

ספר החינוך

המיוחס לאחד מגדולי הראשונים
ונלווה אליו

ספר

חכמת חינוך

ובו הערות חקירות וחידושים
על סדר המצוות של ספר החינוך

חלק א'
מצוות א-נ

בעזרת החונן לאדם דעת מינאי
אלחנן פופקו
החופ"ק ניו יורק

שנת תרחם עם שרידי חרב



כל הזכויות על הספר חכמת חינוך
שמורות למחבר
אלחנן פופקו, ניו יורק.

מייל rabbipoupko@gmail.com

מוותר לשכפל או להפיץ
לפי תנאי רשיון 2.5

Creative Commons-CC

כל הזכויות לטקסט של ספר החינוך שמורות
(c) ל' ר' פנחס ראובן שליט"א (תורת אמת)

דברי הרמב"ם מועתקים בדרך כלל
מהרמב"ם שעי"י מכון ממרא

הסכמת הגאון הגדול רבי דוד שוסטאל שליט"א

בע"ה

RABBI DOVID SCHUSTAL
BETH MEDRASH GOVOHA
LAKEWOOD, N.J. 08701

דוד צבי שוסטאל
בית מדרש גבוה
לייקוואוד, נ.ד.

הן בא לפני ידידי יקירי הרה"ג ר' אלחנן פופקו שליט"א, והגיש לפני עליהם לתרופה מספרו החשוב 'חכמת חינוך', ותוכו רצוף הערות חקירות וחידושים על המצוות, לפי סדר ספר החינוך, בנוי על יסודות נאמנים, מדברי רבותינו הראשונים והאחרונים, ומדברי רבותיו אשר דבק בהם, ונושא ונותן בדבריהם בטוב טעם ודעת, ובדרכי הבנה הישירה והבהירה, במטרה לעמוד ולחקור על שרשי יסודי גדרן של המצוות.

הנה כתב הרמב"ם סוף הלכות מעילה (פ"ח ה"ח) וז"ל, ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף ענינם כפי כחו, ודבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה, אל יהא קל בעיניו, ולא יהרס אל ה' פן יפרץ בו. ולא תהא מחשבתו בו כמחשבתו בשאר דברי החול. בוא וראה, כמה החמירה תורה במעילה, ומה אם עצים ואבנים ועפר ואפר, כיון שנקרא שם אדון העולם עליהם בדברים בלבד נתקדשו, וכל הנוהג בהם מנהג חול מעל בה, ואפילו היה שוגג צריך כפרה, קל וחומר למצוות שחקק לנו הקדוש ברוך הוא, שלא יבעט האדם בהם מפני שלא ידע טעמן, ולא יחפה בדברים אשר לא כן על השם יתברך, ולא יחשב בהן מחשבתו בדברי החול, עכ"ל.

וביאר מרן הראש ישיבה הגר"א זצוק"ל במשנת ר' אהרן (ח"ג עמ' קע"ג) וז"ל, ביאור הדברים הוא, כי התורה האלוהית היא רחבה מארץ מדה ועמוקה מני ים, ואם אדם ניגש לתורה בכלי שכלו המצומצמים ומעריכה לפי מדת השגתו האפסית, הרי זה כאילו מוריד את התורה למדרגת שכלו והשגתו, ואין לך הוצאה מחולין ומעילה בקודש גדולה מזו וכי. אלא עליו לקבל את ביאורי חז"ל לכל מלה ואות שבתורה וכו', וכדי להבינה צריך השגה כבירה ולימוד התורה לשמה בקדושה ובטהרה וקבלה נאמנה איש מפי איש, ולכן רק ע"י שלשלת הקבלה של חז"ל שידעו להסביר ולדרוש כל אות ותג שבתורה, יכולים אנו להבין משהו לפי מדת השגתנו בדברי התורה"ק, עכ"ל.

והנה ידידי הרה"ג ר' אלחנן שליט"א, הינו מחשובי ויקירי וממצויני יוצאי בית מדרשינו הק', שהינו יושב כל ימיו על התורה ועל העבודה בהתמדה גדולה ובשקידה רבה, בשאיפה טהורה לעלי' מתמדת כמדתם של בני עלייה המועטים, עם יראתו הקודמת לחכמתו, וקישוטי מידותיו התרומיות, ומדי דברי בו זכור אזכרנו מהימים הנעמים שישב ולמד בבית מדרשינו הק', והשתעשעתי עמו בשעשועי דאורייתא בבירור וליבון סוגייתא דשמעתתא, ואכן קיים בנפשו ביקוש ושאיפה תמידית ואמיתית להבין ולהשכיל כפי קבלת מסורת רבותינו הגדולים, והיינו דאהני ל' שזכה להתבונן במשפטי התורה, ולבארם על פי היסודות של רבותינו הראשונים והאחרונים ז"ל, ולחבר חיבור נחמד על המצוות, עם חידושים ערבים ונחמדים ומתוקים.

והנה בזה לברכו מקרב לב שאכן יזכהו השי"ת לברך על המוגמר ולהוציא לאור עולם פרי עמלו ויגיעו, ולהמשיך דרכו ועלייתו בקודש ללמוד וללמד לשמור ולעשות, וללכת מחיל אל חיל בקניני התורה"ק ומעלות היראה, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא ומתוך מנוחת הנפש והרחבת הדעת, עד כי יבוא שילה בב"א.

הכו"ח ברגשי הוקרה והערצה גדולה

33 173
33 173
33 173

הסכמת הרה"ג יצחק חיים פוס שליט"א

מלפנים ר"מ בשיבת אבן ישראל, מח"ס 'אמרי יצחק' על מסכת נדה והלכותיה,
וספר 'אמרי יצחק' על החפץ חיים (הלכות לה"ר ורכילות)

בס"ד, ח"י תמוז תשע"ח

מה נכבד היום בהגלות נגלות החיבור "חכמת חינוך" ובו הערות וחקירות על סדר
ספר החינוך לידידי הרה"ג ר' אלחנן פופקו שליט"א.

זכרתי ימים מקדם בשיבתנו יחד בשבת תחכמוני בירושלים עיה"ק, בשיבת אבן
ישראל, וכבר אז ניכרו בו שאיפות הגדלות, לעמול ולהתייגע בתורה, ולקנות לו את
חלקו בעיון ובבקיאות, בלימוד הישיבתי וגם בקניני הלכה. וב"ה המשיך בדרכו זו גם
בהיותו בגלות אמריקה, שם נתקשר ונתחבר לגדולי תורה, בין בלימודי העיון ובין
בקניני הלכה, וידידו רב לו בתרוויחו וזוכה לעצמו ומזכה לאחרים בלימוד ובהוראה.

ומה מאוד נתפעלתי עתה לראות את חיבורו זה, "חכמת חינוך" (ח"א), ובו הפליא
לעשות, אשר השכיל למצוא בכל מצוה ומצוה בספר החינוך (לעת עתה עד מצוה נ')
נקודת חידוש או חקירה נפלאה, מתוך ירידה לעומק השיתין של מצוה זו, ועל פיה
לבאר את היסוד העיקרי של המצוה, שיטות הראשונים בענייניה, והואיל ודבריו באים
על כל מצוה ללא יוצא מן הכלל, הרי שלפנינו נגלית יריעה נפלאה בהרבה ממקצועות
התורה ובכל מצוה הטעימנו טעם כעיקר, מנופת צופים, לחיך אוכל יטעם, להתענג
על ה' ותורתו.

והוא מיחידי סגולה בחיבור באופן זה. ועתה גם ראיתי שמו"ח הגאון הגדול ר' זלמן
נחמיה גולדברג שליט"א, התפעל אף הוא למאוד מחיבור זה, שדבריו נאמרו בטוטו"ד
בהבנה של ת"ח הלן בעומקא של סוגיא ועל כן בא בהסכמה על חיבור זה, וכך גם
אמר לי פה אל פה. ואף אני ידי יד כהה תאמצנו (כבקשתו, אף כי לא בי הוא) להדפיס
חיבור זה, ויזכהו השי"ת להמשיך בדרך זו ולהעלות עוד חידושים וחקירות בכל מצוות
התורה, ולהוסיף עוד חכמה על חכמתו.

והנני לברכו שיזכה תמיד לישב באהלה של תורה, ללמוד וללמד מתוך הרחבת
הדעת ומנוחת הנפש, ומהרה נזכה לראות בבנין בית הבחירה ובביאת משיח צדקנו
בב"א.

ובעה"ח לכבוד התורה ועמליה ביום תענית י"ז בתמוז נדחה תשע"ח

יצחק חיים פוס, ירושלים

מלפנים ר"מ בשיבת אבן ישראל,
מח"ס 'אמרי יצחק' על מסכת נדה והלכותיה,
וספר 'אמרי יצחק' על החפץ חיים (הלכות לה"ר ורכילות)

ולחיבת הקודש הוספתי כמה הערות*

*הערותיו של הרה"ג שובצו כל אחת במקומה בהערות למצוות.

הסכמת הגאון הגדול הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א

כ"ה תמוז תשע"ח

הנני בזה לדבר בשבחו של תלמיד חכם מופלג בתורה
הרי הוא הרב הגאון אברך כמדרשו ר' אלחנן פופקו שליט"א
וכעת הראני חיבור מיוחד על תרי"ג מצוות התורה וכבר הגיע למצוה נו"ן וכל
דבריו נאמרים לפי הבנת ת"ח ואסיים בברכה שהקב"ה יזכה להשלים חיבורו על כל
תרי"ג מצוות לתועלת הלומדים.

ולאות חיבה אכתוב הערה של הברכי יוסף שדן אם עדים ראו בראי עובדא אם
יכולים להעיד שכך וכך ראינו והביא ראיה ממה שמבואר בגמ' שעדי החודש ראו הירח
במים אין מקדשין על פיהם ודוחה שבמים הראיה לא כ"כ ברורה כראי מתכת, ולענ"ד
יש לומר שבאמת קשה להבין מה עדי החודש שהרי מבואר ברמב"ם שאם אמת מבינים
לפי חכמת אסטרונומיה לא ניתן לראות את הלבנה או שלא כתיאור שהעדים מעידים
וא"כ מה יש בהעדת עדים הרי על פי חכמה ניתן לדעת שכעת הירח במצב שניתן
לראותו [רק הרי יתכן שאולי מכוסה בעננים ובזה אין חכמת הכוכבים יודעת] ובע"כ
שזה גזירת התורה שעדים צריכים לראות הלבנה לא כדי לדעת האמת אלא צריכים
לראות ולפי כל זה מיושב שעדים שראו בראי אין המטרה לדעת האמת אלא צריך
ראיה, ולראות בראי אינה ראיה משא"כ בכל עדות שהמטרה לדעת האמת.

בכבוד רב

זלמן נחמיה גולדברג

לזכרון עולם

לזכר

מרת פרומא ליבא לוינסון הי"ד

בת זקני

הרב יעקב משה ספיר רבה של סאראטוב ומרבני העיר פתח תקוה

ולזכר בעלה נכד מרן החפץ חיים

הגה"צ יהושע ליב לוינסון הי"ד

ולזכר שמונת ילדיהם שנספו גם הם בשואה

צבי הירש, חיים אברהם, אהרן יצחק, נפתלי, אסתר, פרידה

ועוד שלשה קדושים שלא נודע שמם

ולזכר שש מאות ריבוא אחינו בני ישראל

שנהרגו בשנות הזעם

ארץ אל תכסי דמם

יזכרם אלוקינו לטובה עם שאר צדיקי עולם

וינקום לעינינו את נקמת דם עבדיו השפוך.

הקדמת המחבר לספר חכמת חינוך

מה אשיב לה' כל תגמולוהי עלי שזיכני ללכת בדרך התורה ללמוד וללמד והנה התבוננתי וחקרתי איך בהיותי בארץ ציה ועייף בלי מים זכיתי להגות בתוה"ק ומה היא זכות שעמדה לי לברר וללבן את דבר ה' והנה כל ימי גדלתי בין החכמים וזכיתי לקיים מצוות "ובו תדבק" שהיא מצווה להתדבק בחכמים ובתלמידיהם וכ' החינוך מצווה תל"ד: "כי הם קיום התורה ויסוד חזק לתשועת הנפשות, שכל הרגיל עמהם, לא במהרה הוא חוטא, והמלך שלמה אמר (משלי יג, כ) הולך את חכמים יחכם" ובחסד ה' זכיתי להידבק בחכמים ובתלמידיהם, הן צדיקים אשר בארץ שוכני עפר זללה"ה והן יבלחט"א עמודי התורה שבדור זה.

ומדי דברי בו אזכיר את נשמת סבי הרב ברוך אהרן פופקא זל"ה שגדל לאביו הגאון ר' אליעזר זצ"ל תלמיד ישיבת וולוז'ין ורבה של העיר ווילעז ברוסיה אשר לא נטש את צאן מרעיתו גם בבוא הקומוניסטים שונאי הדת ועוקרי התורה ונשאר שם במסירות נפש עד כי באו מים עד נפש ויהי כי באו מים עד נפש הורה להם קרובם הגאון החפץ חיים שיש פיקוח נפש בדבר ושחייבים לעזוב שלטון זדים אפילו בעצם יום השבת. ויהי כברחם בדרך לא דרך ובסייעתא דשמיא עצומה באו לעיר ראדין. סבי הרב ברוך אהרן שגדל ברוסיה פגש אז את החפץ חיים בהיותו בן י"ג. סבי נהג לספר שהחפץ חיים אז אמר לו, בהיותך ברוסיה היה אסור עליך ללמוד תורה אבל עכשיו שיצאת משם חופשי עליך לנצל זאת וללמוד תורה ככל שביכולתך. בארה"ב למד סבי תורה וזכה לקרבתם של כמה מגדולי ישראל. וסיפר לי סבי זלל"ה שבבוא הגאון רבי אלחנן וסרמן לארה"ב הלך איתו וליווה את הגאון ר' אלחנן. בבואו לנאום בבית הכנסת נאם הגאון ר' אלחנן את נאומו בדברי תורה ומייד בסיימו חזר הגרא"ו על מה שאמר והוסיף שעיקר הלימוד הוא על ידי חזרה ובלי חזרה איך יוכל ללמוד.

ואציב כאן מצבת זיכרון לאחינו ואחיותינו ששה מליון שנספו בשואה על ידי הנאצים ימ"ש שונאי ה', עמו ותורתו ובפרט לאחות זקנתי מרת פרומא ליבא בת הרב יעקב משה ספיר שהייתה נשואה לנכד הח"ח הגה"צ יהושוע לייב לוינסון הי"ד שנספו בשואה עם שמונת ילדיהם צבי הירש, חיים אברהם, אהרן יצחק, נפתלי, אסתר, פרידה ועוד שלשה קדושים שלא נודע שמם. יזכרם אלוקינו לטובה עם שאר צדיקי עולם וינקום לעיננו את נקמת דם עבדיו השפוך.

ואכיר טוב בפרט לאלו שהביאוני עד הלום בכתיבת ספר זה ובראשם למוהר"ר הרה"ג אהרן זעליג עפשטיין זצ"ל שזכיתי להסתופף בצילו ולשבת בשיעוריו על ספר המצוות לרמב"ם והם אשר קירבוני לענין זה. כמו כן אכיר טוב למוהר"ר הגר"ד שוסטאל שזכיתי ללבן ולברר כמה סוגיות איתו, הרה"ג צבי יוסף רייכמאן שליט"א, הרה"ג הר"ר שלום שפיץ שליט"א, הרה"ג הר"ר קלמן עפשטיין שליט"א, הרה"ג הר"ר אהרן שכטר שליט"א, מו"ר

הרה"ג יצחק פוס שליט"א מעיה"ק ירושלים, מו"ר הרה"ג צבי סוקול שליט"א, הרה"ג אלי' חיים סווערדלאף, הרה"ג צבי יוסף רייכמאן שליט"א, הרה"ג צבי שכטר שליט"א, הרה"ג מנחם גנק (גניחובסקי), הגהר"ר שניאור בורטון שליט"א שבירר כמה וכמה ענינים איתי, ידידי הרה"ר גבראל שפיץ שליט"א, ועוד כמה וכמה גדולי עולם אלופי תורה שזיכני ה' וקרבוני להתפלפל וללבן דברי אלוקים חיים.

והנה רבים מהדברים המופיעים בחיבור זה אינם מדילי אלא הם דברים שנתבררו לי בדיבוק חברים ותלמיד המשמש לפני רבו ובמקום ששמעתי מאחרים ציינתי זאת. אמנם אבקש מחילה אם יצאה טעות מתחת ידי ויש מקום שלא ציינתי זאת וידע הקורא דבודאי יש כאן דברים רבים המופיעים כבר במקום אחר ולא ראיתים ועמך הסליחה וכבר כתב ספר החינוך בהקדמתו: "ראוי לפרסם האמת, לכל השומע קולו, ואל יעשה מלאכת השם תמימה כקשת רמיה בצדיה וערמה, כמתהדר בילדי נכרים, כחלש מזדין בשלטי הגבורים, וכשפל אנשים מתעטר בכתרי המלכים. והנה הוא קורא ממקומו, מודיע ומעיד עדות נאמנה לכל קורא בו, שרב דברי הספר נלקטים מספרי עמודי הארץ המפורסמים במעלה וחכמה בכל הגוים..." וק"ו בן בנו של ק"ו לי הקטן אשר כאשר התעוני אלקים מבית אבי ומכור מחצבתי זאת נחמתי בעניי תורה שלמדתי באף וכמה וכמה פעמים שלא עיינתי כראוי או שלא היה הספר לפני ועמכם הסליחה.

אכיר טובה לידידי הרה"ר שאול סיידלר-פעללער וכן למוהר"ר נתנאל וידערבלאנק שסייעו רבות בכתיבת ספר זה. תודתי נתונה מעומקא דליבא לאימי מורתי מרת אסתר שתחי' שמסרה נפשה כדי שאלמד תורה ישלם ה' פעלה ותהי משכורתה שלמה מאת ה'. אכיר תודה מעומקא דליבא לשאר בשרי הרה"ר אריה לייב ורעייתו מרת שרה מרים וייס שיחיו, מוקירי רבנן ותמכין דאורייתא אשר גידלוני בביתם כבן בימי גלותי. יזכם ה' וימשיכו לראות רוב נחת מצאצאיהם מתוך הרחבת הדעת בריות גופא ונהורא מעליא. אכיר תודה כאן למו"ח ורעייתו ולאשתי נו"ב מרת רחל שתחיה "חגרה בעוז מתניה ותאמץ זרועתיה".

י"ג לחודש שנתנה בו תורה שנת תשע"ח, ניו יארק

תוכן הענינים

אגרת מחבר ספר החינוךה

פרשת בראשית

מצוה א. מצות פריה ורביהטו

פרשת לך לך

מצוה ב. מצות מילה.....יח

פרשת וישלח

מצוה ג. גיד הנשהכב

פרשת בא אל פרעה

מצוה ד. מצות קדוש החדש.....כז

מצוה ה. שחיטת הפסח.....לד

מצוה ו. מצות אכילת בשר הפסח.....לח

מצוה ז. שלא לאכל הפסח נא ומבשל.....מב

מצוה ח. שלא להותיר מבשר הפסחמו

מצוה ט. מצוות השבתת חמץ.....מט

מצוה י. מצות אכילת מצה.....נג

מצוה יא. שלא ימצא חמץ ברשותנו בפסח.....נז

מצוה יב. שלא לאכל מכל דבר שיש בו חמץ.....נט

מצוה יג. שלא נאכיל מן הפסח לישראל משמד.....סג

מצוה יד. שלא נאכיל מן הפסל לגר ותושב.....סו

מצוה ט"ו. שלא להוציא מבשר הפסח חוצה.....סט

מצוה ט"ז. שלא לשבר עצם מן הפסח.....עג

מצוה י"ז. שלא יאכל ערל מן הפסח.....עז

מצוה י"ח. מצות קדוש בכורות בארץ ישראל.....פג

מצוה י"ט. לא לאכל חמץ בפסח.....פז

מצוה כ. שלא יראה לנו חמץ בפסח.....צב

מצוה כ"א. מצות ספור יציאת מצרים.....צו

מצוה כ"ב. מצות פדיון פטר חמור.....ק

מצוה כ"ג. מצות עריפת פטר חמור.....קד

פרשת בשלח

מצוה כ"ד. שלא נלך בשבת חוץ לתחום..... קו

פרשת יתרו

מצוה כ"ה. מצות האמנה במציאות השם..... קי

מצוה כ"ו. שלא נאמין באלה בלתי ה' לבדו..... קיג

מצוה כ"ז. שלא לעשות פסל..... קטז

מצוה כ"ח. שלא להשתחות לעבודה זרה..... קכב

מצוה כ"ט. שלא לעבוד ע"ז במה שדרכה להעבד..... קכו

מצוה ל. שלא לשבע לשוא..... קלא

מצוה לא. מצות קדוש שבת בדברים..... קלט

מצוה לב. שלא לעשות מלאכה בשבת..... קמג

מצוה לג. מצות כיבוד אב ואם..... קמז

מצוה לד. שלא להרג נקי..... קנא

מצוה לה. שלא לגלות ערות אשת איש..... קנד

מצוה לו. שלא לגנב נפש מישראל..... קנז

מצוה לז. שלא להעיד בשקר..... קנט

מצוה לח. שלא לחמד..... קסג

מצוה לט. שלא לעשות צורת אדם אפילו לנוי..... קסח

מצוה מ. שלא לבנות אבני גזית..... קעב

מצוה מא. שלא לפסע על המזבח..... קעו

פרשת משפטים

מצוה מב. מצות דין עבד עברי..... קפ

מצוה מג. מצות יעוד של אמה העבריה..... קפה

מצוה מד. מצות פדיון אמה העבריה..... קפח

מצוה מה. שלא ימכר אמה עבריה הקונה אותה מיד האב..... קצ

מצוה מו. שלא לגרע שאר כסות ועונה..... קצג

מצוה מז. מצות בית דין להרג בחנק המחייב..... קצח

מצוה מח. שלא להכות אב ואם..... רב

מצוה מט. מצות דיני קנסות..... רה

מצוה נ. מצות בית דין להרג בסיף המחייב..... רי

אגרת מחבר ספר החינוך

אולי יחשב מעין בספר זה, שמחברו קבץ כל דיניו ביגיעו וטוב עיונו מדברי התנאים והאמוראים, ואלו כן היה יתחייב להיות המחבר בקי בכל פנות גמרתנו בבליית ירושלמית וספרא וספרי ותוספתא, לכן הוא היודע עצמו וחכמת מה לו, ראוי לפרסם האמת, לכל השומע קולו, ואל יעשה מלאכת השם תמימה כקשת רמיה בצדיה וערמה, כמתהדר בילדי נכרים, כחלש מזדין בשלטי הגבורים, וכשפל אנשים מתעטר בכתרי המלכים. והנה הוא קורא ממקומו, מודיע ומעיד עדות נאמנה לכל קורא בו, שרב דברי הספר נלקטים מספרי עמודי הארץ המפרסמים במעלה וחכמה בכל הגוים, הרב רבי יצחק אלפסי, והרב רבי משה בר מימון, לטובה זכורים. להם משפט הבכורה, ההוד והגדלה בחבור זה. ואל החוט המשלש בחכמה בתבונה ובדעת, הרב רבי משה בר נחמן זכרונם לברכה, הוא חבר ספר נכבד מאד בחשבון המצות לבד כמה וכמה חבורים יקרים. אלה הגבורים אשר מעולם, שהוציאו רב זמנם לברר דברי חכמים לברכה זכרם, צללו במים אדירים והעלו מדברי הגמרא פנינים בידם ויום בואנו אל בית מקדשם ואל חדר הוראתם, מצאנו שם באר מים חיים, גנות ופרדסים, גלסקאות וכלי מלת לפנינו ערוכים. אמרתי במה אתרצה לבוא לשמש לפני הגבורים, וכבר ביררו לנו הם כל הדברים, הלא בסדר תרי"ג מצות על דרך הסדרים, אולי יתעוררו יותר בהן מתוך כך הנערים, ישימו לב בהם בשבתות ובחגים, וישבו מהשתגע ברחוב הערים, לאור באור החיים, איש אל רעהו הילדים רכים, ישאלו מצות שבת זו כמה, ומלאה הארץ דעת ומזמה. והנה פרוש כל אחת נכון לפניהם, ומבלי יגיעה ימצאו דברי חפץ בסמניהם, זרע קדש יתברכו מאלקים, הם ובניהם וכל אשר להם, בכל מקומות מושבותיהם, ואני בכלל הברכה עמהם.

ומשביע אני בשם המיוחד לכל מעתיקו שיכתב אגרת זו בראשו, והחיים והשלום יהיו אתו, למען יתנו הכל הודו ותפארתו לילודו ולהורתו. והמתקן בו כל שגיאה אחר העיון המכון מאל שדי תהיה שלמה משכרתו. ושלום על ישראל.

יש מצות הנוהגות בזמן הזה, והן בין כלם שלש מאות וששים ותשע. ויש מאלו

הנוהגות, שלא יתחייב בהן האדם, כי אם בסבה, ופעמים שלא תבוא הסבה לו לאדם בכל ימיו, ונמצא שלא יעשה אותה המצוה לעולם, כגון: מצות נתינת שכר שכיר ביומו, שיש מבני אדם שלא ישכר שכיר בימיו, וכל כיוצא בה. וכן מן הלאוין, יש קצת מהן שלא יתחייב עליהן האדם, כי אם מרצונו ועל ידי סבת מעשיו, ובהמנעו מאותו המעשה לא יהיה עליו חטא ולא יחסר אליו דבר, כגון: מוציא שם רע, שלא יגרש אשתו לעולם, שהוא הגורם על עצמו, להתחייב בלאו הזה, כי הוא הוציא שם רע, וכן לאו ד"לא תאחר" בנדרים, הוא גם כן גורם אותו, שמי שיחדל לנדר לא יהיה בו חטא, וכן כל כיוצא בזה, והם בין כלם תשעה ותשעים, מהן שמנה ושבעים עשה, ואחד ועשרים לאוין, אבל אותן מצות שחייבין בהן כל אדם מישראל מבלי שיתחדש בו סבה בעולם, הן בין כלם מאתים ושבעים, וסימנם "אני ישנה ולבי ער". מהן שמנה וארבעים עשה, ושנים ועשרים ומאתים לאוין; ותמצא כל אחת בסדר שלה בתוך הספר. והחייב של אלו לעשותן אינו בכל עת, רק בזמנים ידועים מן השנה או מן היום, חוץ משש מהן, שחייבן תמיד, לא יפסק מעל האדם אפילו רגע בכל ימיו, ואלו הן: א. להאמין בשם. ב. שלא להאמין זולתו. ג. ליחדו. ד. לאהבה אותו. ה. ליראה אותו. ו. שלא לתור אחר מחשבת הלב וראית העינים. סימנם שש ערי מקלט תהינה לכם.

האמת הברורה במין האנושי, הוא מה שהסכימה עליו דעת רב בני אדם שבעולם. וכבר הסכימה דעת כלם, להאמין עדות אנשים, וברבות המעידים על הדבר שיעידו עליו אז יתאמת הענין יותר בעיני שומעיו, ובהיות המעידים מועטים יפל קצת ספק בדבר לפקחים. והענין הזה נתחזק כל כך אצל בני אדם עד שקבעו בנמוסיהם כל אמה ואמה להמית איש אחד על פי שנים עדים או שלשה, ואם מן השלשה הכי נכבד גם תורת משה השלימה צותה כן. וגם כן הסכימה דעת הכל מטעם זה לקבל מפי אבותיהם זקניהם עדותם במה שמספרים להם, שאירע בימיהם או בימי אבות אבותיהם. ואין ספק כי בהיות אבות המעידים רבים, ואותם שאירע בימיהם המעשה וראו אותו בעיניהם רבים, יתחזק הדבר בלב הבנים השומעים. על כן כשרצה האלקים לתת תורה לעמו ישראל נתנה להם לעיני שש מאות אלף אנשים גדולים, מלבד טף ונשים רבים, להיות כלם עדים נאמנים על הדברים. גם למען תהיה העדות יותר חזקה ונאמנה זכו כלם למעלת הנבואה, לפי שאין במה שיודע מצד הנבואה נופל ספק לעולם, וזהו שאמר השם יתברך למשה: "בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם" (שמות יט ט), כלומר, הם ובניהם לעולם יאמינו בך ובנבואתך, כי אז ידעו ידיעה נאמנה "כי ידבר אלהים את האדם וחי" (דברים ה כא), ושכל נבואתך אמת. ולולי שזכו לנבואה בכל האותות שעשה משה לעיני פרעה ולעיניהם, היה יכול בעל הדין

לחלק ולומר, מי יודע אם עשה הכל בתחבולות חכמת השדים או בכח שמות המלאכים. ואף שחכמי מצרים וכל חרטמיה שהיו בקיאים בחכמת השדים והכשוף יותר מכל שאר העולם, הודו בעל כרחם למשה, ואמרו לפרעה כי בכח השם עשה, כמו שכתוב "אצבע אלהים היא" (שמות ח טו), אף כן הרוצה להתעקש יאמר ביתרון חכמתו מהם, עשה והודו לו. אבל אחרי הנבואה, לא נשאר להם שום צד פקפוק בענין, וידעו בבירור, כי כל המעשים נעשו במצות אדון העולם ומידו הגיע אליהם הכל. והם שראו בעיניהם וידעו הדבר ידיעה אמיתית, שאין לבני אדם אמת חזקה יותר מזה, העידו לבניהם אשר ילדו אחרי כן, כי כל דברי התורה אשר קבלו על יד משה מ"בראשית" עד "לעיני כל ישראל" אמת וברור בלי שום ספק בעולם, ובניהם העידו לבניהם גם כן, ובניהם לבניהם עדינו. נמצאת תורתנו בדינו תורת אמת מפי שש מאות אלף עדים נאמנים, שהוא חשבון הכולל כל דעות בני אדם, מלבד טף ונשים.

ועתה אם יטעון עלינו מסית, "אשר לבבו פונה מעם יי אלהינו" (דברים כט יז), ויאמר, מה לך איש יהודי וקבלתך, ומה לך לשאול אביך וזקניך חקר ודרש בדעתך הטובה והעמק סברותיך, פקח עיניך וראה מה בעולמך, תנועת הגלגל וארבעת היסודות שבאדמה, מהם תראה ותבין תעלומות חכמה, ובשכלך חקור ותלמד האחד איך יחד. נשיב אליו, כי מצד חקירתנו לא נוכל להשיג לעולם בדבר אלקים כלום, כי גם בעיני העולם השפל, לא יכלו כל חכמי הטבע לבוא עד תכליתם, כי מי יגלה בחכמת המחקר סגלת העשבים והפירות וסגלת אבנים טובות ויקרות וסבת תנועת הברזל באבן תחתיות, כי שם עמדו מתמיהים כל חכמי הטבע וכל חכמי תבונות. אף כי נאמר להבין מהם חכמות נכבדות ודעת אלקים נמצא. חלילה לנו, חלילה לבוא אחרי המלך בגבהינו ולהרים יד ולחשב מחשבות במה שלמעלה ממחשבותינו ואין צורך אלינו, כי הנה אבותינו זכרונם לברכה, המה סדרו שלחן לפנינו, הם העמיקו שאלה ובאו אל תכלית הידיעה האמתית והשיגו לדעת "כי ידבר אלהים את האדם וחי" (שם הכא); ומה לנו אחרי זאת לחקר ולחטט אחר דבריהם, האמת אתם? רק לשתות בצמא את דבריהם ככתבם וכלשונם. והמשל בזה, מי שהעידו לו אלף אלפי אנשים, שלא לשתות ממימי נחל אחד, לפי שראו אותם המים ממיתים שותיו, וניסו דבר זה אלף פעמים בזמנים שונים ובאישים מחלקים בארצות, ואמר אליו חכם אחד רופא מבהק אל תאמן לכלם, כי אני מודיעך מצד החכמה, שאין אותם המים ראויים להמית, לפי שהן זכים וקלים והעפר שעוברים עליו טוב, שתה מהם שבעך. הטוב לזה להניח עדות הכל המפרסם ולעשות כדבר החכם? באמת לא טוב הדבר ואיש משכיל לא ישמע אליו, וכדבריו לא יעשה. הוא הדבר אשר הקדמנו,

כי אמת ענייני העולם, נודעת מפי רבוי בני אדם המעידים על אותה אמת יותר מהמכריחים דבריהם מצד שכלם וחקירתם, כי בהיות האדם חסר השלמות אין שכלו משיג אל תכלית הדברים, ועל כן, הדרך הנבחר לאדם לעשות ככל דברי התורה המקבלת מן העדים הנאמנים אשר נתן אדון החכמה לבני אדם, ובם נכלל כל דעת יקרה וכל חכמה מפוארה.

ואם ישאל השואל, מהו הענין שנתן השם תורה יקרה כזו לבני אדם? הלא לשם ברוך הוא. הכל ולמעלתו ולכבודו אין שיעור, ובידיעת בני אדם כח מעשיו אין תוספת לכבודו, כי לתכלית הכבוד וההוד לא יהיה תוספת וגרעון בשביל דבר! תשובתו של זה פשוטה, שאין דעת בני אדם משיגה בדרכי יוצרו לדעת טעם מעשיו למה, "כי גבהו דרכיו מדרכיהם ומחשבותיו ממחשבותיהם" (ישעיהו נה ט). ואף שאין טעם הדבר נגלה לנו, יש לנו להאמין, כי אב החכמות, אדון הכל, כל אשר עשה לצורך עשה ולענין מחיב. ומכל מקום אפשר לנו למצא בדבר קצת טעם ולומר, כי ידיעת בני אדם דרכי השם מחיבת למעלתו יתעלה, שאחר שעלה במחשבה לפניו לבראות עולם ראוי להיותו בתכלית השלמות, כי השלם כל מעשיו שלמות, וכן הוא האמת שהוא ברוך הוא השלימו בכל, כי לא חסר ממנו דבר שיהא אדם יכל לומר עליו למה לא עשה בעולמו כן, שיודע ממנו יתרון חכמה ובינה. כי הנה ברא בעולמו שכלים נבדלים, והם המלאכים, וכן ברא שכלים בגוף קים, והם השמים וכל צבאם, וברא בארץ בריות גופניות בלי שכל כלל, והם הבהמות והעופות ושאר המינים כיוצא בם, ועוד ברא בארץ בריות גופניות בשכל, והוא מין האדם, להודיע כי לא נמנע לפניו כל דבר, שאף שהחמר והשכל הפכים גמורים, ערבם יחד בגדל חכמתו ועשה בהם את האדם. ואם כן על כל פנים יתחייב שיהיה אותו שכל המערב בחמר, והוא האדם יודע יוצרו ומכירו, כדי להשלים הכונה בבריאתו. ואם לא היתה התורה שנתן לנו, ימשך השכל אחר החמר בכל תאותיו לגמרי ו"נמשל כבהמות נדמו" (תהלים מט כא), ובכן לא תשלם המלאכה, לפי שיהיה גוף האדם וגוף הבהמה אחד בענין, אף שאינו אחד בצורה, ונמצא ביצירה חסרון. נמצא לפי דברינו, שנתנית התורה להשכיל לבנות בני אדם מחיבת לתשלוש היצירות.

ואם ישאל עוד, אחר שהיא תשלוש היצירות למה נתנה לעם אחד מעמי העולם ולא לכלם? גם בזה היתה תשובתו פשוטה להשיב, שאין דעת הנוצר משיגה כונת יוצרו, אבל מכל מקום גם לזה אפשר למצא בו קצת טעם לפי מנהגו של עולם. הלא ידוע, כי בכל דברי העולם השפל פסלת מרבה בו על העיקר, גם בעיקר חלק ממנו נבחר בו מן הכל. כאלו תאמר, רב קרקע שבעולם אינם עדית

אלא מעוטס, וגם בעידית חלק ממנו עידי עדית, וכן הדבר גם בפרות העולם ובמיני הבהמות והעופות, ואם כן גם במין האנושי נהיה הדבר כן, לדמותו למיני העולם השפל, אחר שהוא משתף עמהם בקצתו, שהוא בעל גוף נפסד כהם, אין תימה בדבר. ועל כן, נבחר ממין האדם חלק אחד והוא ישראל, והוא "המעט מכל העמים" (דברים ז), וברוך השם שידע כי הם מבחר המין האנושי ובחרם להיות נקראים עמו ונתן להם כל עקרי החכמה. ואולם גם לכל שאר מין האדם נתן דרך להבדילם מן הבהמות, והם שבע מצות שנצטוו בהם כל בני העולם בכלל, כמו שנכתב על כל אחת מהם בעזרת השם. וגם בעם ישראל בעצמו חלק מהם נבחר יותר, והוא שבט הלוי שנבחר לעבודתו תמיד. וכן הדבר גם כן בכדור הארץ, שיש בה חלק נבחר מן הכל, וידע השם כי המבחר שבה היא ארץ ישראל, והיה רצונו להושיב בה מבחר מין האדם. גם באותו מבחר הארץ הטוב שבו הוא ירושלים, ועל כן נבחרה להיות משכן התורה ומקום העבודה וממנה יתברך כל כדור הארץ, "כי שם צוה יי את הברכה" (תהלים קלג ג).

ואם ישאל עוד אחר שאמרתי כי עקר הכל והחלק הנבחר הם עם ישראל, איך הדבר שהם סובלי הגלות והצרות מעולם? התשובה, ידוע הדבר ומפרסם בין בני העולם, כי אדון הכל ברא שני עולמות, עולם הגופות ועולם הנשמות. ועולם הגופות כאפס ותהו נחשב כנגד עולם הנשמות, שזה כצל עובר וזה קים לעד. ועל כן בהיות הנפש עקר האדם והדבר הקים שבו ונשאר לעד, והגוף כלי לנפש, משמש אליה זמן מועט ואחר כן נפסד ונאלח, הנחיל השם לעמו עולם הנשמות, שהוא עולם נצחי, ולתענוג שבו אין שעור.

ואם ישאל השואל עוד, ולמה לא נתן האל לעמו אשר בחר שתי מנות, תענוג עולם הגופות ועולם הנשמות? התשובה, כי ידוע לכל בעל שכל, שאי אפשר לבעל חמר בעולם מבלי שיחטא, וממדות האל ברוך הוא הקבועות עדי עד היא מדת הדין, והיא תחייב כל בעל שכל ללכת בדרך השכל, ובנטותו להתחייב למלך, ואחר שחייבה מדת הדין, לפטור בלא כלום אי אפשר שכבר יצא חייב מבית (מדת) הדין, ועל כן מחסדי השם עלינו שם חלקנו לצרף החטא ממנו בעולם הזה הנפסד, להיות נפשותינו נקיות וקימות בעולם הנשמות, שיפה שם שעה אחת מכל חיי העולם הזה.

ואולם יש להאמין שיעיג זמן שנזכה לשתי המנות והם ימות המשיח. והטעם אז בימים ההם? לפי שלא נהיה צריכים לצרוף הגופים כלל, כי יבטל ממנו יצר הרע, כדכתיב "והסירותי את לב האבן וגו'" (יהזקאל לו כו). ואם גם בעת ההיא מעט סיג חטא ישאר יפל החיוב על ראש השעיר, כאשר בתחלה. וזהו שכתוב בתורה

"אם בחקותי תלכו" (ויקרא כו ב) אנחיל אתכם טוב העולם הזה. כלומר, אם תהיו שלמים ולא תהיו צריכים לצרוף הגוף תזכו אף לטובת העולם הזה. וזהו שכתב באברהם אבינו עליו השלום שברכו השם בכל (בראשית כד א), אף בטובת העולם הזה, שלא נצטרך בעת ההיא לצרוף הגוף כלל. ואחרי זאת אין לתמה בצערן של ישראל בגליות יותר מכל האמות, כי הכל לטובתם ולכבודם.

ואתה השואל תן עיניך ולבך על זה, כי דבר גדול הוא, לא יבינו אותו כל רשעים, "והמשכילים יבינו" (דניאל יב י), כי הרבה מן היהודים עניים ברב הצרות הגדולות, אשר תכפום בגליות, והם לא ידעו ולא הבינו את טוב עולם הנשמות, כמעט נטיו רגליהם ברב הדאגות, ולבם לא נכון עמם ברב רעיונות. השם בחסדיו יעביר מלבנו מחשבות און, וישפיע עלינו שכל טוב ודעות נכונות להשלים חפצו, אמן כן יעשה.

ואם ישאל עוד אחר שאמרת שעקר הכל הוא עולם הנשמות וסוף שכר המצות בו, למה לא יזכרנו בתורה ויאמר בעשותכם מצותי אנחילכם העולם הבא? התשובה, מפני שענין העולם הבא ידוע ונגלה לכל בעל שכל וברור כשמש, אין כל אמה ולשון שלא יסכימו, כי יש לנפשות השארות אחר כלות הגופים, ואין חולק גם כן, לפי טובתה של נפש וחכמתה וכשר פעליה תענוגה יתר, כי מחצב הנפש השכלית ממוצא השכל, וכל המתקרב יותר אל טבעו מקום שחצב ממונו תענוגו יותר, אלה הדברים אין צריכין חזק בראיות ועדים, הן הן עדיהן וראיותיהן, משכל ראשון הן. ועל כן לא תאריך התורה לעולם במה שהוא ידוע מן הסברה האנושית, וזהו אמרם זכרונם לברכה בכל מקום: סברא הוא, כלומר ואין צריך קרא במה שהסברה נותנת. ועל כן הבטיחתנו התורה [שכר] בקיום המצות בעולם הזה, כלומר, שלא נהיה טרודים במזונות ובמלחמות האויבים, ונוכל להשתדל בעבודות האל ונשיג רצונו. ואין צריך להאריך עוד ולומר, וכשתשיגו רצונו תזכו לתענוג העולם הבא, כי ידוע הדבר מאלינו, שכל נברא אשר ישיג רצון בוראו יתעלה יתקרב אליו ויתענג בזיוו. ועוד טעם אחר, שאילו הבטיחה התורה בגמול העולם הבא ולא בזה (העולם הזה) לא תהיה ההבטחה נראית בחיים, ויהיה אולי לב קטני אמונה נוקף בדברים (עי' רש"י בראשית ז:).

התורה הזאת שאמרנו שנתן השם לעמו על יד משה נביאו, מעקריה לדעת, כי השם האלקים אשר בשמים ממעל שנתן זאת התורה לישראל, הוא המצוי הראשון, שאין התחלה ותכלית למציאותו ברוך הוא, ושהוא המציא וברא ברצונו ובכלתו יש מאין כל הנברא, ושיעמד קים כל מה שברא הזמן שירצה הוא ולא יותר אפילו רגע, ושאין נמנע לפניו לעשות כל דבר. ולהאמין כי הוא

אחד בלי שום שתוף בעולם, ולהאמין כי בקים האדם מה שכתוב בה תזכה נפשו לתענוג גדול לעולמים, ולהאמין כי האל משגיח במעשה בני אדם ויודע כל פרטי מעשיהם, ומשלם לכל אחד לפי פעלתו.

ומעקרי התורה גם כן להאמין, כי פרוש התורה האמתי הוא הפרוש המקבל בדינו מחכמי ישראל הקדושים הקדמונים וכל שיפרש בה דבר הפך כונתם הוא טעות ודבר בטל לגמרי, לפי שחכמינו קבלו פרוש התורה ממשה רבנו עליו השלום שקבלו מאת השם ברוך הוא כשעמד בהר ארבעים יום, ואף שבזמן מעט מזה היה אפשר ללמוד בכח המלמד, רצה השם לרמוז ללומדים שילמדו במתון.

והפרוש האמתי שאמרנו, הוא הפרוש הכתוב בתלמוד הבבלי והירושלמי שחברו חכמינו הקדמונים שקבלוהו דור אחר דור ממשה רבנו עליו השלום; וה"בבלי" הוא יותר ארך ומבאר, ועליו אנו סומכים יותר, והוא עשוי לששה סדרים, ויש בו ששים מסכתות, לפי חלוק הענינים, סימנם "ששים המה מלכות" (שיר השירים ו ח), וחמש מאות ושנים ועשרים פרקים. וכן יתבאר פרוש התורה האמתי מספרים אחרים שחברו קצת מחכמינו הקדמונים, ונקראים ספרא וספרי ותוספתא ומוכלתא. כל אלה ספרים שכל ישראל מאמינים בהם וסומכים על דבריהם במה שיהיה שם בלי מחלוקת, ובמה שיש בו מחלוקת, כבר פרשו הם גם כן ההכרע שנקח מהם, הכל מבאר יפה בלי שום ספק וערוב למבינים. וכל מי שלבו נוקפו בענינים אלה איננו בכלל עם הקדש, לפי שמפשט כתובי התורה בלתי פרושיהם וקבלתם האמתית לא נסכים אל האמת לעולם, כי יש כמה כתובים בתורה נראים כסותרים זה את זה, ויודע פרושם יבין ויראה "כי ישרים דרכי השם" (הושע יד י). הרי שכתוב בתורה "ומושב בני ישראל שלושים שנה וארבע מאות שנה" (שמות יב מ), ומצינו בקהת בן לוי שהיה מיורדי מצרים, ואם אתה מונה כל שני חייו ושני חיי עמדם בנו ושמונים שנה של משה, שהיה בן שמונים בעמדו לפני פרעה לדבר אליו להוציא את בני ישראל ממצרים, לא יעלו כלם כי אם שלש מאות וחמשים שנה, אלא שבא הפרוש על זה, דמשעה שנאמר לאברהם "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך" (בראשית טו יג) מתחיל חשבון הארבע מאות ושלשים שנה, ופרוש הפסוק כן, ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים ובשאר ארצות, כלומר שהתחילו לגלות ארבע מאות ושלשים שנה. דמשעה שנאמר לאברהם "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך וגו' התחיל עליו הצער ומשם התחלת החשבון. ואל יקשה עליך אמרו "בני ישראל", שהרי אמרו במדרש, אברהם נקרא ישראל, שנאמר "ומושב בני ישראל", ומה שאמר "בני ישראל", כלומר, בני ישראל וישראל. אבל מפני שהתחיל לאב הצער בבשורת גלות הבנים, הוציאו הכתוב

בלשון זה. ומה שאמר "במצרים" גם כן לאו דוקא, אלא כלומר בגלות, ומה שהוציא הכל בלשון "מצרים" לפי ששם היה עקר הגלות, ואחר העקר הכל הולך ועליו נקרא לעולם. וכן כתוב בתורה "בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה" (דברים יב), וכשאתה מונה פרטן תמצא ששים ותשע נפשות, אלא שבא הפרוש (ב"ב קכג, ב), שיוכבד נולדה בין החומות ולא נחשבה בפרט. וכן (פסחים קכ, א) כתוב אחד אומר "שבעת ימים תאכל מצות" (שמות יב טו), וכתוב אחד אומר "ששת ימים" (דברים טז ח), וכאלה יש רבים, לא יתבאר פתרונם לעולם, כי אם בפרוש התורה המקבל בידינו ממשה רבנו עליו השלום שנתנה לנו.

ועתה דע לך לפי מה שקבלנו מחכמינו זכרונם לברכה ומפרושיהם, כי חשבון המצות הנהוגות לדורות, שנכללו בספר התורה שנתן לנו השם יתעלה, עולה תרי"ג מצות, בין אותן שצוה לנו לעשות, ואותן שהזהירנו שלא לעשות, כי הכל נקראים מצות. ואותן שצוה לעשות עולה חשבון רמ"ח, ושלא לעשות עולה שס"ה, ומהן שחיבין בהן כל ישראל, בכללם זכרים ונקבות, ובכל מקום ובכל זמן, ומהן שאין חיבין בהן אלא ישראלים בכל מקום ובכל זמן, ולא כהנים ולוים, ויש שאין חיבין בהם אלא לזמן לבד, ויש שאין חיבים בהם אלא כהנים לבד בכל מקום ובכל זמן, ויש שאין חיב בהן אלא מלך ישראל לבד, ומהן שאין חיב בהם יחיד לבד אלא הצבור כלו, ומהן מצות שאין חיבין בהן ישראל אלא במקום ידוע ובזמן ידוע, והוא, ארץ ישראל, ובזמן שרב ישראל שם. ובאותו מקום ובאותו זמן יש חלוק גם כן במצות ידועות בין אנשים לנשים, ובין ישראלים לכהנים ולוים. ומן המצות אלו, יש שאדם חיב בהן לקום ולעשותן בהתמדה, כגון מצות אהבת השם ויראתו וכיוצא בם. ויש שחיב לקום ולעשותן בזמן ידוע ולא קדם לכן, כגון מצות סכה לולב ושופר ושבייתת המועדים וקריאת שמע וכל כיוצא בהן, שיש להן זמן קבוע לעשותן בשנה או ביום. ויש מהן שאין אדם חיב לעשותן לעולם אלא אם כן תהיה סבה שתבא לידו ענין שיצטרך לעשות בו אותה מצוה הראויה לאותו ענין, כאלו תאמר שנתנית שכר שכיר בזמנו מצוה אחת. ובודאי אין אדם חיב לשכר פועלים כדי לקיים מצוה זו. וכן קצת כיוצא בה, כמו שנברר הכל בעזרת השם על כל מצוה ומצוה שנכתב. ואחת מן המצות והיא עקר ויסוד שכל נשענות עליו היא מצות למוד התורה, כי בלמוד ידע האדם את המצות ויקיים אותן, ועל כן קבעו לנו חכמינו זכרונם לברכה, לקרות חלק אחד מספר התורה במקום קבוע העם, שהוא בית הכנסת, לעורר לב האדם על דברי התורה והמצות בכל שבוע ושבוע, עד שיגמרו כל הספר. ולפי מה ששמענו רב ישראל נוהגים היום לקרותו כלו בשנה אחת. ועוד חיבוננו חכמינו זכרונם לברכה (הל' תפילה יג א) לקרותו כל אחד מישראל בביתו בכל שבוע ושבוע, כמו שקורין

אותו במקום הקבוץ, וזהו אמרם זכרונם לברכה (ברכות ה, א) "לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור, כדי שישכיל בדברים יותר בקורותיו אותו בביתו".

ועתה בהיות תרי"ג מצות שבספר מפזרות בתוכו הנה והנה בתוך ספורים אחרים, שנכתבו בספר לעקר גדול ולצרף שיש למצוא בהם, אולי לא יתן לבו הקורא בסדר לתמו לראות כמה מצות קרא באותו שבוע ולא יעיר לבו לזרז עצמו בהם, על כן ראיתי טוב אני הדל באלפי, תלמיד התלמידים שבזמני, איש יהודי מבית לוי ברצלוני, לכתב המצות על דרך הסדרים, וכסדר שנכתבו בתורה זו אחר זו, לעורר לב הנער בני והילדים חבריו בכל שבוע ושבוע, אחר שילמדו אותו הסדר בחשבון המצות, ולהרגיל אותם בהן ולהתפיס מחשבתם במחשבה טהורה וחשבון של עקר, טרם שיכניסו בלבם חשבונות של שחוק ושל מה לך ומה בכך, וגם כי יזקינו לא יסור ממנו.

ודעתי לכתב על כל אחת רמז אחד משרשי המצות, הנגלה בכתוב אכתב כמות שהוא, ובסתום אגיד מה ששמעתי בו מפי חכמים ומה שאבינה בדברים. ואינני חושב וגוזר להגיע אל האמת על כל פנים, כי מי כמוני "תולעת ולא איש" (תהלים כב ז) שלא ראיתי מאורות חכמה כל הימים, להרים יד במה שלא השיגו חכמים מחכמים, אמנה כי לא חסרתי דעת, כי הנמלים לא יכלון שאת משא הגמלים, וקטן שאינו יודע למי מברכין לא ידרש במעשה מרכבה וסוד חשמלים, אלא שרב חשקי לטבל קצה המטה ביערת דבש המצות דחקני לכנס ביער שאין לו תחומין, עם דעתי שהרבה גדולים נכנסו שם והוציאו פחמין. אך אמרתי מי יתן ותהי מחשבתי נטרדת בזה כל הימים, ולא תפסל ותפעם במזמזות עמל ואון כמו רשעים אשמים, וכחותם על יד ימיני אשים אותן, וכל מעיני אשים כל היום בעבודתן, אעשה להן בלבבי בית נאמן מושב איתן, ויתר מעשי כלן אכילה ושתייה ועשק אנשים ונשים דין שעתן, הלא כלן צרופות וטהורות כל אבן יקרה מסכתן. ואם במה שיכתב בפרושן פסלת נמצא לעתים, יתברר האכל מתוכו לשמן, והוא חוזר לבית הבעלים. והרוצה לסעד אצלי יאכל הבשר ויניח בשלחן עצמות וקלפין (שבת קמג, א). וראש דברי אני מזכיר ליכות עלי מה שאמרו רבותינו זכרונם לברכה (ירושלמי סוף ברכות): כל פטטיא בישין, ופטטיא דאורייתא טבין. ועוד דרשו רבותינו זכרונם לברכה לחזק לב הלמוד (שיר השירים רבה ב ג): "ודגלו עלי אהבה", לגלוגו עלי אהבה.



ספר החינוך, פרשת בראשית מצוה א. מצות פריה ורביה



בראשית יש בה מצות עשה אחת, והיא מצות פריה ורביה, שנאמר: (בראשית א', כ"ח) ויברך אותם אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו.

משרשי מצוה זו, כדי שיהיה העולם מישב (גיטין מ"א: במשנה), שהשם ברוך הוא חפץ בישובו, כדכתיב: (ישעיהו מ"ה, י"ח) לא תהו בראה לשבת יצרה. והיא מצוה גדולה שבסבתה מתקימות כל המצוות בעולם, כי לבני אדם נתנו ולא למלאכי השרת (ברכות כ"ה:).

דיני המצוה, מתי חייב אדם לעסק בה, וכמה בנים יהיה לו ויפטר, ומאיזו מצות הוא פטור בעסקו בזו, ויתר פרטיה מבוארים ביבמות בפרק ו' (דף ס"א: וס"ב:). ובברכות (דף ט"ז: שו"ע אבן העזר סימן א' ואו"ח סימן ע סעיף ג').

ונוהגת בכל מקום ובכל זמן (קדושין לו:). וחייב אדם להשתדל בה משהוא ראוי לה, והוא הזמן שנתנו חכמים ז"ל (אבות פ"ה משנה כ"א) לשא אשה. ומצוה זו אינה מוטלת על הנשים, והמבטלה בטל עשה וענשו גדול מאד (קדושין כ"ט, ב'), שמראה בעצמו, שאינו רוצה להשלים חפץ השם לישב עולמו.

חכמת חינוך



מצוה א פרו ורבו

המצוה הא' היא מצוות פריה ורביה ד"ויברך אותם אלהים ויאמר להם אלהים וילפינן לה מקרא (בראשית א' כ"ח) פרו ורבו".

זו משאר מצוות שבהם עיקר המצוה הוא מעשה המצוה, דכאן עיקר המצוה היא התוצאה ולא המעשה, ולכן כל שיש לו ילדים ה"ז קיים את המצוה וכל שאין לו ילדים לא קיים אותה.

אמנם שיטה זו של המנחת חינוך אינה מוסכמת, דהנה התוס' (בבא בתרא יג. ד"ה כופין) הקשו על מה שאמרו בית שמאי בגמרא (שם) על חציו עבד וחציו בן חורין, לישא שפחה אינו יכול, לישא בת חורין אינו יכול, יבטל [מפו"ר] והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה, שנאמר 'לא תהו בראה לשבת יצרה' אלא כופין את רבו ועושין אותו בן חורין, והקשו התוס' (ד"ה שנאמר) וז"ל, 'אמאי כופין את רבו נימא יבוא עשה דפו"ר וידחה לאו דלא יהיה קדש', עכ"ל, והיינו דהעשה של פו"ר יתיר לו לבא על בת ישראל, ומבואר להדיא דעיקר המצוה היא הביאה ובמעשה הביאה מקיימים מצוות עשה דפו"ר.

והנה בין אם נאמר שעיקר המצווה היא ההשתדלות והביאה כדעת התוס', ובין אם נאמר שעיקר המצווה היא שבסופו של דבר יהיו לו ילדים כדעת המנחת חינוך, קשה על האופן שבו הביאו הרמב"ם והשולחן ערוך מצווה זו להלכה, דהנה הרמב"ם (פט"ו מהל' אישות ה"ב) כתב

והנה קיום מצוה זו למאי דפסקינן כבית הלל (יבמות סא:) הוא על ידי שמוליד בן ובת^א. ויש לחקור בגדר המצוה האם המצוה היא התוצאה שבסופו של דבר יהיו לו ילדים ואין נפק"מ כיצד, או שמא עיקר המצוה היא מעשה המצוה וההשתדלות שלו שיהיו לו ילדים, רק שכל זמן שאין לו בן ובת לא פקע חיובו ועדיין הוא חייב להשתדל בכך.

והנה ידועה שיטת המנחת חינוך (כאן) שסובר שעיקר מצוה זו של פריה ורביה היא שבסופו של דבר יהיו לו ילדים וזאת מכח כמה קושיות, ועיקרן הם, מהא דאמרינן בגמרא (שם עמוד ב) דהיו לו בנים ומתו לא יצא ידי חובת המצוה וזה לכאורה דבר תמוה דהיכן מצינו שאדם יוצא ידי חובת המצוה ולפתע נאמר דבטלה מצוותו, עוד הקשה, מהא דאמרינן בגמרא (שם) דהיו לו בנים בגיותו ונתגייר דאין לו חיוב פו"ר, וקשה, הא כיון שעכו"מ אינם מצווים על פו"ר איך יתכן שהוא קיים את המצוה הא מבואר בגמרא (ראש השנה כח.) שנכפה ואכל מצה בעת שטותו ואחר כך נשתפה לא יצא יד"ח במה שאכל בזמן שהיה פטור, וצריך לאכול שוב מצה, ואם כן איך אמרינן הכא דיצא במה שקיים בעודו פטור, והוכיח מזה, דשונה מצוה

א. דהכי תנן שם, 'לא יבטל אדם מפריה ורביה אלא א"כ יש לו בנים. ב"ש אומרים, שני זכרים, וב"ה אומרים זכר ונקבה, שנאמר (בראשית ה ב): 'זכר ונקבה בראם'.

לבעול עד שיקיים המצווה לא שנא איזה אומנות יש לו.

ושמעתיה מהר"ר שניאור ברטן (נו"נ) בישיבת בית יוסף בברוקלין) דיש לבאר גדר מצווה זו של פו"ר באופ"א מהמנחת חינוך, דהא ודאי דכל שאין לו בן ובת עדיין לא קיים את המצווה, אך אין זה אומר שזהו גדר המצווה, אלא הציווי הוא על האדם שיעשה מה שבכוחו כדי שיוולדו לו בן ובת ועד שיש לו בן ובת חייב הוא להשתדל בזה, ומכל מקום המצווה שלו היא שהוא ישתדל בזה, וכלול בגדר המצווה הזו של פו"ר שהשתדלות זו תיעשה בתוך המסגרת והצורה של חיי נישואין נורמאליים, ועל פי זה יובן מה שנפסק שזמן קיום מצווה זו הוא מגיל י"ז ומעלה דכיון שקודם לכן אין דרך העולם להתחתן הרי אין זו הצורה של נישואין, וממילא אין זו הדרך של קיום מצוות פו"ר, וכן מובן הא דאמר' שאם הוא עוסק בתורה יכול לדחות קצת, משום שהדרך של העוסקים בתורה להמתין קצת, וכן אם חשקה נפשו בתורה כבן עזאי אז אין דרכו בנישואין כלל, ובזה נתיישב משנה דהספנין ומבוארת קושיית התוס' ופשוט.

וז"ל: "האיש, מצווה על פרייה ורבייה אבל לא האישה. ומאימתי יתחייב האיש במצווה זו, מבן שש עשרה שנה או מבן שבע עשרה שנה. וכיון שעברו עשרים שנה ולא נשא אישה הרי זה עובר ומבטל מצות עשה". והיינו שמצווה זו מתחייבים בה דוקא בגיל שבע עשרה ואם הוא לומד תורה אף מאוחר יותר, ואם נפשו חשקה רק בתורה כבן עזאי רשאי לבטלה לגמרי. וקשה טובא, למה החיוב על מצווה זו אינו בגיל שלוש עשרה כשאר המצוות, ועוד קשה מה שכתב הרמב"ם שאם הוא עוסק בתורה יכול לדחות את המצווה משום עוסק במצווה פטור מן המצווה, והלא תלמוד תורה היא המצווה היחידה שלא אומרים בה עוסק במצווה פטור מן המצווה, וכן קשה מהכ"ת שיהיה פטור מהמצווה אם נפשו חשקה בתורה כבן עזאי?! עוד יש להקשות, מהא דאיתא במשנה (כתובות סא:) וכן נפסק להלכה (שו"ע אהע"ז סימן עו ס"ב) דהגמלין עונתן אחת לשלשים יום והספנין עונתן אחת לששה חדשים, וקשה, דאם מצווה זו של פו"ר היא ככל המצוות מאי נפק"מ איזה אומנות יש לו, ואיזהו פטור הוא זה, ולמה לא נימא דהוא חייב

פרשת נח

פרשת נח אין בה מצווה.

פרשת לך לך מצוה ב. מצות מילה

מצות מילה - לך לך יש בה מצות עשה אחת, והיא מצות מילה, שנאמר (בראשית י"ז, י) זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם ובין זרעך אחריך המול לכם כל זכר. ונכפלה בסדר אשה כי תזריע, דכתיב (ויקרא י"ב, ג'), וביום השמיני ימול בשר ערלתו. והרבה מצות נכפלו במקומות הרבה בתורה, וכלן לצורך כמו שפרשום חכמינו ז"ל (שבת קל"ב: וקל"ה:). וענין מצוה זו, הוא שחותכין הערלה המחפה ראש הגויה ופורעין קרום רך שלמטה ממנה, כדי שתתגלה ראש העטרה שבאותו איבר, כידוע למבינים שתשלוש צורת האדם בהסיר ממנו אותה ערלה, שהיא תוספת בו.

משרשי מצוה זו, לפי שרצה השם יתברך לקבע בעם אשר הבדיל להיות נקרא על שמו, אות קבוע בגופם, להבדילם משאר העמים בצורת גופם, כמו שהם מבדלים מהם בצורת נפשותם, אשר מוצאם ומובאם איננו שוה. ונקבע ההבדל בגלת הזהב, לפי שהוא סבה לקיום המין, מלבד שיש בו תשלוש צורת הגוף, כמו שאמרנו. והעם הנבחר חפץ השם יתברך להשלים תכונתו, ורצה להיות ההשלמה על ידי האדם ולא בראו שלם מבטן, לרמוז אליו כי כאשר תשלוש צורת גופו על ידו, כן בידו להשלים צורת נפשו בהכשר פעלותיו.

דיני המצוה על מי מוטלת מילת הקטנים, וכן מילת העבדים, יליד בית (עבד כנעני שילדתו השפחה בבית ישראל) ומקנת כסף (פי' עבד כנעני שקנאו משנולד), והחלוק שביניהם ובאיזה ענין דוחין בשבילה שבת ויום טוב, ואיזה קטן משהין מילתו יותר משמונה ימים, ויתר פרטיה מבוארים בפרק י"ט משבת (דף קל"ז:). ובפרק ד' מיבמות (דף ע"א.). ושם בשבת נתבאר כי המל מברך ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה. ואבי הבן או בית דין במקום שאין אב מברכין ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם, אשר קדשנו במצותיו וצונו

להכניסו בבריתו של אברהם אבינו. והעומדים שם עונים, כשם שזכה לברית, כן יזכהו האל לתורה ולחפה ולמעשים טובים. (י"ד מסי' ר"ס עד רס"ו).

ונוהגת בכל מקום ובכל זמן. ואין הנשים חיבות במילת בניהן (קדושין כ"ט), אלא האב, או בית דין במקום שאין אב. והעובר על מצוה זו ולא מל עצמו משהגיע לכלל ענשין, שהוא שלש עשרה שנה ויום אחד [בכל יום שיעבור עליו משיגדל, ולא ימול עצמו מבטל מצות עשה. ואם מת והוא ערל, במוזיד] חייב כרת. אבל אין לאב חיוב כרת במילת בנו (שבת קל"ג), אלא שעובר על מצות עשה. ואין בכל התורה מצות עשה שחיבין על בטולה כרת. (כריתות ב'), כי אם זו ושחיטת הפסח.

חכמת חינוך

מצוה ב מילה

מילה מהו עיקר המצוה, אם מעשה המילה הוא עיקר המצוה, דהתורה ציתה לעשות מעשה מילה בגופו של הבן או דעיקר המצוה היא התוצאה שהבן יהיה מהול, ונראה דבמצות מילה אית בה שני חיובים שונים, דפעמים עיקר המצוה היא מעשה המילה ופעמים עיקר המצוה היא התוצאה שהבן יהיה מהול, וכפי שיתבאר.

דהנה הגמרא (קידושין כט.) דנה לגבי מקור חיוב האב למול את בנו: למולו מנלן דכתיב (בראשית כא ד) "וימל אברהם את יצחק בנו" והיכא דלא מהליה אבוא מיחייבי בי דינא למימהליה, דכתיב (בראשית יז י) "זאת בריתי אשר תשמרו ביני

המצוה השניה שציותה התורה היא מצות מילה, ונצטוינו בה למול את בשר הערלה, וילפינן לה מקרא (בראשית י"ז, י) דכתיב "זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם ובין זרעך אחריו המול לכם כל זכר". ונכפלה מצוה זו בפרשת תזריע, דכתיב (ויקרא י"ב, ג) "וביום השמיני ימול בשר ערלתו".

והנה בשאר מצוות של תורה מצינו ב' גדרים מהו עיקר המצוה, דיש מצוות דעיקר המצוה הוא מעשה המצוה כגון לולב והפרשת תרומה, ויש מצות דעיקר המצוה הוא התוצאה ולא המעשה כגון מצות מעקה, ויש לחקור לגבי מצות

וביניכם ובין זרעך אחריו המול לכם כל זכר", והיכא דלא מהליה בי דינא מיחייב איהו למימהל נפשיה, דכתיב (בראשית י"ד) "וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה", איהי מגלן דלא מיחייבא, דכתיב "כאשר צוה אותו אלהים" אותו ולא אותה.

ובפשטות היה נראה דגדר חיוב האב למול את בנו וחיוב בית דין והבן למול את עצמו חד הוא, אלא דעיקר החיוב מוטל על האב והיכא דהאב אינו מקיים את חיובו חייבים בית דין למימהליה וכן הוא עצמו.

אבל באמת נראה ברור דהווי ב' ענינים חלוקים לגמרי, דהנה פשוט וברור דחיוב בית דין למימהליה אינו מצוה שבגופו לעשות בו מעשה מילה אלא רק שהוא יהיה מהול, דהא ודאי אם אדם אחר שאינו אביו רוצה למולו רשאי לעשות כן ואין בית דין יכולין לעכב עליו, ולפי זה נראה, דגם חיוב הבן למול את עצמו היכא דלא מלוהו בית דין אינו מצוה שבגופו, וחיובו אינו אלא שהוא יהיה מהול, ולפי זה ליכא שום מעלה דהבן ימול את עצמו ולא אדם אחר, וכל זה הוא בחיוב בית דין או הבן למול את עצמו, אבל כשאנו באים

לדון לגבי חיובו של האב הרי נראה מעצם וטבע מצוותו של האב דחיובו הוא מעשה המצוה למול את בנו, דאי נימא דחיובו אינו אלא שהבן יהיה מהול, לא מסתבר שהתורה תחייב בו את האב יותר מבית דין או משאר כל אדם, וע"כ דעיקר המצוה היא מעשה המילה והתורה ציוותה את האב במעשה מצוה זה.

ומצינו לפי זה דהמצוה דנמנית על ידי מוני המצוות למצוה אחת אבל קיום המצווה יש בו שני עניינים שונים זה מזה, מחד, חיובו של האב, דהתם מעשה המצווה הוא העיקר, ומאידך, חיוב בית דין למולו וחיוב הבן למול את עצמו, דהתם העיקר הוא התוצאה שהוא יהיה מהול.

ועל פי זה נראה לבאר את שיטת הש"ך (חושן משפט סימן שפ"ב ס"ק ד' על פי דברי הרא"ש הרמב"ם) שכתב דאב היודע למול שנתן לאדם אחר למול את בנו ביטל מצוות עשה מדאורייתא. ותמהו עליו האחרונים^א מ"ש מצוות מילה משאר מצוות המוטלות על האב כגון פדיון הבן^ב וכדו' דאף שהן מוטלות על האב מכל מקום האב יכול למנות שליח שיעשה את המצווה עבורו^ג.

א. עי' קצוה"ח (סימן שפ"ב שם ס"ק ב) בשם התבואות שור (סימן כח ס"ק יד) ועי' פלתי (שם ס"ק ד) ועוד.

ב. והיינו בפרט לפי מש"כ הש"ך (יו"ד סימן ש"ה ס"ק יא) לחלוק על הרמ"א (שם ס"י) שסובר שצריך שהאב יפדה אותו בעצמו.

ג. ועי' בד' הרב עמית זמיר בקובץ אסיף (כסליו תשע"ה עמ' 271) שביאר ענין זה באריכות ובטוטו"ד וע"ע במה שביאר הרב יעקב אריאל בזה.

הוא במעשה מצוה למול את בנו, ומשום הכי צריך האב לעשות מעשה מצוה זה בעצמו ולא על ידי אחר.

