל ומפריש את התרומה בזמנה.

וכן יש לדקדק ממה שהקשו (תמורה ה, ב) לשיטת רבא שסבר שאי עביד לא מהני א"כ בהקדים את התרומה שלא יועילו מעשיו, וע"כ שהאיסור הוא במה שהקדים ולכן הקשו שלא יועילו מעשיו, אבל אם האיסור היה במה שמפריש את הביכורים מאוחר לא היה שייך לומר שלא יועילו מעשיו

בהפרשת התרומה שהרי אין בכך שום איסור.

ונמצא שמוכח מהסוג' שהאיסור הוא בהקדמת התרומה, ומרש"י (הנ"ל) מבואר שהאיסור הוא באיחור הביכורים. וצ"ע.

ד. והנה אמרו בירושלמי (תרומות ג, ו) "אימת הוא עובר, ר' חייא בר בא אמר מתחילה, רבי שמואל בר רב יצחק אמר בסוף. מה נפיק מביניהן, לסירוף הכרי נפק מביניהן, על דעתיה דר"ח בר ווא עובר, על דעתיה דרבי שמואל בר רב יצחק אינו עובר". וביאר בס' לקח טוב (לר' יוסף ענגיל. כלל ה, יב) שהם נחלקו אם האיסור במה שמפריש את התרומה קודם הביכורים, ולכן עובר באיסור כבר בשעת הפרשתו את התרומה, או שהאיסור הוא במה שמאחר את הביכורים ולכן עובר באיסור רק בסוף כשמפריש את הביכורים לאחר התרומה, ואמרו בירושלמי שהנפק"מ היא אם נשרף הכרי ואינו יכול להפריש ביכורים, שאם האיסור הוא בהקדמת התרומה כבר עבר באיסור, ואם האיסור הוא במה שמאחר את הביכורים אינו עובר באיסור כי הכרי נשרף ואינו מפריש כלל ביכורים.

ובמקדש דוד (תרומות, לג) הקשה ממה שאמרו בירושלמי (יומא ה, א) לגבי הכנסת כף ומחתה של הכהן גדול ביום הכיפורים, שאם הכניס תחילה את הכף לבדה ושוב יצא והכניס את המחתה אע"פ שכיפר עובר באיסור וחייב מיתה על כניסה יתירה, כי לא התיר הכתוב ליכנס לפנים אלא ד' פעמים, וכיון שנכנס ה' פעמים חייב מיתה. והקשו בירושלמי על איזה כניסה הוא חייב, על הראשונה או על השניה, ואמר רבי יוסי

שהחייב על הראשונה, שהרי לאחר שנכנס רק עם הכף אומרים לו שיכנס עוד פעם עם המחטה, וכיון שכננס כדן ע"כ שהחייב מיתה היא על הכניסה הראשונה שהיתה מיותרת. וא"כ ה"ה לגבי הקדים את התרומה לביכורים, כיון שעכשיו חייב להפריש ביכורים אין לומר שעובר באיסור בהפרשה זו, וא"כ האיסור הוא רק במה שהקדים והפריש את התרומה, ולכן אף אם נשרף הכרי כבר עבר באיסור.

ולכן פירש שכו"ע סברו שהאיסור במה שמקדים את התרומה, אלא שנחלקו מתי חל האיסור, האם בשעה שהפריש מיד עובר באיסור, או רק כשמפריש את הביכורים אז עובר למפרע על הפרשת תרומה, כי לא שייך לומר שהקדים את התרומה כשאינו מפריש אחריה ביכורים, כי נמצא שאינו מקדים. ולכן הוא נפק"מ אם נשרף הכרי, שאם לא הפריש ביכורים אינו עובר באיסור כי לא הקדים את התרומה לביכורים, [וכ"כ לבאר בלקח טוב (שם) בהמשך דבריו. וע"ע בשיעורי הגר"ד (תמורה, שם) שכתב בנו"א שהאיסור הוא בכרי שצריך להפריש את כל מתנותיו כפי הסדר, ורק כששינה את הסדר עובר באיסור].

