

ג.

הערות מעטות להספר היקר "חבש פאר" מאת רבנו הנאכ"ד שליט"א ואף שבמקור הרב ששליו דן הספר הזה אין מקום לזיכוחים, מבואר הדבר כאחד מעקריותו"ק' בדבריו, כהודעתו לרבים סוף הקונטרס, אבל בדקדוקי ההלכות נתן רבנו מקום להחונת כאשר יאמר בעצמו (שם) שבדקדוקי הלכות לא נא אלא כדי למשוך עליו ההתעוררות ובאתי גם אנכי להעיר הערות אחרות.

פרק ה.

כתב שם רבנו שליט"א, אם אחרי הניחו התפלין שלא במקומן הזכירוהו לתקן צריך לברך עוד הפעם כדין שח בין תפלה לתפלה כו'.

לא ידעתי מה ענין שח לכאן, הלא פסקינן כי שתיקה לא הוי הפסק, ובדיעבד אף אם שתק הרבה זמן איצ לחזור ולברך יעי מניא (כו"ו רז) והיא זניא (כלל ס') גם פעולת התקן ליה הפסק כי מלאכה אינה הפסק בדיעבד רק שיחה והיסח הדעת דשינוי מקום הוי הפסק.

ומשיש עוד, ואעפ"י שמנהגנו (כהשליה) שלא לברך בנשמתו ממקומן היינו כשהניחן בתחלה כראוי כו', אם מדובר כאן מענין הפסק קשה מהא דקימ"ל בנפסק הקשר, אם אחרי שהניח התפלין כראוי נפסק צריך לחזור ולברך מפני שהיתה תחלה על מה לחול הברכה משאיכ-בנפסק קודם שנעשה המצוה כתקונה שאיצ לחזור ולברך, ועשית הקשר אינה הפסק (לוי"ט סי' פס ומג"א כג) והאריכו בזה האחרונים.

אבל

ועוד דהרי מפקיע איצ גם מטה שמוטל עליו בשעת מעשה [כמו תודה למ"ד החובה בכל רגע עיי בגמ' (מנחים נט) ועיי מש"כ הר"ן (גרוס ה), או יחוד ה' ואהבתו ועוד (כמבואר בסקדמס סהנך וסס נמוס כה, סוף סוף ונכ"ט) שכו' חייב בהתמדה ולא נפסק חיובן אפי' רגע ע"ש, וכ"ז הוא רק לישראל דאפי' מיצ דאחרות ה' ג"כ אינה אלא לישראל ולא לבינ כמבואר שם ע"ש].

ועיי גליד שהקושיא מעיקרא ליתא וניחא אליבא דביע, שהרי מתחלה כשמוכא איצ היה ס"ל דאינו מצווה גדול מצווה הן בשכר והן בסדרגה וכמו שמיכח בגמ' שם, [וכש"כ רש"י (נפוסט טס) דאינה מצווה שאין שכרה גדול אין חולין בזבחתה ע"ש], והרי לא הפקיע עצמו בחיוב כדי שלא לקיים, אלא כדי לקיים במדרגה יותר גדולה, דלא מפקדינא ועבדינא מצותי, או משום שכל האיסור שלא להפקיע והחובה להכניס איצ לחיוב, הוא רק אחרי המסקנא כר"ה דגדול המצווה מאינו מצווה ומחויבים להשתדל להגדיל החיוב, ולפיכך כששמע להא דר"ה דגדול המצווה אמר מאן דאי'ל אין הלבנה כר"י כו' דאי' הלכה כר"י נמצא שלכך מה שהוא עתה כאינו מצווה אלא גם שעבר על אסור ההפקעה שהפקיע איצ בודים מכל המצוות.

ולפי' הדרינן לכללא דאמנם להפקיע עצמו מחיוב אסור מן התורה, ועכ"פ יש כמה מצות (אלו שנכפלו צוויים כדי רש"י והר"ן או כמשכ"ל בחובת הגוף כו') שתחובה

שתחובה

אבל כל ענין ההפסק אינו מונע לניד, אלא אם בשעה שהניח התפלין של ראש היתה דעתו להניח על המצה (וכמו שמחלק שם רבנו אחיב בין זה שנתכוין לבתחלה להניח על המצה לבין זה שלא דקדק כלל) פשוט הוא שצריך לחזור ולברך לא מטעם הפסק כ"א מטעם שלא היתה דעתו על המציה, ולא חלה הברכה, דומה למברך ברכת הנוכה כשהגה מונח שלא במקום מצוה וכי הפריח (כפי סרעט) גם בהניחה למצלה כפי אמה שצריך לחזור ולברך, ומה שמספיק להפריח בזה (עי' סגל ספרים סק"ז) הוא מטעם ש"א דבבית שרי בריענר, ומה שמספיק האחרונים בענין הברכה כשהניחה במקום שכנתה הרוח הוא ג"כ מספיק שאפשר שידלק מעט] וכ"ה עדין כשברך בסוכה בעת שהיתה פסולה או על מלית שאינה מצויצת כהלכתה.

ומה שמפקפק רבנו לפמשיב הפרימיג שאפילו הראוהו פי אהרת כ"ו אי"כ היג י"ל שמועה וסיבר שהנחה זו ראוי כ"ו אלא שיש לחלק דגבי קהית יודע שהחובה היא קריאת היום בפי כ"ו.

חלוק זה נזכר שם בפרמיג במשיש כשהראו לו פרשה אהרת ומועה בחובת היום וסבר שזוהי חובת היום (כגון בחנוכה חשב שצריך לקרא מ"ה ולא היתה דעתו כלל על חובת היום) י"א שחזור ומברך משאי"כ בפעולת כגון שסבר שכאן כתובה פרשת היום שדעתו היתה על חובת היום שא"צ לחזור ולברך.

וזה

שהחובה הוא מן התורה להכניס עצמו לחיובם, וא"כ הדק"ל שאם ימות ויפטר מכל המצוות, ודאי שמהו"ב להשתדל שיחיה כדי שיקיימם. ועוד שכיון שהחיים מצד עצמם מצוה ועיקר רצון ד', וחי בהם, נמצא שהוא עושה פעולה רק כדי להמשיך את קיום המצוה שהוא מקיים עתה, וזה עדיף מהכנסה למצוה שאיננו מקיים עתה וכמסיל גביה ישובת אר"י. [ומשיש מתחלה ע"י משיב השממ"ק (ערוך ז) מהרא"ש, ואף שצ"ע ע"י מהספרי שה"ש וגם שו"ל מ"ט יותר מרווח לומר כשיש אח"כ] ולפי' ודאי שאין זה חדוש רק גבי שבת אלא היה לכל המצוות שבתורה.

ועוד דלכאורה א"ל דמ"א כ"ו—שישבור עבות הרבה אין הכונה מצד שיקיים יותר משיחלל (דלא אמרה תורה רק לעשות את השבת, שבת אחת) אלא שהבאור הוא שמוח שאמרה תורה חלל שבת אחת כ"ו לעשות את השבת—שבת אחת ש"מ עיקר הכונה הוא שמוח לחלל שבת כ"ו שיחיה וזהו עיקר רצון ד', וממילא גם בשאר מצות צ"ח לומר כן ואין הכדל בין ק"ע לשו"מ, ואולי גם בחיי שעה, ויתרוץ קושית הכפ"ת.

ואף אם נאמר שלמיד כ"ו שישבור כ"ו הוא דוקא מ"מ הרי לפי המעם שאמרו בגמ' (ומה"ס) דילפינן מ"ג שדוחה שבת מ"ח בהם כ"ו ע"כ על כל המצות שבתורה נאמרה (לבד מני) וכמבואר בכ"ס, ואמרו שם, לכולהו אית להו פרכא לבר מושמאל (צדוש וחי בהם כ"ו) הרי שזאת היא המסקנא של הגמ', וממילא נוחא בזה גם קושית הכפ"ת דמה שמחללין על חיי שעה הוא לפי המסקנא, וקם דינא דלאו דוקא שבת אמרו.

איברא שמדברי האוה"ח אצר על התורה (כ"ו כ"ה) מוכח כ"ו הגאון הנ"ל שלימ"א, שכי על חסוק ושמרו בני וגו', איי עז"ה אימתי אמרתו לך לשבור איש ישראל אפ"י בערך כבוד שבת דוקא לעשותה פ"י באדם שישנו בגדר עמוד לעשות, אבל כ"ו שודאי לא יקום ולא יגיע לשבת לשומרו הגם שרפואות אלו יועילו לשעות

וזה פבר שעוררתי שיש רבים מההמון הפשוט הטועים בנטילת אהרון
 בחשבנם שצריכים מצד המצוה לשלול ראשונה כשהוא מהופך אם ברך על האתרוג
 כשהוא מהופך בחשבו שיצא בזה והניחו מידו והזכירוהו אחיכ, פשוט הדבר
 שצריך לחזור ולברך, אולם הטועים שהמצוה היא לשלול בשני אופנים בסמטתו למטה
 ובסמטתו למעלה, ודאי עולה להם הברכה גם אם נזכר להפכו בדרך גדילתו אפילו
 אחר כריד שעכ"פ היתה דעתו גם על אופן המצוה,

וגם לעניננו קשה המציאות מי שיהשוב שרק המצה הוא למצוה אלא
 שדומה שגם המצה הוא למצוה ויצא בברכתו שמתקן אחיכ : *

ושם

לשנות או לימים לא יחללו עליו שבת עכ"ל, ועי' בסניח (ליס) שתמה עליו
 דכבואר מדבריו שאין כחלליו על חיי שעה ובגמ' כפירש להפך ע"ש, ולפי' הגאון
 הנזי נחא ד"ל שאין כונת האוה"ח שלא יחללו על חיי שעה הכל אשר וחובר אל
 החיים יש בטחון ודאי שמחלליו, אלא שכונתו לומר בטעם של החורה שגלתה לנו
 שהעיקר הוא בשביל שבת, ויהיה נ"ם לגדון דירן.

אך ע"ש בסניח שכי לבסוף דאמנם אפשר שלמיד דילוף פ"ג דוחה שבת
 כושמרו כו' דדוקא כדו שישמור שבתות הרבה, אבל לא למי' דילפינן מוחי בהם כו'
 ע"ש, וי"ל בבואר דבריו שלמיד הגאון הנזי בטעם דחיי שעה בשום דעדין יש תקוה
 אי"כ לא עדיף מספן פ"ג, שאמרו דכושמרו אין לדעת רק ודאי ולא ספק משא"כ מוחי
 בהם שידעינו גם ספק וספק ספיקא וכמשי"כ בתוסי (יומא סט), והאוה"ח באר את הכתוב
 כפו מסקנת הגמי, אשכחן ודאי ספק מנ"ל, או שנאמר כפשומו שלמיד דילפינן מושמרו
 כו' צריך דוקא שבת ולמיד מוחי בהם ילפינן אף חיי שעה, אי"כ ה"ה בגדון דירן וכמ"ש
 לעיל שאנן דקיימינן במסקנא כשמואל אי"כ אינו צריך דוקא שבת וה"ה שאפשר
 לחלל שבת בשביל שיקיים מצוות אהרון.

וכמ"ש בענין מגו כו' כבואר כ"ז היטב בס"ד בקו"א (מ"ט"ו) ומה שמתלק בין אכילה
 דבהמה לניד כבואר שם (כס"י א'), ובענין משי"כ מאגד לולב כו' כבואר שם (כס"י כ"ט) וע"ש
 (כס"י ל') כבאזר די הרי"ף והרי"ן ושיטתם בזה, ושם מה שהשיב לי בזה הגאון הנזי שליט"א
 כלואים לדבריו כאן :



(*) כבר באר רבנו שליט"א די מבורה הברל שבין זה היודע
 מקום התפלין אלא שלא דקדק בצמצום המקום, לבין זה שחושב שגם
 המצה כשר לתפלין, שבאופן הראשון מסתפק רבנו אם לאתכיד צריך לחזור
 ולברך, ובאופן השני צריך לחזור ולברך מטעם שברך על דבר שאינו מצוה
 כלל ולא הלה הברכה. [ומי"מ תכ"ד לא יחזור כמבואר להלן]. ומה שהזכיר
 רבנו דין ההפסקה ומדמה לדין שח בין תפלה לתפלה משום שגם בהפסקה
 עיקר הטעם הוא שאין הברכה יכולה להול על התפלה השני כיון שהפסיק,
 ועוד דעכ"פ לא גרע זה שלא ברך על מצוה כלל מזה שהפסיק.

ועוד משום ד"ל שעיקר הטעם בהפסקה הוא משום שהסיה דעתו והיה הכא דמדין
 הסהיד נגע בו וכמו שנראה מדבריו השליה שכי הטעם דנשמטו כוזה"ו
 דלא כנחינו אלא בשעת ק"ש ותפלה ואז אין היסח הדעת ע"ש משמע
 דטעמו של השיע הוא משום הסהיד, הן אמנם שהפסק דשיתה יותר חסור
 מסתם הסהיד דהרי כ' בחיי רעקיא (נלו"כ סי' נו) שהפסק ברבור אף דבור
 אחר הו' הפסק וכבר כ"כ הפרס"ג וכן הביא בשע"ת בשם הת"ש (ס"ו ט)
 ע"ש

וישם עוד : מי'מ אם בתוך כדי דבור הזכירוהו לתקן כו', בענין זה שרק נגע
 בו רבנו נגיעה כל שהיא. רואה אני לנחון להאריך קצת, דהנה כאישד ביש רבנו
 יש שני מיני עבדינים, יש שלא שם לב לדקדוק הנחת תפלין, ויש שמקולקל בעקר
 כנון שקשר התפלין יוצא מהיקף ראשו, או כנון שחושב את המצה למקום מצוה,
 ובשני האופנים האלה רואה אני בעיני שתוכיח לא מעלה ולא מוריד, באופן
 הראשון שמברך בסתם בין שחעלה על ראשו או על המצה אף אם מתקנה לאחר
 כריד איצ לחזור ולברך, דומה למי שהי לפניו סל מלא פירות וברך ועלה בידו
 פרי אחר ונזכר ונטל הפרי הראוי לו שאיצ לברך רק כשאחזו בידו הפרי האחר

בעת

ע"ש. ושעור כ"ד לכ"ע הוי הפסק. ובסתם הסה"ד הרי כי בש"א (כ"ט מ)
 שהשעור הוא מאה אמה. מי'מ גם בשיחה יש לדון גם משום הסה"ד (ויתכן כי
 שהמעט הוא משום שכיון שהוציא ספיו הוי הסה"ד גמור, וחמור יותר) וע"י
 בתוסי (כ"כ מ) ד"ה הבא מלה כו' צריך לברך משום דהוי הסה"ד והכי
 אמרינן (נ"ג דמנחות) שה בין תפלין לתפלין צריך לברך ע"כ, וכ"כ הרא"ש
 בפסחים (פ"ק סי' יוד) ע"ש וע"י בהרשב"ם (פסחים קו :) שכי דקרוש הוי הפסק
 בין גמילה לאכילה משום דהוי כהסה"ד וכ"ה בתוסי שם מ"ע גאון ע"ש
 וכן נראה כד' הפ"ז (כ"ט כ"ס סק"ו) ע"ש. וכיון שכן וראי שבנ"ד באין התפלין
 על המקום הראוי דהוי הסה"ד גמור והוי הפסק.

וכ"ש הגאון חנו' שלימ"א דשתיקה לא הוי הפסק כו'. חרא דלאו לכ"ע הוא
 שלרי הב"י הוי הפסק כמבואר במ"א (סי' נו סק"ד). ואף לר' החולקים מי'מ
 הרי כי הפרמ"ג שם דזה רוקא אם לא הסיה דעתו ביניהם. (ובתפסק גדול
 כ' הפ"א (כ"ט מ) שהוא בכלל הסה"ד ולכ"ע חזר ומברך. וע"ש בש"ח)
 וא"כ בני"ד שודאי ססיה דעתו ברור הוא שחזר ומברך. [ובלא"ה הרי יכול להיות שכלי
 משום יפסיק גם בדבור].

ומש"כ שמלאכה אינה הפסק בדיעבד. משמע שכונתו דסתם מלאכה
 ל"ה הפסק. וצ"ע דוראי לא עדיף מלאכה משתיקה וכשעה שעוסק במלאכתו
 ודאי שמסיה דעתו וחזור ומברך, ומשיב בשומע (סי' קלא) דאסור לעשות
 מלאכה בעת שמברך, וכי האחרונים שבדיעבד לא יחזור התם שאנו שבשעה
 שעושה המלאכה מברך ואין כאן הסה"ד. ואינו אסור לכתחילה, אלא משום
 בזיון הברכה, וכמ"ש במ"ז שם. אבל אילו היה מסיה דעתו ודאי שהיה
 חזר ומברך, א"א שכאן אינו צריך לנה, דש"ה שפעולת התקון הוי צורך
 המצוה וכמבואר במ"ז (סי' כ"ס סק"ב).

וכן משה"ק מנפסק הקשר כו' ל"ק דמפורש הוא בשו"ע שם שמ"ה,
 בלא הסיה דעתו ע"ש כשא"כ בני"ד, ובאופן הראשון גרע מנשטמ שנשטמ
 דבר רגיל הוא והיה דעתו גם ע"ז שאם ישטמ יחזיר למקומו בלי ברכה
 וכמו שהזכיר רבנו וכ"ה בפ"מ"ג [ויתורין בזה ק' הנ"א (כל"ג) ע"ש] כשא"כ בני"ד.
 ופה שמדמם לדון אחרונ' כו', ל"ד כלל ששם מחשבתו לעשות
 שניהם, שלא כראוי ואח"כ כראוי ג"כ, משא"כ כאן כיון שדעתו דגם המצה
 הוא מקום תפלין, הרי אין בדעתו להניח אח"כ גם למעלה, ואיך יחול
 הברכה, [ועוד יותר י"ל שכיון שהושב דגם המצה הוא מקום התפלין יראה להדר
 דוקא להשפילו כדי שלא להגביה למעלה מהצי ראשו וכמו שמעך בזה בס'
 מחשבות בעצה. וע"י לעיל בהצרה לתי רבנו, כליל הפארת"].