ומקור לסברא זו, דהנה הדרכי משה (יורה דעה סימן רסד) כתב דהאב הנותן לאחר למול את בנו צריך למנותו לשליח, והסכים עמו בביאור הגר"א, ואם נאמר דחיובו של האב אינו אלא לדאוג שבנו יהיה מהול, אמאי צריך האב למנותו לשליח לדעת הפוסקים החולקים על הש"ך וס"ל דהאב רשאי ליתן לאדם אחר למול את בנו, וע"כ דאף לדעתם חיובו של האב עדיף מחיובם של בית דין ושל הבן דאינו אלא לדאוג שהבן יהיה מהול, דהאב חיובו הוא מעשה המילה עצמו, ומשום הכי כשרוצה שאחר ימול את בנו צריך לעשותו שליח⁷.

ויעויין בקצות החושן (שם ס"ק ב) שכתב דהש"ך ס"ל דמצוות מילה היא מצווה שבגופו כמו מצוות תפילין, שמירת שבת וכדו', ומשום הכי אינו יכול לעשותה על ידי שליח כשאר מצוות שבגופו שאי אפשר לעשותן על ידי שליח, כמבואר בתוספות רי"ד (קידושין מ"ב ע"ב ד"ה 'שאני'), ומשום הכי כשהאב מל את בנו על ידי שליח ביטל מצוות עשה.

ודברי הקצות החושן תמוהין לכאורה, דמהכ"ת לומר דהמצווה למול את בנו היא מצווה שבגופו.

אמנם לפי מש"כ דהחיוב המוטל על האב והחיוב המוטל על ב"ד והבן עצמו הם שני עניינים שונים, נראה לבאר, דכיון דהחיוב המוטל על האב למול את בנו אינו רק לדאוג שהוא יהיה מהול, אלא חייב

מן פרשת וירא עד כאן אין בו מצוה

ד. שוב שמעתי מהגאון רבי אליהו חיים סווערדלוב שליט"א ראש הישיבה דפטערסאן שביאר דאמנם החיוב המוטל על האב עדיף במה שהתורה ייחדה אותו שימול, אך אין בכך טעם לכך שהאב אינו יכול לקיים את חיובו על ידי שליח. אבל מ"מ אפש"ל שהביאור בזה הוא שיש סוג מעשה מילה הנקרא "מילת האב" וכשהאב מל את בנו זה סוג מילה אחר, וזה דבר שאפשר לעשות רק ע"י האב, וכעין מה שביאר הגרע"א (יו"ד סימן שה ס"ט) את דעת הרמ"א (שם) שסובר שא"א למנות שליח לפדיוה"ב והאב חייב לעשות זאת בעצמו, דיעוי' בש"ך (שם ס"ק יא) שתמה על הרמ"א מאי שנא מצות פדיון הבן משאר דיני התורה דמהני בהם שליחות, וביאר הגרע"א, דאפש"ל דאף דבמעשה מסירת המעות אפשר דמהני שליח, אך על מעשה הפדיון דהוא נעשה באמירת "הרי בני פדוי" לא מהני שליחות, ונתחדש בסברא זו דפדיוה"ב אינו רק מתנת כהונה דרמיא על האב, אלא הוא מעשה פדיון שרק האב יכול לעשותו, וה"ל דמצות מילה היא מעשה שרק האב יכול לעשותו.



פרשת וישלח מצוה ג. גיד הנשה



לאכל גיד הנשה - וישלח יעקב יש בה מצות לא תעשה אחת, והיא אזהרת גיד הנשה, שנאמר: (בראשית ל"ב, ל"ג) על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה. והאי לא יאכלו לא נאמר על דרך ספור, כלומר מפני שאירע דבר זה באב, נמנעים הבנים מלאכל אותו הגיד, אלא אזהרת השם יתברך שלא יאכלוהו.

משרשי מצוה זו, כדי שתהיה רמז לישראל, שאף על פי שיסבלו צרות רבות בגלות מיד העמים ומיד בני עשו, יהיו בטוחים שלא יאבדו, אלא לעולם יעמד זרעם ושמם, ויבא להם גואל ויגאלם מיד צר. ובזכרם תמיד ענין זה על יד המצוה שתהיה לזכרון, יעמדו באמנתם ובצדקתם לעולם. ורמז זה הוא לפי שאותו מלאך שנלחם עם יעקב אבינו, שבא בקבלה (בר"ר ע"ח) שהיה שרו של עשו, רצה לעקרו ליעקב מן העולם הוא וזרעו ולא יכול לו, (שם ל"ב, כ"ו) וצערו בנגיעת הירך. וכן זרע עשו מצער לזרע יעקב, ולבסוף תהיה להם תשועה מהם. וכמו שמצינו (שם שם ל"ב) באב שזרחה לו השמש לרפאתו ונושע מן הצער, כן יזרח לו השמש של משיח וירפאנו מצערנו ויגאלנו במהרה בימינו, אמן.

דיני המצוה זו מהו הגיד האסור, והחטוט שאנו חייבים לחטט אחריו, ובאיזו בהמה נוהג, ומי נאמן על נקורו ויתר פרטיה מבוארים בפרק ז' מחלין (פ"ט: (י"ד סי' ס"ה).

ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן, בזכרים ובנקבות. והעובר עליה ואכל גיד אחד, אפילו הוא פחות מכזית או שאכל כזית מגיד הנשה גדול, לוקה. (עי' חולין צ"ו). מכאן עד סוף ספר בראשית אין בו מצוה. נשלם ספר בראשית.

חכמת חינוך

מצוה ג גיד הנשה

האוכל גיד שלם חייב אף בפחות מכזית משום שהגיד נחשב לבריה², ולכאורה בשלמא האוכל נמלה וכדו' א"ש הא דחשיבא בריה (דהא היא בריה שלימה) אבל בגיד הנשה צריך ביאור אמאי חשיב בריה והרי אינו בריה בפני עצמו.

ויעוין במשנה במכות (י"ג). דר"ש סובר דהאוכל חיטה אחת של טבל חייב משום דחיטה חשיבא בריה, ורבנן פליגי עליה וס"ל דחיטה לא חשיבא בריה, ובהמשך הגמרא (שם יז.) מבואר דרבנן ס"ל ד"ברית נשמה מיקרי בריה" אבל חיטה, דאינה ברית נשמה, לא חשיבא בריה.

והנה להלכה נחלקו הראשונים בזה, דהתוס' שם (ד"ה 'ורבנן') והרא"ש בחולין (פ"ז סימן ל"ג) כתבו דלהלכה לא בעינן ברית נשמה וחיטה חשיבא בריה,

המצווה השלישית שצויתה התורה היא שלא לאכול³ את גיד הנשה, ונצטוינו בה בקרא (בראשית ל"ג, ל"ב) ד"על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה". וביאר החינוך ד"האי לא יאכלו לא נאמר על דרך ספור, כלומר מפני שאירע דבר זה באב, נמנעים הבנים מלאכול אותו הגיד, אלא אזהרת השם יתברך שלא יאכלוהו".

ויש לחקור ביסוד האיסור דאכילת גיד הנשה, אם הבהמה היא חלק מסיבת איסורו, והיינו דהתורה אסרה באכילה, אחד מחלקי הבהמה ששמו גיד הנשה, או דהוא איסור בפני עצמו דאינו שייך לבהמה, והיינו דהתורה אסרה אכילת גיד הנשה רק שגיד הנשה מקומו הוא בבהמה. **והנה** מבואר בגמרא (חולין ק.) דאף שכל איסורי אכילה שיעורם בכזית,

א. מש"כ לאכול הוא משום דלהלכה קי"ל דאיסור גיה"נ הוא רק איסור אכילה (עי' שו"ע יו"ד סימן ס"ה). אבל באמת הוא מחלוקת ראשונים, דדעת הרמב"ם (מאכ"א פ"ח הי"ד) ורוב הראשונים דאינו אלא איסור אכילה, ודעת חכמי לוניל (הובאו דבריהם ברא"ש חולין פ"ז סימן יז) דהוא אסור גם בהנאה, ועי' במנ"ח מצוה ג' אות י"א מש"כ בזה.

ב. ביסוד דין בריה דחייבים עליה מדאורייתא אף שאין בה כזית, יעוי' בחידושי רבינו חיים הלוי (הל' מאכ"א פ"ד ה"ג) שחקר בזה האם הביאור בזה הוא דמה שדבר הוא בריה נותן לזה שם אכילה אף שאין בזה שיעור, או דמה שדבר הוא בריה מחשיב כאילו יש לזה שיעור עי"ש, ועי' בצפנת פענח (כללי התורה והמצוות ח"א ד"ה 'בריה') שכתב כעין זה.

השיטות והצריך את כל התנאים כדי שדבר ייחשב בריה.

ואפשר לבאר דפלוגת התוס' ודעימיה והר"ן אם גיד הנשה מיקרי ברית נשמה או לא תליא בחקירה הנ"ל ביסוד האיסור דגיד הנשה, דהתוס' ודעימיה ס"ל דאיסור גיד הנשה הוא איסור בפני עצמו ומשום דחזינן לגיד הנשה כדבר העומד בפני עצמו ולא כחלק מחלקי הבהמה, והגיד מצד עצמו לא חשיב ברית נשמה, אבל הר"ן ודעימיה ס"ל דגיד הנשה אינו איסור בפני עצמו אלא דהחלק המסוים מן הבהמה ששמו גיד הנשה אסור, ולדידיה הבהמה היא חלק מסיבת איסורו, ומשום הכי חשיב ליה לגיד הנשה ברית נשמה דהא הבהמה היא ברית נשמה^ה.

ועל פי זה נראה לבאר פלוגת האחרונים לגבי גיד הנשה דבהמת טריפה, דהנה במשנה (חולין ק.) איתא דגיד הנשה אינו נוהג בבהמה טמאה ובגמ' (שם קא:) מבואר הטעם משום דבעינן שיהא

ופטורא דהאוכל חיטה של טבל הוא מטעם אחר, והא דאמרי רבנן דדוקא ברית נשמה מיקרי בריה, לדבריו דר"ש אמרי הכי, אבל באמת ס"ל דלא בעינן ברית נשמה, וכתבו דמשום הכי האוכל גיד הנשה שלם חייב עליו אפילו בפחות מכזית אף דלא הוי ברית נשמה.

אבל הר"ן (חולין ס"פ גיד הנשה) חולק ע"ז וכתב דלהלכה דוקא ברית נשמה מיקרי בריה וגיד הנשה לא חשיב בריה, ויעויין בדברי הראשונים דמבואר בדבריהם דשורש פלוגתתם היא לענין גיד הנשה אי חשיב ברית נשמה, דהתוס' והרא"ש ס"ל דלא חשיב ברית נשמה ואפ"ה חשיב בריה וע"כ דלא בעינן ברית נשמה^ג, ואם כן חיטה נמי חשיבא בריה אף דאינה ברית נשמה, והר"ן ס"ל דגיד הנשה חשיב ברית נשמה ומהאי טעמא חשיב בריה^ה, אבל חיטה דאינה ברית נשמה לא חשיבא בריה. ובשולחן ערוך (יורה דעה סימן ק ס"א) פסק לקולא וככל

ג. דז"ל התוס' (שם): תימה, דבפרק גיד הנשה (חולין דף צו. וצט:) אמרינן שאני גיד דבריה הוא ולא בטיל ואף על גב דלית ביה נשמה וי"ל דהכי קאמר שאני גיד דבריה הוא וכיון דאתא מברית נשמה שפיר הויא בריה ולא נראה דהא נבלה דקא אתי מברית נשמה ואעפ"כ לא הוי בריה וכו', עכ"ל, וכעין זה ברא"ש שם. ד. דיעו"י בר"ן (חולין ל. מדפי הרי"ף) שכתב בכלל התנאים דבעינן לדין בריה וז"ל: תנאי שני דהיינו ברית נשמה כיצד כגון צפור, אי נמי גיד הנשה דהוה ביה חיותא, עכ"ל.

ה. ונראה להוסיף בהבנת החקירה בגדר גיד הנשה, דהנה בתורה כתיב "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה אשר על כף הירך" ויש לחקור, האם הגורם לאיסור הגיד הוא מה שהגיד נמצא על כף הירך, ולצד זה ביאור קרא ד"על כן וכו'" הוא דהגיד שעל כף הירך הוא האוסר, או דילמא הגיד הוא סיבת האיסור, רק דהאופן שעל ידו ידעינן איזהו הגיד האסור הוא ע"י זה שהגיד הוא על כף הירך, ולצד זה הביאור דהאי קרא הוא דהתורה נתנה סימן איזהו הגיד האסור, הגיד שעל כף הירך, והדברים פשוטים.

לזה. ותירצו וז"ל: 'דהיינו טעמא דהני דכי אמר רחמנא לא תאכל גיד ולא תאכל עוף טמא וכן באבר מן החי כאילו פירש בין גדול ובין קטן דכולהו מיקרו גיד ועוף ובלבד שיהיו שלמים אבל נבלה חתיכה נמי משמע נבלה, עכ"ל, (וכן הובאה קושיא זו ברשב"א ריטב"א ועוד ראשונים) [ועי' גם ברשב"א (שם צט.) שהקשה מ"ש גיד הנשה מחלב (בצירה) דלא חשב בריה וכתב בשם הר"י, וז"ל: 'דכל שיחלק ושמו עליו כגון חלב דכשהוא שלם נקרא חלב וחתיכה קטנה ממנו גם כן נקרא חלב אין זה קרוי בריה אבל דבר שאבד שמו כשנחלק זהו נקרא בריה כגון צפור טמאה בעודנו שלם נקרא צפור ואם נחתך אינו קרוי אלא חתיכה של עוף טמא, וכן גיד כשנחלק נקרא חתיכת גיד, עכ"ל.

ונראה לפי זה, דשם האיסור של גיד הנשה הוא "גיד הנשה אשר על כף הירך" ולא דהגיד שבמקום זה נקרא "גיד הנשה" ומאותו גיד אינו אסור אלא אותו חלק שעל כף הירך, דאם כן לא שייך לומר דגיד הנשה קרינן ביה "יחלק ואין שמו עליו" דהא בין קודם שחילקו ובין לאחר שחילקו נקרא גיד הנשה, אלא על כרחך דשם האיסור הוא "גיד הנשה אשר על כף הירך" ומשום הכי חשיב קרינן ביה "יחלק ואין שמו עליו", שכן אם חולקים אותו אין זה נקרא אלא חתיכה מגיד הנשה אשר על כף הירך, כ"נ ברור.

בשרה מותר באכילה, וכתב הפרי מגדים (יורה דעה סימן ס"ה משבצות זהב ד') דמהאי טעמא כך אינו נוהג בבהמה שהיא טריפה דבשרה אסור באכילה, אבל ביד אברהם (שם סימן ק) חלק עליו וכתב דאיסור גיד הנשה נוהג אף בטריפה כיון שהיא באה מדבר שראוי להיות מותר באכילה (וכעין מה שכתבו התוס' קג. ד"ה 'ומר סבר' לגבי הא דאמרו בגמ' (שם קב.) דאיסור אבר מן החי אינו נוהג בטמאה משום דבעינן דיהא בשרו מותר באכילה, דלא ממעטינן אלא בהמה טמאה ולא טריפה ומשום דבעינן רק מין הראוי באכילה), ויש לבאר את מחלוקתם על פי הנ"ל, דאם גדר האיסור דגיד הנשה הוא דהתורה אסרה חלק מן הבהמה הנקרא גיד הנשה, אם כן בטריפה דהבהמה כולה אסורה לא שייך בה איסור גיד הנשה, דלא שייך לאסור חלק מהבהמה אם הבהמה אסורה באיסור אחר, אבל אם איסור גיד הנשה הוא איסור על הגיד בפני עצמו, הרי אנו דנים את הגיד לדבר בפני עצמו ואיסורו אינו מתיחס בהכרח לכלל הבהמה, ואם כן לא איכפ"ל דהבהמה כולה אסורה באכילה (ובלבד שתהא ממין הראוי לאכילה כמבואר בגמרא הנ"ל).

ובעיקר הא דגיד הנשה חשיב בריה, יעוין בתוס' (חולין צו. ד"ה 'מאי טעמא דרבנן') דהקשו מ"ש נבילה דלא חשיב בריה מגיד הנשה עוף טמא ואבר מן החי דחשיבי בריה, הא לכאורה הם דומים זה

אמנם יעויין במה שכתב רבי עקיבא איגר (בהגהותיו לשולחן ערוך שם) דמה שכתבו התוס' לתרץ דהטעם דגיד הנשה חשיב בריה הוא משום "כל שיחלק ושמנו עליו", נחלקו הראשונים בהבנתו ובהגדרתו, דלדעת התוס' (חולין צ"ו. ד"ה 'מאי טעמא') והרא"ש (חולין הנ"ל) "שמו עליו" היינו שם האמור בתורה, דהיינו, דאם השם שהתורה נתנה לו הוא שם השייך רק כאשר הוא שלם כגון גיד הנשה ועוף טמא וכדו', אז י"ל דכיון דכשהוא נחלק אינו נקרא בשם זה דאינו אלא חתיכה של גיד, חתיכה של עוף טמא וכדו', לא מיקרי בריה', אבל ברשב"א (הנ"ל, וכעין זה בתורת הבית בית ד', שער א' י"ד א') מבואר דשמו עליו לענין 'כל שיחלק' הוא שם העצם

של הדבר כפי שהוא נקרא בלשון בנ"א (ואף דהשם שנתנה לו תורה אינו תלוי אי נשאר שלם או לא) ובכל מקום דבטל שם העצם שלו כשהוא נחלק מיקרי בריה אף דאין זה השם הכתוב בתורה.

ומעתה י"ל דכו"ע מודו דשם האיסור הוא "גיד הנשה אשר על כף הירך", אלא דהתוס' ס"ל דהגדר דשמו עליו תלוי בשם שהתורה נתנה לו, ומשום הכי שפיר חשיב גיד הנשה בריה, וכש"נ דלאחר שיחלק אינו אלא חתיכת גיד, אבל לדעת הרשב"א דאזלינן בתר השם הנקרא אצל בני אדם, אפש"ל דכיון דרק אותו החלק אשר על כף הירך והוא מקום ג' אצבעות נקרא אצל בנ"א גיד הנשה, אם כן שפיר מיחשב "כל שיחלק ושמנו עליו" ולא הוי בריה.

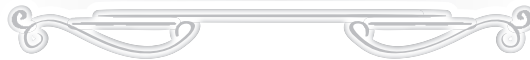
פרשת ואלה שמות ופרשת וארא אין בהם מצוה.

ו. והיינו ממש"כ התוס' (כמובא למעלה) 'דהני דכי אמר רחמנא לא תאכל גיד וכו' כאילו פירש בין גדול ובין קטן, עכ"ל.



פרשת בא

מצוה ד. מצות קדוש החדש



פרשת בא אל פרעה יש בה תשע מצות עשה ואחת עשרה מצות לא תעשה.

לקדש חדשים ולעבר שנים בבית דין גדול בחכמה סמוך בארץ, ולקבע מועדי השנה על פי אותו קדוש, שנאמר (שמות י"ב, ב') החדש הזה לכם ראש חדשים, כלומר כשתראו חדושה של לבנה, תקבעו לכם ראש חדש, או אפילו לא תראוה, מכיון שהיא ראויה להראות על פי החשבון המקבל. וכן תכלל מצוה זו מצות עבור השנה, לפי שיסוד מצות קדוש החדש, כדי שיעשו ישראל מועדי השם במועדם. וכמו כן מצות עבור השנה מזה היסוד היא. ואולם מלבד זה המקרא באו הערות בכתובי התורה יורו על מצות העבור, והוא מה שכתוב (שם י"ג, י') ושמרת את החקקה הזאת למועדה. וכן (דברים ט"ז, י"א) שמור את חדש האביב.

וענין המצוה, שבאים שני ישראלים כשרים לפני הבית דין ומעידים לפניהם שראו הלבנה בחדושה, וקובעים ראש חדש על פיהם, שאומרים, היום מקדש. וטעם שאין מצוה זו אלא בסמוכין, לפי שבא בפרוש החדש הזה לכם גדולים וסמוכין כמותכם (ר"ה כ"ב.), כי למשה ואהרן נאמר. ועוד דרשו הדבר, מדסמך לו דברו אל כל עדת בני ישראל, כלומר שיהא להם לאותן שיקדשו החדש, רשות כל ישראל, כלומר חכמים גדולים שבישראל, כגון בית דין הגדול. וכן כל מי שהוא חכם גדול בישראל ונסמך בארץ ישראל, והסמיכות ידוע איך עושין אותו, יש לו רשות לעשות מצוה זו אפילו בחוצה לארץ, והוא שלא הניח כמותו בארץ, וכן מצינו (ברכות כ"ג.) שעשו כן חנניה בן אחי רבי יהושע ועקיבא בן יוסף שהיו בענין זה. אבל בלתי תנאים אלו אין רשות לשום אדם מישראל לקבע חדשים ולעבר שנים. ואם תשאל, אם כן היאך אנו עושין היום, שאין לנו חכמים סמוכין? דע שכך קבלנו שר' הלל הנשיא בנו של ר' יהודה הנשיא, שהיה גדול בדורו ונסמך בארץ, והוא החכם שתקן לנו חשבון העבור, הוא קדש חדשים ועבר שנים העתידים לבוא עד שיבא אליה, ועל זה אנו סומכין היום. זה שאמרנו

הוא על דעת הרמב"ם ז"ל. והרמב"ן ז"ל (בספה"מ מ"ע קנ"ג) יחשב קדוש החדש מצוה אחת ועבור שנים מצוה אחת. וראיותיו בספר המצות שלו. וכן בעל הלכות גם כן. והפסוק המורה על מצות העבור, כלומר שנחשב התקופות כדי שנעשה המועדים בזמן הקבוע להם, ושמרת את החקקה הזאת למועדה (שמות י"ג, י'). וכן שמור את חדש האביב (דברים ט"ז, י"א). כמו שכתבנו.

משרשי מצוה זו, כדי שיעשו ישראל מועדי השם בזמנם, שהשם יתברך צוה לעשות פסח בזמן שהתבואה באביב כמו שכתוב שמור את חדש האביב ועשית פסח. וחג הסוכות בזמן האסיף, כמו שכתוב (שמות ל"ד, כ"ב) וחג האסיף תקופת השנה. ואלולי עבור השנים, יבאו המועדים שלא בזמנים אלו, לפי שישראל מחשבים חדשיהם ומועדיהם לימות שנת הלבנה, שהם שנ"ד יום ח' שעות תתעו חלקים, והיא חסרה משנת החמה י' ימים, כ"א שעות, ר"ד חלקים, סימן י' כ"א ר"ד. ובשול התבואות והפרות בכחה של חמה, נמצא שאלולי העבור, שאנו משוים בו שנות הלבנה בשנות החמה, לא יבא הפסח בזמן האביב והסוכות בזמן האסיף. ונתקן הדבר להעשות בגדולי הדור, לפי שהוא ענין חכמה גדולה, גם יאמרו כי מזמנו יודע מקרה השנה בתבואות, ואין ראוי למסרו אלא לגדולים וחסדים.

דיני המצוה, כגון חקירת עדות החדש, ואיום העדים לפעמים, ודין חלול שבת בעדות זו כיצד, ועל מה מעברין את השנה ועל מה אין מעברין אותה, ואי זה חדש היו מעברין והוא אדר, וכמו שדרשו ז"ל: ושמרת את החקקה הזאת למועדה מלמד שאין מעברין את השנה אלא בפרק הסמוך למועד. ועוד דרשו ז"ל (סנהדרין י'): בפסוק זה מניין שאין מעברין את החדש אלא ביום, תלמוד לומר מימים ימימה. ועוד דרשו ז"ל (מגילה ה.) לחדשי השנה חדשים אתה מחשב לשנה ואי אתה מחשב ימים. ועוד אמרו בענין זה (מגילה שם) חדש ימים, ימים אתה מחשב לחדש ואי אתה מחשב שעות, ויתר פרטיה מבוארים במסכת ראש השנה (כה:) ובפרק א' של סנהדרין (יא:) ובברכות כמו כן. (רמב"ם פ"א מהלכות קדוש החדש).

ונוהגת בכל מקום ובכל זמן שיהיו לנו חכמים סמוכים בתנאים שכתבנו, ועובר עליה ולא עשאה, אם הוא חכם שראוי לה, בטל עשה וענשו גדול מאד, שגורם קלקול המועדות, ועכשיו, בעונותינו, שאין אנו מעברין שנים על פי סמוכים, אנו סומכים בחשבוננו על החשבון המקבל מרבי הלל, כמו שאמרנו.

חכמת חינוך

מצוה ד קידוש החדש

שבית דין מצווים לדון בדין השור הבור וכו' ועוד, כך גם יש מצווה לבית דין לדון ולפסוק מתי הוא ראש חדש.

עוד יש לעיין בזמן הזה שאין בית דין שמקדשים חדשים ושנים וסומכים אנו על חשבוננו של הלל, האם יש בכך קיום מצות קידוש החודש.

מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

ונראה דשאלה זו תלויה במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן, דהנה נחלקו הרמב"ם והרמב"ן בביאור מצוה זו וביסודותיה בענין, שכמדומה שאי אפשר להתחיל להבין מצוה זו כלל מבלי לרדת לעומק מחלוקתם, וביאור מצוה זו שונה מאוד לפי שני שיטות אלו עד שנדמה שהם שתי מצוות שונות.

שיטת הרמב"ם

שיטת הרמב"ם (קידוש החדש פ"ה הלכות א-ג) שיש שני דינים נפרדים בקידוש החדש, והיינו שהלכה למשה מסיני היא שבזמן שיש סנהדרין מקדשין את החדש

המצוה הד' היא המצווה לקדש חדשים ולעבר שנים, וילפינן לה מקרא (שמות י"ב, ב') ד"החדש הזה לכם ראש חדשים".

והנה בפשטות נראה שמצווה זו אינה מצווה המוטלת על כל ישראל ובדומה למצוות מינוי מלך שהיא מצווה המוטלת על ישראל. אלא היא מצווה שמוטלת על בית דין, דהא בית דין הם אלו שמקדשים את החודש.

ועתה יש לחקור בג' אופנים מה הוא הקיום של מצווה זו. האם המצוה היא לעשות מעשה הקידוש או שאין במצוה זו מעשה מצווה, והיינו דהמצווה היא קביעת מציאות - שהיום שבית דין קובעים שהוא ראש חודש, הרי הוא ראש חדש, וכמו דהמצוה של "והיה הוא ותמורתו יהיה קדש" אינה צווי אלא קביעת מציאות, כך כתב בקידוש החדש הציווי הוא שר"ח מתחיל כאשר בית דין מקדשים אותו. וצד שלישי, הוא שהוא ציווי לבית דין לדון בענין, וכמו שבכלל תרי"ג מצוות

על פי הראיה, אבל בזמן שאין סנהדרין שכתב הרמב"ם באריכות בביאור שיטתו סמכין על החשבון^א.
 בספר המצוות (מצווה קנ"ג)^ב והוא שמצוה ואף שהר"מ לא האריך בביאור שיטתו זה של קידוש החודש מסורה לבית דין בהלכות קידוש החודש, ידוע מה והם המקדשים את החדש, ודבר זה נלמד

א. דז"ל הרמב"ם פ"ה הלכות א-ג מקידוה"ח "כל שאמרנו מקביעת ראש החודש על הראייה, ועיבור השנה מפני הזמן או מפני הצורך, אין עושין אותו אלא סנהדרין שבארץ ישראל, או בית דין הסמוכים שבארץ ישראל שנתנו להן הסנהדרין רשות: שכך נאמר למשה ואהרן "החודש הזה לכם", ראש חודשים מפי השמועה למדו איש מאיש ממשה רבנו, שכך הוא פירוש הדבר - עדות זו תהיה מסורה "לכם", ולכל העומד אחריהם במקומם. אבל בזמן שאין שם סנהדרין בארץ ישראל, אין קובעין חודשים ואין מעברין שנים, אלא בחשבון זה שאנו מחשבין בו היום. ב. ודבר זה הלכה למשה מסיני הוא שבזמן שיש סנהדרין, קובעין על הראייה, ובזמן שאין שם סנהדרין, קובעין על חשבון זה שאנו מחשבין בו היום, ואין נזקקין לראייה, אלא פעמים שיהיה יום שקובעין בו בחשבון זה הוא יום הראייה, או קודם לו ביום, או אחריו ביום, וזה שיהיה אחר הראייה ביום פלא הוא, ובארצות שהן למערב ארץ ישראל. ג. ומאימתי התחילו כל ישראל לחשב בחשבון זה, מסוף חכמי תלמוד בעת שחרבה ארץ ישראל, ולא נשאר שם בית דין קבוע, אבל בימי חכמי משנה, וכן בימי חכמי תלמוד עד ימי אביו ורבי על קביעת ארץ ישראל היו סומכין".

ב. וז"ל הרמב"ם בסה"מ (קנ"ג) "המצווה הקנ"ג היא שצונו לקדש חדשים (ס"א ולחשוב חדשים) ושנים, וזו היא מצות קדוש החדש. והוא אמרו יתעלה (שמות יב - ב) "החדש הזה לכם ראש חדשים". ובא הפירוש שעדות זו תהא מסורה לכם, כלומר שמצוה זו אינה מסורה לכל איש ואיש כמו שבת בראשית שכל איש ימנה ששה ימים וישבות בשביעי כשיראה כל איש ואיש גם כן הלבנה שיקבע היום ראש חדש, או ימנה ענין תורני ויקבע ראש חדש, או יעיין איחור האביב וזולתו ממה שראוי להסתכל בו ויוסיף חדש, אבל מצוה זו לא יעשה אותה לעולם אלא בית דין הגדול לבד ובארץ ישראל לבד. ולכן בטלה הראיה אצלנו היום בהעדר בית דין הגדול כמו שבטל הקרבת הקרבנות בהעדר המקדש. ולזה כווננו וטענו המינין הנקראים קראים, וזה שורש גם כן שלא יודו גם כן זולתי מכלל הרבנים והולכים עמהם באפלה בחשכה. ודע שחשבון זה שנמנה אותו היום ונדע בו ראשי חדשים והמועדים אי אפשר לעשותו אלא בארץ ישראל לבד ובעת הצורך, ובהעדר החכמים מארץ ישראל אז אפשר לבית דין הסמוך בארץ ישראל שיעבר השנים ויקבע חדשים בחוצה לארץ כמו שעשה רבי עקיבא כמו שהתבאר בתלמוד ובזה קושי גדול וחזק. והידוע תמיד שבית דין הגדול אמנם היה בארץ ישראל והם שיקבעו חדשים ויעברו שנים בפנים המקובלים אצלם ובקבוצם גם כן ובכאן שורש גדול, משרשי האמונה לא ידעוהו ולא יתבונן במקומו אלא מי שדעתו עמוקה, וזה שהייתו היום בחוצה לארץ מונים במלאכת העבור שבידינו ואומרים שזה היום ראש חדש וזה היום יום טוב, לא מפני חשבוננו נקבענו יום טוב בשום פנים אבל מפני שבית דין הגדול שבארץ ישראל כבר קבעוהו זה היום ראש חדש או יום טוב, ומפני אמרם שזה היום ראש חדש או יום טוב יהיה ר"ח או יו"ט, בין שהיתה פעולתם זאת בחשבון או בראיה, כמו שבא בפירוש (ראש השנה כה). אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם כו' אין לי מועדות אלא אלו, כלומר שיאמרו הם שהם מועדות אפילו אנוסין אפילו מוטעין אפילו שוגגין כמו שבאה הקבלה, ואנחנו אמנם נחשב היום שקבעו הם רוצה לומר בני ארץ ישראל בו ראש חדש, כי במלאכה הזאת בעצמה מונין וקובעין לא בראיה ועל קביעותם נסמוך לא על חשבוננו, אבל חשבוננו הוא לגלויי מילתא בעלמא, והבן זה. ואני אוסיף לך באור. אילו הנחנו דרך משל שבני ארץ ישראל יעדרו מארץ ישראל, חלילה לאל מעשות זאת כי הוא הבטיח שלא ימחה אותות האומה מכל וכל, ולא יהיה שם בית דין ולא יהיה בחוצה לארץ בית דין

בראיה בסוף זמן הבית ובזמן המשנה והגמרא, ואף שלא היו סנהדרין הגדולה יושבים בלשכת הגזית כבר ארבעים שנה קודם חורבן הבית, וממה שמצינו שנ"ב שנה בין בית ראשון לבית שני לא היו בני ישראל שנשארו בארץ ישראל ונתקיים מה שכתוב (דברים כ"ט, כ"ב) "גפרית ומלח שריפה כל ארצה..." ואם כן איך שייך לומר שהחשבון תלוי בכך שיש יהודים בארץ ישראל אם בעו"ה היו זמנים שלא היו יהודים בארץ ישראל.

ולכן כתב הרמב"ן שם "ולכן אני סבור שאין קידוש החדש מעכב בחדשים ולא הצריכו חכמים לומר מקודש מקודש אלא שהוא מצווה לפרסומי מלתא בעלמא אבל כיון שהסכימה דעת בית דין שיהא החדש הזה מלא או חסר קורא אני בו אשר תקראו אותם וכו' ולפי כל זה נאמר שמשעה שהסכים ר' הלל הנשיא ובית דינו על החשבון הזה ותיקן אותו לדורות בחדשים ובשנים קורא אני בהם אלה הם

מדרשא ד"החדש הזה לכם" מצוה זו תהא מסורה לכם ובעי' בית דין. עוד מבואר ברמב"ם שכמו שלומדים הקרא ד"כי מציון תצא תורה" דכדי לקדש חדשים צריך להיות בארץ ישראל, אמנם בית דין שנסמך בארץ ישראל ולא הניח כמותו בארץ ישראל יכול לקדש חדשים אף בבבל. ומוסיף הרמב"ם את חידושו הגדול והוא דלא שייך לקדש חדשים בלי שיהיו יהודים שגרים בארץ ישראל, ושם חלילה וחס לא יהיו יהודים בארץ ישראל, שוב לא שייך עוד לקדש חדשים כיון דבלעדי בני ארץ ישראל לא שייך קידוש הזמנים, ע"כ תורף דבריו.

ומדברי הרמב"ם נראה שקידוש החדש הוא דבר שמסור לגמרי לבית דין.

קושיות הרמב"ן ושיטתו

הרמב"ן (בהשגותיו לספר המצוות שם) הקשה על הרמב"ם כמה קושיות חזקות ובפרט ממה דמצינו שקידשו את החדש

שנסמך בארץ, הנה חשבוננו זה לא יועילנו כלום בשום פנים, לפי שאין לנו לחשב חדשים ולעבר שנים בחוצה לארץ אלא בתנאים הנזכרים כמו שביארנו כי מציון תצא תורה. וכשיתבונן מי שיש לו שכל שלם לשונות התלמוד בכונה הזאת יתבאר לו כל מה שאמרנוהו באור אין ספק בו. והנה באו רמזים בכתוב יורו על שרשי המלאכה שיסמכו בהם בידיעת ראשי חדשים ועבור שנים, מזה אמרו (שמות יג-י) "ושמרת את החקה הזאת למועדה מימים ימימה", אמרו מלמד שאין מעברין את השנה אלא בפרק הסמוך למועד, ואמרו מנין שאין מעברין ואין מקדשין את החדש אלא ביום תלמוד לומר (שמות יג-י) "מימים ימימה". ואמרו חדשים אתה מחשב לשנים ואי אתה מחשב ימים לשנים. ואמנם הורה שהתוספת בזה אמנם יהיה חדש שלם, ואמרו חדש ימים, ימים אתה מונה לחדש ואי אתה מונה שעות לחדש, ואמרו (דברים טז - א) "שמור את חדש האביב" הורה כי שנתנו ראוי שנשמור בה פרקי השנה, ולכן תהיה שמשית. וכבר התבאר משפטי מצוה זו כלם בשלמות בפרק ראשון מסנהדרין ובמסכת ראש השנה וברכות, עכ"ל.

מועדי ה' וגו' וזה הענין הוא קיום החדשים והמועדות היום עד יבא ויורה צדק לנו^ג.

על בית דין לעשות מעשה קידוש וחייבים הם לקדש את החודש.

ביאור מחלוקתם

ונמצא דלפי הרמב"ן מצוות קידוש חדשים היא ממין המצווה של דינים ושל פסק בית דין וכמו שיש חובה על בית דין לדון ולפסוק בדיני שור ובור כך גם יש להם חובה לדון ולפסוק מתי הוא החדש ומתי השנה מתעברת, וכיון שפסקו הרי כך הוא הדין וכל ישראל צריכים לנהוג כך לא שנא בזמן שמקדשין הראיה לא שנא בזמן שמקדשין החשבון הכל הוא לבירור אופן הפסק של בית דין.

אבל הרמב"ם סובר שמצוות קידוש החדש היא מצווה של מעשה וכמו שיש מצווה לבית דין להרוג את מי שחייב מיתה וכן כמו שמצווה על הזקנים לעשות את כל מעשה עגלה ערופה כך גם מצווה

אמנם לפי הרמב"ם בכדי לקדש את החדש צריך שיהיה מעשה שמקדש ולא העיקר הוא המדרש אלא המעשה ועיקר קידוש החדש הוא לא רק נכונות הפסק, אלא מעשה הקידוש הוא העיקר - וכמו שהביא הרמב"ם עצמו (שם) מ"אתם אפילו שוגגים אתם אפילו מוטעים" אף שוודאי שצריך שיהיה זה פסק על פי דיני התורה הק'.

ולכן לפי הרמב"ם גם בזמן שמקדשים על פי החשבון ואף שאין בית דין הגדול שמקדש אלא שסומכים אנו על בני ארץ ישראל שגורמים את הקידוש (וכמו שכתב הרמב"ם בספר המצוות), מכל מקום צריך שיהיה דבר שגורם את המעשה קידוש ובלי מעשה קידוש זה הרי שחסר בעיקר

ג. ועי' בקובץ חידושי תורה להגר"ד הלוי זצ"ל ("קביעת מועדים ע"פ הראיה וע"פ חשבון") שהאריך לבאר את שיטת הרמב"ם וליישב את שיטתו, ועיי"ש שכתב להוכיח שלב"ד הגדול ישנם שני תפקידים: האחד, להורות הוראה, ובזה הם עסוקים רוב הזמן, וכמש"כ הרמב"ם על ב"ד (פ"א ממרים) מהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל, אבל השני הוא שב"ד מייצגים את כל כלל ישראל, ובקידוש החדש הוא לא פסק אלא שב"ד מקדשין אותו בתורת נציגים של כל ישראל, עי' בטוטו"ד דברים ברורים, ועכ"פ שיטתו היא שקידוש ב"ד הוא לא באופן של פסק אלא הוא קבלה והחלטה של נציגי עם ישראל, והמעשה קידוש שלהם הוא מקדש את החדשים והשנים בעבור כל ישראל. ומטעם זה בעיני דוקא שבני אר"י יעשו זאת כמו שמצאנו בכמה מקומות שבני אר"י הם הנקראים בני"י כמו לענין פר העלם דבר וכדו', וחשבוננו אנו רק מברר לנו מתי בני"י החלו להנהיג את החדשים והמועדים, עיי"ש שהאריך לבאר ענין זה.

אמנם עיי"ש שהרגיש כבר מה שקשה בדבריו והוא שהנהגת המועדים היא נמשכת בד"כ אחרי הנהגת ר"ח, וא"כ איך נקבע ונתקדש ר"ח, עיי"ש שכיון שנתייחד אצלם המנהג לסמוך על החשבון אז כבר נתקדש ונודע שכן מתקדשים החדשים אמנם ד"ז הוא דחוק לכאורה דא"כ איך בפעם הראשונה נתקדש? ועוד, שאם כך הוא שבני אר"י כבר קידשו את החשבון של ר' הלל ונקבע המחזור הזה א"כ למה צריך שיהיו עכשיו בני אר"י גרים באר"י כיון שכבר נקבע הדבר?!

הנשיא. ויעויין במה שכתב הגרי"ד לדייק מדברים אלו של הרמב"ם שגם בזמן הזה יש דין של מעשה קידוש, דהא אם לא בעינן מעשה קידוש מדוע בעינן שיהיו יהודים גרים בארץ ישראל, ואי"ה יתבאר עוד בהמשך.

שיטת הרמב"ן

ויעויין ברמב"ן שהקשה כמה קושיות חזקות על הרמב"ם ומהם שדלא כמה שכתב הרמב"ם ודאי שהיו זמנים שלא היה שום יהודי גר בארץ ישראל, דהא נ"ב שנה, בין חורבן בית ראשון לבנין בית שני נתקיים מה שכתוב "גפרית ומלח שריפה כל ארצה" (דברים, כט, כב) ולא היה מי שדר בארץ ישראל וכן עוד הקשה שם כמה וכמה קושיות חזקות.

הנה עי' במה שכתב הרמב"ם (ספר המצוות עשה קנ"ג) "היא שציונונו יתברך לקדש חדשים ולחשוב חדשים ושנים וזו היא מצוות קידוש החדש והוא אמרו יתעלה (שמות י"ב) החדש הזה לכם ראש חדשים" וכו', ועי' עוד בריש הלכות קידוש החדש "מצוות עשה אחת והיא לחשב ולידע ולקבוע באיזה יום הוא תחילת כל חדש וחדש מחדשי השנה".

המצווה ולכן צריך תמיד מי שגורם את המעשה קידוש (ומכל מקום לא נתיישבו בזה קושיות הרמב"ן).

ובאמת אי אפשר להבין בשלימות את שיטת הרמב"ם מבלי לראות את מה שהוא כותב בענין זה בהלכות קידוש החדש פ"ה הלכות א-ג ששם מבואר דיש הלכה למשה מסיני דבזמן שיש בית דין מקדשין הראיה ובזמן שאין בית דין מקדשין ע"י החשבון.

נמצאנו למדים דלפי הרמב"ם:

א. בזמן הבית האופן שהחדש היה מתקדש הוא על ידי קידוש בית דין, אך בזה עדיין יש לעיין האם כשיש קידוש בית דין ויש בית דין שהוסמך בארץ ישראל ולא הניח כמותו בארץ ישראל האם בעינן שיהיו בני ארץ ישראל גרים בארץ ישראל או שמא כיון שנתקדש על ידי בית דין שהוסמך בארץ ישראל ולא הניח כמותו בארץ ישראל שוב אין צריך שיהיו יהודים גרים בארץ ישראל.

ב. גם בזמן דמונים על ידי חשבון צריך שיהיו יהודים גרים בארץ ישראל ומקדשים דוקא לפי החשבון של רבי הלל

מצוה ה. שחיטת הפסח

לשחט ביום ארבעה עשר בניסן בין הערבים שה תמים זכר בן שנה, או גדי בבית הבחירה, וזה נקרא קרבן הפסח, שנאמר (שמות י"ב, ו') ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל בין הערבים. וענין המצוה הוא, שמתקבצים אנשים מישראל לחבורות ולוקחים מן השוק או מביתם גדי אחד או שה תמים זכר בן שנה, ושוחטין אותו בעזרת בית המקדש ביום י"ד בניסן בין הערבים, ואחר כך לערב אוכלין אותו בין כלם אחר מאכלם, שמצותו לאכלו על השבע (פסחים ע.).

משרשי מצוה זו, כדי שיזכרו היהודים לעולם הנסים הגדולים שעשה להם השם יתברך ביציאת מצרים.

דיני המצוה, כגון זמן שחיטתו ביום אימת (שם נ"ה.), ושהוא נשחט בשלש כתות בעזרה (שם ס"ד.), וכי דוחין שבת עליו, (שם ס"ה:) ודיני מנוייו, וקריאת ההלל עליו, ותקיעת חצוצרות, ויתר פרטיה מבוארים במסכת פסחים. (עי' רמב"ם הלכות קרבן פסח א', י"ב).

ונוהגת בזכרים ובנקבות בזמן הבית. והעובר עליה במזיד ולא עשה פסח, חיב כרת. בשוגג אינו מביא קרבן, לפי שזה הוא אחד משלשה חטאים שבזדון כרת ואין בשגגתן חטאת, והן זה, מגדף ומבטל מילה.

חכמת חינוך

מצוה ה שחיטת הפסח

המצווה החמישית היא מצוות שחיטת הפסח, שנצטוינו בה לשחוט את קרבן הפסח ביום י"ד בניסן בין הערביים, וילפינן לה מדכתיב (שמות י"ב,

ו" ו"ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערביים".

ויש לעיין מהו גדר מצווה זו, האם סגי במה שיישחט הפסח על ידו ויוצא בכך יד"ח דומיא דשחיטת קרבן עולה וכדומה שהבעלים מקיימים את מצותן במה שהביאו קרבן שנשחט וקרב על ידי הכהנים, או בעינן שייחשב כאילו הוא בעצמו הביא את הפסח דומיא דמצוות אכילת מצה שהמצווה היא שכל אחד ואחד יעשה אותה בעצמו^א.

ובפרט יש להסתפק כן אחרי שמצינו בדברי הרמב"ם - והחינוך שהלך כדרכו בעקבותיו - שמנו את מצוות שחיטת הפסח ומצוות אכילת הפסח לשני מצוות נפרדות^ב, וחזינו מדבריהם שמצוות שחיטת הפסח אינה ככל מצווה של הבאת קרבנות שהאכילה והשחיטה נמנו למצווה אחת, ואם כן יש לעיין מהו חיובו ואחריותו של בעל הקרבן במצווה זו של הבאת הפסח שרובה אין הבעלים מקיימה בעצמו.

עוד יש לעיין לפי דברי הרמב"ם והחינוך דשחיטת הפסח היא מצווה בפני עצמה, האם מצוות שחיטת הפסח דרמא על כל אחד ואחד היא מצווה שהיא חלק ממצוות הקרבן, והיינו שהיא דין מדיני הקרבנות כמו זריקת הדם והקטרת אימורים, או שמא היא חלק ממצוות קרבן הפסח, והיינו שהיא מצווה שתלויה בבעל הקרבן וכמו דין אכילת הפסח ואיסור נותר דרמו עליה דבעל הקרבן והם בעיקרם קשורים למצוות הבאת הפסח.

עוד יש לעיין בזה, דהנה חקרו האחרונים האם לקרבן פסח יש דין של קרבן יחיד או דין של קרבן ציבור, דבתוס' ביומא (ו: ד"ה אמר) איתא דפסח אינו קרבן ציבור אלא שקבוע לו זמן ובא בכנופיא, אבל בספר גבורות ארי (שם) ועוד^ג חלקו על זה וס"ל דפסח הוא קרבן ציבור^ד.

ולפי זה צריך עיון עוד מהו גדר מצוות שחיטת הפסח שמנה כאן החינוך, דאם נימא דפסח הוא קרבן יחיד יש לחקור כנ"ל מהו גדר החיוב על כל יחיד כיוון

א. ואין להקשות דאם המצווה היא שישחט כאו"א קרבן לעצמו, א"כ כשהם ממנים את אחד מבני החבורה שיהיה שליח לקחת את הקרבן לביהמ"ק ואז הוא ממנה את הכהן שישחוט בשבילו אמאי לא נימא בזה דאיכא חיסרון דאין שליח עושה שליח, דיעוי' במנ"ח כאן אות כ"ב שציין לד' הגמ' (קדושין מב.) דבשותפין לא בעינן לתורת שליחות.

ב. סה"מ עשה נ"ה ונ"ו.

ג. וכן הוא בשער המלך (ביאת מקדש פ"ד הי"ד) ובספר מקדש דוד (קדשים סימן כו).

ד. ונפק"מ אי שייך בו הדין דטומאה הותרה בציבור, ועי' בקה"י (סנהדרין סימן ט' אות ב') שכתב בזה דברים נחמדים.

שאינן כל יחיד ויחיד שוחט, ואם נימא דהוא קרבן ציבור יש לעיין מהו גדר חיוב זה, דהא ודאי בעי' שכל יחיד מישראל ישתתף בקרבן זה.

ועי' בחינוך כאן שכתב דהמצווה היא "לשחוט ביום ארבעה עשר בניסן בין הערבים שה תמים זכר בן שנה", ומשמע דעיקר קיום מצווה זו היא השחיטה בלבד, אבל עי' במנחת חינוך כאן (אות א') שכתב דעיקר המצווה היא לאו דווקא השחיטה אלא ההקרבה עד זריקת הדם, אבל בספר פתי מנחה (לגר"מ גיפטער) כאן דקדק מלשון החינוך שכתב בהמשך דבריו "וענין המצווה הוא, שמתקבצים אנשים מישראל לחבורות ולוקחין מן השוק או מביתם גדי אחד או שה תמים...", שחלק מקיום מצווה זו הוא ההפרשה ולקחתה השה, ודברים אלו אינם רק הכשר מצווה בעלמא אלא חלק מהמעשה מצווה ממש, "דאף דההפרשה היא רק הכשר למצוות קרבן פסח כיוון דמפרש קרא לזה ההכשר יש לזה תורת מצווה בעצם" ולא הוי הכשר מצווה בעלמא כבנין הסוכה או הכנת המצה שאינם חלק מעצם המצווה דכיוון שהכשר זה מפורש הוא ה"ז חלק מהמצווה עצמה.

ונראה לומר דנחלקו הראשונים במצווה זו בשאלה יסודית, והיא האם

שחיטת הפסח היא בעיקרה חלק מחיובי קרבן פסח, דהיינו שבעיקרה מצוות שחיטת הפסח היא דין מדיני הקרבנות וכמו שמצינו בכל קרבן, או שמצוות שחיטת הפסח היא מצווה ממצוות היחיד הנוהגות בפסח שעיקרן תלויות בחג הפסח וכמו מצוות אכילת הפסח והמצווה שלא לאכול ממנו נא, דהחינוך שמנאה למצווה בפני עצמה ס"ל שהוא דין מדיני הפסח דרמיא על כל אחד ואחד, וכן ס"ל כתוס' שקרבן פסח הוא קרבן יחיד ולא קרבן ציבור, ולכן מצוות השחיטה היא מצווה דרמיא אקרקפתא דכל אחד ואחד.

והנה נחלקו האחרונים במי שנשחט הפסח בעבורו מבלי שעשה שליח, דהמנחת חינוך כתב (כאן אות כ"ב) דבכה"ג אפשר דאינו פסול וזה לשונו: "גם גוף דין זה דנשחט הפסח שלא בשליחות אינו ברור דאפשר כיוון דנעשה המעשה והרי שחוט לפניך אפשר דאינו פסול" וכך כתב באו"ז (הל' פסח סימן רכ"ד צוין כאן במנחת חינוך החדשים) דבדיעבד קרבן פסח כשר אף אם לא עשה שליח כיוון דזכות הוא לבעלים שישחטוהו עבורו, ודלא כנודע ביהודה" שפסל בלא עשה שליח לשחטו אף בדיעבד.

בעלים או על ידי שלוחו גם כן כשר הקרבן".
 הרי דלדעת האור שמח יש בקרבן פסח שני
 דינים נפרדים, מצד אחד יש מצוות דרמיא
 אגופיה דכל אחד ואחד לשחוט את הפסח
 ומצוה זו אינה מדיני הקרבן אלא בעיקרה
 היא דין מדיני הפסח דרמיא אקרפתא
 דגברא, ומאידך יש את המציאות של קרבן
 פסח והוא שאם הקרבן פסח של הבעלים
 נשחט כהלכה אף שנשחט בלא שליחות
 והבעלים לא קיים את המצוה עדיין יש לו
 דין קרבן פסח וזהו דין מדיני הקרבנות.

אבל עי' באור שמח (הל' מקוואות פ"א אות
 י"א) שכתב' וזה לשונו: "ולכן הנני
 מפרש, דבאמת השחיטה כשירה בפסח
 בלא שליחות, רק דגבי שחיטת קדשים
 מצווה בבעלים..., רק דאפילו אם שחית
 אחר מקיים מצות שחיטה הבעלים מדין
 שליחות, אבל כי שחית בלא שליחותו אע"ג
 דלא קיים מצות ושחט בכ"ז אין הקרבן
 פסול, ויצא ידי חובתו, רק דמחוסר מצות
 שחיטה בבעלים, כן נראה. וכמו דאם לא
 סמך הקרבן כשר, כן אם לא נשחט על ידי

ו. וז"ל: "לכן הנני מפרש דבאמת השחיטה כשירה בפסח בלא שליחות, רק דגבי שחיטת קדשים מצוה
 בבעלים וכמו דפרש"י בפ"ק דפסחים (ז ע"ב ד"ה פסח) נימא לשחוט, לא סגי דלא איהו שחית, פסח וקדשים
 מאי איכא למימר, הבעלים נצטוו דכתיב וסמך ידו ושחט, יעו"ש, הרי מכאן דאיכא מצות שחיטה בבעלים,
 רק דאפילו אם שחית אחר מקיים מצות שחיטה הבעלים מדין שליחות, אבל כי שחית בלא שליחותו אע"ג
 דלא קיים מצות ושחט בכ"ז אין הקרבן פסול, ויצא ידי חובתו, רק דמחוסר מצות שחיטה בבעלים, כן נראה.
 וכמו דאם לא סמך הקרבן כשר, כן אם לא נשחט ע"י בעלים או ע"י שלוחו ג"כ כשר הקרבן. ...אולם ראיתי
 להאור זרוע בתשובה (שלאחר הלכות תפלה) סימן קי"ד וז"ל, ותדע דהא ישראל שהפריש קרבן חובתו ובא
 כהן והקריב, ובעל הקרבן אינו חפץ בו שיקריב לו, וכי ס"ד ? שנתכפר לו לו, והוא דירושלמי (פסחים פ"ח
 ה"א) אדם שוחט פסחו של חברו שלא מדעתו היינו שאינו יודע בשעת הקרבה לו, ובהלכות פסחים סימן
 רכ"ד ביאר באורך, דמה ששוחט פסחו של חברו שלא מדעתו הוי מתורת זכות, והירושלמי אולי כוון דזכיה
 עדיף משליחות, והא דאין מפרש פסחו על חברו שלא מדעתו, הוא משום דזכין מאדם לאפוקי מרשותו לא
 אמרינן, עיי"ש דברי נועם. ולפ"ז צ"ל הא דאמרו בפרק האומר משקלי עלי (ערכין כ"ב ע"א) דעולה ושלמים
 בשעת כפרה שלא לדעת יצא, פירוש שלא ידע, דאמרינן דמסתמא ניחא ליה, אבל בלא רצה לא כיפר, וזה
 דלא כדברי רבינו שהבאנו דבריו לעיל, ודוק בכ"ז, ע"כ.



מצוה ו. מצות אכילת בשר הפסח



לאכל בשר הפסח בליל חמשה עשר בניסן על פי תנאים שבכתוב, שנאמר (שמות יב ה) ואכלו את הבשר בלילה הזה.

משרשי מצוה זו, מה שכתבנו בשחיטתו (מצוה ה') כדי לזכר הנסים הגדולים שעשה לנו האל שהוציאנו מעבדות.

דיני המצוה, כמה חייב כל אחד לאכל מומנו לכל הפחות (פסחים ס"ט.), והנמנין עליו איך יתנהגו עד שיאכלוהו, שלא לצאת מן החבורה (שם סו. במשנה) ושלא ישנו (שם ק"כ.) ויתר פרטיה, מבוארים בפסחים (הלכות קרבן פסח פרק א').

ונוהגת בזכרים ובנקבות, והעובר עליה בטל עשה. וכלל גדול בכל התורה לכל שאומר שיבטל מצות עשה שכופין אותו בית דין, אם יש כח בידם, עד שיקימנה (כתובות פו. חולין קל"ב:).

חכמת חינוך



מצוה ו

אכילת בשר הפסח

כתב החינוך דהמצווה השישית היא "לאכול בשר הפסח בליל חמשה עשר בניסן על פי תנאים שבכתוב" וילפינן לה מקרא דכתיב (שמות י"ב ח') 'ואכלו את הבשר בלילה הזה'.

ויש לחקור במצווה זו אם המצווה היא על הגברא שיאכל את הפסח או שהמצווה היא שיהא הפסח נאכל, ועוד יש לעיין האם מקיים מצוה זו כשאכל את הכזית הראשון או שהמצווה

ליישב את דעת הרמב"ם, ודעתו דכיוון דעשייתו והיינו שחיתתו, זריקת דמו, והקטרת אימוריו הם ב"ד בניסן ואכילתו אינה אלא בט"ו לכך מנה להו הרמב"ם כשתי מצוות נפרדות.

ושמעתיה מהגר"צ רייכמאן שליט"א
שבאכילת קרבן פסח יש שני חלקים, והיינו שבאכילה זו יש קיום מצוות אכילת הקרבן שמצינו בכל הקרבנות וגם יש בזה מצווה מיוחדת של אכילת הפסח וכדכתיב (במדבר ט, יא) 'על מצות ומרורים יאכלוהו', וכל אחד מחלקי מצווה זו מתקיים בקרבן וכמו שביאר הביה"ל¹ שחלוקה היא מצוות אכילת שאר הקרבנות ממצוות אכילת קרבן פסח, שבאכילת שאר הקרבנות לא בעי' שבעל הקרבן יאכל את הקרבן אלא רק צריך שהקרבן יאכל, אבל בקרבן פסח בעי' מעשה אכילה לכל אחד ואחד, ולכן בשאר הקרבנות לא בעי' שהכהן או הבעלים יאכל כזית, וכדאיתא

אינה מתקיימת אלא כשנאכל כל בשר הקרבן.

והנה החינוך הלך כדרכו בעקבות הרמב"ם ומנה את מצוות שחיתת הפסח ומצוות אכילת הפסח לשתי מצוות נפרדות, אבל הרס"ג במנין המצוות שלו² מנה את מצוות שחיתת הפסח ומצוות אכילתו למצווה אחת.

והאחרונים תמהו על הרמב"ם, מה שונה קרבן פסח משאר הקרבנות שהרמב"ם³ מנה את השחיטה והאכילה למצווה אחת. וביותר הקשו האחרונים לפי מה שפסק הרמב"ם (פ"ד ה"ב מהל' קרבן פסח⁴) שאכילת הפסח מעכבת בקרבן עצמו ואם הבעלים אינו ראוי לאכול את הקרבן, הקרבן פסול, דאם כן למה מנו הר"מ והחינוך את שחיתת הפסח ואכילתו לשני מצוות נפרדות?⁵

ועי' בביאור הגרי"פ פערלא על הרס"ג שם שהביא⁶ את ד' הרא"ם שכתב

א. מצווה מ"ז דף רי"ב בדפוס הישן ועמ' קע"ו בחדש.

ב. ספר המצוות מצוות סג - סו.

ג. וז"ל הר"מ "בשר הפסח שנטמא, ונודע לו קודם זריקה - אף על פי שהאימורין טהורין, לא יזרוק את הדם: שאין הפסח בא אלא לאכילה. ואם זרק, לא הורצה".

ד. צוין ברמב"ם מהדו פרנקל פ"ד ה"ב מהל' קרבן פסח והוא קושיית הגר"י פערלא וכה"ק בספר מעשה ניסים ובחסד לאברהם פ"ח ה"א מהל' ק"פ.

ה. מצווה מ"ז דף רי"ב בדפוס הישן ועמ' קע"ו בחדש.

ו. ואף שהרמב"ם לא מנה את מצוות אכילת הבעלים בקדשים קלים למצווה בפ"ע וכ"ד הצ"ח (בביצה י"ט: והרדב"ז על הר"מ הל' מעשה הקרבנות פ"י) מ"מ כו"ע מודו שאכילת הבעלים מצווה היא והשאלה היא אם היא נמנית כמצווה בפ"ע או לא ועי' מש"כ בזה באופ"א בס' מנחת אשר עה"ת (שמות סימן י"ז אות ג').

ז. ח"א סימן ב' אות ז'.

בגמרא (פסחים ג:) שהכהנים היו אוכלים רק כפול מלחם הפנים, ואף שבפחות מכזית לא הוי אכילה מכל מקום כיוון שעיקר המצווה היא שהקרבן ייאכל ולא האכילה עצמה שפיר מהני, אבל בקרבן פסח יש דין נוסף מלבד דיני הקרבן שלו והוא דבעינן מעשה אכילה של כל אחד ואחד, ומצווה זו אינו מקיים באכילת פחות מכזית.

ואמר הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל שלפי זה ביאר הגר"ח את שי' ר"א בן עזריה שסובר^ט שמדאו' אין הפסח נאכל אלא עד חצות, וזאת אף ששאר קרבנות נאכלים עד הבוקר, והיינו משום שיש בקרבן דין אכילה כשאר הקרבנות ומצד דין זה הוא נאכל עד הבוקר, ויש בו דין מיוחד של אכילת קרבן פסח ומצד דין זה הוא נאכל רק עד חצות לדעת ר' אלעזר בן עזריה, וכן ביאר באור שמח^ז. ואם

כן נמצא שיש בקרבן פסח שתי מצוות, האחת היא המצווה דרמיא אקרקפתא דכל אחד ואחד לאכול מקרבן הפסח, ומצווה נוספת היא המצווה שקרבן הפסח ייאכל שהיא דין מדיני הקרבן וכמו מצוות אכילת שאר הקרבנות^א. ועוד שמעתי מהגר"צ רייכמאן, דעל פי זה יש לישב מה שהקשו האחרונים^ב על הר"מ שמנה את מצוות אכילת פסח ושחיטת הפסח אף שבשחיטה בעי' שיהיה ראוי לאוכליו ונמצא שהיא אותה מצווה, אמנם לפי הנ"ל י"ל דאף שיש בהם צד משותף שהן חלק ממצוות הקרבן, מכל מקום נתחדש באכילת הפסח מה שלא נתחדש בשאר קרבנות, והוא שיש דין אכילה על כל גברא וגברא ולכן אי אפשר למנות את אכילת הפסח כחלק מהמצווה של קרבן פסח, שכן אכילתו היא דין נפרד בפני עצמו^ג.

ח. וכן הוא בחי' הגרי"ז זבחים דף ט' ע"א.

ט. עי' במשנה בזבחים נו ע"ב: "הפסח אינו נאכל אלא בלילה, ואינו נאכל אלא עד חצות". ובגמרא בדף נו ע"ב מדוייק דמשנה זו נאמר בשי' של ר"א בן עזריה.

י. או"ש הלכות חמץ ומצה פרק ו הלכה א הו"ד בד' מוהר"ר ברוך וינטרוב.

יא. ולפי"ז יש לפלפל במה שדן בספר מנחת אשר עה"ת (שמות סימן י"ז) אהא דאמרי' דיש כרת על מי שלא הביא קרבן פסח דדעת הרס"ג היא (מ"ע מ"ז) למנות את מצוות הפסח כמצווה אחת ולא חילק בין שחיטה להקרבה ופלפל שם מה היא עיקר המצווה לפי הרס"ג ויש לפלפל בזה עפ"י הנ"ל.

יב. צוין ברמב"ם מהדו' פרנקל פ"ד ה"ב מהל' קרבן פסח והוא קושיית הגר"י פערלא (מצווה מ"ז דף רי"ב בדפוס הישן ועמ' קע"ז בחדש) וכה"ק בספר מעשה ניסים ובחסד לאברהם פ"ח ה"א מהל' ק"פ.

יג. ועי' בחדש לאברהם פ"ח מהל' קרבן פסח ה"א שיישב באופ"א וז"ל: "ונראה דדוקא היכא דמעכב באופן שאם תחסר חלק זה מהמצווה בטלה המצווה שפיר הוי מצווה אחת משא"כ באכילת הפסח דאף שנפסל הפסח אחר זריקה ולא הוי ראוי לאכילה יצא י"ח בזה שהיה ראוי לאכילה בשעת זריקה א"כ אין זה חלק מהמצווה אלא מצווה בפני עצמה דזה כלל גדול דמידי שהוא עיקר המצווה בעינן שיקיים בפועל ולא סגי בראוי לעשות כמ"ש הבית שמואל באה"ע סימן קס"ט סק"ל ומדסגי בזה בראוי לאכילה וגוף האכילה לא מעכבא על כרחך

אחר חוץ מהמוח שבעצמות, ומדוע יבוא לשבור עצמות אם יכול לאכול את הבשר שמחוץ לעצם, והוכיח מזה שיש חיוב לאכול את כל הקרבן ולא רק את הכזית, ודעתו מבוארת דמצווה זו של אכילת פסח הינה על כל הקרבן ולא רק על כזית^{טז}.

עוד נתחדש דין מיוחד בקרבן פסח מה שלא מצאנו בשאר קרבנות, והוא דאם אין הבעלים ראוי לאכילה אין הקרבן כשר, וכמו שכתב הרמב"ם בפ"ד ה"ב מהל' קרבן פסח וזה לשונו "בשר הפסח שנטמא, ונודע לו קודם זריקה אף שהאימורין טהורין, לא יזרוק את הדם שאין הפסח בא אלא לאכילה"^{יז} והיינו שיש בפסח דין מיוחד שכשמביאים את הקרבן צריך שיהיה בו כבר דין אכילה, ואכ"מ.

ועוד י"ל לפי זה במה שנחלקו האחרונים^{יח} האם מי שאין לו כזית קרבן פסח יאכל פחות מכזית או שמא כיוון שאין בזה מצווה כלל לא יאכל, ולפי הנ"ל י"ל שיאכל, כיוון שאף שאינו מקיים את דין האכילה המיוחד של קרבן הפסח, מכל מקום מקיים את מצוות אכילת קרבן כשאר הקרבנות, ולכן יאכל אף פחות מכזית.

אמנם נראה דמדברי השאגת אריה^{יט} מוכח שאינו סובר כדעת אחרונים הנ"ל שכתבו שיש שתי מצוות נפרדות באכילת קרבן הפסח, דהנה הגמ' בפסחים (פה.) ובזבחים (צז.) מקשה שיבא עשה של אכילת הפסח וידחה את הלאו דשבירת עצם, והקשה השאגת אריה, מדוע לא נימא שיקיים את מצוות אכילת הפסח בבשר

דהאכילה אינה עיקר מצות עשה דפסח והיא מצוה בפני עצמה לקיים אכילת הפסח וכשלא אכל ביטל מצות עשה דאכילה ומ"ע דפסח לא בטל^{ע"כ}.

יד. החינוך כאן אות א' ד"ה 'ואם אין לו' ועוד רבים עיי"ש בציונים.

טו. שאגת אריה צו ד"ה 'אלא אכתי קי"ל' עמ' תק"ז בהוצאות החדשות ועיי"ש הערה י"ט.

טז. והוא דלא כמנ"ח מצווה קל"ד שחולק עליו וסובר שיש מצווה רק בכזית הראשון ושכל שאר האכילה היא רק כדי שלא לבוא לידי איסור נותר עיי"ש.

יז. עיי"ש בהמשך דבריו, "ואם זרק, לא הורצה. ואם לא נודע לו עד שנזרק הדם, הורצה, שהציץ מרצה על שגגת הבשר שנטמא, ואינו מרצה על הזדון", וצ"ע איך ריצוי ציץ מועיל לחסרון זה דהבעלים אינו ראוי לאכילה.

מצוה ז. שלא לאכל הפסח נא ומבשל

שלא לאכל מבשר הפסח נא ובשל כי אם צלי אש, שנאמר (שמות י"ב, ט') אל תאכלו ממנו נא ובשל מבשל במים כי אם צלי אש. הענין הזה, שלא יאכל אותו קדם גמר בשולו אפילו בצלי, וזהו פרוש נא (פסחים מ"א.), שהבשר שהתחיל בו מעשה האור ונצלה מעט ואינו ראוי לאכילת אדם עדין, נקרא נא. אבל כשהוא חי לגמרי שלא התחיל בו האור כלל, אין בכלל לאו דנא ללקות עליו משום אל תאכלו ממנו נא. אבל אסור מדאוריתא, שכל שאינו צלי אש, אסרה התורה דרך כלל. ופרוש בשל שבשלו במים או בכל משקה או במי פרות, שנאמר ובשל מבשל, רבה הכל.

משרשי מצוה זו, מה שכתוב בשחיטתו, לזכור נס יציאת מצרים. וזהו שנצטוונו לאכול צלי דוקא, לפי שכך דרך בני מלכים ושרים לאכל בשר צלי, שהוא מאכל טוב ומטעם, אבל שאר העם אינם יכולים לאכל מעט בשר שתשיג ידם, כי אם מבשל, כדי למלא בטנם. ואנו שאוכלים הפסח לזכרון שיצאנו לחרות להיות ממלכת כהנים וגוי קדוש, ודאי ראוי לנו להתנהג באכילתו דרך חרות ושרות, מלבד (עי' מורה נבוכים ח"ג פמ"ו) שאכילת הצלי יורה על החפזון שיצאו ממצרים ולא יכלו לשהות עד שיתבשל בקדירה.

דיני המצוה, כגון אם עשהו צלי קדירה, או סכו במשקים, או במי פירות או במים, או בשמן תרומה מה דינו ויתר הפרטים, מבואר בפסחים (מ: הל' קרבן פסח פ"ח). ונוהגת בזכרים ובנקבות בזמן הבית, והעובר עליו ואכל נא או מבשל לוקה. וכן אם אכל שניהם כאחד לוקה מלקות אחת, ששניהם לאו אחד לדעת הרמב"ם ז"ל. (שם הל' ד' וסהמ"צ שורש ט') והרמב"ן ז"ל (שם בשורש ט' ד"ה המין השלישי) מנה אותן שני לאוין וכתב, שלוקין עליהן על כל אחד ואחד. דכיון דכתיב לא תאכלו כי אם צלי אש "נא ומבשל" למה לי? שמע מנה, ללקות על כל אחד ואחד מן הפרטים. ואמרו ז"ל כי בכל המצות יהיה המניין כן, שכל הנפרטים בתורה אחד אחד והם דברים חלוקים, נמנה כל אחד למצוה אחת בחשבון המצות, כגון זה דנא ומבשל, וכן אתנן ומחיר ושאור ודבש וזלתם.