ובכלי חמדה הביא ראייה ליסוד זה שאין מוקדם בלי מאוחר ממנה שאמרו (גיטין מז, א) "המוכר את שדהו לעובד כוכבים לוקח ומביא ממנו בכורים מפני תיקון העולם", ופירש הרמב"ם (פירוש המשניות ד, ט) "וכבר ביארנו בכמה מקומות בסדר זרעים שכלל הוא אצלינו אין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מן המעשרות, ולפיכך הקונה מן הגוי יביא מן התורה. וכאשר ראו חכמים שהיו מעלין את דמיה כדי לקנותה מן הגוים

התקינו שהקונה מן הגוי לא יביא בכורים כדי שיראו שכבר פחתה קדושתה ולא ישתדלו לקנותה מהם, וכאשר ראו שהדוחק מביאם לידי כך, ודבר זה גורם שתשאר בידי הגוים ותשתקע בידם, התקינו שהקונה ממנו יביא כדי שידע שאין קנין גוי בארץ ישראל קנין גמור, וישתדל לפדות אותה השדה מידו שהרי יש בה קדושה וחובת מתנות". ומבואר שאף שיש חובת ביכורים מן התורה תקנו חכמים שלא יפריש כדי שלא יקנו מן הגוים שיראו שיש בפירות אלו קדושה פחותה.

ולכאורה מה שחכמים יכולים לתקן כן הוא משום שיש כח בידי חכמים לעקור דברי תורה בשב ואל תעשה, אבל כיון שיש איסור להפריש תרומה קודם הביכורים א"כ נמצא שעובר באיסור בקום ועשה. וע"כ צ"ל שכיון שאינו מפריש ביכורים מכרי זה לא שייך לומר שעובר באיסור של הקדמת התרומה, כי אינו מקדים אותה לביכורים שהרי אינו מפריש, ואם אין איחור לא שייך להקדים.

ה. אמנם כיון שלשון הפסוק הוא שלא לאחר את הביכורים, ביאר בלקח טוב (שם). וכ"כ באגרות משה קדשים ב, ז) שבאמת האיסור הוא לאחר את הביכורים, אלא שאם סתם מעכב את ההפרשה אין זה נחשב לאיחור כי התורה לא קבעה זמן להפרשת הביכורים [עי' בשפתי חכמים (משפטים, שם) שכתב, "דאין לומר לא תאחר מליטן הבכורים דאין זמן מפורש בתורה, אלא צריך לומר לא תאחר אותם למצוה שאחריה"], אבל אם כבר הפריש את התרומה נמצא שאיחר את הפרשת הביכורים, כי כל זמן שלא הפריש

שאינה מצווה להפריש, אם הפרישה באיחור עוברת באיסור.

ו. **אלא** שעדיין צריך ביאור מהו סברת הירושלמי שאינו עובר אם אינו מפריש, והלא האיסור הוא באיחור הביכורים, [ועיי"ש מה שביאר, ועדיין צ"ע].

ונראה שיש לפרש עפ"י מה שיש לחקור (עי' באגרות משה הנ"ל), האם האיסור הוא על מה שמאחר את הפרשת הביכורים או על מה שלא הפריש, והיינו שאף שלכו"ע העבירה היא באיחור הביכורים ולא בהפרשת התרומה, אבל יש להסתפק האם האיסור הוא האיסור, שכיון שהפריש את הביכורים לאחר התרומה נמצא שאיחור, ויש איסור להפריש אותן באיחור, או שהאיסור הוא במה שלא הפריש את הביכורים, שהתורה צותה עליו להפריש ביכורים והוא לא הפריש, והזמן שחייבה אותו התורה להפריש הוא בשעה שמפריש תרומה, כי כל זמן שאינו מפריש אינו חייב להפריש ביכורים, ורק כשהתחיל להפריש תרומה הוא זמן שחייב להפריש ביכורים.

ובזה נחלקו בירושלמי, שאם האיסור הוא במה שהפריש את הביכורים באיחור א"כ האיסור הוא דוקא באופן שהפריש אותן לאחר זמנם, אבל לא הפרישן כלל כגון שנשרף הכרי אינו עובר באיסור, [וזה שלא כבבלי שהאיסור הוא בהפרשת התרומה, ולירושלמי רק סיבת האיסור הוא בשעה שהפריש את התרומה שמאותה שעה נחשב שהפריש ביכורים באיחור], אבל אם האיסור הוא במה שלא הפריש לכאורה יש לומר שעובר באיסור זה בכל רגע ורגע שאינו מפריש, כי התורה צותה עליו להפריש ביכורים ולא לאחר, וכל רגע ורגע שלא