גם מה שהחליט בהניחו מידו והזכירוהו אח"כ, שפשוט הדבר הצריך
 לחזור ולברך, ולא חלק בין תמיד. לאחר כריד, לפי מה שיתבאר להלן
 יתכן

בעת שברך מחלוקת הפוסקים טובאה בניי ובמניא (נו סק"ח) ויעי' מניא (ק"מ ד' זכסי' נ"ג) ובדגול מרכבה שם וביד אפרים) וכל מחלוקת שתי השיטות באויה (ס"י קמ"ג) בברך על התורה ואחר הברכה הזכירוהו שצריך לקרות פרשה אחרת אם צריך לחזור ולברך - תלוי דק בזה אם דעת המברך בסתמא היתה על כל פרשיות התורה המונחות לפניו או דק על הפרשה שהראו לו (יעי' ב"י ואחרונים) וביה גם לענין הפרה וקריעה שבסתמי מועיל אף לאחר כריד (נזכיר פז), והה"ג בנריד כשברך סתם בכל מקום שתנוח התפלין שא"צ לחזור לברך אף אחר כריד. ורבו שלישיא הגהו כמסתפק שם בהא שמיחד את מקום התפלין על המצח אם לא נקרא זאת מפרש"י לעניד אין ספק בדבר שמפרש נקרא רק אם המעשה של הקריעה והפרה עצמה מפורשה היתה בעת מעשה על דעת איש אחר, וכן בברכה אם ברך מפורש על דעת פרי אחרת, אבל אם הקריעה והפרה והברכה היתה בסתמא מה שמהוה אח"כ אין זאת מפרש, לוא יברך למשל על סל מלא פירות בסתמא ואחר הברכה לוקח בידו פרי אחרת והניחה וחזר ולקח הפרי שברך עליה הו נקראת מפרש שצריך לברך שניה? וכן ה"ג מה שהניח בטעות אחר הברכה על המצח אין זאת מפרש.

ואם באופן השני שהקשר מקולקל באופן שהתפלין הם על המצח או שחושב שצריך להניחן על המצח לעניד בכה"ג אף תוכריד צריך לחזור ולברך כיון שלכתחילה ברך על דבר שאינו מצוה, וכאילו ברך על מצות תפלין להניחן על השלחן, שהזכיר ש"ש לבטלה ואין לברכה זו תקנה כלל אף תוכריד. ²

והנה

יחכן דתוכריד אינו חוזר, גם מש"כ באופן השני צע"ע, וזה ברור שלכתחלה אסור דלא גרע משתיקה ומכ"ש יותר מכריד שלדי כמה פוסקים חיי הפסק אף בדיעבד כמש"ל.

² עקרון של הדברים כבר מבואר היטב בדברי רבנו עצמו ומשי"כ לדמות לסל מלא פירות ועלה בידו פרי אחר כו', וכן מש"כ מקריאת התורה כו', לכאורה ל"ד דשם אם נאמר שהיה דעתו גם ע"ז [כיון שהיה מאותו הבין ועי' במניא (ס"י קמ"ד)] ישנה אפשרות להברכה שתחול, משא"כ בניד שהמצח אינו מקום הפלין שאין הברכה יכולה לחול כלל.

ולפי"ז יש מקום גדול לומר דהוי כמפרש"י ל"מ למי שהיה סבור שעיקר מקום התפלין הוא שלא במקומו ועד"כ הניח, אלא אפי' בידע מקום התפלין אלא כיון שהניח אח"כ על המצח י"ל ג"כ דהוי כמפרש כיון שמיחד מקום שאינו מקומו כמ"ש רבנו שלישיא, ול"ד כלל למשי"כ בברך על סל מלא פירות ואחר הברכה לקח אחרת כו'.

גם מש"כ באופן השני שלא יועיל אף תוכריד, יש לרחות דכיון שכונתו היתה לקיים מצות הפלין וכיון דתקן תכ"ד שהוא המשיך להמעשה וחרא פעולה היא (י"אין כאן הסת"ד) למה לא יוכל לחזור, ודמי ממש להא דקריעה והפרה שהביא רבנו שם.

ומשי"כ לחלק בין האל הקדוש למקדש השבת, לכאורה עיקר מעמדי של הפרית הוא משום שבעיקר אוליגן על מה שפרש כונתו לבסוף, ולכן פשטיים תכ"ד המלך הקדוש אף שבשעה שאמר האל הקדוש השב שהיוב חיל יצא, א"כ היה בחשב ששבת היום יכול לחזור תכ"ד, [גם שהלשון

והנה באר"ח (ס"ו קפ"ו) פסק המחבר אם חתם בתפלת יו"ט מקדש השבת וחזר בו תוכר"ד יצא הנ"מ כשידע שהוא יו"ט, אבל אם בעת שחתם מקדש השבת חשב ששבת היום גם אם חזר ואמר תוכר"ד מקדש ישראל והזמנים לא יצא, והיא שיטת תוס' (כרכ"ט י"ג), והפרי"ח חולק ואומר לפמי"ש המחבר (כס"ו תקפ"ג) כשאמר האל"הקדוש ותוכר"ד אמר המלך הקדוש א"צ לחזור, משמע שבכל גונו מצי' למהדר בתוכר"ד, ואמרתו שאין הנדון דומה לרא"י אמירת האל"הקדוש אין זו נגוד לסיום המלך הקדוש משא"כ מקדש השבת הוא בנגוד לחת"מרת יו"ט, שוב מצאתי כן בשם הלבוש, ובברכות (י"ג) אמרו: נקט כסא דשכרא וסבר חמרא הוא וכו' לשיטת רש"י וסיעתו אף אם סיים כדן שהניב ספי'א דדינא הוא כיון שבהזכרת שם ומלכות היתה דעתו לומר פרה"י. וכתב הרא"ש (לשיטת זו) דגרע מה שביון לברכה אחרת יותר מאילו לא כיון כלל דהר"ז כוונה הפכית. ולשטת הר"ף וסיעתו האיבעי בגמ' היא כשסיים בפרה"י ותוכר"ד אמר שהניב, ובד"ע בד"י יצא (גם להר"ף וסיעתו) כשאמר אחר בפרה"י שהניב בתוכר"ד משום דפסק ברכות להקל, ובי' השמות הללו נאמרו בישו"ע או"ה (ס"ו ר"ט), ובי' המג"א (סק"ג) הא דפסק (גם להר"ף וסיעתו) שאם אחר בפרה"י אמר תוכר"ד שהניב יצא הנ"מ כשידע שהוא מים אלא שנכשל בלש"נו, אבל אם סבר שהוא יין לא יצא אף תוכר"ד וכו"ה גם בפרישה שם ויש חולקין וס"ל דאף שסבר שהוא יין אם תוכר"ד סיים כהוגן יצא (לבוש וא"ד ועוד, ועי' מחז"ש מה שפקפק בדעת המג"א עצמו), ולענ"ד עד כאן לא פליגי אלא דק בשטת הר"ף וסיעתו אבל לשטת רש"י

כמדומני

מקדש השבת אינו מנגד ליו"ט דגם יו"ט נקרא שבת], וכ"ה הכרעת הגרי"א להלכה וכ"ה ד' כל הפוסקים כהפרי"ח.

וכן בד"ן נקט כסא דשכרא כו' שיטת רוב הפוסקים הוא דלא כהמ"א, (ועי' ברמב"ן במלחמות שם ובכל הראשונים והאחרונים) וגם לרש"י אם חזר תוכר"ד דמי כחתם כהוגן, וזה נכלל בתוך בעית הגמ', והיא השיטה אשר כתב המחבר, [דעולה על חו"א הנ"ל, כמבואר בשה"צ במשכ"ד שם] והמ"א בעצמו חזר בו (כס"ו תקפ"ג ועוד) כמבואר שם.

וכה שמחלק בין הא דחתם ביו"ט מקדש השבת כו' לנר"ד, ו"ל דכיון שתוכר"ד הו"י המסך המעשה ואין מתחשבים כלל עם כונתו וראשית עשותו דהרא פעולה היא, ודאי שמהני החזרה בנר"ד, דהיכן כצינו להלך בתוכר"ד, ואדרבא מצד הסכרא היה אפ"ל דק"ו הוא מה התם שהוציא מפיו שלא כהוגן. וההויק את הכונה הבלתי ראויה, מהני חזרה כ"ש כאן שלא פרש בפיו כלל, [ואם נדון משום הפסק כדי הרמב"ן, הרי הפסק מה שמוציא מפיו הו"י הפסק יותר גדול כמש"ל], ונמצא של"מ לר' הפוסקים בחתם ביו"ט מקדש השבת שמהני החזרה תוכר"ד, אף שבשעת הזכרת השם ומלכות — שזוהי עיקר הברכה — השב שלא כהוגן, אין מתחשבים כלל עם כונתו בתחלה, והחזרה תוכר"ד עוקרת הכונה הבלתי ראויה, כ"ש כאן שלא פעה בעצם הברכה, שבאה הפעולה שנתוכר"ד ועוקרת לכונתו שבתחלה, [וזה אשר לפי דעתו בדרך שפיר (במקדש השבת כו') אינו מוסרף לו כלל, ואדרבא כיון שלפי דעתו בדרך היטב, קשה יותר העקירה, מהיכו שפעה בראי וחזר תכ"ד], אלא אפ"י לר' המ"א ו"ל שכאן יורה ומציע שכל.

כמדומני שפשיטא שאינו יוצא כשחחס בפרהיג אף שתוכריד אמר שהניב, כי לשטת רש"י האיבעי היא שסיים אמנם כהוגן אלא שבהזכרת שם ומלכות היתה דעתו בטעות, ואחרי שאירי בשסיים עכ"פ כהוגן הרי ה"י הסיום תוכריד ובכל זאת לא מבעיל אלא רק בשחתם כהוגן (ורק בכהיג פסק שיצא בדיעבד), ומכ"ש לדעת הרמב"ם שס"ל שהכל הולך בכרכה אחר כוונת הלב, וגדולה מזו שמענו ממנו (מה שאין כל הפוסקים ס"ל כוותי בזה) שגם אם ברך בטעות בפרהיג אם רק כוונתו היתה כהוגן יצא, ומכאן נלמוד לשטתו גם להיפך אם ברך כראוי וכוונתו היתה אחרת שלא יצא.

הרי לפנינו דעת רוח"פ באם ברך בטעות ובכוונה מושעת שאינו מועיל אף תוכריד (רבים מהאהרונים כתבו אמנם להלכה דלא כהמג"א, ולענין ארובה רוח"פ ס"ל כוותי: הוסי' ושו"ע (תפ"ז ורי"ט) ושטת רש"י ורמב"ם ולהמניא כן גם שטת הר"ף).

ולכל הפוסקים האלה לא מועילה הברכה בניד מה שמתקן אח"כ תוכריד אחרי שלכתחלה ברך את הברכה לא על דעת המצוה. וולא עוד אלא לפמ"ש הביי (לוח ספ"ט) למיד ספירה בזה"י דאורייתא אם פתח אדעתא כו' ל"א ס' ברכות להקל ישריו כס' דאורייתא וכ' המ"ז (כס' סק"ט) שאף אמנם הברכה עצמה דרבנן מי"מ אם הספירה דאורייתא חשבינן גם הברכה ע"ז כאלו הוי דאורייתא, איכ' בברכה על תפלין ל"א ס' ברכות להקלו, אכן אפילו להפוסקים (השני' ועוד) שפסקו בחתם ביו"ט מקדש השבת בטעות שהוא שבת יכול לחזור תוכריד יש

לחלק

ובזה מושב קושינו על דין קריעה והפרה ששם לא היה טעות בעצם הברכה וח"ה נר"ד, דמה לי אם הקריעה היתה כהוגן אלא שלא היתה על מה (אלא על ח"י) שבדואו לא היה להכרכה על מה לחול משאם לא היה ההנחה בדין, וק"ו הוא מה התם שכבר נעשתה המעשה ולא תקן כלום אח"כ, לא את הברכה ולא את הקריעה מחני, כ"ש בניד שתכ"ד מתקן את פעולתו כהוגן ונמצא שהוא עדין באמצע הפעולה, ודאי שמהני, וליכ' למעמו של הר"ן בתכ"ד (בגוריס פ"ז) אלא אף למעמו של הרמב"ן ור"ת (סאזא ט"ז כ"י) ג"כ דינא הכא ועדיף ניד מדין נטל הפרו בידו ואחר הברכה נאבד כו' [אף אם נסכים ששם גם תכ"ד חוזר] דשם כיון שבשעת שברך היתה הברכה על מה לחול ונגמרה ברכתו והסויה דעתו ממנו משאיכ' בנידו ודוגמא לזה מצינו בדין נספק הקשר (כ"י כ"ט) שסחלק בין נפסק השליד קודם הנחת השיר דאו אינו חוזר וסברך וכין נפסק אחר הנחת השיר שאו חוזר ומברך, וכין מחלקים בנפסק השיר בין קודם ההדוק לאחר ההדוק (וע"ש במ"ז ובמפרשים)

וכן מצינו הלוק זה בברך על הסלית ונפל מידו שצריך לחזור ולברך (כ"י ה) וכי בארצה"ה שכי' דוקא אם כבר נתעמף ונעשתה המצוה אבל נפל קודם שנתעמף כיון שעדין לא עשה מצותו אינו צריך לברך שנית ע"ש. וכיה בניד שכיון שלא עשה עדין את המצוה לא הסויה דעתו כיון שהיא תכ"ד, ותכ"ד מהני בכ"י אבל לאתכ"ד גרע ניד יותר שבדואו מסויה דעתו וכמו שנתבאר לעיל.

ויהודין בזה קושינו מדין קריעה והפרה ששם לא היה על מה לחול הברכה בשעה שברך, ומכאן ראיה למשיב דמעות עדיף שע"כ לא שייך קריעה על ח"י וכן הפרה וע"כ מעה משאיכ' בנטל הפרו ביד

לחלק התם מהכא, התם הרי תוכר'ד חזר וחתם כהונן ואם תוכר'ד כדבור דמי
 הר'ז כאלו פתח בהזכרת שם ומלכות במעות וחתם כהונן והכל הולך אחר
 החתום (וכמו האיבעי בגמ' לששת הרי"ף) משא"כ הכא לא תקן את הברכה
 אלא התפלגין וברכה אין כאן, בפרט לפמ"ש הרמב"ן (סס זכרונות) כשחתם במעות
 בפרהיגוחזר ואמר תוכר'ד שהניב אנו דנין מה שאמר תחלה בפרהיג לא בתור
 התימה אלא להפסק בעלמא ובדיעבד לא שהפסק זה יבטל הברכה, כיון שהזר
 תוכר'ד וגם אין זה הפסק גמור כשאמר שהקכיה ברא זה וזה עכתי'ד, וכיז לא
 שיך לענינינו שברך לכתלה להנחה שלא למצותה אין תקון התפלגין מת קן
 את הברכה, ומה שיש לחוסיק עוד בחלוק: בתפלת יו"ט כשחתם מקדש
 השבת בחשבו ששבת היום. ובשכר שברך בפרהיג בכונתו שהוא נפן — לפי
 כונתו דמיונו שפיר ברך דבשבת צ"ל אמנם מקדש השבת ועל יין בפרהיג
 ולכן מתקן התוכר'ד, לא כן הכא גם לפי דמיונו היתה ברכה לבטלה דבהנחה
 על המצח אין שום ברכה.

ולכאורה צ"ב דין הקריעה והפרה (מכ"ס פ"ז ויוכ"ד ע"ג) התם הלא צריך
 לקרוע על כ"א בפ"ע וכן כשמפר בעינין שיהיה מפר לשם אותה הנדרת,
 ומ"ט אמרו במפר"ש. שאם קרע על ראובן ונמצא שמעון, וכן בהפרה כה"ג
 שבתוכר'ד יצא, ומה בין זו לברכת מקדש השבת שאם טעה שהוא שבת אינו
 מועיל תוכר'ד (לחוס' ושוע'ע) וכן בפרהיג על שכר (להרבה פוסקים או לרוב
 הפוסקים).

ויכלנו

וחלה הברכה על פרוי זה ולא היה דעתו רק על זה, וכמו שבאר שם הרמ"א,
 ויש שם"ל דאף אם היה דעתו על הכל ג"כ צריך לברך משום שכיון שאחז זה
 בידו היתה עיקר ברכתו רק ע"ה, והשאר נגזר אח"ז מטילא, כמבואר בפרושה,
 ובלא"ה אפ"ל דהרי כי שם הביי בשם השבולי הלקט, דאם
 ברך על דבר ולא עלתה בידו, אם הכ"ד חזר מהני ע"ש, וי"ל שהיה
 בנאמר, שהרי השב"ל מביא ראיהו מחירושלמי (פרי ט"ז מנכ"ן כ"א) "בחהוא
 דנסיב פוגלא ומברך עלווי והוא לא אתי בידה כו"ו, וע"ש בנסיב ובשאר
 ספרי שפרשו דמיוני בנסיב פוגלא ומברך עלווי, ונפל מידו, וכהיה דתורמוס
 ע"ש, וכן משמע מדברי הרא"ש (פס זכ"ס ס"ו ט), שכי על דבריו הירושלמי
 שם "הני ר"ה אין מברכין על הפת אלא בשעה שהוא פורס, אר"ה
 בר'ו הדא אמרה אהו דנסיב פוגלא כו"ו צריך למברך עלויה זכו
 הניבות", וכי שם דהיינו טעמא שלא יבצע קודם הברכה משום
 שמא תפול הפרוסה מידו, ותאכר ויצטרך לברך שנית' ע"ש, והרי
 דאינו שהירושלמי כי ע"ה הדא אמרה כו"ו, ש"מ או שגם בנסיב פוגלא כו"ו
 מארי שהיה בידו ונפל, או שלדינא הכל אחד וכן מ"כ מר' תר"י (סס"ג) ע"ש.