ואמנם בענין המלקות יש חלוק בהם, שכל הנפרטים בלאו אחד, אין לוקין עליהם אלא מלקות אחד, כגון אתנן זונה ומחיר כלב, ושאור ודבש, משפט גר יתום וכיוצא בהן כלן. אבל הלאוין שיש בהן כלל ופרטן בתחלה או בסוף, כגון זה הלאו שפרט נא ומבשל וכולל אל תאכלו כי אם צלי אש, וכן בנזיר כולל (במדבר ו', ד') מכל אשר יצא מגפן היין לא יאכל, ואחר כך פורט חרצנים וזג וענבים לחים ויבשים, באלו וכיוצא בהם לוקין עליהן על כל אחד ואחד, כי רבוי הפרט שלא היה צריך, יורה על המלקות על כל אחד ואחד כמו שאמרנו. והרבה הרב ראיותיו על זה בעיקר התשיעי בספר המצות שלו, שאין חשבון הלאוין כחשבון המלקות. וזה שאמרתי שהרמב"ן ז"ל ימנה כל הנפרטים בשמים אחד אחד מצוה בפני עצמה דוקא כשהם חלוקים בענין כמו שכתבנו, כגון שאור ודבש, אתנן ומחיר. אבל במקום שהענין אחד, אף על פי שנפרטין בשמות חלוקים, לא נמנה זה כי אם מצוה אחת, כגון (דברים ט"ו, י"ט) כל הבכור אשר יולד בבקרך ובצאנך שאין זה אלא צווי אחת להקדיש כל הבכור, והפרט אינו אלא צוואה אחת. וכן (ויקרא כ"ז, ל"ב) כל מעשר בקר וצאן שאין זה אלא צווי אחת להפריש לתת מעשר מבהמות אלו. וכן (דברים ט"ז, י"ח) שופטים ושוטרים שאין זה אלא שנעשה דין על פי אנשים אלה וצווי אחד הוא. וכן (ויקרא י"ט, ל"ו) מאזני צדק אבני צדק איפת צדק והין צדק. שהכל צווי אחד, שלא נשקר המדות.

חכמת חינוך

מצוה ז

שלא לאכול הפסח נא ומבושל

להאי קרבן נא או מבושל, בעינן למיכליה צלי אש אבל עיקרא דהאי קרא לא אתא אלא למיסר נא ומבושל.

או דלמא, איכא למימר דעיקריה דהאי לאו אתא לאשמועינן דקרבן פסח צריך שיהא צלי, ואסר קרא אכילת הפסח נא ומבושל בכדי שלא יאכלנו 'כי אם צלי אש'. דהיינו, האם 'כי אם צלי אש' אתי

הנה המצווה הזו היא שלא לאכול מבשר הפסח נא ומבושל וילפי' לה מדכתיב (שמות י"ב ט') 'אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים כי אם צלי אש'.

ויש לחקור בלאו זה האם האי איסורא דנא ומבושל עיקרו שלא יאכלו את קרבן הפסח נא ומבושל ואתא קרא ד'כי אם צלי אש' לאשמועינן דכיוון דאי אפשר למיכל

לחזוקי קרא ד'אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל' א"ד 'אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל' הוא קרא דאתא לחזוקי לציווי ד'כי אם צלי אש'.

והמסתעף משאלה זו היא השאלה האם איסורא דנא ואיסורא דמבושל חדא איסורא נינהו אלא דהצד השווה שבהם הוא שהם אינם צלי, א"ד איכא למימר דהאי תרי איסורי אינם תלויים זה בזה והנפק"מ בזה היא דאם נימא דקרא ד'כי אם צלי אש' עיקרו הוא לחזוקי ל'אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל' א"כ שפיר איכא למימר דאיסורא דנא ואיסורא דבשל מבושל במים, נפרדים הם ואתא קרא למימר דלא יאכל נא או מבושל, אף שאיסורים נפרדים הם ולכן יאכל את הפסח צלי. אבל אם נימא דעיקרא דהאי מצווה אתא לאשמועין והיינו דהמצווה היא לאכול מבשר הפסח צלי א"כ איסורא דנא ומבושל איסור אחד הוא והוא איסור על כל שאינו צלי.

והשתא דאתינן לספק זה יל"ע אם איסור זה דנא ומבושל הוא תנאי המכשיר בקרבן פסח א"ד דהוא תנאי הפוסל בקרבן פסח והיינו דיש לעיין האם איסור זה דנא ומבושל הוא שבכדי שהקרבן יהיה כשר צריך שהוא לא יהיה נא או מבושל א"ד

דאין כזה תנאי אבל אם הוא נהיה מבושל אזי נפסל הוא מכשרותו ונפק"מ בזה למה שכתב המנ"ח כאן (מצווה ז') אם אכל לא עבר על צלי אש כי הוא באמת צלי אש רק דעובר על מבושל, אם כן נראה דאם אכל כזית פסח לצאת י"ח והי' צלוי ואח"כ בישלו נהי דעבר על לאו מ"מ המצוה של אכילת פסח קיים כדינו דהא הי' צלי אש אך עשה עבירה והו"ל מצוה הבאה בעבירה ולהתוס' סוכה מהב"ע דרבנן יצא כאן ידי חובתו מה"ת אף אם עבר בלאו דמבושל ולא ראיתי גילוי לד"ז שהפסח יצא מכלל פסח רק אסור לאכלו אבל מ"מ אינו מדיני המצוה. ע"כ. וי"ל דכ"ז תלוי בשאלה הנ"ל דאם נימא דעיקרא דהאי מצווה אתיא למימר דיש חיוב גמור לאכול צלי, א"כ כיוון שלא ביטל ממנו תורת צלי על ידי שבישלו, אף שהוא מבושל מעיקרו כיוון שסו"ס צלי הוא יצא יד"ח. אבל אם נימא דעיקרא דהאי איסורא לאסור אכילת הפסח מבושל אתי, א"כ אף דשם צלי עליו, מ"מ כיוון שבישלו פסלו.

ונראה דשאלה זו תלויה בטעם מצווה זו דהנה החינוך הביא בשם הרמב"ם (עי' מורה נבוכים ח"ג, פמ"ו) שטעמא דהאי מצווה הוא משום "שאכילת הצלי יורה על

א. ועיי"ש בהגהות 'בשולי המנחה' שהביא דעת המנחת סולת שחולק וסובר דאף בכה"ג אין יוצאים בו יד"ח פסח 'שממה שאסרתו תורה משום מבושל יש ללמוד שלענין אכילת פסח אינו נחשב כצלוי ולא הוי בכלל צלי אש' והביא שם מספר פי מנחה שלא יוצא מכיון דכיוון שיש בו גם בישול אינו בכלל צלי אש עעיי"ש.

זה את דברי המכילתא פרשת בא דאיתא התם: "צלי אש" - הצלוי מן החי. אתה אומר הצלוי מן החי או אינו אלא במבושל ת"ל כי אם צלי אש, הא מה ת"ל צלי אש הצלוי מן החי.

והביא שם את ד' המלבי"ם (בא יב, ח) שביאר דבא למעט בישול ואח"כ צלאו, ואצטריך אליבא דר' יוסי שהצליה מבטלת הבישול הקודם והוה ס"ד להכשירו, קמ"ל דבעינן צליה מן החי דוקא והוא כמדויק עפ"י ד' הרמב"ם במורה נבוכים וכנ"ל.

ויש לבאר ענין זה דענין צלי אצל קרבן פסח, הוא כענין מצה אצל קמח והיינו שהתורה אסרה לאכול את הלחם חמץ אלא צריך שיאכלנו מצה זכר לחיפזון שהיה ביציאת מצרים וכמו כן אמרה תורה שהבשר שאוכלים אותו צריך שיהיה מוכן באופן של חיפזון ואופן זה הוא צלי אש ורק לחזק ד"ז אמרה תורה שאסור שיהיה מבושל במים או נא².

החפזון שיצאו ממצרים ולא יכלו לשהות עד שיתבשל בקדירה, וא"כ לפי"ז עיקר מצווה זו הוא שלא יאכל את הקרבן פסח מבושל דזה מורה על שהיה ולכן כיון שנתבשל פעם אחת שוב אינו יכול לאכלו בתורת קרבן פסח, אבל החינוך עצמו כ' דטעמא דמצווה זו כדי שנאכל את קרבן הפסח כבני מלכים³ וזה לשונו: "משרשי מצוה זו, מה שכתוב בשחיתתו, לזכור נס יציאת מצרים. וזהו שנצטוינו לאכלו צלי דוקא, לפי שכך דרך בני מלכים ושרים לאכל בשר צלי, שהוא מאכל טוב ומטעם, אבל שאר העם אינם יכולים לאכל מעט בשר שתשיג ידם, כי אם מבושל, כדי למלא בטנם וכו'". ונמצא דהעיקר הוא שיאכל את הקרבן כבן מלך כשהבשר הוא צלי כדרכם של בני מלכים ולפי"ז אף אם הבשר היה מבושל פעם, העיקר הוא שעכשיו הוא צלי דזהו דרכם של בני מלכים ויוצא בו ידי חובתו. ושו"ר בשיעורו של הרה"ג אריאב עוזר (ראש ישיבת איתרי) שהביא בענין

ב. וכעין מה שכ' בטעמא דאיסור שבירת עצם בפסח לעיל מצווה טז, וז"ל: שאין כבוד לבני מלכים ויועצי ארץ לגרר העצמות ולשברם ככלבים, לא יאות לעשות ככה כי אם לעניי העם הרעבים. ועל כן בתחלת בואנו להיות סגולת כל העמים ממלכת כהנים ועם קדוש.

ג. והאי חיובא דצלי הוא תנאי מתנאי הקרבן דעיין ברמב"ם פ"ח מהל' קרבן פסח שכ' בהלכה ד-ה וז"ל: "אכל ממנו נא או מבושל מבעוד יום-אינו לוקה, שנאמר 'כי אם צלי אש' (שמות יב, ט) בשעה שמצוה לאוכלו צלי, חייב על אכילת נא ומבושל; אבל מבעוד יום, פטור. [ה] אכל ממנו כזית צלי מבעוד יום, עבר על מצות עשה: שנאמר 'ואכלו את הבשר, בלילה הזה' בלילה, לא ביום. ולא הבא מכלל עשה, עשה הוא. ה [ו] 'נא' (שמות יב, ט) שהזהירה עליו תורה-הוא הבשר שהתחיל בו מעשה האור ונצלה מעט, ואינו ראוי לאכילת אדם עדיין. אבל אם אכל ממנו בשר חי-אינו לוקה, וביטל מצות עשה: שנאמר 'צלי אש' (שמות יב, ח; שמות יב, ט) הא שאינו צלי, אסור. צלהו כל צורכו עד שנתחרך, ואכלו - פטור.

מצוה ח. שלא להותיר מבשר הפסח

שלא להותיר כלום מבשר הפסח למחרתו, שהוא יום חמשה עשר בניסן, שנאמר (שמות י"ב, י') ולא תותירו ממנו עד בקר.

משרשי מצוה זו, מה שכתוב בשחיטתו לזכר נסי מצרים. וזה שנצטוינו שלא להותיר ממנו, הענין הוא כדרך מלכים ושרים, שאינם צריכין להותיר מתבשילין מיום אל יום, ועל כן אמר, שאם יותר ממנו, שישרף כדבר שאין חפץ בו, כדרך מלכי אדמה. וכל זה לזכר ולקבע בלב, שבאותו זמן גאלנו השם יתברך ונעשינו בני חורין וזכינו למלכות ולגדלה.

דין המצוה בפסחים (הלכות קרבן פסח פרק ט').

ונוהגת בזכרים ובנקבות בזמן הבית. והעובר עליה והותיר, עבר על לאו. ואין לוקין על לאו זה לפי שהוא נתק לעשה (רמב"ם שם י', י"א), שנאמר (שם) והנותר ממנו עד בקר באש תשרפו. והלכה היא לאו שנתק לעשה אין לוקין עליו.

חכמת חינוך

מצוה ח שלא להותיר מבשר הפסח

המצווה הח' היא שלא להותיר מבשר הפסח עד הבוקר, וילפינן לה מקרא ד'ולא תותירו ממנו עד בוקר' (שמות י"ב י'). וכתב הרמב"ם (ספה"מ מ"ע

צא, ל"ת קיז) דאין לוקין על לאו זה משום שהוא ניתק לעשה ד"והנותר ממנו עד בקר באש תשרופו"^א.

והנה יש לחקור באיסור זה של נותר האם הוא איסור שנתייחד בקרבן פסח וכמו שמצינו שיש איסור מיוחד שלא להאכיל ממנו למשומד, או שאיסור נותר בפסח הוא אותו האיסור שלא להותיר מבשר הקרבנות שנלמד מהפסוק שנאמר לגבי קרבן תודה (ויקרא כב, ל) "לא תותירו ממנו עד בקר".

והנה הרמב"ם פרק י"ח ה"ט מהל' פסולי המוקדשים כתב: "אסור להותיר מבשר הקודשים לאחר זמן אכילתו, שנאמר בקרבן תודה "לא תותירו ממנו עד בוקר" (ויקרא כ"ב, ל') והוא הדין לשאר הקודשים כולם, והמותיר אינו לוקה שהרי ניתקו הכתוב לעשה, שנאמר "והנותר ממנו עד בוקר, באש תשרופו" (שמות י"ב, י'), עכ"ל. ומקורו מהתורה כהנים (צו פרשה י"ב) שמרבה את כל הקרבנות לאיסור נותר.

ומבואר בדבריו דאיסור נותר שנכתב לגבי קרבן תודה הוא איסור כללי שלא

להותיר משום קרבן, ואם כן קשה מדוע צריכה התורה לכתוב לאו מיוחד שלא להותיר מבשר קרבן הפסח, שאף חוזר ונשנה בפסח שני (במדבר ט', י"ב), ומשמע מזה לכאורה שנתחדש בקרבן פסח איסור מיוחד שלא להותיר את בשרו, שכן אם הוא אותו האיסור מדוע צריכים ללמוד את שאר הקרבנות מתודה ואי אפשר ללמוד מפסח, ואם מאיזה טעם צריך ללמוד דוקא מתודה למה לא נלמד קרבן פסח מתודה ולמה לי קרא לגבי פסח, ועו"ק, שאם הוא אותו האיסור מפני מה נמנו מצות נותר דפסח ותודה כשתי מצוות נפרדות?^ב.

ונראה לומר דחילוק גדול יש בין איסור נותר דתודה לאיסור נותר דפסח, דהנה בכל קרבן רק הבעלים עובר באיסור נותר דכיון שהוא בעלים על הקרבן הוא עובר על איסור נותר, אבל בקרבן פסח, איסור נותר אינו על הבעלים דוקא אלא על האדם האחרון שנשאר עם הפסח, ואם סיים בעל הקרבן לאכול והניח את הפסח ביד מי שצריך עוד לאכול ויצא, הרי הוא פטור, והחיוב הוא על מי שנשאר עם

א. עי' כס"מ (פסולי המוקדשין פי"ח ה"ט) שתמה על הרמב"ם מפני מה לא כתב טעם משום שהוא לא הניתק לעשה, ונדחק ליישב, ועי' במל"מ (שם) ובמנחת חינוך (אות ח) מש"כ ליישב, ועי' בספר המפתח שציין לדברי האחרונים שכתבו ליישב את דעת הרמב"ם.

ב. ועי' במנחת חינוך (כאן אות ח) שכתב שאכן המותר מקרבן הפסח עובר גם על איסור נותר הכללי שנלמד מקרבן תודה, ולדבריו מתעצמת הקושיא מפני מה הוצרכה התורה לכתוב לאו נוסף לקרבן פסח אמנם במנחה חדשה כאן כתב שבתו"כ וכן בגמ' זבחים לו. נראה שדוקא קרבנות שלא נאמר בהם לאו במפורש הם בכלל הלאו הכללי של נותר.

הקרבת ואמור לאכול אותו, כמו שנתבאר במנחת חינוך כאן^ג, וכיון שחלוק קרבן פסח משאר קרבנות באופן זה י"ל שמטעם זה לא כללה אותם התורה בלאו אחד^ד.

ויעויין עוד בספר החינוך שכתב בטעם לאו דנותר בפסח (מצוה ח'): "משרשי מצוה זו, מה שכתוב בשחיטתו לזכר נסי מצרים. וזה שנצטוינו שלא להותיר ממנו, הענין הוא כדרך מלכים

ושרים, שאינם צריכין להותיר מתבשילין מיום אל יום, ועל כן אמר, שאם יותר ממנו, שישרף כדבר שאין חפץ בו, כדרך מלכי אדמה בני חורין וכו' עיי"ש^ה אך מאידך בלאו דנותר דקדשים קלים (מצוה קמ"ב וקמ"ג) כתב דטעמו הוא כדי שלא יתקלקל הבשר ויקוץ האדם בריחו, עיי"ש, הרי דלחינוך אף שאותו לשון נאמר לגבי איסור נותר בפסח ובשלמים מכל מקום טעמיהם שונים.

ג. עי' מנ"ח (אות ג) שכתב כן בשם הכס"מ (קרבן פסח פ"ט ה"ו) וכתב המנ"ח דהיינו דוקא כשהשאר אצל בן דעת אבל גדול שהשאר אצל קטן הגדול עובר.

ד. אמנם עי' בחידושי הגרי"ז זבחים ט. שכתב דאף למ"ד דזמן אכילת הפסח עד חצות איסור נותר הוא רק בבוקר משום דהא דזמנו עד חצות הוא מצד מצות אכילת הפסח אבל מצד דין הקרבן שבו זמנו ליום ולילה, ומשמע קצת מדבריו דאיסור נותר דפסח הוא מדין נותר דשאר הקרבנות, עיי"ש, ויש לדחות.

ה. וז"ל החינוך בנותר דפסח (מצוה ח'): "משרשי מצוה זו, מה שכתוב בשחיטתו לזכר נסי מצרים. וזה שנצטוינו שלא להותיר ממנו, הענין הוא כדרך מלכים ושרים, שאינם צריכין להותיר מתבשילין מיום אל יום, ועל כן אמר, שאם יותר ממנו, שישרף כדבר שאין חפץ בו, כדרך מלכי אדמה. וכל זה לזכר ולקבע בלב, שבאותו זמן גאלנו השם יתברך ונעשינו בני חורין וזכינו למלכות ולגדולה", ומאידך בלאו דנותר דקדשים קלים כ' החינוך (מצוה קמ"ב וקמ"ג) "משרשי המצוה, לפי שטבע כל בשר להפסד בשהיה ולבא לידי חסרון ועל כן להגדלת דבר הקרבן כמו שאמרנו למעלה (מצוה ק"ב) נצטוינו לשרפו מיד ולבערו מן העולם לבל יקוץ אדם בו ובריחו, ותכלית הכליון הגמור הוא על ידי האש יותר מן הפרוד זוריה לרוח או לכל דבר אחר. גם מלבד זה יש בדבר רמז אל הבטחון בהשם יתברך ברוך הוא, שלא יהא אדם חונק עצמו במאכלו יותר מדי להצניעו ליום מחר, בראותו כי האל יצוה לכלות בשר קדש משעברה שעתו כליון גמור ולא רצה שיהנה בו בריה אחרת לא אדם ולא בהמה", הרי שטעמים שונים לגמרי.



מצוה ט. מצוות השבתת חמץ



להסיר כל לחם חמץ ממשכנותינו ביום ארבעה עשר בניסן, שנאמר (שמות י"ב, ט"ו) אך ביום הראשון תשביתו שאור מביתכם. ופרושו "הראשון", קדם לפסח.

משרשי מצוה זו, כדי שנזכר הנסים במצרים, כמו שכתוב בקרבן פסח.

דיני המצוה, כגון שעת ביעורו מן היום מתי, ומה היא השבתתו (פסחים כ"א:), ובאי זה מקום צריך לחפשו (שם ה.), ובאי זה מקום אינו צריך, ומאימתי מוטלת המצוה עליו אם יוצא לדרך (שם ו.), ואם חל ארבעה עשר בניסן בשבת איך יהיה דינו (שם מ"ט.), והבטול בפה (שם ו:), שצריך לעשות נוסף על הבעור, ויתר פרטיה, מבוארים בפסח ראשון (או"ח מס' תל"א עד ת"מ).

ונוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות. ועובר עליה ולא השביתו, בטל עשה דתשביתו. ואם יש חמץ במשכנותיו עובר גם כן על לא תעשה, שנאמר: שאור לא ימצא בבתיכם. אבל אין לוקין על לאו זה, אם לא עשה בו מעשה, שהלכה היא, לאו שאין בו מעשה, אין לוקין עליו.

חכמת חינוך



מצוה ט

מצוות השבתת החמץ

והנה יש לחקור בעשה דתשביתו אם הוא דין בגברא וקיום המצוה הוא על ידי מעשה ביעור של החמץ או שהוא דין בחפצא של החמץ וקיום המצוה	המצוה ה' היא להשבית החמץ מרשותנו ביום י"ד בניסן אחר חצות, וילפינן לה מקרא (שמות י"ב, ט"ו) ד"ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם".
--	---

הוא על ידי שהחמץ מבוער מן העולם וכדלהלן.

והנה ידוע מה שחקר המנחת חינוך בגדר מצות עשה דתשביתו אם היא מצווה בשב ואל תעשה שעניינה שלא יהיה חמץ ברשותו בפסח, או שהיא מצווה בקום ועשה שעניינה לעשות מעשה השבתת חמץ מרשותו, ונפקא מינה במי שאין לו חמץ ברשותו בערב פסח אם צריך לטרוח לקנות חמץ כדי שיהיה לו חמץ לבער, שאם המצוה היא בקום ועשה הרי חייב הוא לקנות חמץ כדי שיוכל לקיים את מצות ההשבתה, ואם המצוה היא בשוא"ת אינו צריך לקנות חמץ שהרי הוא מקיים את המצווה בזה שאין ברשותו חמץ, ועיי"ש שכתב עוד כמה נפק"מ בחקירה זו, ומסיק המנחת חינוך דתשביתו הרי מצוה בשוא"ת שעניינה שלא יהיה חמץ ברשותו, וכן איתא בחידושי הגר"ח הלוי על הרמב"ם (פ"א ה"ג מחרשן משפט).

והנה הגר"ח שם כתב שגדר מצות תשביתו תלוי בפלוגתא דר"י וחכמים (פסחים כא.) בדין ביעור חמץ, שלדעת ר"י שאין ביעור חמץ אלא שריפה, מצות תשביתו היא מצוה לעשות מעשה השבתה בחפצא של החמץ, ולדעת חכמים דהשבתתו בכל דבר, היא איסור עשה על הגברא שלא יהיה חמץ ברשותו, וכיון שהרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"א) פסק כחכמים שהשבתתו

בכל דבר וז"ל שם: "כיצד ביעור חמץ שורפו או פורר וזורה לרוח או זורקו לים", אם כן פשוט הוא שמצות תשביתו היא איסור עשה ואין בו מעשה כלל, והבין הגר"ח דמזה שביעורו בכל דבר ילפין תרתי, חדא, שאין חיוב של עשיית מעשה במצוות תשביתו, ועוד, שאין בו מעשה עד כדי כך שמצות תשביתו הוא איסור עשה.

אמנם לולי דבריו י"ל, דהנה מצינו בתורה שני סוגי עשה שאין בהם מעשה, האחד הוא לאו הבא מכלל עשה עשה, ועניינו שלומדים מהעשה שיש דברים שאין לעשותם אבל אין שום קיום מצווה במניעה מהדבר האסור (וכמו שמצינו בעשה ד"הוא אשה בבתוליה יקח" שאסור לכה"ג לישא אלמנה ואין הכהן גדול מקיים שום עשה במה שהוא אינו נושא אלמנה), אבל יש גם מצוות עשה שעיקר קיומם הוא על ידי שאינו עושה מעשה אבל מכל מקום בזה גופא שהוא אינו עושה מעשה יש קיום של המצווה, וכמו שמצינו במצוות שביתה ממלאכה בשבת או ממלאכת הקרקע בשמיטה, שבזה שאינו עושה שום מלאכה מקיים מצווה.

ונראה ברור שזהו הגדר של מצוות תשביתו בפסח, שהמצווה היא שיהיה במצב שלא יהיה שום חמץ ברשותו בחג הפסח ועל ידי כך שאין לו שום חמץ הוא מקיים את המצווה.

היה בזה קיום מצוה ואינה אלא איסור עשה הרי פשוט הדבר שאין נפק"מ אם הבעלים מבער את החמץ או אדם אחר, אבל מאחר והיא מצוה אלא שהיא מצוה בשוא"ת ובא אחר וביער את החמץ יש לדון האם הבעלים של החמץ קיים מצות תשביתו, דאפשר לומר דכיון שלא הוא זה שביער את החמץ וגרם שלא יהיה חמץ ברשותו לא קיים את המצוה, ואפשר לומר שהוא קיים את מצוות תשביתו כיוון שסו"ס אין לו חמץ, ויש לדון בזה^א, אך מכל מקום ברור שמצוות תשביתו היא מצוה כמצוות שביתה בשבת שיש בה קיום עשה ואף אם אין בזה מעשה^ב.

ומעתה אף שהשבתת החמץ היא בכל דבר, ומוכח מזה שקיום עשה זה אינו על ידי עשיית מעשה, מכל מקום היא מצווה שמקיים האדם על ידי שאין ברשותו חמץ^א.

ויש כמה נפק"מ בזה שהיא מצוה אף שהיא בשוא"ת ולא איסור עשה וכדלהלן, דהנה אף דבפסוק איתא "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם" דהיינו בארבעה עשר בניסן, מכל מקום הסכימו האחרונים (עי' נוב"ק או"ח סימן כ') דעשה דתשביתו נוהג גם בחג הפסח עצמו^ב, ואם כן אם מצא חמץ ברשותו בחג הפסח הרי הוא חייב לבערו, אם לא

א. עי' בחי' ר' שמואל (פסחים סימן ב) גדר נוסף בגדר מצות תשביתו, דלעולם גם לדעת חכמים יש קיום מצוה בהשבתת החמץ אלא שהם סוברים שהיא אינה דין בחפצא של החמץ שיושבת אלא מצוה המוטלת אגברא והקיום שלה הוא במה שעושה מעשה שעל ידו לא יהיה לו חמץ ומשום כך לא איכפ"ל באיזה דרך הוא עושה כן, ועיי"ש. ועי' במנחת אשר (פסחים סימן ו) שכתב שגם לדעת חכמים אינו מקיים המצוה אלא כשעשה מעשה השבתה בחמץ ולפיכך אדם שלא היה ברשותו חמץ לא קיים את המצוה, אלא שהם סוברים שמצוות השבתה עיקרה הוא התוצאה [כעין מצוות עשיית מעקה, או כתיבת ס"ת שעיקרן התוצאה] ומשום כך אין נפק"מ באיזה אופן הוא משבית את החמץ, ועי' בשיעורי הגר"ד פוברסקי (פסחים לדף כא:) גדר נוסף במצוות תשביתו לדעת חכמים.

ב. עי' בנ"ב שם דהוכיח כן ממה שכתב הרמב"ם (ח"מ פ"ג ה"ו) שמברכין על ביעור חמץ גם בתוך הפסח ובהכרח שחייב הביעור אינו רק כדי שלא יעבור על איסור ב"י וב"י אלא יש בו קיום מצוה, וכדעת הגו"ב נקט גם הש"א (סימן פ) וכן הסכים הפרי יצחק (ח"א סי' יז), אמנם בשו"ת גור אריה (סימן קי) ובדרך פיקודיך (מצוה ט) כתבו שחובת הביעור היא רק כדי שלא יעבור בב"י וב"י, ומה שמברך הוא משם שיש בכך קיום תקנת חכמים לבער את החמץ כדי שלא יעבור עליו בב"י וב"י.

ג. עי' מג"א (סימן תלב ס"ק ב) שמשמע מדבריו שהמבער ע"י עכו"ם מקיים מצות תשביתו, ועי' רע"א בגליון השו"ע שפקפק בדבריו ד"ל דאינו מקיים בכך המצוה מאחר והעכו"ם אינו בר שליחות, וכן נקט החת"ס בכ"מ (או"ח סימן קי, קיב, יו"ד סימן שכא) בפשיטות, אמנם האמרי בינה (דיני פסח סימן טו) כתב שכיון שתכלית המצוה שלא יהא חמץ ברשותו שפיר מקיימה גם אם עשאה ע"י עכו"ם, ועי' גם בשו"ת אבני נזר (או"ח סימן שיט) שנקט שהמצוה לעכו"ם לבער קיים המצוה אף אם היא מצוה בקום ועשה, עיי"ש טעמו.

שו"ר להר"ר מרדכי פרידמן משיבת הר
 עציון שכתב כעין דברים אלו, וכתב
 דנפקא מינה בזה לענין הנפק"מ שכתב
 המנ"ח בחקירתו הנ"ל אי שייך בתשביתו
 דין של חוטף מצוה מחבירו שחייב ליתן
 לו עשרה זהובים^ה, ודין מצוות צריכות
 כוונה, וכן נפק"מ לחיוב נשים במצווה^ו,
 עיי"ש בדבריו.

ד. ועי' בספר הררי קדם להגר"מ שורקין שכ' בשם הגרי"ד סולובייצ'יק שכ' ע"ד הגר"ח, דאף שהגר"ח מוכיח מזה שפסק הרמב"ם כחכמים שביעורו בכל דבר שהוא איסור עשה, מ"מ למאי דנקטו האחרונים דתשביתו נוהג אף בחג הפסח עצמו ואז צ"ל שיש חיוב ביעור בקום עשה י"ל דבפסח עצמו יש למצווה גדר של קום עשה, וצריך ביאור מנא ליה הכי, דשפיר אפשר לומר שבין קודם הפסח ובין בתוך הפסח גדר המצוה שוה, והמצווה היא בשוא"ת שהחמץ כבר לא יהיה, ובפרט למבואר כאן.

ה. ועי' בקובץ מוריה (שנה כא גליון ז - ח) בשם חכ"א דאף אי נימא שהיא מצוה בקו"ע כש"נ למעלה שהיא מצוה שהחמץ יהיה מושבת מ"מ לגבי מצוות תשביתו שהאדם שחטף חמץ שאינו שלו ומשביתו אינו מקיים מצוה, הדבר תלוי במחלוקת האחרונים האם באופן שהחוטף אינו מקיים מצוה שייך החיוב של חוטף מצוה שהרי כאן (עי' ט"ז יו"ד סימן כח ס"ק ח שמשמע מדבריו שאינו חייב, וכן נקט בפשיטות בחמדת שלמה פסחים כט. והש"ך יו"ד סוף סימן שפ"ב נקט שגם באופן זה שייך חיוב של חוטף מצוה).

ו. החינוך כאן נקט שנשים מחוייבות במצוה זו, וכ"כ הש"א (סימן פב) דאף שהיא מ"ע שהז"ג מ"מ ילפינן שאור דהשבתה משאור דראיה [ולדעתו אף אם היא מצוה ולא איסור עשה נשים חייבות בה דלא כמש"כ למעלה], אמנם הפ"מ (בפתיחה כוללת לפסח פ"א אות ז, ובריש סימן תמג בא"א) נקט שהן פטורות.

מצוה י. מצות אכילת מצה

מצות אכילת מצה - לאכל לחם מצה בליל חמשה עשר בניסן העשוי ממין דגן (פסחים ל"ה.), שנאמר (שמות י"ב, י"ח) בערב תאכלו מצות. ופרושו ליל חמשה עשר בניסן בין בזמן שיהיה שם פסח, או בזמן שלא יהיה שם.

משרשי מצוה זו, מה שכתוב בקרבן הפסח.

דיני המצוה, כגון שמור הצריך למצות (שם מ.), וענין לישתן (שם מ"ב.), ובאיזה מים נלושות, ושעור אכילתן לכל הפחות, ויתר פרטיה, מבוארים בפסח ראשון (אורח חיים תנ"ג עד תס"ו).

ונוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות, והעובר עליה, בטל עשה. וכבר אמרנו, שבית דין כופין על בטול עשה.

חכמת חינוך

מצוה י

מצוות אכילת מצה

המצווה ה' היא מצוות אכילת מצה בליל ט"ו, וילפינן לה מדכתיב (שמות י"ב, י"ח) "בערב תאכלו מצות". וכדי לצאת ידי חובה מצווה זו צריך שיאכל מצה מחמשת מיני דגן בליל פסח.

והנה ידוע דנחלקו גדולי הדורות, ראשונים ואחרונים, בגדר חיוב אכילת מצה בשאר ימות הפסח אי יש בזה מצווה, דהנה איתא בגמ' פסחים (ק"כ.) "ששת ימים תאכל מצות, וביום

השביעי עצרת לה' אלוֹקִיךָ, מה שביעי רשות, אף ששת ימים רשות, מאי טעמא, הוי דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא. יכול אף לילה הראשון רשות, תלמוד לומר, על מצות ומרורים יאכלוהו, אין לי אלא בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מניין, תלמוד לומר בערב תאכלו מצות, הכתוב קבעו חובה".

ובפשטות משמע בגמרא שאכילת מצה בשאר ימי הפסח היא רשות ואין בה קיום מצוה כלל, אמנם עי' בתשובות הרא"ש (כלל כ"ג אות ג') שכתב שהטעם שאין להניח תפילין בחול המועד הוא משום שימים אלו אסורים בעשיית מלאכה בדבר שאינו אבד, ועוד, דכיוון

דחייב בכל רגל במצוה, בסוכות בסוכה, ובפסח במצוה, הרי זה אות, ומשמע מדבריו שיש קיום מצוה באכילת מצה בשאר ימי הפסח ומשום כך נחשב הוא לאות, ולא בעינן לאות של תפלין. ונמצא דדעת הרא"ש שמקיים מצוה באכילת מצה לא רק ביום הראשון של פסח אלא בכל יום מימות הפסח^א. ובאמת כך דעת החזקוני^ב וכן ידוע שזוהי שיטת הגר"א (מעשה רב אות קפ"ה)^ג, ומאידך שיטת בעל העיטור (עשרת הדברות דף קל"ה א') שאכילת מצה בשאר ימי הפסח רשות ואין בה קיום מצוה^ד, וכ"פ השולחן ערוך (או"ח סימן תע"ה סעיף ז' ובמשנ"ב שם ס"ק מ"ד)^ה.

ויש לחקור לסוברים שאף שאין חיוב לאכול מצה בשאר ימות הפסח מכל

א. אמנם אינה הוכחה גמורה דיעוי' במג"א (סימן לא ס"ק ג') שהביא את דברי הרא"ש אף דנקט כדעת המהרי"ל שאכילת מצה בשאר ימות הפסח רשות, וע"כ דהבין דגם כוונת הרא"ש דהאות הוא האיסור לאכול חמץ, כמו שכתבו התוס' (עירובין צו. ד"ה ימים) והרשב"א (עירובין שם).

ב. וז"ל החזקוני: (שמות פרק יב, יח) "האיך מצינו למימר לילות מנין, הרי לעיל כתיב (בפסוק טו), מיום הראשון עד יום השביעי. ואפי' לילות משמע. אלא ע"י דוחק יש לומר. יש לך דברים שמקבלין שכר בעשייתן ועונש כשאין עושין אותן, כגון מצה בלילה הראשון. ויש לך דברים שאין מקבלין שכר בעשייתן, ולא עונש כשאין עושין אותן, כגון מצה מליל ראשון ואילך. ומ"מ מצות תאכלו שבעת ימים כתיב, כלומר אם אכל מצה כל שבעת הימים מכל מקום קיים הוא הפסוק זה של שבעת ימים מצות תאכלו. לילות מנין, כלומר אם אכל כל שבעת הלילות מצה, מניין שקיים הוא את הפסוק, תלמוד לומר עד יום האחד ועשרים", עכ"ל.

ג. וכן כתב הפנ"י (פסחים כח:) בדעת רבי שמעון שם, והמנ"ח (כאן אות יג) בדעת רב יוסף, ועי' שו"ת משיב דבר ח"ב סימן עז.

ד. וכן משמע בשו"ת הרשב"א (ח"ג סימן רפז), ויותר מפורש בספר ההשלמה סוכה כז. וכ"כ בספר המכתם שם ובשלהי פסחים וכתב שכן קיבל מפי רבינו שמואל ב"ר שלמה, ועי' גם בשו"ת הריב"ש (סימן קנט) שכתב בתו"ד שאכילת מצה בשאר ימי הפסח היא רשות גמור.

ה. וז"ל השו"ע: "אין חיוב אכילת מצה אלא בלילה הראשון בלבד", וביאר המ"ב וז"ל: "דכתיב 'בערב תאכלו מצות' אבל שאר כל הלילות וכל הימים אינו מוזהר אלא שלא לאכול חמץ". וכ"כ המג"א סו"ס תרלט בשם המהרי"ל.

בשאר ימות הפסח. שבלילה הראשון זוהי מצוה מצד עצם טעם המצה, ורצון התורה שיטעם טעם מצה זכר ליציאת מצרים. אבל בשאר הימים המצה אינה כדי שיטעם טעם מצה אלא להראות שהחמץ נאסר עליו ולכן הוא אוכל מצה שהיא הדבר הנגדי לחמץ. ובאמת במעשה רב נמסר כי הגאון היה משתדל לאכול מיד במוצאי פסח חמץ להיכרא לעשיית המצה שאין עושין אותה להנאה אלא מפני גזירת הבורא שאסר אכילת חמץ בפסח, וטעם אכילה זו היא כטעם אכילת מצה בכל ימות הפסח, להראות שאינו אוכל חמץ מחמת גזירת הבורא. אבל כבר העיר ע"ז הגר"ש קוק דאם כן מדוע צריך לאכול מצה שמורה דוקא וכמו שכבר כתב המעשה רב (אות קפ"ו).¹

והנה כתב בעל המאור (פסחים כ"ח: מדפי הריף) "ויש ששואלין באכילת מצה מה טעם אין אנו מברכים עליה כל ז' כמו שמברכים על הסוכה כל ז', דהא גמרינן מהדדי, שלילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות בין במצה בין בסוכה כדאיתא בפרק הישן. ויש להשיב לפי שאדם יכול בשאר הימים לעמוד בלא אכילת מצה ויהיה ניזון

מקום יש בכך קיום מצוה, האם מצוה זו היא המשך והארכה של חיוב אכילת מצה בליל ט"ו אלא שזו חובה וזו אינה אלא רשות, או שהם שתי מצוות נפרדות (דהיינו האם הפסוקים ד"בערב תאכלו מצות" ו"שבעת ימים מצות תאכלו" הם ענין אחד או שהם שני ענינים נפרדים) וכפי שיתבאר בהמשך². והנה ידועה היא שיטת הגר"א המובאת במעשה רב (אות קפ"ה) דיש מצוה באכילת מצה גם בשאר ימות הפסח, וזה לשונו: "שבעת ימים תאכל מצות, כל שבעה מצווה ואינו קורא לה רשות, אלא לגבי לילה ראשונה, שהיא חובה, ומצוה לגבי חובה רשות קרי לה, אעפ"כ מצוה מדאורייתא היא... והיה מחבב מאוד אכילת מצה כל שבעה וכו'", עיי"ש.

ובשדי חמד (מערכת חמץ ומצה, סימן י"ד אות י') הסתפק האם כוונת הגר"א היא שאכילת מצה בפסח היא מצוה עד כדי כך שמברכים עליה או לא, והביא שם את תשובת הר' יעקב זלמן ליפשיץ מוילנא שביאר דלשיטת הגר"א אין מברכים על אכילת מצה בשאר ימות הפסח, כיון שקיים הבדל יסודי בין סיבת אכילת מצה בלילה הראשון ובין סיבת אכילת מצה

1. ויש לחקור אף לסוברים שאין קיום מצוה באכילת מצה בשאר ימי החג והמצווה היא רק בליל ט"ו, האם חיוב אכילת מצה ד"בערב תאכלו מצות" ומצה דקרבת פסח ("על מצות ומרורים יאכלוהו") הוא אותו ענין, א"ד הם שני ענינים שונים.

2. עי' בפירוש הר אפרים על המכילתא (פרשת בא) שכתב לחדש שמצות אכילת מצה בשאר ימי הפסח מקיים גם במצה עשירה.

באורז ודוחן וכל מיני פירות מה שאין כן בסוכה שאין יכול לעמוד בלא שינה ג' ימים והוא חייב לישן בסוכה ולטייל בה... זהו טעם שמברכין על הסוכה כל ז' ואין מברכין על מצה כל שבעה וטעם נכון הוא.

וכבר נחלקו האחרונים אי כוונת בעל המאור לומר שיש מצוה באכילת מצה או לא, והסכימו רוב האחרונים (כ"א על פי שיטתו עי' ברכי יוסף סימן תע"ה סעי' ו', והאבני נזר או"ח סימן שע"ז וגליוני הש"ס פסחים ל"ח). ששיטת הבעל המאור היא שיש מצווה של אכילת מצה גם בשאר ימות הפסח אלא שאין מברכים על מצווה זו^ח. ושמעתי ממו"ר הגאון ר' קלמן עפשטיין שליט"א בביאור שי' הבעל המאור, שדעתו היא שאכילת מצה בפסח היא ממש כעין מצות ישיבה בסוכה בסוכות, דכמו דלענין מצות סוכה אינו חייב לשבת בסוכה בשאר ימי החג רק שאם רוצה לאכול או לישון ולעשות שאר מעשי דירה ה"ז מצווה שיעשה זאת בסוכה, ה"נ מצוות מצה בשאר ימי החג המצווה היא שאם רוצה לאכול מין דגן ולחם צריך שיאכל לחם הקרוי מצה^ט, ולזה ביאר הבעל המאור שהחילוק מדוע מברך על סוכה ולא על

אכילת מצה הוא משום דבסוכה לא סגי ליה שיהא בלא סוכה דאינו יכול שלא לישון משא"כ במצה, אבל וודאי תרווייהו מצוה הו"ל.

ומעתה יש לומר, דמצות אכילת מצה בפסח ומצות ישיבה בסוכה בסוכות גדר אחד להם, והוא שביום הראשון חובה שיעשה את המצווה ובשאר הימים מצווה להמשיך את המצווה הראשונית אך אינו חייב לעשות כן אלא אם רוצה לעשות מעשה מסויים אומרת התורה שצריך שיעשה זאת באופן האמור, והיינו שמעשה דירה בסוכות יהיה בסוכה ומעשה אכילת פת בפסח יהיה על ידי אכילתו כמצה. לא שנא מצוות אכילת מצה בליל פסח לא שנא מצוות אכילת מצה בשאר ימות הפסח דין וטעם אחד להם ולכן בענין לשמה בתרווייהו.

ועל פי זה יש לבאר היטב מה דנחלקו הרמ"א והגר"א בענין אכילה בסוכה בליל ראשון של חג הסוכות, דהנה כתב הרמ"א (או"ח סימן תרל"ט סימן ה') דבלילה הראשון אף אם ירדו גשמים יאכל את הכזית הראשון בסוכה, אף דבשאר ימים אמרינן דמצטער פטור מן הסוכה, מכל

ח. וכן כתב בשו"ת חת"ס (יו"ד סימן קצא) ובמהרש"ם (ח"א סימן כט).

ט. וזהו כעין מש"כ האבני נזר הנ"ל בגדר המצווה לדעת הבעה"מ.

י. אמנם עי' במאירי (סוכה כז). שנקט דבעל העיטור ובעל המאור חד שיטה נינהו ולתרווייהו אין מצווה באכילת מצה כל שבעה, ועי' גם באבי עזרי (סוכה פ"ו ה"ה) שכתב כן בדעת הבעה"מ.

קיומה בין שאר הימים ובין כזית ראשון (אף שדרגת חיובם שונה) וכשם שבשאר הימים אינו מקיים את המצוה כשיררדים גשמים כך אינו מקיים את המצוה של כזית ראשון כשיררדים גשמים"א, אבל הרמ"א שלא כתב שיש חיוב מצה כל ז' דעתו דאין לדמות את החיוב של כזית ראשון לחיוב של שאר ימים ולכן יתכן לאכול כזית ראשון באופן שמצטער אף שבשאר ימים אינו יוצא בכה"ג.

מקום בלילה הראשון כיון דילפינן בגזירה שווה ט"ו ט"ו ממצה צריך שיאכל כזית ראשון בסוכה אף כשיררד גשם ומצטער. ויעוי"ש בביאור הגר"א שחולק וסובר דצריך שימתין עד שיפסקו גשמים אבל אם עדיין יורד גשם לא מקיים את המצוה דהוי מצטער. ולכאור' י"ל דהגר"א לשיטתו, וכשיטתו במצה כך שיטתו בסוכה, דהמצוה בכל שבעת הימים מצווה אחת היא ולא מחלקים בין ענין המצווה ודרך

מצוה יא. שלא ימצא חמץ ברשותנו בפסח

שלא ימצא חמץ ברשותנו כל ימי הפסח, שנאמר (שמות י"ב, י"ט) שבעת ימים שאור לא ימצא בבתים. ובארו חכמינו זכרונם לברכה (פסחים ה:): לאו דוקא ביתו, אלא כל שברשותו. ולא דוקא שאור שהוא מחמץ, דהוא הדין לחמץ. דשאור וחמץ חד הוא לענין אסורו (ביצה ז:).

משרשי המצוה, כדי שנזכר לעולם הנסים שנעשו לנו ביציאת מצרים, כמו שכתוב בשה הפסח. ונזכר מה שארע לנו בענין זה, שמתוך חפזון היציאה אפינו העסה מצה, כי לא יכלו להתמהמה עד שיחמיץ, כמו שכתוב (שמות י"ב, ל"ט) ויאפו את הבצק וגו'.

דיני המצוה, כגון אם הפקיד חמצו ביד אחרים מה דינו או אחרים בידו, וכן חמץ הקדש בידו, או של גוי באחריות ושלא באחריות, ודין עכו"ם אלם שהפקיד לו

יא. אמנם עי' בביאור הגר"א (סי תרלט ס"ה) שכתב דהטעם הוא משום דסוכה שיררדים בה גשמים אין עליה שם סוכה כלל, וצ"ע.

חמץ, ודין תערבת חמץ אם עוברים עליו. והפת שעפשה מזה דינה (שם מ"ה, ב'),
ויתר פרטיה, מבוארים בפסח ראשון (אורח חיים ת"מ תמ"א תמ"ב).

ונוהגת בזכרים ונקבות בכל מקום ובכל זמן. והעובר עליה ונמצא חמץ
ברשותו במזיד, עבר על שני לאוין משום כל יראה וכל ימצא, ולוקה כל זמן
שעשה בו מעשה, כגון שחמץ עסה והניחה בביתו, או שלקח חמץ והצניעו
בביתו. אבל אם לא עשה בו שום מעשה, אלא שנשאר בבית מקודם הפסח,
אין לוקה עליו, שהלכה היא (רמב"ם חו"מ א' ג'), לאו שאין בו מעשה אין לוקין
עליו, כמו שאמרנו.

חכמת חינוך



מצוה י"א

שלא ימצא חמץ ברשותנו בפסח

הנה המצווה הי"א היא לאו ד"כל ימצא"
ונלמדת מקרא ד"שבעת ימים שאור
לא ימצא בבתיכם" (שמות י"ב, ט) והוא
איסור שלא יהיה לנו חמץ בפסח.

והנה כבר חקר במנחת אשר (מנחת אשר
עה"ת שמות סימן כ"א) האם איסור זה
הוא איסור שיהיה לו את החמץ או שלא
יהיה לו את החמץ ברשותו, ונפק"מ למשל
אם למישהו אין בית או רשות אבל יש לו

א. וז"ל שם: "למדנו מן הברייטא הזו, שלא הוזהרנו מן התורה אלא שלא נקיים חמץ שלנו ברשותנו, בין
בבתינו בין בגבולינו, אבל אם הפקדנו אותו ביד גוי בבית שלו אין אנו עוברים עליו בכל יראה וכל ימצא.
וכן הדבר, שאם לא תאמר כן, על חמץ שלו עובר בכל מקום ואפילו הפקידו ביד גוי במדינת הים, ועל של
נכרי אינו עובר עליו אפילו בביתו של ישראל, ואם כן למה נאמר "בבתיכם" ולמה נאמר "בגבולך", אין בין
בתינו וגבולנו לבתי הגויים וגבוליהם הפרש, אלא שלא הוזהרנו כלל מן התורה אלא מרשותנו. אבל מדברי
סופרים הוצרכנו לבער חמץ שלנו מכל מקום":

והנה נחלקו הראשונים מהו הקיום של תשכיתו ושל ביעור חמץ, דעת הרמב"ם (פ"ב ה"ב מחמץ ומצה)² דהקיום של תשכיתו הוא על ידי שמבטל את החמץ בליבו, אבל דעת הריטב"א³ (פסחים ב.) דהביעור בלבד הוא הקיום של תשכיתו, וכן ידועים הם דברי הר"ן (ריש פסחים ד"ה

ב. וז"ל "ומה היא השבתה זו האמורה בתורה-הוא שיבטל החמץ מליבו ויחשוב אותו כעפר, וישים בליבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו, הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל".

ג. אמנם עיין חידושי הריטב"א מסכת פסחים דף ב עמוד א כללו של דבר כיון דמדאורייתא בכל חד מינייהו סגי ואית ליה למעבדינהו תרוייהו.

פרס, אסור מן התורה בלאו, כלומר למלקות אבל לא לכת, מכיון שנתערב ברב. ואם לא יהיה בהם כזית חמץ בכדי אכילת פרס, לא יהיה בו מלקות, אלא מכת מרדות, לפי שאינו אסור מן התורה אלא מדרבנן, וכן כתוב בחבורו הגדול (חמו"מ פ"א ה"ו). ואם כן לדעתו יבא הלאו זה דכל מחמצת להיכא שנתערב כזית חמץ בכדי אכילת פרס, שיהיה בו לאו. כלומר מלקות ולא כרת. והרמב"ן ז"ל כתב (בסהמ"צ שם) הפך מזה ואמר, שהלאו הזה איננו נחשב בכלל הלאוין, אלא שהוא מן הלאוין הרבים שבא בחמץ ובשאר. וזה הלאו בא להורות על מה שאמרו חכמינו ז"ל בגמרא (פסחים כ"ח:): אין לי אלא שנתחמץ מאליו, חמצו על ידי דבר אחר מניין? תלמוד לומר כל מחמצת. אבל בענין חמץ שנתערב, כל זמן שיהיה בו כזית בכדי אכילת פרס בזה אין צריך לאו בפני עצמו, דהרי הוא כאלו הוא בעין ויש בו כרת. כמו בכל חמץ שהוא בעין. ואם לא יהיה בתערבת כזית בכדי אכילת פרס, האוכלו פטור, אבל אסור, שהלכה כדברי חכמים שאמרו (שם מ"ג) על חמץ דגן גמור ענוש כרת. וכל שהוא כזית בכדי אכילת פרס, דגן גמור נקרא, ועל ערובו, כלומר שהוא פחות מכזית בכדי אכילת פרס, ולא כלום. ודלא כר' אליעזר דפליג עליהו בגמרא ואמר על ערובו בלאו.

משרשי מצוה זו, מה שכתבנו בשאור. ואולם לחזק הדבר בלבנו, הרחקתנו התורה כל כך.

דיני המצוה, כגון הדברים שנכללו באסור זה, מה הן, ומה שמם, ויתר פרטיה, בפסחים (מ"ב. ואו"ח תמ"ו).

ונוהגת בזכרים ונקבות, בכל מקום ובכל זמן. והעובר עליה לוקה, ובתנאי שיהיה בהם כזית בכדי אכילת פרס, כמו שאמרנו, אבל אין בו כרת. לדעת הרמב"ם ז"ל ולדעת הרמב"ן ז"ל יש בו כרת. ואם אין בו כזית בכדי אכילת פרס, אין בו חיוב מלקות, אלא דינו כדין חצי שיעור שאסור מן התורה, ואין לוקין עליו. ובזה יודו שניהם ז"ל.

חכמת חינוך



מצוה י"ב

שלא לאכול מכל דבר שיש בו חמץ

המצווה הי"ב היא שלא לאכול תערובת לא תאכלו" (שמות י"ד, כ'), והחינוך הלך במצוה, שנאמר "כל מחמצת בעקבות הרמב"ם (ספר המצוות לאו קצ"ט)

[אפילו שהוא שונה באיכותו מחמץ בעין, וכן"ל] מכל מקום בעינין שיהיה בה כזית חמץ בכדי אכילת פרס כדי שילקה עליה, אבל אם אין בה כזית בכדי אכילת פרס אינו לוקה.

ויש לחקור בלאו דתערובת חמץ האם הוא סוג נוסף של חמץ אבל בעיקרו הוא כלול בכללים של איסור חמץ לכל דבר שנתרבו בו כמה וכמה דינים מיוחדים כגון איסור בל יראה, או שאין לך בו אלא חידושו דנאסר באכילה ולא נאמרו בו הדינים המיוחדים שנאמרו באיסור חמץ². **והנה** נחלקו האחרונים בדעת הרמב"ם האם יש איסור באכילת חצי שיעור של תערובת חמץ כשאין בו כזית חמץ בכדי אכילת פרס, דדעת רבינו מנוח (חמץ ומצה פ"א ה"ו) והכס"מ (שם ד"ה ועי"ל) ועוד דאף שאינו לוקה יש בו איסור דאורייתא של חצי שיעור³.

אבל כמה אחרונים (שם) כתבו דלא שייך כאן איסור חצי שיעור כיון שמבואר

שמנה את הלאו דתערובת חמץ ללאו בפני עצמו ודלא כרמב"ן (בהשגותיו לספר המצוות שם) שלא מנאה ללאו בפני עצמו וסובר שהוא לאו נוסף לאיסור אכילת חמץ בפסח, ולגבי תערובת חמץ סובר הרמב"ן, שאם יש בה כזית חמץ בכדי אכילת פרס הרי הוא חמץ בעין וחייבין עליו כרת, ואם אין בה כזית חמץ בכדי אכילת פרס אין לוקין עליו ודינו כחצי שיעור שאסור מן התורה.

והנה לקמן (מצווה י"ט) יתבאר שלדעת הרמב"ם החידוש בלאו דתערובת חמץ אינו שיש איסור באכילת תערובת שיש בה כמות חמץ בשיעור כזית בכא"פ, שבאופן זה ודאי שהיא בכלל איסור כרת של אכילת חמץ, אלא החידוש הוא שגם חמץ ששונה באיכותו, כגון כותח הבבלי ושכר המדי, שמעולם לא היה עליו שם פת אלא הוא רק מערב קמח בתוך השכר מכל מקום היא אסורה באיסור לאו, עיי"ש.

ומעתה, לשיטת הרמב"ם אף שנתרבה דבר שהוא רק תערובת חמץ

א. נכתב לעילוי נשמת ששת מליוני אחינו ואחיותנו שנעקה"ש בידי הצוררים רשעי עולם ימ"ש בשנות הזעם. הי"ד. "הרנינו גויים עמו כי דם עבדיו יקום ונקם ישיב לצריו וכיפר אדמתו עמו" (דברים ל"ב מ"ג).
ב. בעיקר נדון זה, כתב הרמב"ם (פ"ד מחו"מ ה"א) דאיכא איסור ב"י וב"י בתערובת חמץ, ועיי"ש במ"מ שביאר ב'י אופנים, או דמיירי באיכא כזית בכדי אכילת פרס כדי תערובת לענין אכילה דאינו לוקה אלא בכה"ג, או דמיירי אפי' בדליכא כזית בכדי אכילת פרס דמ"מ איכא כזית חמץ, וכן נקטו הכס"מ (שם) ובביאור הגר"א (סימן תמב ס"א), ועי' מנחת כהן (ח"א פ"ד) ופר"ח (סימן תמ"ב ס"א) דהקשו דכיון דליכא בכא"פ החמץ בטל ברוב היאך עובר עליו ב"י, ועי' מש"כ ליישב בפמ"ג (פתיחה לסימן תמ"ב) ובפנ"י (פסחים מב:).
ג. בחינוך (כאן) מצינו סתירה בדבר שבתחילת דבריו כתב שלדעת הרמב"ם התערובת מותרת באכילה מן התורה, ומה שכתב שאסור לאוכלה, כוונתו שהיא אסורה באכילה מדרבנן, וכבר עמד בזה המנ"ח, ועי' מש"כ ליישב במנחת סולת.

(יומא עד.) שהטעם שחצי שיעור אסור מן התורה הוא משום דחזי לאצטרופי, אבל תערובת זו שאין בה שיעור כזית בכדי אכילת פרס לא שייך למימר בה דחזי לאצטרופי.^ד

ויש לבאר דדבר זה תלוי בנדרון מה נתחדש בלאו דתערובת חמץ, דאם נתחדש דהוא ככל איסורי חמץ רק שהחידוש בו שהחמץ אינו מתבטל ברוב^ה אם כן י"ל, דאין לך בו אלא חידושו דאינו מתבטל ברוב אבל לענין חצי שיעור אסור מן התורה הרי הוא כדמעיקרא דאין עליה איסור חמץ^י, אבל לענין איסור כל יראה אם יש בו כזית בכדי אכילת פרס כיון שחמץ זה הוא ככל חמץ שבעולם ויש פה שיעור כזית אזי אמרי' דיש בו איסור כל יראה. **אבל** אם נימא שמה שנתחדש בלאו דתערובת חמץ הוא שיש סוג חמץ ששונה באיכותו מחמץ רגיל, והיינו דאף

שאיין עליו שם פת מכל מקום הוי חמץ (וכמו שנתבאר לקמן מצווה י"ט בשם הרוגאצ'ובר) ומעולם לא היה הו"א שלא יהיה שם חמץ על סתם פת שנתערבה, אם כן איכא למימר דיש בו איסור חצי שיעור ככל איסורים שבתורה, אבל לענין כל יראה וכל ימצא אפשר שסוג חמץ זה שאיכותו שונה לא נתרבה גם לאיסור זה.

אבל יעויין בתשובות חת"ס (או"ח סימן ק"ט) שדן שם אי איכא איסור אכילת חמץ ואיסור כל יראה ביי"ש, והעלה דכל שיש בו טעם דגן לענין איסור אכילה אף אם טעם כעיקר דאורייתא אינו אסור מן התורה מדין חצי שיעור, כיון דלא שייך ביה חזי לאיצטרופי, ולענין כל יראה העלה החת"ס דהסברא דחזי לאיצטרופי שייכא דוקא לענין אכילה אבל לענין איסור כל יראה כיון שסו"ס יש כאן כזית הרי עובר בכל יראה, והוא שלא כדברינו הנ"ל על פי הרוגאצ'ובר.

ד. עי' פרי חדש (או"ח סימן תמב ס"ק א) במנחת כהן (שער התערובת ח"א פ"ד) ובשו"ת חתם סופר (או"ח סימן קט) שכתבו בדעת הרמב"ם שאיסור חצי שיעור אינו אלא כשהאיסור בעין ולא כשהוא בתערובת. ועי' גם בחכם צבי (סימן פו) שכתב שמטעם זה דבעינן חזי לאצטרופי לא שייך איסור חצי שיעור כ"א באיסורי אכילה. אמנם עי' בפרי מגדים יו"ד ס"ב שפ"ד סק"ג שחולק וסובר שחצי שיעור אסור מן התורה שייך אף היכא דלא שייך טעמא דחזי לאצטרופי. ועי' מנ"ח (כאן) שביאר דהטעם שמן התורה מותרת התערובת באכילה, משום שהחמץ בטל ברוב, ועי' בחי' ר' חיים הלוי פט"ו ממאכא"ס ה"א מש"כ לבאר בדעת הרמב"ם. ה. וכמש"כ המרכה"מ (חמץ ומצה פ"א ה"ו) וכן בשיעורי הגרי"ד סולוביצ'יק דמעיקה"ד צריך שיהיה בטל משום דהוי מין במינו, ואכ"מ.

ו. ואין לפלפל ולומר דלאחר שנתחדש שאינו בטל יש לאוסרו מטעם חצי שיעור כשאר חמץ בעין, דזה אינו, כיון דהסברא הפשוטה היא דעיקר איסור חמץ שחייבין עליו כרת לא שייך כאן דהא הוא בטל ברוב, רק דנתחדש כאן דמ"מ מלקות מיהו איכא, וא"כ מסתבר דתערובת חמץ הופקעה מעיקר איסור דחמץ בעין דחייבין עליו כרת, וממילא לא שייך לאוסרה מדין חצי שיעור דחמץ בעין.

מצוה יג. שלא נאכיל מן הפסח לישראל משמד

שלא נאכיל מן הפסח לישראל מומר לעבודה זרה, שנאמר: (שמות יב מג) "כל בן נכר לא יאכל בו", ובא הפרוש עליו (מכילתא שם) בן ישראל שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים, וכן תרגם אונקלוס.

משרשי מצוה זו, כמו שכתוב בשחטתו, לזכר נסי מצרים, ועל כן ראוי שלא יאכל בו מומר מאחר שאנו עושין אותו לאות ולזכרון שבאנו באותו הזמן לחסות תחת כנפי השכינה ונכנסנו בברית התורה והאמונה, אין ראוי שנאכיל ממנו למי שהוא הפך מזה שיצא מן הכלל וכפר באמונה. ועל כיוצא בזה נאמר בגמרא לפעמים: סברא הוא, כלומר ואין צריך ראייה אחרת (פ"ט מהלכות קרבן פסח).

ונוהגת בזכרים ונקבות בזמן הבית שיש שם פסח. ועובר עליה והאכיל ממנו לבן נכר עובר על לאו. ואין בו מלקות לפי שאין בו מעשה (רמב"ם שם ה"ז).

חכמת חינוך

מצוה י"ג

שלא להאכיל מהפסח לישראל משומד

המצוה הי"ג היא שלא להאכיל מן הפסח לישראל משומד^א שנאמר (שמות יב מג) "כל בן נכר לא יאכל בו", ופירשו במכילתא (שם) דזהו בן ישראל שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים^ב. ויש לחקור במצוה זו, אם היא דין בקרבן שאסור שייאכל לישראל שנשטמד, או שהוא איסור על הגברא

א. הרמב"ם (פ"ט מקרבן פסח ה"ז) כתב דהיינו משומד לעבודה זרה, ועי' רא"ם (שמות יב מג) ושאגת אריה (סימן פג) שנקטו שלדעת רש"י שם שכתב דבן נכר היינו "שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים" ה"ה במומר לשאר עבירות, ועי' מנ"ח כאן, ועי' בקובץ מוריה (שנה יז גלין ה-ו) בשם הגר"ח בביאור שיטת הרמב"ם.

אדם לשבור עצם בפסח כך גם אסור לו להאכילו לישראל שנשחמד.

והנה הרמב"ם (ספר המצוות לאוין קכ"ח ובהלכות קרבן פסח פ"ט ה"ז) כתב דאיסור זה אינו מוטל על המומר שלא יאכל מבשר הפסח (וכמו דמשמע מפשטות משמעי' דקרא "כל בן נכר לא יאכל בו") אלא האיסור הוא על הישראל שלא יאכילו מבשר הפסח, וכן החינוך כשמנה איסור זה כתב "שלא נאכיל מן הפסח לישראל משומד"^ג.

ותמה המנחת חינוך במצווה זו כמה וכמה פעמים מנ"ל להרמב"ם שאיסור זה הוא על המאכיל ולא על המומר האוכל כדמשמע מקרא^ד.

ויש לבאר דהרמב"ם ס"ל דמצווה זו היא דין בבעלים של הקרבן ואיסורו הוא שבעל הקרבן לא יניח שקרבנו יאכל

שלא יאכילו למומר. דהנה מצינו שני סוגי ציוויים בקרבן פסח, דמצד אחד נצטוינו שלא לשבור בו עצם שהוא דין איך צריך לנהוג עם קרבן פסח, ואיסור זה אינו על הבעלים דוקא אלא על כל אדם מישראל, ומאידך נצטוינו באיסור נותר שאין עוברין עליו אלא המנויים הראויים לאוכלו. ומעתה יש לחקור אם איסור זה שלא להאכילו לישראל משומד הוא איסור בעצם דין הקרבן והוא דין מדין הקרבן שאסור שייאכל למומר [ובכלל האיסור שלא להאכילו למומר בידים וגם לדאוג שהוא לא יאכל על ידי מומר] ודין זה מוטל על הבעלים של הקרבן, וכמו שמחובת הבעלים לדאוג שלא יותר מבשר הקרבן עד בוקר כך גם אסור לו שמבשר פסחו יאכל למומר, א"ד איסור זה רמי אקרקפתא דכל גברא וגברא היאך לנהוג עם קרבן הפסח, וכמו שאסור לכל

ב. הנה נחלקו הרמב"ם ורש"י מחלוקת יסודית בענין זה, דהרמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ז) סובר שלא זה קאי רק לישראל משומד, ודלא כפשטות משמעות הכתוב, ושאיסור האכילה לגוי כלול בפסוק (שמות יב מה) 'תושב ושכיר לא יאכל בו', וכמש"כ שם וז"ל: "המאכיל כזית מן הפסח בין מפסח שני למומר לע"ז, או לגר תושב או לשכיר, הרי זה עובר בלא תעשה ואינו לוקה אבל מכין אותו מכת מרדות, ובן נכר האמור בתורה זה העובד אל נכר, ואין מאכילין ממנו לנכרי אפילו גר תושב או שכיר שנאמר "תושב ושכיר לא יאכל בו", אבל רש"י (בפירושו על התורה שמות יב מג) על הפסוק כל בן נכר כתב וז"ל: "שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים. ואחד נכרי ואחד ישראל משומד", הרי שלדעתו איסור האכילה לישראל משומד ולגוי אחד הוא, ושניהם נלמדים מקרא ד"כל בן נכר לא יאכל בו" וכדמשמע מפשטות משמעות הכתוב.

ג. אמנם הסמ"ג (ל"ת שנג) כתב "שלא יאכל משומד בפסח", ומשמע שהאיסור הוא על האוכל.

ד. ועי' כסף משנה (פ"ט מקרבן פסח ה"ז) שכתב לבאר שיטת הרמב"ם וז"ל: "ואף על גב דלא כתיב אלא כל בן נכר לא יאכל בו תושב ושכיר לא יאכל משמע לרבינו דלאו לדידהו מזהיר דעכו"ם לא חיישי למאי דמזהיר קרא אלא לישראל מזהיר שלא יאכילום וקרי ביה לא יאכיל", עכ"ל, והיינו דכיון דלגבי נכרי האיסור הוא שלא להאכילו מסתבר דגדר האיסור במשומד נמי הוא שלא להאכילו.

ראוי שנאכיל ממנו למי שהוא הפך מזה שיצא מן הכלל וכפר באמונה. ועל כיוצא בזה נאמר בגמרא לפעמים: סברא הוא, כלומר ואין צריך ראייה אחרת¹ וצריך עיון אמאי כתב החינוך שאין צריך לזה ראייה דוקא במצוה זו דבר שאין דרכו לכתוב בשאר המצוות, אלא כוונתו כנ"ל שהיסוד ההלכתי של מצווה זו הוא איסור על הבעלים של הקרבן להאכילו למומר, והוא גדר חדש של איסור שלא מצאנו בשאר איסורים ולכך הוצרך לכתוב שדבר זה הוא סברא.

ולפי מה שכתבנו בגדר המצוה יוצא חידוש גדול להלכה, והוא שאם אחד שאינו הבעלים על הקרבן נותן מקרבן פסח של אחר למומר יתכן לצדד שאינו עובר בלאו זה, כיון שהיא מצוה המוטלת על הבעלים של הקרבן ויש לדון בזה. עוד יתכן לצדד לפי זה במה שדנו האחרונים (עי' מנחת חינוך כאן אות ח, ועוד) במי שהאכיל כזית אחד לשני מומרים אי לוקה, דלפי הג"ל אפשר דכיון דעיקר

למומר, וכן מוכח ממה שכתב הרמב"ם דאין לוקין על לאו זה², ואי נימא דאיסור זה רמי אקרקפתא דגברא אמאי אין בו מלקות, מאי שנא מלאו דכל ערל לא יאכל בו שכתבו הר"מ (סה"מ ל"ח קכז) והחינוך (מצוה יז) דיש בלאו זה מלקות אם הערל עצמו אכל, ומסתבר שגם המאכיל ערל בידיים לוקה, וע"כ דהאיסור שלא להאכיל מומר הוא דין בבעלים שהם צריכים לטפל בקרבן ועניינו שהבעלים לא יניחו למומר לאכול את בשרו.

ובזה יתבאר מדוע הר"מ והחינוך כתבו שהלאו הוא איסור האכלה למשומד ולא איסור אכילה למשומד, וא"ש תמיהת המנחת חינוך³.