את התרומה עדיין יכול להפריש ביכורים ולא יהיה לו שום איחור, אבל כיון שהפריש את התרומה נמצא שאיחור את הביכורים, ואף אם לא יפריש את הביכורים בסוף עובר באיסור במה שלא הפרישן בזמן ואיחור, וכמו איסור בל תאחר שעובר באיסור אף אם לא יביאן כלל, ועצם האיסור הוא האיסור, אלא שבאיסור בל תאחר יש זמן שהתורה קבעה מתי הוא נקרא מאחר, אבל בביכורים לא קבעה התורה זמן, ולכן האיסור הוא רק באופן שהקדים הפרשה אחרת אליה, ונמצא שעל ידי ההפרשה הוא עובר באיסור על האיסור של הביכורים.

ומה שאמרו בסוג' שאי עביד לא מהני שלא תועיל הפרשתו, אף שאין איסור בגוף מעשה ההפרשה של התרומה, כתב לבאר, שכיון שכל האיסור נעשה רק על ידי הפרשת התרומה שעל ידי כך הוא מאחר את הביכורים, לכן אמרו שלא יועילו מעשיו, כיון שיש כאן עשיית עבירה.

ולפי זה אין סתירה מדברי רש"י שכתב שהאיסור הוא באיחור הביכורים לסוג' שמשמע שהאיסור הוא בהקדמת התרומה, כי עבירת איחור הביכורים היא על ידי הפרשת התרומה.

ובזה יש ליישב (עי' כנסת הראשונים תמורה, שם) את דברי החינוך שכתב (מצוה עב) שאיסור זה נוהג אף בנשים, ובמצות ביכורים (מצוה צא) כתב שנשים אינן חייבות בביכורים. ואם האיסור הוא בהקדמת התרומה א"כ כיון שאינה חייבת בביכורים אין איסור להקדים את התרומה, וע"כ שסבר שהאיסור הוא באיחור הביכורים, ואף

מפרישן הוא מאחרון, ולכן אף אם נשרף הכרי עובר באיסור כי היה מוטל עליו להפריש.

ואולי בזה אף יש לבאר מה שאמרו שהוא לא הניתק לעשה, וכבר נתקשו האחרונים (עי' רדב"ז תרומות ג, כג) מדוע הוא ניתק לעשה, והלא כבר הקדים את התרומה לביכורים ומה שייך לתקן זאת, אבל אם ננקוט שהאיסור הוא באיחור הביכורים שצריך להפרישן, והאיסור הוא במה שהוא לא מפריש, א"כ בשעה שמפריש הוא מתקן את הלאו, וכמו בגזל שאם משיב לבעליו מתקן את הלאו אף שהיה זמן רב שלא החזיר לבעליו, כמו כן בביכורים בשעה שמפריש הוא מתקן את גוף הלאו ממש שהיה לו להפריש.

ז. ועלה בידינו שיש ו' צדדים בגדר איסור זה.

א. האיסור הוא במה שמפריש ומקדים את התרומה קודם הביכורים.

ב. האיסור הוא באיחור הביכורים לאחר התרומה.

ג. איסור על הגברא שצריך להקדים את הביכורים בראשונה [והוא נפק"מ כשהפריש בבת אחת שאף בכה"ג עובר באיסור שלא הקדים את הביכורים].

ד. האיסור בהקדמת התרומה אבל רק באופן שמקדימה לביכורים, ולכן כשמאחר את הביכורים עובר על הפרשת התרומה למפרע.

ה. האיסור הוא באיחור הביכורים, וזמן איחורן הוא משעה שהפריש את התרומה, ועובר אף לא הפריש את הביכורים כלל כיון שהגיע זמן.

ו. האיסור הוא במה שאיחר את הפרשת הביכורים, אלא שזמן איחורן הוא רק משעה שהפריש את התרומה, ועובר בשעה שמפריש את הביכורים מאוחרים.