אולם ראיתי במר"ש שכי ג"כ דאחו דנסיב פוגלא מיירי בהיה בידו
 ונפל, וכן משמע מתלשון, ומברך עלווי וכן גרסו הרא"ש ותר"י, אבל יש
 שלא גרסו האו, ומברך עלווי ומפרשו דמיוני שלא היה בידו כלל בשעת
 הברכה ע"ש, [ולפמ"ש] מוכרחים הרבנים לדי הרא"ש ותר"י, והרי השבולי
 הלקט לא גרס האו, ומברך עלווי ע"ש, ויתכן שלדידיה אמנם ל"ד להא
 דתורמוס, דכיון שהיה בידו ונאכר הלכה הברכה, ויתכן שלא מהני אף הכ"ד וכמ"ש,
 ומש"ה

ויכלנו לחלק: התם הקריעה והפרה אחת היא לראובן ולשמעון לאב ולבן וכל ענין מפרש הנאמר שם הוא רק במה שבה שהוא קרע על דעת פלוני משא"כ בברכה ההפרש הוא בשינוי עצם הברכה. וכמו כן אין להטות ארת ענינינו לדין מפרש של קריעה והפרה שמועיל שם תוכר"ד - דהברכה להנחת תפלין על המצח אין זו כלל ברכה וגרע אפי' מחתימת מקדש השבת ביר"ט.

אך אי"כ ק"ק מדין נמל בידו פרי לאכלו וכרך עליו ונפל מידו ונאבד שצריך לחזור ולברך אעפ"י שהיה מאותו המין לפניו (פוס"ע ר"ו) ואף שברכה אחת היא. ומקום יש בראש לחלק בכלל את ענין הברכה מענין הקריעה והפרה, בברכה מלבד מה שבענין שידע על מה מברך (כמו התם שצריך לדעת על מי קורע ואת מי מפר) אף גם כל ענינה תלוי בעיקרה בכונת הלב (ועי' תוס' ברכות סס) ויעי' באחרונים (סי' ל"ט) מ"ש בדעת הרמב"ם כי על כן אין ללמוד דין מפרש בברכה מדין מפרש של קריעה והפרה. אולם אפשר גם לומר שאמנם כן בנאבד הפרי יכול לקחת מאותו המין תוכר"ד ולצאת באותה הברכה. ונאמר שכל המדובר בשישע (ל"ו ר"ו) הכל הוא לאחר כר"ד. (ולע"ע לא מצאתי הכרע בנאבד הפרי מהו תוכר"ד לשטת תוס' ומחכ"ר) ולא עוד אלא אם רק אנו משוים ענין הברכה לקריעה והפרה עלינו להוסיף שאפילו לא הי' לפנינו מאותו המין והביאו לו מאורתו המין ממקום אחר בתוכר"ד איצ' לחזור ולברך כמו בקריעה והפרה שאין שם הי' לפניו.

וקצת

ומשויה הביא ראיתו מהא דנסיב פוגלא ולא מתורמוס ע"ש.

וכן ראיתי בפרמ"ג (שם) שכי על דבריו השב"ל דמפרש בטעם דירושלמי דאין מברכים עד שיבצע. שהוא משום הפסק ודלא כדי הרא"ש ע"ש. ועי' בדרישה ובדיח (אשר על הראש שם). ועדין הספק במקומו עומד (אם מהני תכיד בהתא דנפל מידו), וקצת יש להביא ראיה שלא מהני מבריו הירושלמי שם שכי גבי התא דתורמוס. מאי בין האי לאמת המים כו', (שהמים שהיו לפניו בשעה שברך אזלו ועתה באו אחרים תחתיהם) הרי שדמו היא דתורמוס לאמת המים שהמים האחרים באים בתכיד. דאל"כ ה"ל לחלק בתכיד (ואולי עדיפי מינה משני וצ"ע). ועכ"פ אין זה שייך לניד וכמ"ש שניד עדיף טזי ומהני תכיד. וראיה חזקה לזה מדין טעות בספירה שכ' המ"א דמהני חזרה תכיד ואינו חוזר ומברך. והרי הספירה בטעות ליום אחר הוי כהנחה שלא במקומה ומ"מ חלה הברכה במתקן תכיד.

ומש"כ לפרש בכונת המ"א. כל המפרשים לא בארו כן. ופשוט שכונתו הוא דאף שכל הברכה היתה ע"ד לספור בטעות מהני תכיד, וכל האחרונים חולקים על הט"ז בזה.

ומש"כ שם"ל להט"ז בהמ"א (נסי' נט) דטעות בכונת כל הברכה חוזר אף תכ"ד. ונמצא שלמי דבריו סותר המ"א את עצמו. ולפי"ד דטעות בברכה גרע ובבגון ניד גם המ"א יודה יהי' ניהא בפשימות, ובוה יתישב משה"ק הט"ז מדין תורמוס שנפל מידו כו' ע"ש, אמנם אם מכאן אין הכרח אבל עיי' משיכ למעלה כהמפרשים שכי דהמ"א חוזר בו ממש"כ (נסי' נט) וכמבואר (נסי' סקפג סק"ג). ועכ"פ שוב קם דינא דתכיד חוזר.

וקצת י"ל שבוה פליגי המניא והא"ד: המניא (כ"ו סק"ח) כי בשם ס"ה
 ברך על פירות וב עורו מברך הביאו לו פירות יותר יפים יאכל מהראשונים
 תחלה, וע"י מהה"ש שאח"כ יאכל מהשני בלי ברכה מכיון שה" דעתו עליו,
 וע"י א"ד מ"ש בזה שא"צ לברך כיון שהוא מאותו המין ע"ש.

ובקריאת התורה כשברך לא במקום חובת היום, להפוסקים שצריך
 לחזור ולברך עולה בהשקפה ראשונה לדמותו לדין מין אחד שברכה אחת לו.
 אמנם רחוק הדמיון זמ"ז שינוי מקום בתורה איננו אותו המין, שעל מקום
 שאיננו חובת היום אינו יכול לברך כלל ברה"ת ולא דמי לאותו המין שצריך
 לברך אמנם אותה הברכה על פרי זו כמו על זו כשחפץ לאוכלה.

וכר נרחב יש למעיין במוש"ע (הפ"ט ו') פתח ואמר בא"י א"מיה אדעתא
 לספור כראוי היום ד' ימים וס"ים ה' ימים איח ומברך, ושמת המ"ז שדברי
 השו"ע לא נאמרו על הספירה אלא על הברכה כלומר בסוף הברכה טעה
 בדיעת המספר שא"ח הברכה וזוהו פשוט דע"כ לא מבע"ל בברכות (לשמת
 רש"י) אלא כשטעה בעת שהזכיר שם ומלכות, וס"ים המ"ז ונ"ל ברור אם
 היתה הברכה כולה בטעות ונזכר בשעת ספירה צריך לחזור ולברך עכ"ל, בכאן
 חזר המ"ז לתקפו של המניא (ר"ט) שבטעות כונת כל הברכה חזר אפ"י
 תיכר"ד כדמשמע מלשונו ונזכר בשעת הספירה והספירה כראוי ה"ז מדברת
 מהזכרה תוכר"ד. אולם שמת המניא שם צ"ג: לפירושו קאי הטעות על
 הספירה, והוא כי שם בזה"ל: ונ"ל דאינו חוזר ומברך אלא יספור שנית היום
 ד' ימים בלא ברכה דהא בברכה אחת יצא א"כ הפסיק הרבה, ואם נזכר

תוכר"ד

ולפמשיב המפרשים (מוכח נכ"ס: נמשכ"כ) לתרץ על קושיה המ"ז מתורכום
 דש"ה שהברכה אינה קאי על היום אלא הודאה לדי על עצם המצוה,
 ומשו"ה כיון שנזכר הכ"ד וס"ים כהוגן ש"ד א"כ היה בניד (וקיל"ה וע"י).

ונמצא שבדין נר תנוכה שהניח למעלה מעשרים ותכ"ד הניחה במקום
 הראוי יתכן שאינו חוזר ומברך וכן בדין ברך על סוכה פסולה וכדומה.

גם מ"ש שבניד ל"ש לומר ספק ברכות להקל עפ"י ד' הבי' (כס"י ספ"ט), ל"ד
 כלל ששם עיקר הספק היה על עצם הספירה שהיא לדעה זו טראורייטא ומחויב לחזור
 ולספור מספק ולכן צריך לברך על ספק דאורייטא ובמ"ש הרא"ש (נר"ט כס"י ס"ט) בשם
 הר"י משא"כ כאן שאין הספק אלא על הברכה לבדה ודאי שספיקה להקל, ויהי נ"חא
 בזה משיב האחרונים (כס"י כ"ה) דבשתיקה א"ח ומברך משום ספ"ל, וע"ש בפרמ"ג (סק"ג)
 אך בלא"ה רוב הפוסקים הולקים ע"ז כמבואר בהגרי"א (ס"ס סקט"ו) וע"ש.

ומ"ש מהכ"ג והא"ר כו' לא נראה כן ע"ש גם מ"ש סקה"ת כו' ע"י במג"א (ס"י
 קמ סק"ד) וע"י בפרמ"ג שם באורך, ועיקר הטעם אינו אלא אי אמרינן שהיה דעתו
 על כל התורה או לא ע"ש,

ומשיב לדמות דין ברכה מוטעת להקדש, והתוס' והרמב"ם לשיטתם אולו
 דליא גבי הקדש תכ"ד, ולכן ס"ל דגם בברכה כן, לענ"ד לא יתכן לומר כן,
 ל"ם לדי התוס' דמ"ל (כר"ס ג') דהזכרת ש"ש לבטלה בסדר של ברכה
 אינה אלא מרובנן ודאי שאין לדמות להקדש כלל.

[וגם בעצם שיטת התוס' בהקדש צ"ע דתוס' (תמונה כ"ה: ד"ס לא נלכ"ה)
 נראה דס"ל שגם בהקדש אמרינן תכ"ד וו"ל לא נצדכה שאמר תכ"ד (ולא
 מהני) פירוש כדו שאילת הלמוד לרב והא דקימ"ל (כנ"ג קצ"ט) תכר"ד ברב
 דמי

תוכר'ד ואמר ארבע יצא אעפ"י שלא ידע מתחלה שהוא ד' וכ"ש כשידע שהם ד' רק שמעה בדבורו ונזכר תוכר'ד יוצא עכ"ל, וא"א לומר כונתו שיצא רק בספירה דזה אינו חדוש כלל, אע"כ ר"ל שיצא גם בברכה א"כ מועיל תוכר'ד אף בברכה מומעת. א"כ קשה משי"ש: דא"ח ומנךך אלא יספור היום ד' ובברכה קודמת יוצא כו', וכיצד יוצא בברכה בטעות ואף שספר בטעות זאפילו לאחר כד"ד? ויש לבאר דברי המניא שדבריו אלה מסבים על תחלת לשון השו"ע "פתח ואמר בא"י אמיה אדעתא דלימא ארבעה, ומשמיענו המניא תחלה שאם רק הזכרת שם ומלכות בך בכונה ראויה אף שמעה בכונת סוף הבינה וגם ספר בטעות מכיון שעיקר הברכה כונתה היתה כהונן עולה היא להספירה שייספור כהונן אף לאחר כד"ד, והארכתי בזה עפ"י שטת הרי"ף והרמב"ם בברכות (י"ג) ובשוש"ע (כ"ט), ואנמ"ל.

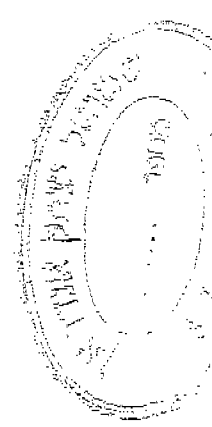
ומה שיש מן החדוש בדין הקריעה: מי שהי' לו חולה ונתעלף וקרע ואח"כ מת בתוכר'ד יצא מיד קריעה, וכיצד נתקנה הקריעה (שלא היתה בעת מעשה קריעה כלל אלא כקריעת ניר בעלמא) — עיי' שמת לו מת תוכר'ד ולא הוא שתקן מעשה הקריעה אלא שאירע תוכר'ד מעשה שחייב עליו לקרוע? וכדי להבין את זאת וגם כדי לתת טעם מספיק עיי' שאינו מועיל תוכר'ד לתקן ברכה בטעות — עלינו להביא טעמו של עיקר הענין מתוכר'ד. בזה שאמרין בכ"מ תוך כד"ד כדבור דמי אמרו שני טעמים: הרין בנדרים (פ"ז) כתב מה שיכולים לחזור תוכר'ד הוא משום שכל דבר שהאדם

עושה

דמי' חיינו כדי שאילת רב להלמודי ע"כ, חרו שנרפה הקדש לכל דבר וצ"ע על הפני' שבי' (נניק ענ) דשיטת התוס' הוא כהרמב"ם כדמוכח במנחות שם.

ואף לד' הרמב"ם דס"ל (כ"ט נכנס פ"א) דכרכה לבטלה תוי דאורייתא, מ"ס ליד להקדש, לבר מה שיש לדחות דשאני הקדש שבדבורו עכ"ד מעשה וכמשי"א (כממורס ג), שאנו מיסר שבדבורו עכ"ד מעשה ופרש"י שצושה מחולין קדשים ע"ש, ונראה שזהו הטעם המקדש ומגרש, שהבאור מש"כ הר"ן, הגי כיון דחמירי' הוא שישנם אלה שחמורים מצה עצמם כמו עיי' ומגרש וישנם כאלה שחמורים מצד מה שאתהוה מדבורם, ולכך זה לא יהבן דבריו דע"כ אין הטעם, משום דחמיר כמו מגרף' כמ"ש הגאון הנז' שיי שאין לשון זה נמצא כלל ברמב"ם, ועיי' בדבריו (כ"ט ממורס כ"ט) ונכתי' מ"י מעסיק פ"א) שכי' סתם, שאין חזרה בהקדש אף תכ"ד" ועיי' מש"כ בפה"מ בתמונה (פ' ליל מערימים), והטעם הוא פשוט משום, דאמירתו לגבות כמסירתו להדיוט דמי' כמפורש שם בתוס' וכמסירה סמך ודמי' כעכ"ד מעשה כשבואר בקצה"ח (כ"ט נ"ט) וע"ש בש"ך, [ולכ"ע הוי כמסירה להדיוט לענין שיקנה הקדש, ועיי' היטב ברין (נדרים ל)], והרי כבר נכנס לדשותו של הקדש, כשא"כ בניד.

[ולכאורה אפ"ל בדין אם מתני' בהקדש תכ"ד, שתלוי בשני הטעמים שמצינו בהאי אמירתו לגבות כו', הא', מש"כ המפרשים מהירושלמי (קדושין) משום דכתיב, להי' הארץ ומלואה', וכיון שהוציא מפיו קנה כבר הקדש, שבב"מ שהוא ברשות גבוה הוא, ולפ"ז אפ"ל שאף תכ"ד לא מתני' החזרה, ומעם ה"ב, הוא מש"כ הרא"ש (נדרים כ"ט), דהוי כמו נדר ומשום מוצא שפתוך השמור לא מצי' הדר ביה" ע"ש, ולפ"ז כמו שבנדר יכול



עושה לא נגמר דעתו הוא עושה ודעתו הוא שיוכל לחזור תוכריד. ותוס' והרמבין (כ"ב קכ"ב) כתבו בשם ר"ת שהוא רק תקנתא דרבנן שחקנו משום תלמיד הלוקח מקח ופגע בו רבו שיוכל ליתן לו שלום. והנה התוס' בב"ק (ע"ג:) וביב (ס"ס קכ"ב:) שהביאו מעם ר"ת הקשו לן באמת מדין קריעה מה שייך התם מעם תוכריד, ונדחקו בב"ק לתרץ. שמא לענין קריעה הקילו, כלומר שמא הקילו בדין קריעה להשוות מדותיהן אף שאין שם הטעם. ונביב כתבו, דלא פלוג רבנן, ול"ז התקשו רק לטעם ר"ת אבל הר"ן לטעמו לא התקשה כלל בדין קריעה. אחרי שכל דבר מעשה נמשך עד אחר שיעור כד"ר הה"ג פעולת הקריעה שהוא משום צער וכבוד המת נמשכת רושמה עד אחר הרגע שבו נודע לו בתוכריד שמת באמת. וויש אתי דברים בנוגע לברכת דין האמת אם דומה זו לקריעה שאם בך ברנע שחי ובתוכריד מת ופשמתי לי שיצא ונסתפקתי רק בברך על ראובן ברנע שחי ובתוכריד מת לו שמעון, ויש להאריך בזה.