ועוד סמוכין לדבר ממה שכתב החינוך בלאו זה "משרשי מצוה זו, כמו שכתוב בשחיטתו, לזכר נסי מצרים, ועל כן ראוי שלא יאכל בו משומד מאחר שאנו עושין אותו לאות ולזכרון שבאנו באותו הזמן לחסות תחת כנפי השכינה ונכנסנו בברית התורה והאמונה, אין

ה. בטעם דאינו לוקה כתב החינוך משום דהוי לאו שאין בו מעשה, ועיי' רע"א על גליון הרמב"ם דהקשה ממש"כ הרמב"ם (פ"י מנדרים ה"ב) לגבי מודר הנאה דהמהנה את חבירו לוקה. ובכס"מ (שם) כתב הטעם דאינו לוקה וז"ל: "כיון דלא כתיב בהדיא לא תאכילום אין לוקין עליו", עכ"ל. וכבר הרבו לתמוה עליו (עי' מנ"ח כאן, קובץ הערות להגרא"ו פ"ח אות קי, ועוד) ממלביש חבירו כלאים (סוף הל' כלאים) ומגלח את הנזיר (נזירות פ"ה ה"א) וממטמא את הכהן (אבל פ"ג ה"ה) דכתב הרמב"ם דלוקה.

ו. עיין בקרית ספר (כאן) שדעתו שאה"נ שהמומר עצמו שאכל מבשר הפסח לוקה, וכן נקט הקרן אורה (יבמות ע:), אבל דעת המנ"ח (כאן אות ג' אף שהוא תמה על זה) וכן פשטות לשון החינוך והרמב"ם שאין בלאו זה מלקות כלל.

האיסור הוא על הבעלים של הקרבן אם
 כן כיון דסו"ס האכיל כזית מקרבנו עבר
 על האיסור ולוקה לא שנא האכילו למומר
 אחד לא שנא לשני מומרים, ויש לדון בזה
 עוד, והשי"ת יאיר עינינו בתורתו ויראנו
 נפלאות.

מצוה יד. שלא נאכיל מן הפסח לגר ותושב

שלא להאכיל מבשר הפסח לגר ולתושב, שנאמר: (שמות יב מה) תושב ושכיר לא יאכל בו. והתושב הוא אדם מן האמות שקבל עליו שלא לעבד עבודה זרה ואוכל נבלות. ושכיר הוא גר שמל ולא טבל, שכן פרשו חכמינו ז"ל (יבמות ע"א).

משרשי מצוה זו. מה שכתבנו באחרות לזכר יציאת מצרים. ובעבור שקרבן זה לזכר חרותנו ובואנו בברית נאמנה עם השם יתברך, ראוי שלא יהנו בו רק אותם שהשלימו באמונה, והם ישראלים גמורים ולא אלו שעדיין לא באו עמנו בברית שלם. וענין הרחקת הערל מאכילתו, גם כן מזה השרש (שם).

ונוהגת בזמן הבית בזכרים ונקבות. ועובר עליה והאכיל לאלו עובר על לאו, ואין לוקין עליו, שאין בו מעשה.

חכמת חינוך

מצוה י"ד

שלא נאכיל מן הפסח לגר ולתושב

ויש לחקור בלאו זה אמי קאי, האם הוא
 על הישראל המאכיל את הקרבן פסח
 או שהוא גם על התושב ושכיר החייבים
 במצוות שלא יאכלו בקרבן זה.
 עוד יל"ע אם איסור זה כולל גם עכו"ם
 או שהוא בעיקר על גר תושב ושכיר.
 והנה נחלקו הראשונים בעיקר לאו זה
 אמאי קאי, דהנה כיוון שיש לאו

שנאמר (ירמיה ט כה): כי כל הגויים ערלים וכל בית ישראל ערלי לב, והעמידו הכתוב בגר שמל ולא טבל^א

וא"כ הרמב"ן מסכים עם רש"י שתושב דכתיב בקרא זה גר תושב אבל לגבי שכיר הרמב"ן חולק על רש"י וסובר ששכיר לא אתי לאסור גבעוני מהול בקרבן פסח אלא אתי לאפקועי גר שמל ולא טבל מאכילת הפסח.

ועי' ברמב"ם (פ"ט ה"ז מהל' קרבן פסח) שכ' דלא כדברי רש"י ודלא כדברי הרמב"ן בזה וז"ל הרמב"ם: "המאכיל כזית מן הפסח, בין מפסח ראשון בין מפסח שני, למשומד לעבודה זרה, או לגר תושב או שכיר הרי זה עובר בלא תעשה... ו"בן נכר" האמור בתורה (שמות יב, מג) זה העובד אל נכר ואין מאכילין ממנו לגוי, אפילו גר תושב או שכיר שנאמר "תושב ושכיר, לא יאכל בו" (שמות יב, מה)^ב ונראה שדעת הרמב"ם היא דלא כרש"י ולא כרמב"ן וס"ל דלא אתא קרא לגבעוני מהול או לגר שמל ולא טבל אלא אתא קרא

שלא יאכל ערל בפסח א"כ כל מי שהוא לא יהודי וכולהו ערלים איקרו כלול בלאו ד'כל ערל לא יאכל בו' וא"כ האי לאו ד'תושב ושכיר לא יאכל בו' למאי אתא? הא כל הגויים ערלים הם וא"כ מה נתרבה מלאו זה?

ועי' ברש"י עה"ת שכ' (שמות י"ב, מ"ה) על פסוק זה וז"ל:

"תושב - זה גר תושב. שכיר, זה הגוי. ומה תלמוד לומר והלא ערלים הם? אלא כגון ערבי מהול וגבעוני מהול."

וא"כ לרש"י האי לאו אתא לרבוים גר תושב^א וערבי מהול.

אבל הרמב"ן עה"ת (שם) חולק על רש"י ואחר שהביא את דברי רש"י הנ"ל כ' הרמב"ן: "ולא ידעתי למה יכתוב הרב הדברים הנדחים בגמרא, שהרי הקשו על זה (יבמות עא א) והני מולין נינהו והתנן (נדרים ג יא) הנודר מן הערלים מותר בערלי ישראל ואסור במולי אומות העולם,

א. והסיבה שצריך לרבות גר תושב היא משום שיש כמה מקומות בתורה שאין גר תושב בכלל האיסורים שיש על גוי כגון לא תחנם וכדו'.

ב. והנה החינוך הסכים עם הרמב"ם דלאו זה קאי אגר תושב אבל חלק על הרמב"ם בגדר שכיר דז"ל החינוך כאן: "שלא להאכיל מבשר הפסח לגר ולתושב, שנאמר: (שמות יב מה) תושב ושכיר לא יאכל בו. והתושב הוא אדם מן האמות שקבל עליו שלא לעבד עבודה זרה ואוכל נבלות. ושכיר הוא גר שמל ולא טבל, שכן פרוש חכמינו (יבמות עא א)" וא"כ דעת הרמב"ם היא דלאו זה אתא לאסור גר תושב ושכיר ממש בפסח ואילו דעת החינוך היא דלאו זה בא לאסור גר תושב וגר שמל ולא טבל וכדעת הרמב"ן והרמב"ם אתי דלא כרש"י ולא כרמב"ן.

למיסר האכלת קרבן פסח לעכו"מ ואפי' לגר תושב.

אבל עי' בראב"ד שם שהקשה על הרמב"ם וז"ל: "המאכיל כזית מן הפסח וגו' עד תושב ושכיר לא יאכל בו. א"א ואפילו לישראל שאינו ממונה עמו אע"פ שהוא תושב או שכירו ולכך בא מדרשו ואין צורך לגר תושב שהוא ערל" עכ"ל

ועוד קשה למה צריך לאו לכל אחד ואחד מאלו (עי' בגמ') ולמה כללים אלו לא כלולים בפרטי המצווה של קרבן פסח.

ולתרץ את קושיית הראב"ד כבר כתבו האחרונים (עיין בלחם משנה ועוד) שיש לחלק בין האיסור על האוכל לאיסור על המאכיל. דאיסור אכילת הערל בפסח היא איסור על האוכל ואיסור זה חל אפילו אם מתו אחיו מחמת מילה דלא עשה עבירה בזה ומ"מ עדיין אסור לו לאכול בפסח ולא מחמת עבירה הוא דאתינן לה אבל איסור גר תושב ועכו"מ בפסח הוא איסור על המאכיל ועיקרו הוא שלא יאכיל בעל הקרבן את הגר תושב ולהכי בעינן לאו לגר תושב ועכו"מ וגם לאו לערל.

ועיין ברמב"ם בספר המצוות שכתב (ל"ח ז') כתב "מצוות לא תעשה, שלא להאכיל בשר פסח לעובדי כוכבים ומזלות אפילו לגר ותושב רמאנש "תושב ושכיר לא יאכל בו" (שמות י"ב, מ"ה) ומשמע מדבריו שאיסור האכלת גר תושב בפסח הוא שני לאיסור האכלתו לעכו"מ אף דעכו"מ אינו מפורש בקרא.

ונראה לבאר דעיקר יסוד איסור האכלת הפסח לגר ותושב הוא משום הזרות שלהם והיינו דהתורה אמרה דגם אם אין למישהו פסול ערלות (ונחלקו התנאים אי האי אתא לאתויי גבעוני מהול וכו' עיין מכילתא כאן^ג). ולכן כתב החינוך דנוהגת באנשים ונשים משום דעיקר איסורו הוא האכלתו לזר ולא אכילתו והוא דומה לאיסור שנאסר להוציא מן הפסח החוצה כמו כן יש איסור האכלתו לזר שאינו שייך בו וזהו שהקשה הראב"ד " ואפילו לישראל שאינו ממונה עמו אע"פ שהוא תושב או שכירו ולכך בא מדרשו ואין צורך לגר תושב שהוא ערל" והיינו שכולהו משום איסור האכלתו למי שאינו ממונה

ג. מכילתא שמות י"ב פסוק מ"ה: "תושב זה גר תושב. שכיר זה הגוי. רבי אליעזר אומר, תושב ושכיר למה נאמר, לדון מן הפסח (בתרומה) לפסול בה הערל. עד שלא יאמר יש לי בדין. ומה פסח הקל פסל בו את הערל, תרומה חמורה אינו דין שיפסול בה את הערל. לא, אם אמרת בפסח שמיעט בו הכתוב זמן אכילתו לאוכליו, לכך פסל בו את הערל. תאמר בתרומה שריבה זמן אכילתה לאוכליה (אינו דין שיפסול) בה את הערל- תלמוד לומר תושב ושכיר בפסח (תושב ושכיר בתרומה. (ואפנה)) [מופנה] להקיש ולדון גזירה שווה. נאמר תושב ושכיר בפסח, ונאמר תושב ושכיר בתרומה. מה להלן פוסל בו את הערל, אף כאן פוסל בו את

כאן "ונוהגת בזמן הבית בזכרים ונקבות. ועובר עליה והאכיל לאלו עובר על לאו, ואין לוקין עליו, שאין בו מעשה" דעיקר האיסור הוא לא פרט מהמצווה אלא הוא דומה לאיסור הוצאת הפסח שזהו איסור נפרד מדיני קרבן הפסח. ברוך שנתן תורה לעמו ישראל.

עמו יש חילוק גדול בין האכלתו למי שאינו ממונה עמו להאכלתו לעכו"מ דאיסור אכילה למי שאינו ממונה עמו הוא בעיקר על מי שאינו ממונה ולא על המאכיל אבל האכלתו לעכו"מ או גר תושב דמיקרהו זרים גבי פסח הוא דומה לאיסור הוצאת הפסח ולכן כ' החינוך

מצוה ט"ו. שלא להוציא מבשר הפסח חוצה

לא להוציא מבשר הפסח ממקום החבורה (פסחים פ"ה:), שנאמר (שמות י"ב, מ"ו) לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה.

משרשי מצוה זו. מה שכתבנו לזכר נסי מצרים. ומפני שנעשנו בני חורין ואדונים באה המצוה עליו שיהא נאכל במקום החבורה ולא נוציאהו לחוץ, כדרך מלכי ארץ, שכל המוכן להם נאכל בהיכלם ברב עם שלהם. ודלת הארץ בעת ימינו סעדה גדולה, ישלחו ממנה לחוץ מנות לרעיהם, לפי שהוא חדוש אצלם.

דיני המצוה, כגון זה, מה דינו של בשר כשיוצא חוץ (פסחים שם, א'), וההקף שצריכה החבורה לעשות (רמב"ם ק"פ ט, ג'), ודין מחיצה שנפרצה בין החבורות (פסחים ס:), ויתר פרטיה מבוארים בפסחים (שם).

ונוהגת בזמן הבית בזכרים ונקבות. ועובר עליה והוציא מן הבשר לחוץ, עבר על לאו ולוקין עליו, והוא שיעשה בה עקירה מן הבית והנחה לחוץ, כדין הידוע בהוצאה של שבת (פסחים שם).

הערל. רבי יצחק אומר, תושב המכיר למה נאמר? והלא כבר נאמר כל (בן נכר) לא יאכל בו, (אבל) אם היה ערבי מהול וגבעוני (כשר), שומע אני יוכשר לאכול בפסח - תלמוד לומר תושב ושכיר.

חכמת חינוך

מצוה ט"ו

שלא להוציא מבשר הפסח חוצה.

שבאמת נראה ממה דילפינן איסור זה מהא דאינו עובר אלא כשעשה עקירה והנחה, או שהאיסור הוא איסור בחפצא שלא לגרום לבשר לצאת חוץ למקומו וכמו שרואים ממה שהבשר נפסל על ידי שהוא יוצא ממקומו.

והגאון הרוגאצ'ובער כתב לחדש (צפנת פענח כללי התורה והמצוות ח"ג אות רצ"ד ד"ה קרבן פסח) שיש חילוק בין הוצאה מחוץ לבית שאז נפסל מחמת מעשה ההוצאה, לבין הוצאה מחוץ לחבורה שאז נפסל מחמת התוצאה שאינו בחבורה אחת.²

והנה קשה באמת בענין זה, דבגמ' (סוכה ג.) איתא דבית שאין בו דע"ד אמות

המצווה הט"ו היא שלא להוציא מבשר הפסח חוץ למקום אכילתו, שנאמר "לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה" (שמות י"ב מ"ו).

והנה מבואר בגמ' (פסחים פ"ה:) דבאיסור זה כלול לא רק מה שנלמד מפשט הפסוק שלא להוציא את בשר הפסח מהבית שהוא נאכל בו, אלא כלול בזה עוד איסור שלא להוציא את הפסח מחבורה לחבורה, ועוד איתא (שם) דכדי ללקות על איסור זה לא מספיק להוציאו אלא צריך עקירה והנחה, דהוצאה כתיב ביה כשבת³.

ויש לחקור באיסור זה דהוצאת הפסח אם הוא איסור על המעשה הוצאה וכמו שמצינו באיסור הוצאה בשבת וכמו

א. "עי' מנ"ח כאן דהסתפק אי לענין הוצאת בשר הפסח בעינן עקירה והנחה במקום ד' כמו לענין שבת, וכתב דתליא בשני הטעמים שכתבו התוס' (שבת ד. ד"ה והא בעינן) להא דבעינן מקום ד', דר"ת מפרש דאין רגילות להניח מפחות מדע"ד ומסתמא כן הוי במשכן, ולפירושו דוקא בשבת כל דל"ה במשכן אין חייבים אבל לגבי הוצאת הפסח דלא תליא במשכן חייב, ולדעת הר"י דמפרש שם הטעם משום דאל יצא משמע מקום החפץ ואין מקום חשוב פחות מד', ולפירושו כיון דנפקא ל" מאל יוציא א"כ לגבי הוצאת הפסח נמי בעינן עקירה מעל מקום דע"ד והנחה במקום דע"ד כמו דבעינן עקירה והנחה, ועוד הסתפק באופן שאחד עקר וחבירו הניח דנגמרה ההוצאה ע"י שניהם אי שניהם פטורים כמו לגבי שבת, עיי"ש. ועי' אפיקי ים ח"ב סימן ד ענף ח מש"כ בזה.

ב. וז"ל הצפנת פענח: דזה הוה שני דברים, חוץ לבית וחוץ לחבורה, וחוץ לבית נפסל מחמת ההוצאה, ובחבורה הטעם מחמת שיהיה בחבורה אחת, עכ"ל.

הפסח בשתי בתים והאחר שלא לאוכלו בשתי חבורות, אלא רק איסור אחד שלא לאוכלו מחוץ לחבורה.

ואם כן י"ל גם בדעת הרמב"ם שאין כאן ב' דינים נפרדים וכל הציווי לאכול

את הפסח בבית אחד הוא משום שבית הוא האופן להגדיר מהי חבורה אחת ואין כאן שני דינים נפרדים, ומה שכתב הרמב"ם (קרבן פסח פ"ט, ה"א) כמה דינים הנוגעים לבית וכמה דינים הנוגעים לחבורה^ג, אין זה משום שהם שני דינים נפרדים אלא משום שהם שני אופנים של חבורה אחת ובכל אחד מהם יש פרטי דינים אחרים מתי הוא נחשב חבורה אחת.

וכן מבואר בדברי הרמב"ם בספר המצוות (מצוה קכ"ג) שכשמנה מצווה זו כתב שמצווה לאוכלו בחבורה אחת ולא הזכיר בית כלל, וביד החזקה (פרק ט' מהל' קרבן פסח ה"א) כתב קצת דינים הנוגעים לבית, ומבואר מזה שההוצאה מהבית אינה איסור בפני עצמו, אלא שאם מוציא מהבית הרי נחשב שמוציא מהחבורה, והדברים פשוטים.

והנה נחלקו הצ"ח והמנחת חינוך במחלוקת יסודית ביותר בענין

אינו חייב במזוזה, אינו מטמא בנגעים וכו', ועוד כמה דינים שיש נפקא מינה לגביהם אם יש למקום דין בית או לא, ויש לעיין אמאי לא הוזכר שם דין בית לענין אכילת קרבן פסח במקום אחד.

עוד קשה מה שהקשה המנחת חינוך^ד דלמאי דפסק הרמב"ם (פ"ט ה"א מקרבן פסח) דאין מוציא אחר מוציא חייב כיון שכבר נפסל הקרבן, אם כן מטעם זה לא יתחייב אפילו בהוצאה הראשונה, שהרי אינו חייב עליה עד שיניח ואילו הקרבן נפסל מיד כשהוציאו קודם שהניחו.

ונראה לבאר, דהנה רש"י עה"ת על הפסוק דבבית אחד יאכל (ומקורו

מדברי התנחומא) כתב: "בבית אחד יאכל – בחבורה אחת, שלא יעשו הנמנין עליו שתי חבורות ויחלקו בו, אתה אומר בחבורה אחת או אינו אלא בבית אחד כמשמעו, וללמד שאם התחילו והיו אוכלים בחצר וירדו גשמים שלא יכנסו לבית, תלמוד לומר על הבתים אשר יאכלו אותו בהם, מכאן שהאוכל אוכל בשני מקומות. לא תוציא מן הבית – מן החבורה... (שם שם מ"ו).

ומבואר להדיא ברש"י שאין שני איסורים נפרדים, האחד שלא לאכול את

ג. עיי' מנחת חינוך כאן, ועוד.

ד. וז"ל הרמב"ם שם: "מן האגף ולפנים כלפנים מן האגף ולחוץ כלחוץ והאגף עצמו שהוא עובי הפתח כלחוץ, החלונות ועובי הכותלים כלפנים, הגגים והעליות אינן בכלל הבית", ובהמשך (שם ה"ג - ו) האריך בפרטי דין אכילה בחבורה אחת.

זה, דהצל"ח (פסחים פ"ה: ד"ה 'אבר שיצא') כתב דאף שאינו עובר על איסור הוצאת הפסח אא"כ עשה עקירה והנחה, מכל מקום הבשר נפסל מיד שהוא יצא מחוץ למחיצות¹, אבל המנחת חינוך (אות ט"ו) חלק עליו בחריפות וכתב דאם אינו עובר איך יפסל הבשר ביוצא?!

ויעויין במנחת חינוך (כאן) שתמה על הרמב"ם למה לא מנה את הכתוב "בבית אחד יאכל" למצוות עשה, ותירץ, שענין זה כלול במצוות עשה דאכילת הפסח, שאחד מפרטי המצווה לאכול אותו כמשפטו הוא לאכלו בבית אחד, וכמו שאכילת בשר הפסח צלי אינה נמנית למצווה אלא היא פרט אחד ממצוות אכילת הפסח².

ומעתה יש לבאר, דיש שני דינים נפרדים באיסור הוצאת הפסח החוצה, האחד הוא המצווה דבבית אחד יאכל, ודין זה הוא דין בחפצא של בשר הקרבן, שכדי שיהיה ראוי לאכילה צריך להיות בבית אחד, ולענין זה מיד שיצא הבשר מן הבית אי אפשר עוד לקיים בו מצוה זו גם אם לא הניחו במקום אחר, אבל בנוסף לזה איכא לאו דלא תוציא מן הבית, ולא זו היא לאו על הגברא שלא לעשות מעשה הוצאה בקרבן הפסח ולכן צריך שיהיה מעשה של עקירה והנחה בכדי לעבור עליו, והטעם שעובר בהנחתו בחוץ אף שנפסל הבשר קודם לכן ביוצא וכמו שכתב הצל"ח, י"ל דכיון שהתחיל את מעשה ההוצאה כשהיה הבשר כשר, אף שכשמניח פסול עובר³, ואכתי צ"ע.

ה. וז"ל הצל"ח: "וזאמנם הנלע"ד דאף שאין המוציא בשר בפסח חוץ לחבורה חייב מלקות על ההוצאה כי אם בעקירה והנחה כמו בשבת, אבל הבשר נאסר אף קודם ההנחה, שאיסור הבשר הוא מפסוק ובשר בשדה טריפה לא תאכלו, וכיון שמחיצת בשר הפסח הוא חבורתו כיון שהגיע חוץ למחיצה זו כבר הוא בשדה ואסור משום בשר בשדה, ושם לא כתיב לשון הוצאה", עכ"ל. וכן נקט החזו"א (או"ח סימן קכד פסחים פו. ס"ק ג) וביאר וז"ל: "דהא דמחיצת חבורה עושה מחיצה לבשר הפסח אינו מקרא דלא תוציא אלא מתחילת המקרא 'בבית אחד יאכל' ואין האוכל אוכל בב' מקומות, ולפיכך קרינן ביה בשר בשדה בשר שיצא חוץ למחיצתו, עכ"ל. ועי' חזון יחזקאל (פסחים פה:): שדקדק כן בלשון הרמב"ם (פ"ט מק"פ ה"ב) שכתב דבשר הפסח שיצא חוץ לחבורתו "הרי הוא כבשר קדשי קדשים שיצא חוץ למחיצתו", והתם דלא כתיב הוצאה נפסל מיד כשיצא חוץ למחיצתו.

ו. ועי' רש"י (פסחים צה. ד"ה לא תוציא) דלאו דלא תוציא הוי לאו הניתק לעשה ד"בבית אחד יאכל". ועי' אבן האזל (מעשה"ש פ"א ה"א) דהאוכל חוץ לחבורה עבר על איסור עשה ד"בבית אחד יאכל".
ז. ועי' חלקת יואב (או"ח סימן לה) דכיון דהוא עשה ההתחלה בהכי חייביה רחמנא וכע"ז כתב החזו"א (פסחים סימן קכד) וז"ל: "דבהכי חייביה רחמנא כיון שהוציא פסח כשר ועכשיו פסלו אלא דבעינן שיקבע הוצאתו בהנחה, עכ"ל.

מצוה ט"ז. שלא לשבר עצם מן הפסח

שלא לשבר עצם מכל עצמות הפסח, שנאמר (שמות י"ב, מ"ו) ועצם לא תשברו בו. משרשי המצוה. לזכר נסי מצרים כמו שכתבנו באחרות. וגם זה גזע מן השרש הנזכר, שאין כבוד לבני מלכים ויועצי ארץ לגרר העצמות ולשברם ככלבים, לא יאות לעשות ככה, כי אם לעניי העם הרעבים. ועל כן בתחלת בואנו להיות סגלת כל העמים ממלכת כהנים וגוי קדוש (שם י"ט ו'), ובכל שנה ושנה באותו הזמן, ראוי לנו לעשות מעשים המראים בנו המעלה הגדולה שעלינו בה באותה שעה. ומתוך המעשה והדמיון שאנחנו עושין, נקבע בנפשותינו הדבר לעולם. ואל תחשב בני לתפש על דברי ולומר ולמה יצוה אותנו השם יתברך לעשות כל אלה לזכרון אותו הנס, והלא בזכרון אחד יעלה הדבר במחשבתנו ולא ישכח מפי זרענו? דע, כי לא מחכמה תתפשני על זה, ומחשבת הנער ישיאך לדבר כן. ועתה בני, אם בינה שמעה זאת, והטה אזנך ושמע (משלי כ"ב, י"ז), אלמדך להועיל בתורה ובמצות. דע, כי האדם נפעל כפי פעולותיו, ולבו וכל מחשבתיו תמיד אחר מעשיו שהוא עוסק בהם אם טוב ואם רע, ואפילו רשע גמור בלבבו וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום, אם יערה רוחו וישים השתדלותו ועסקו בהתמדה בתורה ובמצות, ואפילו שלא לשם שמים, מיד ינטה אל הטוב, ומתוך שלא לשמה בא לשמה, ובכח מעשיו ימית היצר הרע, כי אחרי הפעלות נמשכים הלבבות. ואפילו אם יהיה אדם צדיק גמור ולבבו ישר ותמים, חפץ בתורה ובמצות, אם יעסק תמיד בדברים של דפי, כאלו תאמר דרך משל שהכריחו המלך ומנהו באמנות רעה, באמת אם כל עסקו תמיד כל היום באותו אמנות, ישוב לזמן מן הזמנים מצדקת לבו להיות רשע גמור, כי ידוע הדבר ואמת שכל האדם נפעל כפי פעולותיו, כמו שאמרנו. ועל כן אמרו חכמים ז"ל (מכות כ"ג:): רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות, כדי להתפיס בהן כל מחשבותינו ולהיות בהן כל עסקינו להטיב לנו באחריתנו. כי מתוך הפעלות הטובות אנחנו נפעלים להיות טובים וזוכים לחיי עד. ורמזו ז"ל על זה (מנחות מ"ג:), באמרם כל מי שיש לו מזוזה בפתחו וציצית בבגדו ותפלין בראשו, מבטח לו שלא יחטא, לפי שאלו מצות תמידיות, ונפעל בהן תמיד.

לכן אתה ראה גם ראה, מה מלאכתך ועסקך, כי אחריהם תמשך ואתה לא תמשכם. ואל יבטיחך יצרך לומר, אחרי היות לבי שלם ותמים באמונת אלהים, מה הפסד יש כי אתענג לפעמים בתענוגי אנשים, בשוקים וברחובות, להתלוצץ עם הלצים, ולדבר צחות, וכיוצא באלו הדברים שאין מביאין עליהן אשמות וחטאות, הלא גם לי לבב כמו הם, קטני עבה ממטניהם, ומדוע ימשכוני הם אחריהם? אל בני, השמור מפניהם, פן תלכד ברשתם. רבים שתו מתוך כך כוס תרעלתם, ואתה את נפשך תציל. ואחר דעתך זה, אל יקשה עליך מעתה רבוי המצוות בענין זכירת נסי מצרים, שהם עמוד גדול בתורתנו, כי ברבות עסקינו בהם, נתפעל אל הדבר, כמו שאמרנו.

דיני המצוה. כגון שובר עצם ממנו אפילו אחר זמן אכילתו, ודין אם יש כזית בשר עליו מה דינו, ודין הסחוסים וגדים הרכים שסופם להתקשות, ויתר פרטיה, מבוארים בפסחים (פ"ד.).

ונוהגת בזכרים ובנקבות בזמן הבית. והעובר עליה ושובר עצם בפסח טהור, לוקה.

חכמת חינוך

מצוה ט"ז

שלא לשבור עצם מן הפסח

או שאינו מדיני הקרבן אלא הוא דין אחר וכפי שיתבאר.

ונראה ברור דנתייחדה מצווה זו של שבירת עצם בפסח משאר המצוות

האמורות בקרבן פסח דהיא אינה מצווה

ממצוות הקרבן, דהנה איסור שבירת עצם

נוהג בין בזמן אכילת הקרבן בין לאחר

זמן אכילת הקרבן, וכמו שכתב הרמב"ם

(פ"י ה"ב מהל' קרבן פסח) "אחד השובר את

העצם בליל חמישה עשר, או ששבר בו

המצווה הט"ז היא שלא לשבור עצם של קרבן פסח שנאמר (שמות י"ב מ"ו)

"ועצם לא תשברו בו", וכל ששבר עצם שיש עליה כזית בשר בפסח לוקה כדין לאו שיש בו מעשה.

ויש לעיין בלאו זה דשבירת עצם בפסח

האם הוא דין מדיני הקרבן, וכמו שיש

דין בשלמים שאין להוציאם מירושלים

ודין בתורה שצריך שיבא עם חלות וכו' כך

יש דין בקרבן פסח שלא לשבור בו עצם,

והוא עובר על האיסור כשגורם שהיא לא תהיה שלימה, או שמא האיסור הוא מעשה השבירה.

עיי"ש שביאר בטוטו"ד כדרכו דהנפקא מינה היא כמה שיעור שבירת העצם, דאם הוא דין שהיא תהיה שלמה כל ששבר בה כדי שתחגור בה הציפורן שבשיעור זה היא אינה שלימה (וכדעת רשב"ל חולין י"ז:) עבר על האיסור, ואם האיסור הוא מעשה השבירה הרי צריך שישבור ממש, וכן נפקא מינה לגבי שובר אחר שובר, דאם הוא דין שתהא העצם שלמה הרי כל ששבר בה שיעור כדי שתחגור בה הציפורן הרי היא שבורה ושוב לא שייך בה איסור שבירה, אבל מעשה שבירה שייך בה גם לאחר שנשברה קצת^א, ועיי"ש שכתב עוד נפקא מינה, דהנה דין מוסכם הוא דאינו עובר על איסור שבירת עצם אלא בעצם שיש עליה כזית בשר, אלא דנחלקו ר' יוחנן ור"ל (פסחים פ"ד:) מה הדין בשבר עצם שיש בה כזית בשר שלא במקום בשר, דלדעת ר"ל אינו עובר ולדעת ר"י עובר, וביאר הגר"י גוסטמאן

עצם מבעוד יום, או ששבר אחר כמה ימים הרי זה לוקה, לפיכך שורפין עצמות הפסח בכלל הנותר מבשרו, כדי שלא יבואו בהן לידי תקלה^ב, ועוד מבואר ברמב"ם (שם ה"ו) שאפילו אם נטמא הקרבן ואינו ראוי לאכילה כל שהיתה לו שעת הכושר עדיין יש בו איסור שבירת עצם^א. יתירה מזו, איסור שבירה היא בין על המנויים על הפסח בין על אותם שלא נמנו, בעלים ושאינם בעלים, טהורים וכן טמאים^ב, מה שלא מצינו בשאר מצוות האמורות בקרבן פסח.

אך אם אכן איסור שבירת עצם בקרבן אינו בדיני הקרבן קשה מה שנפסק שהאיסור הוא בעצם שיש עליה כזית בשר, דאין שייך לומר מחד שאיסור זה הוא אינו דין בדיני הקרבן ונוהג אפילו בקרבן טמא ואפילו אחר זמן רב מזמן הקרבת הקרבן, ומאידך הוא תלוי בכזית מבשר הקרבן שזהו דבר שלכאורה תלוי בקרבן.

ועי' בקונטרסי שיעורים להגר"י גוסטמן (נדרים כ"ד, ז') שחקר מהו גדר האיסור בלאו דעצם לא תשברו בו, האם הוא איסור שהעצם צריכה להיות שלימה

א. בגמ' פסחים פג. נחלקו בזה התנאים, ועי' מהר"ם שיק (על תרי"ג מצוות כאן) שכתב לבאר טעמו של הרמב"ם שפסק כמ"ד דבהיתה לו שעת הכושר אסור, דהרי טעם האיסור הוא כמש"כ החינוך כדי שיהא נאכל הפסח דרך חירות, ולפי"ז טעם זה האיסור שייך רק בבשר הראוי לאכילה, וא"כ המחלוקת בג' היא האם דרשינן טעמא דקרא והרמב"ם פסק כמ"ד דלא דרשינן טעמא דקרא.

ב. כן כתב בספר מזבח אבנים (ח"א סימן נ' אות ח').

ג. ועי' גם בקובץ מוריה (שעח שפ) בשם הר"י פערלא בביאור הנדון דשיעור פגימת עצם בפסח ודין שובר אחר שובר.

דהם נחלקו במחלוקת הנ"ל, דר"ל סובר שישוד האיסור של שבירת עצם הוא משום שצריך שהעצם תהיה שלמה, וכל שביטל את שלמות זו עובר על לאו זה, אבל דין זה שהקפידה התורה על שלימות העצם הוא רק במקום שהיא משמשת את בשר הקרבן ולכן אם אין במקום השבירה כזית בשר אינו עובר, אבל ר' יוחנן סובר שהאיסור הוא מעשה השבירה ולכן גם אם אין כזית בשר במקום השבירה עדיין יש כאן מעשה שבירה של העצם ועובר, עכ"ד הגר"י גוסטמאן בקצרה^ד.

ונמצא לביאורו שאף לר"י שסובר שעיקר האיסור הוא מעשה השבירה מכל

מקום אין זה סותר לעיקר הדין שאיסור שבירת עצם אינו נוהג אלא בעצם שיש עליה כזית בשר.

ומעתה נראה דאף אם ישוד איסור שבירת עצם בפסח הוא מעשה השבירה

ואף אם נימא דהאיסור אינו דין מדיני הקרבנות אלא הוא דין נפרד על הגברא שלא לעשות מעשה שבירה של עצם של קרבן פסח, אפ"ה איסור זה אינו שייך אלא אם כן יש כזית בשר על העצם, והיינו משום דבלא כזית בשר אין לעצם דין עצם של הקרבן פסח, אך אכתי שפיר איכא למימר דהאיסור הוא על מעשה השבירה והוא לא דין מדיני הקרבן ופשוט.

ד. עיי"ש שביאר לפי"ז את קושיית המנ"ח אמאי הרמב"ם השמיט את דינו של ר"ל לענין שיעור פגימת קרבן פסח, דהרמב"ם לשיטתו שלא פסק כר"ל בשאר המחלוקות, ובמאירי חולין יז: משמע דהיה להם גירסא בגמ' דיש מי שחולק על ר"ל, ועי' מש"כ ליישב ברש"ש (חולין יז:) ובשיירי מנחה (כאן). ועי' בהערות רבינו הגר"ש אלישיב חולין שם שכתב דהנדון דשיעור השבירה ואי בעינן כזית בשר תליא בטעם המצוה, דלטעם שכתב החינוך דאין זה כבוד לבני מלכים הרי האיסור דוקא בשבירה גמורה ולטעם זה האיסור אינו אלא במקום דאיכא כזית בשר, ומ"ד דהאיסור בחגירת הצפורן ע"כ האיסור הוא מטעם אחר ולדידיה האיסור הוא גם במקום דליכא כזית בשר.

מצוה י"ז. שלא יאכל ערל מן הפסח

שלא יאכל הערל מן הפסח, שנאמר (שמות י"ב, מ"ח) וכל ערל לא יאכל בו. והוא הערל שמתו אחיו מחמת מילה, ואין צריך לומר עברין (משמד) לערלות, ובו הוא דאינו אוכל אבל אוכל הוא במצה ומרור, וכן תושב ושכיר גם כן.

משרשי מצוה זו. מה שכתבנו בתושב ושכיר.

דיני המצוה. כגון מילת בניו ועבדיו אם מעכבין אותו לשחט ולאכל הפסח, ויתר פרטיה מבוארים בפסחים (שם).

ונוהגת בזמן הבית. והעובר עליה, כגון ערל שאכל כזית מימנו, לוקה.

חכמת חינוך

מצוה י"ז שלא יאכל ערל מן הפסח

מצוות מילה ובדומה למה שאסור לישראל משומד לאכול בפסח, או שהוא משום פסולא דגופיה דערל ודומיא דמה שאסרה תורה על תושב ושכיר שלא לא יאכל בפסח שהוא פסול הגוף ודלא כאיסור אכילת פסח על מי שיש לו חמץ שאין זה פסול הגוף.

הנה דבר ברור הוא דלרמב"ם ולחינוך יסוד איסור זה אינו מחמת שמבטל את מצוות מילה ודלא כשיטת רבינו תם

הנה המצווה הי"ז היא שלא יאכל הערל מן הפסח וילפי' לה ממה שנאמר 'וכל ערל לא יאכל בו' (שמות י"ב מ"ח).

הנה נחלקו ביסוד מצווה זו גדולי התנאים, הראשונים והאחרונים ואין מקומי להכניס ראשי בין ההרים אבל ננסה לברר בזה את שי' הרמב"ם והחינוך שהלך בעקבותיו.

הנה יש לחקור באיסור זה של אכילת ערל בפסח האם הוא משום ביטול

המפורסמת (פסחים כ"ח: ויבמות דף ע"א).
ודעימיה.

וברור דדעת הרמב"ם היא שהערלה
עצמה היא המעכבת ולא ביטול

המצווה דהא הרמב"ם בהלכות תרומות
(פ"ז ה"י"ב) לא חילק בין ערל סתם למתו
אחיו מחמת מילה וכן כ' דטומטום אינו
אוכל מפני ספק ערלה ואע"ג דהיא ערלה
כבושה^ד.

ועתה שנתברר דלרמב"ם איסור אכילת
ערל בפסח אינו משום ביטול מצוות
מילה, צ"ע מהו הטעם לאיסור זה.

ועי' בספר החינוך כאן שכתב בטעם
מצווה זו: "משרשי מצוה זו. מה
שכתבנו בתושב ושכיר" ועי"ש במצווה
של תושב ושכיר (מצווה י"ד) שכ' החינוך
וזה לשונו: "משרשי מצוה זו... ובעבור

דהנה דעת רש"י שם שאף ערל שמתו
אחיו מחמת מילה פסול מלאכול
בתרומה ובפסח, אבל ר"ת פליג עליה
וסבירא ליה דאם אינו מהול משום שמתו
אחיו מחמת מילה ה"ז מותר לאכול
בתרומה ופסח. וביארו הרבה מהאחרונים^ב
דיסוד מחלוקתם הוא דנחלקו רש"י ור"ת
אם פסול ערל הוא מחמת הערלה ולכן
לרש"י פסול גם במתו אחיו מחמת מילה
או שפסול ערל בפסח הוא מחמת ביטול
המצווה, ומהאי טעמא ס"ל לר"ת דאם
מתו אחיו מחמת מילה שאין כאן ביטול
מצווה, יכול לאכול בקרבן פסח^ג.

א. יש להעיר שהתוס' שם (וכן בפסחים קכ.) לא הביאו את שיטת ר"ת כ"א את שיטת רש"י, אלא מקומו
בתוס' בחגיגה (ד:), וכן בראשונים ביבמות שם. הערת הרה"ג חיים יצחק פוס.

ב. ויש מי שציין לד' האתון דא' בכלל י"ג שביאר את מחלוקת רש"י ור"ת בגדר מה מיקרי אנוס עעיי"ש.
ג. ועי' במשך חכמה פרשת בא שכ': "ויאמר ד' אל משה ואהרן זאת חקת הפסח. לפלא דבכל התורה בין
בדבור בין באמירה כתוב אל משה ואל אהרן לבד פה כתוב משה ואהרן. ויתכן למאי דאמר בפ' הערל ע"ד
דלר"מ דמעשר ראשון אסור לזרים אף דלטמאים שרי מכל מקום ערל אסור, לכן אמר דבדין ערל ובן נכר
שוין משה שהוא לוי ויש לו מעשר ראשון ואהרן בתרומה שניהם אסורים בערל כמו קדשים ופסח ודו"ק. או
יתכן דמרמז דבן נכר שנתנכרו מעשיו לשמים וכמו בת"א בר ישראל דאשתמיד הי' חלוש דעתו דמשה שכן
גרשום ימכור לעו"ג ולכן היה אז במדרגה שהיה שוה לאהרן ומוכן כמו אהרן ודו"ק".

ד. וז"ל הרמב"ם שם פ"ז ה"י מהל' תרומות: "כוהן ערל, אסור לאכול בתרומה מדין תורה-שהרי נאמר
"תושב... ושכיר" בתרומה (ויקרא כב, י), ונאמר "תושב ושכיר" בפסח (שמות יב, מה): מה "תושב ושכיר"
האמור בפסח, ערל אסור בו אף "תושב... ושכיר" האמור בתרומה, ערל אסור בה. ואם אכל, לוקה מן התורה
יא משוך מותר לאכול בתרומה, ואף על פי שנראה כערל; ומדברי סופרים שיימול פעם שנייה, עד שייראה
מהול. [יא] והנולד מהול, אוכל בתרומה; והטומטום אינו אוכל, מפני ספק ערל. ואנדרוגינוס, מל ואוכל. יב
הערל וכל הטמאין אף על פי שהן אסורין מלאכול בתרומה, נשיהן ועבדיהן אוכלין. [יג] פצוע דכא וכורות
שופכה הם ועבדיהן אוכלין, ונשיהן לא יאכלו. אם לא ידע את אשתו משנעשה פצוע דכא וכורות שופכה, הרי
אלו יאכלו; וכן אם נשא בת גרים, הרי זו אוכלת. [יד] פצוע דכא כוהן שקידש בת כוהן, אינה אוכלת.

וברור מדברי החינוך שפסולו של ערל הוא לא בגלל חיסרון באמונה או עבירה כל שהיא אלא משום חסרון ב'ברית' עם כלל ישראל ובדומה לפסולא דתושב ושכיר וכדעת רש"י והרמב"ם הנ"ל.

ועתה יש להקשות קושיה גדולה בענין זה והיא דאם נימא כשיטת הרמב"ם והחינוך כאן דאיסור אכילת ערל בפסח לאו משום חיובא דמצוות מילה דרמיא עליה הוא אלא האיסור אכילה הוא משום זרותו של ערל גבי הקרבן, אמאי אמרי' דמצווה זו כוללת אף את מי שהניח עבדים ערלים ואף את מי שהניח אמהות שלא טבלו האתם לית ביה ערלות בגופיה ולמה יהיה אסור מלאכול בפסח? דבשלמא אי נימא דפסולא דערל משום מצווה דרמיא עליה, אתי שפיר אמאי אינו אוכל כשהוא מהול ובניו או עבדיו ערלים דכיוון דרמיא עליה מצווה דמילה ולא מל אסור מלאכול בפסח. אבל אי נימא דהוא משום דערל אינו לגמרי בכלל ישראל ואית ביה פסול הגוף אמאי אסור מלאכול כשבניו או עבדיו ערלים הא לית ביה פסולא בגופיה?

שקרבן זה לזכר חרותנו ובואנו בברית נאמנה עם השם יתברך, ראוי שלא יהנו בו רק אותם שהשלימו באמונה, והם ישראלים גמורים ולא אלו שעדיין לא באו עמנו בברית שלם. וענין הרחקת הערל מאכילתו, גם כן מזה השורש".

ומאידיך במצווה י"ג גבי איסור האכלה לישראל משומד כ' החינוך: "משרשי מצוה זו, כמו שכתוב בשחיטתו, לזכר נסי מצרים, ועל כן ראוי שלא יאכל בו משומד מאחר שאנו עושין אותו לאות ולזכרון שבאנו באותו הזמן לחסות תחת כנפי השכינה ונכנסנו בברית התורה והאמונה, אין ראוי שנאכיל ממנו למי שהוא הפך מזה שיצא מן הכלל וכפר באמונה. ועל כיוצא בזה נאמר בגמרא לפעמים: סברא הוא, כלומר ואין צריך ראיה אחרת".

ונראה ברור מדבריו דאיסור ערל בפסח לאו משום חיוב מצוות מילה דרמיא עליה הוא אלא אתי עליה משום זרותו של הערל^ה.

ה. ויש לדקדק דהחינוך כתב דטעם איסור ערל בפסח הוא מאותו טעם של איסור תושב ושכיר והחינוך לא כתב שהוא מאותו טעם של איסור אכילה של משומד וז"ל גבי איסורו של משומד בפסח: "משרשי מצוה זו, כמו שכתוב בשחיטתו, לזכר נסי מצרים, ועל כן ראוי שלא יאכל בו מומר מאחר שאנו עושין אותו לאות ולזכרון שבאנו באותו הזמן לחסות תחת כנפי השכינה ונכנסנו בברית התורה והאמונה, אין ראוי שנאכיל ממנו למי שהוא הפך מזה שיצא מן הכלל וכפר באמונה" ע"ש וברור דלרמב"ם והחינוך שלומדים שאיסור ערל בפסח אינו משום ביטול המצווה שלא שייך לכתוב שהוא מטעם זה של פסול משומד בפסח.

ועי' במנחת חינוך (כאן אות ט') שכ' דדבר פשוט הוא דמילת זכריו ועבדיו דמעכבת כו"ע מודו דאם אינו יכול למולם אינה מעכבת ומזה ברור שדעתו היא שפסולא דערלת זכריו ועבדיו היינו דווקא משום חיובא דרמיא עליה ולא משום פסול הגוף וברור שדעתו דפסולא דאכילת הפסח כשזכריו ועבדיו ערלים הוא משום חיובו למולם וכשאין יכול למולם אינו פסול וכן דקדקו האחרונים בדבריו¹.

וכשביררתי ד"ז עם הרה"ג הגר"י שפירא שליט"א אמר שוודאי שאיסור האכילה כשיש לו עבד ערל הוא לא מחמת פסול הגוף אלא משום חיובא דמילה דרמיא עליה דאי לא תימא הכי אשה דקנתה עבדים דאמרינן דפסולה מלאכול בפסח עד שימולו אמאי פסולה הא היא אינה בתורת חיוב מילה ובכ"ז אמרי' דאסורה מלאכול עד שתמול אותם? אלא ע"כ דאף לרמב"ם דסבר שפסולא דערל באכילת הפסח הוא פסול הגוף, הא דפסול מלאכול בפסח בדאית ליה עבדים ערלים לאו משום פסולא דגופיה הוא אלא משום חיובא דרמיא עליה.

וביותר מתבררים דברים אלו [שעיקר הענין הוא ביאה בברית ושפסולו של ערל הוא לא בגלל חיסרון באמונה

או עבירה כל שהיא אלא משום חסרון ב'ברית' עם כלל ישראל ובדומה לפסולא דתושב ושכיר וכדעת רש"י והרמב"ם הנ"ל]. משיטת הגר"י (ראה בהמשך) בענין פסולא דערל בפסח, דהנה נחלקו המנ"ח והגר"י ביסוד איסור אכילת ערל בקרבן פסח דדעת המנ"ח היא דאיסור ערלות שיש בשאר קודשים נלמד מדיני קרבן פסח ואיסור זה של אכילת ערל בתרומה מלמד אותנו גם על שאר קודשים ודין אחד להם, וזה לשונו המנ"ח (כאן מצווה י"ז אות א') "והנה הא דערל אסור לאכול כל הקדשים אינו לאו בפני עצמו רק נכלל באזהרה זו דפסח" ודעתו שאיסור אכילת ערל בפסח ובתרומה שווה הוא, אבל הגר"י (בחיידושו למס' תמורה דף ב' וכן בחי' הגר"י על הרמב"ם) סובר שאיסור ערלות שנאמר כאן הוא מיוחד לקרבן פסח.

וזה לשונו הגר"י (בחיידושו למסכת תמורה דף ב ד"ה 'והנה'): "אמנם הרמב"ם במנין המצוות (ל"ת קל"ה) כתב שלא יאכל ערל בתרומה וה"ה לשאר קדשים ודבר זה למדו בגז"ש מפסח ומפי השמועה למדו שערל אסור בקדשים מגופי תורה ואינו מדברי סופרים ע"ש הרי מבואר דלאו של קדשים הוא מערל דתרומה ולא מפסח

1. עיי' בהערות בשולי המנחה על המנ"ח שהביא כן בשם הזכר יצחק סימן ג'.

הנ"ל אין מקום לספק זה, דגם בפסח שייך איסור ערל של שאר קדשים והוי חדא איסורא בזה. ע"כ.

וא"כ לד' הגרי"ז יש איסור מילת עבדים שמייוחד לפסח והוא כנ"ל משום דעיקר הענין של אכילת הפסח הוא ביאה בברית וא"כ יהיה פסול מלאכול אף כשהוא אנוס מלמול את עבדיו אבל למנ"ח שסובר שהוא דומה לפסול ערל בתרומה וודאי שאם נאנס מלמול את עבדיו יהיה מותר לאכול בפסח וכ"כ המנ"ח (מצווה י"ז אות ט') וזה לשונו: "ומילת זכריו ועבדיו דמעכבת כולי עלמא מודים דאם אינו יכול למולם אינה מעכבת" עעיי"ש^ה והיינו כשיטתו שעיקר העיכוב לכה"פ גבי עבדים הוא משום חיובא דמילה דרמיא עליה. ומזה יש לפשוט את מה שנסתפק בערוה"ש^ט אם עבד מהול שהבעלים שלו הוא ערל יכול לאכול בפסח ויש לומר בזה דלגרי"ז שאסור כיוון שכל ערלות נותנת צד זרות בפסח ולא שנא עבד ערל לא שנא אדון ערל אסורים מלאכול בפסח אבל למנ"ח

וא"כ ע"כ צריך לומר שאזהרת ערל בפסח הוא מדין פסח שבו והא איסור מיוחד לפסח, ולא משום דין קדשים שבו. וב' לאוין הן..."

ולפי"ד הגרי"ז ברור ביותר הא דפסולא דערל בפסח הוא פסול הגוף ודמיא לפסולא דתושב ושכיר שכן איסור זה מיוחד לפסח שהוא קרבן המעיד על עיקרי האמונה וא"כ איכא למימר דגם אם היה אנוס על מילת עבדיו פסול מלאכול בקרבן פסח.

ועי' בהמשך ד' הגרי"ז שכ': "ויש להוכיח דאיסור ערל בפסח הוא מדין פסח שבו ולא משום דין קדשים, שהרי בפסח יש דין דמילת עבדיו ובניו מעכבים בפסח ובשאר קדשים לא שייך איסור זה, ועל כרחך שאיסור ערלות בפסח הוא דין מיוחד לפסח... ולפי"ז ע"כ צריך לומר דבפסח יש בזה ב' איסורים של ערל הא' משם דין פסח שבו והב' מדין קדשים שבו כי דין קדשים לא פקע ממנו. והנה המנ"ח נסתפק באכל חצי זית פסח וחצי זית קדשים אם מצטרף לאיסור ערל ולפי

ז. ועי' בשער המלך כאן (פ"ט ה"ט) שכ' בדעת הרמב"ם דאף מי שאנוס על מילת זכריו ועבדיו אינו יכול לאכול בפסח ואף דלא רמיא עליה חיובא דמילתם וז"ל "וכיון שכן זכינו לדין דהא דאמרינן דאי כאיב ליה עינא יכול לשוחטו היינו דוקא היכא דכאיב ליה עינא קודם ערב הפסח דלא איחזי למילה כלל אבל אי כאיב ליה עינא בע"פ כיון שהיה יכול למולו מצפרא אע"ג דכאיב ליה עינא בתר הכי מעכבתו מלשחוט ודו"ק". ויש שדקדקו שדעתו לפסול את מי שנאנס מלמול את עבדיו וכן"ל.
ח. ועיי"ש בהגהות בשולי המנחה שהביא הדעות החולקות בזה.
ט. בספר ערוה"ש קפ"ח סעי' י"ז צויין בס' המפתח פ"ה ה"ה.

דפסולא דעבד הוא משום חיובא דמילה חיוב למול את האדון שפיר אוכל בקרבן
דרימא עליה, כיוון דאין על העבד שום פסח ויש לפלפל בזה¹.

י. וכך העיר לי הרה"ג חיים יצחק פוס וז"ל: "יסודות הדברים שכתבתם במצוה זו אליבא דהרמב"ם והחינוך, ודאי מסתבר כן וכפי שכמה אחרונים ביארו כן בדעת הרמב"ם, שחלוק פסול ערל בגופו מערלות של בניו ועבדיו, וכדחזינו דפסול דגופו פוסל גם באונס (ודלא כר"ת) ואילו בפסול ערלות דבניו ועבדיו אם הוא אנוס מלמולם אינו נפסל כדמוכח מכל הסוגיא ביבמות (עא. - עא.). ובס"ד הארכנו בזה בלימוד הישיבה בשעתו בשיבת "אבן ישראל", ונבוא בזה בכמה פרטים.

ויש בזה גם נפק"מ, במי שנולד מהול, שפסק הרמב"ם (פ"ז מתרומות הי"א) שאוכל בתרומה, ומקורו בברייתא ביבמות (עב.), וכבר הקשו המאירי ביבמות שם ועוד אחרונים (עי' רעק"א בגליון הרמב"ם שם, וקרן אורה דף עב. ושו"ת משכנות יעקב יו"ד סי' ס"ג, ועוד) דהגמ' עצמה (בדף עא.) תולה דין זה (גבי פסח) במחלוקת אם נולד מהול צריך להטיף מיניה דם ברית או לא, והרי פסול ערל בתרומה ילפינן מפסול ערל דפסח, וא"כ הואיל והרמב"ם (פ"א ממילה ה"ז) פסק שהוא צריך להטיף דם ברית הו"ל לפסוק דאינו אוכל בתרומה (כמו שאינו אוכל בפסח), והברייתא בדף עב. אינה להלכה. (דהרמב"ם עצמו בפ"ז מתרומות ה"י פסק כר"א דהא דערל אסור בתרומה ילפי' בגז"ש מפסח). ותימצו האמרי משה (סי' כ"ב סק"ד), והזכר יצחק (סי' ג', וסי' ל"א), והגר"ש היימן (סי' ט"ו), והקהלות יעקב (בשבת סי' נ"א), ובשיעורי ר' שמואל (רוזובסקי, פרק החולץ אות תק"מ), דבאמת בנולד מהול דצריך הטפת דם ברית אין זה משום שם ערל, דבאמת אין לו ערלה ואין הוא ערל, ורק משום מצות מילה יש בו חיוב הטד"ב. ואפילו דהטעם הוא משום ערלה כבושה או ספק ערלה כבושה, ביארו הקה"י והגר"ש רוזובסקי באורך ועוד אחרונים, דאין פירושו שיש לערלה כבושה שם ערלה דהא אין היא ניכרת וגם אין מסירין אותה ע"י הטפת הדם [ודלא כהמנח"ח (מצוה רפ"ב אות ה', ואות ז') שרוצה לומר שבהטפת הדם מסירין את הערלה הכבושה], אלא פירושו הוא דאם לא היתה כאן ערלה כבושה לא היתה מועילה הטד"ב דהוי כמטיף בבשר בעלמא. ולפי זה אתי שפיר, דתינח בפסח שגם חיוב המצוה מעכבו מלאכול כדחזינו שאף מילת זכריו מעכבתו, שפיר גם מי שנולד מהול ולא קיים את מצותו להטיף דם ברית, פסול מלאכול בפסח, אך בתרומה שמילת זכריו אינה מעכבתו ורק פסולא דשם ערל מעכבו, שפיר הנוול מהול אוכל בתרומה אפילו אם לא קיים את מצוותו להטיף דם ברית.

כל זה לפי המהלך הנ"ל, אך באמת בדעת הרמב"ם בזה יש חולקים על כל מה שכתבתם ביסוד הדבר, וסבירא להו בדעתו שגם במילת בניו ועבדיו הפסול הוא שם "ערל" שיש בביתו. וראש לכולן הן דברי הגר"ח בסטנסיל (סי' פ"ה, פ"ו, פ"ז) עפ"י הרמב"ם, דהרמב"ם (פ"ה מק"פ ה"ה) כתב דגם טבילת אמהותיו לשם עבדות מעכבת אותה, ודבר זה הוא מפי הקבלה שהטבילה לשפחות כמילה לעבדים. וביאר בזה הגר"ח דאי חיוב מצות המילה הוא היה המעכב ודאי דאין לדמות טבילת שפחות למילת העבדים, אלא על כרחך דשם ערלה של העבדים הוא המעכב, וס"ל להרמב"ם דהואיל ואמר' בסוגיא שם דאפילו ערבי מהול נחשב ערל ומשום ד"כל הגויים ערלים", פירושו הוא שעצם הגיות [הנכריות] היא כערלה, ובזה שייך לומר דאף השפחות קודם שטבלו הן כערלות, והטבילה לגביהן כמילה בעבדים להוציאם משם גוי ומשם ערל שלהם. והגר"ש רוזובסקי (בפרק החולץ אות תקמ"ב) הוכיח כן גם מהתוס' ישנים שם (מו: ד"ה ורבי יהושע) דמפורש שם שאבותינו במצרים יצאו משם ערל ע"י המילה והוכשרו לפסח אבל אמותינו היאך אכלו במצרים אם לא ע"י טבילה. ומוכח מזה דס"ל להתנ"י דגם באשה יש פסול ערל עד שתטבול, וא"כ גם בדברי התנ"י צריך לפרש כדברי הגר"ח. ונראה לענ"ד להוסיף בזה דקדוק בלשון הרמב"ם שם, דהרמב"ם פתח הלכה זו וז"ל, כשם שמילת עצמו מעכבת אותו מלעשות פסח כך מילת בניו הקטנים ומילת כל עבדיו וכו' מעכבת אותו שנאמר וכו'. עכ"ל. ולכאורה צ"ב מה הוצרך הרמב"ם לומר "כשם וכו'", והרי זה וזה פסוק מפורש הוא ולמה הוצרך הרמב"ם לתלותן ולהשוותן זו"ל. וי"ל שבא להשמיענו שגדר שניהם שוה, דכשם שבמילת עצמו

מצוה י"ח. מצות קדוש בכורות בארץ ישראל

לקדש הבכורות, כלומר שיהיו כל הולדות הנולדים בראשונה, כלומר יוצא ראשון מרחם הנקבה, בין באדם, בין בבהמה הזכרים קדש לשם, שנאמר (שמות י"ג, ב') קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל באדם ובבהמה לי הוא. ודוקא בהמה, דהינו שור וכבש ועז, אבל לא חיה. ומכל בהמה טמאה, חמור

מסתבר שהערלה היא המעכבת ולא עצם חיוב המילה וכפשטות הפסוק ד"וכל ערל לא יאכל בו", כך גם במילת זכריו ועבדיו הערלה היא המעכבת, והנפק"מ בזה היא לענין טבילת אמהותיו כהמשך דבריו בהלכה זו. ודוק.

ולפי שיטה זו בדעת הרמב"ם נופל תירוץ האחרונים בדעתו לגבי נולד מהול (המובא לעיל). והגר"ח לשיטתו אויל וביאר (בס"י פ"ז ובס"י שט"ז) שנולד מהול הואיל ואינו ערל אין זה מעכבו (לרמב"ם) אף בפסח. ע"ש. (ובאחרונים יש תירוצים נוספים לדעת הרמב"ם). [עוד יש להוכיח כן מהמהרש"א שם (עא:): על הגמ' דהיו אביו ואמו חבושין בבית האסורין ופרש"י דמצות מילה מוטלת עליהם ולא על אחרים והם אינם יכולים למול ולפיכך חשיבי אנוסים, והקשה המהרש"א דהא אשה אינה מצווה למול את בנה, ותירץ דכיון דחייבת בפסח ומילת זכרים מעכבת, היא מעכבת גם את האם מן הפסח. ע"ש. ואי נימא דמצות המילה היא המעכבת סוף סוף אין האם חייבת למול את בנה וא"כ היא כאדם זר לגביו, אך אי נימא דערלת הבן היא הפוגמת והמעכבת שפיר יש מקום לחדש ולומר שהערלה מעכבת בין את האב ובין את האם. וכ"כ הקהלות יעקב (סי' מ"ג ריש סק"ג, וע"ש עוד), וכן נראה משיעורי ר' שמואל (אות תקמ"א)].

עוד יש להוכיח קצת מדברי החינוך (במצוה י"ד ומצוה י"ז, וכמו שהעתקת את דבריו) שביאר טעמא דקרא למה דוקא גבי פסח אמרה התורה דערל לא יאכל בו וגם מילת זכריו מעכבת, ע"ש. והחינוך כתב טעם אחד בשניהם, וא"כ מסתבר קצת לומר דגדר אחד לשניהם.

ולפי שיטה זו דבשניהם גדר העיכוב הוא מציאות הערלה, צ"ב למה לענין אונס חלוקין דיניהם כנ"ל. וביאר הגר"ש רוזובסקי שם, דתינוח ערלת עצמו מעכבתו בכל ענין (אפילו אם הוא אנוס) דהא הערלות היא בגופו ממש, אבל ערלת בניו ועבדיו י"ל דאין לשייך אותה אליו ולפסול גם אותו אא"כ הוא יכול למול, אך אם אינו יכול דיש אונס המעכבו הרי הוא לגביהן כאדם אחר. את"ד. ויש להוסיף, דכשהוא אנוס י"ל דהוי כמו ערלת בניו הגדולים דאפילו אם הם סמוכים על אביהם מ"מ נראה ברמב"ם (פ"ה ה"ה) דאין מילתן מעכבת את אביהם. [והק"ה מכוח זה כתב גדר אחר בעיכוב המילה דבניו ועבדיו. וכתב לבאר כן גם בהגר"ח גופיה. ע"ש]. עוד יש לדון בזה בשיטה שלישית, בדברי הקובץ שיעורים בביצה (אות נ"ד), ואכמ"ל. וכל זה כאמור הוא מהלך אחר מהמהלך של כמה אחרונים שגם אתם נקטתם בו. עכ"ד הגר"ח פוס שליט"א.

לבד במצוה זו. (בכורות י.) וענין המצוה בבהמה טהורה כן, שמצוה על הבעלים להקדישו ולומר, הרי זה קדש, וחיבים לתת אותו בכור לכהנים, ויקריבו חלבו ודמו על המזבח, והם אוכלים הבשר בירושלים, ואינו נותנו לו מיד שילד, אלא מטפל בו בבהמה דקה שלשים יום ובגסה חמשים יום (שם כ"ו:). ובחוצה לארץ, שאין לנו מקדש נועל דלת בפניו ומת מאליו, כדעת קצת המפרשים, (מרדכי ע"ז פ"א בשם רבי אליעזר ממיץ, רמב"ם בכורות א', י') ומהם שאמרו שממתין לו לעולם. ואם נפל בו מום יאכל במום בכל מקום ולכל אדם שירצה הכהן לתנו, וכחלין (דכחלין) הוא נחשב, כמו שכתוב (דברים ט"ו כ"ב) הטמא והטהור יאכלנו כצבי וכאיל. וכן כתב הרמב"ן ז"ל בהלכות בכורות שלו (סוף פרק ה'). ובכור אדם ופטר חמור, נפרש ענינם במצות הפדיה שבכל אחד, בעזרת השם, והם בסדר זה ובסדר ויקח קרה.

משרשי מצוה זו. שרצה השם יתברך לזכנתו לעשות מצוה בראשית פרי, למען דעת כי הכל שלו, ואין לו לאדם דבר בעולם רק מה שיחלק לנו השם יתברך בחסדיו. ויבין זה בראותו, כי אחר שיגע האדם כמה יגיעות וטרח כמה טרחים בעולמו, והגיע לזמן שעשה פרי, וחביב עליו ראשית פריו כבבת עינו, מיד נותנו להקב"ה ומתרוקן רשותו ממנו ומכניסו לרשות בוראו. ועוד לזכר הנס הגדול שעשה לנו השם יתברך בבכורי מצרים, שהרגם והצלנו מידם.

דיני המצוה. באי זה מקום נשחט ונאכל, ועד אי זה זמן מצוה להם לאכלו, וענין הממין הפוסלין בו, ואי זה מום קבוע או מום עובר, והחלוק שביניהם, ומי נאמן על ממיו, ואם נפלו בו או נעשו בו לדעת, ואיזה חכם ראוי להורות בממיו, ודין בכור השתפים ישראלים או שתף גוי, ובאי זה ענין נפטרה הבהמה מן הבכורה או לא נפטרה, ובכור ספק מה דנו, וענין יוצא דפן, טמטום ואנדרגיגוס, ויתר פרטיו, מבוארים במסכת בכורות (י"ט. ומ"א. ויו"ד ש"ו עד ש"כ).

ונוהגת מצוה של קדוש בכור בהמה טהורה מדאורייתא בארץ ישראל בלבד בכל זמן, וכמו שדרשו ז"ל (תמורה כ"א, ב') מדכתיב (דברים י"ד, כ"ג, ועי' רמב"ם בכורות א', ה') ואכלת לפני ה' אלקיך מעשר דגנך תירשך ויצהרך ובכורות בקרך, מקיש וכו'. ומדרבנן אף בחוצה לארץ ובזכרים ובנקבות בין ישראלים, בין כהנים ולוים (בכורות יג.). ואף על פי שהבכור שנוולד לכהן שלו הוא, מכל מקום חייב להקריב חלבו ודמו ויאכל הבשר בתורת בכור. ובכור אדם ופטר חמור אינו נוהג בכהן ולוי, כמו שנכתב בעזרת השם, וזאת מן המצות שחיבה בסבת דבר.

חכמת חינוך

מצוה י"ח

מצוות קידוש בכורות בארץ ישראל

נתחדשו בזה, האחד, שחל עליו קדושת קרבן מאליו בלא שהבעלים קידשו אותו, דבר שלא מצינו בקרבנות אחרים, והשני, שחל עליו דין מתנות כהונה ושהבכור הוא ממון כהן בלא שיעשה בו דבר, אך זהו דבר שמצינו במק"א כגון בזרוע לחיים וקיבה.

והנה הרמב"ם (בכורות פ"א ה"ד) כתב וזה לשונו: "מצוות עשה להקדיש בכור בהמה טהורה ויאמר הרי זה קודש שנא' תקדיש לה' אלקיך, ואם לא הקדישו הרי זה קדוש מאיליו וקדושתו מרחם היא", ע"כ, ופסק הרמב"ם כחכמים (ערכין כט.) דס"ל שבכור בהמה טהורה צריך שהבעלים יקדש אותו באמירתו^ב.

ויש לעיין מהו ענין קידוש זה, אחרי שקדושת בכור חלה בין אם קידשוהו הבעלים ובין אם לא קידשוהו. ועוד יש

המצווה הי"ח היא מצוות קידוש בכורות וילפינן לה מדכתיב (שמות י"ג ב) "קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל באדם ובבהמה לי הוא".

ומצווה זו אף שהיא כוללת בכור אדם, בכור בהמה, ופטר חמור, מכל מקום בכור אדם ופטר חמור התורה ציתה עליהם בפני עצמם במקומות אחרים (שמות יג, לד) וקדושת בכור בהמה היא המצוה היחידה שהתורה ציתה עליה רק בפסוק זה, ומשום כך החינוך וכן הרמב"ם (מצוות עשה ע"ט) כתבו במצוות עשה זו את פרטי דיני קידוש בכור בהמה טהורה^א אף שמצוה זו כוללת קידוש בכורות בכלל.

והנה נתייחד בכור בהמה טהורה מכל קדשים ומתנות כהונה שקדושתו מרחם ואין צריך שהאדם יקדשו אלא הוא מקודש מעצמו, ושני ענינים נפרדים

א. וז"ל הרמב"ם: ודין זה של בכור בהמה טהורה שיובא לכהנים ויקריבו חלבו ודמו ויאכלו שאר בשרו, עכ"ל.

ב. אמנם הטור (יו"ד סימן שו) כתב דהרא"ש פליג עליו ופסק כר' ישמעאל דס"ל דליכא מצוה להקדישו. ועי' לח"מ (ערכין פ"ו ה"א) מש"כ בדעת הרמב"ם, ועי' מל"מ (בכורות שם) דתמה על הרמב"ם דסתמא דהש"ס (חולין קלז.) משמע דבכור א"צ להקדישו, ועי' מרכה"מ שם שתירץ דהיינו בדיעבד הוא קדוש מאיליו.

לעיין, האם אמירה זו מתייחסת רק לחלק קדושת הקרבן שבבהמה אבל חלק המתנות כהונה אינו צריך לקדשו, או שאמירה זו מתייחסת גם לחלק המתנות כהונה, ונפקא מינה אם צריך לקדש בכור בעל מום שאין בו דין הקרבה אלא צריך רק ליתנו לכהן^ג.

והנה מצינו שני ענייני קדושה שתלויים באמירתו של האדם, האחד, הוא שהאדם פועל את חלות הקדושה וכמו שמצינו בהקדש, שעל ידי אמירת האדם חל קדושה על הבהמה, וכן כמה וכמה דינים, ומאידך מצינו ג"כ קידוש של שבת, מועדים, ויובלות, שאמנם יש דין קידוש בפה, אבל אינו אלא דין על הגברא לאומרו אבל קדושת הדבר שעליו נאמר הקידוש קביעא וקיימא, ולכן חל קדושת שבת ויובל בין קידשוה בפה ובין לא קידשוה בפה.

ויש לחקור בגדר הקדשת בכור האם הוא כעין קידוש שמצינו בשבת ויובל שעיקרו אינו לפעול חלות קדושה אחפצא אלא דין על הגברא לעשות מעשה קידוש

ועי"ז יקבע בנפשו מעלת הקדושה של הדבר שקדושתו כבר קביעא וקיימא, וכמו כן בבכור אינו אלא דין אגברא לעשות מעשה קידוש דהא הבכור קדוש גם אם לא קידשו, או דלמא הקדשת בכור הרי זה כהקדשות שמצינו בנדירים ונדבות דחלה הקדושה על ידי אמירתו, ואף שבבכור אינו מוסיף קדושה בבהמה, מכל מקום מוסיף הוא איסור על נפשו, דהנה בהקדיש בהמה לשלמים יש שני איסורים במעילה בה, האחד, מה דרמי איסורא אכו"ע מכח זה שבהמה זו היא שלמים, והשני, מה דרמי על המקדיש איסורא ד"לא יחל דברו" כיון שנדר שבהמה זו תהיה שלמים, וכמו כן י"ל בבכור שאף שיש לבהמה זו קדושת בכורה גם בלי אמירתו מכל מקום הוא מוסיף אנפשיה איסור באמירתו, וכדלהלן. ועכ"פ נראה שלפי שני הצדדים בחקירה זו אין טעם לאמירה זו בבכור בעל מום (ומכל מקום דבר זה נידון בפוסקים בהרחבה, עי' פ"ת יורה דעה סימן ש"ה ס"ק א')^ד.