בגדר ברכת המצוות אם היא חלה על חפץ מסוים

השו"ע (או"ח רו, א) שהברכה חלה על דבר מסוים, ולכן אם נטל בידו פרי ובירך עליו ונאבד או שמצא שאינו ראוי לאכילה מחמת ריקבון וכדו' צריך לברך שוב (אא"כ היה בדעתו לאכול עוד מאותן פירות), והוא משום שכל חתיכה וחתיכה מהמאכל מחייבת אותו בברכה וכל מה שאוכל אח"כ נפטור בברכה זו כיון שנחשב לאכילה אחת [ואינו משום שהברכה חלה גם עליהם, עי' בחידושי הגרא"ל מאלין צ"ל (א, ג) שהאריך בענין זה וחילק בין

א. ביודי מעשר נאמר "לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי" (כו, יג), ופירש רש"י, מלברך על הפרשת מעשרות, [ולכאורה הוא אסמכתא בעלמא, שהרי את נוסח הברכה תקנו אנשי כנסת הגדולה ואין חיוב הברכה אלא מדרבנן, וע"ע ברא"ם].

ויש לדון בגדר ברכת המצוות אם הברכה חלה על החפץ שמברך עליו או על קיום המצוה. והנה לענין ברכות הנהנין כתב

ברכת הנהנין לברכת המצוות]. אמנם לגבי ברכת המצוות יש להסתפק אם הברכה היא על מעשה וקיום המצוה, כי אין החפץ מחייב את האדם בברכה אלא החיוב הוא על הגברא שייקים את המצוה עם החפץ, וכגון במצות שופר ולולב ותפילין וכדו' שהמצוות מתקיימות על ידן, ולכן אין הברכה חלה על חפץ מסוים, או שכיון שסו"ס עושה את המצוה עם חפץ מסוים לכן הברכה חלה אף על החפץ וברכתו על קיום המצוה בחפץ זה דוקא.

ונפק"מ אם בירך על חפץ מסוים ונלקח ממנו או שנמצא פסול האם צריך לברך שוב. ומצינו בפוסקים דינים אלו בכמה מצוות, ונבארם בעזה"ת.

ב. לענין ציצית, אם הוריד את הציצית על דעת להחזיר את אותו הבגד דעת השו"ע (או"ח ח, יד) שצריך לברך שוב, והרמ"א פסק שאין לברך אם נשאר עליו הטלית קטן, [והביא עוד דעות שאינו מברך]. ואם הטלית נפלה לכו"ע צריך לברך שוב.

ואם מחליף את הבגד או את הציציות, פסק המשנה ברורה (או"ח ח, מא) שאם לאחר הברכה ראה שהציציות פסולות והחליף רק את החוטים אין צריך לברך שוב כיון שלא הסיח דעתו מהברכה. אבל אם החליף את כל הבגד משום שהוא פסול פסק המ"ב (שם, ל. בשם הפמ"ג) שצריך לברך פעם אחרת (אלא אם היה בדעתו בשעת הברכה על כל מה שילבש אח"כ).

ולכאורה דין זה צ"ב, שהרי עיקר המצוה היא הציצית ואם החליפן אינו צריך לברך, א"כ מדוע אם החליף את הבגד צריך לברך. ואולי

יש לומר שהבגד הוא המחייב של הציצית וכיון שהוא המחייב של הברכה לכן הברכה חלה עליו ולא על הציציות, [ויש להוסיף שהדבר אברהם (ב, כה) הקשה מה שייך להדר בטלית והרי רק הציצית הם המצוה ולא הטלית. ובשו"ת ארץ צבי (א) כתב ליישב שאף הטלית היא חלק מהמצוה, והביא כמה ראיות לכך. וע"ע בשו"ת אבני נזר (יו"ד שצ) ובקהילות יעקב (יבמות, ד) שכתבו ליישב באו"א].

וכן לענין תפילין אם מוריד את התפילין על דעת להחזירן נחלקו השו"ע (כה, יב) והרמ"א אם צריך לברך, והרמ"א פסק שאינו מברך. והקשו הפוסקים (עי' מגן אברהם ח, יד בשם הלחם חמודות) מאי שנא מציצית שפסק הרמ"א שדוקא אם נשאר הטלית קטן עליו אינו צריך לברך. ויש שתירצו (עי' בשו"ת מהר"ם שיק יו"ד, רפה. משמרת חיים, תפילין) שציצית הוא חובת גברא שרק אם הוא לובש חייב בציצית, ולכן אם הוריד את הציצית אינו חייב כלל בציצית, משא"כ בתפילין שאף אם הורידן עדיין הוא מחויב בתפילין (אם צריך להניח כל היום) ולכן אם היה בדעתו להחזירן סבר הרמ"א שאינו צריך לברך כי אף בהנחתן פעם שנית מקיים את אותו חיוב שהיה קודם שהורידן, אבל בציצית כל לבישה ולבישה מחייבת אותו בציצית והוא חיוב חדש ולכן יש לו לברך בכל פעם שמתחייב.