והנראה לענין דבברכה מוטעת אם מועיל תוכריד תלוי אם בהקדש יכול לחזור תוכריד, והנה בנדרים (פ"ג.) וביב (קכ"ט) אמרו והלכתא תוכריד כדבור דמי חוץ ממגדף ועע"ז ומקדש ומגרש, וכי ה"ן (נדרים) הני כיון דחמירי אין אדם עושה אלא בהסכמה נמורה ומשויה אפי' תוכריד לא מהני, ולטעם הר"ת כי הרמבין ניכ שהשוו מדותיהן בכל מילי לבר מהני ענינים שחמירי והרמב"ם (ערכין פ"ו וע"ז) הוסיף שנם בהקדש א"ח תוכריד משום דאמירה לגבוה חמירא כמו במגדף. וכ"ה גם בתוס' (מנחות פ"א ד"ה סודס). ואם באמירה לגבוה ס"ל שחמירא

לחזור בתכ"ד היה בהקדש, ועכ"פ נמצאנו למדים שלביע אין הטעם משום דחמירא אלא שעמא אחרינא אית ביה וליש לניד].

וגם במקדש ומגרש ל"א אלא בעביר מעשה וכמ"ש הבי"ח (קכ"א) לביע כ"י ע"ז). דדוקא בעשה מעשה קודם הדבור השני כגון שנתן מעות בידה, ולא אתי דבור ומבטל מעשה אבל במקום שלא היו רק דבור לחוד כ"י יכול לחזור תכ"ד ע"ש.

ועיי' במאירי (נדרים ס"ט) שכי, מגדף היינו שאם גרף וחזר תכ"ד לומר חזרני כ"י או השתחוונה לע"ז ותכ"ד אמר חזרני כ"י אין חזרתו חזרה ונהרג על מה שעשה, וכן אם קדש אשה ונתן לה ואמר הרי את מקודשת לי ותכ"ד אמר איני רוצה בך, או שגרשה ונתן לה את גופה כ"י ע"ש. הרי שבעיקר קפדינן על המעשה ואף בע"ז סדיק וכי השתחוונה לה ונהרג על מה שעשה, ומגדף צ"ל דה"ל דכסו שאמרו בגמ' (כריתות ד') שאני מגדף הואיל וישנו בלבי ופרש"י, שעיקר איסורו במחשבת הלב ואין כאן מעשה וסה שדבר אינו אלא משמיע איסורו אבל כפיסת קומתו היינו עיקר איסורו דאילו היה מדבר במקבל ע"ז בלא השתחויה לא מחייב דאין עיקר בלב אלא כפיסת הוא החיוב ע"כ. וכשם שליח כאן עקימת פיו מעשה משום שהעיקר תלוי בלב, משום הא גופא אין צורך אמנם למעשה (בנוגע לחיוב העונש). והרי נראה גם מדי רש"י דבע"ז צריך מעשה ועל בתוס' (כ"ב קכ"ט) שכי' דבעכו"ם ומגדף שאני שגזירת הכתוב הוא ע"ש, ונראה מדבריהם שבע"ז באומר אלי אתה לבד בלי מעשה ג"כ מחייב, זכן אמנם נראה מסוגית הגמ' (כנסתרות ס"ג) ע"ש, וכן מסק תרמב"ם

שחמירא והורה אפי' תוכדיד לא מהני י"ל ק"ו בברכה והזכרת ש"ש שחמירא לא פהות מן אמירה לגבוה של הקדש, אלא שיש קצת עיון מדוע בשבועה אמרו שיכול לחזור תוכדיד (שנעוטה ל"ב ורמזים שנעוטה פ"ב). ויש לפלפל ולחלק. וזה שני'ל שמה"ט ס"ל להרבה פוסקים (מוס' ומויע' ועוד) במעשה ואמר מקדש השבת שאינו מועיל אף תוכדיד (בלתי אם ידע שיו"ט היום ונכשל בלשונו שליש לדמותו להקדש), וכן להרבה פוסקים כשבדך בפרה"ג במעות על שבר (כהשבו שהוא י"ן) שאינו מועיל חזרה גם תוכדיד משום שהזכרת שיש חמירא כמו בהקדש.

ונמצא

הרמב"ם (נפ"ח מ"ט שגגות ס"א) דלחיוב כרת ומיתה אין צורך במעשה כלל ורק לחיוב קרבן צריך מעשה ע"ש, ונפלאתי על הלח"מ (נפ"ג מ"ט ע"ז ס"ד) שהקי' על מש"כ הרמב"ם שם, הגביה לבנה ואמר אלי אתה", דמשמע שצריך מעשה—מתוך פוגית הגמי' דסנהדרין שם, ולא הביא מש"כ הרמב"ם בעצמו בהי' שגגות שם.

ולכאורה יקשה מאותה פוגיא גם לדי' רש"י [וע"ש ברש"י (סנסדרין ס) שכו' והסקבלו באלוה אפיו באמירה כעלמא כגון האומר לו אלי אתה כו'] וכן יקשה להמאירי, ועי' במפרשים שהרגישו בקושי' שבד' רש"י ובחי' קרני ראם כו' דמש"כ רש"י, דאילו היה מדבר כו"י היינו היכא שאין מקבל עליו באלוה אלא בעבודה דאז ל"ט הדבור בלי השתחויה עי' סנהדרין ע"א עכ"ל, ולכאורה אפ"ל עוד שרש"י סיירי לענין קרבן שצריך מעשה, אבל על המאירי קשה, (ודחק לומר שמש"כ השתחויה ונהרג על מה שש"ש הוא לאו דוקא, או שאינו פוסק כאותו ס"ד (סנסדרין)).

ובמה שכתבתי במעם דמגדף, יקשה ג"כ דהרי גם ע"ז הלוי בעיקר כמחשבת הלב. [וגם שהרי נדון בע"ז גם על המחשבה (קדושין לט.)] ואמנם בזה אינם מובנים גם דברי רש"י שמחלק בין מגדף לע"ז, וכבר הקי' בתו"ש (סנסדרין ס"ד ד"ס נו"ל) על די' רש"י, וכי' דלפי מה דפרישית לעיל דבסתם עכו"ם מאהבה ומיראה חייב ניהא דאינה תלויה בלב" עכ"ל.

ועי' בשם"מ (כ"ס) שהקי' ג"כ בזה על רש"י, וכי' ד"ל שהכא פרושו שבמגדף אינו חייב אפי"כ ידעין בודאי שמתכוין לשם, שאם אמר יכה יוסי את יוסי אינו חייב אפי"כ דעתו וכוונתו לשם, (מתאימים לדי' רש"י בסנהדרין שם ע"ש) אבל גבי ע"ז האומר אלי אתה חייב ע"ש, וצריכים להסביר שכוונתו הוא, דבמגדף עצם הדברים בלי כונה לשם אינם כלום, אבל בע"ז עצם הדברים שאמר לע"ז אלי אתה, אין לך עע"ז גדול מזה. ולגם כיון שאמר בפיו אלי אתה אפ"ל דלבו לשמים, (וע"ע מש"ש לתרץ בשם הרא"ש).

ולפי"ז יובן עתה למה אינו יכול לחזור במגדף אף תכ"ד, דכל עיקר הטעם דחזרה תכ"ד מהני, הוא משום שאפ"ל שלכך נתכוין מתחלה (כמו שבי"ל) אבל כיון שנתברר כברור גסור כונתו בתחלה איך יוכל לחזור אף תכ"ד, ובע"ז ה"ט כמ"ל כיון שזה עצמו נקרא עע"ז ואין לבו לשמים אינו יכול לחזור.

ובלא"ה היה אפ"ל שמש"א בגמי' וברמב"ם, שבע"ז אי"צ מעשה היינו להתחייב, אבל שלא יהא יכול לחזור אף תכ"ד, צריך אמנם מעשה, שאל"כ אתי דבור ומבטל דבור, ויתורץ בזה קושי' הלח"מ על הרמב"ם, דשם (נ"ט ע"ז) הרי סיירי הרמב"ם בד"ן דחזרה בתוכ"ד ולכן כי' הגביה לבנה דוקא, וכי"כ יתורץ בזה

ונמצא שתום בברכות (י"ז) שאמרו אם התם מקדש השבת בטעות שהוא שבת שאינה מועילה חזרה תוכר'ד אזלי לשטתם במנחות (פ"ה). שבאמירה לגבוה אין מועיל חזרה תוכר'ד. ולפי מה שאמרנו לעיל, שגם דעת הרמב"ם בדיון נקט כסא דשכרא שא"ה תוכר'ד - גם הוא לשטתו שבהקדש לא מועילה חזרה אף תוכר'ד.

כא

בזה קושיתנו על המאירי דמיירי ג"כ בדיון דחזרה בתכ"ר. ויתודין בזה קושית הגאון הנז' משבועה שכי הרמב"ם שיכול לחזור תכ"ר, דאף שאמרו בגמ' (תמורה ב) חוץ מנשבע דחייב אף כלי מעשה, מ"מ לענין שיוכל לחזור תכ"ר טהני כיון שאין בו מעשה.

ועל קושית הלח"ט יש לתרץ בלא"ה רע"כאן אינו צריך מעשה דוקא באומר לע"ז ידועה אלי אתה, אבל באומר לבול עץ ואבן אלו אתה, צריך אמנם מעשה, שכיון שלא היתה ע"ז מעולם צריך מעשה להראות שרונה לעשותה ע"ז כיון שאינו עובדה אלא בדבור בעלמא, או כדי שיהא ניכר שאין לבו לשמים, והרי מצינו שחלק רש"י (פס נססדקין ס) בין בפניו לשלא בפניו ובאר שם בטהרש"ל דבפניו די באמירה בעלמא ושלא בפניו צריך קבלה באלהות שיאמר אלך ואעברנו ע"ש, ונראה שכ"ז הוא מצום דכיון שהוא בפניו ניכר הדבר שעובר לע"ז.

ועתה נחא דשם (נסי טנגוט) שכי הרמב"ם ראינו צריך מעשה הרי כי מפורש, המקבל ע"ז באלוה כו', שקבל ע"ז ידועה באלוה וכן שם בגמ' אמרו, העובר עכו"ם כו' המקבלו עליו באלוה האומר לו אלי אתה שמירי שהיתה ע"ז מכבר משא"כ שם (נסי ע"ז) שכי, אפי' הגכיה ל ב נ ה " שאינה ע"ז, ע"כ צריך עכ"פ מעשה של הגכיה.

ובזה יתכן ליישב גם דברי רש"י (נכריות) שמירי בכל אופן אפי' באומר לסתם עץ ואבן אלי אתה, משא"כ שם (נססדקין) דמפרש במשנה שסגי באמירה בעלמא, משום דמירי שם במקבל ע"ז גמורה וכמ"ש. [ובלא"ה אפ"ל שהרי רש"י מירי שם (נכריות) אליבא דר' יוחנן שס"ל דלרבנן כפית קומתו הוי פעשה ובעינן לדירי מעשה, משא"כ שם (נססדקין וע"ש סה)].

אולם לדירי קי' על עצם דברי הלח"ט דכאי מקשה מאותה סוגיא, שאמרו: "אר"נ כיון שאמר אלי אתה חייב ואמרינן אמאי כו' והקי' והתניא אינו חייב אלא על דבר שיש בו מעשה. משמע דסתמי מירי בדליכא מעשה דאל"כ מאי קושיא הא עשה מעשה כו' עכ"ל, ולכאורה יש לדחות דהתם מירי במעשה של עבודת הע"ז עצמה כמ"ש כגון זבוח וקיסור כו', משא"כ כאן (נרמכ"ס) שאין המעשה בגוף עבודתו אלא לפניה ועבדה אמנם רק בדבור בעלמא, ושם (נסי טנגוט) שאמר דאיצ' מעשה היינו מעשה דע"ז וע"כ כשאמר הרמב"ם (נסי ע"ז) דצריך שיגביה לפניו שיעבדה, ע"כ משום היכרא וכמ"ש, וגם שמירי אף בלבנה של הברו יאמרו בגמ' (ע"ז מו) דליתסר צריך מעשה, וא"כ כיון שגם אחרו שעבדה באמירה לא נעשתה ע"ז וגם הוא לא עבדה אלא באמירה בעלמא אין היכרא וע"כ צריך שיגביה כדי שיעשה ע"ז ויהי ניכר עבודתו לה.

ועכ"פ נמצאנו למדים שנשתנו הני דאמרן משאר דבר ויתודין קושיתו משבועה שכי הרמב"ם שיכול לחזור תכ"ר, [וע"ש (נפ"ז ס"ז) שס"ים, מפני שזה דומה לטועה", ובהו יהיה נחא טה שלא כיכ גבי מימר, (עי' נפ"ל נערימות) משום שתפורה הוי אף בטעות וכמ"ש בח' נדרים (פ"ד ס"ז) ומשויה אין בשאלין

פרק ז.

בא לדון שם ע"ז שמניה התפלין שלא במקום המצוה שהמור יותר באלו לא הניח תפלין כלל, כי הוא עברייין, בקום ועשה. הגה בנוגע לדהעבירה של מצות תפלין נראה שהוא רק עברייין בשב ואל תעשה, דכל עשית מצוה שלא במצותה אינה אלא בטול מ"ע והוא רק קרקפתא דלא מנח תפלין, ותשובה מועילה ע"ז כמו כל בטול מ"ע, וכיכ נב רבנו בריש פ"ד: ,כאשר יעירוהו לתקן עותתו עליו לשוב אל ה' כו' וכמיש חזיל עבר אדם על מ"ע ושב אינו זו משם עד שמוחלין ליה ול"ש לומר כאן שעובר על כל תסור בחלקו על חמז"ל בפרוש "בין עיניך" שכ"ז אינו אלא אם מורה או עושה בתור הוראה ועל דרך זקן ממרה, אלא שרי"ט אינו אלא כשעובר בכל תוסף בהוספת פרשה חמישית ולא כשמורה להניח תפלין על המצוה. (א)

כתב

נשאלין על התמורה ע"ש, משא"כ שבועה].

ובלא"ה הרי כי הרמב"ם (נפ"ד מהי נזקות) דיכול לתקן הברכה לבטלה ע"י שיאמר חכף בשבמל"ו (וכמו שיבואר להלן דהוי תקון גמור) ואיך נוכל לדמותו להקדש.

ועוד י"ל דאימתי שייך לומר חזרה בתכד"ר, דוקא היכא שחזור לגבירי ממה שאמר בתהלה, אבל אם מפרש ומעמיד את דבריו הראשונים, שפיר אמרינן דיכול לחזור תכיר אף בקדושין ובגרושין כדמוכח בגמ' וכמ"ש בספ"י (צ"ק עג) ובכ"פ, וה"ה הקדש לדי הרמב"ם, וה"ה בגד"ר שאינו חוזר מהברכה.

וכמ"ש שכאן עדיף שאין הדבור מסייע לבטל דבורו הראשון, ותקונו בא ע"י מעשה, שפיר י"ל שתכ"ד יכול לחזור, וכן העתיק תמצית הדברים להלכה בשם רבנו בסי תקון דחיה (סי"ה) ע"ש.

(א) דבריו רבנו עולים על דין דערות שקר ע"ש, ואף לגבי מצות תפלין פשוט הדבר שהבטל עשה בידים חסור טפוי טפוי שבטל"ו בשוא"ת בלי שום פעולה, דכיון שעושה מקום לתפלין שלא במקומן הראוי עפ"י חז"ל הרי עוקר הוא למצוה בידים וגרע טפוי, (ובודאי צריך להרבות בתשובה יותר).

וכשי"כ דלי"ש לומר כאן שעובר על דא-תסור, תמוה הוא שבודאי עובר על לית לא טבעי לדי הרמב"ם, אלא אף לדי הרמב"ן וכמ"ש לעיל (כ"ג סע"ט א') לטעמא (א) ע"ש, ומצד הלאו היה נעשה גם ז"מ (כנתכלאו שאר חנאיו) אלמלא העשה ד"עפ"י התורה אשר יורוך, וכמבואר בזהר הרקיע (ספ"ט טור"א'), וע"ש, וכיש כאן דהוי פרושו כדברי סופרים ואין הצדוקים מודים בו [אלא שאין בו כדי להוסיף ואם הוסיף גורע כו'], וע"י משי"כ רבנו שליט"א (נפ"ט) מהמג"א דגם פעולה לבד ברבים סקרי הוראה ע"ש.

אגב: כשי"כ שם רבנו שליט"א, דאם הקשר הוא גדול יותר מראי כו' דאפשר שטוב יותר שהקשר יהא סונה למטה מסקומו ממה שהתפלין יהיו שלא במקומן, דכיון דהנחת הקשר למעלה אמרו בגמ' (מנחות נ"ה) שהוא כדי שישראל יהיו למעלה, ו"ל שהוא רק כדרבנן. כו"ז ע"ש, י"ש להוסיף דכ"ש הוא אליבא דר"ע גאון שהביא הרא"ש (נפ"י תפלין) דמה שאמרו בגמ' שצריך שיהי הקשר למעלה הוא על הקשר דתפלין של-יד ע"ש, וכן

פרק ט.