ונראה, דאף שיש לתלות חקירה זו בכמה וכמה מחלוקות הפוסקים^ה, מכל

ג. עי' בד קודש (פרשת בא) שחקר אי המצוה להקדיש בכור בהמה טהורה הוי דין בקדושת קרבן או בקדושת הבכורה דאית ביה, וכתב נפק"מ אי רשאי להקדישו קודם יום השמיני דלגבי קדושת קרבן הוי מחוסר זמן, עיי"ש מש"כ להוכיח מדברי החינוך דהוי דין בקדושת הבכורה.

ד. עיי"ש בשם התיבת גמא (פרשת ראה) דגם בעל מום צריך להקדישו.

ה. עי' אחיעזר ח"ג סימן סז אות א דנקט בדעת הרמב"ם דאינו אלא אמירה בעלמא ולא נתוסף בו קדושת פה, אמנם בכתבי הגר"ז (נזיר ד:): נקט דהוא מעשה הקדש אף דלא נתוסף בו שום קדושה, עיי"ש. ועי' מחנה

הוא בבהמה זו איסור ויהא בה גם דין דבר הנידב ואיסור כל יחל.

ובזה יבואר הא דלא מצינו דין אמירה זו גם בבכור אדם ופטר חמור, דכיון שהם אינם קרבים לגבי מזבח אין צורך שיקבע ויחזק הבעלים את האיסור, כנ"ל בחסדי השי"ת.

מקום עיקר דין הקדשת בכור הוא בדומה למה שמצינו בהקדשת שאר קדשים¹, והטעם דבעינן לאמירה זו י"ל דכיון שנתייחד בכור בהמה שחל עליו קדושת קרבן כבר מרחם מה שלא מצינו בשום קרבן, רצתה התורה שלתוספת וחיזוק איסורו וקביעת הדבר בנפש הבעלים יוסיף

מצוה י"ט. לא לאכל חמץ בפסח

שלא לאכל חמץ בפסח, שנאמר (שמות י"ג, ג') ולא יאכל חמץ.

משרשי מצוה זו. מה שכתבנו בשאר מצות הפסח.

דיני המצוה. כגון מה הן הדברים שנאסר בהן משום חמץ, והן חמשה מיני דגן, ודין הלש במי פרות, ודין לתיתה, ותבשיל שנמצא בו חמץ, בחמין או בצונן, ויתר פרטיה מבוארים בפסחים (ל"ה, א' וב') (או"ח מס' תמ"ו עד תס"ח).

ונוהגת בכל מקום ובכל זמן, בזכרים ונקבות. ועובר עליה ואוכל כזית חמץ בפסח במזיד, חיב כרת. בשוגג חיב חטאת קבועה.

אפרים (גדרים סימן י) דמבואר בדבריו דנתוסף בו קדושה ע"י הקדשו, ובשיעורי ר' שמואל (גדרים לדף יג): מש"כ לבאר דבריו, ועי' קה"י (גדרים סימן י) מש"כ לבאר בגדר הקדשת בכור.
ו. ועי' בסדור עמודי שמים ליעב"ץ בפרשת קדש לי שכתב וז"ל: קדש בפה לומר קדושים הם להתחייב בפדיון כהקדש וזולתו אסורים לעשות מלאכת חול, אלמא דס"ל דהוי דומיא דהקדשת שאר קדשים.

חכמת חינוך

מצוה י"ט שלא לאכול חמץ בפסח

בפת שהוא אוכל כזית, וכמו שלא מצינו מי שיאמר שבכדי לקיים מצוות אכילת מצה צריך לאכול כזית מהקמח.

והנה החינוך (מצווה י"ב) הלך בעקבות הרמב"ם שמנה לאו דאכילת חמץ ולא דאכילת תערובת חמץ לשני לאוין נפרדים, אמנם דבר זה אינו מוסכם ושיטת הרמב"ם בזה היא מיוחדת ביותר, דהנה הרמב"ם (ספר המצוות ל"ת קצ"ח הביאה החינוך שם) מנה לאו דאכילת חמץ ותערובת חמץ לשני לאוין נפרדים, ודעתו שהאוכל חמץ בעין חייב כרת, והאוכל כזית חמץ בתערובת ויש בתערובת כזית חמץ בכדי אכילת פרס עובר על לאו נפרד ולוקה עליו מן התורה, והאוכל תערובת חמץ

המצווה הי"ט היא שלא לאכול חמץ בפסח וילפינו לה מקרא ד"ולא יאכל חמץ" (שמות י"ג ג').

והנה ידוע מה שכתב המשנה ברורה (סימן ר"ח ס"ק מ"ח) שמנהג העולם לברך על המחיה על כזית מהמאכל ולא צריך לאכול כזית מהקמח^א, ומנהג זה הוא דלא כמו שכתב שם השולחן ערוך^ב שצריך לאכול כזית קמח^ג.

ומעתה יש לחקור באיסור אכילת חמץ מהו השיעור שיתחייב בו, האם צריך שיהיה בו שיעור כזית קמח או שסגי בכזית פת חמץ ואף אם אין בה כזית קמח. ולכאורה דבר פשוט הוא דבכדי להתחייב אין צריך שיהיה בו כזית קמח אלא די שיש

א. וכן דעת האור לציון פי"ד וכן כתב הילקוט יוסף או"ח ז סימן רה סט"ז, ומכל מקום כתב המ"ב דטוב להזהר שיהיה בו כזית קמח.

ב. וז"ל השו"ע (שם ס"ט): "ערב קמח דחן ושאר מיני קטניות עם קמח של חמשת מיני דגן ובשלו בקדרה, מברך בורא מיני מזונות ועל המחיה; ואם עשה ממנו פת, מברך המוציא וברכת המזון; ודוקא שיש באותו קמח מחמשת המינים כדי שיאכל ממנו כזית דגן בכדי אכילת פרס, אבל אם אין בו זה השעור מחמשת המינים, אינו מברך לבסוף ברכת המזון, אלא בתחלה מברך המוציא, כיון שיש בו טעם דגן אף על פי שאין בו כזית בכדי אכילת פרס, ולבסוף על המחיה; ואם בשלו בקדרה, מברך תחלה בורא מיני מזונות ואחריו בורא נפשות.

ג. וכ"ד בשו"ת אגרות משה או"ח ח"א סימן ע"א שאין לברך על המחיה אלא אם כן אכל כזית מהקמח, וכן כתב בשו"ת מנחת יצחק ח"ט סימן טו וכ"ד החזו"א והרב מבריסק ואכ"מ.

בלאו", אבל אנן קיי"ל כחכמים שסוברים ש"על חמץ דגן גמור ענוש כרת על עירובו בלא כלום", ותימה על הרמב"ם שפסק כר' אליעזר ולא חכמים, והראב"ד השיג אף הוא על הרמב"ם: "הרב ז"ל (הרי"ף לפסחים מג, א) פסק באלו כרבנן משום דאין כזית בכדי אכילת פרס". עכ"ל.

ובאמת דברי הרמב"ם מרפסן איגרי וכבר עמדו בשאלה זו כמה וכמה גדולי עולם^ד אמאי בעינן לאו מיוחד לתערובת חמץ שיש בה כזית בכדי אכילת פרס, ומ"ש מכל הלאוין ואיסורי אכילה שבתורה שחייב עליהם גם כשהם מעורבים כל שיש בהם כזית בכדי אכילת פרס, ולמה יגרע איסור חמץ דנימא שאינו חייב כל שהוא בתערובת אף אם יש בו כזית בכדי אכילת פרס, וגם לאחר שנאסר אמאי אינו חייב כרת באכל כזית בכדי אכילת פרס של חמץ?

והכסף משנה, הלחם משנה והמשנה למלך כתבו שהרמב"ם פסק כרבי אליעזר - דרק לשיטתו שייך חיוב מלקות בתערובות חמץ - מכיון שסתם משנה כשיטתו, דהן באזהרה ולא בכרת.

שאינן בה כזית חמץ בכדי אכילת פרס אינו עובר אלא על איסור דרבנן ולוקה מכת מרדות. וכן פסק גם בהלכותיו. (חמץ ומצה פ"א ה"ו), וז"ל: "אין חייבין כרת אלא על אכילת עצמו של חמץ, אבל עירוב חמץ כגון כותח הבבלי ושכר המדי וכל הדומה להן מדברים שהחמץ מעורב בהן אם אכלן בפסח לוקה ואין בו כרת שנאמר כל מחמצת לא תאכלו. במה דברים אמורים בשאכל כזית חמץ בתוך התערובות בכדי אכילת שלוש ביצים הוא שלוקה מן התורה, אבל אם אין בתערובת כזית בכדי אכילת שלוש ביצים, אף על פי שאסור לו לאכול, אם אכל אינו לוקה אלא מכין אותו מכת מרדות". עכ"ל הרמב"ם.

והרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות (שם) השיג עליו ומנה את איסור אכילת חמץ ללאו אחד, וכתב דאם יש בתערובת כזית חמץ בכדי אכילת פרס אין צריך לזה לאו מיוחד אלא הוא בכלל אכילת חמץ בעין, והא דמרבי' בגמ' (פסחים מ"ג.) כותח הבבלי ושכר המדי ללאו, היינו לדעת ר' אליעזר דס"ל בברייתא (פסחים שם) ד"על חמץ דגן גמור ענוש כרת על עירובו

ד. ובהם, הרמב"ן והרמ"ך וז"ל הרמ"ך: "ועוד תמיהא לן אם יש בו כזית בכדי אכילת פרס למה אינו חייב כרת, מי גרע חמץ מכל איסורין שבתורה שמצטרפים בין לכרת בין למלקות אם אכל מהם כזית בכדי אכילת פרס דחשבינן ל' כאילו איסורא בעיניה וצ"ע". וכן הקשו גם הטור או"ח סימן תמב ויו"ד סימן צח, כס"מ חמץ ומצה פ"ו ה"א, פרי חדש סימן תמב, שער המלך שם, פרי מגדים פתיחה כוללת לאו"ח הלכות פסח חלק השני. ובסימן תמב, מקור חיים שם ביאורים סק"א, ועוד.

מעט קמח - שבאופן זה חכמים יסברו שאפילו כשאוכל כזית בכדי אכילת פרס פטור, כיון שאינו אוכל כשאר בני אדם רגילים - אלא בכוח שנתנו בו הרבה קמח, דגם כשאוכל כשאר בני אדם הוא אוכל כזית בכדי אכילת פרס, ולפיכך גם לרבנן חייב^ה.

ובהקדמת השו"ע אדמו"ר הזקן להל' פסח מצאנו תרוץ על קושיות אלו, וז"ל: "שלא לאכול כל שבעה תערובות חמץ שיש בו כזית בכדי אכילת פרס מהתערובות, אף על פי שבאכילת התערובות אין טועמים כלל החמץ שבתוכו ואין נותנים בתוכו את החמץ אלא לקיוהא בעלמא^ה, כגון כותח הבבלי שמפריץ בתוכו פירורי לחם חמץ להחמיצו, שאין בכוח טעם הלחם אלא חמיצות הלחם החמץ את הכותח, שכיוצא בזה בשאר איסורים אין כאן איסור מן התורה, אבל בחמץ בפסח החמירה תורה ואמרה כל

אמנם המגיד משנה כתב שהרמב"ם פסק כחכמים, וכפי שמבארת הגמ' בשיטת חכמים דעל עירובו בלא כלום. בדגמ' (שם מד, א) הק' "סוף סוף אמאי פליגי עלי' דרבי אליעזר בכוחת הבבלי (הלא הוי כזית בכדי אכילת פרס, וכזית בכדי אכילת פרס בשאר איסורים הוי דאורייתא), אלא הנח לכותח הבבלי דלית ביה כזית בכדי אכילת פרס (דהא כותח אינו עשוי לאכול אלא לטבול והוא חריף ביותר וע"כ אינו אוכל ממנו כזית בכדי שהיית אכילת פרס). ואי בעיניה דקשריף וקאכיל ליה בטלה דעתו אצל כל אדם (ואם הוא כן אוכל התבלין דכותח הבבלי במהירות ואוכל כזית בכדי אכילת פרס אין מחייבין אותו דבטלה דעתו אצל כל אדם). ואי משטר קשטר ואכיל (היינו שאוכל הכותח כדרכו על ידי טבילה דמטבל ואוכל) לית ביה כזית בכדי אכילת פרס", יעו"ש.

וביאר המ"מ דדברי הרמב"ם אינם אמורים בכוחת רגיל שנותנים בו

ה. כך פי' המנחת כהן בספר התערובות ח"א פ"ו בדברי המגיד משנה. וראה ג"כ במרכה"מ. אבל יש לפרש בדברי הרמב"ם דס"ל כדעת התוס' נזיר (לו, ב ד"ה הנח) דרבנן ס"ל דאם אוכל כזית בכדי אכילת פרס חייב אפי' כשאינו אוכל כדרך שאר בני אדם, אבל במקרה הזה לא עסקה המשנה, שאין דרך המשנה לעסוק במקרה יוצא דופן, ועי' חזו"א (או"ח סימן קכד לדף מד.) ובאבן האזל (איסורי מזבח פ"ה ה"א) מש"כ לבאר בדעת הרמב"ם.

ו. כעין סברא זו כתב ג"כ בבעל המאור פסחים (מד, א) בסוגיא דטעם כעיקר וז"ל: "טעמן משתנה ע"י העירוב לטעם אחר שאין טעם האיסור שהוא הדגן נראה בעירוב אלא שהוא מסייעו לתת לו טעם חדש", עכ"ל.

וע"פ חידושו של אדמו"ר הזקן יש ליישב ג"כ קושיית התוס' פסחים (כד, ב ד"ה אלא), וז"ל: "מיהו תימה אמאי אמר דזיעה בעלמא הוא, הא טעם כעיקר דאורייתא". עכ"ל. וע"פ ביאורו של אדמו"ר הזקן מובן, דכיון דנשתנה טעמו, והוא עכשיו רק חמיצות וטעם חדש, אי"ז ענין לטעם כעיקר רק לאיסור מיוחד גבי תערובת חמץ דוקא.

שיש שם פת עליו כגון לחם והדומה לו שחייב עליו כרת, והשני הוא קמח שבא לידי חימוץ על ידי שעירב אותו במשקה אבל מעולם לא היה עליו צורת פת, וזהו תערובת חמץ שאמרו שאינה אלא בלאו. ולפי זה מה שכתב הרמב"ם דעל תערובת חמץ אין בו כרת אבל לוקה אם יש בו כזית חמץ בכדי אכילת פרס, היינו דוקא אם עירב קמח וכדו' במשקה, אבל אם עירב פירורי לחם או כל דבר ששם פת עליו אף שהוא בתערובת מכל מקום כל שיש בו כבכא"פ ה"ז חייב כרת. ולפי זה בתערובת חמץ כגון שכר המדי וכדו' שיעורם לחמץ יהיה תלוי אם יש בהם כזית קמח או לא דאל"כ איך נשער בהם?! ונמצא עפ"י הצ"פ דשונה שיעור חמץ לחיוב כרת דאכילת חמץ בעין משיעור כזית לחיוב מלקות של אכילת תערובת חמץ, ששיעור החמץ לגבי איסור אכילת חמץ בעין הוא בכזית מן המאכל אפילו שאינו אוכל כזית מן הקמח, ושיעור כזית לגבי איסור אכילת תערובת חמץ הוא כשאוכל כזית מן הקמח.

ושמעתי מהר"ר צבי סוקול שליט"א
דדברי הצפנת פענח מבוארים
היטב עפ"י ד' הגר"ח (פ"ו ה"ה מהל' חמץ

מחמצת לא תאכלו ואפילו תערובתו. אבל כרת אינו חייב אלא אם כן יש בתערובתו טעם חמץ כמו בשאר איסורים, עכ"ל.

אמנם בצפנת פענח על הרמב"ם (שם) כתב ליישב שיטת הרמב"ם בדרך חדשה, דחמץ גמור שנתערב עם דבר אחר חייב כרת "רק כאן מיירי שנתערב קמח ונתחמץ בתערובת והוי זה כמין בריה אחרת ולא אתרבי רק ללאו", ולפיכך כותב הרמב"ם (שם פ"ד ה"ח) בנוגע לכותח הבבלי – "שעושינן אותו מן הקמח", עיי"ש דהשאלה היא אי חל עליו (על הכותח שנעשה מהקמח) איסור חמץ. ודבר זה הוא מבואר על פי פירושו של הרמב"ם שכותח הבבלי היינו שמערבים קמח בתוך השיכר, עיי"ש אריכות נפלאה, דהשאלה היא אי חל עליו (על הכותח שנעשה מהקמח) איסור חמץ. ומביא דפלוגתת הרמב"ם והראב"ד היא, דלרמב"ם דהאיסור חמץ הוא רק איסור גברא ממילא לא איכפת לן איך נעשה הכותח – וחייב, משאם כן להראב"ד דהוה איסור חפצא אם כן אין שום איסור על הכותח – דלא חל על הכותח שם חמץ

הרי שלגאון הרוגאצ'ובער יש שני סוגי חפצא של חמץ, האחד הוא חמץ

ז. דאילו רש"י על הגמרא (כא: ד"ה ר' יהודה) פירש שכותח הבבלי היינו שיכר שמערבים בו חתיכות לחם. ובאמת בירושלמי ר"פ ואלו עוברין משמע כפירושו של הרמב"ם עפ"י הרוגאצ'ובי, שכן כתב שצ"ל בכותח מים. ואי שמין בו פירורי לחם למה צריך דוקא מים (דאין לומר משום דמי פירות אין מחמיצין – דהרי זה כבר פירורי חמץ), אלא ש"מ דשמין לתוכו קמח, כדברי הרוגאצ'ובי.

ומצה) שכתב שבכדי שהפת תהיה כשרה מצות אכילת מצה בעינן שיהיה עליה שם למצות אכילת מצה צריך שיהיה עליה פת דגן, כמו כן בחמץ בעינן שיהיה עליו צורת הפת, עיי"ש, ואם כן כמו שלגבי שם פת דגן.

מצוה כ. שלא יראה לנו חמץ בפסח

שלא יראה חמץ בכל מושבתינו כל שבעת ימי הפסח, שנאמר (שמות י"ג, ז') ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור בכל גבולך שבעת ימים. ואין אלה שני לאוין בשני ענינים, אבל הם בענין אחד, כמו שאמרו ז"ל (ביצה ז:): פתח הכתוב בחמץ וסים בשאור, לומר לך הוא חמץ הוא שאור, כלומר, אין הפרש בין החמץ עצמו ובין דבר המחמץ.

משרשי המצוה. מזה שכתבנו בשאר מצות הפסח. דיניה מבוארים בפסחים (שם תל"ד).

ונוהגת בכל מקום ובכל זמן, בזכרים ונקבות. והעובר עליה ולקח חמץ בפסח והניחו ברשותו, לוקה. אבל אם לא הוציאו מקדם הפסח מביתו אינו לוקה עליו לפי שאין בו מעשה. ואין לוקין עליו, כמו שאמרנו.

חכמת חינוך

מצוה כ' שלא יראה לנו חמץ בפסח

המצווה הכ' היא לאו ד"בל יראה" ויש לעיין בלאו זה דבל יראה האם הוא ונלמדת מהפסוק ד"לא יראה לך חמץ בכל גבולך" (שמות י"ג, ז'). איסור כפשטות הלשון שאסור שיהיה שום חמץ שנראה ברשותנו או שהוא

איסור שלא יהיה מצב שיכול שיראה חמץ ברשותינו אך בעצם אין שום קשר בין האיסור לשום סוג של ראייה אלא הוא רק אופן שעל ידו התורה אומרת לנו שאסור שיהיה שום חמץ ברשותינו.

והנה מלבד לאו דבל יראה, מנו החינוך (מצווה י"א) והרמב"ם (מצוות ר' ור"א) ושאר מוני המצוות גם לאו דלא ימצא והם שני מצוות נפרדות, וצ"ע מה ההבדל בין שני לאוין אלו ובפרט לפלא על הרמב"ם שכ' (בשורש התשיעי) שלא ימנה שני לאוין המורים על דבר אחד, וכבר עמד ע"ז הרא"ם (הו"ד בכס"מ פ"א ה"ג מחושן משפט) והוא תימה על הרמב"ם שבד"כ מסביר למה הוא מונה לאוין דומים וכאן אף שמנאן לשני לאוין (לאו ר"א ור"ב) ולא ביאר כאן מה האחד מוסיף על השני.

והנה בברייתא פסחים (ה:) נתבאר^א שמלאו דבל ימצא לומדים שאסור שיהיה לו חמץ אפי' אם הוא מוטמן וכן

שאסור לקבל פקדונות מן הנכרים ומקרא דבל יראה למדים אנו ש"שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה" ועוד אי' התם דאיסור בל ימצא נאמר רק "בבתיכם" אבל איסור בל יראה נאמר "בגבולך" והיינו גם בבורות שיחין ומערות ולא שמותר לפי"ז שיהיה לאדם חמץ טמון או מופקד בגבולין, או שאין היתר בחמץ של הקדש או של אחרים בבתיים דע"ז דורשת הגמ' ג"ש ד"שאור שאור" שמקשה את האיסור של בל יראה ובל ימצא ונותנת את האמור בזה בזה. ואף שבל ימצא מרבה אפי' טמון ובל יראה?

ועתה קשה ביותר דכיון שהאמור בלאו זה אמור בלאו השני ואיכא גז"ש ד"שאור שאור" ליתן את האמור של זה בזה איך יתכן למנותן לשתי מצוות הא ענין אחד הוא לשתיהן והוא דבר פלא.

ועתה אם נאמר שאיסור בל יראה הוא איסור שעיקרו הוא קשור בראיה

א. דהנה אי' שם: "ת"ר שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם מה ת"ל והלא כבר נאמר (שמות י"ג ז') "לא יראה לך שאור [ולא יראה לך חמץ] בכל גבולך לפי שנא' לא יראה לך שאור שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרי ת"ל לא ימצא אין לי אלא בנכרי שלא כיבשתו ואין שריו עמך בחצר נכרי שכיבשתו ושריו עמך בחצר מנין ת"ל לא ימצא בבתיכם אין לי אלא שבבתיכם בבורות בשיחין ובמערות מנין ת"ל בכל גבולך ועדיין אני אומר בבתיים עובר משום בל יראה ובל ימצא ובל יטמין ובל יקבל פקדונות מן הנכרי בגבולין שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה מניין ליתן את האמור של זה בזה ושל זה בזה ת"ל שאור שאור לגזרה שוה, נאמר שאור בבתיים שאור לא ימצא בבתיכם ונאמר שאור בגבולין לא יראה לך שאור מה שאור האמור בבתיים עובר משום בל יראה ובל ימצא ובל יטמין ובל יקבל פקדונות מן הנכרי אף שאור האמור בגבולין עובר משום בל יראה ובל ימצא ובל יטמין ובל יקבל פקדונות מן הנכרי ומה שאור האמור בגבולין שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה אף שאור האמור בבתיים שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה.

ממש של החמץ ניתן לומר שלא דבל יראה שונה בעצמותו ולכן הוא נמנה ללאו בפ"ע דהרי הוא שונה בעצמותו אבל אם ענינם של כל יראה וכל ימצא אחד הוא אלא שכל יראה לימד שאסור שיהיה לו חמץ בגבולין וכל ימצא לימד שיש איסור אף אם זה פיקדון ומוטמן אבל בעצם ענין אחד להם הרי עדיין קשה מדוע נמנו שניהם לשני לאוין דבכמה מקומות מצינו שפרטי הדין מתרבים מכמה מקומות בתורה וזה לא אומר שמונים כל אחד ממקומות אלו כל אחד בפ"ע אלא יש את עיקר הלאו ואת דיניו למדים אנו ממקומות שונים בתורה.

והמעייין ברמב"ם בשה"מ כשהביא שתי מצוות אלו, יראה שמשמעות דבריו היא ששני לאוין אלו הם מענין שונה דהנה בלאו דכל יראה כ' הרמב"ם (לאו ר') "האזהרה שהזהרנו שלא יראה חמץ בכל מושבותינו כל שבעת הימים והוא אמרו: "ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאר בכל גבלך" (שמות יג, ז), ובלאו דכל ימצא כ' הרמב"ם (לאו ר"א) "האזהרה שהזהרנו שלא ימצא חמץ ברשותנו, גם אם אינו נראה או אם הוא מפקד, והוא אמרו:

"שבעת ימים שאר לא ימצא בבתיכם" (שם יב, יט), ונראה מדבריו שמלבד מה שיש בלאו דכל ימצא גם איסור על טמון ופקדונות מ"מ הוא לאו שונה מכל יראה בעצמותו ואיכותו והיינו שזהו איסור על עצם ההימצאות.

ועייין בכס"מ (פ"א ה"ג מחושן משפט)^ב שעמד בענין זה, וכ' שבאמת לאוין אלו שונים הם והנפק"מ היא בחמץ טמון שאם יש לו חמץ טמון בביתו עובר רק על כל ימצא ולא על כל יראה כיון שא"א לראות את החמץ הטמון ונמצא שלדבריו דלאוין אלו שונים לא רק בהלכות שהם מרבים אלא גם בעצם איכותם דלאו דלא יראה תלוי במה אפשר לראות וכל ימצא במה אפשר למצוא.

ועי' במנ"ח (כאן) שבאמת הבין כך וכ' שלדברי הכס"מ אפשר דסומא אינו עובר בלאו דכל יראה כיון שאינו יכול לראות ועי"ש שהביאו^ג שיש שכ' לפי"ד המנ"ח שיתכן אף שאינו עובר בכל יראה אם הוא נמצא בריחוק מיל מביתו כיון שממרחק זה אינו יכול לראות ולכן לא עובר על כל יראה והוא דבר חידוש.

ב. "והנראה בעיני דלא יראה לא משמע אלא כשהוא נראה לעינים דוקא וכן משמע בספר המצות מצוה ר' ומצוה ר"א. ומה שכתב בפרק ד' (א-ב) עובר משום כל יראה וכל ימצא לאו למימרא דבכל אחד מהנוכחים לעיל עובר בשניהם אלא היכי דשייכי תרווייהו עובר בשניהם דכל היכא דעבר על לא יראה עבר נמי על לא ימצא אבל בטמון לא עבר אלא על לא ימצא. ועל דרך זו יש לפרש גם הברייתא השנויה בפרק קמא דפסחים (ה:) שממנה למד הרמב"ם דינים הללו".

ג. בשולי המנחה (מנחת חינוך בהוצאה חדשה) במצוה זו הערה 2 בשם המנחה חדשה.

בזה אף טמון, אך הוא דוקא בביתו ולא בגבולין אבל כיון דאתיא ג"ש דשאור שאור ונתנה את האמור של זה בזה א"כ כל פעם שעובר על לאו זה עובר גם על הלאו השני אבל מ"מ עדיין עיקר הלאו שעובר עליו הוא הלאו האמור בענינו, וא"כ אם למשל יש לו חמץ בטמון אף שמרובי ילפי' שעובר על כל יראה מ"מ עיקר הלאו שעובר עליו הוא כל ימצא, ונפק"מ לענין מלקות דלענין מלקות ה"ז יכול ללקות רק על הלאו שהוא עוקר הלאו שנאמר בו אבל לא על הלאו שנרבה על זה.

ובדומה לזה שמעתי מהר"ר צבי סוקול שיש לומר שבאמת כל אחד מהלאוין האלו הוא אותו דבר, והסיבה שהרמב"ם מנה שני לאוין אלו לשני לאוין נפרדים הוא דכיון ששי' הרמב"ם היא שמה שנלמד באחד מהי"ג מידות הוא רק מד"ס א"כ כיון שהוקשו לאוין אלו בגז"ש אז שוב א"א למנותם כשני לאוין נפרדים ואכתי צ"ב.

אבל קשה לומר כד' הכס"מ דלאו דבל יראה ובל ימצא מחולקים באופן זה דהנה הרמב"ם כ' (פ"ד ה"ב מהל' חושן משפט) וזה לשונו "הא למדת, שחמץ של ישראל אם הניחו ברשותו, אפילו טמון, ואפילו בעיר אחרת, ואפילו מופקד ביד גויים-הרי זה עובר משום "לא יראה" ו"לא ימצא" וכו'.

הרי שמפורש בדברי הרמב"ם שאיסור כל יראה ובל ימצא באים יחד בכל מקרה בין בטמון ובין בפקדון וא"כ אין שום חילוק ביניהם והדרא קושיא לדוכתא מדוע נמנו לשני לאוין שונים, ובכס"מ כ' ליישב קושי זה דדברי הרמב"ם כאן הם לאו דוקא וכוונתו שעובר רק על אחד מהלאוין אך קשה לדחות את ד' הרמב"ם המפורשים כך.

וליישב הענין שמעתי מהגרצ"י רייכמאן לבאר שביסוד לאו דבל יראה ולא דבל ימצא הם לאוין נפרדים ולא דבל יראה אוסר כפשוטו מה שיראה ולכן לא כלול בזה טמון ולא דבל ימצא וכלול

מצוה כ"א. מצות ספור יציאת מצרים

לספר בענין יציאת מצרים בליל ט"ו בניסן, כל אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח לשם יתברך על כל הנסים שעשה לנו שם. שנאמר (שמות י"ג, ח') והגדת לבנך. וכבר פרשו חכמים (מכילתא בא שם), דמצות הגדה זו הוא בליל ט"ו בניסן בשעת אכילת מצה. ומה שאמר הכתוב לבנך, לאו דוקא בנו (פסחים קט"ז.), אלא אפילו עם כל בריה.

וענין המצוה, שיזכר הנסים והענינים שארעו לאבותינו ביציאת מצרים, ואיך לקח האל יתברך נקמתנו מהם, ואפילו בינו לבין עצמו, אם אין שם אחרים, חייב להוציא הדברים מפיו, כדי שיתעורר לבו בדבר, כי בדבור יתעורר הלב (עי' סהמ"צ להרמב"ם מ"ע קנ"ז).

משרשי מצוה זו. מה שכתוב בקרבן הפסח. ואין מן התמה אם באו לנו מצות רבות על זה, מצות עשה ומצות לא תעשה, כי הוא יסוד גדול ועמוד חזק בתורתנו ובאמונתנו. ועל כן אנו אומרים לעולם בברכותנו ובתפלותנו זכר ליציאת מצרים, לפי שהוא לנו אות ומופת גמור בחדוש העולם, וכי יש אלה קדמון חפץ ויכול, פועל כל הנמצאות הוא ובידו לשנותם, כפי שיחפץ בכל זמן מן הזמנים, כמו שעשה במצרים, ששנה טבעי העולם בשבילנו, ועשה לנו אותות מחדשים גדולים ועצומים, הלא זה משתק כל כפר בחדוש העולם ומקים האמונה בידיעת השם יתברך, וכי השגחתו ויכלתו בכללים ובפרטים כלם.

דיני המצוה. כגון הסדר שחייבין ישראל לעשות בלילה הזה בענין סעדתן, והכוסות של יין שחייבין לשתות, ושעורן, ומזיגתן, וסדורן. והנני כותב לך בני הסדר בקצרה, כאשר שמעתיו מפי חכמי הדור בדיוק. בתחלה מביאין מים ונוטלין יד אחת בשביל כוס של קדוש שצריכין לטל. והכי איתא בברכות בפרק כיצד מברכין (מ"ג.), שבכוס מספיק נטילת יד אחת, ואין מברכין על נטילה זו. ואם רצה לטל שתי ידיו לכוס נוטל בלא ברכה. ואחר כך מברך על היין ומקדש

ואינו מברך על היין לאחריו. ואחר כך נוטל שתי ידיו ומברך על נטילת ידים, ומטבל בירק (הירק בדפוס וילנא) ומברך עליו בורא פרי האדמה לפניו, ולאחריו אינו מברך בורא נפשות וכו', לפי שימתין עד שיאכל המרור ואז יברך בורא נפשות על המרור ועל הירק. ואין כל מה שעשה בנתיים הפסקה, כמו שנפרש. ואחר שאכלו מן הירק בחרסת, מוזגין כוס שני, וקוראין ההגדה עם שני פרקים מן ההלל, ונוטלין היד אחת ומברך אשר גאלנו וכו' על כוס השני, ושותין אותו, ואין מברכין עליו פרי הגפן, ולא לאחריו על הגפן. ואחר ששתו כוס שני, נוטלין לידים ומברכין על נטילת ידים, ונוטלין חצי מצה ומניחין אותה על השלמה ומברכין על החצי המוציא ולאכל מצה. ונוטלין חזרת ומברכין לאכל מרור, ואוכלין ממנו בטבול בחרסת, ואין מברכין עליה בורא פרי האדמה, לפי שנפטר בברכה שברכו בירק תחלה, דהכי מכח בגמרא (פסחים ק"ג, ב), דלא הוי הפסקה לעולם, שנצטרך לחזר ולברך, אלא אם כן יש בדבר שני ענינים, שיעקר האדם דעתו מן הענין, כגון דאמרי הב לן ונברך, וכיוצא בזה. וכן שלא יהא באפשר לעשות שני הדברים ביחד, כגון מה שאמרו ז"ל (חולין פז, א ורש"י שם) משתי וברוכי בהדי הדדי לא אפשר. ואחר שאוכלין מן המרור בטבול, כורכין ממנו על גבי מצה ואוכלין. ואחר כך אוכלין סעדתן. ואחר כך אוכל כל אחד ואחד מעט מצה, וזכר לפסח שהיה נאכל על השבע, ואין אוכלין עוד כל הלילה, שלא לסלק טעם המצה מן הפה. דכתיב (תהלים קי"ט, ג) מדבש לפי, אבל מים ודאי שותין שאין המים מפגין הטעם. וכן שותין גם כן תרי כסי דמצוה, כי לא נדחה מצוה מטעם זה. ואחר כך נוטלין לידים ואין מברכין על נטילת ידים. ומוזגין כוס שלישי, ומברך עליו ברכת המזון ובורא פרי הגפן, אבל לא לאחריו על הגפן (עיי' בעל המאור סוף ערבי פסחים). ואחר כך מוזגין כוס רביעי וגומרין עליו את ההלל, ואין מברכין עליו בורא פרי הגפן, אבל אחריו מברכין על הגפן, והוא שלא יהא דעתו לשתות עוד כוס חמישי. נמצא לפי זה, שאין מברכין בורא פרי הגפן, אלא תרי זמני, על כוס של הקדוש, ועל כוס הברכה. ועל הגפן, פעם אחת אחר כל הכוסות. וארבע הכוסות ומצה דמצוה, צריכין הסבה. ויתר הפרטים מבוארים בסוף פסחים (א"ח מסי' תס"ט עד תפ"ב).

ונוהגת בזכרים ונקבות (פסחים ל"ו. קט"ו:) בכל מקום ובכל זמן. והעובר עליה, בטל עשה.

חכמת חינוך

מצוה כ"א

מצוות סיפור יציאת מצרים

אמנם מה שקשה ביותר בענין זה הוא, שהנה המעיין במוני המצוות (בה"ג, סה"מ לרמב"ם, והחינוך) לא ימצא זכרון מצוה זו של הזכרת יצי"מ בכל ימות השנה (מלבד הסמ"ק עשה ק"י שמנאה בכלל המצוות), ואם כן איך יתכן לומר מחד גיסא שהיא מצוה דאורייתא ומאידך גיסא היא אינה נמנית במנין המצוות².

ועי' באור שמח (ק"ש פ"א ה"ג) שכתב שאכן הזכרת יציאת מצרים בכל יום אינה מצוה דאורייתא, ואף שאמרו בגמ' (ברכות כא.) אמת ויציב דאורייתא משום שיש בה הזכרת יציאת מצרים, אין הכוונה שהזכרת יצי"מ היא מצוה דאורייתא, דלעולם אינה אלא מדרבנן רק שכיון שראו חכמים מכמה קראי שיש ענין גדול לזכור את יציאת מצרים לכן תיקנו שיזכיר יציאת מצרים כל יום.

המצוה הכ"א היא מצוות סיפור יציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר "והגדת לבנך ביום ההוא" וכו' (שמות י"ג ח'³).

והאחרונים האריכו לדון מה נתחדש במצוה זו של סיפור ביציאת מצרים בליל ט"ו יתר על החיוב לספר ביצי"מ בכל לילה, שעליה כתב הרמב"ם (ק"ש פ"א ה"ג) וז"ל: אף שאין מצות יציאת נוגהת בלילה, קוראין אותה בלילה, מפני שיש בה זכרון יציאת מצרים, ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה, שנאמר "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים, כל ימי חיך" (דברים טז ג), עכ"ל, הרי שהחיוב להזכיר יצי"מ ביום ובלילה כל ימות השנה הוא מצוה מדאורייתא, וכתבו בזה כמה חילוקים (עי' מנחת חינוך כאן, הגדה לבית בריסק בשם הגר"ח והגר"ז ועוד).

א. כן היא דעת הרמב"ם בסה"מ (עשה קנ"ז) והחינוך שהלך בעקבותיו, אבל בהל' חמוץ ומצה (פ"ז ה"א) כתב הרמב"ם שמצוה זו נלמדת מקרא ד"זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים".

ב. כן הקשה בצל"ח ברכות י"ב: ד"ה "מזכירין", עיי"ש שכתב משום שמצוה זו לא נכתבה בלשון ציווי. ועי' מנ"ח כאן. ובפמ"ג (פתיחה כוללת) ובחתי"ס (או"ח סימן טו) כתבו דדעת הרמב"ם דבליל פסח בעינן זכירה בפה ובכל השנה די בזכירה בלב ולכך לא מנאה הרמב"ם למצוה. ומשמיה דהגר"ח מטו (עי' עטרת שלמה להגר"ש זעפרני שליט"א סימן סד, ועוד) שדקדק מדברי הרמב"ם (ק"ש פ"א ה"ג) שהיא בכלל מצות ק"ש.

וקשה, דהא הטעם שאין חיוב לזכור את יציאת מצרים לימות המשיח הוא הפסוק (ירמיהו כ"ג ז) "לכן הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים", וקשה לומר שמצוות הזכרת יציאת מצרים כל לילה אינה נמנית למצוה משום שהיא לא נוהגת לימות המשיח, ואילו מצוות סיפור יציאת מצרים בליל ט"ו בניסן שנמנית למצוה נוהגת גם לימות המשיח, וכן קשה מאד לומר שבין שני זומא שדן במצוות הזכרת יציאת מצרים הנוהגת בלילות, דן במצווה נפרדת לחלוטין מהמצווה שנוהגת בליל פסח עד כדי כך שזו בטילה וזו לא, זו נמנית וזו לא, וכן עוד כמה וכמה חילוקים⁷.

ולכן נראה דכיון שהמצוה של הזכרת יציאת מצרים בכל יום נלמדת (ברכות י"ב:) מקרא ד"למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך" (דברים ט"ז ג) ורישא דקרא הוא "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני למען תזכור..."⁸, אם כן חיוב הזכרת יציאת מצרים בשאר ימות השנה אינה חיוב נפרד מחיוב סיפור יציאת מצרים בליל פסח אלא היא המשך וחלק מחיוב זה ואין צורך למצוא

אמנם אף שדברי האור שמח נכוחים וקושיא אלימתא היא אמאי לא הזכירה מוני המצוות, מכל מקום דעת רוב הפוסקים⁹ שהחיוב להזכיר יציאת מצרים בכל יום הוא מדאורייתא, וצריך עיון מה המקור לזה.

ועי' באסופת הגר"ח הלוי וכך כתב בחזון יחזקאל (על התוספתא ברכות פ"א ה"ב) לחדש שהרי נחלקו חכמים וכן זומא במשנה (שם יב:) לגבי הפסוק "כל ימי חייך" שלדעת חכמים הוא בא לרבות הזכרת יציאת מצרים לימות המשיח ולדעת בן זומא הוא בא לרבות הזכרת יציאת מצרים בלילות, וכיון שאנו פוסקים כבן זומא [כמבואר ברמב"ם הנ"ל] אם כן אין מצוה זו נוהגת לימות המשיח דהא ריבויא דכל מרבה לילות, וכיון שדעת הרמב"ם בשרשים (שורש ג) שאין למנות במנין המצוות מצוות שאינן נוהגות לדורות, לכן לא מנאה הרמב"ם בספר המצוות.

ונמצא לפי דבריהם שהזכרת יציאת מצרים היא המצווה היחידה מסוג זה שאף שהיא נוהגת לדורות מרובים מכל מקום אינה נמנית במנין המצוות כיון שהיא בטלה לימות המשיח.

ג. עי' מג"א סימן ע"ס ק א, שאגת אריה סימן ח, משנ"ב סימן סז ס"ק ד, ועוד.

ד. ועי' במועדים וזמנים להגר"מ שטרנבוך שליט"א (על הגדה של פסח) שהקשה על הגר"ח שאם אכן מצוות הזכרת יציאת מצרים היא מדאורייתא לא מסתבר שאינה נוהגת לימות המשיח שהרי לא מצאנו על שום מצוה מהמצוות שתהא בטילה לימות המשיח.

מכל מקום אסור לשכוח אותו בשאר ימות השנה וכמו שנאמר "לא תשכח", ועל דרך זה ענין המצוה לזכור יציאת מצרים כל ימות השנה, שצריך שמה שמספר ומקיים בימי הפסח ישאר כל ימות השנה והוא חלק מכלל מצוות הפסח, והטעם שלא מנאיה מוני המצוות אינו משום שאין זה חיוב דאורייתא אלא משום שהיא בכלל המצוה של סיפור יצי"מ בט"ו בניסן ולא מצווה בפני עצמה, ועדיין צריך ביאור.

חילוק בין מצוה זו למצות הסיפור בליל פסח שכן כל עצמה של מצוה זו מקורה ויסודה בחיוב הסיפור בליל פסח, אלא שבליל פסח צריך שיספר את סיפור יציאת מצרים ובשאר ימות השנה החיוב הוא רק להזכיר ולעורר ענין זה שסיפורנוהו בליל פסח^ה, ובדומה לזה הוא החיוב לזכור את מעשה עמלק, שאמנם החיוב להזכיר ענין זה הוא פעם בשנה וצריך שיהיה זה גדר המצווה (קריאה בס"ת, בעשרה וכו') אך



מצוה כ"ב. מצות פדיון פטר חמור



לפדות ולד חמר זכר שנולד ראשון, שנאמר (שמות י"ג, י"ג) ופטר חמור תפדה בשה. וענינה הוא שלוקח הישראל שה אחד ונותנו לכהן בפדיון בכור החמור שהוא לשם, מן הטעם שכתבנו למעלה, והוא, ברוך הוא, נתנו לכהן. ולפיכך פודהו הישראל ממנו, כי השם יתברך רצה שיהיה לו פדיון בשה. ואם אין לו שה, פודהו בדמי שה. ולפי שאין דמי השיות שוין, אמרו רז"ל (בכורות י"א). עין יפה בסלע, עין רעה בחצי סלע, ובנוגית בשלשה זזין. וזמן הפדיון, עד שלשים יום, והשה חלין ביד כהן, והחמור ביד ישראל.

משרשי מצוה זו. כדי שיזכרו היהודים לעולם הנס שעשה להם האל ביציאת מצרים, שהרג כל בכוריהם, כמו שכתוב.

ה. כעין זה כתב בספר סולת למנחה, ויצא לחדש לפי דבריו שקטן שהגדיל לאחר הפסח אינו חייב במצות זכירת יצי"מ בכל השנה כיון שהיה פטור בזמן עיקר החיוב, אולם הגרצ"פ פרנק זצ"ל (מקראי קדש פסח ח"ב סימן מד) דחה בתוקף את דבריו.

דיני המצוה. כגון שתפות הנכרי או מקבל חמור ממנו להטפל בו, ודין גוי שהפריש פטר חמור מה דינו, ודין חמור שילדה כמין סוס, ודין לוקח חמור מגוי, וענין ספק אם בכרה מה דינו, ודין נותן החמור בעצמו לכהן, ויתר פרטיה, מבוארים במסכת בכורות (ה; י"א. י"ב. וי"ד סימן שכ"א).
ונוהגת בכל מקום ובכל זמן, בזכרים ונקבות ישראלים, ולא בכהנים ולוים.
והעובר על זה בטל עשה.

חכמת חינוך

מצוה כ"ב מצוות פדיון פטר חמור

המצווה הכ"ב היא מצוות פדיון פטר חמור שנאמר "וכל פטר חמור תפדה בשה" ואם לא תפדה וערפתו" (שמות י"ג י"ג) והרמב"ם (מצוה פ"א פ"ב) והחינוך מנו מצוות פדיון פטר חמור ואת המצוה של עריפתו לשני מצוות נפרדות. ויש לחקור במצוה זו של פדיון פטר חמור, האם עיקרה מצות נתינה לכהן וכשאר מתנות כהונה וכמו מעשר בהמה

מעשר דגן וכדו' שעיקרם אינו מחמת שיש למעשר קדושה וערך מצד עצמו אלא מצות נתינה לכהן ועל ידי ההפרשה חלים דינים מסוימים על הדבר המופרש, או שמא עיקרה הוא משום ערך מסוים שיש לפטר חמור, וכעין מה שכתב החינוך כאן בשרש המצוה "כדי שיזכרו היהודים לעולם הנס שעשה להם האל ביציאת מצרים שהרג כל בכוריהם שנמשלו לחמורים", ובדומה

א. יש להעיר במצווה זו, דהנה אמרו דאין חיוב לפדות דוקא בשה, ואפשר לפדותו גם בשווי של שה, וכמש"כ הרמב"ם (ביכורים פ"ב הי"א) "אם אין לו שה לפדותו פודהו בשווייו, ונותן דמיו לכהן, לא אמרה תורה שה להחמיר עליו, אלא להקל עליו שאם היה לו פטר חמור ששווה עשר סלעים, יש לו לפדותו בשה שווה דינר, ולא יהיה זה חמור מן ההקדש, שנפדה בכסף", עכ"ל, ויש בזה כמה פרטי דינים ואכ"מ. אבל קשה טובא, דהנה הרמב"ם כתב קודם לכן (ה"ח - ט) כמה פרטי דינים איך פודים בשה, וכתב "אין פודין לא בעגל, ולא בחיה, ולא בשה שחוט, ולא בטריפה, ולא בכלאיים, ולא בכוי שנאמר "תפדה בשה" (שמות יג יג שם לד כ) ואין קרוי שה, אלא כבשים ועיזים חיים בלבד, עיי"ש, וא"כ קשה דלמה לן הך דרשה והלכה דאין פודין אלא בשה ושארין פודין בחיה שה שחוט וכו' והלא אף שא"ל לפדות בהם בתורת שה הא אפשר לפדות בהם בתורת שוה כסף והיה סגי בדרשה שאומרת דלא אמרה שה אלא להקל עליו ושקולא זו היא רק בשה ולא צריך למעט ש"ד מתורת פדיה ויועיל כל דבר מדין שוה כסף ככסף, וצ"ע לע"ע.

למצות פדיון בכור אדם, שאף שהוא אחד מכ"ד מתנות כהונה, מכל מקום הדבר פשוט שמצוה זו עיקרה אינה מצות נתינת ה' סלעים לכהן אלא משום מעלת וקדושת הבכור, רק שכדי לפדות את קדושתו הצריכה התורה שיתן ה' סלעים לכהן.

והנה נחלקו הרמב"ם והראב"ד במצוה זו של פדיון פטר חמור, דהרמב"ם (ביכורים פ"ב ה"ד) כתב "פטר חמור אסור בהניה, עד שיפדה, ואם מכרו קודם פדיון, דמיו אסורים, ואם מת קודם פדיון, או שערפו הרי זה ייקבר", עכ"ל, והראב"ד השיג על דבריו וז"ל: "אי אפשר, אם דמיו אסורים למה יתנם לכהן ויהנה בהן שהרי פודין פטר חמור בשוויו, וכי מאיסורי הנאה שתופסין את דמיהם הוא זה?!" עכ"ל.

הרי שנחלקו הרמב"ם והראב"ד אם פדיון פטר חמור תופס את דמיו או לא, דלרמב"ם כל שלא נתן את המעות שפדה בהן לכהן יש על המעות קדושה,

ולראב"ד המעות שפודה בהן את החמור הן חולין.^ב

ואפשר דבהא נחלקו הרמב"ם והראב"ד, דלרמב"ם, עיקר המצווה דפדיון פטר חמור הוא משום שיש לו מן חשיבות, ולדעתו הקדושה שיש לפטר חמור היא קדושת הגוף שתופסת את דמיה ומשום כך ס"ל שכל שלא בא הפדיון ליד הכהן איכא עדיין קדושת דמים, אבל דעת הראב"ד היא שעיקר המצוה דפדיון פטר חמור היא מצות נתינה לכהן וכיון שפדאה אינו אלא מחוסר מסירת דמים לכהן ואין בדמים קדושה. ועל פי זה יתבאר גם מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בריש הפרק, דהנה הרמב"ם כתב (שם ה"א) "מצות עשה לפדות כל אדם מישראל, פטר חמור בשה, ואם לא רצה לפדותו, מצות עשה לעורפו שנאמר "ופטר חמור תפדה בשה, ואם לא תפדה וערפתו" (שמות ל"ד כ') ושתי מצוות אלו נוהגות בכל מקום, ובכל זמן ומצות פדייה קודמת למצות עריפה". וכתב הראב"ד

ב. ועיין שו"ת רע"א (ח"א סי' ק"ס, הו"ד ברמב"ם מהדורת פרנקל כאן) שכתב ליישב את קושיית הראב"ד, ד"דוקא היכא דא"א לאפקועי מאיסורא בפדיון ולא אלים למתפס פדיונו לאפקועי איסורא כזה לא אלים ג"כ למתפס פדיונו לאסור דמיו, אבל בפטר חמור דאלימ למתפס פדיונו לאפקועי איסורא ה"נ אלים למתפס פדיונו, עיי"ש. ובשו"ת חלקת יואב (יו"ד סימן כח) כתב דהא דאיסורי הנאה אינם תופסין את דמיהן זה משום שאין להם דמים ואין על הדמים שם חליפין, אבל פטר חמור שהדין הוא שמוותר למוכרו וליטול את הדמים שהוא שוה יותר מהשה כמו שכתב הרא"ש (בכורות פ"א סימן יא) הרי יש לו דמים. ובקובץ ביאורים להגרא"ו (בכורות סימן א) כתב ליישב דאיסור הנאה של פטר חמור אינו איסור בעלמא אלא מחמת הקדושה שיש בו שהיא כקדושת דמים וקדש הרי תופס את דמיו. ועי' כתבי הגר"י (בכורות י:) שהביא מקור לשיטת הרמב"ם מדברי הגמ' שם.

דוקא לפדותו, ומחלוקתם מבוארת היטב כנ"ל, דדעת הרמב"ם היא שעיקר מצות פדיון פטר חמור אינה מצות נתינה לכהן אלא היא מצד הערך שיש לפטר חמור ולכן אינו חייב לפדותו וליתנו לכהן דוקא אלא יכול גם לערפו, אבל הראב"ד סובר שעיקר מצוה זו היא מתנות כהונה שבה ומשום כך המצוה אינה אלא לפדותו, וחייב עריפה הוא כמו שכתב רש"י על התורה בפסוק זה, משום שהוא הפסיד ממונו של כהן^ג.

"אי אפשר, בחיי ראשי אין זה מן הפלפול ולא מן הדעת המיושבת שיחשוב זה במצוות עשה, ואף שאמרו מצוות פדיה קודמת למצוות עריפה, לא שתחשב מצוה אבל היא עבירה ומזיק נקרא מזיק ממונו של כהן^ג ומפני שאמרו מצוות פדיה אמ' מצוות עריפה".

הרי שדעת הרמב"ם היא שגם עריפה היא מצוה ואינו חייב דוקא לפדותו אלא שמצות פדיה קודמת, אבל לדעת הראב"ד העריפה אינה מצוה כלל וחייב

ג. עי' מרכה"מ שתמה על הראב"ד (הלכות ביכורים פרק יב ה"א) תמהתי למה יקרא מזיק מי שאין לו שה לפדות ולא דמי שוויו ומקיים מצות עריפה. וה"ה כשדמי השה מרובה מדמי חמור וכיון שנתנה לו תורה משפט הבחירה רשאי שלא ליתן שה לכהן ולהפסיד לעצמו ורשאי לערוף.

ד. וראיתי להר"ר אשר טרגין שכתב לבאר דיסוד מחלוקת הרמב"ם והראב"ד תלויה בחקירה מה עיקר המטרה של פדיון פטר חמור, האם העיקר הוא הפקעת הפט"ח מרשות הבעלים או שהעיקר הוא הנתינה לכהן, ושהרמב"ם סובר שהעיקר הוא ההפקעה מרשות הבעלים ולפיכך כתב שמקיים את המצוה בין בפדיה ובין בעריפה, ומטעם זה הוא סובר שגם לאחר שפדאו דמיו אסורים עד שיגיעו ליד כהן דהא העיקר הוא ההפקעה מרשות הבעלים, אבל הראב"ד סובר שעיקר המצוה היא נתינת הכסף לכהן ומשום כך כתב שאין שום מצווה בעריפה והיא אינה אלא קנס על מה שהפסיד ממונו של כהן, וכן הוא סובר שלאחר שפדאו אין בדמים קדושה דהא עיקר תכלית המצוה היא כדי שינתן לכהן, ודפח"ח. ועי' במנ"ח מצווה כ"ג אות ב' שהאריך בענין זה, אמנם לאמור כאן הוא מבואר באופ"א. ועי' מש"כ להלן במצות עריפה.

ה. ובאמת השאלה האם יש לפטר חמור קדושה או לא היא מחלוקת בראשונים, ועי' שטמ"ק ריש בכורות דס"ל דיש בה קדושה. והגרא"ו האריך בביאור גדר קדושת פטר חמור בקובץ ביאורים ריש בכורות, עיי"ש דברים נפלאים, וכן עי' מש"כ בזה בספר קדושת הבכור להר"ר שמואל טוביה שטרן על מסכת בכורות דף י"א בעמ' כ"ה.

מצוה כ"ג. מצות עריפת פטר חמור

לערף פטר חמור אם לא רצה לפדותו, שנאמר (שמות י"ג, י"ג) ואם לא תפדה וערפתו. ענינה, שהורג ולד החמור אם לא רצה לפדותו, וגזר השם שלא יהנה בו, מכיון שלא פדהו, ואפילו הנבלה אסורה לו בהנאה.

מישרשי מצוה זו. מה שכתוב בפדיה.

דיני המצוה, מה שאמרו (בכורות י"ג). דמצות פדיה קודמת לעריפה, ושאסור בהנאה אם מת קדם פדיון ויקבר, וכי מצוה להרגו בקופיץ ולא בדבר אחר. ויתר פרטיה מבוארים גם כן בבכורות (שם, י"ד). ונוהגת בכל כמו הפדיה.

חכמת חינוך

מצוה כ"ג

מצוות עריפת פטר חמור

פ"ב ה"א, הובא לשונו לעיל מצוה כ"ב) ס"ל שאינה מצווה אלא קנס על מה שלא נתנו לכהן. ויש לעיין מה גדרה של מצוה זו לדעת הרמב"ם וסייעתו, האם עיקרה הוא המעשה עריפה או שמא עיקרה התוצאה שהחמור יהא ערוף, ומסתעף משאלה זו על מי מוטלת מצווה זו האם דוקא על הבעלים עצמו נודלא כמצות פדיון פטר חמור דאמרינן^א שאחר יכול לפדותו, דבעריפה איכא למימר דכיון שהוא

המצווה הכ"ג היא מצוות עריפת פטר חמור אם לא פדאו שנאמר "ואם לא תפדה וערפתו" (שמות י"ג י"ג). ומצוה זו מנאוה כל מוני המצוות, ואף שאמרו בגמ' (בכורות י"ג). דמצוות פדייה קודמת לעריפה מכל מקום אף עריפה היא מצווה.

והנה נחלקו הרמב"ם והראב"ד לגבי עריפת פטר חמור, דהרמב"ם וכל מוני המצוות ס"ל דהיא מצוה ומנאוה בכלל תרי"ג מצוות, והראב"ד (בכורים

הבעלים על המעשה בעינין שיהא מכוח ומדעתו] או שמצות עריפתו נוהגת בכל אדם, ואם נאמר דהיא מצווה על הבעלים יש לעיין האם היא מצווה שבגופו כסוכה לולב ותפילין או שהעיקר הוא התוצאה כתרומות ומעשרות, ונפקא מינה האם היא יכולה להיעשות על ידי שליח.

ועי' במנחת חינוך (כאן אות א') שכתב דאף שהרמב"ם פוסק כמ"ד בגמ' (בכורות י:) שעריפה היא מצוה, מכל מקום אין מזה הכרח דהוא פוסק דלא כלוי דאמר שם בגמ' שטעם המצוה הוא "הוא הפסיד ממונו של כהן לפיכך יופסד ממונו", דהא החינוך מנה עריפה למצוה וכתב בטעמה שהיא משום שהוא הפסיד ממונו של כהן, הרי שגם הסוברים שיש בה מצוה יכולים לסבור כלוי, וס"ל לחינוך דאף שהיא קנס מכל מקום מצוה יש בדבר, ורק הראב"ד סובר דאם פוסקים כלוי ע"כ דהיא אינה מצוות עשה.

ולפי שיטתו של המנחת חינוך דהיא מצוה כדי להפסיד את ממונו, נראה דמצוה זו עיקרה שהחמור יהא ערוף שבכך

מתקיים הענין שממונו יהא מופסד, וכיון שכן לא בעינן דוקא שהבעלים יעשנה אלא גם אדם אחר מצי לקיימה ולא בעי' למית' עלה אפילו בתורת שליחות, ולא עוד אלא דמצי לקיימה על ידי גוי כיון דעיקר המצוה הוא שהחמור יהא ערוף^ב ולפי זה י"ל דאין מברכים על מצווה זו^ג.

אמנם לולא דברי המנחת חינוך שפיר איכא למימר דהרמב"ם לא פסק כלוי דס"ל דטעם מצווה זו משום שהוא הפסיד ממונו של כהן, אלא ס"ל כפשטות הדברים דאמנם מצוות פדיה קודמת למצוות עריפה אבל אין זה אלא קדימה בעלמא ולא משום דליכא מצווה בעריפה, ובהדי כבשי דרחמנא למה לן, ואדרבה כמה טעמים כבר נאמרו במצוות עריפה (עי' זוה"ק ב', מ"ג) דמצרים נמשלו לחמור וכו', ושפיר אית לן למימר דמצוה זו היא חובת גברא ודינה שייערף דוקא בקופיץ ומהאי טעמא אמרי' (שם ב:) דלאחר עריפה אסור בהנאה כעגלה ערופה ושפיר איכא למימר דמצוותה על הבעלים^ה והוא הבעלים על מעשה העריפה, ואכתי צ"ב.

א. רמב"ם בכורים י"ב, י"ג.

ב. והנה אף שהמנ"ח שם (אות ו') כתב דאין אדם יכול לערוף חמור חבירו, י"ל דהיינו משום שהוא מזיק, אבל בנתן לו חבירו רשות או גילה בדעתו דאינו מקפיד י"ל דאף להמנ"ח מהני ואפי' עי"גוי, וכן"ל.

ג. ועיין בספר ראשי בשמים (עמ' ר) שכתב כמה טעמים למה אין מברכים על מצוה זו.

ד. ועי' ברדב"ז (הל' בכורות שם) שתמה על הראב"ד דודאי דברי הרמב"ם הם פשט כוונת התורה ופשט המשנה ונכונים גם על דרך האמת, ותימה על הראב"ד שהיה בקי בחדרי סודות התורה איך קרי לעריפת פטור חמור מזיק והלא מתקן הוא למי שידוע סודות המצוה.

ה. ואז יש לדון אם היא מצוה שבגופו או לא ונפק"מ אי מצי לקיימה ע"י שליח, וכן"ל.



פרשת בשלח

ויהי בשלח יש בה מצות לא תעשה אחת.

מצוה כ"ד. שלא נלך בשבת חוץ לתחום



שנמנענו שלא ללכת בשבת חוץ לגבולים ידועים שנאמר (שמות ט"ז כ"ט) אל יצא איש ממקומו ביום השביעי. ובא הפרוש עליו (רמב"ם שבת כ"ז א' וב') שמקומו נקרא כל שאינו מרחיק יותר משלש פרסאות חוץ לעיר. והפרסה ארבעה מילין. והמיל אלפים אמה. ומודדין משפת הבית החיצון שבעיר, אפילו היתה גדולה כננוה. זהו לדין תורה, אלא שחכמים גדרו גדר ואסרו שלא לילך יותר מאלפים אמה חוץ לעיר.

משרשי מצוה זו. שנזכר ונדע שהעולם מחדש לא קדמון, כמו שכתוב בפרוש במצות שבת (שם כ', י"א) כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בהם וינח ביום השביעי. על כן לזכר הדבר ראוי שננוח במקום אחד, כלומר שלא נלך בדרך רחוק רק דרך טיול וענג. ובהליכת שנים עשר מילין אין בו טרח רב.

דיני המצוה, כגון שובת במדבר או במערה מה דינו (עירובין ס"א:), וכן מי שיצא חוץ לתחום, לרצונו או לאנסו, או ברשות בית דין (שם נ"ב:), ואם הקף במחיצה בשבת מה דינו (שם מ"ב:), ובית היוצא יותר משאר בתי העיר שבעים אמה ושירים, ובית הכנסת שיש בו דירה לחזנין ובית עבודה זרה שיש בה דירה לכמרים, ואוצרות שיש בהן דירה, ושלש מחיצות שאין עליהן תקרה ומעזיבה מה דינן עם העיר? (שם נ"ה:). ועיר ארכה, מרבעת, עגלה, עשיה כמין גם או כקשת, מהיכן מודדין לה (שם א'), ובאי זה חבל מודדין, וכמה שעורו של חבל (שם נ"ג, ב'), והגיע לגיא או להר או לכתל כיצד מודד בה, ובמי סומכין במדידה, ומי נאמן להעיד על התחמין, ויתר פרטיה, מבוארים במסכתא הבנויה על זה, והיא ערובין (שם).

ונוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות. והעובר עליה והלך אפילו אמה אחת יותר משלש פרסאות לוקה, וכן אם הלך אפילו אמה אחת יותר חוץ לאלפים

אמה סמוך לעיר, לוקה מכת מרדות דרבנן. והרמב"ן ז"ל כתב (בסהמ"צ ל"ה שכ"א), כי מה שאמר הרמב"ם ז"ל בספר המצות שלו, דאסור תחמין דאורייתא הוא ביותר מאלפים אמה, וכן מה שאמר בחבורו הגדול (שבת כ"ז.), שחזר מזה וכתב שהשעור של תורה הוא שלש פרסאות, כי הכל טעות, שאין לנו אסור תחומין דאורייתא כלל, וכן מתבאר במקומות הרבה מן הגמרא שלנו, שהיא גמרת בבל, שאנו סומכין עליה בכל דברינו. והרבה הרב ראיותיו על זה במצות שי"ג (צ"ל שכ"א) מן הלאוין. והוא יפרש אל יצא איש, כמו אל יוציא. כמו שיש במסכת ערובין (ט"ז:): מאן דמשמע לה הכי.

חכמת חינוך

מצוה כ"ד

שלא נצא בשבת חוץ לתחום

אלפיים אמה אינו אלא מדרבנן, וכן הם דבריו בפכ"ז ה"א מהל' שבת "היוצא חוץ לתחום המדינה בשבת לוקה, שנאמר "אל ייצא איש ממקומו ביום השביעי" (שמות ט"ז כ"ט) מקום זה, הוא תחום העיר, ולא נתנה תורה, שיעזר לתחום זה אבל חכמים העתיקו שתחום זה, הוא חוץ לשנים עשר מיל כנגד מחנה ישראל, וכך אמר להם משה רבנו, לא תצאו חוץ למחנה. ומדברי סופרים, שלא ייצא אדם חוץ לעיר, אלא עד אלפיים אמה, אבל חוץ לאלפיים, אסור שאלפיים הוא מגרש העיר".

המצוה הכ"ד היא שלא לצאת מתחום שבת שנאמר (שמות ט"ז כ"ט) "אל ייצא איש ממקומו ביום השביעי".

והנה דעת הרמב"ם (סה"מ ל"ה שכ"א) והחינוך (כאן) שאיסור יציאה חוץ לתחום הוא מצוה דאורייתא ומנאווה במנין המצוות^א, אמנם דעת הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות (שם) והרא"ש (עירובין פ"א סימן כד) שאיסור דתחומין לאו דאורייתא^ב, ואף לדעת הרמב"ם האיסור מן התורה הוא רק ביצא ג' פרסאות, אבל תחום

א. וז"ל הרמב"ם: "והמצוה השכ"א היא שהזהירנו שלא להלך חוץ לתחום המדינה בשבת והוא אמרו (בשלח טז) "אל ייצא איש ממקומו ביום השביעי", עכ"ל.

ב. עיי"ש שכתבו שלדעת ר"ע דוקא איסור תחומין מדאורייתא אבל לדעת חכמים שהלכה כמותם איסור תחומין אינו אלא מדרבנן.

והנה בעצם גדר תחומין דאורייתא כבר הקשה הרמב"ן (עירובין י"ז:): דאם אכן איסור תחומין הוא דאו' איך יתכן שיועיל בו עירוב, ועל ידי שהוא נותן לחם בריחוק מן העיר יהיה מותר לו ללכת יותר בשבת?¹

ועוד קשה, דאם איסור תחומין הוא מדאו' הוא אם כן מה מקום יש לומר שכיון שיצא חוץ לתחום "אין לו אלא ד' אמות" נועי' במנחת חינוך שכתב שלסוברים שתחומין דאו' כיון שהלך ג' פרסאות לוקה על כל ד' אמות שהולך אחרי זה², הא כיון ששיעור היציאה מדאו' הוא ג' פרסאות אם כן כיון שיצא צריך להיות שאסור לו ללכת אפילו בתוך ד' אמות.

וכן קשה ממה שמצינו שמי שלא קנה שביתה, וכגון שהוא בא מחוץ לתחום, וכן אפילו מי שישן חוץ לתחום בער"ש ביה"ש דלדעת חכמים דר' יוחנן בן נורי אין לו אלא ד' אמות (עירובין מה.), למה לא נאמר דיש לו ג' פרסאות?

ובאמת יש לחקור באיסור זה של תחומין האם האיסור הוא איסור התלוי במקום וכמו שמוצאים אנו למשל לגבי האיסור של טמא ליכנס למחנה ניש שאסור למחנה ישראל ויש שאסור במחנה לויה ויש שאסור במחנה שכינה³ כך גם בשבת יש לכל אדם ג' פרסאות שהם נעשים מקומו והוא אסור לבא במקום שאינו מקומו, או שמא איסור זה הוא איסור דרמי אקרקפתא דגברא שאסור לו ללכת יותר משיעור מסויים אבל הוא אינו דין במקום עצמו.

והנראה לבאר בעזה"ש דאיסור תחומין מדאו' גדרו הוא שבאמת יש על כל אחד ואחד מישראל איסור ללכת בשבת כלל וכמו שכתוב בפסוק "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי", וגדר איסור תחום שבת הוא איסור שנתחדש דרמי אקרקפתא דכל גברא וגברא שלא לזוז ממקומו. אמנם נתחדש בדין תחומין דין נוסף שעל ידי שיש לאדם מקום יש לו מתיר שמתיר לו

ג. ועי"ש שכתב "אלא יש לומר לדברי האומר תחומין דאורייתא או שהעירוב הלכה למשה מסיני או חכמים סבורים כיון שדעתו בכאן ואמר תהא שביתתי במקום פלוני עשאו ביתו ומשם אני קורא אל יצא איש ממקומו", ע"כ, ואין בזה סתירה לתירוץ שיתבאר כאן. ועי' אור שמח (פכ"ז מהל' שבת ה"א) מה שהקשה על הרמב"ן וכתב ביאור אחר בענין זה.

ד. דבר זה שהיוצא חוץ לתחום אסור לו ללכת יותר מד' אמות אינו מוסכם, ודעת הגר"י פערלא (בביאורו לסה"מ לרס"ג ל"ת קע"ט) העמודי אור (סימן י"ד אות י"ט) והדברי יחזקאל (סימן ז') דכיון שיצא אדם ממקומו שוב אין עליו איסור דאורייתא ללכת עוד ורשאי הוא ללכת כמה שירצה. אמנם במנ"ח כאן מבואר דלוקה על כל ד"א וכן מבואר ברמב"ן (עירובין מ"ג:) שלדעת האומר תחומין דאו' כיון שיצא מן התחום עובר בכל פסיעה ופסיעה, וכן בקרית ספר (על הרמב"ם הל' שבת פכ"ז) כתב דכיון שיצא מתחום דאורייתא אינו יכול לזוז כלל, ואף מה שהתירו משום כבוד הבריות אינו מותר לו ביצא מתחום שבת דאו'.