ואם מחליף את התפילין עצמן או את הרצועות, כתב השו"ע (או"ח כה, יב), "מי שמניח תפילין של יד ובירך, ובתחלת ההדוק נפסק הקשר של יד והוצרך לעשות קשר אחר אמנם לא הסיח דעתו, אינו צריך לחזור ולברך". וכתב הביאור הלכה (ד"ה קשר), "נראה לי דאין שום חילוק בין אם הקשר

מאותה הרצועה או שהוצרך ליקח רצועה חדשה דעיקר הברכה היא על התפילין בעצמם". ומבואר מדבריו שרק אם החליף את הרצועות אין הפסק בין הברכה להנחה, אבל אם החליף את גוף התפילין צריך לברך שוב, כיון שלא בירך על תפילין אלו.

ג. ולענין ברכה על קריאת התורה ונמצא הס"ת פסול, נחלקו בו גדולי הפוסקים, השולחן ערוך (יו"ד רע"ב, ב. או"ח קמ"ג, ד) פסק כדברי המהר"י בירב שאם נמצא טעות באמצע קריאת התורה, גומר קריאתו בספר אחר כשר ומברך לאחריה ואינו צריך לברך לפניה, כי הברכה שבירך לפניה בספר תורה הפסול וכן הקריאה בו עלתה להם בדיעבד.

והב"ח האריך לחלוק על פסק זה, ובתו"ד כתב, "ואין לחלק ולומר דהכא דעתו היתה על פרשה זו ולא דמי לתורמוסא דאותו שהיתה דעתו עליה נאבדה וזו שמברך עליה אחרת היא, דהא פשיטא דהברכה היא על מה שקורא בס"ת ודעתו מתחלה לא היתה אלא על הקריאה שבס"ת הראשונה וכיון שנמצא בה טעות ה"ל כאילו נאבדה וזו השנייה ספר תורה אחרת היא וצריך לחזור ולברך כמו בתורמוסא".

ומדבריו מתבארת שיטת המהר"י בירב שיש חילוק בין ברכת הנהנין לברכת התורה שאינו מברך על הס"ת עצמו אלא על הפרשה, ולכן אין חילוק על איזה ס"ת בירך.

ובשו"ת שבות יעקב (א, א) ביאר סברא זו, "דלא דמי לתורמס דהתם אוכל פירי אחרת משא"כ בס"ת דהא הכל חדא פרשה היא דמה לי כתובה בזה או בס"ת אחרת, דהתם אף על פי שהכל חדא מין פירי הוא מ"מ לא

ימלט שפירי זו קצת משונה בטעמו למעליותא או לגריעותא או בגדלותם או בקטנותו, מה שא"כ בקריאת הפרשה שהכל הוא חדא פרשה ועיקר הברכה ניתקנה שאנו משבחין הקדוש ברוך הוא שבחר בנו ונתן לנו התורה מסיני ודעת קצת פוסקים בנמצא טעות בס"ת קורא על פה כמבואר ב"ד סי' רע"ט, אלא דקי"ל דאין לקרות בע"פ דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם בעל פה, וכיון דדעתו היה לברך על פרשה זו מה לי אם קורא בס"ת זו או אחרת".

וכן פסק המשנה ברורה (קמ"ג, יט) בשם השערי אפרים (שסמך על השבות יעקב הנ"ל), "דהא דעתו היה מתחלה על פרשה זו מה לי ס"ת זו או אחרת".

ויש לבאר את החילוק בין קריאה בס"ת לשאר מצוות שהברכה חלה על החפץ עצמו, והוא שבכל המצוות כתפילין וציצית וכדו' הם החפצא של קיום המצוה ולא שייך לקיים את המצוה בצורה אחרת, וכגון בשופר אין שם תקיעה אלא על ידי שופר, וכן ציצית ותפילין וכדו', משא"כ בקריאת התורה יש שם של קריאה ולימוד אף כשקורא בע"פ אלא שיש דין שצריך לקרוא מתוך הכתב [והשבות יעקב הוסיף בזה שאף יש בכך איסור משום דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם בע"פ], אבל אין מעשה הקריאה נוצר על ידי הספר, ולכן אין הקריאה מתייחסת לספר מסוים ואם נמצא בו טעות וקורא מתוך ספר אחר אינו צריך לברך כי מה לי ס"ת זו ומה לי ס"ת אחר.