כ"ש רבנו שליט"א שהעמיד באמצע ק"ש מותר לו להפסיק לתקן תפלין של חברו וכו' ול"ש כאן אי"א לו לאדם חטא בשביל שיזכה חברו. מטעם שכתבו תוס' (סנה ד' ע"ג כ"ג) לענין ל"צ לזה. דאחרי שמותר לו להפסיק אין כאן חטא' (בשביל שיזכה חברו). (י)

ועל משי"ש: "הרא כמ"ש תוס' שדוקא במעשה שכבר נעשה משא"כ באן עושה עוד האיסור במה שמבטל מצות תפלין בשעת תפלה בפרט כשעומד בק"ש שמעיד עדות שקר בקום ועשה. קשה לי טובא, הרא: אין ענין של קום ועשה מסיף כאן כלום (מלבד מה שאני מפקפק בכל הענין של קום ועשה כמ"ש"ל) דמבואר בגמ' ובתוס' בכ"ד שאין חלוק בענין זה בין ק"ע לשוא"ת אם אומרים מותר לעבור עבירה קלה כדי שחברו לא יעבור על חמורה הה"נ לזכות לחברו בעשית מצוה שלא יעברה בשוא"ת (אפי' לתירוץ הריב"א). כסוגי' דפסחים (י"ט) בק"פ וסיגי' דעירובין (ק"ג) ביבלת, וגיטין (מ"א) בחצי' שפחרי, ואם אין אומרים לו לאדם חטא כו' הה"נ בעבירת לית של ק"ע כגון אכילת טבל ובמתלוקת רבי ורשב"ג. שנית: דהנראה מדברי התוס' (ס"ס ע"ג ד' וזכ"ד) שלא נקמו רק תרי חלוקים החלוק הראשון הוא בין נעשה האיסור על ידו ללא נעשה על ידו (כסרסג"ה המובא בגי' ב"ו) והחלוק השני (שחפסוהו בעלי התוס' והפוסקים לעיקר) הוא בין פשע ללא פשע, ומה שרביאו בשם הריב"א להוסיף לחלק א"ב כבר נעשה דהמעשה זהו הוסיף לתרוצם וחלוקם הראשון בין נעשה האיסור על ידו ללא על ידו, שע"ז אומר הריב"א דאפילו למדניק עצמו אין לפשוט משם להתיר דהתם עדין לא נעשה האיסור ומושב שיעשה הוא איסור קל ולא יעשה איסור חמור על ידו כו'. וכן מוכח מקושית התוס' (אחד דברי הריב"א) שהקשו מהא דתנן מי שחציו עבר וחציו בן הורין, ומה זו קושי' הלא התם לא נגמר המעשה של איסור אע"כ כמ"ש. ומ"ש רבנו לתרין את דברי התוס' מקושי' זו עפ"י החלוק.

פד' רב האי גאון וכמ"ש כ"ה שם בשם מהר"י אבוהב ע"ש. ואף שבשלמי הגבורים אשר על חמרדכו (ע"כ פני' ע"ג מדליקין) כ' שאם התפלן הם לסמה מצמיחה השערות על המצח וכן אם הניח הקשר לסמה מצמיחה שערות על הצואר, לא די שלא קיים המצוה אלא שברך ברכה לכמ"ח ע"ש. (ואזיל בשיטה כל הראשונים שפרשו דעולה על ש"ר). כ"ס ויל שגם לדידית עדיף יותר שיהא הקשר לסמה משיהו התפלן לסמה או שיעשה איהו קשר שהוא וכמ"ש רבנו שם. וכן העתיקו את דבריו להלכה בפסח"ז שעל הקש"ע וכמ' תקון דה"ה ע"ש.

(י) נראה דודאי ההפסק חוי חטא (דמבטל מקבלת מלכות שמים) אלא הזיל התירו בשום הא גופא דסברת התוס'. והרי הק' בגמ' כ"ס וכו' אומרים לאדם חטא כו' אף שאלו היו אומרים לו חטא לא היה חומא כזה אפי' באיסור דאורוותא כיון שהוא עפ"י הזיל וכמ"ש בתוס' (סנה ע"ג ד"ס קודם) ובענין שכי הרשב"א (במ"י כ"ט ו'ג) בענין בחיג ע"ש אלא שהדברים מוסבים על הזיל ודין התורה. ואין זה אלא בגדר דחיה.

החלוק בין קום ועשה לבין שוא"ת—התוס' לא נחתו לחלק בהכי, ונראה שקושיא זו חוזרת לתרוצם הראשון, וער"ו דאיתי גם במהר"ם שם, וכן בערובין (ל"ג) ובגיטין (מ"ח) ובשאר דוכתי לא כתבו תוס' אלא רק שני הלוקים אלה, וכן מבואר גם בב"י (טס סס"י ט"ו). ה

תו פלפל (שם) באומר מותר שהוא שונג לדעת התוס', וכי "ומה גם שדעת הרמב"ם (הלכות בנות) הר"ז קרוב למזיד כו", אין דברי הרמב"ם מנגרים כלל לדברי התוס', הרמב"ם כ"כ בהל' גלות ובגלות מעטו מפורש, אומר מותר שאין לו דין שונג כרכתבו תוס' משום דשנגה יתירי כתיב בו, ובשאר אמורים ס"ל גם הרמב"ם שאומר מותר הוא שונג כמ"ש בה' שנגות (פ"ג) בקטן שנשבה, שאומר מותר שונג הוא, כדעת שה"פ, (אלא שיש מאהרונים מוסיפים באומר מותר שגם אנוס הוא), ועי' ט"ז (יור"ד ל"ט) מה שהביא דברי התוס' בבכורות כ"ג משיש, ויש מא אומר מותר שונג, וכי הפר"ח (סס ס"ק י"ג) לחלק היכי דעבירי אינשי דטעו, משנה מפורש היא שהוא שונג והיכי דלא עבירי דטעו כגון בדין ידוע לכלם בזה צריכים להשמיענו ובוה כתבו, ושמא, ובמנ"א (סי"ח ז') גם בטעה בהוראת חכם שהוא שונג, וקצת יש להעיר מב"ק (ל"ג) מכאן לביג שנהרג שהי' לו ללמוד ולא למד, מישמע לכאורה שהי' ללמוד הוא קרוב למזיד (גם לישראל) ויעי' לשון הרמב"ם מלכים (י"א ח') ופי' הרדב"ז שם ויש לדבר בזה. (

עוד

ה) מבואר היטב למעלה (בהערה ג' ובהערה לסערה טס) ועי"ש.

י) כ"ה דברי הרמב"ם (נפ"י מה' מלכים) בב"ב שהרג, ואומר מותר דהוי קרוב למזיד ע"ש, אלא שמכאן יש לרחות כמ"ש רבנו לחלק בין רציחה לשאר מצות, אבל בהי' תרומות (פ"ה ה"ח) כי הרמב"ם מפורש כה"י בסהניתן, שאם ידע ושנג שמותר לתרום כן המסא על המהור הריהו כמזיד ועי' בכ"מ, הרי שע"כ חולק הרמב"ם על שיטת התוס', ועי' במ"ל (נפט"ו מסמ"א סכ"ה) שהביא את דברי התוס' (דנכוחות כג) וכי שדבריו הרמב"ם שהוכרנו לא משמע כן, ואמנם קצת תמוה הוא על המ"ז שלא הביאו, וגם הפרמ"ג שהאריך בזה ולא הביאו. [וגם י"ל דהרי התוס' איירו שם בכמול איסורים שהוא לדידם רק דרבנן וי"ל שברבנן הקילו ואמרו דאומר מותר שונג הוא כשום דלא משמע לאינשי איסורי דרבנן, אך י"ל לפ"ד הנו"ב (מ"ט יור"ד מה) דלבטל גוף האיסור לכ"ע אמור פה"ת ועי' י"א (יור"ד ל"ט) שכי' דמהרא"ש והרע"ב (בעל"ט) לא משמע כן ע"ש. ועצ"ע].

ומשי"כ כדי הרמב"ם בהי' שנגות, לכאורה אינה ראייה דו"ל שכל עיקר הטעם דאומר מותר קרוב למזיד, הוא משום דחל"ל ללמוד ולא למד כמבואר ברש"י ותוס' (מכות ט.), וכאן לא שייך לומר דחל"ל ללמוד כיון שהוא חנוק שנשבה (ועי' נמוס' טנת ע ד"ס העלם) ודיו שנאמר דלא הוי אנוס (ועי' ס"ה ונריש כריסות) ולזה כי הרמב"ם דהוא שונג.

וכן י"ל שכשי"כ רש"י (טס נשנת), דריו ור"ל ס"ל דחנוק שנשבה פטור כשום שפ"ל אומר מותר אנוס הוא ולא שנגה הוא" ע"ש, כונתו ג"כ שכאן ס"ל לר"י ור"ל דאומר מותר אנוס הוא, משום דאין כאן הסברא דחל"ל ללמוד ובכל דוכתא אמנם שונג הוא (ועי' נמוס').

וכ"ש כגמ' דב"ק, ל"ד כלל דהתם מיירי בדבר פשוט שבר"א ונחרג על שלא

עוד כ' שם: אמנם י"ל דהנה הביי כי ולכאורא י"ל דבגמרא אין הכרח כלל שא"א לו לאדם חטא כו' כי במקום שגם חטא חברו הוא פעם אהת כו"י. הנה בההיא אמתא דהוית בשומבדיתא וההיא מעשה בחצי שמחה וחצי בת חורין (גיטין ל"ח) שהקשו תוס' בכ"ד הא התם פושעים היו לא חלקו תוס' שיה שכל ימי יתכן שתהא בעבירה. (

והנה

לפר. משאיכ כאן הרי עשה מה שמוטל עליו — לשאל לחכם. ואם החכם מעה מה פשע הוא ובודאי אין לך שונג גדול מזה. ועיי' בס"ת (יור"ד ס"ו ט) שמביא מתי צ"צ שאם שאל לבעל הוראה שאינו כומחה דלא הוי שונג ע"ש הרי דוקא אם שאל לאינו כומחה.

[וגם ע"ז עזיע ואינו רומה למשיב שהרי לא טעה בעצם הדבר ועכ"פ עשה המוטל עליו ושאל לבעל הוראה אלא שחשב שידע להורות וטעה בזה. ולא דמי להא דאמרו (נמכות ט) בחשב שהוא כהמה והוא אדם. דאמרינן שהליל לעיין היטב וע"ש ברש"י: דכמו דאמרינן הליל ללמוד כן אמרינן הליל לעיין. הרי אף שראה ועין אלא שלא עיין היטב חיוב, ל"ד דכאן עדיף טפי וכמבואר].
(ז) עיי' מ"ש למעלה (נכנסה ה' וכו' לטעם ז).

אגב: מ"ש רבנו שלוש"א. דבהניח שלא במקומן הוי ברכתו לבטלה ועובר על לא תשא כו"י, וכן אמנם נקמו כל האחרונים [היה הקשו"ע, השלחן שלמה, והערות השלחן, וכ"כ במשכ"ר בשם הע"ת (ועיי' בבה"ט שכ"כ מהמ"ז ושם אינו. ומ"ש המ"ז ועוברים על איסור דאורייתא אינו עולה ע"ז כדמובח שם ועיי' מ"ש רבנו בת' כליל תפארת) ע"ש]. וצ"ע לפי מנהגנו עפ"י הרמ"א (נסי' כה סע"ה) שאומרים אחרי הברכה בשכמל"ו ושוב ל"ה ב"ל ואינו עובר על ל"ה, וכמ"ש הרמב"ם (נפ"ד מס' נזקות ס"ו) כהירושלמי וכן תפסו כל הראשונים וכ"ה במוש"ע (ס"ו דו).

אך יש לרונ אם אמירת בשכמל"ו היא כעין תשובה על מה שבוה ש"ש ולכן עליו לומר דברי שבח ולקבל שוב ע"ש, או שהוא תקון גמור שכיון שסיים בדברי שבח הוי כאילו לא הוציא שש"ל מעולם, והנה במוש"ע הלשון. על שהוציא שש"ל אולם מלשוננו של הרמב"ם נראה שאמנם תקון גמור הוא לספרע שכי, וצריך לומר בשכמל"ו כו' כדי שלא להוציא שש"ל [ואף ששיפתו היא דברכה לבטלה עוברים על ל"ה מה"ת וכמ"ש]. וכן נראה מלשוננו של הירושלמי (נזקות פ"ה כ"ג מנכ"ט) "וצ"ל בשכמל"ו שלא להזכיר שש"ל" [ועיי' מה שהאריך רבנו, בעולת ראי"ה בטעם התקון ע"ש].

וגדולה מזו מצאנו שאפילו בהוצאת שם שמים לבטלה בלי ברכה שלכאורה היא יותר חמורה מברכה לבטלה שהרי חלקו בתוס' (רי"ט ג) דהזכרת ש"ש בסדר של ברכה הוא רק מדרבנן, והזכרת שש"ל בלי ברכה הוי דאורייתא ע"ש, ומ"מ כי הרמב"ם (נפ"ד מס' נזקות ס"ה) שאם טעה הלשון והוציא שש"ל ימהר מיר וישבח ויפאר ויהדר לו כדי שלא יזכר לבטלה כו"י, וכי שם הרדב"ז שמקורו הוא מהירושלמי הניי וכ"ה בהג"מ ובכ"מ ע"ש, וכ"ה כפורש בסמ"ג (לח"ן ס"י נמ"ה), שאם טעה כו' וכאן רירושלמי וצ"ל בשכמל"ו כו' ע"ש, ואף שלד" הרמב"ם גם ברכה לבטלה הוי דאורייתא מ"מ י"ל שגם הוא מורה שמצד הסברא הוי השש"ל בלי ברכה יותר חמור.

וכן נראה מלשוננו של המאירי (נדרים ז) שכי בשומע הזכרה מפי חברו שצריך

פרק יא.

והנה אם סיפר סתם יחמא כו' שמצד ההרגל אינו משים לב כו' כל המטים פסולין כמ"ש המניא מי שאינו מניח הפילין אפי' אינו עושה להכעיס פסול דאינו בקשירה כו"י. לענין די לו בזה שנותנים לו שם מומר לאותו דבר וקרקפתא דלמית ואין גם לכנותו מומר להכעיס. (וברמב"ם (תשובה ג') מנה את הקרקפתא דלמית, ומומר להכעיס בשני סוגים). כי מלבד מה שעצם הדין הזה של

שצריך לנדותו, שהוא רק בשומע שהזכיר את ה' לבטלה ועבר על מה שאמרו: (תמורה ג') את ד' אלהיך תירא אזהרה שלא להוציא שש"ל כו"י וגדולי המחברים חרשו בדבר דאף בסברך ברכה שא"צ כל השומע חייב לנדותו שאף זוחי הזכרת השם לבטלה כו"י ע"ש, וידוע שגדולי המחברים הוא הרמב"ם וכמ"ש בשממיק (תמורה ג') שכי"ם שמזכיר חמארי גדולי המחברים כונתו על הרמב"ם (ואמנם כ"ה ברמב"ם ע"ש) הרי לדי הרמב"ם חדש חרשו בדבר ובגמ' לא אמרו רק במוציא שש"ל, אלא שכיון דגם ברכה שא"צ אסור מדאורייתא מנדין גם ע"ז, [ולפ"ז היה אפ"ל שמה שמצינו שהזכרת השם היא כ"כ חמורה הוא רק במוציא שש"ל ולא בכרכה שא"צ ול"ל להקדש אף לדי הרמב"ם וע"י משכ"ל].

ובאמת צ"ע לדי התוס' (וכן הרא"ש (נפיק דקדושן סיי מט) ועוד כ"ס). אם חייבים לנדות למי שמברך ברכה שא"צ כיון שבגמ' אמרו רק בהזכרת שש"ל, וע"י בר"ן וברא"ש שפ"י דהטעם הוא בשום שעבר על האזהרה דאת ד' אלוקיך תירא (כמ"ס תמורה טס) והרי כ"י בתוס' (כ"ה טס) דאזהרה זו אינה אלא למוציא שש"ל ולא לברכה שא"צ, [וע"ש בתוס' (נדריס) שכי' דמטויה בכ"ס שהזכרת השם מצויה עניוה מצויה משום שדמי קצת לשבועת שקר]. וכונן שלדי אינו אלא מדרבנן י"ל שאין מנדין וכמ"ש הר"ן (פסחים ק"ט מקום סנסנו) דברבנן שעיקרו מדאורייתא אין מנדין (וע"י משכ"ל בזה) וע"י בניי (נדריס טס) שכי' דגם על כנויין מנדין משום שעבר על ד"ת דאת ד' כו', משמע שברבנן אין מנדין וכי' שם עוד מהרימב"ם דבמזכיר את השם בשאר לשונות אין מנדין אלא גוערין בו, ונראה משום דס"ל דלא הוי אלא מדרבנן ומטויה אין מנדין.

[אך זה י"ל דס"ל שאף מדרבנן אינו וכמ"ש ברש"י (סנסדרין ק"ה) בענין לוחש על המכה שאם מזכיר ש"ש בלשון לע"ז אין איסור, [מובא ברמ"א (יור"ד ס"י קט"ה) וע"ש בכ"ה שחולק ע"ז וכי' דמשמעות כל הפוסקים הוא דלא כרש"י והשיך דחה את דבריו וכי' דודאי לכתחלה יש להזהר אבל היכא דלא אפשר לא אפשר ע"ש, וכ"כ שם לענין מחיקת השם בלשון לע"ז, ויש חולקים ע"ז ע"ש בגליון מהרש"א משי"ב מהחות יאיר, וכן ראיתי בעצו לבונה (כס"י לנו) בשם התומים ע"ש], ושאני שבועה שכי' הש"ך (כס"י סני"ל) דמהני דעכ"פ מהני מטעם יד.

אך קצת יש לחלק דשם כלוחש על המכה הוי הזכרת השם לתועלת ואינו לבטלה ואינו אסור אלא משום מזכיר פסוק על הלחישה וזה רק בלשון הפסוק, וכן במחקר כיון שאינו צורת השם שאני, משאי"ב הכא סו"ס הוי בזיון במזכיר שש"ל אף בלשון לע"ז, והרי כ"י הרמב"ם (נפ"ו כו' מה' סנסדרין) וכן פסק בשו"ע (תו"מ ס"ו כו') לענין מקלל "דאפי' באחד משמות שקורין הגוים להקב"ה לוקה" וע"י ברבנו ירוחם (תמו"ד חלק ה') שכי' מפורש דאף בלשון לע"ז חייב לנדותו, ואולי משום דס"ל דהוי דאורייתא וצ"ע].