ללכת ג' פרסאות לכל רוח, וכמו שחופה וקידושין מתירים את האשה לאיש כך גם זה שיש לאדם "מקום" זה מתיר לו את האיסור שלא ללכת ומקום זה הוא עד ג' פרסאות^ה.

ומעתה יובן למה כיון שיצא האדם ממקומו יש עליו איסור דאורייתא שלא ללכת ולא אמרי' שמעתה יש לו עוד ג' פרסאות. וכן מה טעם אמרי' דצריך לקבוע שביתה ביה"ש, דאם האדם לא פועל את החלות מתיר שלו, דהיינו קביעת המקום שהוא נמצא בו ל"מקומו", אם כן הדר איסורא לדוכתא ואסור לו ללכת כלל.

ומעתה מבואר למה גם למאי דאמרי' דאיסור תחומין מדאורייתא מועיל עירוב תחומין, שכן הטעם שהעירוב מתיר לו ללכת ממקום העירוב אינו רק משום שמציאות מקומו של אדם נקבע בביה"ש והוא ג' פרסאות, והעירוב מאיזה טעם שיהיה גורם שמקומו יהיה ממקו"א, אלא הטעם לזה שעירוב מועיל הוא משום שבשעת ביה"ש אדם צריך לפעול את החלות מתיר שלו שהוא קביעת מקום, ולכן ביכולתו לקבוע את מקומו על ידי המקום שהוא נמצא או שהוא יכול לפעול ולהחיל את מקומו על ידי עירוב, כנ"ל.

ה. ועי' מש"כ מרן האבי עזרי (שבת פכ"ז) לבאר את גדר איסור תחומין באופ"א עפי"ד הרמב"ן עיי"ש.



וישמע יתרו

מצוה כ"ה. מצות האמנה במציאות השם



מצוה כ"ה. מצות האמנה במציאות השם - להאמין שיש לעולם אלה אחד, שהמציא כל הנמצא ומכחו וחפצו היה כל מה שהוא ושהיה ושהיה לעדי עד, וכי הוא הוציאנו מארץ מצרים ונתן לנו את התורה. שנאמר בתחלת נתינת התורה (שמות כ, ב') אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים וגו'. ופרושו כאלו אמר תדעו ותאמינו שיש לעולם אלה, כי מלת אנכי תורה על המציאות. ואשר אמר אשר הוצאתיך וכו' לומר, שלא יפתה לבבכם לקחת ענין צאתכם מעבדות מצרים ומכות המצרים דרך מקרה, אלא דעו שאנכי הוא שהוצאתי אתכם בחפץ ובהשגחה, כמו שהבטיח לאבותינו אברהם יצחק ויעקב.

שורש מצוה זו אין צריך באור. ידוע הדבר ונגלה לכל כי האמונה הזו יסוד הדת, ואשר לא יאמין בזה כופר בעקר ואין לו חלק וזכות עם ישראל. וענין האמנה הוא שיקבע בנפשו שהאמת כן ושאי אפשר חלוף (בחלוף) זה בשום פנים. ואם נשאל עליו, ישיב לכל שואל שזה יאמין לבו ולא יודה בחלוף זה אפילו יאמרו להרגו, שכל זה מחזיק וקובע האמנת הלב כשמוציא הדבר מן הכח אל הפעל, רצוני לומר כשיקים בדברי פיו מה שלבו גומר. ואם יזכה לעלות במעלות החכמה ולבבו (ישעיהו ו, י') יבין ובעיניו יראה במופת נחתך, שהאמנה הזאת שהאמין אמת וברור, אי אפשר להיות דבר בלתי זה, אז יקים מצות עשה זו מצוה מן המבחר.

דיני מצוה זו, כגון מה שמחייב עלינו להאמין עליו שכל היכלת וכל הגדלה והגברה והתפארת וכל ההוד וכל הברכה וכל הקיום בו, ושאין בנו כח ושכל להשיג ולהגיד גדלו וטובו, כי לרב מעלתו והודו לא ישג רק לעצמו, ולשלל ממנו בכל כחנו כל חסרון וכל מה שהוא הפך כל שלמות וכל מעלה. והענינים היוצאים מזה, כגון לדעת שהוא נמצא שלם, בלתי גוף ולא כח בגוף, כי הגופים ישיגום החסרונות, והוא ברוך הוא לא ישגוה מין ממיני החסרון, כמו שאמרנו. ושאר דברים רבים

הנאמרים בענין זה, כלם מבארים בספרי יודעי חכמת האלהות. אשרי הזוכים אליה, כי אז יקימו מצוה זו על בוריה (הלכות יסודי התורה פ"א).
ונוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות. ועובר עליה, אין לו חלק וזכות עם ישראל, כמו שאמרנו. וזאת מן המצוות שאין להם זמן ידוע, שכל ימי האדם חייב לחיות במחשבה זו.

חכמת חינוך



מצוה כ"ה

מצוות האמנה במציאות השם

המצוה הכ"ה היא המצווה האמונה בו
יתברך שנאמר "אנכי ה' אלקיך
אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים"
(שמות כ', ב'). והנה אף שמצווה זו לא
נאמרה בלשון ציווי ומטעם זה לא מנאה

הבה"ג^א, מכל מקום הרמב"ם, החינוך,
ושאר מוני המצוות מנאוה למצוה^ב.
ויש לעיין במצווה זו מה גדרה ומה החיוב
בה שהרי היא לא נאמרה בלשון
ציווי^ג, וצריך לחקור האם היא מצווה

א. וכן רבינו סעדיה גאון לא מנאה במנין המצוות, והרמב"ן (השגות לספר המצוות שם) ביאר טעמם, שתר"ג מצוות אינן אלא אותן שגזר הקב"ה לעשותן או להמנע מלעשותן, אבל האמונה במציאות ה' היא העיקר והשורש של כל המצוות ואינה נמנית עמהן, והוסיף, שלדעת הבה"ג ענין דיבור 'אנכי' אינו בלשון ציווי, אלא הרי הוא כענין הכתוב (ויקרא יט לו) 'אני ה' אלוהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים', שנאמר לאחר מצות מידות ומשקלות, שעניינו, הואיל וקיבלתם מלכותי עליכם כשהוצאתי אתכם ממצרים מחוייבים אתם לשמור את גזרותי, אבל אינו מצוה בפני עצמה. ובאברבנאל (שמות שם) ובספר העיקרים (מאמר ראשון פרק יד) כתבו, שלדעת הבה"ג דיבור 'אנכי' נאמר כדי שידעו מי הוא המצוה אותם לשמור את המצוות. [אמנם דעת הרמב"ן עצמו היא, שהדיבור אנכי הוא מצות עשה, כמבואר בדבריו (ל"ת ה) ובחיבורו על התורה (שמות כ ב)]. ועי' תשב"ץ (זוהר הרקיע מ"ע א אות יב) שכתב שלדעת הבה"ג אף האמונה ביחוד ה' אינה נמנית במנין המצוות, וכל ענייני האמונה כלולים במצות קריאת שמע שיש בה קבלת עול מלכות שמים.

ב. עי' בלב שמוח (על הרמב"ם, ספר המצוות שם) שכתב ליישב דעת הרמב"ם וסייעתו, שאף שאנכי אינו לשון ציווי נחשב למצוה, כשם שמצוות קידוש החודש נמנית בכלל תרי"ג מצוות אף שלא נאמרה בלשון ציווי אלא בלשון הודעה - 'החודש הזה לכם'. והר"י פערלא (ביאור על ספר המצוות לרס"ג עשין עשה ג ד) כתב ליישב, שהכל מודים שפשוטו של מקרא של דיבור 'אנכי' הוא הקדמה ללאוין שנאמרו אחר כך, אלא שהרמב"ם וההולכים בשיטתו סוברים שפסוק זה הוא מיותר, שהרי יכול היה הכתוב להזהיר על לאוין אלו בלא הקדמה כשאר האזהרות שבתורה שנאמרו ללא הקדמה.

ג. רבי חסדאי קרשקש בספרו אור ה' הקשה קושיא גדולה על הסוברים שהאמונה במציאות ה' היא בכלל

שנאמין שיש אלוה ותו לא, או שצריך שיאמין באופן מלא בהשי"ת, בהשגחתו וכו', ובאופן שנתבאר ברמב"ם ריש הלכות יסודי התורה.

והנה הרמב"ם (ספר המצוות, עשה א') כתב "המצווה הראשונה היא הציווי אשר ציונו להאמין האלוהות והוא שנאמין שיש שם עילה וסבה הוא פועל לכל הנמצאות והוא אמרו ית' אנכי ה' אלקיך", ומבואר מדבריו שלקיום המצוה סגי שיאמין שהוא פועל לכל הנמצאות ולא יותר מכך.

אמנם יעויין בחינוך במצוה זו שכתב "להאמין שיש לעולם אלוה אחד שהמציא כל הנמצא ומכחו וחפצו היה כל מה שהוא ושהיה, ושהיה לעדי עד וכי הוא הוציאנו ממצרים ונתן לנו את התורה", עיי"ש, ומבואר מדבריו שמצוה זו כוללת

גם את האמונה בהשגחתו ית' ובנתינת התורה. וכן מבואר במפרשי המקרא ובפרט באבן עזרא (שמות שם) שעיקר חידוש וציווי מצווה זו היא לא האמנת האלוהות בלבד אלא עיקר חידושה היא האמנת ההשגחה של השי"ת המוציאנו ממצרים⁷, וכן הוא בסמ"ק (מצוה א')⁸.

וכאמור שיטת הרמב"ם איננה כך, ודעתו שבמצווה זו כלול רק החיוב להאמין (או לידע) בהשם יתברך.

ונראה לומר בביאור מחלוקתם מה שנתבאר לקמן (בלאו "דלא יהיה") דשיטת הרמב"ם היא ש"אנכי" ו"לא יהיה" הם דיברה אחת והיא "אנכי השם אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים... לא יהיה לך אלהים אחרים על פני", וכיון שכך יותר מסתבר לומר שעיקר הדיברה באה לצוות על

תרי"ג מצוות, והרי לא יתכן שתהיה מצוה קודם שנודע על מציאות המצוה, ואם כן, מכך שיש מצוה להאמין במציאות ה' - בהכרח שיש לאדם ידיעה קודמת על מציאותו קודם שנצטוו להאמין בכך, ומשום כך נקט כדעת הבה"ג [הובא בהערה לעיל] שלא מנה את הדיבור 'אנכי' במנין המצוות. והמפרשים (עי' אברבנאל ראש אמנה פי"ז, דרך מצוותיך לבעל הצמח צדק, מצות האמנת אלקות, מהר"ם שיק על תרי"ג מצוות מצוה כה) כתבו ליישב קושייתו שהחיוב במצוה זו הוא להוסיף ולחזק את האמונה יתר על האמונה הפשוטה במציאות ה', עי' בדבריהם שכתבו כן בכמה אופנים.

ד. והר"ן בדרשותיו (הדרוש התשיעי) כתב, שמצות אנכי אינה להאמין במציאות ה', שכן השכל מחייב דבר זה ואין צורך לצוות על כך, ועוד, שכבר הכירו ישראל במציאות ה' ביציאת מצרים, אלא המצוה היא להאמין בתורה מן השמים, שהוא דבר שהשכל מתנגד לו, שכן הוא יתברך אין בו חסרון ואין לו תועלת בקיום המצוות, ופירוש הכתוב הוא, אנכי ה' הוא המצוה אתכם לקיים את המצוות.

ה. ועי' בסמ"ג (עשין א) שכתב, שמצות 'אנכי' היא להאמין כי אותו ה' אלוהים שנתן לנו את התורה בהר סיני, הוא ה' אלקים שהוציאנו ממצרים, והוסיף, שמטעם זה דיבור אנכי נאמר בשעת נתינת התורה. והרמב"ן בחיבורו על התורה (שמות שם) פירש את כוונת הכתוב שהזכיר יצי"מ, כי מה שהוצאתי אותך ממצרים הרי זו ראייה שאני ה' בעל היכולת והמשגית, וכן כתבו רבינו בחיי (שם) ובקיצור ספר חרדים (מצות עשה מהתורה התלויות בלב עשה א).

ומה שכתבנו שדעת הרמב"ם היא שעיקר המצוה היא עצם האמונה בהשי"ת, יתכן לבאר למה הרמב"ם ביד החזקה בבואו לבאר מצוה זו נקט לשון ידיעה ("לידע שיש שם מצוי ראשון") כמה פעמים ולא רק לשון אמונה כמו שכתבו ש"ר וגם הוא עצמו בספר המצוות¹, דבמציאות השי"ת שייך הרבה יותר לשון ידיעה, משא"כ בהשגחה פרטית שייך יותר לשון אמונה, ויש להקשות לחלוק ולפלפל בזה ובאתי רק לעורר.

האמונה בהשם ושליטת הפכה, ולכן עיקר המצוה של "אנכי" היא ציווי על האמונה בו, מה שאין כן החינוך וש"ר מונים את אנכי ולא יהיה לשני דברות נפרדות ולכן לשיטתם עיקר הציווי באנכי הוא לאו דוקא ה"אנכי השם אלקיך", שלכמה ראשונים הוא דבר המובן מאיליו, אלא עיקר הציווי הוא "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" דהיינו הידיעה שהוא הוציאנו ממצרים, האמונה בהשגחה פרטית וביכולתו של השי"ת לשנות את סדרי הבריאה.

מצוה כ"ו. שלא נאמין באלה בלתי ה' לבדו

שלא נאמין אלהים זולתי השם יתברך לבדו, שנאמר (שמות כ', ג') לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, ופרושו, לא תאמין אלה אחר זולתי. וכתב הרמב"ן ז"ל (שם) לא תמצא לעולם שיאמר הכתוב אלהים אחרים רק על האמנת הלב, אבל על העשיה לא יאמר לעולם לא תעשה אלהים אחרים, כי לא תפל בלשון עשיה אחרים. ויפה דקדק ז"ל (קהלת י', י"ב) דברי פי חכם חן. וזאת המצוה היא העקר הגדול שבתורה, שהכל תלוי עליו, כמו שאמרו ז"ל (ספרי במדבר ט"ו כ"ב) כל המודה בעבודה זרה, כאלו כפר בכל התורה כלה. ואחד המקבל באלה לשום דבר זולתי השם לבדו, או העובד אותו דבר כדרך עבודתו, כלומר כדרך שעובדין אותו המאמינים בו, או אפילו שלא כדרך עבודתו, אם יעבדנו בארבע עבודות

ו. על הסתירה בין מש"כ הרמב"ם בסה"מ דמצוה זו מצווה "להאמין" לבין מש"כ הרמב"ם בריש הל' יסוה"ת דהמצוה היא "לידע" כבר עמדו האחרונים, עיי' עבודת המלך על הרמב"ם יסוה"ת שם, ובספר המפתח ריש הלכות יסוה"ת שהביא כמה וכמה אחרונים שדנו בזה, ואכ"מ.

ידעות שהן זבוח וקטור ונסוך והשתחוויה, עבר על לא יהיה לך. ונסוך וזורק דבר אחד הוא, ומתחייבין בזריקה כמו בנסוך.

שורש מצוה זו נגלה וידוע. פרטיה, כגון מה שאמרו, שאם קבל באלה אחר מכל הנבראים, ואפילו מודה שהקב"ה שולט עליו ועל אלהותו, עובר על לא יהיה, ומה הדבר שנקרא דרך עבודתו ושלא כדרך עבודתו, ואם עבדהו דרך בזוי ועבודתו בכך מה דינו, וארבע עבודות האסורות בכל האלהות, עד היכן מתפשט אסורן, כענין מה שאמרו ז"ל (ע"ז נ"א). דשובר מקל לפניה בכלל זבוח הוא. וכן מה שאסרו ז"ל (שבת קמ"ט). לקרות בספרי עבודה זרה המחברים בעניני עבודותיה, או בדברים (בענינים) אחרים שלה, כל שגורמין להאמין בה בשום צד, ואסור הרהור הלב אחריה, ודין ישראל שעבדה אפילו פעם אחת מה דינו, ואם קבלו לאלוה וחזר תוך כדי דבור, חייב (ב"ב קכ"ט:), שלא נאמר בזה תוך כדי דבור כדבור, והוא הדין בענין קדושין. והעובדה מאהבה, שחשב אותה צורה לרב יפיה או מיראה שלא תרע לו ולא שיקבלה באלה, וכן העושה לה כבודים, כגון חבוק, נשוק, סך, מלביש, מנעיל מהו דין אסורו (סנהדרין ס: ס"א). ודיני בטולי עבודה זרה כיצד, והחלוק בין עבודה זרה דישראל לע"ז דעובד גלולים בענין בטולה, ואסורי הנאה של ע"ז עד היכן, והחלוק שבין תלוש הנעבד למחבר מעקרו, ומאמתי היא נעשית ע"ז, ודין משמשי ע"ז, ואם בטל היא מה יהא במשמשיה (ע"ז נב:), ותקרבת שלה מה דינו (שם כ"ט:), וע"ז שהניחיה עובדיה, וההרחקה מעובדיה ביום עבודתה וסמוך לו, והדברים האסורים לנו למכר להם לעולם מפני חשש קלונה, והרחקת עיר שיש ע"ז בתוכה, ויתר רב פרטיה, מבוארים במסכתא הבנויה על זה, והיא עבודה זרה.

ונוהגת בזכרים ונקבות בכל מקום ובכל זמן, והעובר עליה ועבד ע"ז כדרך עבודתה, או שלא כדרך עבודתה בארבע עבודות שכתבנו, בעדים והתראה נסקל, ובשגגה חייב להביא חטאת קבועה. וזאת המצוה היא מכלל השבע מצות שנצטוו כל בני העולם בכללן (סנהדרין נ"ו:). אבל מכל מקום, חלוקין יש בפרטיה בין ישראל לשאר האומות, והכל מבואר שם בעבודה זרה. ומן החלוקין שבין ישראל לשאר האומות בענין המצות המטלות על הכל הוא, שישראל לא יתחייב לעולם בלא עדים והתראה, ושאר האומות אין צריכין התראה. לפי שאין חלוק בהן בין שוגג למזיד. וכן יתחייבו גם כן בהודאת פיהם. מה שאין כן בישראל שצריך עדים. ועוד יש חלוק אחר, כי האומות בעברם על כל אחת ממצותם יתחייבו לעולם מיתה, וזהו שאמרו חז"ל (שם נ"ז:). אזהרתן זו היא מתתן, וישראל יתחייב פעמים קרבן, פעמים מלקות, פעמים מיתה, ופעמים אינו מתחייב בכל אלה, אלא שהוא עובר על מצות מלך ונשא עונו.

חכמת חינוך

מצוה כ"ו

שלא נאמין אלוה בלתי ה' לבדו

אנכי ולא יהיה מפי הגבורה שמענום". הרי שאנכי ולא יהיה משלימים למנין תרי"ג מצוות והם חלק מהתרי"ג.

והרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות שם השיג על הרמב"ם ממה

שהרמב"ם עצמו מונה את הדיבור "לא יהיה" לארבע מצוות (לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, לא תעשה לך פסל, לא תשתחוה להם, ולא תעבדם), ואם נכונים דברי הרמב"ם שמהגמרא ד"אנכי ולא יהיה מפי הגבורה שמענום" ילפינן שאנכי ולא יהיה הם שתי מצוות עשה, איך הרמב"ם עצמו מונה את הדיבור "לא יהיה", לארבע מצוות נפרדות? **ומטעם** קושיא זו הרמב"ן חלק על הרמב"ם אך גם על הבה"ג ומנה את "אנכי" למצוות עשה בפני עצמה, ואת כל הדיבור ד"לא יהיה" ללאו אחד^א.

המצוה הכ"ו היא שלא נאמין באלוה בלתי ה' לבדו שנאמר "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" (שמות כ', ג') והוא לאו כמו שכתב החינוך "שלא נאמין אלוהים זולתי השם יתברך לבדו".

והנה ידוע שהרמב"ם (ספר המצוות מצוות עשה א') מונה את הפסוק "אנכי השם אלקיך" למצוה אף שלא נכתב בלשון ציווי, ודלא כבה"ג שלא מנאה מטעם זה. **והרמב"ם** שם הביא ראיה ש"אנכי" נמנה כמצוות עשה מהא דמייתי בסוף מכות (כג: כד). ראיה שמנין המצוות הוא תרי"ג ואמרי' "דרש רבי שמלאי, שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה... אמר רב המנונא מאי קראה "תורה ציווה לנו משה מורשה" (דברים ל"ג ד) תורה בגימטריא שית מאה וחד סרי הוי

א. עי' במגילת אסתר (שם) שכתב ליישב השגת הרמב"ן, שלדעת הרמב"ם רק האיסור של 'לא יהיה לך' נאמר מפי הגבורה אבל שאר האיסורים שבדיבור זה נאמרו מפי משה. והר"י פערלא (ביאור על ספר המצוות לרס"ג עשין עשה ג ד) כתב ליישב, שאמנם כל ארבעת הלאוין שבדיבור 'לא יהיה לך' שמעו ישראל מפי הגבורה, אלא ששאר שלשת הלאוין שמעו גם מפי משה, בפסוקים, 'אלהי מסכה לא תעשה לך' (שמות לד יז), 'לא תשתחוה לאל אחר' (שם פסוק יד), 'פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל' (דברים ד טז), 'השמרו לכם פן יפתה לבבכם וסרתם ועבדתם אלהים אחרים והשתחיתם להם' (דברים יא טז), 'ופן תדרוש לאלהיהם לאמרו איכה יעבדו וגו' (דברים יב ל), ועוד, וביאר את דברי הגמרא, ש'אנכי' ולא יהיה לך' שנאמרו רק מפי הגבורה אינם בכלל 'תורה צוה לנו משה' (דברים לג ד), לפי ששתי מצוות אלו לא נאמרו כלל על ידי

והשתא אתי שפיר, דלדעת הרמב"ם הא דאמרי' בגמ' דאנכי ולא יהיה מפי הגבורה שמענום דהיינו הדיבור הראשון, שהוא אנכי וגם לא יהיה, מפי הגבורה שמענום, ואף שהם דיבור אחד, מכל מקום הרמב"ם מונה אותם לשתי מצוות במנין המצוות, וכן הוא מונה את הדיבור השני שלדעתו הוא מתחיל מהפסוק "לא תעשה פסל וכו'" לשלש מצוות נפרדות, ובוזה נסתלקו קושיות הרמב"ם, ודפח"ח.

ושמעתי ממו"ר הגר"ז עפשטיין זצ"ל שאמר ליישב את דברי הרמב"ם על ידי חידוש עצום והוא דלא כהבנת הרמב"ם ודלא כמו שמקובל ברוב הקהילות כיום, דהרמב"ם מחלק את הדיברות באופן שונה והוא דהדיבור הראשון הוא "אנכי השם אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים, לא יהיה לך אלהים אחרים על פני", ורק אחרי זה מתחיל הדיבור השני והוא "לא תעשה לך פסל וכל תמונה וגו'".

מצוה כ"ז. שלא לעשות פסל

שלא נעשה צלמים שיעבדו, אפילו לא עבדם העושה אותם, העשיה לבד אסורה, להרחיק המכשול. ואין הפרש בין שיעשה בידו או יצוה לעשות. שנאמר (שמות כ', ד') לא תעשה לך פסל וכל תמונה. והמצוה לעשותה הוא הגורם העשיה, זהו דעת הרמב"ם ז"ל (סהמ"צ ל"ת ד'). ודעת הרמב"ם ז"ל (שם) שאין האזהרה בכאן, אלא שלא יעשה צלמים על דעת לעבדם. גם כתב, שאין לנו למנות לאו זה מן המקרא הזה, כי לא יזהיר בזה הכתוב רק באסור עבודה זרה שהוא במיתה, ובעשית צלמים, כל זמן שלא עבדם אינו חייב בדבר אלא מלקות. והוא ז"ל כתב, שכל פסוק זה דלא יהיה לך נחשב ללאו אחד, יזהיר שלא נודה האלהות לזלותו בין שיקבלנו לאלה, כלומר שיאמר לו אלי אתה, או שישתחוה לו, או יעבדנו באחת מארבע עבודות אסורות, או בעבודתו המיוחדת לו. אבל המניעה בעשית הצלמים וקיומם, כתב הוא דנפק לו מפסוק (ויקרא י"ט, ד') דאל תפנו אל האלילים

משה, אבל שאר המצוות - אף אותן שנאמרו לנו כבר מפי הגבורה - כיון שחזרו ונשנו על ידי משה הרי הם בכלל 'תורה צוה לנו משה', והם במנין תרי"א כגימטריא של תורה.

ואלהי מסכה לא תעשו לכם. ותמה אני על הרמב"ם ז"ל שכתב שאין הפרש בין שיעשם בידו או יצוה לעשותם, שהרי מצוה משלח הוא, וקימא לן משלח פטור.

שורש מצוה זו ידוע שהוא להרחיק האלילים (עבודה זרה).

דיני המצוה, כגון העושה צורות, אי זו צורה אסורה לעשות ואי זו מתרת. וחלוק שביין בולטת לשוקעת, ודין טבעת שיש עליה חותם, ויתר פרטיה, מבוארים במסכת עבודה זרה (מ"ג, ב') (י"ד קל"ט ק"מ קמ"א).

ונוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות. והעובר עליה ועשה צלמים הנעבדים, במזיד, לוקה.

חכמת חינוך

מצוה כ"ז

שלא לעשות פסל

שכתב החינוך "ואפילו לא עבדם העושה אותם, העשיה לבד אסורה להרחיק המכשול", או שהאיסור הוא שלא יגרום שיעשה דבר שיעבדוהו כע"ז וכן משמע ממה שכתב 'ואיסור זה הוא בין שעשה את הצלם בעצמו ובין שציווה לאחרים לעשותו, שנאמר 'לא תעשה לך פסל וכל תמונה' (שמות כ' ד')^א.

ויש לחקור אם איסור זה הוא איסור על הגברא או איסור על החפצא, והיינו האם האיסור הוא על כל אחד ואחד מישראל שלא לעשות ע"ז וכדמשמע ממה

המצווה הכ"ז היא שלא לעשות שום פסל שיעבד והעשייה עצמה האסורה אפילו אם הוא אינו עובד אותה בעצמו, ואיסור זה הוא בין שעשה את הצלם בעצמו ובין שציווה לאחרים לעשותו, שנאמר 'לא תעשה לך פסל וכל תמונה' (שמות כ' ד')^א.

ויש לחקור אם איסור זה הוא איסור על הגברא או איסור על החפצא, והיינו האם האיסור הוא על כל אחד ואחד מישראל שלא לעשות ע"ז וכדמשמע ממה

א. כן פירש גם הרמב"ם (סה"מ ל"ה) לאו זה, אמנם הרמב"ן (בהשגותיו לטה"מ שם) פירש את הפסוק שתיבת לא תעשה פירושה שלא לעבוד עבודה זרה, שכן בכל מקום שכתבה תורה לשון עשה לגבי איסור עבודה זרה כוונתה שלא לעובדה, כמאמר הכתוב (דברים ד טז) 'פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל', ובהמשך (שם כה) 'והשחתם ועשיתם פסל תמונת כל', שבדאי כוונת הכתוב להזהיר שלא לעבוד עבודה זרה, ואף כאן כוונת הפסוק לכך, ואיסור עשיית פסל נלמד רק מהפסוק 'ואלהי מסכה לא תעשו'.

שנכתב בספר ויקרא, אף שעניינם קרוב, הם שתי מצוות נפרדות לגמרי, ונמנים הם לשתי מצוות במנין המצוות¹ (והחינוך מנאה במצווה רי"ד). הראשונה היא המצווה שנמנית כאן שהיא מצוה על החפצא, ונאסרה בה עשיית ע"ז לעצמו ובכלל זה מי שעושה ע"ז על ידי שליח ואפילו שליח גוי כולם עוברים משום 'לא תעשה לך פסל' וכל תמונה², והמצווה השניה היא המצווה שמנה החינוך להלן (מצוה ריד) שהיא מצוה על הגברא ועל המעשה והיא המצווה שלא יעשה ע"ז עבור אדם אחר ואפילו עבור גוי,

ועי' ברמב"ם (פ"ג ה"ט מהל' ע"ז) שכתב "העושה עבודת כוכבים לעצמו אף שלא עשאה בידו ולא עבדה לוקה שנא' (שמות כ ד) "לא תעשה לך פסל וכל תמונה", וכן העושה עבודת כוכבים בידו לאחרים אפילו עשאה לעובד כוכבים לוקה שנאמר (ויקרא יט ד) "ואלהי מסכה לא תעשו לכם", לפיכך העושה עבודת כוכבים בידו לעצמו לוקה שתיים³, עכ"ל⁴: ומבואר בדברי הרמב"ם שהכתוב "לא תעשה לך כל פסל" שנכתב בספר שמות, והכתוב "אלהי מסיכה לא תעשו לכם"

ב. ועיי"ש בראב"ד במה שהשיג.

ג. וז"ל הרמב"ם סה"מ ל"ת ב': "שהזהירנו מעשות ע"ז לעבוד, ואין חלוק בין שעשאה בידו בין שיצוה לעשותה. והוא אמרו יתברך (שמות כ-ד דברים ה-ח) "לא תעשה לך פסל" וגו'. ומי שעבר על לאו זה חייב מלקות, רוצה לומר לאו עשיית ע"ז ואף על פי שעשאה לו אותו במצותו ואפילו לא עבד אותה". עכ"ל, ובל"ת ג' כ' הרמב"ם: "שהזהירנו מעשות ע"ז לזולתנו כדי שיעבוד אותה ואפילו היה מי שיצוה אותו לעשותה עכו"ם. והוא אמרו יתעלה (שמות לד-יז) אלהי מסכה לא תעשה לך. ולשון ספרי "לא תעשה" אפילו לאחרים ושם נאמר העושה ע"ז לעצמו עובר משום שני לאוין רוצה לומר שהוא עובר על עשותה בידו ואפילו עשאה לזולתו כאשר התבאר בזאת המצוה השלישית, ועובר גם כן משום שקנה ע"ז ושהא אצלו ואפילו עשאה לו זולתו כמו שקדם במצוה השנית ולכן ילקה שתי מלקיות. וכבר התבאר דין מצוה זו עם מה שלפניה במסכת ע"ז.

ד. וז"ל החינוך במצווה רי"ד: שלא לעשות עבודה זרה למי שיעבדה, בין לעצמו בין לזולתו, ואפילו יהיה המצוה לעשותה עובד אלילים שנאמר (ויקרא יט ד) "ואלהי מסכה לא תעשו לכם". ואמרו זכרונם לברכה בספרא (קדושים א יב) אפילו לאחרים. ושם נאמר העושה עבודה זרה לעצמו עובר משום שתי אזהרות, כלומר משום לא תעשו, ומשום לא לכם וגו'. ...דינייה כגון מה שאמרו זכרונם לברכה (ע"ז נא, ב) מה בין עבודה זרה של ישראל לעבודה זרה של גוי? עבודה זרה של גוי אסורה בהנאה מיד, שנאמר (דברים ז כה) "פסילי אלהיהם תשרפון באש וגו'". משפסלו נעשה לו אלוה, ושל ישראל אינה אסורה בהנאה עד שתעבד, שנאמר (שם כז טו) ושם בסתר, עד שיעשה לה דברים שבסתר, שהן עבודתה. ומשמשי עבודה זרה, בין של גוי או של ישראל, אינן אסורין עד שישתמשו בהן לעבודה זרה. והעושה עבודה זרה, אף על פי שהוא לוקה שכרו מותר, ואפילו עשאה לגוי, שהיא אסורה משנגמרה אפילו קדם שתעבד, מכל מקום אינה אסורה עד שתגמר, ומכוש אחרון שגומרה אין בו שוה פרוטה. ויתר רבי פרוטה. במסכת עבודה זרה. ונוהגת אסורה בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות. והעובר ועשה עבודה זרה לזולתו, בין עשאה לגוי או לישראל, לוקה מלקות אחת ואם עשה לעצמו לוקה שתי מלקיות כמו שאמרנו, ושניהם משום העשיה לבד לכונת עבודה ואף על פי שלא עבדה.

ומצווה זו נלמדת מקרא ד'אלהי מסיכה לא תעשו לכם'.

והנה יש בענין זה קושיא גדולה, דהנה הרמב"ם כתב שמי שעשה ע"ז לעצמו חייב מלקות וחייב אף שלא עשה בידו, ותמה עליו בספר החינוך מהא דקיי"ל דאין שליח לדבר עבירה, וזה לשונו ספר החינוך "ותמה אני על הרמב"ם זה לשונו שכתב שאין הפרש בין שיעשה בידו או יצוה לעשותם, שהרי מצוה משלח הוא, וקיימא לן משלח פטור"^ה, ובלח"מ תמה על הרמב"ם איך יתכן שיהיה חייב מלקות אם לא עשה מעשה'.

ובמנחת חינוך כתב ליישב וזה לשונו: "ותראה מס' הר"מ דאם מצוה

לאחר אין מטעם שליחות, חדא דקיי"ל (קידושין מ"ב ע"ב) דאין שליח לדבר עבירה^ו, ועוד, דלא חילק בין אם מצווה לישראל דהוא בר שליחות או דמצווה לגוי דאינו בר שליחות, אלא על כרחך דגזירת הכתוב כן היא דעל ידי ציווי כיוון דגורם לזה עובר בלאו הזה..."^ז, עיי"ש שדעתו דבמצווה לגוי או לקטן לאו משום שליחות הוא כלל אלא דכך אסרה התורה שיעשה הדבר עבורו^ח, ונראה דהוא כמבואר לעיל שאיסור זה הוא איסור על החפצא שלא ייעשה עבורו שום חפצא של ע"ז.

אבל עי' במנחת חינוך שהוסיף להקשות וז"ל: "אמנם באמת טעם הר"מ לא ידענא מנא ליה דין זה, דלמא הוא ככל

ה. עי' בחידושי הגאון רבי עקיבא איגר (יומא נד:) שהמצוה לאחרים לעשות עבודה זרה חייב מדין שליחות, שגזירת הכתוב היא שבאיסור עשיית עבודה זרה יש שליח לדבר עבירה ויש שליחות לנכרי. ועי' בשו"ת מהרי"ט (ח"ב יו"ד סימן לה) שכתב כעין זה בדעת התוס'.

ו. ח"ל הלח"מ: "והעושה עבודת כוכבים לעצמו וכו'". קשה היכא דעשאוהו אחרים לו אמאי לוקה והא לאו שאין בו מעשה הוא ואין לוקין עליו כמו שפסק רבינו בפרק ט"ז מהלכות סנהדרין. ויש לומר, דכיון דהאחר עושה מעשה בשליחותו הוי כאלו עשאוהו הוא וחייב.

ז. עי' מהר"ם די בוטון (בנו של הלח"מ סימן סד) שכתב דמיירי באופן שיש שליח לדבר עבירה כגון שהשליח היה שוגג. ובמהר"ם שיק (על תרי"ג מצוות כאן) ביאר דחיובו הוא משום דהשליח הוי כפועל דידו כיד בעה"ב. ובאפיקי ים כתב לחדש דבמקום שהמשלח עובר על האיסור גם בלא דין שליחות [מחמת הציווי] והגדון הוא רק אם הוי לאו שיש בו מעשה [כמש"כ הלח"מ] מהני השליחות ליחשב לאו שיש בו מעשה.

ח. עי' בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סימן נה) שחלק על הבנת המנ"ח בדעת הרמב"ם וכתב שלדעת הרמב"ם עשיית פסל נאסרה רק בפסוק 'ואלהי מסכה לא תעשו לכם' שנאסרה בו העשיה לאחרים ואף העשיה לעצמו בכלל, ועל איסור זה אכן אינו עובר אלא כשעשאו בעצמו כשאר איסורי תורה, אבל בפסוק 'לא תעשה לך פסל' לא נאסרה עשיית פסל אלא האיסור הוא שלא יהיה לו פסל, וכיון שכך אין כל הבדל בין אם האומן עשאו על פי ציווי או שלא על פי ציווי, שבכל אופן אינו עובר אלא כשקנאו ממנו, שנעשה הפסל שלו. ועי' גם בשו"ת מהרי"ט (יו"ד סימן לה) שנקט לדבר פשוט שהאיסור של לא תעשה לך פסל הוא לקיים בביתו עבודה זרה. אמנם בעבודת המלך נקט בפשיטות כדעת המנ"ח שעובר מיד כשעשאה.

חינוך מנ"ל לרמב"ם לרבות בעושה על ידי אחר.

והנראה בזה מפשטות דברי הרמב"ם, דקרא ד'לא תעשה לך פסל'

שהוא איסור על החפצא ותכלית האיסור הוא שלא לעשות ע"ז לעצמו, איסור זה הוא בין שעשאה לעצמו ובין שעשאה אחרים עבורו, אבל קרא ד'אלהי מסיכה לא תעשו לכם' שהוא איסור על הגברא שלא יעשה שום ע"ז אפילו עבור זולתו, האיסור הוא דווקא אם הוא בעצמו עושה אותה אבל אם אחר עושה אותה עבורו

הלאוין שבתורה שהוא לנוכח שבעצמו מצווה על זה ועל ידי אחר הוא מטעם שליחות שריבתה התורה והיכא דלא שייך שליחות אינו חייב, עכ"ל.

ועי' במהר"ל גור אריה (ויקרא י"ט ד') שהביא מהתורת כהנים על הפסוק "ואלהי מסכה וגו'" שמרבים לא רק שאסור כשהוא עושה לאחרים, אלא אף כשאחרים עושים עבורו, עיי"ש' אבל לא מצאנו ריבוי זה אלא לגבי הפסוק הנ"ל דאלהי מסכה, אבל לגבי קרא דידן בעשרת הדברות אכתי קשה קו' המנחת

ט. וז"ל הספרא ויקרא פס' י"ט: "ואלהי מסכה לא תעשו" יכול יעשו להם אחרים? תלמוד לומר "לא...לכם". אי "לא...לכם", יכול הם יעשו לאחרים? תלמוד לומר "לא תעשה מכאן אמרו: העושה עכו"ם לעצמו עובר משום שתי אזהרות משום "לא תעשה" ומשום "לכם". ר' יוסי אומר משום שלש משום "לא תעשה", משום "לא...לכם", ומשום "לא יהיה לך".

י. וז"ל המהר"ל ויקרא פרק י"ט: "לא תעשו לאחרים וכו' ופירוש הכתוב לפי פשוטו, כלומר שיש כאן אזהרה על העושה, ואזהרה למי שנעשה לו, כדכתיב "לכם", וממילא העושה עבודה זרה לאחר עובר העושה משום "לא תעשו", ועובר מי שנעשה לו משום "לא לכם". ואין לומר דוקא תרתי בעינן, שיהיה עושה לו, אבל אחרים שעשו לו אין כאן אזהרה, דהא כתיב 'לא יהיה לך', אפילו לא עשאו - הזהיר עליו. אך קשיא, השתא נמי דכתיב "לא תעשו לכם", דמשמע לא תעשו לאחרים ואחרים לא לכם, קשיא, הרי כבר נאמר "לא יהיה לך", דמשמע אפילו אחרים עושין לו עובר משום "לא יהיה לך", ואי משום דיהיה עובר בשני לאוין, אם כן שמא "לא תעשו לכם" הוא כמשמעו, ואשמועינן דמי שעושה לעצמו הוא עובר בשני לאוין ולעולם אין הכתוב הזה מחולק לשנים לומר לא תעשו לאחרים ולא אחרים לכם, מיהא יש לתרץ, דאם פירוש 'לא תעשו לאחרים' ו'לא אחרים לכם', אין קשיא הא כבר כתוב "לא יהיה לך", דכל פרשה שנאמרה ונשנית - לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה (סוטה סוף ג.). אמנם בתורת כהנים מוכח דעיקר דיוק מדכתיב "ואלהי מסכה לא תעשו לכם", והוי ליה למכתב 'לא תעשו לכם אלהי מסכה', אבל מדכתיב (לא תעשה לך פסל) "ואלהי מסכה לא תעשו לכם" דרשינן ואלהי מסכה לא תעשו לאחרים, וגם אחרים לא יעשו לכם. והכי מוכח בפירוש בתורת כהנים, דאיתא התם; יכול יעשו לכם אחרים, תלמוד לומר "לא לכם". יכול הם יעשו לאחרים, תלמוד לומר "לא תעשו". מכאן אמרו העושה עבודה זרה לעצמו עובר משום שנים. רבי יוסי אמר משום שלשה, אף משום "לא יהיה לך", עד כאן. משמע בהדיא דלא מכח "לא יהיה לך" דרשו כך, רק מכח גוף המקרא. והיינו מדכתיב "ואלהי מסכה לא תעשו לכם", ולא כתיב 'לא תעשו לכם אלהי מסכה'. ולפיכך לא דרשו מידי גבי "לא תעשה לך פסל" (שמות כ, ד) לא תעשה לאחרים ולא אחרים לך, משום דמהתם לא דייקי מידי כלל, כמו שאמרנו למעלה. עכ"ל. וע"ע במלבי"ם על התורה שם (ויקרא י"ט) במש"כ בזה.

אינו עובר, וכן מדויק מלשון הר"מ בהלכות ע"ז שכתב באיסור 'לא תעשה לך כל פסל' שהאיסור הוא גם אם עושה אותו על ידי אחרים אבל בקרא ד'אלהי מסיכה לא תעשו לכם' לא כתב כן, ועל פי זה אם ציווה לאחר לישראל או לנכרי שיעשה ע"ז עבור אחר נראה מד' הרמב"ם שאינו עובר כלל"א.

וכך כתב המנחת חינוך (כאן אות ה') דמדויק בדברי הרמב"ם דאינו עובר על האיסור במצווה לאחר שיעשה עבור זולתו², והיינו מטעם הנ"ל דקרא ד'לא תעשה לך פסל' הוא דין בחפצא ועובר דווקא במבקש מאחר שיעשה עבור עצמו, אבל קרא ד'אלהי מסיכה לא תעשו לכם' דנאסר בו שלא לעשות לאחרים הוא דין בגברא ואסור דווקא על ידי עצמו.

אבל החינוך כאן דלא אסר כשמצוה לאדם אחר לעשות, סובר דאיסור

'לא יהיה לך פסל' הוא איסור גברא ואינו אסור אלא כשעושה עבודה זרה בעצמו אבל על ידי אחר דינו כשאר איסורים דאין שליח לדבר עבירה, אבל לקמן במצווה רי"ד במצווה ד'אלהי מסיכה לא תעשו לכם' כ' בס' החינוך: "ואפילו יהיה המצוה לעשותה עובר אלילים שנאמר (ויקרא יט ד) "ואלהי מסכה לא תעשו לכם". ומבואר שדעתו דהתם הוא איסור חפצא ולכן אסור גם לצוות לאחרים לעשותה, וכמה שכתב המנחת חינוך (כאן אות ה') והוא ההיפך מדעת הר"מ.

ועי' במנחת חינוך אות ד' שדן איך חייב על איסור זה, האם מיד בתחילת עשייתה או רק בגמר עשייתה, ובמה שצינו 'בשולי המנחה' לירושלמי שאינו לוקה אלא עד גמר עשיית הע"ז³, וקשה דגם בגמר עשייתה לא ילקה דהא איתא בגמרא⁴ (ע"ז נד:) דאין הקדש לעכו"מ,

יא. ואף שנ' מד' התו"כ, המהר"ל, והעמק שאלה ריש שאילתא נ"ז דעובר, וז"ל ההעמק שאלה שם: "ריש שאילתא נ"ז וז"ל: "לא תעשו אפי' לאחרים דלאו איהו קא משתמש בה דאעשי' קפיד קרא - כ"כ הטור וש"ע יו"ד סימן קמ"א וכ' הב"י בזה"ל "משום דכתיב סתמא לא תעשון אתי ולא כתיב לא תעשו לכם, משמע דכל גוונא אסר עשי' ואפי' לכותים, עכ"ל.

ולא נצרר רבינו הב"י לכך דאפי' אי כתיב לא תעשו לכם משמע גם כן דעשי' מכל מקום אסור וכדתי בתורה כהנים קדושים... 'ואלהי מסכה לא תעשו לכם' יכול יעשו לאחרים ת"ל לא תעשו לא לכם וכ' אלא שהרמב"ם הל' ע"ז פ"ג ה"ט לא שנה משנתו בזה האופן ע"ש ואכ"מ ועכ"פ מקור זה הדין לא מסברא אלא מדרשא דת"כ", ונראה דהרמב"ם אינו פוסק כתו"כ.

יב. אמנם בדעת רבינו נקט המנ"ח שעובר גם כשציווה לעשות עבור אחרים, עיי"ש.

יג. עי' בהערות (בשולי המנחה שם) דהגר"ח קרייזוירט (בקובץ מוריה שנה כד גליון י - יב) חילק בדין זה בין איסור עשיית ע"ז דעובר בכל מעשה לאיסור הקמת ע"ז דעובר רק כשהשלים הבנין, ושבקובץ הפרדס (שנה כה חוברת יא סימן ק) השיב על דבריו.

יד. והכי איתא שם, "האומר בית זה לעבודה זרה, שור זה לעבודה זרה, מותר שאין הקדש לעבודה זרה".

יתכן שלא יעבור עד שעת הקניין [והיינו כשקנאה לאחר שעבדוה לע"ז, שבמה שקנאה עשאה ע"ז לעצמן] וכן באמת יש באחרונים (צוין בשולי המנחה כאן 5-7) שאינו עובר אלא על הקניין דאחרת איך שייך שיעבור על איסור זה^ט, ויש לפלפל בזה והשבח ליוצר עולמים שזיכני ללמוד ענין זה.

ואינה נעשית ע"ז עד שיעבדוה ואם כן אף בגמר עשיתה לא עבר על איסור זה. וייתכן לומר, דבמצווה דאלהי מסיכה לא תעשו לכם שלדעת הר"מ היא איסור על הגברא שייך לומר שעובר במעשה שעושה, ואז שייך שיעבור אפילו בתחילת עשייתה, אבל באיסור ד'לא יהיה לך' שנתבאר שהוא איסור על החפצא

מצוה כ"ח. שלא להשתחות לעבודה זרה

שלא להשתחות לעבודה זרה, וע"ז היא כל שעבוד זולתי האל ברוך הוא, שנאמר (שמות כ', ה') לא תשתחוה להם ולא תעבדם. ואין פרוש הכתוב לא תשתחוה על מנת לעבוד שנלמד ממנו שהשתחואה לבד, שלא לכונת עבודה, שלא יהא אסור, שהרי במקום אחר נאמר בתורה (שם ל"ד, י"ד) כי לא תשתחוה לאל אחר, שאסרה ההשתחואה לבד בשום צד. ואמנם סמך אליה ולא תעבדם לומר, שהשתחואה היא אחת מדרכי העבודה. ולמדנו מכאן עם סיוע כתובים אחרים שארבע עבודות הן שהקפידה התורה בהן בכל עבודה זרה שבעולם, ואפילו אין דרך עבודתה בכך חיבין עליהן, ואחת מהן השתחואה.

שורש מצוה זו ידוע. דיני המצוה, כגון מה היא השתחואה, אם בפשוט ידים ורגלים, או משעה שיכבש פניו בקרקע (הוריות ד.), והרחקת הענין, כגון מה שאמרו, שאם יש לו קוץ ברגלו או נתפזרו לו מעות בפני עבודה זרה שאין רשאי לשוח ולטלם מפני שנראה כמשתחוה, ויתר פרטיה, מבוארים במסכת עבודה זרה (שם י"ב.).

ונוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות. והעובר עליה והשתחוה לשום עבודה זרה בעולם, או זבח וקטר ונסך, או זרק במזיד חלב כרת, ובעדים נסקל, ובשוגג חלב חטאת. ובאור משפטי הענש בפרק ז' מסנהדרין.

חכמת חינוך

מצוה כ"ח שלא להשתחוות לע"ז

שהוא איסור שלא לעבוד ע"ז באיזה עבודה שיהיה, אך איסור זה הוא דוקא אם זהו דרך עבודתה^א.

והנה העובד ע"ז מלבד מה שהוא חייב מיתה על המעשה הרי יצא מכלל ישראל והוי מומר לע"ז, ויש לעיין האם שני דברים אלו תלויים זב"ז דהיינו שזה שהוא עשה מעשה עבודת ע"ז שמחייב אותו מיתה זהו הגורם לו שיצא מכלל ישראל, וכן להיפך דזה שהוא עושה דבר שמוציא אותו מכלל ישראל ועושה אותו מומר לע"ז זהו הגורם לו שיתחייב מיתה,

הלאו הכ"ח הוא שלא להשתחוות לע"ז שנאמר "לא תשתחוה להם ולא תעבדם" (שמות כ' ה') ואיסור זה אינו כולל השתחווייה בלבד אלא כל אחד מהד' עבודות שהם השתחווייה, זביחה, ניסוך, והקטרה שהם עבודות הנעשות במקדש. והנה ג' לאוין נאמרו בענין זה, לאו ד"לא יהיה לך" שהוא איסור שלא יודה ולא יאמין בע"ז, הלאו ד"לא תשתחוה להם" שאוסר עבודות הנעשות במקדש בא לאסור עבודות אלו אף אם אין דרך עבודתה בהם^ב, והלאו ד"לא תעבדם"

א. כן איתא במשנה (סנהדרין ט:), 'אחד העובד, ואחד המזבח, ואחד המקטר, ואחד המנסך, ואחד המשתחוה חייבין מיתה'. ובגמרא (שם) פירשו, שהעובדה באחת מארבע עבודות אלו [הנעשות בבית המקדש לצורך גבוה - רש"י שם ד"ה ואחד] חייב אף אם אין דרכה של אותה ע"ז בעבודות אלו.
ב. כן פירש הרמב"ם (סה"מ ל"ה ה-ו). אמנם הרמב"ן (בהשגותיו לספר המצוות שם) פירש שבתיבה 'לא תשתחוה להם' נאסרה רק ההשתחויה עצמה, אבל שאר עבודות, בין אותן שחייבין עליהם אפילו כשאין דרכה בכך, ובין אותן שחייבין עליהן רק כשדרכה בכך, נאסרו בתיבות 'לא תעבדם', והוסיף הרמב"ן, שהרמב"ם עצמו ביד החזקה (עבודה זרה פ"ג ה"ג) כתב שהחייב בעבודות הנעשות במקדש לצורך גבוה נלמד מהפסוק (שמות כב יט) 'זובח לאלהים יחרם' ואיסור השתחויה נלמד מהפסוק (שם לד יד) 'לא תשתחוה לאל אחר', ועי' בספר מעין החכמה (על תרי"ג מצוות ט:): מש"כ ליישב את דעת הרמב"ם.

או דלמא אינם ענין זה לזה ויתכן שיתחייב מיתה אף שאינו נעשה מומר לע"ז, וכן לאידך גיסא יתכן שייעשה מומר לע"ז מבלי שייתחייב מיתה.

וכע"ז עוד יש לחקור באיסור ע"ז, דהנה בג' לאוין אלו של קבלו באלוה, עבדה באחד מד' עבודות אף שאין דרכה בכך, או שעבדה כדרכה, האם הם כולם איסור אחד כללי והוא איסור ע"ז רק שיש אופנים שונים לעבור עליו, א"ד יש שלשה איסורים שונים שעל כל אחד מהם חייב מיתה. והנה זה ברור דכל שעובד ע"ז ויש בעבודה זו משום קבלו באלוה שעובר גם על "לא יהיה לך", אבל יש לדון אם הם ענין אחד וכמו עריות שיש כמה אופנים שיעבור משום גילוי עריות אבל הוא ענין כללי אחד.

והנה ידועים דברי המנחת חינוך שכתב לחדש שהעובד ע"ז כדרכה אף שדעתו לבזותה או שעבד אותה באחד מהד' עבודות ואמר שאין דעתו לעבדה אלא לבזותה, אף שנתחדש מגזיה"כ שחייב מיתה מכל מקום אינו נעשה בזה מומר לע"ז, דמומר לא הוי אלא במקבלו באלוה (במצווה כ"ו אות א' כ"כ לגבי עבדה כדרכה ובמצווה כ"ח אות ה' כ"כ לגבי ד' עבודות).

ודברי המנ"ח תמוהים מאוד, דאיך יתכן לומר שאיסורים אלו הנכללים באותו דיבור יהיו ענינים נפרדים לגמרי, האחד אוסר כוונה שבלב, והאחד אוסר ומחייב מיתה על עשיית מעשה עבודה ע"ז שאין בו כוונה לאלהות כלל?

אלא נראה בוודאי שאיסור עבודה זרה אחד הוא, וכל שעובד עבודה זרה אף אם כוונתו לבזותה נעשה מומר לע"ז ועובר בלאו ד"לא יהיה לך אלהים אחרים על פני", ומאיסור זה מסתעף ויוצא שאם עבד אותה כדרך עבודתה עובר גם ב"לא תעבדם" ואם עבד אותה באחת מארבע עבודות הנעשות במקדש אף אם הוא שלא כדרכה עובר ב"לא תשתחוה להם" וכל אלו בכלל איסור ע"ז הם.

ובאמת דעת כמה ראשונים דהא דחייב על ע"ז כשהוא דרך בזיון הוא משום דגם בזה יש קבלת אלהות², וכן במהר"ם שיק (מצווה כ"ט) איתא דאף אם אינו מאמין בע"ז זו ואינו מקבלה עליו באלוה מכל מקום כיון שעבר על איסור עבודה זרה הוי ככופר בכה"ת ודינו כמומר³.

ויעויין בר"מ (פ"ג ה"ח מהל' ע"ז) שכתב "פרצופות המקלחות מים בפני

ג. תוס' סד. ד"ה אע"ג, ר"ן שם וריב"ש בתרוץ אחד, הו"ד בהערות למנ"ח החדש. מאידך, התוס' (סא): ד"ה רבא) כתבו בשם י"מ, שהעובדה כדרכה דרך בזיון חייב מיתה אף שלא התכוין לעובדה, וכן נקטו הרמ"ך (הובא בכסף משנה שם ה"ו) והריב"ש (שם) בתרוץ אחד.

ד. עיי"ש שכתב שאפשר שאין אנו הולכים בענין זה אחר מחשבת הלב אלא אחר מעשיו, כשם שהמחלל שבת בפרהסיא נעשה מומר לכל התורה כולה אף שמאמין בלבו בה"ת.

כלל ואף כי אינה של ע"ז, גם כן היה שוחה
לשתות ממנה, תו לא אמרו ע"ז שימות ואל
ישתה, ע"כ. ע"ע במה שכתב שם.

ודבריו מרפסן איגרי הם, שבעריות או
מאכלות אסורות וכדו' המעשה

איסור אסור ולא משנה מה הוא עצמו
חושב דאטו אדם שאוכל בשר טריפה אך
הוא ברצונו היה מסכים לאכול כשרה רק
שעתה מה שמצוי לו זה טריפה לא ילקה
על מה שעשה? ! ודאי שכל שעושה איסור
יודע מזה ה"ז עובר. משא"כ בע"ז שאם
הוא אינו יודע שהיא עבודה זרה אינו עובר.

ונראה שאין כוונת האור שמח לומר
כמנחת חינוך, וודאי שבע"ז עובר
וחייב מיתה על שעושה מעשה עבודה
זרה, ועבודה זרה איסורה הוא בעצם וכל
שעושה את המעשה האסור עובר, אלא
שההבדל בין עבודה זרה לגילוי עריות
ושאר איסורים הוא שגילוי עריות ושאר
איסורים הם חפצא דעבירה בעצמותם
ואינם צריכים לבירור או מחשבה נוספת
וכל שעושה מעשה איסור בין ידע בין לא
ידע יש בזה משום מציאות של איסור,
משא"כ ע"ז שהאיסור הוא שמשעבד את
עצמו למציאות מלבד הקב"ה ודבר זה
הוא שאסרה תורה, ולכן דוקא אם הוא
יודע שזה מה שנעשה ה"ז עובר אבל
אם אינו יודע שמה שיש כאן זה מציאות
של ע"ז לא שייך לומר שיש כאן אפילו

עבודת כוכבים לא יניח פיו הם וישתה
מפני שנראה כמנשק לעבודת כוכבים"
והוא מהגמ' (ע"ז י"ב.), וכ' הר"ן שם דכיון
שאינן איסורו אלא משום מראית עין ה"ז
מותר במקום סכנה.

ויעיין באור שמח (שם) שתמה מ"ש
הא דשרי' בשעת הסכנה לשתות
ממעיינות המקלחים אף דאסור מדברי
סופרים ממאי דאמרי' (סנהדרין עה.) במי
שהעלה לבו טינא דיהרג ואל יעבור ואל
תעמוד ותספר אתו ואף שאיסורו מדברי
סופרים.

ובאור שמח כ' ליישב וזה לשונו: "אולם
נראה לדעתי דהא דאסור מדברי
סופרים, או אפילו לאו דבהו, הוא דוגמא
דמה דאסור עיקרא דמצוה זו מן התורה,
ואם אסרה רחמנא שלא לגלות ערוה,
הלא רק אגילוי ערוה קפדא רחמנא, ולא
על כוונה דיליה. דאין נפקא מינה אף אם
לא יקפיד במה שהיא אשת איש ואיהו
רק להנאה מביאה דילה קא מכוון... כן
אמרו חכמים אף ע"ג דהוא רוצה לספר
עמה, או שתעמוד לפניו ערומה, אין נפקא
מינה לו במה שהיא אשת איש, בכ"ז ימות
ואל יעבור, מה שאין כן במשתחויה לע"ג
דמשום דהיא עבודה זרה לכן משתחויה
לה... ולכן גם ברוצה לשתות ושוחה לזה,
אף ע"ג דאסור מדברי סופרים מכל מקום
הואיל ועל אופן שאינו מתכוין להשתחויה

בלי זה התורה לא מחשיבה את זה שהוא משעבד את עצמו לע"ז.

ולפי זה הא דאסור מדרבנן לשתות מים מפרצופות המקלחים אין זה משום שיש בזה מעשה השתחויה בעצם, דאם כן אין לזה היתר אף בשעת הסכנה, אלא צ"ל דעל שתיה זו אין שם השתחויה כלל ואף אם היה מתכוין להשתחוות לא היה בזה חיוב מיתה אלא שהוא דומה קצת להשתחויה ואסורוהו משום מראית עין.

מציאות של איסור כיון שהוא לא העלה על דעתו שמה שיש כאן זה ע"ז, אבל אם הוא יודע שמה שיש כאן זה מציאות של ע"ז אם כן אף שהוא אינו מודה בה ואף שכוונתו לבזות אותה מכל מקום כיון שהוא שיעבד את עצמו לחפצא זו הרי הוא עובר, דזהו מציאות של איסור, והאופן שנקבע אם במעשה זה הוא משעבד את עצמו לע"ז או שזה הוא דרך עבודתה או שזה אחד מד' עבודות, אבל

מצוה כ"ט. שלא לעבוד ע"ז במה שדרכה להעבד

שלא נעבוד שום עבודה זרה בעולם בדברים שדרכה שעובדים אותה המאמינים בה. ואע"פ שאין עבודתה באחת מארבע עבודות שאמרנו למעלה, מכיון שעבדה במה שדרכה להעבד חיב. ואע"פ שעבודתה דרך בזיון, כגון הפוער לפעור, וזורק אבן למרקוליס, ומעביר זרעו לכמוש, שנאמר (שמות כ', ה') ולא תעבדם, כלומר במה שדרכה להעבד, איזו עבודה שתהיה.

שרשה ידוע. דיניה, כגון מי שעבדה דרך עבודתה לכוונת בזיון מה דנו (סנהדרין ס"ד.), ושאר פרטיה במסכת ע"ז (שם).

ונוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות ועובר עליה במזיד ויש עדים, נסקל. ומבאר דין זה גם כן בפרק ז' מסנהדרין. שתי מצות אלה שמנה הרמב"ם ז"ל, שהן השתחואה לע"ז וכן שלא לעבדה במה שדרכה לעבדה יכללם הרמב"ם ז"ל בלאו דלא יהיה לך וכמו שכתבנו למעלה (במצוה כ"ז). נמצא, שישלך שתי מצות בכאן מחשבוננו של הרב רבי משה בן מימון ז"ל.

חכמת חינוך

מצוה כ"ט

שלא לעבוד ע"ז במה שדרכה להעבד

ושלא באחת מהד' עבודות האסורות להיעבד הוא איסור יהרג ואל יעבור או לא. ובאופ"א יש לחקור דאף אי נימא דבין כדרכה ובין בד' עבודות ה"ז עבודת ע"ז ודינו יהרג ואל יעבור, יל"ע מהו עיקר איסור ע"ז, האם עיקר איסור ע"ז הוא שלא יעבוד אותה באחד מד' עבודות וכדמשמע מקרא מהא דד' עבודות נכללו בלאו השני מעשרת הדברות ונתחדש בלאו זה שאם אותם הרגילים לעובדה עובדים אותה באופ"א ג"כ אומרים שיש בזה משום עיקר עבודת ע"ז, א"ד דאיסור ע"ז עיקרו הוא כל שעובדו דרך עבודתו וכל דרך עבודה ועבודה היא עיקר איסור ע"ז, אלא דנתחדש בדיבור השני בקרא ד"לא תשתחוה להם" וגו' דד' עבודות דהשתחוואה, ניסוך, זביחה והקטרה יש להם חשיבות ע"ז כדרכה אף אם דרכה בעבודות אחרות.

עוד יש לעיין בזה כמה אנשים צריך שיעבדו את ע"ז שלא נעבדה מקודם באופן מסוים בכדי שייחשב שמה שהם עושים זהו דרך עבודתה ולחייב בלאו זה את הבא אחריהם. דהנה אם אחד חידש

הלאו הכ"ט הוא "שלא נעבוד שום עבודה זרה בעולם בדברים שדרכה שעובדים אותה המאמינים בה. ואף על פי שאין עבודתה באחת מארבע עבודות [השתחויה, ניסוך, זביחה והקטרה] מכיון שעבדה במה שדרכה להעבד חייב... שנאמר (שמות כ') "ולא תעבדם", כלומר במה שדרכן להעבד, איזו עבודה שתהיה" עכ"ל החינוך.

והנה יש לחקור מה גדר לאו זה, האם הוא איסור מעיקרי איסור ע"ז, והיינו דנתחדש בו שמי שעובד ע"ז כדרך עבודתה הרי דינו שווה לגמרי לעובד עבודה זרה באחת מארבע עבודות, וא"כ אין בין המשתחויה לפסל והזורק אבן למרקוליס ולא כלום, או דלמא דגדר איסור זה הוא בדומה לאיסור ההליכה בדרכי העכו"מ ומלבושיהם, ועניינו שאסרה התורה ללכת בדרכי העובדי כוכבים ובכלל זה שלא לנהוג כמנהגייהם בענין ע"ז, וכמו כן העובדה כדרך עבודתה הרי הוא נוהג כמנהג העובדי כוכבים.

ונפק"מ גדולה בענין זה היא האם העובד עבודה זרה במה שדרכה להיעבד

עבודה זרה מעצמו וחדש לה דרך עבודה, האם אמרי' דכל מי שעושה כמעשה שחידש העובד הראשון מיקרי עובד ע"ז כדרכה, א"ד בעינן שיהיה ציבור וכמה וכמה שעובדים את זו העבודה זרה כדרך זו כדי שייחשב ע"ז^א.

ודבר זה תלוי בשאלות הנ"ל, דאם נימא דאיסור ע"ז כדרכה הוא עיקר איסור ע"ז רק שנתחדש במנסך, זובח, ושאר ד' עבודות שחייב עליהם אף אם אין דרכה בכך, א"כ אפשר לומר שאפי' אם אחד חידש ע"ז ועבד אותה ה"ז דרכה וכל שעובד ע"ז זו כדרכו של יחיד זה ה"ז חייב, אבל אם נימא שעיקר איסור ע"ז הוא על ד' עבודות אלא שחידשה תורה שאף מי שעובד ע"ז כדרכה ה"ז חייב כיון שזהו דרך העובדים, א"כ יש לצדד יותר דצריך שיהיו כמה וכמה שעובדים ע"ז בדרך זו^ב.

ועי' במשנה תורה לרמב"ם (הלכות עבודה זרה פרק ג') שכתב בענין זה דברים ברורים וזה לשונו: "עבודות הרבה קבעו עובדי עבודה זרה, לכל צלם וצלם ולכל

צורה וצורה, ועבודת זה אינה כעבודת זה, כגון פעור, שעבודתו שיפעור אדם עצמו לו, ומרקוליס, שעבודתו שיזרוק לו אבנים... לפיכך הפוער עצמו למרקוליס, או שזרק אבן לפעור פטור: עד שיעבדו אותו דרך עבודתו, שנאמר "איכה יעבדו הגויים האלה את אלוהיהם, ואעשה כן, גם אני" (דברים יב, ל).

והנראה ברור מד' הרמב"ם כאן שאיסור זה של עובד עבודה זרה כדרכה אינו איסור בפ"ע מחמת שכן הן דרכי העכו"ם, אלא הוא גילוי שעבודה זרה כדרכה גם כן כלולה בעיקר איסור ע"ז, וכן ברור מהמשך דבריו שכתב: "ומפני זה הענין, צריכין בית דין לידע דרכי העבודות, שאין סוקלין עובד עבודה זרה, עד שיידעו שזו היא דרך עבודתה ואזהרה של עבודות אלו וכיוצא בהן, הוא שכתוב "ולא תעבדם"^ג עכ"ל.

ומשמע מד' הרמב"ם: א. דאיסור עובד ע"ז כדרכה כגון מרקוליס הוא בכלל איסור ע"ז העיקרי. ב. דלאו דלא תעבדם כולל גם את מי שעובד ע"ז כדרכה.

א. ושאלה זו כפולה היא, והיינו דיש לחקור כמה אנשים צריך שיחשיבו את הנעבד לע"ז וכן יש לשאול כמה אנשים צריכים שיעבדו כדרך זו המיוחדת כדי שנאמר שזוהי דרך עבודתה.

ב. ובודאי תליא זו אינה מוכרחת לגמרי, דיתכן שנאמר שעיקר איסור ע"ז הוא על ד' עבודות ועדיין אף אם איש אחד חידש ע"ז ודרך עבודה בשבילה שאסור לעובדה כדרכה, וכן להיפך דאף אי נימא שעיקר איסור ע"ז הוא על כל אופני עבודתה מ"מ אפשר שיהיה צריך כמה אנשים שיעבדוהו כדי שעבודה מסויימת תיחשב עבודתה בכך, אך מ"מ הקרוב יותר הוא כדרך הנ"ל.

ג. שמות כד; שמות כג, כד; דברים ה, ח.

אלו, בכלל עבודה הז. ואף כן אינו לוקה על אחת מהן, לפי שאינן בפירושי; ואם הייתה דרך עבודתה באחד מכל הדברים האלו, ועשהו לעובדה חייב.

ודברי הרמב"ם צ"ע טובא, דהא בראשית דבריו כתב הרמב"ם בבירור שהעובד צ"ע באופן שאינו אחד מהד' עבודות אינו חייב אא"כ הו' דרך עבודתה בכך ושזה נלמד מקרא ד'לא תעבדם', ומאידך כתב הרמב"ם בהל' ו' שהמגפף והמנשק עובר בלא תעבדם אף על פי שאינו אחד מד' עבודות ואף על פי דלא הו' כדרכה ושזה נלמד מלא תעבדם.

ונראה דאיסור "לא תעבדם", ואיסור צ"ע בכלל, כוללים כל עבודה שמחשיבה את הע"ז ובכלל זה דברים שאינם נראים כחשיבות אלא שהוא

ג. שאם עבד ע"ז שלא כדרך עבודתה וגם היא אינה א' מהד' עבודות, פטור לגמרי ואין בזה איסור ע"ז מדאו' כלל.

וא"כ בחקירות הנ"ל נראה דלרמב"ם איסור ע"ז כדרכה כלול בעיקר איסור יהרג ואל יעבור דע"ז וגם דהוא חלק מעיקר האיסור, ולפי זה יוצא דלאו דהשתחויה, ניסוך ושאר ד' עבודות הם חידוש שנתחדש שבאלו אין צריך שיהיה דרכה בכך.