[ובנוסף אחר יש לומר, שגם בס"ת הוא מברך על החפצא, אבל אין החפצא מתבטא בדיו והקלף הגשמיים אלא בתוכן ובמילים הכתובות,

משא"כ כשמברך על חפץ של מצוה או על מאכל ברכתו חלה על הדבר הגשמי שאיתו הוא מקיים את המצוה, אבל בס"ת שהוא דברי תורה, אין הקריאה מתייחסת אלא לתוכן של הפרשה ולא לחלק הגשמי של הכתב עצמו, ולכן אין חילוק בין ס"ת זה לאחר שהרי בשניהם יש את אותו פרשה ומילים, ואף שהדיו והקלף שונים אבל אין הברכה חלה עליהם בדוקא].

ועוד אפשר לבאר (עי' ברכת מרדכי על המשמרת חיים) שמעשה קריאת התורה אינו המחייב של הברכה שהרי מברכים ברכת התורה אף כשלומד יחיד, אלא הוא רק "שעת" הברכה, ולכן אין הברכה מתייחסת לעצם הקריאה כי מברך על החפצא של התורה, ולכן אין חילוק באיזה ספר קורא.

ד. ולגבי שופר פסק המשנה ברורה (תקפה, ד) כדברי הבנין עולם (לא) שאם החליף שופר קודם התקיעות צריך לברך, אבל אם החליף את השופר באמצע התקיעות אינו צריך לברך [ועיי"ש שביאר בטעם החילוק שיש גם ספק אולי כבר יצא ידי חובה מן התורה לשיטת רב האי גאון שבכל סוג תרועה יוצאים, עיי"ש].

אמנם בכף החיים פסק שאינו צריך לברך שוב כי אין הברכה על שופר מסוים כמו בלולב ובברכות הנהנין, שהרי מברך "לשמוע קול שופר", ואין חילוק מאיזה שופר שומע.

ולכאורה כוונתו לדברי הראשונים שסברו שהמצוה היא בשמיעה ולא בתקיעה לכן אין חילוק באיזה חפצא הוא תוקע. אמנם יש לומר באו"א, שאין השופר החפצא של המצוה ממש אלא הוא אמצעי שעל ידו מקיימים את המצוה, ואינו דומה לתפילין או ציצית שהם עצמן גוף המצוה, משא"כ

בשופר אף שיש חיוב לתקוע אבל אין השופר עצמו גוף המצוה אלא רק על ידו שייך לקיים את המצוה, והחפצא של המצוה הוא ה"קול" היוצא מהשופר (ועי' בשיעורי ר' ברוך בער זצ"ל ענינים, א), וסברא זו שייכת אף לענין קריאה בס"ת, ודו"ק.

וכדי להימנע מספיקות נוהגים (עי' אלף המגן, ו) שמניחים על הבימה בעת הברכה כמה שופרות ומכוון התוקע בברכתו על כולם, שאם לא יעלו לו כלל התקיעות בשופר אחד יהיה לו מזומן שופר אחר לתקוע בו.

ה. ולגבי סוכה אם יצא מהסוכה על דעת לחזור כתבו הפוסקים (עי' מג"א תרלט, יז) שאינו צריך לחזור ולברך. והקשה המגן אברהם (או"ח, ח"ח, יח) מדוע דינו שונה מציצית שאם הוריד על דעת להחזיר חייב לברך לדעת השו"ע.

והפרי מגדים כתב ליישב שבסוכות המצוה היא בגדר תשבו כעין תדורו ואף כשנמצא בביתו יוצא לחוץ וחוזר, ולכן אף בסוכה אין זה מגרע ממצות סוכה, [אמנם דחה זאת משום שבגמ' השוו דין ציצית לסוכה].

ויש שכתבו לחלק באו"א (עי' ברכת מרדכי על המשמרת חיים, עניני ציצית) שבציצית מצד החפצא של המצוה בשעה שהורידו אין כאן מצוה כלל, כי רק בשעה שלובשו יש חיוב ציצית, וא"כ הבגד נפטר מציצית ושוב חזר להתחייב, משא"כ בסוכה אין הנדון מצד החפצא (שהסוכה קיימת תמיד) אלא רק מצד הגברא אם נחשב שהפסיק או לא, ועל זה פסקו שאין יציאה לחוץ נחשבת כהיסח הדעת והפסקה מהמצוה, אבל בטלית אף

שמצד האדם לא היה הפסקה במצוה כיון שבדעתו להחזיר, אבל מצד החפצא של המצוה היה זמן שהיה פטור מציצית ושוב נתחייב ולכן יש לו לברך.