של המניא הלכיה מהרמ"א יור"ד (כ' ס') מי שאינו הושש בזכיה כו" אינו
 דין מוחלט, הביי למד כן מלשון הרא"ש (חולין פ"ח) והביי עצמו לא הביאו
 בהבורה והפרי"ח חולק ע"ז לדינא והוכיח מע"ז (כ"ז ז) — לוא אפילו יהיבנא שדין
 זה

ולפמ"ש יהוי נחא לדי הרמב"ם למה הוצרכו בגמ' (נרכוס ג) פסוק
 מיוחד על ברכה שא"צ ולא ילפי מהוציא שש"ל דכיון דתמור אין ללמוד ממנו, ומה
 שאמרו דכרכה שא"צ עובר בלאו ובהוציא שש"ל רק בעשה שיותר קיל לדי הרמב"ם
 (ודלא כרמב"ן (נפ' יתרו) ועיי' מש"כ כזה בק"א (סי' ג). י"ל דהרי ע"כ עיקר קרא
 דלא תשא נאמר על שבועת שוא אלא שגראה להם לחול ללמוד מזה גם על מזכיר
 שש"ל בלי שבועה, ואפי' בברכה שא"צ וכמ"ש המהרש"א (נדרים נט) מהרמב"ן, דמלא
 כתיב לא תשבע אלא לא תשא נשמע מזה גם מזכיר שש"ל, וכי' די הרמב"ן על
 התורה (נט) ועל דרך הפשט ואמר עוד שלא ישא על שפתיו השם הנכבד על
 חנם כלשון לא תשא שמע שוא, וכל אשא את שמותם על שפתו וכו' ע"ש, נמצא לפי
 שאלוהי דאמת עובר גם במזכיר שש"ל בלי'ת והוספה הוסיפה התורה על מזכיר שש"ל
 בלי ברכה גם איסור עשה ואזהרה מיוחדת.

ובזה יתורץ קושית התפ"י (נרכוס סוף פ"ח) שהק' על שיטת הרמב"ם, דא"כ ליל
 קרא דאת ה' אלקיך תירא על הוצאת שש"ל גילף מלא תשא וכבר כ' ע"ז בנו שם
 דיתכן שכא כרו לעבור בעשה ולית ע"ש.

גם משה"ק שם שכיון שאמרו בגמ' הלשון, משום לא תשא ולא אמרו, עובר
 בל"ת ש"מ שהוא רק מרכנן, יש לדחות מגמ' ערוכה (נמוינט) שמה שאמרו, משום
 לא ילבשי דייקו שע"כ מיירי כדאורייתא ע"ש, ועיי' בק"א (סי' נח) הביאתי משה"ק
 המהר"ם שיק' (ניור"ד סי' קנ) מגמ' זו על הריטב"א שכי' (נתי' למכות) שבכ"ס
 שאמרו, משום שנאמר אסמכתא בעלמא היא, ויש שחלקו בין אם אמרו, משום
 שנאמר לאמרו משום לבר שהוא דאורייתא (ושם הארכתי בדי' הריטב"א אלו).
 אולם אחרי ההתבוננות נראה שע"כ אין לומר שהאי לית עולת גם על מזכיר
 שש"ל, דא"כ מאי הק' בגמ' (תמורה ד) דאין לאוקמי האי, ליראה את ה"י על מזכיר
 שש"ל משום דאין בזה אזהרת לית, ואי כדברינו הרי יש גם במזכיר שש"ל אזהרת
 לית, והיה נראה לומר שאמנם האי לית שאמרו ככרכות הוא רק אסמכתא בעלמא
 גם לדי הרמב"ם, דקרא לא מיירי אלא בשבועת שוא (וכן נראה קצת מלשונו (נתי'
 נרכוס פ"ח), והרי הוא כנשבע לשוא"י כשמע שעיקר קרא בשבועת שוא מיירי אלא
 שאסמכתו אסמכתא לשבועת שוא). וכי' איסור ברכה שא"צ הוא מדאורייתא דילוף כאת
 הי כו' ומשום דס"ל דאף שמזכיר בפדר של ברכה ט"ם סו"ס הרי הזכיר את השם
 לבטלה או לא לצורך והוי גם זה ככלל מזכיר שש"ל.

ויהיו מוכנים בזה דברי הסג"א שכי' (נסי' טעו סק"ו), דדעת הרמב"ם הוא
 שברכה שא"צ הוא דאורייתא וכי' בתמורה ד' פשטא דתלמודא ותתוסי מפרשים דמיירי
 בלי ברכה כו' ע"ש, ולכאורה קשה דנקט גמ' דתמורה שמיירי כמוציא שש"ל ולא בכרכה
 שא"צ, ולא נקט הא דברכות שמפורש שם כלשונו של הרמב"ם והשו"ע, (וכן ציון הכ"ס
 מקורו בכרכות ע"ש) וע"ש במתה"ש שהק' דמתמורה לא משמע שיש לית, ולדי' נחא
 שאמנם התוא דברכות הוי רק אסמכתא, ועיקר טקורו של הרמב"ם הוא טגמ' דתמורה
 דמצד הסברא נראה להרמב"ם פשטא דתלמודא לא לחלק בין מזכיר שש"ל בלא ברכה
 למזכיר בברכה, [ועיי' במנ"ח (קג) שתמה מאד על הגמ' ובעיקר על הרמב"ם שמבואר בדי'
 דלוקין על מברך ברכה שא"צ, והרי ודאי לא גרע ברכה שא"צ מסש"ל ואמרו בגמ'
 תמורה וסנהדרין שאינו אלא בעשה כו' ונשאר כצ"ע ע"ש, ובהמשך דברינו יתבאר].
 אמנם גם לאורך גיסא י"ל שבאמת האי לית הוי מדאורייתא, ואלה"ק דא"כ יש
 אזהרת לית גם במזכיר שש"ל, די"ל שהרי ע"כ עיקר האזהרה דלא תשא הוא על

שבועת

זה מסכם הוא, עכ"פ אפילו להר"י והרא"ש פירושו של "מי שאינו זוכה" מי שאינו מודה בזביחה והה"ג בתפלין כל מי שאינו בקשירה היינו שאינו מודה בקשירה, כי רק שני פירושים יש לזביחת ואכלת מי שזוכה ואוכל

או

שבועת שוא, ועיקר האזהרה במזכיר שש"ל אינו אלא בעשה, אלא שכיון שגלתה לנו התורה איסורו בהזכרת שש"ל, סמילא יש לנו לומר שגם בהזכרת הש"ל בכל אופן נכלל בהאי לא תשא וכפשמא דקרא וכמשכ"ל מהרמב"ן, ומעתה כיון שאין עיקר אזהרת לאו מפורש במזכיר שש"ל לא נוכל לומר שהאי, ליראה. עולה על זה, ואולי לזה כיון הסגיא, שע"כ עיקר האיסור ידעינן רק בהא דתמורה.

ובזה אפ"ל גם קושיא חמורה שהק' בנו (נתיב' טס) "על מ"ש הרמב"ם (כסוף סי' שנועות) דמשש"ל עובר על "ליראה את השם" וחרי אין זה אלא לפי הס'ד של הגמ' (נתיבות טס) אבל במסקנה האי קרא במקלל השם קאי ולא במזכיר שש"ל [וכה"ק בניא (כלל ס) וכבר הק' בן הכהרש"א (נתיבות טס) ונשאר בקושיא, וע"ש שכרבריו שם הוא סותר א"ע מ"ש (נתיב' לג) ותרבה הקושיא משה"ק (טס נתיב') על המהרש"א, וכבר עמר ע"ד בחי' מהרצ"ח שם ע"ש] ונדחק לתרץ שם שהסוגיא דברכות הלוקה על אהיא דתמורה ולפי הסוגיא דברכות יש אמנם לאו בהזכרת השם, וממילא נוכל כבר לאוקמי גם האי "ליראה" על הזכרת השם לבטלה ע"ש, והיה אפ"ל כזה גם את קושיאנו דלעיל, וע"י מ"ש ברי הרמב"ם אלו בניא שם.

אך קצת דוחק הוא דמה הכריע להרמב"ם לפסוק כהסוגיא דברכות אם הבניא דתמורה סותרת לזה, וגם לפי' יחיו ד' הסגיא מוקשים עוד יותר, ולפ"ד נראה שאמנם הסוגיא דתמורה ס"ל כהסוגיא דברכות, ומ"מ כיון שאין הלאו מפורש על הזכרת השם אי' אזהרה, ואין לאוקמי האי, ליראה" על-זה. אבל אה"נ אחרי שאוקמינא על מקלל והתורה גלתה אזהרה גם למשש"ל כבר, סמילא נוכל לומר שגם האי ליראה עולה ע"ז, שגם זו בכלל יראה היא ועכ"פ אם לא לעונש מלקות אבל לכה"פ לחומר האיסור,

וניחא מה שהזכיר הרמב"ם (נתיב' שנועות סי' ט) על משש"ל האי, לית" ואה"כ (נתיב' מזכיר ע"ז האי, ליראה, דבאמת שניהם איתניהו ביה, ונקיש הרמב"ם האי, ליראה" ולא את ה' כו"י אפשר משום דניחא ליה לתפוס איסור לאו יותר, או משום שבאן אמרה תורה מפורש ליראת את השם, וע"י במהרש"א (נתיב' טס) שפירש, דמה שלמדו מ"את ה' אלוקיך תירא" למשש"ל, הוא משום דסמיך אסיפא דקרא וכשמו חשבע דר"ל במקום חיוב שבועה אבל בלא"ה תירא את ה' מלחזביר שמוי עב"ל, ואמנם האזהרה העיקרית היא האי, את ה' גוי" ולכן כמנין המצות (ס"ט ד) מנה, את ה' גוי" לעשה, ומזכיר שם האי הזכרת ה' לבטלה ע"ש. ולא מנה בין הלאוין האי, ליראה על מוציא שש"ל.

ולפמ"ש יהיה מדויק לשונו שם שכי, לא שבועת שוא לבד אסורה אלא אפי' להזכיר שם כו"י ואע"פ שלא נשבע שהרי הכתוב מצוה ואומר ליראה את ה' גוי' ובכלל יראתו שלא יזכירו לבטלה, נראה שרצה להביא ראיה על משי"כ לעיל מזה, דמזכיר את השם לשוא או מברך בשא"צ עובר בלי"ת ולכאורה הרי לא סיירו המקרא רק בשבועה, ע"ז כו'. דלא רק שבועת שוא אסורה אלא גם מזכיר שש"ל ומביא ראיה דהאי לית עולה ע"ז "שהרי הכתוב מצוה ואומר ליראה כו"י וכיון שגלתה התורה איסורה ממילא יש לומר שגם האי לית עולה ע"ז [וגם לפי' התפ"י שם נוכל ליישב לשונו אבל להפך סמ"ש שם, ד"ל שס"ל להסוגיא דברכות דהאי ליראה הוא האזהרה על מזכיר שש"ל דגם זה בכלל יראה וכיון שיש אזהרה בלאו יכולים כבר להלקות בלאו דלא תשא, וע"י מ"ש הרמב"ם בסת"ם (שוקט ט' ונלחזן ט). ועכ"פ זה פשוט לנו שגם להרמב"ם משש"ל בלי ברכה חמור יותר.

אבל

או למעט מי שאינו מצווה (רש"י והרא"ה והרז"ה ורשב"א וי"א גם דעת הרמב"ם יע"י פרי תואר (יור"ד סי' ס), או למעט מי שאינו זוכה ואוכל היינו שאינו מודה בזכיחה, (סוסי ור"ש ויעין לטון פרמ"ג יור"ד סי' וי). וזמ"ש הרמ"א שאינו

אבל הלום ראיתי בתי רעק"א (סי' ככ) שכי בפשיטות להפך ממ"ש, דלהרמב"ם ברכה שא"צ חמורה יותר ממוזכר שש"ל, ומסוים, ואל תתמה, דהא חזינן דמברך בשא"צ עובר בלי"ת ואלו במוזכר שם בחנם מבואר בריש תמורה דלכא אזהרה אלא איסור עשה את ה' כו' וכן מבואר בלשנא דהרמב"ם (סוף סי' טזעט) דבהלכה מ"י כתב השומע הזכרת השם מפי חברו לשוא או הנשבע לפניו בשקר או שברך ברכה שא"צ שהוא עובר משום נושא שם די לשוא כו' ואח"כ בהלכה י"א כי לא שבעת שוא לבד אסורה אלא אפ"י להזכיר שם מהשמות המיוחדין לבטלה אסורה הרי דמברך בשא"צ כיוול לה בפשיטות בחדא כחתא עם נשבע לשוא כו"י וע"ש שנקום כן בהלכה לענין לברך בלשון לע"י.

והנה אם אמנם שאלה"ק, מה"מכ"ן שה"ל דו"ל שאו"ל לשומתו דעשה המור סלאו ולכן כיון שפצינו שהתורה אסרה הזכרת השם לבטלה בעשה, כ"ש שיש לכלול אותו גם בהאי לא תשא. אבל הרמב"ם שהולק עליו וס"ל ככ"ע דלאו חסור מעשה, לא ס"ל כוותי' גם בזה, וכן נראה מר' המהרש"א (נדרים ס"ג) אחרי שהביא מ"ש"כ הרמב"ן דהאי לא תשא עולה גם על הזכרת השם, כי, אבל הרמב"ם כי דאפ"י להזכיר שם אסור שנא, ליראה את ה' ע"ש.

אולם צ"ע דמדי המאירי ומכל הני דאמרן לעיל לא משמע כן [ובתפא"י ובנ"א ועוד כ' בפשיטות שכי"ש הוא, דהזכרת השם חסור מבשא"צ] והתוס' הלא סברא נקטו דבמוזכר בסדרי של ברכה ליה כ"כ בזיון וגם להרמב"ם עכ"פ לא גרע, דכל עיקר האיסור הלא הוא משום שהזכיר את השם וכמ"ש הרמב"ם (נ"ה נרו"ק פ"ד) שאם ברך ברכה שא"צ ואמר בשכמליו כדו של לא להוציא שש"ל" ונסתה נגרע אם חוסף גם דבריו שבה אל הזכרת השם, ומ"ש משום שזה בלאו אפ"ל כפושכ"ל, והרי בלא"ה יש בו לאו כמ"ש הרמב"ם בפרוש, שהרי הכתוב מצוה ואומר ליראה את ה' גו"י, גם מה שהביא ראיה מהא שכו"ל הרמב"ם ברכה שא"צ עם שבעת שוא, צ"ע. שלכאורה נכלל בזה גם הזכרת שש"ל שכ' מקודם, ואולי למד כן ממה שסיים, כמו שבאינו בה' ברכות" ושם לא באר רק ברכה שא"צ שהיא כשבועת שוא, אבל לכאורה יש לדחות דהרי שם כי שהוא כש"ש ולא שיש ממש וכמ"ש"ל וכאן כיוול בפשיטות עם שבעת שקר, אלא ע"כ מפני ששם מיירי בנוגע להומר האיסור והעונש לכן כי שהוא רק דומה לשבעת שוא אבל כאן שמדבר מענין חיוב נרוי שעוקר חיובו הוא משום הזכרת השם ובוה הרי דומה הזכרת השם לבטלה להזכרת השם דשבועה, ולפ"ז ודאי שנכלל גם הזכרת השם שכ' קודם לזה, ומה שכ' כמו שבארנו בה' ברכות" י"ל שאדרבה מפני שברכה שא"צ קול יותר קמ"ל שגם זו בכלל נושא שם לשוא וכמו שבאר בה' ברכות, ומה שכ' הרמב"ם אח"כ, ולא שבעת שוא לבד אסור, אינה ראיה, שו"ל שכאן רצה לכאר שרק שם משמות המיוחדין אסור או כמ"שכ"ל.

וכן נראה מזה שהאריך שם אח"כ בהקן דהוציא שש"ל שיאמר דבריו שבת, כיצד כו', והרי כבר כי דינו של הירושלמי (דמתקן בזה שאומר בשכמליו בברכה שא"צ) בה' ברכות (פ"ד) וכ"ש הוא לפ"ד הגאון רעק"א ז"ל במוזכר שש"ל בלי ברכה שמועיל ולמה האריך כאן כ"כ בזה עוד, אבל אם נאמר כמ"שכ"ל ניהא שחדש לנו כאן שלא רק בברכה שא"צ מהני אלא אף בלי ברכה שחסור ג"כ מהני (וממעט שנכתוב להלן ע"ש).

ועכ"פ איך שהוא לר' הרמב"ם אבל הרי רוב הפוסקים ס"ל כהתוס' היה

שאינו הושש לזכור כו' אפי' שאינו עושה להנעים מכיון שאינו עושה
לתיאכון ואחת היא לו טרפה וכשרה הרי אינו מודה בזכיחה. ולשון הרמב"ם

תפלין

[ה"ה הרא"ש שהבאתי לעיל וכן הר"ן (כ"ה ט"ז) ומררכי והאשר"י (ט"ז) וכן החנוך
(תל) ועוד כ"פ], וא"כ צ"ע על השו"ע שבי (זו"ר סי' סג' לו) דגם על
ברכה שא"צ מנין (כדי הרמב"ם ומה ראייה כחמנ"א שבי (נסי' ט"ו) ששפת הרמב"ם
הוא דבשאי"צ הוא דאורייתא ורלא כהא"ר שבי ע"ז שאינו מוכרח) וגם בטור לא
כתב רק הזכרת השם ע"ש, וביותר ק' על הפ"ז שבעצמו פסק (נלו"ה סי' מ"ו סק"ז)
כהתוס' ושם (זו"ר) לא העיר כלום, אם לא שנדחוק ונאמר שס"ל רגם על דרבנן
מנין ורלא כהנמוקי' ורלא כהר"ן שה"ל, ואמנם ע"י בכ"מ (פ"ו מה"ט סי' י"ז)
שהק' על הר"ן, או אפשר שאיסור דרבנן כהאי שאני, שאסמכוהו על לא הש"א
שחמור יותר משאר לאוין שבתורה כמבואר בגמ' (טענות לט) שדימוהו לכריתות ומיתות
כ"ד וכל העולם כולו נדעוץ בשעה שאמר הקב"ה לית כו' וכל עברות
שבתורה כו' וכאן נאמר לא ינקה כו' ע"ש.