אמנם בזה יש קצת סתירה למש"כ בהמשך דבריו דיעויין בד' הרמב"ם בהמשך פרק זה שכ' בהלכה ו': "המגפף עבודה זרה, והמנשק לה, והמכבד והמרבץ לפניו, והמרחיץ לה, והסך והמלביש והמנעיל, וכל כיוצא בדברי כבוד האלו – עובר בלא תעשה, שנאמר "ולא תעבדם" ודברים

ד. אמנם אף בד' עבודות יש לחקור דאע"פ שנתחדש שחייב עליהם בכל ע"ז, יש לחקור מהו גדר ע"ז לענין ד' עבודות דלכאורה לא נאמר שחייב אם עשה אחד מד' עבודות לכל דבר שבעולם אף אם לא עשאוהו עבודה זרה, ויש לעי' בזה ועי' לקמן וכן מה שכתבתי לעיל במצווה כ"ח בענין ד' עבודות. ה. ועי' בעבודת המלך כאן שכ' במקור לאו זה וז"ל: המגפף לעכו"ם והמנשק וכו' עובר בלא תעשה שנא' ולא תעבדם. רש"י ז"ל פ' בגמ' דלאו דמגפף הוא מ"ולא תלכון אחרי אלהים אחרים" (שבדברים ו' י"ד ולא כמו שצינו מדברי קבלה בירמיה כ"ד וכבר הרגישו בזה) אי נמי מקרא דאל תפנו אל האלילים (ועי' בפירש"י במשנה ס' ב' ובמהרש"ל ובמהרש"א מה שהאריכו בזה שהוא סותר את עצמו לדחא), וכ"כ ביראים סימן ע"ח ובחדש סימן ר"ע וסימן שנ"א, אבל דעת רבנו דמקרא דולא תעבדם ילפינן להו וכן דעת הסמ"ג, וכ"כ הרמ"ה ז"ל במשנה וקרא דולא תעבדם גופיה אם כוונת רבנו לקרא דולא תעבדם האמור במשפטים כמ"ש הסמ"ג או דמולא תעבדם האמור בלוחות לא נתברר אל נכון, ומצאתי בעזה"י במכלתא דרשב"י בפרשת יתרו כ' ה' דבר אחר ולא תעבדם שלא ירחיץ שלא יסוך שלא ינעיל שלא יכבד שלא ירבץ שלא ינשק שלא יגפף לאחד ממיני ע"ז והוא מבואר להדיא כדעת רבנו, וברור. עכ"ל ועי' גם בדינא דחיי (לאוין יח) שנקט כן בדעת הרמב"ם עיי"ש שהאריך בענין, ועי' בעבודת המלך פ"ג ה"ג מהל' ע"ז מש"כ עוד בזה. ו. עי' ברשימות שיעורים (להגרי"ד סולובציק, שבועות עמוד קצב) שכתב בכוונת הרמב"ם, שאין כאן מעשה עבירה מסוים אלא איסור כללי שלא להראות חיבה לעבודה זרה ולכן נחשב לאו שבכללות.

שהוא ע"ז, רח"ל אין צריך שום מעשה בכדי שיהיה אסור בגיפוף ונישוק, אבל לגבי האיסור לעובדה בעבודה שדרכה בכך דחייבין עליו מיתה, לא סגי בהא דהחליטו הרבה אנשים שדרך עבודתה הוא באופן מסויים, ליחשב שכך היא דרך עבודתה להתחייב עליה מיתה ולומר בה יהרג ואל יעבור, אלא בעינן דהיו כאלה שעבדו אותה באופן זה.

ומעתה י"ל דלגבי מה שנודע כבר שזהו ע"ז אז אמרי' שחייב על מגפף ומנשק וכל דרך שהוא מחשיבה, אבל בכדי שיהיה חייב על דבר שלא נודע בשערים שהוא ע"ז בזה אמרי' שצריכים לחדש לה עבודה קעא.

ועי' בספר תולדות שמואל (מצווה כ"ט אות ב') קעב שהסתפק אי בעינן פעם אחת כקביעת מקום לביהכנ"ס וביהכ"ס או דבעי' ג"פ כדי להחזיק את זה לע"ז ועי"ש שכ' לצדד דאינו חייב אלא בעבדוה לכה"פ

מראה שמחשיב אותם, ולכן נכלל בלאו זה איסור מגפף ומנשק אף באופן שאין דרכה בכך דאין בזה משום עבודת ע"ז ואינו חייב מיתה, דכיוון שהוא מראה שהוא מחשיב בזה את הע"ז הרי זה אסור, ואם אחרים עובדים אותה על ידי גיפוף ונישוק חייב משום לא תעבדם דאז ידוע שזוהי עבודתה קע, אבל בכדי לעבור על איסור זה [בין לאיסור לאו דגיפוף ונישוק כשאין דרכה בכך ובין לחיוב מיתה בעבודה שדרכה בכך] צריך שקודם כל יחשיבוהו אנשים לעבודה זרה, אלא דישנם שני גדרים בזה, האחד הוא שיחדש שדבר כל שהוא יהא נחשב לע"ז, והשני שצריך שיחדש לה דרך עבודה, ולא גדר זה כגדר זה דלגבי האיסור דמגפף ומנשק סגי בהא דחידשו אנשים דדבר זה נחשב לע"ז. ולא בעינן שיהיה שום מעשה לזה, דהא אם נועדו ריבי רבבות של אנשים ודיברו והחליטו על דבר מסויים

ז. והא דאינו חייב מיתה על מנשק ומגפף כשאין דרך עבודתה בכך אע"ג דכלול בלאו דלא תעבדם דחייבין עליו מיתה, שמעתי מהרה"ג הגרצ"י רייכמאן שהוא משום הא דביאר הרמב"ם בשרשים שיתכן לכלול באותו לאו גם לאו שהוא פחות בענינו והוא לאו משני לראשון עע"ש.

ח. ולהמתיק הדבר עי' מה שהקשה בלח"מ ע"ד הרמב"ם לגבי איסור נישוק וגיפוף של ע"ז (פ"ג ה"ו מהל' ע"ז) וזה לשונו: **המגפף וכו'.** כל אלו במשנה. ומה שכתב רבינו ועשהו לעבדה קשה דהא אמרינן בפעור מרקוליס דאע"ג דקא מכין לבזותה חייב כדאמרינן בפרק ארבע מיתות (דף ס"ד) ואם כן למה לי לעבדה, וי"ל דרבינו סובר ומפרש כפירוש התוספות דמכין לעובדה בביזוי עכ"ל. וא"כ ללח"מ צריך שיצא מוניטין של ע"ז ושתהא ידועה בכדי להתחייב עליה, דאל"כ מה הקשה על הרמב"ם מהא דחייב במתכוין לבזותה, והרי התם חייב משום דדרכה בכך והכא מיירי כשלא עבדה קודם לכן כלל ובדאי דאינו חייב בדרך בזיון, וע"כ דחויבא דגיפוף ונישוק הוא דוקא היכא דידוע שהיא ע"ז.

ט. אוקיר תודה להרה"ג יצחק מיטניק שציין מראה מקום זה.

ג"פ או אולי אפי' פעם אחד וכדמצינו לענין קביעת שם בית הכסא ולפי הנ"ל יש לחלק בין קביעת שם ע"ז דלא בעינן עבודה כלל וסגי במה שגמרו בלבם שהיא ע"ז שלהם, לבין קביעת שם העבודה דבעינן עכ"פ שיעבודה בכך, ועדיין אין לי שיעור מדויק בזה כמה פעמים וכמה אנשים בעי' לזה, וצ"ע.

מצוה ל. שלא לשבע לשוא

שלא נשבע לבטלה, שנאמר (שמות כ', ז') לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא, וענין הבטלה בארבעה צדדין, כגון (שבועות כ"ט.) שנשבע על דבר ידוע שאינו כן, כגון על עמוד של שיש שהוא של זהב, וכן כל כיוצא בזה, הצד השני, כגון (ירושלמי שבועות פ"ג ה"ח) שנשבע על הידוע שהוא כן, כגון על האבן שהוא אבן ועל העץ שהוא עץ, וכל כיוצא בו, הצד השלישי, שנשבע לבטל מצוה זו, או מצות שחיבנו השם ברוך הוא, שגם זה לבטלה לגמרי, הוא שאין בידו לשבע על מה שכבר חיבו האל, וכמי שנשבע בדבר ידוע שאינו כן הוא. הצד הרביעי, שנשבע לעשות דבר שאין בו כח לעשותו, כגון (שבועות כ"ה.) שלא יישן שלשה ימים רצופים, או שלא יאכל שבעה ימים רצופים, וכן כל כיוצא בזה.

משרשי מצוה זו. לדעת בני אדם ולקבע בנפשותם ולחזק האמונה בלבותם, כי האל ברוך הוא אשר בשמים ממעל וקים לעד, אין קיום כקימו, וראוי ומחייב עלינו בזכרנו שמו הגדול על מעשנו ועל דבורינו לזכרו באימה, ביראה, ברתת ובזיע, ולא כמהתלים ומדברים בדבר קל, כמו הדברים ההווים ונפסדים ואינם נשארים בקיומם כמונו אנחנו בני אדם ושאר דברי העולם השפל. על כן (ראוי [בכדי] לקבע הענין הזה בלבבנו ולהיות יראתו על פנינו לחיותנו ולזכותנו חיבנו במצוה הזאת לבל נזכיר שמו הקדוש לבטלה, וענש מלקות על המקל ועובר עליה.

ומזה השרש בעצמו הוא ענין שבועת שקר, כלומר נשבע לקים דבר ולא קימו, שהיא נקראת שבועת בטוי, שבא עליה לאו אחר בפני עצמו בסדר קדושים תהיו, כמו שנאמר (ויקרא י"ט, י"ב) ולא תשבעו בשמי לשקר, כי הנשבע בשם

הגדול לאמר דבר שהיה והוא יודע ששקר בפיו, הנה הוא מקל ביראת אלהים, כאומר בלבבו שאין אמת. תאלמנה שפתיו (תהלים ל"א, י"ט). וכן הנשבע לעשות דבר ואחר כך לא יעשנו, הנה הוא גם כן במורדי אור מכחישי האמת, כי פרוש נשבע הוא לפי דעתי, שגומר האדם בלבבו ואומר בפיו להיות מקים אותו דבר שנשבע עליו ולא ישנהו לעולם, כמו שהשם ברוך הוא קים ולא ישתנה לעדי עד. וזהו שלשון שבועה יבא לעולם בלשון נפעל, כלומר שנפעל בדבריו להיותו קים כמו שאמר בקיומו ברוך הוא.

ובענין הנדר דרך אחרת יש בו, שהוא כמכניס דבר המתיר בגדר האסור, וכאלו יאמר דבר פלוני שהוא מותר יהא אסור עליו כקרבן שאסר השם יתברך. ואמרו ז"ל (נדרים י"ד), דדוקא כשהוא נודר בדבר הנדר יהא חל הנדר ולא בענין אחר, שאם יאמר הרי דבר פלוני אסור עלי כקרבן, כמו שאמרנו בזה יחול הנדר (שם י"ג), אבל אם יאמר כבשר חזיר, אין זה נדר, שהתורה אמרה (במדבר ל', ג') כי ידר נדר, כלומר, כי ידר בדבר הנדור. וכן מי שיאסר דבר לחברו או על עצמו, כמו הדברים של קרבן שאסר לנו השם יתברך, כענין זה הוא, שהוא כאלו אומר דבר פלוני יהא אסור עליו, או על חברו, כמו הדברים של קרבן שאסר לנו השם יתברך וזה הענין שיש בנו כח לאסר המתיר, לפי שהתורה למדתנו בכך, מדכתיב (שם) לאסר אסר לא יחל דברו.

וענין זה דומה להקדש, שמצאנו בתורה, שיש כח באדם להקדיש את שלו בדברי פיו ויהיה אסור מיד לו ולכל העולם, כדכתיב (ויקרא כ"ז, י"ד) ואיש כי יקדש את ביתו קדש, וכמו כן יש לו כח על עצמו לאסר דברים על גופו. וזהו אמרו ז"ל (נדרים ט"ו). לעולם בלשון הנדרים, הרי עלי או פי לדיבור, כלומר שהוא מרחיק אותו דבר ממנו, וכח יש לו לקשר עצמו באסור אותו דבר, כמו שיש לו כח בנכסיו לאסרם. וזהו הדין והטעם בעצמו, שהשבעה חלה (שם ב') על דבר שיש בו ממש ועל שאין בו ממש, כי על גוף האדם תפל השבעה, כלומר שגופו נתחייב לעשות אותו דבר, והרי הגוף יש לו ממש. אבל הנדר אינו חל אלא על דבר שיש בו ממש, לפי שהוא כמכניס דבר בגדר אסור שאר דברים, כלומר דבר פלוני יהא אסור עליו כגדר קרבן שהוא אסור עליו, ואם אין ממש במה שהוא מכניס תוך הגדר, לא עשה ולא כלום.

וכן מן הטעם הזה אין שבועה חלה על שבועה ונדר חל על נדר, שהרי בשבועה כיון שנכנס האדם בעצמו במחיצת הקיום כמו שאמרנו אפילו יכפל הדבור אלף פעמים שהוא נכנס שם, כניסת גופו במקום אחר בפעם אחת היא נעשית, ואין זה אחר מכן אלא ככופל דברים לבטלה. אבל הנדר שהוא כמקבל על עצמו להיות לו דבר המתיר כאלו נאסר בכל עת שהוא שונה בקבלתו מוסיף על עצמו

אסור אם יבטל קבלותיו, ולפיכך הוא חייב על כל אחת ואחת. וזהו הענין בעצמו שהשבועה (שם ט"ו.) אינה חלה על דבר מצוה, והנדר חל אפילו על דבר מצוה, שהשבוע מדבר על גופו, וגופו כבר נתחייב באותו ענין מהר סיני, אבל בנדר אינו מדבר אלא על הדבר שרוצה להכניס בגדר האסור, ועל אותו דבר ממש לא נתחייב הוא מעולם, ולפיכך חל עליו האסור, ואין מאכילין לו לאדם דבר האסור לו. וזהו שאמרו ז"ל (ר"ן נדרים ח. ד"ה "והלא מושבע") שהשבוע אסר נפשו על החפץ, והנודר אסר החפץ על נפשו.

ואם תשאל מי שנדר שלא לאכל דבר שהוא מצוה עליו לאכלו, איך לא יאכלנו, שהרי אותו דבר מצוה הוא עליו בעשה, ויבא עשה וידחה לא תעשה דלא יחל, כי כן יאמרו חכמים בכל מקום אתי עשה ודחי לא תעשה? תשובתך, שהנדר עשה ולא יאכל, לאו דלא יחל ועשה דכל היצא מפיו יעשה. ומן הטעם הזה שאמרנו, שעם השבועה גופו נפעל, אמרו (שבועות כ.) המתפס בשבעה פטור, ובנדרים חייב, כיצד? שמע שנדר חברו, ואמר אף אני כמוך, בתוך כדי דבור, הרי זה אסור, לפי שכונתו של זה לומר כמו שאתה אסור בזה הדבר כן אהיה אני אסור בו, ובכך יספיק אליו. אבל בשבועה שאנו מדמים הראשון כאלו הפעיל גופו בדבריו כמו שאמרנו, לא שהרחיק דבר אחר מגופו, לא ראו ז"ל, שיהא זה האחרון בכלל הפעלות זה, באמרו אף אני כמוך, עד שיוציא בפיו ממש לשון הפעלות עצמו. כגון שיאמר אף אני כמוך נשבע, או שישמע מפי אחר שיפעילוהו לאותו דבר, והוא יקים ויורה שחפץ באותו הפעלות, כגון שאמר לו אדם אחר משביעך אני, והוא יענה אמן.

כללו של דבר לשון השבועה צריך לומר בפיו על עצמו, או שיזכירנו אחר עליו ממש והוא יקבל, אבל מוכח הפעלות אדם אחר אינו נפעל, מכיון שגופו צריך הפעלות, מה שאין כן בנדר. או אפשר לומר, כי מחמור הנדר, שהוא חמור מן השבועה, שהרי דמו (עי' רמב"ן עה"ת במדבר ל', ג') אותו לחיי המלך, החמרו בו להיות נתפס במהרה יותר מן השבועה, ומן הטעם הזה שכתבנו בשבועה שענינה הוא, שהאדם גומר לקים דבריו ולאמת כמו שהוא מאמין בקיום אלהי, היה לנו ללמד שלא תבטל שבועה בשום צד, אלא שהיה מחסדי האל עלינו בדעתו חלשת בנין גופנו ומעוט דעותינו והתמדת שנוי רצוננו, לתת לנו עצה לצאת ממאסר השבועה בהתחדש עלינו הרצון בכל עת שאפשר לנו לטעון בענין השבועה טענת אנס או שגגה, כמו שמפרש במקומו בשבועות (כ"ו.) ונדרים (כ.). ואולם לא הרשנו לצאת ממנו בשאט נפש, רק בתחבולה ובעצת חכם, שיבא הנשבע לפני איש חכם (שם ע"א.) ונבון בדרכי התורה ויתודה אליו, כי מחסרון ידיעתו שלא היה יודע בשעה שנשבע דבר שידע אחר כך הוא רוצה לבטל

מה שנשבע עליו. וכי הוא מכיר כי הבטול מעוט דעתו וחסרנו גורם אותו, לא דבר אחר ומחשבה חצונית שיהיה בלבו, חלילה. ואחר הודאת פיו על זה ויכיר החכם ויראה, כי יש ממש בדבריו שנתחדש אליו דבר, שאלו הסכים עליו בשעה שנשבע לא היה נשבע, ועל כן הוא מתחרט, יקבל ודויו ויתירנו משבועתו. וזהו אמרם ז"ל (ברכות ל"ב). הוא אינו מוחל, אבל אחרים מוחלין לו. על כן לעולם אי אפשר להתיר שבועה, כי אם בסבת שום חדוש לנשבע, כגון שיאמר אלו היתי יודע דבר פלוני לא היתי נשבע מעולם, שזה כעין אנס הוא. אבל אם אומר התירוני משבועתי בלא טענה, אין כח באדם להתירו. ומכאן זה הענין אמרו ז"ל (נדרים ס"ד). שאין פותחין בנולד שאינו מצוי, לפי שאינו אומר להדיא שהוא נחם כשנשבע שנחשבהו כאנוס, אלא שרצונו היום כמו שהיה תחלה, אלא שרוצה עכשיו בהתר, כיצד? נשבע שלא יהנה בפלוני, ונעשה סופר העיר או טבח והוא אומר רצוני קימת, שלא הייתי חפץ להנות בו, ולא הייתי רוצה שיעשה סופר, או טבח, אין מתירין לו עד שיאמר, אחר שאני רואה שזה האיש נעשה סופר, מתנחם אני על שנשבעתי על הנאתו לעולם, ומי יתן שלא נשבעתי. בענין זה מתירין לו, שהרי מודה שנשתנה חפצו ומתחרט על מעשיו לגמרי בחסרון ידיעתו, שאלו ידע בעת השבועה מה שהוא יודע היום, לא היה נשבע מעולם וכאנוס הוא, ודרשינן (שבועות כ"ו). האדם בשבועה, פרט לאנוס.

ומזה היסוד גם כן כשתולה שבועתו בדעת אחרים, קשה להתירו דמכיון דסלק דעתו מן הדבר ונתלה בדעת אחרים, אין טענת אנס ושגגה מצויה אצלו אחר כן. וזהו שאמרו (גיטין ל"ו). שהנשבע על דעת אחרים אין לו הפרה, ומכל מקום לדבר מצוה הסכימו חכמים להתיר, לפי שכל שיעשה האדם והוא דבר גורם לבטול מצוה, או שתעשה מצוה בהמנע אותו מעשה, לב כל ישראל הוא שיבטל המעשה של הדיוט ותעשה מצוה, ואנו רואים כאלו באו כל הרבים שנשבעו על דעתם עמו לפניו ואמרו שאלו ידעו הם בשבועתו בטול מצוה לא תסכים דעתם עמו, והרי יש לנו טענת אנס ושגגה. ולפיכך אמרו ז"ל (נדרים ט"ז, ב') אבל לדבר מצוה יש לו הפרה.

ואל תחשב להקשות עלי על הנחת טעם זה שאמרתי שעקר ההתר בהתחדש באדם דבר שאלו היה יודע בו מתחלה, לא היה נשבע, שהרי הוא כעין אנוס או מטעה, ותאמר והרי מצינו לגבי שבועות השם יתברך התר, כמו שדרשו ז"ל (ברכות ל"ב, ב') בויחל משה (שמות ל"ב, י"א) כביכול שהתירו מן השבועה, ועל ענין זרבבל בן שאלתיאל, שאמרו ז"ל (סנהדרין ל"ה). שנשאל אל משבועתו, וחלילה להיות שנוי רצון אתו. כי יש להשיבך, והדין דין אמת, שכל מה שבא בכתובים כיוצא בענינים אלה הכל נאמר על צד המקבלים שהם בני אדם, כי חלילה לאל

ומלבבנו להאמין שיצטרך אדון הכל להשבע בדבר, אף כי להתירו ולבטלו אחרי כן. אבל יאמר אותו דבר על צד קבלת הענש הנופל על הנענש, שאם נתחייב האדם לגדל חטאו להענישו על כל פנים עד שאין ראוי לתת לו מקום לתשובה, יפל על ענין האיש הלזה שבועה אצל השם, כלומר חזק ענשו וגזרתו עליו, כאלו יש שבועה בדבר. וכן לענין הטובה, אם זכה האדם לרב חשיבותו לקבל טובה הוא וזרעו, יאמר הכתוב גם כן כי השם יתברך נשבע להטיב לו.

ועל זה וכיוצא בו אמרו ז"ל (מכילתא פ' יתרו) כדי (לשכך ד"ו) לשבר את האזן מה שהיא יכולה לשמוע, שאין לדמות לבני אדם חזק דבר וקיומו, רק במה שהם מחזיקים ומקיימים דבריהם. ועל הדרך הזה בעצמו דרשו ז"ל התר על שבועת השם יתברך. רצונם לומר, כי חנון ורחום הוא ארך אפים ורב חסד ומכפר על החוטאים, ואף על פי שגדל חטאם וחזק עד שראוי שאם יחטא איש לאיש כל כך, לשבע שלא למחל לעולם. ועל הדרך הזה אמרו ז"ל כי משה התרו, כלומר, שבזכות תפלתו הטובה גרם שהשם יתברך שהוא שומע תפלה סלח לעונם. וזהו שלא תמצא לרבותינו ז"ל, שידרשו ענין ההתר אצל שבועתו ברוך הוא, כי אם בחטא גדול, שכל השומע יגור, שאינו נתן לכפרה כלומר, וראוי לשבע עליו שלא לכפר אותו, ורחמי ברוך הוא גדלו על כל מחשבותינו, ומכפר אל כל השבים אליו בכל לב. ואם רב עונם מנשוא, לפי דעתנו.

והראיה לדברינו אלה, מה שאמרו (בראש השנה י"ה). גבי גזר דין שיש עמו שבועה, דמסיק רבא התם, דבזבח ובמנחה אינו מתכפר אבל מתכפר הוא בדברי תורה, ואין זכר להם שם, שיצטרך האל לשאל התר עליה, כי ידועים וברורים הדברים לכל רואי השמש שהכל נאמר על צד המשל אל המקבלים. ומפני כן הארכתי בזה עד הנה, לפנות לך הדרך במקומות רבים.

ומה שאמרתי לך, שכנו חכמינו זכרונם לברכה, לשון התר בשבועת השם יתברך, לא תמצא זה לעולם, אלא במקום שכנו לו השבועה לחייב בריה, אבל במקום שכנו לו שבועה ליזכות בריה, לא יזכרו שם לעולם התר, כי רב חסד מטה כלפי חסד, ולא ישיב דברו הטוב ריקם, רצוני לומר, כי מאחר שנראה האדם שעה אחת זכאי לפני המקום, ראוי לקבל הטובה כל כך כאלו הקדוש ברוך הוא נשבע עליו על הגמול הטוב. כענין שנאמר (תהלים קל"ב, י"א) נשבע השם לדוד, וכיוצא בו, לא יסתלק ממנו הזכות עוד, גם כי יחטא הרבה, וזה ממדותיו היקרות ברוך הוא. דיני המצוה, כגון כנויי שבועה שאמרו זכרונם לברכה (נדרים ב.) שהן כשבועה. ופרוש כנויי שבועה הוא לשונות הרבה שהן בין בני אדם, לפי המקומות, כעין מה שאמרו זכרונם לברכה (שם י', א') שבותה שקוקה וכו'. וכן דין אלה וארור

(שבועות ל"ו). אם הן כשבועה, והאומר לאו בהזכרת השם, וכן (נויר ג:) ימין ושמאל, ודין (שבועות כ"ו:) פיו ולבו שוין, ומה שלמדנו מדין זה שפיו ולבו שוין שנודרין להרגין ולחרמין, כגון שיאמר יאסרו כל פירות שבעולם עליו אם יהיה כן וכן, ויהיה (נדרים כ"ז:) בלבו שלא יאסרו כי אם היום, ואף על פי שמן הסתם משמע לעולם, וכגון זה דוקא שאין דברי פיו סותרין לגמרי מחשבת לבו הותר לנו שנדור להרגין ולחרמין ולא בצד אחר. ויתר רבי פרטיה, בשבועות ובנדרים. ונוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות. והעובר עליה ונשבע על עמוד של שיש שהוא של זהב או של זהב שהוא של זהב, או לבטל מצוה זו, או לעשות דבר שאין כח אדם יכל לעשותו, במזיד לוקה, ואף על פי שאין שם מעשה, לרב חמר הענין חיבתו התורה (שבועות כ"ז:) מלקות. ובשוגג פטור בזו מקרבן, אבל בשבועת שקר, והוא הנקרא שבועת בטוי, חיבה התורה קרבן לשוגג, כמו שנכתב (מצוה קכ"ג) בעזרת השם.

חכמת חינוך



מצוה ל'

שלא לשבע לשוא

הנה המצווה הל' היא שלא נשבע לבטלה וילפי' לה מקרא ד"לא תשא את שם ה' אלקיך לשווא" (שמות כ"ז, ז')	והוא ברור לכל ובזה נמצא שהוציא את שם ה' לשווא ^א .
וזהו הנקרא ג"כ שבועת שווא והיינו או שישבע על דבר שידוע לכולם שאינו כן או שנשבע על דבר שכולם יודעים אותו	והנה יש לחקור במצווה זו אם עיקר האיסור הוא על השקר שבו או שהאיסור הוא על נשיאת השם, או שהאיסור הוא על שנשבע בלא צורך.

א. עי' בחינוך כאן שביאר עניין זה וז"ל: "שלא נשבע לבטלה, שנאמר (שמות כ ז) לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא, וענין הבטלה בארבעה צדדין, כגון (שבועות כט, א) שנשבע על דבר ידוע שאינו כן, כגון על עמוד של שיש שהוא של זהב, וכן כל כיוצא בזה, הצד השני, כגון (ירושלמי שבועות פ"ג ה"ח) שנשבע על הידוע שהוא כן, כגון על האבן שהוא אבן ועל העץ שהוא עץ, וכל כיוצא בו, הצד השלישי, שנשבע לבטל מצוה זו, או מצות שחיבתו השם ברוך הוא, שגם זה לבטלה לגמרי, הוא שאין בידו לשבע על מה שכבר חיבו האל, וכמי שנשבע בדבר ידוע שאינו כן הוא. הצד הרביעי, שנשבע לעשות דבר שאין בו כח לעשותו, כגון (שבועות כה א) שלא יישן שלשה ימים רצופים, או שלא יאכל שבעה ימים רצופים, וכן כל כיוצא בזה".

אבל מאידך קשה לומר דעיקר האיסור הוא על נשיאת השם דהא מבואר ברמב"ם שחייב על שבועת שווא אף אם נשבע בכינוי כרחום וחנון ובזה לא הזכיר את השם דז"ל הרמב"ם בפ"ב ה"ג מהלכות שבועות: "וכן האומר שבועה בה' או במי ששמו חנון שלא אוכל ואכל. שזו אשה והוא איש. שאין לך בידי כלום ויש לו. שאיני יודע לך עדות והוא יודע ה"ז חייב"ג וכתב המנחת חינוך (כאן אות ה') דאמרינן הכי אף הכא לגבי שבועת שווא וחייב גם על כינוי כרחום וחנון.

ודבר זה הוא קשה ביותר דנמצא לפי הרמב"ם דמי שנשבע על דבר ברור

והנה בהשקפה ראשונה נראה דאיסור זה עיקרו הוא על נשיאת השם הגדול לשווא ולא על השקר שבו דהא אפילו אם נשבע על דבר אמת והוא דבר ידוע כגון על האבן שהוא אבן ועל הזהב שהוא זהב חייב וכמש"כ הרמב"ם פ"א ה"ה מהל' שבועות: "שנשבע על דבר ידוע שאין בו ספק לאדם בעולם שהוא כן. כגון שנשבע על השמיים שהוא שמיים, ועל האבן זו שהיא אבן, ועל שניים שהם שניים; וכן כל כיוצא בזה, שזה הדבר אין בו ספק לאדם שלם כדי לצדק הדבר בשבועה"ב ונראה מזה דעיקר האיסור הוא על נשיאת השם השם שיש בזה ולא על השקר.

ב. אמנם דעת הרמב"ם בזה אתיא כשיטת הירושלמי דהנה במשנה בשבועות דף כ"ט. איתא: "מתני' איזו היא שבועת שווא נשבע לשנות את הידוע לאדם אמר על העמוד של אבן שהוא של זהב ועל האיש שהוא אשה ועל האשה שהיא איש נשבע על דבר שאי אפשר לו אם לא ראיתי גמל שפורח באויר ואם לא ראיתי נחש כקורת בית הבד אמר לעדים בואו והעידוני שבועה שלא נעידך נשבע לבטל את המצוה שלא לעשות סוכה ושלא ליטול לולב ושלא להניח תפילין זו היא שבועת שווא" ולא נאמר בזה שחייב על דבר אמת. אבל בירושלמי (שבועות פרק ג' ה"ח) איתא: "חזקיה אמר אהן דמשתבע על תרין דאינון תרין לוקה משום שבועת שווא. רבי מנחם בשם ריש לקיש אהן דחמי מיטרא נחית ואמר קירי פלי בריכסון לוקה משום שבועת שווא" והיינו שחייב אף על דבר אמת. וכן הוא ברש"י עה"ת (שמות פרק כ' פסוק ז'): "לשוא - כמה דתימר אי זהו שבועת שווא, נשבע לשנות את הידוע, על עמוד של אבן שהוא של זהב זה הנשבע לחנם ולהבל על של עץ עץ, ועל אבן אבן".

וכל זה הוא דווקא על דברים שהם אינם נכונים וגדר שבועת שווא הוא שבועה דידעין בה לאלתר שהיא שווא.

ג. ועיי"ש ברבב"ד שהשיג על זה וז"ל: "א"א לא נתחוויר אצלי דבר זה שלא מצאתי שם מן השמות ולא כינוי מהכינויים בשבועת ביטוי ולא מצינו שם אלא בעדות ובפקדון לפי שנאמר בעדות אלה וקול וילפינן אלה אלה מסוטה ופקדון תחטא תחטא מעדות אבל בשבועת ביטוי אפילו מבטא או איסור שבועה אם אמר מבטא לא אוכל לך שבועה וכן איסור אע"פ שלא אמר לא שם ולא כינוי אם אמר לשם שבועה אע"פ שלא הזכיר שם שבועה היא וכן לאו והן הן אם נתכוון ללאו והן שאמר הבורא שבועה היא וכן ימין ושמאל אם נתכוון לימין ושמאל הבורא שבועה היא וה"מ לקרבן וכן נמי לבל יחל אבל למלקות בעינן שם דכתיב לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא ושבועת שקר נמי נאמר לא תשבעו בשמי לשקר וגו':

שווא הוא בעיקרו איסור על אמירת שם שמים לבטלה.

ושמעתי מידדי הר"ר צבי סקול דומו"ץ בישיבת בית יוסף

עפ"י הא דאיתא בתשובות הגאון רבי עקיבא איגר (סימן כ"ה) דנשאל הגרע"א במי שנסתפק לו אם בירך ברכת הנהנין דאמרי' ספק ברכות להקל משום ספיקא דנשיאת שם ה' לשווא, אם יש לו לברך בלע"ז לחומרא. והשיב הגרע"א דבהא נמי איכא איסורא דאורייתא דכיוון שמשא את שם ה', אף שהוא כינוי לאמירה חשובה כזו, הוי נשיאת שם ה' לשווא ואפילו בלע"ז. דהברכה או השבועה עצמה היא המשיתה את השם לשווא. וא"כ הוא הדין הכא נמי דעיקר יסוד לאו דשבועת שווא הוא מה שמשא את שמו ומהותו של ה' לדבר שהוא שווא והשבועה היא הנותנת כח חלות וחשיבות לשווא זה. ולכן באמת עיקר האיסור הוא נשיאת ה' וזה שייך אף במשא את השם חנון ואפילו אם הוא על דבר אמר וכגון שאמר על עמוד של זהב שהוא של זהב ויש לפלפל בזה עוד.

כגון על עמוד של זהב שהוא של זהב באחד מהכינויים כרחום וחנון יהיה חייב מלקות משום 'לא תשא את שם ה' אלקיך לשווא' ואף על פי שהוא לא אמר דבר שקר וגם לא אמר את שם ה'.

ודבר זה קשה עוד יותר לפי דעת הרמב"ם הרמב"ם (הלכות ברכות פרק א' מהלכות ברכות הל' ט"ו ופרק י"ב מהלכות שבועות הלכה ט') דאיסור ברכה לבטלה הוא מדאורייתא ונראה מזה שאם חייב על נשיאת השם גרידא שיש בברכה לבטלה, דהא ליכא בברכה שבועה, א"כ ודאי שאין זה משום השבועה שבדבר וא"כ משום מה יהא חייב בנשבע על דבר אמת בשם חנון.

ועוד משמע דדעת הרמב"ם היא דעיקר איסור שבועת שווא הוא משום הוצאת שם שמים לבטלה מהא דכתב בהלכות שבועות (י"ב, יא) וז"ל: "ולא שבועה לשווא בלבד היא שאסורה אלא אפילו להזכיר שם מן השמות המיוחדים לבטלה אסור, ואף על פי שלא נשבע. שהרי הכתוב מצווה ואומר 'ליראה את השם הנכבד והנורא', ובכלל יראתו שלא יזכירו לבטלה". ומשמע בבירור שאיסור שבועת

מצוה לא. מצות קדוש שבת בדברים

לדבר דברים ביום שבת בכניסתו וכן ביציאתו, שיהיה בהם זכר גדלת היום ומיעלתו והבדלתו לשבח משאר הימים שלפניו ואחריו, שנאמר (שמות כ', ח') זכור את יום השבת לקדשו, כלומר, זכרוהו זכר קדשה וגדלה. ובפרוש אמרו לנו חכמינו (פסחים ק"י). שדברים אלו מצווים אנו לאמרו על היין, שכן בא הפרוש זכרהו על היין. והענין הוא שנותנין בכוס רביעית יין חי או מזוג או יותר מרביעית אבל (שם ק"ה). לא פחות מזה, והמזיגה ידועה (שבת ע"ז). שהיא על חלק אחד של יין חי וטוב ושלשה חלקי מים, ומברכין עליו קדוש שבת, כמו שידוע הנוסח בין היהודים. וכן ביציאת שבת גם כן מברכין על היין לכבוד היום, ואותה ברכה של מוצאי שבת נקראת (ברכות נ"ב). הבדלה.

משרשי מצוה זו, כדי שנתעורר מתוך מעשה זה לזכר גדלת היום ונקבע בלבבנו אמונת חדוש העולם (שמות כ' י"א) כי ששת ימים עשה ה' וגו'. ועל כן נתחייבנו לעשות המעשה עם היין, לפי שטבע האדם מתעורר בו הרבה (ברכות ל"ה, ב') שהוא סועד ומשמוח. וכבר אמרתי לך, כי לפי התעוררות האדם ומעשהו, יתפעל אל הדברים לעולם. ומזה השרש אמרו בגמרא ז"ל (פסחים ק"ו, ב') שאם הפת חביב על האדם יותר, שיקדש על הפת, כי אז מתעורר טבעו יותר למה שהוא תאב, ואף על פי שביציאת היום לא אמרו כן, אלא שחיבו להבדיל ביין, על כל פנים, גם בזה צדקו, כי הם זכרונם לברכה, גם התורה השלמה, יבחרו לעולם ברב. ובאמת, כי רב העולם יתאו אל השתיה במוצאי שבת יותר מן האכילה, לפי שכבר קבעו סעודה גדולה ביום לכבוד השבת. ואין צורך לתת טעם על חייבם אותנו שיהיה בכוס רביעית, דפחות מזה השעור אינו ראוי ולא תעורר לב אדם עליו. ואשר חייבנו (ברכות נא). בהדחת הכוס, ושלא לטעם כלום עד שיקדש (פסחים ק"ה). ושיקדש (שם ק"א). במקום סעדה כל זה ענפי שרש התעוררות שאמרת.

דיני המצוה, כגון נוסח הקדוש וההבדלה, אי זהו, ואי זה יין ראוי לקדש עליו (ב"ב צ"ז), ואי זה אינו ראוי, ואם מקדשין או מבדילין (פסחים קז). בשכר, והאוכל

בערב שבת וקדש עליו שבת (שם ק', א') או בשבת ויצא שבת, וכן נוסח קדוש ימים טובים והבדלתן. ודיני הברכה (ברכות מ"ג). שאנו חייבין לברך על הנר במוצאי שבת ויום הכפורים, ודיני הברכה שאנו חייבים לברך על הבשמים, ואי זו (שם נ"א): בשמים הן הראוין לברך עליהן או שאינם ראוין. ויתר פרטיה, מבוארים בסוף פסחים ובמקומות מברכות ושבת (א"ח רס"ב, רע"א).

ונוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות. ואף על פי שהיא מן המצות שהזמן גרמא, שכן למדונו רבותינו זכרונם לברכה (שם כ', ב') שהנשים חייבות בקדוש והבדלה. והעובר עליה ולא קדש השבת בדברים, בטל מצות עשה, ואם קדשו בדברים בלא יין או בלא פת, דיעבד יצא ידי תורה.

חכמת חינוך

מצוה ל"א

מצוות קידוש שבת בדברים

שבת, אבל אם הוא דין על הגברא יכול לאומרו גם קודם כניסת השבת.

והנה בגדר מצווה זו נחלקו הראשונים,

דעת הרמב"ם והחינוך היא דיסוד המצווה של קידוש היא שידבר דברים שיש בהם מעלת השבת, וז"ל הרמב"ם (הל' שבת פכ"ט ה"א) "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר (שמות כ-ח) "זכור את יום השבת לקדשו". כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש, וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה". והחינוך כתב וז"ל: "לדבר דברים ביום

העשה הל"א הוא לקדש את השבת בדברים שנאמר "זכור את יום השבת לקדשו" (שמות, כ' ח).

ויש לחקור במצוות עשה זו דקידוש האם הוא דין מדיני השבת שאחד מהקיומים של שמירת שבת הוא שידבר דיבור זה של קידוש שבת בדברים, או שהוא דין נפרד מכלל דיני השבת והוא דין מיוחד על הגברא שצריך שיאמר דברי קידוש על השבת, ונפקא מינה בזה אם צריך לאומרו דוקא בשבת, שאם הוא אחד מהקיומים של שמירת שבת צריך לאומרו דוקא בשבת כשאר העניינים של שמירת

הנה דנו האחרונים האם חיוב הבדלה הוא מדאורייתא, ודייקן ממ"ש הר"מ בספר המצוות (מצוה קנ"ה) "היא שצונו לקדש את השבת לאמר דברים בכניסתו וביציאתו"^א, וכע"ז כתב בהלכותיו (שבת פכ"ט ה"א) "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר (שמות כ ח) "זכור את יום השבת לקדשו", כלומר זכרהו זכירת שבת וקידוש, וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה", הרי שדעתו שהבדלה דאורייתא, וכן למד המגיד משנה (שבת שס) בדעתו, והרמב"ם בזה אזיל לשיטתו שהיסוד של קידוש הוא לומר בכניסת השבת וביציאתה דברים שמבדילים אותה משאר הימים, משא"כ לדעת הרמב"ן שקידוש שבת הוא כמו קידוש יובל וכדומה העיקר הוא שיאמר דברים אלו בתחילת השבת פעם אחת אך אין ענין לאומרם ביציאתה, ולדעתו מצות הבדלה אינה אלא מדרבנן. ועוד ביאר

שבת בכניסתו וכן ביציאתו, שיהיה בהם זכר גדולת היום ומעלתו והבדלתו לשבח משאר הימים".

אבל הרמב"ן רוח אחרת היתה עמו בענין זה, דבפירושו עה"ת על פסוק זה^א למד מהמלה "לקדשו" שהמצוה לקדש את השבת היא כמו המצווה של קידוש יובל שמקדשים אותו בית דין ואומרים "מקודש מקודש", וכמו כן כאן מצוה לקדש את השבת על ידי אמירה שהוא מקודש, וכבר עמדו בזה האחרונים^ב.

ונמצא דנחלקו הראשונים בגדר מצוה זו, לדעת הרמב"ם והחינוך מצוות קידוש בשבת עניינה אמירת דברים במעלת השבת, ולדעת הרמב"ן היא חיוב להחיל קדושה זו של השבת.

ולפי זה נראה לבאר (כך כתב בס' חמדת ימים והוא פשוט) כמה מחלוקות נוספות בענין קידוש.

א. וז"ל שם "אבל לרבותינו עוד בו מדרש ממלת לקדשו, שנקדשהו בזכרון, כענין וקדשתם את שנת החמשים שנה (ויקרא כה י), שהוא טעון קדוש ב"ד לומר ביובל מקודש מקודש, אף כאן צוה שנזכור את יום השבת בקדשנו אותו. וכך אמרו במכילתא (כאן) לקדשו, קדשהו בברכה, מכאן אמרו מקדשין על היין בכניסתו, אין לי אלא ליום, ללילה מנין, ת"ל ושמרתם את השבת (להלן לא יד), וזהו קדוש היום, והוא מן התורה, אינו אסמכתא. וכך אמרו (ברכות כ:): נשים חייבות בקדוש היום דבר תורה, וזה על קדוש הלילה, לפי שכל הטעונים קדוש מתקדשים בכניסתן פעם אחת, כגון קדוש החדש, וקדוש היובל, אבל ביום אסמכתא, ואין אומרים בו מקודש כלל, שדיינו בפעם אחת בכניסתו. וכן על היין אסמכתא ואינו קבע כלל".

ב. עי' מנחת אשר עה"ת שמות סימן ל"א ובס' חמדת ימים להר"ר יונתן זקס סימן כ"ג-ג"ד.

ג. זהו לשונו במילואו "והמצוה הקנ"ה היא שצונו לקדש את השבת, ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו. נזכור במ גודל היום הזה ומעלתו והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו. והוא אמרו יתעלה 'זכור את יום השבת לקדשו' - כלומר, זכרהו זכר קדושה והגדלה. וזו היא מצות קידוש... ואמרו גם כן קדשהו בכניסתו וקדשהו ביציאתו. כלומר ההבדלה שהיא גם כן חלק מזכירת שבת מתוקנת ומצווה".

בחמדת ימים על פי זה את המחלוקת כמה צריך שיאמר כדי לצאת ידי חובת קידוש, דהנה ידוע מה שכתב רבי עקיבא איגר (או"ח סימן רבי עקיבא איגר) דיתכן שיוצא ידי חובת קידוש אף באמירת 'שבתא טבא' בעלמא, ובביה"ל (שם ד"ה 'דאיתקש') תמה עליו וכ' "והנה ראיתי בחידושי רבי עקיבא איגר שמסתפק דאולי יוצא המצוות עשה באמירת שבתא טבא בלבד, ולפלא דהרי הרמב"ם כתב דבעינן זכירת שבת וקידוש", ולפי הנ"ל איכא למימר דלדעת הרמב"ם דהעיקר הוא לומר דברים שיש בהם מעלת השבת העיקר הוא שיזכיר בתחילת השבת ובסופה שהיום הוא שבת ולכן יוצא באמירת שבתא טבא, משא"כ לדעת הרמב"ן דהוא דין קידוש איכא למימר דלא סגי באמירת שבתא טבא וצריך לקדשו ממש.

ונפק"מ נוספת בנדון זה, דלדעת הרמב"ן שהוא דין קידוש נראה פשוט

שצריך שיאמר קידוש דוקא בשבת וכמו קידוש החודש דבעינן לאומרו ביום שמקדשין את החודש, אבל לדעת הרמב"ם דהוא אמירת דברים בעלמא בכניסתו מסתבר דמהני גם כשאומרם קודם כניסת השבת, וכך כתב בחמד"י (סימן כ"ג).

ועוד יש לבאר בענין זה, דלרמב"ן עיקר מצוות קידוש הוא דין בשבת עצמה, דהיינו חלק מקדושת השבת היא שמקדשים את החפצא של השבת, את יומא דשבתא, על ידי אמירת הקידוש, ולא הרי השבת שיש בה קידוש בדברים כהרי השבת שאין בה קידוש בדברים, משא"כ לדעת הרמב"ם שעיקר קידוש הוא אמירת דברים בכניסתו וביציאתו שבזה עיקר הדין הוא על האדם האומר את הקידוש. ונמצינו למדים דהחקירה האם קידוש הוא דין בגברא האומר או שהוא דין בחפצא של שבת תלוי במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן.

ד. כע"ז ע"י במנחת אשר שם שכתב לבאר את ההבדל בין הרמב"ם והרמב"ן, שלדעת הרמב"ם עיקר מצוות קידוש נלמדת מזכור, ולפיכך העיקר הוא להזכיר מעלתו והבדלתו משאר הימים, ולדעת הרמב"ן עיקר מצוות קידוש נלמדת מלקדשו ולפיכך השווה את קידוש השבת לקידוש שמיטה ויובל.

מצוה לב. שלא לעשות מלאכה בשבת

שלא לעשות מלאכה ביום השבת אנחנו, ולא נניח לעשות לבנינו ועבדינו ובהמותינו, שנאמר (שמות כ', י') לא תעשה כל מלאכה וגו'. ואין ספק כי אף על פי שהכתוב הוציא אסור המלאכה בנו ובבנים ובעבדים ובהמות בלאו אחד, שאין הענין שוה, כי העושה מלאכה בגופו יתחייב מיתת בית דין אם הוא מזיד. ובמלאכת אחרים אף על פי שמזהר עליהם בלאו לא יתחייב עליהם אפילו מלקות, שאין מלקות לעולם במעשה אחרים. ומלשון הרמב"ם זכרוננו לברכה (שבת כ' א') משמע, שהוא סובר כי הלאו הזה דלא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך יבא למחמר אחר בהמתו, וכגון שחורש בה וכלי המחרשה בידו, דאלו במחמר לבד לפי דעתו אין בו אלא אסור עשה. ועל כן אמרו בגמרא (שבת קנד.) לפי דעתו שזה הלאו דמחמר הוא לאו שנתן לאזהרת מיתת בית דין, כלומר שאדם נהרג על זה, ואין לוקין עליו. והרמב"ן זכרוננו לברכה (סהמ"צ שרש י"ד) יתפש עליו הרבה בפרושו זה, ואמר כי לאו זה של מחמר אינו אלא בהולך אחר בהמתו הטעונה משאו, אבל האדם לא יעשה שום מעשה בידיו, ולכן לא יבא עליו לעולם לא מלקות ולא מיתה, וכדקימא לן כל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, וכמו שדרשו זכרונם לברכה (שבת שם, ב') אתה ובהמתך לכתב קרא לא תעשה כל מלאכה ובהמתך אתה למה לי, הוא ניהו דכי עביד מלאכה מחיב, אבל על מלאכת בהמתו לא מחיב, אלא שמוזהר עליה בלאו כמו במלאכת בנו הקטן ועבדו הכנעני. אבל במלאכת עצמו ממש בזה לא היה צריך לומר שחיב, שהרי ענשו מפרש (שמות ל"ד:) כל העושה בו מלאכה יומת. ומה שאמרו בגמרא בלאו דמחמר שהוא לאו שנתן לאזהרת מיתת בית דין, פירושו לפי דעת הרמב"ן זכרוננו לברכה כי מפני שהוא כולל שאר מלאכות גם כן, שהן באזהרת מיתת בית דין, אף על גב דבמחמר ודאי אין בו אלא לאו גרידא דאפילו מלקות נמי אין בו, אף על פי כן נקרא הלאו הזה לאו שנתן לאזהרת מיתת בית דין מפני אותן דברים שהוא כולל, שיש בהן מיתת בית דין. וכעין זה אמרו זכרונם לברכה בראשון של ערובין (י"ו:) בלאו דאל יצא איש ממקומו, דכיון שהוא כולל אף מוציא מרשות לרשות, כדרשה שדרשו בו אל יוציא דהוה ליה מעתה לאו שנתן לאזהרת מיתת

בית דין במקצת ענינו, וכיון שכן הוא אית לן למימר ביה בכל עניניו שאין לוקין עליו. ועל אותו הדרך בעצמו נפרש בלאו דמחמר בכאן.

משרשי מצוה זו, שנהיה פנוים מעסקינו לכבוד היום לקבע בנפשתינו אמונת חדוש העולם שהיא חבל המושכת כל יסודי הדת, ונזכר ביום אחד בכל שבוע ושבוע שהעולם נברא בששת ימים חלקים, ובשביעי לא נברא דבר, ובכל יום ויום נבראו ענינים חלקים, להורות על הרצון הפשוט, שלא כדעת המתפלספים הנמאסים לנו בדעתם זה, שחושבים לאמר, שעם היותו ברוך הוא היה הכל. ובמנוחתנו בשביעי זכר לנו בחדושו של עולם, כי כשישבתו בני אדם כלם ביום אחד בשבוע, וישאל כל שואל מה עילת זאת המנחה? ויהיה המענה כי ששת ימים עשה ה' וגו', כל אחד יתחזק מתוך כך באמונה האמתית. ומלבד זכירת חדוש העולם יש בו זכירת נס מצרים שהינו עבדים שם ולא הינו יכולים לנוח בעת חפצנו במנחה, והאל הצילנו מידם וצונו לנוח בשביעי, ועל כן זכר במשנה תורה זה השרש השני שיש לנו במנחה, ואמר שם במצות שבת (דברים ה', ט"ו) וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים וגו' על כן צוך יי אלהיך לעשות את יום השבת.

דיני המצוה, כגון מה הן הדברים הנקראים עקר מלאכות לחיב בהן העושה אותן כגון ארבעים מלאכות חסר אחת שמנו חכמים ותולדותיהן, והמלאכות הקלות שאסרו הם ז"ל לגדר, והדברים גם כן הנקראין שבותין. ומה שלמדו ז"ל (יומא פ"ה א', ב') מן הכתוב כי דוחין הכל להצלת נפשות, וכי הזריז לחלל שבת בשביל הצלת נפשות הרי זה משבח. והטעם לפי שסבת עשית המצוה הוא האדם, וקיום הסבה הוא קיום הכל. ומפני כן אמרו זכרונם לברכה (שם פ"ג.) שנאמן כל חולה לומר צריך אני שתחללו שבת עלי, וכל חולה בקדחת שוכב על ערש דוי בכלל סכנה הוא לחלל שבת עליו (ע"ז כ"ח.). ויתר רבי פרטיה, מבוארים במסכת שבת ויום טוב (א"ח סי' שכ"ח).

ונוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות. והעובר עליה במזיד נסקל, והוא שיהיו שם עדים והתראה. כלל זה בידך לעולם, שאין מיתה או מלקות אלא בעדים והתראה, וההתראה לעולם להבחין בין שוגג למזיד. ודע זה העקר בכל מקום, ולא תשאל ממני להחזירו. ואם עשה מלאכת מחשבת בשוגג מביא חטאת קבועה (ביצה י"ג, ב').

חכמת חינוך

מצוה לב שלא לעשות מלאכה בשבת

על ידי גרירתו, אבל אם הוא ספק על העבר וכגון הנדון לגבי קדירה דאיירי בה הרמ"א הוי חיסרון ידיעה ולא שייך בזה ההיתר של דבר שאין לו מתירין.

ורבי עקיבא איגר שם הביא שדעת הט"ז אינה כן, שכן כתב (או"ח סימן שטז ס"ק ג) שתיבה שאינו יודע אם יש שם חיה מותר לנעול אותה בשבת אף שאם אכן יש שם חיה נמצא שעשה בודאי מעשה צידה, ואם כן רואים ששייך ההיתר של דבר שאין לו מתירין גם אם הדבר הוא רק חיסרון ידיעה.

והאחרונים כתבו לחלק בזה (הגר"ח פ' שיינברג משמרת חיים) בין מלאכת שבת לשאר איסורים, שדוקא לגבי מלאכת שבת שיש דין 'מלאכת מחשבת' כתב הט"ז שאפילו חיסרון ידיעה על העבר מותר משום דבר שאין לו מתירין, אבל בשאר איסורים שאין דין של מלאכת מחשבת, לא שייך ההיתר של דבר שאין

המצווה הל"ב היא "שלא לעשות מלאכה ביום השבת אנחנו, ולא נניח לעשות לבנינו ועבדינו ובהמותינו, שנאמר (שמות כ, י) לא תעשה כל מלאכה וגו'" (חינוך).

והנה ידוע שבשבת מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור אבל אסור ודבר שאינו מתכוין מותר, והיכא דהוא פסיק רישא פטור אבל אסור.

והנה כתב הרמ"א (יורה דעה סימן פ"ז סעיף ו') שאסור לחתות אש תחת קדירה של עכו"מ מחשש שמא בלוע בה בשר וגם חלב ויבא לידי איסור של בישול בב"ח.

והקשה רבי עקיבא איגר שם בגליון אמאי אסור לחתות שם והלא אף אם יש שם בליעות הוי דבר שא"מ ומותר^א.

ומכח קושיא זו ביאר רבי עקיבא איגר דדבר שא"מ מותר דוקא אם הספק הוא על העתיד [כגון גרירת מטה או ספסל בשבת דהוי ספק דלהבא אם יעשה חריץ

א. וז"ל הגרע"א, "קשה לי, הא אינו מכיון לבשל רק לחתות באש ופסיק רישא לא הוי דשמא לא בישל העובד כוכבים בהקדירה בשר וגם חלב".

לו מתירין בחסרון ידיעה על העבר ובעינן דוקא שהספק יהיה על העתיד^ב.

אך לא זכיתי להבין חילוק זה, דכיון שאנו פוסקים דדבר שאין לו מתירין מותר בכה"ת כולה, והט"ז כתב את דבריו על ההיתר של דבר שאין לו מתירין, מה מקום יש לחלק בזה בין שבת לשאר איסורים? והנה נחלקו רש"י והרמב"ם בגדר דבר שאין לו מתירין, דדעת רש"י (זבחים צ"א. ד"ה הא ר"ש) שאם יכול לעשות את

הדבר באופן המותר שרי מצד דבר שאין לו מתירין, אבל ש"י הרמב"ם (הל' שבת פ"א ה"ה) שההיתר של דבר שאין לו מתירין הוא מצד שלא ידוע אם המלאכה תיעשה או לא תיעשה^ד.

ואפשר דרבי עקיבא איגר ס"ל כדעת הרמב"ם שההיתר של דבר שאין לו מתירין הוא מצד שלא ידוע אם המלאכה תיעשה או לא תיעשה, וכיון שכן ההיתר של דבר שאין לו מתירין הוא דוקא אם לא ידוע

ב. וכך כתב לי הגר"ח פוס שליט"א על דברים אלו וז"ל: "הנה מה שציינתם לדברי הגר"ח פ"פ שיינברג זצ"ל לא ראיתי בפנים, אך יעויין גם באבן האזל (הל' מעשה הקרבנות פ"ב ה"א) שכתב כן, ויסוד החילוק הוא דבאמת סברת הט"ז מחודשת שהרי בספק לשעבר אין כאן כ"א חסרון ידיעה, ועל צד שהזבובים נמצאים בתיבה הרי שזה מעשה צידה גמור, אלא שאף אם הוא מזיד על סגירת התיבה אינו מזיד על הצידה, וא"כ הרי הוא כצד בשוגג, אך אין זה שייך לפטור דאינו מתכוין, אמנם במלאכת שבת דבעינן "מלאכת מחשבת" שייך לומר שבגלל חסרון הידיעה עדיין חסר במלאכת מחשבת והוא פטור, אבל בשאר איסורין שפיר יש לחייבו על כך. ויעויין במה שכתבנו בס"ד בספר אמרי יצחק על הספר חפץ חיים (סי' כ"ב ריש אות ב') שיש לתלות נידון זה דהט"ז בחקירה האם פטור אינו מתכוין הוא משום עצם חסרון הכוונה (וזה שייך לומר גם בספק דלשעבר), או שהפטור הוא משום שבלא כוונה אין התוצאה מתייחסת אליו (ודנים את החרץ שנוצר ע"י גרירת הספסל כאילו נעשה מאליו), ואם הוא פס"ר אז ממילא זה מתייחס אליו, ובזה י"ל שדוקא כשהספק הוא להבא דאינו ברור שבגרירת הספסל יעשה חריץ שפיר התוצאה שנעשה חריץ אינה מתייחסת אליו, משא"כ כשהספק הוא לשעבר ואינו אלא חסרון ידיעה, הרי שכבר בתחילת פעולתו הדבר ברור שבסגירת התיבה יהיו הזבובים ניצודים וא"כ תוצאה זו מתייחסת אליו אפילו בלא ידיעתו וכוונתו. עכ"ד.

ג. וז"ל רש"י שם "שמואל כרבי שמעון דכיון דאין מתכוין לכבות אין לא תכבה ראייה עליו לאסור למיעקר משמעותא דאשה משום קושיא דלא תכבה, ואם תאמר פסיק רישא ולא ימות הוא, אפשר דמזליף ליה בטיפין דקות מאד, הלכך אי נמי מכבה בטיפים גסות דבר שאין מתכוין הוא", עכ"ל, והאחרונים התקשו הרבה בד' רש"י אלו ואכ"מ.

ד. וז"ל שם "דברים המותרים לעשותן בשבת, ובשעת עשייתן אפשר שתיעשה בגללן מלאכה ואפשר שלא תיעשה אם לא נתכוון לאותה מלאכה, הרי זה מותר. כיצד, גורר אדם מיטה וכיסא ומגדל וכיוצא בהן בשבת, ובלבד שלא יתכוון לחפור חריץ בקרקע בשעת גרירתו, ולפיכך אם חפרו הקרקע, אינו חושש בכך לפי שלא נתכוון. וכן מהלך אדם על גבי עשבים בשבת, ובלבד שלא יתכוון לעקור אותן, לפיכך אם נעקרו, אינו חושש. ורוחץ ידיו מעפר הפירות וכיוצא בו, ובלבד שלא יתכוון להשיר השיער, לפיכך אם נשר, אינו חושש. פרצה דחוקה מותר להיכנס לה בשבת, אף על פי שמשיר צרורות, וכן כל דבר שאינו מתכוון כגון זה". עכ"ד.

אבל דעת רש"י והט"ז היא דיסוד ההיתר של דבר שאין לו מתירין הוא מכיון שהאדם העושה היה יכול לעשות את המעשה באופן המותר, וזאת אנו יודעים ממה שהעושה לא יודע שהוא עושה מעשה זה באופן האסור, ואם כן דבר שאין לו מתירין הוא דין בגברא דכיון שהוא אינו יודע שיעשה כאן דבר איסור ה"ז מותר.

בשעת מעשה מה התוצאות של המעשה, אבל כשהחיסרון אינו במעשה עצמו אלא בידיעה של האדם לא נאמר בזה התירא דדבר שאין לו מתירין, והיינו דלרמב"ם ולרבי עקיבא איגר דבר שאין לו מתירין הוא דין בחפצא של המעשה שאין הכרח שתיעשה מלאכה על ידו, אבל כשהמעשה מצד עצמו מכריח כן וליכא אלא חסרון ידיעה לא הוי בכלל דבר שאין לו מתירין.

מצוה לג. מצות כיבוד אב ואם

לכבד האב והאם, שנאמר (שמות כ', י"ב) כבד את אביך ואת אמך וגו'. ובא הפרוש (קדושין ל"א:) אי זהו כבוד, מאכיל ומשקה מלביש ומכסה מכניס ומוציא.

משרשי מצוה זו, שראוי לו לאדם שיכיר ויגמל חסד למי שעשה עמו טובה, ולא יהיה נבל ומתנכר וכפוי טובה שזו מדה רעה ומאוסה בתכלית לפני אלקים ואנשים. ושיתן אל לבו כי האב והאם הם סבת היותו בעולם, ועל כן באמת ראוי לו לעשות להם כל כבוד וכל תועלת שיוכל, כי הם הביאוהו לעולם, גם יגעו בו כמה יגיעות בקטנתו, וכשיקבע זאת המדה בנפשו יעלה ממנה להכיר טובת האל ברוך הוא שהוא סבתו וסבת כל אבותיו עד אדם הראשון, ושהוציאו לאור העולם וספק צרכו כל ימיו והעמידו על מתכנתו ושלמות אבריו, ונתן בו נפש יודעת ומשכלת, שאלולי הנפש שחננו האל, יהיה כסוס כפרד אין הבין, ויעריך במחשבתו כמה וכמה ראוי להזהר בעבודתו ברוך הוא.

דיני המצוה, כגון כבוד זה מנכסי מי חייב לעשותו אם משל אב או משל עצמו, והלכה (שם ל"ב). משל אב אם יש לו נכסים לאב ואם לאו יחזור הבן אפילו על הפתחים (עי' ירושלמי קידושין א', ז') ויאכיל אביו, וכבוד אב ואם אי זה קודם ועד היכן כבוד אב, ואם מחל על כבודו אם יהיה מחול. ואם יראנו עובר על דברי תורה

באיזה לשון ימנעהו, ואם יצוהו אביו לעבר על דברי תורה שלא יאמינהו בזה, וכי חייב לכבדו בחיו ובמותו, וכיצד הוא הכבוד במותו, ויתר פרטיה, מבוארים בקדושין וקצת מהן במקומות אחרים מהגמרא (יו"ד סימן ר"ס).

ונוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ובנקבות (קידושין ל"א). כל זמן שאפשר להן, כלומר בכל עת שלא ימנעו אותן בעליהן. והעובר עליה, בטל עשה וענשו גדול מאד שנעשה כמתנכר לאביו שבשמים, ואם יש כח בבית דין כופין אותו כמו שכתבנו למעלה (במצוה ו') שבבטול עשה כופין בית דין.

חכמת חינוך

מצוה ל"ג

מצוות כיבוד אב ואם

והנה יש לחקור במצווה זו האם עיקרה הוא המעשה או התוצאה, דהיינו האם העיקר הוא שלא יחסר לאב ולאם כל צרכיהם ויהיו לבושים ולא יחסר להם דברי מאכל וכו', או שהעיקר הוא שהבן יראה במעשיו כבוד לאב ולאם^א והאופן לעשות זאת הוא על ידי הלבשתם השקיתם וכדו', ונפקא מינה אם מקיים המצוה בעושה כן על ידי שליח שלא חסר להם כלום אך לא הראה במעשיו שהוא מכבדם.

המצווה הל"ג היא לכבד אב ואם שנאמר (שמות כ"ב, י"ב) "כבד את אביך ואת אמך" וגו', ואמרו בבביתא (קידושין ל"א:) "איזהו כיבוד, מאכיל ומשקה, מלביש ומכסה, מכניס ומוציא". והנה אף שמשמעות הענין של כיבוד אינו דבר גופני, קיבלו חז"ל דחיוב הכיבוד שנאמר לגבי אב ואם הוא מאכיל ומשקה מכניס ומוציא, ועל כל פנים מכל מקום עדיין לא נעקר בזה פשטיה דקרא והוא החיוב לנהוג בהם כבוד, ודו"ק.

א. ואין להביא ראיה ממה שאמרו בגמ' בקידושין (לא:) "יש מאכילו לאביו פסיוני וטורדו מן העולם ויש מטחינו לאביו בריחיים ומביאו לחיי העולם הבא" שמבואר מזה לכאורה שהכל תלוי איך הוא מביא את הדבר לאביו והעיקר הוא המעשה ולא התוצאה, שהרי איכא למימר שאף שהעיקר הוא התוצאה מ"מ אין זה מעשה כיבוד כלל אם עושה זאת בפנים זעופות וכמו שמצינו בהלכות צדקה (רמב"ם מתנות עניים פ"י ה"ד ומקורו מסוגיא בבא בתרא ט:) שאם נותן לעני בסבר פנים רעות מוטב לו שלא נתן, הרי שמעשה גרוע שכזה לא נחשב כמעשה וה"נ כאן.

ובדומה לזה יש לחקור עוד מה היא סיבת החיוב של כיבוד אב ואם, האם הוא נובע מהחסרון המסוים שיש לאו"א, או שהוא נובע מהציווי שציווהו אביו ואמו לעשות עבורם דבר.

והנה נחלקו הראשונים אם מצוה זו היא מצווה שבין אדם לחבירו או בין אדם למקום, דדעת הרמב"ם (בפירוש המשניות פאה פ"א מ"א), והחינוך (כאן), שמצווה זו היא מצווה שבין אדם לחבירו², אבל הרמב"ן (עה"ת שמות כ' י"ב-י"ג) ועוד³ למדו שעיקר מצווה זו היא חיוב שבין אדם למקום וכדי שלא יבוא אדם לכפור בטובתו של מקום⁴, ועי' מנחת חינוך (ל"ג, ג') שגם הוא חקר האם היא מצווה שבין אדם לחבירו או בין אדם למקום, וכתב דנפקא מינה אם בא לעשות תשובה אם צריך לבקש מחילה מאביו וכדאמרין (יומא פה:): ד"עבירות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו", או שמספיק תשובה למקום ואין צריך שירצה את אביו. **והקשו** האחרונים⁵ לדעת הראשונים שסוברים שמצוות כיבוד אב

ואם היא מצווה שבין אדם למקום מהא דאמרין (קדושין לב.) ש"האב שמחל על כבודו כבודו מחול", ואם איתא דחיוב זה הוא חיוב לשמים איך מועילה מחילתו של האב על חיוב כלפי שמיא, והיא קושיא אלימתא.

ונראה לומר, דאף שקיבלו חז"ל דכיבוד זהו מאכיל ומשקה מלביש ומכסה, אין זה חיוב נפרד מהחיוב דפשטיה דקרא והוא שיכבד את אביו ואת אמו, ואין זה כמצוות צדקה שעניינה נתינה לעני כדי להשלים את מחסורו, אלא צריך שיאכיל וישקה אותם כדי שהם יהיו מכובדים ולא בתנאי שהם יהיו מכובדים. וכשמאכיל ומשקה אותם יכול להיות שתי סיבות לזה שיהיה בזה קיום של כיבוד או"א, האחד, משום שחסר להם וכשחסר להם הפשטות היא שרצונם שהוא ימלא חסרון זה, או שלא חסר להם אבל רצונם הוא שבנם יכבד אותם, ובזה חייב לכבדם אם רצונם בכך אבל אין מקום לכיבוד בלי רצונם, והיינו שעיקר מצוות כיבוד הוא קיום רצונם (בדבר ששייך אליהם ואכ"מ⁶)

ב. וכן למד החת"ס (שו"ת או"ח נ"ד) בדעת הרשב"א (שו"ת ח"א סימן י"ח).

ג. עי' ברכת שמואל, יבמות סימן ג.

ד. ובין שמצווה זו היא מצווה שבין אדם למקום ובין שמצווה זו היא מצווה שבין אדם לחבירו, יש לעיין בה האם היא מצווה ממונית שיש לפורעה בממון כמו צדקה שהעיקר הוא שהממון יגיע ממנו לעני, ואין נפק"מ באיזו דרך, א"ד עיקר מצווה זו הוא מה שהוא פועל עבור אביו והיא חובת גברא, וצריך ביאור.

ה. עי' שיעורי ר' דוד ב"מ פ"ב אות תנ"א ומשמרת חיים ח"א עניני כיבוד אב אות א.

ו. דהנה ידוע מה דנחלקו האחרונים (הגרע"א ? הגר"א ? ועוד) אם אביו ואמו מצווים אותו בדבר שאינו

והסיבה לחיוב הוא זה שיש להם רצון בדבר זה, ומעתה במאכיל ומשקה מלביש ומכסה י"ל דתמיד רצונם בזה ולכן פשוט שמקיים מצווה זו תמיד, אבל בשאר דברים מלבד אכילה ושתייה צריך שיהיה רצונם לכך בפירוש, דבלא זה לא ידוע שרצונם הוא בכך¹.

ובזה יתיישב מדוע מועילה מחילה אף לסוברים שכיבוד אב ואם הוא חיוב שבין אדם למקום, שכן אף אם הוא חיוב שבין אדם למקום מכל מקום בלא רצונם אין סיבה לחיוב, והרי זה כמי שאין לו אב ואם דלא שייך שם קיום מצוות כיבוד אם ואם אף אם הוא רוצה לקיים המצווה².

נוגע אליהם אי חייב לעשות כדבריהם, ואף שהדברים שכתבנו יכולים להתקיים לפי ב' השיטות, מ"מ נראה דדוקא אם הוא דבר שנוגע אליהם, דאם הוא לא נוגע אליהם אין בכך קיום, ואכ"מ.

ז. ואין זה סותר למה שכ' הגר"ו (קובץ הערות יבמות י"ג ב') שבמעשה הכיבוד יש שלש מדרגות א. הבאת מאכל ממקום אחר כשיכול היה לכבדו בדברים המצויים כאן דלא הוי אלא הכשר מצווה. ב. שחיטת הבהמה ובישולה באופן שא"א בלעדיהם הוא מעשה המצווה. ג. כשהאב נהנה כגון שאוכל מהמאכל הוא קיום המצווה. דהנדון בדבריו שם הוא לגבי מעשה המצווה אבל לא בסיבת המצווה.