ואם יצא לסוכה אחרת כתב המשנה ברורה (תרלט, מח) בשם המגן אברהם שאם הלך באמצע סעודתו לסוכת חברו, אפילו אם היה בדעתו בשעת הברכה שילך באמצע הסעודה לשם ולשוב אח"כ מיד, צריך לברך אצל חברו (אם אוכל דברים שאסור לאכול מחוץ לסוכה) כיון שההליכה היא הפסק. והמ"ב כתב שיש להקל ולא לברך כיון שיש פוסקים שסברו שההליכה אינה הפסק.

אמנם בשער הציון הביא את דעת הבית מאיר שלא יברך משום "דמה שנא סוכה זו או אחרת, כל שלא הסיח דעתו מלאכול אין צריך לברך שנית, ואינו דומה להא דסימן ח', דהתם כל טלית מצוה בפני עצמה היא, אבל הכא אטו אכילת הסוכה שניה מצוה בפני עצמו היא". ולכאורה כוונת דבריו שאין הסוכה החפצא של המצוה אלא הוא רק מקום קיום המצוה, ולכן אין חילוק לגבי הברכה אם אוכל בסוכתו או בסוכת חברו.

ו. ולגבי מזוזה אם הוריד על דעת להחזיר, כתב הפתחי תשובה (יו"ד, רפט) בשם הברכי יוסף שיש להסתפק אם צריך לברך כשחוזר וקובעה. והפתחי תשובה כתב לבאר את ספיקו, שיש לדמות זאת לציצית ותפילין שאם הורידן על דעת להחזיר דעת הרמ"א שאין צריך לברך, או שמא במזוזה אינו על דעת להחזיר שהרי מוריד כדי לבדוק ואם ימצא פסול לא יחזירה. ואם נפלה מאליה כתב שדינה כציצית שלכו"ע צריך לברך.

ואם החליפן משום שמצאן שהם פסולות נחלקו הפוסקים אם צריך לברך. שבשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד, רפה) פסק שצריך לברך, ודימה זאת לתפילין שאם החליפן צריך לברך. ובשו"ת מהרש"ג (יו"ד, נז) כתב לחלק בין טלית למזוזה, שבטלית אם ילבש כמה בגדים שלא היה בדעתו ללבשן בשעת הברכה הראשונה ודאי שחייב לברך על כל טלית וטלית, כיון שבכל בגד שלובש יש סיבת חיוב שיעשה בו ציצית, ולכן אף כשהחליף בגד יש לו לברך, אבל במזוזה כל זמן שיש מזוזה בבית אין קיום מצוה במזוזה אחרת, ואדרבה אם ישים עוד מזוזה יעבור באיסור בל תוסיף, לכן אף אם מחליף את המזוזה אינו צריך לברך, ודימה זאת למחליף את הציציות בטלית שאינו צריך לברך ורק אם מחליף את הבגד צריך לברך כי הוא המחייב של הציצית, וכמו כן בית ומזוזה, שהבית הוא כמו הבגד והמזוזה הוא כמו הציצית.

ובנוסח אחר יש שכתבו (משמרת חיים, מזוזה) שהבית שהוא המחייב במזוזה נשאר אותו דבר ולכן אין לברך אם החליף את גוף המצוה, אבל בטלית בכל בגד יש מחייב אחר ולכן צריך לברך אם החליף את הבגד.

ועוד כתבו לחלק, שבטלית בשעה שהורידה הפקיע עצמו מן המצוה, שהרי כל זמן שאינו לובש טלית בת ד' כנפות פטור הוא לגמרי מן המצוה, ולכן כשלובש טלית אחרת הוא חיוב נפרד בפ"ע, שהכניס עצמו מחדש בחיוב המצוה, אבל במזוזה אף שסילק את המזוזה, כל זמן שהוא דר שם הוא חייב לקבוע מזוזה, ולכן אין חילוק אם החליף את המזוזות ואין צריך לברך מחדש.