עוד צ"ע לדי' התוס' ודעימיהו אם מהני אמירת בשכמליו או שאר
דברי שבה בהוצאת שש"ל, דעד כאן אמרו כירושלמי דמהני דוקא בברכה שהיא
לדעתם רק מררבנן, משאי"כ בהוציא שיש בלי ברכה שהיא מדאורייתא יתכן
שאינו מועיל, ובה היה אפשר להבין למה לא הזכיר בשו"ע דין זה דהרמב"ם
בהי' שבועות, שגם בהוציא שש"ל בלי ברכה מהני, שבאו"ח (סי' לו) מירי
רק בברכה, וכיו"ד (סי' סג') העתיק דברי הרמב"ם בהלכה ט'
וה"י וסיומו בדבר התקון לא העתיק ע"ש, והשתא נאמר או שס"ל כשטת
התוס' (דאין הכרע ברבריו ע"י במ"א (סי' ט"ו), או שאמנם ס"ל להרמב"ם
שגם ברכה שא"צ הוי דאורייתא וכ"מ ס"ל שכיון שמצד הסברא הזכרת שש"ל
בלי ברכה חמור מפי ובירושלמי ל"א רק בברכה, ע"כ ס"ל דלא מהני
כאומר בלי ברכה, ונראה דמה שלא הזכיר תקון זה (נסי' ט"ו) שמרבר
מברכה שא"צ משום דס"ל שברכה שא"צ וב"ל הכל אחר, וכמו שנראה מלשונו
של הרמב"ם (נסי' טענות) שמתחיל בברכה שא"צ ומסיים בב"ל ע"ש].

אולם כ"ז אפשר להסתפק אם נאמר שהאמירה היא כעין תשובה, אבל
אם נאמר שהוי תקון גמור למפרע והוי כאילו לא הוציא כלל, יתכן שאין
להלק בין דאורייתא לרבנן, והסברא נותנת לומר שאף אמנם בנוגע לעצם
האיסור הוי הזכרת שש"ל יותר חמור, מ"מ בנוגע להתקון הוי בהזכרת
שש"ל תקון יותר מבב"ל דכשהזכיר ש"ש ואומר מיד דברי שבת דומה כאילו
הצ"ם ש"ך לדברי השבת צ"מ"ך ליה, וכמ"ש הרמב"ם (סי' טענות ט"ז), הזכיר
שם ימהר מיד וישבה כו' ויהדר לו כו' כיצד אמר די' יאמר ב"ך הוא
כו' כדי שלא יהי' לבטלה, משאי"כ כשאמר ברכה מסודרה דמה שיאמר
אח"כ בשכמליו לא תוכל להשתדך אל הברכה, ומ"מ כו' הירושלמי דמהני
בהזכרת השם, ומשי"ה לה"ל להזכיר בשו"ע האי אמירת בשכמליו
בהזכרת השם לבטלה.

וקצת יש לדחות דדוקא בסיום דברי שבת הוי תקון גמור אבל בשכמליו
לא, ואמנם בבשכמליו גם בברכה אינו תקון גמור וכן נראה
מלשונו של תר"י (בנרכות) שבי אחרי שהביא הא' דבשכמליו, ויש
אומרים דזהו לאחר שאמר אמה"ע אבל אם לא הזכיר עדין מלכות אלא
ברוך אתה ה' בלבד יש לו לסיים ולומר למרני הוקך כדי שיהיה כקורא
פסוק ולא יהיה מזכיר שש"ל עכ"ל, (וב"ה בהרא"ש ובטושי"ע), ונראה
מה שהתקון רבשכמליו הוא יותר קלוש מהסיום דברי שבת, וקצת י"ל שקורא
פסוק שאני ועדיף מסיום דבריו שבת ג"כ, וגם שמר' הרמב"ם שלא הביא דין זה נראה
שהכל

(תפלין ה' י"ג) : כל שמוחה על הקציעה נכא מין בה הוא שכותב כו', ועדין המושיע (ליט ה') : כל שאינו בקציעה (שאינו מצודה) אינו מין בה

שהכל אחר ואמרת בשבמל"ו תקון גמור הוא וכמשביל, וכן מהירושלמי. (וקציע שבני הזכרת השם כי הרמב"ם יואמר דברו שבה אחרים ולא כי שואמר בשבמל"ו כלשונו של הירושלמי ע"ש).

וכן נראה מדי הנבוק"י (נדרים ס"ט) שבי דאם תוכיז שש"ל יאמר בשבמל"ו וכמו שאמרו בירושלמי גבי ברכה שא"צ ע"כ, [וכך הבין הח"א (כלל ס) שבי דבמוכר ש"ש יאמר בשבמל"ו או אדונו בכל הארץ וכיוצא, רק צ"ע מ"ש דבמסוים דברו שבה יאמר אח"כ ג"כ בשבמל"ו ע"ש].

ומעתה הדק"ל ראיב הרי לא עבר על ל"ה וכן מצאתי בש"ת (סי כו) שמביא מהשנים מאירות (ח"ג סי ט) שבי בנרון זה מפורש כמו ששגג והניח את התפלין כמה זמן שלא במקום הראוי, ובא לקבל תשובה שאינו צריך לקבל תשובה על מה שברך לבטלה ועבר על ל"ה מצוי שאמר בשבמל"ו שוחו תקון שלא יעבור על ל"ה ולא תמא בברכה לבטלה ע"ש.

ואף שבש"ט ה"ג (על סמך"י כפנה ס"ו) כנה מדליקין כי מפורש שאם הניח התפלין שלא במקומו הוי ברכה לבטלה, ו"ל שמוחה בשבמל"ו [שהוא רק מהר"א בשם האגור והריב"ן הביב] והב"י אמנם תמה עליו ע"ש, וגם הוא לא כן רק משוב לומר כרו לצאת י"ח כל השיטות, וכמוכ"ן שלכל חד בראית ליה אין מקום לאמירה זו, ולפי"ז יקשה מאד שגרה לישג דכל האחרונים שהבאתי שנקשו דהוי ברכה לבטלה.

ונראה לומר שע"כ מהני אמרת בשבמל"ו דוקא כשהוציא במקרה בשוגג אבל כשאומר ב"ל במזיד לא מהני, שהרי אין זה תקון כמו לאו הנתק לעשה אלא שהוא תקון סדר הסברה שבין שלא חשב לבנות ומסוים בדברי שבה אמרינן של"ה לבטלה וכיוון למפרע, משא"כ אם מבנה במזיד, וכן נוטה לשון הרמב"ם שבי (כ"ט) מנוטות (כ"ט) א"כ מ"ע ה' וכן בהו ברבות מיורי בשוגג, וכן בעובדא דהירושלמי אירו בשוגג וע"י בנבוק"י (נדרים ס"ט) שבי, וכל שיצא הזכרת השם בשוגג צריך לומר בשבמל"ו כו' ע"ש, ולא אשהמיט חד להשמיטעו שיועיל אף במזיד.

ויש להביא ראיה לדי מהא שאמרו (נדרים ז ועוד) השיטע הזכרת ש"ש מפי חברו שצריך לנדוהו, והל"ל למיהש שמא אסר בלחש אח"כ דברו שבה, אבל אם נאמר שבמזיד אינו מועיל נחא, שהרי ב"י הרמב"ם (כ"ט) דאימתו חייב לנדוהו דוקא במזיד אבל בשוגג אסור לנדוהו, וכ"ה בשו"ע, ודלא כהסמ"ג, שבי דרק אין חייב לנדוהו ואם רוצה הרשעה בידו (כמבואר בב"ה שהסמ"ג חולק על הרמב"ם), ובאמת צ"ע לדי דאף אם נאמר שעניש הכתוב גם שוגג מ"ס איך מותר לו לנדוהו ניהוש שבת תקן מדי ויהי ראייה למ"ש בחרושי הגהות (כ"ט נטול) דאמנם גם להסמ"ג אסור לנדוהו ודלא כהב"ה ע"ש, ואפ"ל שהסמ"ג לא מיירי אלא בשוגג שאינו יודע שזה אסור ומסילא לא יתקן אח"כ, אבל אח"כ שבשוגג שבעה כלשונו אסור לנדוהו, אך צ"ע דגם באופן הראשון חל"ל לו שיתקן מיד, וע"י במאירו (נדה לנדרים ס"ט) שבי דבשוגג אסור לנדוהו, וע"י במ"ז (כ"ט) ב"ל סק"ל).

הן אמנם לדי התוס' יש לדחות אם נאמר שלדעתם אינה מועלת האמירה במוציא שש"ל דלפמ"כ לא נאמר דין זה דברו אלא במוציא שש"ל וא"כ י"ל שאמנם בברכה שא"צ מהני אף במזיד, ואף אם נאמר במשב"ל שגם לידם מהני, וכן לדי הרמב"ם, יש לדון עדין ד"ל דמה שחייבים לנדוהו ואין הושעין שמא תקן, זהו משוב שמעמדות אותו על הזקתו דכיון שאמר במזיד (דלא

בה אינו בנתיבה, אבל העבריים מניחי תפלין על המצח איא לכנותם, אינם מודים בקשריה דהרי הם מניחים תפלין לוא גם בשבוש גדול אפילו בינם לבין

ודאי שלא בקש תקון וכע"ש בתוס' (גיטין לג) וביותר באור בתוי (מכות טו: ד"ס נמחי קמפנטי) דאל"כ ה"ל בנזיר התראה ספק דשמא ישאל כו'. ע"ש ועוד דאל"כ ה"ל שיתרה אותו שיטיים בדברי שבה ואם לא יתקן יגדוהו או ובשו"ע כי בסתמא דעל דבר איסור סנדין לאלתר בלי התראה (והוא סגמ' (מ"ק טו) ועי' משכ"ל בהערה להערת הגאון האדרי"ת ז"ל) ורק בשוגג אמרו דמתרין אותו כזה, ובגמ' (נדרים ז:): ג"כ אמרו גבי החיא איתחא שאפקה הזכרת השם לבטלה, שמתה רב הונא והמפ' כי שמיירי בסויד ומ"ם למה ל"א שחתקן ע"י אמירה.

וקצת אפשר לרחות משום דנראה שהאמירה לי"ט אלא תכ"ד וכדמשמע מד' הרמב"ם, יסתר מיד ויאמר [וצ"ע שלא נזכר מפורש כן בגמ' וגם שלא כ"כ הרמב"ם אלא בה' שבועות אבל בה' ברכות כשמדבר מב"ל כי סתם וצריך שיאמר וכו', אולם אם נאמר כמשכ"ל שגם לדידיה הזכרת ש"ש חסור יותר י"ל שדוקא הזכרת ש"ש לא מהני אלא אם תקן תכ"ד שכיון שחזר תכ"ד בדברי שבה שפיר י"ל שלא הוציא שש"ל וכמשכ"ל, משאי"כ בב"ל מהני בכל גונא, אך אפ"ל דאף שאינו המור מב"ל ומהני אף לאחכ"ד, מ"ם טוב יותר לסחר מיד כד, שיהי' שייך הוצאת השם אל מה שאומר אח"כ) ולפי' הרי אינם יכולים להתרותו דע"כ יהי' התקון לאחכ"ד, ואף אם נאמר של"ד תכ"ד אבל עכ"פ זה ברור שצריך לסחר להסמך מיד וא"כ יוכל להיות שמיירי בראוהו שאינו מדבר כלום סמוך להוצאתו לבטלה, ולא הניע בשפתו, והרהור אולי לי"ט כיון שהבזיון היה בדבור, או שראוהו עוסק בדברים אחרים, או אולי מיירי שהתרו בו, אך כ"ז דוחק דא"כ איך לא אשתמט חד לפרש שמיירי רק באופן כזה ובאופן אחר אסור, הן אמנם שגם בנזיר ילח"ק שיתרוהו שישאל על נזירותו (ועי' מש"כ המפ' בזה), אע"כ כיון שעומד ברשעו מעמידים אותו על חזקתו שלא ירצה לשאל, או כיון שהוא עובר בסויד אין חיוב לתקנו וכמ"ש מהרש"א (טס נגיטין) על מה שהק' שם, שכיון שעובר בסתכיון על נזירותו אין להחכם לשאל לו ע"ש, והיה הכא, וכ"ש הוא נ"ד שהרי כי הרמ"א בשו"ע שלענין נדוי א"צ ערות וראיה ברורה אלא אומר הדעת וכו' ע"ש, אבל אה"נ שאם אמר סועיל אף בסויד.

וגם כ"ז נראה אם נאמר שהאמירה מתקן לגמרי למפרע אבל אם נאמר שהוא בעין תשובה ואינו תקון גמור, י"ל דחן אמנם לענין נדוי ל"ם שהרי כי בתוס' (יבמות כג: ד"ס כעטס תאונס) דבנתיביב נדוי לי"ט תשובה ואע"פ שעשה תשובה לא ספטר סנדי ע"ש, ולכן לא כי בשו"ע בדין נדוי את התקון דאמירה, והרמב"ם שכתבו הרי מיירי שם בשוגג ובמ"ש, אם טעה כו' ואז לא שייך נדוי, ומהני האמירה להנצל מעונש, וה"ה שמהני לענין זה אף בסויד.

אולם הרי כבר כתבתי למעלה שמדברי הרמב"ם והירושלמי משמע שהתקון הוא לכפרע, ועושהו כלא הוציא שש"ל כלל, ולא נתחייב נדוי שוב, וגם מש"כ בנזיר י"ל של"ה, ששם נתברר שהוא רשע משאי"כ כאן עדין לא נתברר שהוא רשע ד"ל שאף שאנו רואים שאומר בסויד מ"ם שמא היה ברעתו מעיקרא ע"ם שיאמר אח"כ דברי שבה, ואף שאינו נכון לעשות כן לבתחילה, [וי"ל שמשום זה אמרינן בכ"מ ספ"ל ולי"א שיוברך ויאמר אח"כ בשכמליו ועי' בב"י (סי' כס) ועי' הישב מש"כ הפנ"י (נלכות יב:): ובפרמ"ג (סו"ס נטו) ולי"ד לברכת תפלין, דשיה שחעיקר הוא כמ"ד דצריך לברך שתיים ורק לרוחא דמילתא טוב שיאמר בשכמליו וכמ"ש בר"ם (סי' כס), וע"ש בפרמ"ג מ"ם רשע לא מקרי ואין לנדותו, ולכ"פ

לבין עצמם.

אלא שבן אמנם ברור הוא דלכתחלה אין להניחם לכתוב. כי י"א שגם

לתיאבון

היה מחויב להתרות בו, ועוד שלא מצינו מי שיהלך בזה שאם אמר אחיכ דברו שבת שאין לברותו וש"מ שבמזיד לא מהני.

ולפיז כיון שרבנו שליט"א האריך לבאר (נפיט ונכ"מ) שכיון שמניח כך תמיד בשאם נפש הוי כמזיד או קרוב למזיד ואז ל"מ מה שיאמר בשכמל"ו ושפיר נקטו האחרונים דהוי ברכתו לבטלה ושפיר כחב רבנו רעובר על ל"ת.

וגם י"ל שלפעמים יקרה שצריך לברך שתי ברכות ואסור לו לומר

בשכמל"ו, כגון במניח את התפלין קודם גאל ישראל וכפי שפסק הרמ"א (נכ"י טו)

צריך לברך אז עליהם, או לר"י הפרי"ח ודעימיה גם ביון גאולה לתפלה,

והפרט"נ כ' דגם באמצע ק"ש יניח ויברך, ואז פשום הרבר שאין לומר בשכמל"ו.

שאין זה אלא לרווחא דמילתא והעיקר כר"ת וכמ"ש י"ל, וכ"כ במש"ב

ע"ש, ונמצא דמי שהוא רגיל להניח שלא במקומן יודמן לפעמים שתהיה ברכתו לבטלה.

ועוד י"ל שכפי שכתב רבנו שליט"א (נפיט ונכ"ד) מהוה"ק (פ"י נח) דתפלין

ש"י לית לה מגרמה כלום, וכל עיקר מצות תש"י תלויה בתש"ר, ומ"ש בגמ' (מנחות לה) דתש"ר אינה מעכבת את תש"י, צ"ל דמירוי בנאנס על הנחת הש"ר

ואז מעלה עליו הכתוב כאילו עשאהו משא"כ מי שכועט בשאם נפש בקיום

מצות תש"ר גם תש"י שזניה לא קיים ע"ש, ולפיז שפיר י"ל דגם ברכתו על ש"י

הוי לבטלה, ועל ברכה דש"י הרי לא אמר בשכמל"ו, וכמ"ש בשע"ת (ס"י כז) שאם

לא הניה הש"י כתיקונו ל"ש התקין דבשכמל"ו, וגם לרעת אלה שס"ל שיברך

רק ברכה אחת שאז הרי אינו אומר בשכמל"ו, והוי ברכתו לבטלה לכ"ע, ואף

שקצת יש לדון בזה דהרי בשעה שברך היתה הברכה על מה לחול, ומ"מ י"ל

דכיון שאח"כ נתברר שלא קיים את המצוה למפרע, וגם שבשעה שהניח הש"י הרי על

דעה כן הניהו שאז הש"ר יניח כהרגלו שלא במקומה, י"ל רהוי ברכתו לבטלה.

ועכ"פ מירי ספיקא לא נפקא, וצ"ע ע"ד הפנ"מ שהבאתי לעיל.

אולם אם אמנם שכרברו הוזה"ק מפורש כן, מי"מ מש"ש רבנו דאין

דברי הגמ' שלנו מתנגדים לזה, צ"ב, רש"ם (מד) אמרו, אר"ח ל"ש אלא

ש"ש לו אבל אין לו מעכבת, אמרו לו אמרת, אמר לחו לא אלא מאו

דלית ליה תרי מצות חד מצוה נמי לא ליעבר, ומעיקרא מאי סבר גזרה

שכא יפשע" ע"כ, הרי ב"ש לו ואינו מניח לא היה גם הו"ה שתצבב,

וקראו להו תרי מצות והרמב"ם מונה אותן משום זה לשתי מצות מיוחדות,

ודמי לציצית ותפלין, ואם יפשע בציצית הכי נאמר שגם מצות תפלין לא

קיים? וכ"כ הש"א (נכ"י לו) דהוי ממש כמו ציצית ותפלין ולא תלי דחמנא

זה בזה כלל ולא שישך שיוך לאהרדי כלל" ע"ש, ולפיז אין הברל בין אם

מה שלא הניח היה באונס או בפשיעה.

ולפיז אפ"ל שיהי' תלויה במחלוקת הפוסקים אם למנות מצות תפלין

לשתי מצות או למצוה אחת, שהרמב"ם מונה אותן (נכס"מ) לשתי מצות

והבה"ג מונה אותן למצוה אחת, כמו שמנה תכלת ולבן בציצית למצות

אחת, והרמב"ן (סוף סוכה ט) כי על ד' הבה"ג, ואם גביש לענינם הרי

התפלין יחשבו יותר ענין אחד (מהכלה ולבן בציצית) שכל מה שכתוב בזה

כתוב בזה והענין בהם למען תהיה תורת ה' בפינו שומה כנגד הלב

והטוח משכנות המחשבה לבר כוי ע"ש, וע"ש שהספ' הקי' על הבה"ג

דהרי מקורו של הרמב"ם הוא מזה שאמרו בגמ' מאן דלית ליה תרי מצות,

ולפיז י"ל שהבה"ג יפרש דהגמ' מיירי או באין לו או שהיה אנוס, וקמ"ל שמ"מ החלק

שעשה קיים שלגבי זה הוי כשתי מצות נפרדות וכמו תכלת ולבן ולא דמי לארבע מינים

לתיאבון פסול לבתיבת ס"ת (מג"א ע"ס ל"ט נסס סמוס) ואף שאין מדין כן לפסול
בדיעבד אולם לכתחלה נברר כתבו האחרונים להחמיר, בר מן דין אם אינו
מדקדק

שבולב, או לארבע פרשיות שבתפלין, אבל אח"כ שאם יש לו ואינו מניח
בשאת נפש או שמניח תמיד שלא במקומן שהוא יותר גרע מאילו לא הניח כלל
וכמ"ש רבנו בכ"ה ו"ל שמעכבות ולא קיים מצוה כלל (ולפ"ז י"ל שגם
בלבד ותכלת הדין כן ויש להלקי ועין לתלן) וזהו כמה מן הראשונים ס"ל כשיטת הבה"ג
ולדידם שפיר י"ל דהוי ברכתו לבטלה.

אולם הרי דוב הפוסקים ס"ל כהרמב"ם, ולדידם הרי א"ט בכל אופן
וכן ראיתי בב"י (סי' כו) שכו' מפורש, שאם לא הניח אלא אחת אע"פ
ששתיהן בידו ולא הוה לו שום אונס יצא ידו אותה מצוה שקיים" ע"ש.

אבל כד נדויק נראה שכסת רבנותא ס"ל דלא כהב"י דהנה הב"י
הבוא שם אח"כ מהגהת סמ"ק שכו' ודוק שאין לו אבל יש לו מעכבים

וכ' הוא ע"ה, דא"א לומר דמעכבין לענין שלא יצא ידו חובת אותה שהניח קאמרו
שאע"פ שביטל המצוה בלא אונס מ"מ מצוה העבר עבד, אלא צ"ל דמעכבין דקאמרו היינו
לומר שאסור לו לבטל שום אחת מהם ע"ש, אבל עיי' בדרישה שכו' ע"ד דלעיל שאינם

מוכרחים, ולפ"ז י"ל שהוא יפרש בדי הסמ"ק שאמנם מעכבין אף בדיעבד וע"כ יפרש שמש"א
בגמ' שא"מ כד' רבנו שלומ"א, וע"ע בארצה"ה שכו' על דבריו הסמ"ק אלו, שיופרש כן מ"ש

בתוספתא (מנחות פ"ו) הפלי' ש"י ושר' מעכבות זו את זו ואם אין לו אלא
אחת מניח"ו שפ"ל מעכבות ביש לו שתיהן עכ"ל, ולפ"ד שפיר תפוס הסמ"ק

כד' התוספתא משום דכ"ל דלא סתרי להגמ' שלנו שאמרו דא"מ, משום דשם
מיידי שהוא אנוס והתוספתא מיידי ביש לו ואינו מניח בלי שום אונס, וזהו

שמי"ם, ואם אין לו אלא אחת מניח"ו ה"ה ביש לו והוא אנוס [וע"ש בתוספתא
שכו' דתכלת אינו מעכב את הלבן, ולכאורה ק' דאם התוס' מיידי באין לו שום

אונס, למה לא יעכב גם בתכלת ולבן, שהרי בשם שאמרו במשנה בתפלין שא"מ
כך אמרו שם גם בתכלת ולבן, וע"כ נאמרו שאף שקראו לתפלין שתי

מצות מי"ם הן תלויות וקשורות זו בזו יותר מתכלת ולבן שאמרו בגמ' שאם לא
עשה אלא אחת חסר דק מצוה מן המובחר, וגם שכיון שמצינו שהתורה אמרה

והיו' לשופרות בין עיניך ודתי"ל, שכ"ו שהם בין עיניך יהיו שתים", הרי שתלויות
וקשורות זכ"ה ומתאימים לד' הוזה"ק, ולפ"ד י"כן מאד שמת ר"ת וכל

הפוסקים דכ"ל כוונתי דסח מברך שתים על תשיר לבד, והרא"ש כ' דאף במניח
שיר לבד מברך שתים ויובן ג"כ למה, כה בין תפלה לתפלה עבירה היא

בידו"י אף ששתי מצות הן, והר"ן (נסוף כ"ב) הביא מש"כ הרז"ה שהשיג על
הר"ף וכ' דהפעם דשח כפי עבירה היא בידו, שאע"ג דשתי מצות הן כיון

דכתוב בתפלין ש"י ושיר והיו לאות על ירך ולזכרון בין עיניך, צריך זכירה
והווי' כנחת שיהא תוכף תשיר לתש"י כדו שת"י הויה אחת לשתיהן כו"י ע"ש].
וכן ראיתי באו"ז הלכות תפלין (סי' תקעה) שכתב, ומורי
הרב ר' שמחה כתב וכשיש לו שתיהן הייב בשתיהן ומעכבות זו את זו דתניא
בתוספתא תפלין ש"י ושיר מעכבות זא"ז כו' ורב הסדא החליף השיטה והכי הל"ל
לי"ש אלא שאין לו אבל יש לו מעכבות, וע"כ יפרש הר"ר שמהה כמשכ"ל
שהגמ' שלנו מיידי כשהוא אנוס, ומ"ש שם אח"כ האו"ז, ולא מסתבר ל"י מדלא
איתתי לה בגמ' דידן ולא פריך מינה ל"ב הסדא, לפ"ד ניהא שאין התוספתא
סותרת להגמ' שלנו, ויהי' שגם הוא לא חלק עליו אלא מפני שס"ל דשיטת הר"ר
שמהה הוא שיעכב אף באנוס, אבל אה"כ שגם הוא יודה שבאינו אנוס יעכב,
והראיות שהביא מקודם אינן מנגדות לזה, מ"ש מהא דירושלמי שרי' לביש
בקיטא דאדרעי הרי שם הוי אנוס, וכן מהא דערבין (ג) הכל חייבין בתפלין

מדקדק לעצמו ודאי השוד שלא יכתוב כדני הכתיבה (מכיש אם לא ידענו אותו לבקי בהלכותי שלא בעברין כזה רוב מצויים מוכחים הן).

כוי סר"א כוי קמיל דתש"י אי"מ ג"ש לא אפשר והוי כאין לו וע"ש. וכן ראיתי במי תועפות ראם (על היראים) שהביא (נסי סל"ט) את די האויז והארץ שם ומיישב בזה את די הרמב"ם בפה"מ עפשכ"ל, וכן הוכיח מהאגודה (פי סתכלת) שכי דאם יש לו ואינו יכול להניח אינו מעכבתי משמע דאם יש לו ויכול להניחו מעכבתי ע"כ.

וכן יש לפרש כונתו של הנמוק"י (הי קמנות) שכי. ואם אינם נמצאים לו ש"ר אלא ש"י יברך להניח על ש"י דשתי מצות הן ואינן מעכבות זאי' כיון שאינם נמצאים בידו כוי ע"ש.

וכזה נוכל לדחוק גם בדי הרא"ש (סוכא בב"י שם) שכי, ויכול להניח זה בלא זה כגון שהולך בדרך ואינו יכול להתעכב ולהניח ש"י מניח ש"ר ולא חיישינן למה שאמרו כ"ז שהם בין עיניך יהיו שתים" עכ"ל, וכעין זה כי במור שם ע"ש, וע"ש בב"י שהק' על הסור, ויש לדקדק בלשון רבנו שכי ואפי' אם יש לו שתיהן וכוי משמע דיותר ראוי לומר שלא יעכבו זו את זו כשאין לו אלא אחת מכשיש לו שתיהן ובגמ' משמע איפכא כוי ע"ש.

והנה הספי' (ע"י נמח"ס"ט) בארו למה אמר הרא"ש דוקא ביש לו שום אונס, משום דהקי' לו דברי הגמ' דאיך יהכין שאם יש לו שתיהן ואינו מניח אמו ברשיעי עסקינן וע"כ ביש לו אונס, וילתיק דמגיל דלמא מיירו בלא הניח אמנם במזיד ומ"מ הוצרכו להשמיענו שבדיעבד יצא ידי אותה מצוה שקיים, אע"כ שכאופן כזה לא יצא, ולפי' נוכל לומר שגם עיקר כונת הרא"ש לומר שיצא אותה שהניח ודוקא כהיה לו שום אונס ואינו צריך שיהי' אונס גמור דאימתי אינו יוצא בדיעבד דוקא באינו מניח בפשיעה ובשאם נפש אבל אם יש קצת אונס יצא, ולפי' י"ל שזהו גם הדרשו של המור שאף ביש לו יצא בדיעבד, וע"ש בב"י, וע"י הל"מ במג"א ובלב"ש וכמח"ש שם.

[קציע שכי בשו"ע דאם יש לו שום אונס מניח איהו שיכול, וכן במור כי יכול להניח אחת מהן, ולפי' כיון שאינו יכול להניח ש"י אז לא חיישינן להא דבין עיניך יהיו שתים, ואיב למה לא יכבר את ש"ר על ש"י שקדושתו חמורה במבואר בשו"ע (סי מ"ג), ולפי' הוזה"ק העיקר הוא הש"ר והש"י הוא רק כעין הכנה לתש"ר וכמ"ש רבנו, והרא"ש כתב אמנם מניח את ש"ר, אבל המעיני' כי עליו דרבותא קמיל שאינו חושש על הא דכ"ז שהם בין עיניך כוי ול"ד קאמר ע"ש, ובאמת היה אפ"ל שאמנם דוקא קאמר מניח ש"ר, ומחאי מעמא גופא כיון שכנגון זה לא חיישינן להא דכ"ז שבין עיניך כוי ומשום שאיסור קל הוא כמבואר במח"ש ע"ש יותר נכון לבכר את ש"ר על ש"י [וקמ"ל בזה משה"ק המפ' על הרמב"ם שמנה בסה"מ מצות ש"ר קודם ש"י ולא ככתוב, [וגם בספר הי"ד הקדים דין דהנחת ש"ר לש"י (נפ"ד מס"ת ס"ה) ונדין דא"מ זאי' (ס"ס ס"ד) ונדין הברכה (ס"ס) ונכ"מ ע"ש] ולפי' י"ל שרצה לחודיענו בזה שש"ר הוא העיקר, ונפ"מ גם לדין דקדימה] והגרשו' בשו"ע שלו כ', דאם אינו יכול להתעכב להניח תש"י מניח תפלוג ש"ר לבר שאין בהנחתו שהות כ"כ ע"ש, ומפעם שהוא קדוש יותר ועיקר לא קאמר, וע"י במשכ"ר שהביא שהישועת יעקב כי אמנם דמניח את ש"ר לבר ספני שקדושתו חמורה והארצה"ה כ' דמניח את ש"י שלא לשנות מסדר הכתוב בתורה ע"ש וצ"ע ע"ד כדי התוס' (יומא לג ד"ה עכו"י) שהקי' על רש"י דל"ל דר"ל ת"ל מוקשרתם והדר והיו כוי ע"ש, ואי כדי הארצה"ה ת"ל להקי' יותר דנפ"מ גם לדינא באינו

פרק יד.

מפלפל רבנו בקטן מניה תפלין שלא כדון אם צריך האב להפסיק בשביל זה מטעם שיש עליו מצות חנוך כו, ולענין אי משום מצות חנוך לחודא אין אומרים לאדם חטא כו הדא דאפילו לדירי לא התירו לעבור על איסור זוטא אלא רק כדי שלא יבא לאיסור חמור מזה, שנית דאיכ תו צדק רבנו מה הלוק בין מצות חנוך למצות תוכחה, אם בשביל חנוך דרבנן צריך להפסיק כ"ש בשביל מצות תוכחה דאורייתא, אבל מטעמא אחרנא אפ"ל שצריך האב להפסיק בשביל תקון תפלין בנו משום שכל מעשי הבן עלי דאב רמיא ומתיחסים לפעולות האב, וכל מעשי הבן גם בעתיד הם תוצאת החנוך של האב ולפיכך שונה מצות חנוך שמברך עלי ברוך שפמרני ויש להאריך בזה. והויכחו הוא עצמו עושה ובדבר שהוא עצמו עושה כבר אמרו (ט"ס נט"ט) שחתירו לו (איסור קל) לרדותו כדי שלא יבא (לחמור) לאיסור סקילה. אולם ראיתי במח"ש (או"ח ט"ו) בשם ת"ש מ"ש כיון שאין ב"ד מצוין להפרישו אין הדבר חמור גם לאביו ו"ל. ט

יחיאל מיכל טוקצינסקי

מנהל ח"ת וישיבת עץ הים



באינו יכול להניח רק ארת שאז משום אין מעבירין עה"ם אין כאן וכמ"ש בתוס' (ע"ף ד"ס א"ן מעבירין) ומשום שלא לשנות מסדר הכתוב יש כאן (וזה אין לומר שכונתם להקי על האדמנחות ולא על הא דיומא) [וצ"ע לדינא אם יש לחלק בין אם יניח אח"כ גם שיר ללא הניח כלל] ועל קי התוס' י"ל דס"ל לר"ל שמקרא אין כ"כ ראייה דו"ל וקשרתם" א"ם והיוי וכעין זה בכ"מ בש"ס (ע"י עמוני נד ועוד) (וע"ש בתוס"י שהקי מכ"ז שב"ע יהיו שתיים) ובלא"ת י"ל לפמ"שיל שאין זה רק איסור קל והו"ו איסור דא"ם עה"ס יותר חמור וכמ"ש לפ"ה הפו" דס"ל דא"ם הו"ו דאורייתא (ע"י פמ"ג או"ח ס"י כ"ט) ודלא כהר"ב"ז (כ"ט ס"י מקנ"ב) וע"י בח"י מהר"ץ (יומ"ט כ"ט) שהוכיח מד"י רש"י (סוכ"ט כ"ט) דהו"ו דאורייתא ע"ש ואנן הרי אליבא דרש"י קיימינן, ובאמת יש להוכיח כן גם מהתוס' (יומ"ט כ"ט ע"ף ד"ס ח"ת) שהקי דל"ל קרא ת"ל דאין מעבירין כו' ע"ש וצ"ע, ועל קי הר"ב"ז סד"י התוס' (ט"ס ד"ס עכו"י) י"ל דכיון שעובר כדי לעשות חדור והכנה להש"ר גופא בזה שיניח ש"י תחלה וכסדר הכתוב, וכד' הזוה"ק למעלה וכשי"כ רבינו בעולת ראייה, ודאי שבכגון דא ל"א א"ם עה"ם דלא הו"ו ולולא (אלא ודאי דלכתחילה יותר נכון לעשות כסדר מעיקרא) ואפ"י לדי המג"א (ס"י קמ"ג סק"ח) דהטעם דא"ם הוא כדי שלא יהא פנוי מסצות באותה רגע ג"כ אפ"ל וצ"ע.]

והרי נתברר לנו שחבל נביאים ראשונים ואחרונים ס"ל דלא כחב"י וכפשיעה מעבדי ושפיר י"ל דהו"ו ברכתו לבטלה ומכ"ש שבנ"ד גרע יותר וכמ"שיל :

(ח) נתבאר לעיל (כ"ט ע"ה) כי (כ"ט ע"ה) ע"ש.

(ט) נתבאר היטב בדברי רבנו שלימ"א ודוק.