ח. וכך כתב לי הגר"ח פוס להעיר על זה וז"ל: "ויעוין גם במה שכתבנו בס"ד בספר אמרי יצחק על הספר חפץ חיים (בחלק אמרי שיח, הל' לשה"ר כלל ז' סע"ח, הערה א'). ומה שכתבתם שמהחינוך כאן נראה שזו מצוה שבין אדם לחבירו, יעוין בדברינו שם שכתבנו לומר עפ"י דברי המשך חכמה בפרשת ואתחנן (יעוין"ש), דיתכן שמצווה זו ענינה גם משום בין אדם לחבירו וגם משום בין אדם למקום. וכתבנו שאמנם בחינוך (במצווה זו) נראה דתירויהו איתנייהו ביה, דכתב בשרשי המצווה שצריך הבן לגמול חסד עם אביו ואמו שהם הביאוהו לעולם וטרחו בגידולו, והוסיף שמתוך זה יבוא להכיר טובה להקב"ה וכו' (וא"כ יש בזה גם משום בין אדם למקום). אלו תוכן דברינו שם בקצרה. [ובלימוד הישיבה בישיבת "אבן ישראל" כתבנו בס"ד, דלשיטת הרשב"א ביבמות (סוף דף ו.) דיוצא מדבריו דאיכא מצוה לשמוע בקול אביו אף כשמצווהו דבר שאין לאב שום תועלת והנאה בו (כך הוכיח מהרשב"א - הגר"א ביו"ד סי' ר"מ סוף סק"ו, והביאוהו הברכת שמואל יבמות סי' ג' סק"ב והחזון איש אה"ע סי' קמ"ח על דף לב. בתוד"ה רב יהודה), וכן נלע"ד מסתימת לשון הרמב"ם (פי"א מגזילה הי"ט, אמנם המ"מ שם לא פירש כן, ואכמ"ל), אולי י"ל דגדר המצווה מתחלק לפי זה, דהיכא דמצווהו להנאתו הוי מצווה שבין אדם לחבירו, אך היכא שמצווהו בדבר שאין לו בו הנאה כל חיובו בזה הוא רק כמצווה שבין אדם למקום (משום שאינו להנאת גופו, וגם אין השכל מחייב לקיים רצונו בכה"ג)]. ע"כ דברינו שם. [ומסתמא לדברי הגר"א הללו נתכוונת בדבריך בהערה הנ"ל]. עכ"ד.

מצוה לד. שלא להרג נקי

שלא להרג נפש, שנאמר (שמות כ', י"ג) לא תרצח.

שורש מצוה זו, ידוע ונגלה לכל רואי השמש, כי השם יתברך ברא העולם וצונו לפרות ולרבות כדי לישבו לפניו, ומנענו שלא נחריבהו בידינו להרג ולאבד הבריות שהן המישרות העולם. ואולם הרשעים הגמורים כגון המינים והמלשינים אינן מישבי העולם, ועליהם אמר הכתוב (משלי י"א, י') באבד רשעים רנה. לפי שהם לא יושבו העולם, אלא יחריבוהו בכל כחם. וזהו מה שאמר חכם מחכמינו ז"ל באבוד הרשעים (בבא מציעא פ"ג:) קוצים אני מכלה מן הכרם, כלומר באבדן אלה יתישב העולם יותר, כמו שפרות הכרם מתרבים וטובים יותר בסלוק הקוצים ממנו.

מדיני המצוה, מה שאמרו ז"ל (סנהדרין פ"ח.) שאחד ההורג את הבריא או את החולה נטוי למוות, ואפילו הגוסס בחלי בידי שמים נהרג עליו. ודין משפט הרוצח כיצד, ויתר פרטיה, מבוארין בפרק תשיעי מסנהדרין ושני ממכות. ונוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות, והעובר עליה ורצח במזיד ויש עדים שהתרו בו, הורגין אותו בסיף (שם ע"א:) בשוגג, למטה נכתב דינו בעזרת השם בסדר אלה מסעי (מצוה ת"ט).

חכמת חינוך

מצוה ל"ד שלא להרוג נקי

המצוה הל"ד היא שלא להרוג דם נקי
מישראל שנאמר (שמות כ' יג) "לא
תרצח" (שמות כ', י"ג) שבעשרת
הדברות, ואף שהוא כבר נאמר לנח ולבניו

בספר בראשית בקרא ד"שופך דם האדם באדם דמו ישפך" (בראשית ט, ו).

ויש לחקור באיסור לא תרצח האם הוא איסור על המעשה כחילול שבת ועוד עבירות שעיקר האיסור הוא המעשה שנעשה רק שבלא תוצאה אין בזה מעשה איסור, או שעיקר האיסור ברציחה הוא גרימת המיתה של אדם אחר, ולא המעשה העיקר אלא התוצאה.

ונפקא מינה בזה, דאם הוא איסור על המעשה הרי הוא כפוף לכללים של מעשה כגון גרמא, מתעסק, דבר שאין לו מתירין וכו', אבל אם הוא איסור על התוצאה אז לא איכפ"ל איך נעשה המעשה והעיקר הוא התוצאה וכל שנהרג אדם על ידו ה"ז חייב על הריגתו.

ויעויין בקובץ שיעורים לגר"א וסרמן (ח"ב, סימן כ"ג, ו-ז) שנקט בפשיטות שעיקר האיסור ברציחה הוא לא המעשה של הרציחה - במובן שמצינו בהלכות שבת שהעיקר הוא גוף המעשה שנעשה על ידי האדם, שהוא נקרא מעשה ושהוא מתיחס לאדם - אלא התוצאה, שהוא עשה מעשה שתוצאתו היא שאדם אחר נהרג, עיי"ש.

אמנם יעויין בדברי הגר"ש שקאפ (חי' הגאון רבי שמעון שקאפ כתובות סימן ג') שכתב דישנם שני ענינים נפרדים לגמרי באיסור רציחה, האחד הוא דחסה התורה על איבוד נפשו של אדם ולכן אסור ליטול את נפשו, אבל גם במקום שלא שייך טעם זה וכגון במקרה של בא במחותרת - שהריגתו יש בה הצלת נפש הבעלים - יש איסור של רציחה, וקים ליה להש"ס דאיסור זה של רציחה אינו נדחה מפני שום טעם שבעולם, ולכן מצרכי' בספריא ילפוטא מקרא דמותר להרוג את הרודף, ולא סגי בטעם של הצלת נפש הבעלים, עיי"ש.

ומבואר מדבריו שישנם שני חלקים נפרדים באיסור רציחה, האחד הוא האיסור לאבד נפש, ושורשו משום שהתורה חסה שלא לאבד אף נפש מישראל, והשני הוא גם במקום שלא שייך הטעם של איבוד נפש, וכגון ברודף שאין את הטעם של התורה חסה על נפש הרודף² יש את החלק השני והוא איסור מעשה רציחה מצד עצמו שאין לו היתר, ולכן מצרכי' בגמ' קרא שמותר להרוג את

א. ספרי פרשת כי תצא סי' רצ"ג: "וקצותה את כפה", מלמד שאתה חייב להצילה. מנין שאם אין אתה יכול להצילה בכפה הצילו בנפשה? תלמוד לומר 'לא תחוס עיניך'. ויתרה מזו עיין גמרא סנהדרין ע"ד. "דתניא רבי יונתן בן שאול אומר רודף שהיה רודף אחר חבירו להורגו ויכול להצילו באחד מאבריו ולא הציל נהרג עליו, מאי טעמא דרבי יונתן בן שאול, דכתיב וכי ינצו אנשים וגו'".

ב. עי' סנהדרין ע"ב. הדרשא וכי יורח.

הרודף, ולפי זה הן המעשה והן התוצאה הם אסורים ומטעמים שונים.

ויעזיין ברמב"ם (פ"ב מרוצח ושמירת הנפש הלכה א-ג) שכתב: "כל ההורג חברו בידו, כגון שהכהו בסיף או באבן הממיתה, או שחנקו עד שמת, או שרפו באש הואיל והרגו מכל מקום, הוא בעצמו הרי זה נהרג בבית דין, אבל השוכר הורג להורג את חברו, או ששלח עבדיו והרגוהו, או שכפת חברו והניחו לפני הארי וכיוצא בו והרגתו החיה, וכן ההורג את עצמו כל אחד מאלו שופך דמים הוא, ועוון הריגה בידו, וחייב מיתה לשמיים, ואין בהן מיתת בית דין. ג ומניין שכן הוא הדין, שהרי הוא אומר "שופך דם האדם, באדם דמו יישפך" (בראשית טו) זה ההורג בעצמו שלא על ידי שליח, "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש" זה ההורג עצמו, "מיד כל חיה אדרשנו" (שם), זה המוסר חברו לפני חיה לטורפו, "מיד האדם, מיד איש אחיו אדרוש, את נפש האדם" (שם), זה השוכר אחרים להרוג את חברו, ובפירוש נאמר בשלשתן לשון דרישה, הרי דינם מסור לשמיים".

ומבואר מדברי הרמב"ם וכן ממקומות אחרים ברמב"ם בהלכות רציחה שכתב לחלק שפעמים שאומרים באיסור רציחה שהוא חייב מיתה בידי אדם ופעמים הוא חייב מיתה בידי שמים, שיש באיסור רציחה שני דינים, והיינו שהאופן הפשוט של איסור רציחה הוא כשהורג בידים במזיד ואז חייב מיתת סייף בבית דין, אבל יש אופן נוסף של איסור רציחה כששולח אחרים להרוג או ההורג את עצמו שאף שאינו חייב על כך מיתת סייף מכל מקום חייב מיתה בידי שמים.

ונראה דשני אופנים אלו הם שני ההיבטים של איסור רציחה שהגדיר הגאון רבי שמעון שקאפ הנ"ל, והיינו דיש היבט אחד לאיסור רציחה, והוא שלא לעשות מעשה רציחה, והוא נאסר בפסוק "לא תרצח" וחייבים עליו מיתה בבית דין, ויש היבט נוסף לאיסור רציחה והוא שהתורה חסה על נפש האדם ולכן גם אם רצח אותו על ידי שליח או חיה רעה וכדו' יש חיוב מיתה לשמים, דעל ענין זה של איבוד נפש אין עונשים בבית דין אלא הוא מסור לשמיים^ג.

ג. אמנם אין זה מדויק ששני הצדדים שהגדיר הגרש"ש הם תמיד כנגד החיוב מיתה, זה בידי אדם וזה בידי שמים, שכן הדוגמא שמביא הגרש"ש מאנסים שאמרו לעיר תנו לנו אחד מכם ונהרגנו שפסק הרמב"ם (יסודי התורה פ"ה ה"ה) דיהרגו כולם ולא ימסרוהו, וביאר הגרש"ש דאע"פ שלא שייך כאן הסברא דמאי חזית [מפני שהם רבים והוא יחיד] מ"מ קים לן שאין שום היתר לאיסור רציחה ולכן אינם יכולים למסור, ומבואר דדעתו דבאופן זה של מסירתו לאנסים יש איסור לא תרצח ואע"פ שהם לא הורגים אותו בידיים, הרי ששייך איסור לא תרצח ובאופן שמיתתו ביד"ש, אך מ"מ אין זה סותר להנ"ל, דמ"מ י"ל דכל פעם שיש חיוב מיתה ביד"ש הוא משום שהתורה הקפידה על איבוד הנפש הגם שלא שייך איסור לא תרצח באופן שמחייב מיתה, ואכתי צ"ע.

ענין כללי שיש בו אופנים שונים שנאסרו באיסורים שונים ודינם שונה אחד מחבירו, ואם כן כאשר אדם הרג את חבירו רח"ל, הענין הראשון דמייתנין עליה אינו איסור "לא תרצח" בפרטיו, אלא עצם הדבר שהוא הרג את חבירו שהוא ענין שהתורה אסרה אותו באופן מוחלט, ורק לאחר מכן יש לנו להסתפק באיזה אופן הוא הרג ואיזה עונש הוא חייב, גלות, מיתה ביד"ש, מיתה בבית דין וכו', אבל בראש ובראשונה הוא עבר על הכלל שאין ליטול שום נפש בשום פנים ואופן, וכמו אם אדם ח"ו עבד ע"ז, קודם שקובעים על איזה לאו הוא עבר ומה הוא חייב, ראשית כל הוא עבר על הענין הכללי שקוראים לו ע"ז, ורק אח"ז דנים על איזה ענין פרטי באיסור ע"ז הוא עבר.

אמנם מלבד זאת נראה לבאר בענין זה יסוד חשוב והוא שמצינו בתורה שני סוגי מצוות או עבירות. האחד, מצוה או איסור הנמנה בתרי"ג וכלליו ופרטיו כלולים בו, כגון מצוות סוכה שכל כלליה ופרטיה כלולים במצוות סוכה, או איסור ריבית אשר כל כלליו ופרטיו כלולים באיסור ריבית, והשני, שיש ענין שהתורה לא ציותה עליו במצווה אחת או אסרה אותו בעבירה אחת אלא הוא ענין כללי שהתורה כתבה עליו מערכת שלמה של מצוות ואיסורים, וכגון עבודה זרה, עריות, ועוד, ועניינים אלו יש בהם אופנים שונים של איסור, ופעמים שדיניהם שונים זה מזה. ונראה בבירור, שאיסור רציחה שייך לסוג השני של מצוות התורה, שאף הוא

מצוה לה. שלא לגלות ערות אשת איש

שלא לבא על אשת איש, שנאמר (שמות כ', י"ב) לא תנאף. ובא הפרוש שלשון נאוף סתם משמע באשת איש, כמו שאמרו ז"ל (רש"י עה"ת שם) אין נאוף אלא באשת איש. ונכפל זה הלאו בסדר אחרי מות שכתוב שם בפרוש (ויקרא י"ח, כ') ואל אשת עמיתך וכו'.

משרשי מצוה זו, כדי שתתישב העולם כאשר חפץ השם, והשם ברוך הוא רצה שיהיו כל עולמו עשין פרותיהן כל אחד ואחד למינהו ולא שיתערבו מין במין אחר. וכן רצה שיהיה זרע האנשים ידוע של מי הוא ולא יתערבו זה עם זה. ועוד

ימצאו כמה הפסדין בניאוף שתהיה סבה לבטל כמה ממצות האל עלינו שצונו בכבוד האבות ולא יכרו לבנים עם הנאוף. ועוד יהיה כשלון במה שנצטוינו גם כן שלא לבא על האחות ועל הרבה נשים, והכל יעקר בסבת הנאוף, שלא יכירו בני אדם קרובותיהן, ויש צד גזל שהוא דבר ברור שהשכל מרחיקו, גם כי סבה לאבוד נפשות, כי ידוע הרבה בטבע בני אדם שמקנאין על נאוף בת זוגם עם אחרים ויורדין עם הנואף עד לחייו, וכמה תקלות מלבד אלה.

דיני המצוה, כגון הרחקת הענין שלא להתיחד עמהן, ומשפט הנואף והנואפת גם כן שגם היא באסור ובדין, ויתר פרטיה מבוארים במסכת סנהדרין ובמקומות בגמרא (ה' איסורי ביאה פ"ו). ושם בסנהדרין (נ"א). מתבאר שהנאוף עם אשת איש גמורה שניהם בחנק. והנאוף עם נערה מארסה שניהם בסקילה, ועם בת כהן היא תשרף והוא יחנק. ואסור אשת איש הוא מן המצות שהן על כל בני העולם בכלל בין ישראל בין גוי. אבל יש חלוק קצת בענין, שאין אישות לגוי אלא על ידי בעילה וישראל קונה אותה בקדושין (שם נ"ז:).

חכמת חינוך



מצוה ל"ה

שלא לגלות ערות אשת איש

המעשה האיסור והתוצאה שהיא נאסרת על בעלה הם אחד וכל שעובר על איסור לא תנאף נאסרת האשה לבעלה, או שמא אין קשר בין האיסור של לא תנאף למה שהיא נאסרת על בעלה.

ונראה דאין שייכות בין המעשה לתוצאה, דהא יתכן שיבא על אש"א באונס והיא לא תאסר על בעלה, ואם כן אף שמצדו של הבעל היה עבירה על לא

המצווה הל"ה היא שלא לנאוף, והיינו שלא יבא על אשת איש, שנאמר "לא תנאף" (שמות כ' י"ב) והוא על פי דברי רש"י שכתב כאן ולקמן (דברים ה', י"ז) דאין לשון ניאוף אלא באשת איש, ונכפל איסור זה בחומש ויקרא שנאמר שם (י"ח כ') "ואל אשת עמיתך לא תתן שכבתך לזרע לטמאה בה". והנה הדין הוא שהבא על אש"א הרי היא נאסרת לבעלה, ויש לחקור האם

תנאף מכל מקום אינה נאסרת, הרי שאין באיסור לא תנאף משום יצירת מציאות^א.

עוד יש לחקור, האם איסור לא תנאף הוא איסור על מעשה מסויים או שהוא איסור כולל, והיינו כמו שאיסור גזילה הוא איסור כולל על מי שיש בידו ממון שאינו שלו כמו עושק שכר שכיר, ריבית דאו', מזיק ועוד, כמו כן איסור לא תנאף הוא איסור שכולל כל ביאה על אשה שאסורה עליו מחמת שרשות אחר עליה.

והנה כתב המנחת חינוך, והוא פשוט, דאיסור זה כולל כל אשת איש, בין נשואה בין ארוסה, בין שהיא בת ישראל ובין שהיא בת כהן, ומזה נראה שאיסור לא תנאף הוא איסור שכולל כל איסור ביאה באשה שרשות אחרים עליה.

והמנחת חינוך (כאן אות ט') כתב לחדש שהבא על ארוסה ונשואה בהעלם אחד חייב ב' חטאות כיון שהן חלוקין

בעונשם (דנערה המאורסה היא בסקילה ונשואה בחנק)^ב, ואף שהם נלמדים מלאו אחד, מכל מקום דמי לאוב וידעוני שנלמדים מפסוק אחד ומכל מקום כיון דחלוקים במיתתם חייב עליהם שני חטאות^ג.

ובאפיקי ים (ח"א סימן י') הקשה ע"ז, דדוקא אוב וידעוני שייך לחלק ביניהם כיון שהם בעצמותם מעשים חלוקים, ולכן אף שהם נכתבו בלאו אחד מכל מקום כיון שמיתתם חלוקה שייך לומר שגם יתחייב שתי חטאות, אבל נערה המאורסה דגם מן האירוסין שם אש"א עליה ואינה מוזהרת בלאו אחר רק שהתורה חידשה שאם באשת איש זו יש פרטים אלו שהיא נערה ולא בוגרת, מאורסת ולא נשואה, בתולה ולא בעולה, נדון בחמורה דהיינו בסקילה, ואם חסר אחד מכל הפרטים האלו נדון בחנק, אי אפשר לחלק בה ולומר דחלוקים לחטאות^ד.

א. ועי' בחבצלת השרון (שמות, עמ' תל"ד) שהקשה בזה קושיא נחמדה, דאם אכן מה שהיא נאסרת לבעלה הוא מחמת המעל שהאשה מעלה בו ולכן באונס מותרת, אם כן מאי האי דקאמר (חגיגה ט.) דמעוות לא יוכל לתקון היינו שבא על אשה ואסרה לבעלה, הא עיקר האיסור הוא מצדה, ויש לדון בזה.

ב. עי"ש שכתב כן לגבי מי שבא על נערה המאורסה וגמר ביאתו, שבשעת העראה הרי היא בתולה וחייב על כך סקילה ובשעת גמר ביאה נחשבת בעולה וחייב על כך חנק, והרי הוא כמי שבא על ארוסה ונשואה. ג. כלומר, אוב וידעוני נאסרו בלאו אחד בפסוקים (דברים יח י - יא) "לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף וחבר חבר ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים", אך חיוב מיתה נאמר בכל אחד מהם בפני עצמו שנאמר (ויקרא כ כז) "כי יהיה בהם אוב או ידעוני מות יומתו דמיהם בהם" ופליגי ר"י ור"ל (סנהדרין סה. כריתות ג:) בשתי עבירות שנאסרו בלאו אחד אך התורה חילקה במיתתם אם עשאו בהעלם אחד אם חייב שתי חטאות, וכתב במל"מ (מעשה הקרבנות פ"ח ה"ד) שהרמב"ם פוסק כר"ל שחייב שתי חטאות.

ד. ועי' מה שכתב בזה דברים נחמדים בספר חבצלת השרון ע"ס שמות עמ' תל"ה.

אמנם לפי הנ"ל נראה לומר דשפיר
 עומדים דברי המנחת חינוך, דאיסור
 לא תנאף הוא איסור הכולל שלא לבא על
 כל אשה שרשות אחרים עליה ובכלל זה
 איסור בת כהן שזינתה שהיא בשריפה, ואם
 כן איסור לא תנאף הוא רק הגדר הכולל
 של ענין זה וכל אחד מהאופנים שיש בו
 הוא איסור בפני עצמו.



מצוה לו. שלא לגנב נפש מישראל

שלא לגנב נפש מישראל, שנאמר (שמות כ', י"ג) לא תגנב, ובא הפרוש שבגונב
 נפשות הכתוב מדבר (סנהדרין פ"ו.).

שורש המצוה נגלה הוא.

דיני המצוה, כגון מזה שאמרו (הרמב"ם הלכות גנבה פ"ט הלכה ו') אין חלוק בין גדול
 לקטן ובין איש לאשה, דנפש מכל מקום משמיע. ודין האב הגונב בנו או הרב את
 תלמידו, ויתר פרטיה מבוארים בפרק י"א מסנהדרין. ואסורה נוהגת בכל מקום
 בזכרים ונקבות. והעובר עליה וגנב נפש, חייב חנק, והוא שמכר אותו נפש, שכן
 בא הפרוש (סנהדרין פ"ה:) שאין החיוב חל עליו עד שימכר, שכתוב אחר מגלה
 עליו, דכתיב וגונב איש ומכרו מות יומת (שמות כ"א, ט"ז).

חכמת חינוך



מצוה ל"ו

שלא לגנוב נפש מישראל

המצוה הל"ו היא שלא לגנוב נפש
 מישראל, שנאמר (שמות כ יג)
 "לא תגנוב", ובגמרא (סנהדרין פו.) ילפינן
 שאיסור גניבה שנאמר בעשרת הדברות בא
 לאסור גניבת נפשות המפורש שוב מאוחר
 יותר בפרשת משפטים (שמות כא טז) "וגונב

איש ומכרו והתעמר בו ומצא בידו מות יומת".

ויש לחקור האם איסור זה של גניבת נפשות הוא איסור שביסודו הוא כאיסור גניבה שמצינו בממונות, או שהוא דבר חדש שאינו קשור לאיסור גניבה דממונות.

ובגמרא (סנהדרין פה:) דאינו חייב מיתה עד שיגנוב אותו, יעשה בו עבודה וימכור אותו. ויש להסתפק מהו עיקר קפידת התורה, האם על מה שהוא מוציא את מי שהוא גונב מרשותו ומרשות משפחתו, או על מה שהוא מכנים אותו לעבדות.

והנה החינוך (מציה ל"ו) מנה את האיסור של גניבת נפש ללאו אחד, אבל הרמב"ם רוח אחרת הייתה עמו.

דהנה הרמב"ם במנותו לאו זה של גניבת נפש (ספר המצוות לאו רמ"ג) כתב דלאו דגניבת נפש ילפינן מקרא ד"לא תגנוב" אבל האזהרה למכירה ילפינן מקרא ד"לא ימכרנו ממכרת עבד" (ויקרא כה מב), שהוא אזהרה שלא למכור עבד עברי כדרך שמוכר עבד כנעני, והיינו שלא יעמידהו על אבן המקח וכו'. וזה לשונו הרמב"ם בל"ת רנ"ח שהוא לאו דלא ימכרו ממכרת עבד, "המצוה הרנ"ח היא שהזהירנו שלא למכור עבד עברי כמו שיימכרו העבדים...

וזאת האזהרה כוללת בלא ספק אזהרה לגונב נפש מישראל כשימכרוהו בחזקת שהוא עבד כנעני ויהי עובר בלא ספק על אמרו יתעלה "לא ימכרו ממכרת עבד".

ודברי הרמב"ם האלו הם מרפסן איגרי וקשים למתבונן מכמה טעמים, דהנה אם נאמר שאיסור מכירת נפש נלמד מקרא ד"לא ימכר ממכרת עבד" נמצא שיש כאן איסור [דהיינו הלאו של לא תגנוב] שאי אפשר להתחייב עליו מבלי שיעבור על לאו אחר לגמרי, והיכן מצינו דבר כזה בכל התורה כולה שיש לאו שאחד מפרטיו ותנאי חיוביו הוא שיעבור על לאו אחר.

עוד קשה עצם החידוש שבכל מכירה עובר על "לא ימכרנו ממכרת עבד" רק בגלל שמוכר את האדם שהוא גנב בחזקת שהוא עבד, והרי לכאורה דבר פשוט וברור הוא שייטכן והוא ימכור אותו בחזקת שהוא ישראל, וכן אם הוא ימכור אותו לגוי דלכאורה עובר, ואף שאז ודאי ששייך שימכור אותו בחזקת שהוא ישראל, וצריך עיון.

והנה נחלקו המפרשים האם החיוב של גונב נפש הוא רק בגונב או גם בגוזל, דיעויין בביאור לספר המצוות לרס"ג לגר"י פערלא (ח"ב ל"ת צ"א) שכתב דדעת החינוך והרב בצלאל אשכנזי דדוקא

שנא גזל, לא שנא עשה קנין המועיל לא שנא לא עשה קנין המועיל, עובר באיסור זה של גניבת נפשות שעיקרו בא לאסור מה שמביא לידי מכירת אדם לעבד.

ונמצינו למדים שאיסור זה של גניבת נפשות לדעת הרמב"ם הוא בעיקרו איסור של הבאת אדם למצב של עבדות, ולכן חייב מיתה דוקא בעוברו על האיסור "לא ימכרו ממכרת עבד", והשם יתברך יצילנו משגיאות.

הגונב נפש מישראל חייב אבל הגוזל נפש מישראל אינו חייב^א, והגרי"פ האריך להוכיח דדעת הרמב"ם היא דהחיוב הוא בין בגזלה בין בגנבה.

ונראה בבירור שלדעת הרמב"ם עיקר הקפידה באיסור זה של גניבת נפשות הוא על מה שהוא לוקח אדם ועושה אותו לעבד ולא הגניבה כשאר גניבת ממון, ולכן אזהרתיה מקרא דלא ימכרנו ממכרת עבד, וכיון שכן לא שנא גנב לא

מצוה לז. שלא להעיד בשקר

שלא להעיד עדות שקר, שנאמר (שמות כ', י"ג) לא תענה ברעך עד שקר, ונכפלה במקום אחר בלאו אחר עד שוא.

שרש מצוה זו נגלה, כי השקר נמאס ונאלח לעין כל משכיל, גם כי בעדות אמת העולם עומד, שכל דברי ריבות בני אדם מתבטלים בעדות אנשים. ואם כן עדות שקר סבה לחרבן הישוב.

דיני המצוה, כגון מימי מקבלין עדות (רמב"ם עדות ט', א') וממי אין מקבלין, ובמה יפסלו בני אדם להעיד, וכיצד קבלת העדות, וכי יש בני אדם שאין מעדין לכל אדם מרב מעלתו, ודרישת העדות והחקירה, והחלקין שבין עדות ממון לעדות נפשות, והחלוק שבין דרישה לבדיקה, והחלוק שבין עדות בשטר לבעל פה, ויתר רבי פרטיה מבוארין בסנהדרין ובמקומות בגמ' סנהדרין (י"ח א, ל"ב א, מ"ב א). ונוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים אבל לא בנקבות, שאין הנשים בתורת עדות,

א. ועיי"ש שהסתפק אם בגונב נפש צריך קנין המועיל או לא.

שהעדות צריך כיון וישוב הדעת הרבה. והעובר על לאו זה והעיד עדות שקר בחבירו, שם הכתוב (דברים י"ט, י"ט) גבול ענשו לעשות לו כאשר חשב לעשות לחבירו, ויש בו מלקות (מכות ב'). כמו כן. ושם בסנהדרין גם כן מתבאר.

חכמת חינוך

מצוה ל"ז שלא להעיד בשקר

א. מהו גדר "עד" שנאמר בלאו דעדות שקר, האם בעינן דווקא עדות של שני עדים שיש עליה תורת עדות, או שמא כל עדות שאדם מעיד ואית ליה נאמנות דין עדות עלה והוי עדות שקר, ונפקא מינה במקום שעד אחד נאמן וכגון עדות של אשה באיסורים ועדות אשה דעגונה וכיוצא"ב שבד"כ אין עליהם שם עד.

ב. עוד יש לעיין, דאף אם נימא דאשה וע"א שהעידו עדות שקר עוברים על לאו זה, האם איסור זה הוא דווקא כשהעידו בבית דין או שהם עוברים בכל אופן שהם אומרים דבר שיש להם נאמנות עליו אף שלא בבית דין.

ג. עוד יש לחקור במה שנאמר 'עד שקר' מהו גדר שקר שבפסוק זה, והיינו האם

המצווה הל"ז היא שלא להעיד עדות שקר שנאמר (שמות כ', י"ג) 'לא תענה ברעך עד שקר', וכתב החינוך דנכפלה אזהרה זו במקום אחר (דברים ה' ט"ז) בקרא ד'לא תענה ברעך עד שווא'.

ויש לעיין אם מצווה זו היא מצווה שבין אדם למקום או שהיא מצווה שבין אדם לחבירו, ומזה מסתעפת השאלה האם האיסור שיש בעדות שקר הוא בגלל הנזק שגורם לחבירו ואם כן היא מצווה שבין אדם לחבירו, או שהאיסור הוא משום עצם השקר ואם כן הוא איסור שבין אדם למקום.

וי"ל דשאלה זו תלויה בחקירות שיש לחקור במצווה זו ואלו הם:

א. השוואת ענין שני הלאוין אינו מוסכם לכו"ע, דעי' ברמב"ן (דברים שם) שכתב וז"ל, "ולא תענה ברעך עד שוא לאסור להעיד על חברו אפילו דבר שאינו כלום ולא יתחייב בו כלום בבית דין, כגון שיעיד אמר פלוני ליתן לזה מנה ולא קנה מידו כי "שוא" דבר בטל שהוא ענין אחר מעד שקר", עכ"ל, ויתבאר בהמשך בעזרתו יתברך.

השקר שאסרה התורה הוא כל דבר שאינו אמת אפילו אם לא היה גורם בעדותו שום נזק וצער לחבירו, וכגון שהעיד שחבירו אכל אתמול דג והוא לא אכל אלא בשר דלא הזיקו אבל הוא דבר שקר, או דלמא האיסור אינו אלא בשקר שגורם נזק לחבירו ובשקר שיעשו מעשה או יוצאו ממוץ^ב.

והצד השווה שבחקירות אלו הוא האם עיקר מה שאסרה התורה הוא על העדות או שהאיסור הוא על השקר וזהו יסוד הענין.

והנה בחקירה הא', ע' בספר החינוך כאן שכתב: "ונוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים אבל לא בנקבות, שאין הנשים בתורת עדות", ונראה דדעתו דלאו זה דעדות שקר אינו נוהג אלא בעדות ממש, וכן נראה דדעתו דאינו נוהג אלא בעדות שבבית דין^ג, אבל ע' במנחת חינוך (אותיות ג', ד') שדעתו שעל לאו זה עובר אפילו בעדות קרוב וכגון שקבלו עליו בעד, וכן שעובר בעדות עד אחד^ד ואפילו שלא בבית דין, אבל לא באשה, דכיון שהיא

אינה ראויה לעדות כלל אין איסור זה נוהג בה, עיי"ש, ונמצא שלפי דברי המנחת חינוך איסור זה נוהג בכל מי שהוא ראוי לעדות ואפילו אם היא אינה עדות ממש. **אמנם** לולי דבריו נראה לעניות דעתו כפשטות דברי החינוך דלאו זה דעדות שקר הוא דווקא בעדות שיש עליה תורת עדות ולא בדברים שהם משום נאמנות, דהנה יש לחקור עוד האם דין עדות שקר הוא איסור שתלוי בגברא או שהוא איסור שתלוי בעצמות האיסור, והיינו האם עדות שקר, מוגדרת מה שהעד יודע בזמן העדות או שזה תלוי במה האמת האמיתית, ונפק"מ בעד שהעיד עדות שחשב שהיא עדות שקר ונמצא לבסוף שדבר זה הוא אמת, וכן להיפך אם העיד בדבר שהוא חשב שהוא אמת ונמצא לבסוף שהוא טעה האם הוא עבר על לא תענה. **ונראה** לומר^ה דבתרומתו עובר על איסור עדות שקר, דהנה הרמב"ם (פי"ז ה"א וה"ב מהל' עדות) כתב, שמי שמעיד עד מפי עד ה"ז עובר באיסור 'לא תענה

ב. והנה חשוב לציין שאין חקירות אלו תלויות בז"ז, דהא יתכן לומר שאיסור זה כולל ע"א ונשים אבל אינו אלא בבית דין, וכן יתכן לומר שהוא נוהג בין בבית דין ובין שלא בבית דין אבל הוא אינו נוהג אלא בב' עדים בלבד.
ג. ובשאלה הג' מהו גדר שקר נראה דיתכן לומר שלא זה נוהג בין בנשים ובין בע"א ולומר ג"כ שהוא נוהג בדבר שאינו עדות ממש אבל דחוק לומר כן.
ד. אמנם אף בזאת יש להסתפק האם דעתו שאיסור זה הוא דווקא על עדות בבית דין המחייבת אדם אחר או שמא האיסור נוהג בכל עדות שבי"ד מקבילים כגון עדות על קידוש החודש.
ה. ועי' באלשיך עה"ת כאן כע"ז וז"ל: "או יאמר, אף על פי שאין העדות נגמר בך, כי עד אחד אתה. עם כל זה אתה עובר לאו העדות אמת שידעת על פי עד נאמן לך, לא תענה, להיות עד לומר שראית. כי לא יבצר מהיותך עד שקר. על כן לא נאמר עדות אלא עד"ע"כ.

שיכול להיות עדות ממש, ולפי זה נמצא שאיסור זה הוא איסור שבין אדם למקום ולא על העוול שעשה לחבירו, אלא כמו שכל שאינו שומר את השבת כראוי עובר באיסור, כמו כן כל מי שמעיד בבית דין עדות שאינה עדות אמת כמו שצריך שתהיה עדות בבית דין, והיא אינה עדות אמיתית, עובר באיסור זה.

ולפי זה יש לומר דגם אם מעיד עדות על חבירו שאין בה שום הפסד או היזק עובר באיסור זה כיוון שהוא מעיד דבר שקר בבית דין שזהו גדר האיסור, ועי' מה שכתב בזה מרן הגר"י פערלא¹ ואני הק' לא באתי רק לעורר². ועיין בהערה מש"כ לי הגר"י פוס שליט"א בדבר זה³.

ברעך עד שקר⁴, והיינו אפילו אם נמצא שעדותו אמיתית היא עובר, וכן מי שהעיד מה שהוא חושב שהוא עדות אמיתית ונמצא ששקר היה, אף שהוא דימה בדעתו דאמת הוא וודאי דעובר, וודאי דילקוהו בתורת עד זומם בכה"ג, ועי' בס' בנימין זאב (סימן תי"ב) דכתב בפירוש דמי שהעיד בבית דין עד מפי עד אפילו אם אומר לבית דין ששמע בפירוש עד מפי עד עובר באיסור זה⁵, ונמצא שאיסור זה הוא דווקא על עדות שיש לה תורת עדות בבית דין, ועניינה שבכל עדות שיכולה להיות עדות אמיתית בבית דין אסור שיהיה דבר חוץ מהמותר והמוגדר בהלכות עדות וכפשטות דברי החינוך דאיסור זה הוא דווקא על מה

ו. כך שמעתי ממוהר"ר הגרא"ח סווערדלאף שליט"א.

ז. וז"ל הרמב"ם (פי"ז ה"א מהלכות עדות): "מי שהעידו לו אנשים רבים וגדולים בחכמה וביראה שהם אומרים שראו פלוני שעבר עבירה פלונית או שלוח מפלוני אף על פי שהוא מאמין הדבר בלבו כאילו ראהו לא יעיד עד שיראה הדבר בעיניו או יודה לו הלוה מפיו ויאמר לו היה עלי עד שפלוני הלוה לי מנה שנאמר והוא עד או ראה או ידע ואין לך עדות שמתקיימת בראייה או בדיעה אלא עדות ממון וכל המעיד מפי אחרים הרי זה עד שקר ועובר בלא תעשה שנאמר (שמות כ', ג') לא תענה ברעך עד שקר. ועי' בשו"ת בנימין זאב סימן תי"ב שכ' כך יותר בפירוש וז"ל: "ואין ראוי לאדם להעיד אלא כשראה הדבר בעיניו או שיוודו לו אחרים... ואומר אני לפי הנראה לע"ד דהמעיד מפי אחרים הרי זה עדות שקר ועובר כמו שכתב הרמב"ם ז"ל הלכות עדות ריש פי"ז ולכאורה נראה דהרב ז"ל איירי שהעיד העד העדות ואינו מזכיר בעדותו לפני הב"ד שמה שמעיד שמע אותו מאיש גדול בחכמה וסלקא אדעתין למימר דאם היה מעיד לפני הב"ד ששמע מחכם מה שמעיד לא היה עובר אלאו דלא תענה מכל מקום נראה לע"ד דליכא למימר הכי דכיון דלא כתב הרב ז"ל אבל אם אמר העד ששמעתי מפלוני החכם שהיה גדול בחכמה אז אינו עובר בלאו ש"מ דס"ל לרב ז"ל דאפילו אם מזכיר בעדותו ששמע מפלוני החכם כיון שלא ראה הענין בעיניו ומעיד עובר בלאו דלא תענה כיון דעדו אינו אלא לעז בעלמא" ע"כ, עעיי"ש.

ח. ע"ע בעניינים אלו בספרו של הגר"י פערלא לאוין ל"ד ול"ו שד"ז הוא מחלוקת עצומה באחרונים ואלו הם מקצת דבריו: "ואמנם בעיקר הדבר נראה שאין הדבר מוסכם אם בכה"ג. שאין בעדותו שום הפסד לחבירו. איתא לאזהרה דלא תענה. דהרא"ם (בס' יראים סימן רמ"ג) כתב וז"ל הזהיר הכתוב שלא להעיד עדות שקר דכתיב בעשרת הדברות לא תענה ברעך עד שקר. ובשני עדים הכתוב מדבר. כדתיבא בסוטה פ"ק לא יקום ע"א באיש וגו'. ממשמע שנאמר עד איני יודע שהוא אחד. אלא מה ת"ל אחד זה בנה אב כל מקום שנאמר עד הרי כאן שנים. עד שיפרוט לך הכתוב אחד. מיהו עד אחד שמעיד לחייב ממון כשני עדים חייב. כדאמר אביי

בשבועות הכל מודים בעד סוטה וכו'. ובמעיד בב"ד. במקום שאינו יכול לחזור ולהגיד הכתוב מדבר. וילמוד סתום מן המפורש. דכתיב גבי שמיעת קול וכו'. אם לא יגיד ונשא עונו. לא אמרתי אלא במקום שאם מגיד זה מתחייב זה ממון עכ"ל עיי"ש. מבואר להדיא דס"ל דליכא אזהרת לא תענה אלא בשיש תועלת בעדותו. להצדיק ולהרשיע ולחייב ממון. ולזה דוקא בשנים עדים או בעד אחד כשמועיל להוציא ממון. כעד סוטה וכיו"ב. ודוקא בב"ד שבהגדתו מתחייב הנדון. וכן מתבאר מדברי הסמ"ג (לאוין רט"ז) שכתב וז"ל כתוב בדברות הראשונות והאחרונות לא תענה ברעך עד שקר. ובמעיד עדותו בב"ד במקום שאינו יכול לחזור ולהגיד הכתוב מדבר וכו' עיי"ש. ובעדות שאינה לשום תועלת כלל אלא דבר בטל פשיטא שאין ב"ד נזקקין לקבל עדותו. וא"כ ודאי אפילו בב"ד יכול לחזור בו. ובב"ד כשלא בב"ד דמי. ולא שייך לחלק בזה בין בפני ב"ד לשלא בפני ב"ד. וע"כ אזהרה דלא תענה בכל ענין מיירי. אלא ודאי מוכרח דס"ל להסמ"ג דליכא אזהרה דלא תענה אלא במקום שיש תועלת בעדותו לחייב הנדון. וכן מבואר בסמ"ק (סימן רל"ה) כדברי הסמ"ג עיי"ש. ומבואר מזה דדעת היראים הסמ"ג והסמ"ק דלא כדעת הרמב"ן והחזקוני, ...ומ"מ ממוצא דבר למדנו דלהתוס' והריטב"א ז"ל שנתקשו בזה. ע"כ לא ס"ל כדעת הרמב"ן והחזקוני. אלא כדעת הרא"ם והסמ"ג והסמ"ק. עדות שאינה באה לחייב כלום לית בה אזהרה לא תענה אפילו לאיסורא גרידא כלל... עכ"פ מבואר מדברי הגאונים והר"י אבן מיגאש ז"ל דלאו דלא תענה איתי' אפילו היכא דלא מהני בעדותו כלל. וכדעת הרמב"ן והחזקוני ז"ל.

ט. וכע"ז עי' בהעמק דבר עה"ת שכ' על פסוק זה כעין דברים אלו וז"ל: "לא תענה ברעך. הנוגע לרעך, ואע"ג דכל עדות שקר אסור, ומקרא מפורש מדבר שקר תרחק, מכ"מ ברעך חמור יותר ומש"ה מזהירים בעשרת הדברות. והרמב"ם הל' עדות פי"ז פ' ברעך ע"י רעך היינו ששמע מחבירו ומגיד בעיניו, והוכחה לזה הפירוש הוא מדכתיב לא תענה ולא כתיב ולא תעיד, או לא תקום עד שקר, אלא עניה משמעו אחר עד הקודמו, כמש"כ בס' במדבר ל"ה ל' ובס' דברים י"ט ט"ז, גם לשון ברעך ולא כתיב לרעך משמעו כפי' הרמב"ם: ע"כ וכע"ז האלו כ' המשך חכמה וז"ל: "לא תענה ברעך עד שקר. הראב"ע טרח למה לא כתוב "עדות שקר". ופשוט דאעפ"י דעצם העדות אמת רק שהוא אינו עד, וכמו ידיעה בלא ראייה הך דשבועות דף לד ע"א בעובדה דרבי שמעון בן שטח, או ששמע משני עדים שפלוני הרג באחד בשבת נפש, בכל זה אם בא ומסהיד קודם ביאת האדם בר קטלא הוי כמבואר מכות דף ה, א, ואף שאינו עדות שקר, בכל זאת הוא עד שקר, ועל זה קאי משום "לא תענה וכו'" ודו"ק".

י. וז"ל הגר"ח פוס שליט"א: "במצוה לז"ז, חקרתם בתחילה (אות ג') האם המעיד בחבירו שקר מבלי לגרום לו נזק או צער, כגון שהעיד שחבירו אכל דג והוא לא אכל אלא בשר וכו', ובסוף הדברים ציינתם לדברי הגרי"פ פערלא. באמת נידון זה שייך יותר ללאו של "לא תענה ברעך עד שוא" שנאמר בלוחות השניות (פרשת ואתחנן ה', י"ז), ושם כתב הרמב"ן להדיא שהאיסור הוא להעיד על חבירו אפילו דבר שאינו כלום ולא יתחייב עליו בבי"ד, כגון שיעיד שפלוני אמר לתת מתנה לזה ולא קנו מידי, כי "שוא" פירושו דבר בטל. והקשה עליו המנחת חינוך (במצוה דידן אות ג') דאינו מבין את דבריו של הרמב"ן, דהואיל דהעד יודע שלא יתחייב על פיו בבי"ד ולא יפסידנו כלל אין בזה גדר עדות, ואטו אם יעיד בבי"ד שפלוני אכל היום והוא שקר שלא אכל, האם יעבור בהאי לאו. ודברי הרמב"ן צריכין אצלי תלמוד. את"ד המנח"ח. וכבר הבאתי בס"ד בספרנו אמרי יצחק על הספר חפץ חיים (סי' י"ד אות ד', עמ' תתי"ד) מדברי מו"ח הגאון ר' זלמן נחמיה גולדברג שליט"א, שכוונת הרמב"ן דוקא באותו גוונא שהזכיר הרמב"ן שם, שהעיד שפלוני אמר ליתן לזה מנה, דנהי דבדיני אדם (בבי"ד) אי אפשר לתובעו, אך הועילה עדותו קצת לחייבו בדיני שמים, דדברים יש בהם משום מחוסרי אמנה (כדאיתא במס' ב"מ מט.) ולכן יש ע"ז שם עדות. והוסיף הגמ"ח שליט"א, דדוגמא זו שצייר הרמב"ן היא מהמשנה בשבועות (לה). לענין קרבן שבועת העדות, וגם שם נראה דבדוקא נקטו זאת, דדוקא בכה"ג הייתי חושב שיש קרבן שבועה הואיל וזה נחשב שיש להתובע תועלת בעדות, וקמ"ל דמ"מ אין קרבן שבועה דבעינן תביעת ממון. ע"ש. ויש להוסיף בס"ד, דע"י ברעק"א (ח"א סי' קע"ו ד"ה מ"מ י"ל) שכתב שאין עוברים ולוקין על לא תענה "ברעך" עד "שקר" אלא כשמעיד על רעהו להפסידו בשום דבר ע"י העדות. וא"כ מסתבר שגם הלאו דלא תענה "ברעך" עד "שוא" ואליבא דהרמב"ן נאמר עכ"פ בדומה לזה, שיש איזה הפסד ונזק לרעהו ע"י עדות זו. עכ"ד.

מצוה לח. שלא לחמד

שלא להעלות במחשבתנו לעשות תחבלה לקחת לנו מה שהוא לזולתנו מאחינו, שנאמר (שמות כ יד) לא תחמד בית רעך וגו'. וכבר הוכיחו ז"ל (מכילתא יתרו) מפסוק אחר דכתיב (דברים ז', כ"ה) לא תחמד וגו' ולקחת לך. שאסור לאו דלא תחמד אינו נגמר עד שיעשה בו מעשה. ואפילו נתן הדמים לחבירו על החפץ, עובר גם כן על לאו דלא תחמד, שאין לאו דלא תחמד נתקן בנתינת הדמים כל זמן שדרך הכרח לקחו ממנו, כן הוא הפרוש האמתי לרבותינו ז"ל.

משרשי מצוה זו, לפי שמחשבה רעה היא זו וגורמת לו לאדם תקלות הרבה, שאחר שיקבע במחשבתו לקחת ממנו אותו הדבר שחמד מתוך אותה תאוה רעה לא ישגיח בשום דבר, ואם לא ירצה חברו למכרו יאנס אותו ממנו, ואם יעמד כנגדו אפשר שיהרגנו, כאשר מצינו בנבות שנהרג על כרמו שחמד ממנו אחאב (עיין הלכות גזילה ואבידה פרק א' הלכה ה', י"א).

דיני המצוה, איך ראוי להתרחק הרבה מן המדה הרעה הזאת, מבוארים במקומות ובגמרא בפזור ובמדרשות (ח"ה סוף סימן שנ"ט).

ונוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות. ועובר עליה וחמד, ואפילו עשה בו שום מעשה אינו חייב מלקות, לפי שהוא דבר שנתן להשבון, שהרי אפילו אנסו ממנו להשבון נתן. ומכל מקום הרי הוא כעובר על מצות המלך יתעלה, וכמה שלוחים יש למלך יתעלה לטול נקמתו ממנו.

מצוה ל"ח שלא לחמוד

המצוה הל"ז היא שציונו יתעלה שלא לחמוד כל אשר לרעינו שנאמר (שמות כ י"ד) "לא תחמוד בית רעך וכו'". ויש לחקור באיסור זה כמה חקירות, וראשית כל נקדים ונאמר שאיסור זה הינו בעל גדרים הלכתיים ברורים, ואף שמפשטות לשון הכתוב לא נראה כך^א, ובגמ' אין ע"ז אריכות דברים^ב והיה מקום לומר שכל שהוא חומד בלבו

דבר ששייך לחבירו, מכל מקום ברמב"ם מבואר גדר האיסור שהוא שהמשתדל בקניית חפץ שאינו מיועד לו, כשמשיג לבסוף את החפץ עובר בלא תחמוד^ג, וז"ל הרמב"ם (הל' גזילה ואבידה פ"א ה"ט) "כל החומד עבדו או אמתו וביתו וכליו של חבירו או כל דבר שאפשר לו שיקנהו ממנו והכביד עליו ברעים והפציר בו עד שלקחו ממנו אע"פ שנתן

א. והנה ביסוד איסור לא תחמוד ידועים הם דברי האבן עזרא (שמות כ יד) שכתב שהדרך להמנע מאיסור זה הוא ע"י שיבין בדעתו את חומר איסור זה וירא ממנו שהזהיר על זה וכמו שבן כפר לא חומד בת מלך כך בזכרו את חומר האיסור אפילו לא יעלה על דעתו לחמוד דבר ששייך לחבירו. ושמעתי מהרב מרדכי יפה'ן (ראש ישיבת בית יוסף בברוקלין) שהיפך סברא זו איתא בדברי הרמב"ן על התורה, שהרי הרמב"ן בפרשת קדושים (ויקרא י"ט ד בשם הויקרא רבה כד ה) כותב שהמצוות בפרשת קדושים הם מקבילות למצוות שנאמרו בעשרת הדברות והמצוה המקבילה לאיסור לא תחמוד היא מצוות ואהבת לרעך כמוך, נמצא שלפי המדרש והרמב"ן הדרך להמנע מלא תחמוד היא ע"י אהבת רעים ושימח וישמח בטובתו של חבירו ועי"ז לא יחמוד כלל את מה שיש לחבירו אלא אדרבה ישמח בזה שיש את זה לחבירו, ובאופ"א מדברי אבן עזרא הסובר שהדרך להימנע מאיסור לא תחמוד היא ע"י יראת ה' וזכירת מי שציווה על זה.

ב. מלבד מה שמוזכר בכדרך אגב במסכת בבא מציעא ה:.

ג. ומתי בדיוק עוברים על איסור לא תחמוד שנוי במחלוקת בין הראשונים, שלדברי הרמב"ם הנ"ל אינו עובר על איסור זה עד שיקנה את החפץ, שהרי נקט בלשונו (פ"א ה"ט מגזיו"א) "והפציר בו עד שלקחו ממנו אף על פי שנתן לו דמים רבים הרי זה עובר", אבל מדברי הרא"ש בתשובה (תשובות הרא"ש כלל צ"ה) מבואר שעובר בלא תחמוד כבר כשדיבר ואמר שרוצה את החפץ, וכן מבואר בפירוש במושב זקנים (שמות כ ד) שהאיסור של לא תתאווה הוא על המחשבה, והאיסור של לא תחמוד הוא על הדיבור. והנה הרמב"ם שם כתב שאינו לוקה על לאו זה משום שאין בו מעשה, והקשה הראב"ד שם, דכיון שלדעת הרמב"ם צריך לקיחה של החפץ בכדי לעבור על האיסור א"כ אין לך מעשה גדול מלקיחת החפץ. והמגיד משנה כתב ליישב, שבאמת לדעת הרמב"ם האיסור הוא בעצם הדבר שחומד את החפץ ומשתדל בלקיחתו, אלא שאינו נגמר עד שיקח את החפץ. ולפי"ז נמצא, שלדעת הרמב"ם גדר האיסור הוא עצם ההשתדלות לקחת את החפץ אבל אינו עובר ואי אפשר לחייב אותו אא"כ הועילה השתדלותו והחפץ נקנה לו, וזה קרוב יותר לדברי הרא"ש.

לו דמים רבים ה"ז עובר בל"ת שנאמר לא תחמוד", וכן פסק בשולחן ערוך (חור"מ סימן שנט ס").

והנה יש לחקור ג' חקירות באיסור זה והם:

א. האם איסור זה שייך רק בחפצים וממון או גם בשאר דברים כגון החומד משרה, כישור מיוחד שיש לחבירו, או פטנט¹, והיוצא מחקירה זו היא החקירה הבאה.

ב. האם איסור זה הוא איסור בהלכות דעות ויורה דעה והוא מהאיסורים שעיקרם מעשה ודעות האדם הנאסר, או שמא איסור זה אף שהוא יותר על דעות ומחשבות האדם מכל מקום הוא איסור מאיסורי חושן משפט אשר עיקרם שימור זכויות הממון של הזולת ולא מעשיו ומחשבותיו של האדם, ונפקא מינה אם שייך שגוי יתחייב בו, ועוד נפקא מינה.

ג. עוד יש לחקור, דאף אם נימא שהוא איסור בהלכות ממונות האם

הוא סייג להלכות גזל וכמו שכתבו כמה ממפרשי המצוות אלא שהוא גדר יותר גבוה ודק מגזל ונתחדש בו שלא רק שגזל אסור אלא שגם אם קונה משהו בהסכמת המוכר, מכל מקום כיון שלא היה בדעתו של המוכר למכור חפץ זה הרי זה אסור, אבל לא בא איסור זה לאסור שום מעשה שאסור בעצמותו או דלמא איכא למימר דבלא איסור גזל נמי מעשה החמדה הוא מעשה מתועב וצריך להיות אסור בפני עצמו ומעשה החמדה אסור משום עצמותו.

והנה באיסור לא תחמוד נחלקו הרמב"ם וסיעתו² עם הראב"ד והתוס' (סנהדרין כה: ד"ה מעיקרא) וסייעתם, דדעת הרמב"ם דעובר על איסור לא תחמוד גם אם נתן דמי החפץ, אבל דעת הראב"ד³, התוס' ודעימם שכל שנתן דמים אינו עובר באיסור לא תחמוד ודוקא אם לא נתן דמים עובר. ונראה שלדעתם איסור לא תחמוד דומה לאיסור לא תגזול והוא סוג נוסף של גזילה רק באופן דק יותר⁴.

ד. בהנחה שאין בלקיחת דברים אלו איסור לא תגזול, דבר שנידון באחרונים בהרחבה. ה. רבינו החינוך במצוה זו.

ו. ע"י הראב"ד דנראה מדבריו דאם אמר המוכר רוצה אני דאינו עובר בלא תחמוד, ולכאוף בנתן דמים ולא אמר המוכר רוצה אני יתכן דסובר כהרמב"ם דעובר בלא תחמוד, או דילמא דסובר דכל שנתן דמים הוי כאילו אמר המוכר רוצה אני. וצ"ע.

ז. והנה השולחן ערוך (חור"מ סימן שנ"ט ס"ט) כתב "הכופה את חבירו למכור את שלו ונותן לו דמיו אסור אבל אין לו דין גזול ליפסל [לעדות] מדאורייתא אלא מדרבנן". ופירש הסמ"ע (שם ס"ק י"ד), בהסתמכו על הבנת הרמב"ם בדברי הגמרא הנ"ל בבא מציעא, שאע"פ שבאופן הזה אינו נפסל לעדות מ"מ הרי זה עובר על איסור לא תחמוד מדאורייתא, והוסיף הסמ"ע שזה שלא כדברי הלבוש (שם) הסובר שבכה"ג שנתן דמים

הרי כל שאינו שמח בחלקו ורוצה בחלק חבריו צריך היה להיות שיעבור.

אך אכתי יש לעיין אם איסור זה הוא דוקא בחפצים ממשיים ששייך בהם איסור גזילה וכדו', או דילמא הוא גם בדברים שאינם ממשיים שלא שייך בהם איסור גניבה וגזילה אבל שייך בהם דיני נזיקין גרמי וכדו'.

ונראה דממשמעות דברי הרמב"ם שכתב "או דבר דבר שאפשר לו שיקנהו" משמע שדוקא דבר ממשי ששייך לקנותו עובר באיסור זה, ובאמת דברים אלו מפורשים במכילתא (מכילתא דרשב"י על פרשת יתרו, י"ז) "יכול לא יאמר לואי (הלואי) עיני כעינו לואי שערי כשערו ת"ל שורו וחמורו עבדו ואמתו ביתו ושדהו מה אלו מיוחדין דברים שאפשר להן לבא תחת ידיך וחבירך חסירן אף אין לי אלא דבר שאפשר לו לבא תחת ידיך וחבירך חסירן". נמצא איפוא מפורש בדברי המכילתא כמשמעות דברי הרמב"ם שאם לוקח מחבירו דבר

והנה נראה שלדעת הרמב"ם אף שהאיסור הוא גם בנתן דמים אין זה משום דס"ל שאיסור לא תחמוד הוא איסור בהלכות דעות והשחתת המידות ששייך לחלק יורה דעה ללא שום שייכות להלכות חושן משפט, אלא גם לדעתו הוא איסור הנושא אופי מובהק של הלכות חושן משפט ואיסורי ממון, וראיה לכך, ממה שהביא הרמב"ם הלכות אלו דוקא בהלכות גזילה ואבידה ולא בהלכות דעות, וכן ממה שהרמב"ם תלה את איסור לא תחמוד בכך שהחפץ יילקח ("...והפציר בו עד שלקחו ממנו") וס"ל שלא די בזה שמשדל את חבריו למכור את החפץ שלא מרצונו המלא, ועוד ראיה ממה שכתב הרמב"ם בהמשך דבריו הפסוקים של איסור לא תחמוד, "כל החומד עבדו או אמתו או ביתו או כליו של חבריו או כל דבר שאפשר לו שיקנהו ממנו... הרי זה עובר", הרי דאיסור זה הוא דוקא בדבר שהוא בר קנין, ואם היה איסור לא תחמוד דין בהשחתת המידות בלבד מאי נפק"מ מה הוא חומד,

ולקח בלא רצון הבעלים, אף שהוא נקרא חמסן ועבר על איסור דרבנן מ"מ אינו עובר באיסור לא תחמוד וכשיטת התוספות הנ"ל. אמנם אף שהסמ"ע שולל שיטה זו של הלבוש, מ"מ בשיטה זו הולכים הבאר היטב, והגליון מהרש"א שם, ויש לציין שעם הסמ"ע שהוא מגדולי הפסק עומד גם הבית שמואל (אה"ע סימן כ"ח ס"ק ב) שאף הוא מגדולי המכריעים בהלכה. ונמצא שבמקרה המצוי ביותר שעלול להווצר מצב של איסור לא תחמוד והוא שאדם מפציר בחבירו שימכור לו חפץ וחפץ זה אינו מיועד למכירה, לדעת הרמב"ם וסייעתו עובר הקונה באיסור לא תחמוד, ולדעת הראב"ד כיון שלא כפה אותו על הקנין אינו עובר, וכן לתוספות וסייעתו כיון שנתן מעות אינו עובר באיסור לא תחמוד. ובמקרה שהפציר בו שימכור לו והלה התרצה למכור לו לא יעבור באיסור לא תחמוד אלא לדעת הרמב"ם, ואף שיש חולקים על שיטתו מ"מ להכרעתו בזה משמעות רבה שכן השולחן ערוך, הסמ"ע והב"ש פסקו כמותו.

שאינו בר ממש ושללא חיסר את חבריו, או פטנט (כל זה בהנחה באופן ממשי, שאינו עובר באיסור לא תחמוד (אף שיתכן שעובר באיסורים אחרים כגון עני המהפך בחררה ועוד וצריך לדון בכל מקרה לגופו)⁷. ולפי זה החומד משרה, כישור

מיוחד שיש לחבירו, או פטנט (כל זה בהנחה שאין בלקיחת דברים אלו איסור לא תגזול דבר שנידון באחרונים הרחבה) של חבריו אין בזה איסור כיון שאין אלו בכלל איסור לא תגזול ואין בהם ממש.

מצוה לט. שלא לעשות צורת אדם אפילו לנוי

שלא לעשות צורת אדם משום דבר, הן ממתכות הן מעץ ואבן וזלתם, ואפילו לנוי, שנאמר (שמות כ', כ') לא תעשון אתי, ודרשו ז"ל (ר"ה כ"ד:) לא תעשון אותי, כלומר לא תעשון דמיון אותה צורה דהינו גוף אדם שכתבתי עליה בתורת (בראשית א, כ"ו) נעשה אדם בצלמנו, והכונה בכתוב מצד השכל שנתן בו. ומה שאמר בצלמנו על חלק השכל שבאדם, מפני שהשכל כלו הוא בו ברוך הוא, אבל אין שום דמיון אחר בינו ברוך הוא ובין שום בריה (שקדם ענינו) מנבראיו חלילה. ולא דלא תעשה לך פסל שלא נעשה שום צורה שתעבד. וזה הלאו מיחד לצורת אדם שלא נעשה אותו כלל אפילו לנוי, וזה להרחיק עבודה זרה.

דיני המצוה, כגון העושה צורת אדם חסר אבר אחד או יותר מה דינו, ויתר פרטיה מבוארים בפרק שלישי מעבודה זרה (מ"ג.) ובמסכת סנהדרין (ז:) אמרו שהלאו

ח. וכן כתב בערוך השולחן (חו"מ סימן שנ"ט ס"י) שכל שמפציר בחבירו שילמד אותו חכמה מסוימת אינו עובר באיסור לא תחמוד ומהטעם הנ"ל. ואף שבזוה"ק (שמות צג:) כתב שיש פטור מיוחד מאיסור לא תחמוד במקרה של חמדת התורה ולכן מותר לחמוד דברי תורה שיש לחבירו, ויש שדייקו (דרך פיקודין מצוה ל"ח חלק הדיבור אות ב') מזה שאסור לחמוד שאר חכמות שיש לחבירו, מכל מקום נראה שאי אפשר לומר כן שהרי מלשון המכילתא, הרמב"ם, והשולחן ערוך מבואר שאיסור לא תחמוד הוא דוקא על דבר ממשי. ועוד שקשה לומר כן לפי מה שנתבאר שלאיסור לא תחמוד ישנם גדרים הלכתיים וממוניים ברורים. ואפשר לומר שכוונת הזוהר היא שבחמדת התורה אין זה אף נגד המוסריות (כמו שמצינו בסוטה ט'), ומה שרואים מצויי התורה באיסור לא תחמוד שעלינו להיות שמחים בחלקנו ושלא לרצות במה שיש לזולתנו מ"מ בתורה אין הדבר כך, או שיתכן שאין דברי הזוהר הללו אמורים להלכה.

הזה כולל ענינים אחרים. אמנם עקר הלאו, במה שזכרנו, וכן אמרו במכלתא.
(י"ד קמ"א סעיף ז').

ונוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות. והעובר עליה ועשה צורת אדם
אפילו לנוי, עבר על מצות מלך ואין בה חיוב מלקות.

חכמת חינוך

מצוה ל"ט

שלא לעשות צורת אדם אפילו לנוי

והנה החינוך כאן כתב דאין לוקין על
לאו זה. והוא נגד שי' הרמב"ם (ספר
המצוות ל"ט ד) שכתב דלוקין על לאו זה,
וצריך ביאור טעמו של החינוך שאין לוקין
על לאו זה, והרי הוא לאו שיש בו מעשה.
ובמנחת חינוך (כאן אות ז) כתב ליישב,
דמאחר ונאסרה בו גם עשיית
צורות שמשי מרום אפשר דחשיב לאו
שבכללות שאין לוקין עליו.

והנה מלבד מה שנחלקו הרמב"ם והחינוך
אם לוקין על לאו זה, נראה שנחלקו
בשאלה נוספת והיא מה כלול בלאו זה,
דהנה אף שבגמ' (ר"ה כד.) ובע"ז (שם)
דרשו מלאו זה כמה ענינים והביאם הר"מ
(ע"ז פ"ג ה"י - י"א)⁸, החינוך סובר שלא
זה לא נאסרה בו אלא עשיית צורת אדם,
שהרי כתב במצווה זו וזה לשונו "ובמסכת

הלאו הל"ט הוא שלא לעשות צורת אדם
ואפילו לנוי שנאמר "לא תעשון
אתי" (שמות כ' י"ט).

והנה אף שהחינוך כתב שעיקר הלאו
הוא על עשיית צורת אדם, בגמ'
(ע"ז מ"ג.) דרשו מפסוק זה כמה איסורים
נוספים, והם שלא לעשות כדמות שמשי
מרום, ושלא לעשות דמות ארבע חיות
המרכבה, עי"ש.

ויש לחקור באיסור זה של עשיית צורת
אדם האם הוא איסור מאיסורי ע"ז
וכדמשמע מפשטות הפסוק "לא תעשון
אתי אלהי כסף ואלהי זהב" דקרא מיירי
באיסורי ע"ז, או דכיון דילפינן מלאו זה
ענין נפרד והוא איסור עשיית צורת אדם
לנוי אינו ענין לאיסורי עבודה זרה, וכמה
נפק"מ בדבר.

א. הנה בגמ' שם דרשו שלא לעשות צורת אדם, דמות ארבע חיות, שלא לעשות כדמות שמשים המשמשים
במרום דהיינו שמש וירח ומלאכים, וכן שלא לעשות כתבנית כלי המקדש, והרמב"ם בהלכות ע"ז הביא את

סנהדרין (ז): אמרו שהלאו הזה כולל ענינים אחרים, אמנם עיקר הלאו, במה שזכרנו, וכן אמרו במכילתא² והעובר עליה ועשה צורת אדם אפילו לנוי, עבר על מצות מלך ואין בה חיוב מלקות³, הרי שדעתו שעיקר לאו זה הוא בעשה צורת אדם.

ומעתה קשה איך יתכן לומר שהחינוך שלא כלל באיסור זה כי אם ענין אחד והוא איסור עשיית צורת פרצוף אדם סובר שלא זו היא לאו שבכללות ואין לוקין עליו, ואילו הרמב"ם שכלל בלאו זה גם איסור עשיית שמשי מרום סובר דלא הוי לאו שבכללות ולוקין עליו.

ונראה לבאר ענין זה על פי טעם האיסור של לא תעשון איתי, דהנה הרמב"ם הן בספר המצוות והן ביד החזקה כלל איסור זה כחלק מאיסורי ע"ז עד כדי כך שבהלכות מלכים (פ"ט ה"ב) כתב שגם בן נח מוזהר על דבר זה, אבל החינוך כתב בלאו זה "שלא לעשות צורת אדם משום דבר שנאמר (שמות כ כ) "לא תעשון אתי", ודרשו זה לשונו לא תעשון אותי, כלומר לא תעשון דמיון אותה צורה דהיינו גוף

אדם שכתבתי עליה בתורתי נעשה אדם בצלמנו, והכונה בכתוב מצד השכל שנתן בו. ומה שאמר בצלמנו על חלק השכל שבאדם, מפני שהשכל כלו הוא בו ברוך הוא, אבל אין שום דמיון אחר בינו ברוך הוא ובין שום בריה שקדם ענינו מנבראיו חלילה⁴ עיי"ש, הרי שלדעת החינוך יסוד לאו זה הוא להרחיק הגשמת הקב"ה שהוא אינו גוף ואין בו שום ענין גשמי כלל⁵.

ואם כן אתי שפיר הכל, לדעת הרמב"ם שסובר שאיסור זה הוא מכלל איסורי ע"ז, ועניינו הוא שלא לעשות שום דבר ששייך שיעבדוהו, ממילא לוקין על לאו זה, דכל מה שנאסר בו הוא ענין אחד ולא הוי לאו שבכללות.

אבל לדעת החינוך, אף שהוא סובר שלא זו נאסרה בו רק עשיית צורת אדם מכל מקום כיון שעיקר האיסור אינו מעשה עשיית האדם אלא ענין הגשמת השם הנכבד שפיר הוי לאו שבכללות, וכפי שיתבאר.

דהנה מטו משמיה דהגרי"ד סולובייצ'יק⁶ שביאר שיתכן שלא יהיה לאו

האיסור שלא לעשות צורת אדם מלאכים ושמש וירח, אבל את האיסור שלא לעשות כתבנית כלי המקדש הביא בהל' בית הבחירה, ודנו בזה המפרשים, ועי' לקמן מש"כ לבאר בזה.

ב. דרבי ישמעאל יתרו פרשה דבחדש פ"י.

ג. ואף שהחינוך הוסיף שם שיש בענין זה גם הרחקת ע"ז, דז"ל שם לאחר שכתב את הדברים שהבאנו בשמו "ולאו דלא תעשה לך פסל שלא נעשה שום צורה שתעבד. וזה הלאו מיוחד לצורת אדם שלא נעשה אותו כלל אפילו לנוי, וזה להרחיק עבודה זרה" מ"מ יסוד האיסור הוא רק להרחיק את הגשמת הבורא, אלא שכתוצאה מזה יורחק ענין ע"ז.

ד. שמעתי מתלמידו הגרצ"י רייכמאן שליט"א.

שבכללות אף שהוא כולל רק מעשה אחד, וכן יתכן שיהיה לאו שכולל כמה מעשים והוא לא יהיה לאו שבכללות, והוא מה שכתב הרמב"ם בשורש התשיעי"ה דלאו שבכללות הוא לאו שענין הלאו והמעשה של הלאו הם שונים, ודוקא אם הלאו והמעשה ענינם אחד לא הוי לאו שבכללות, ולכן למשל לאו ד"אל תאכלו ממנו נא" (שמות י"ב ט) אינו נחשב לאו שבכללות אף שאפשר לעבור עליו בכמה אופנים כגון שאוכל אותו מבושל, חלוט, או נא, כיון דענין הלאו אחד הוא שלא לאכול את הפסח באופן שאינו צלי אש, וכן גם שייך שיהיה נחשב לאו שבכללות אף ששייך לעבור עליו באופן אחד בלבד והוא אם ענין הלאו הוא אחד והעבירה עליו נעשית בענין אחר.

וכמו כן אפשר"ל בעניננו, דלשיטת החינוך ענין הלאו ד"לא תעשון אתי" הוא איסור נגד הגשמת הבורא ושמראה שצלם אלקים הנמצא באדם הוא עניין גופני, והאופן ששייך שיעבור על זה, שונה קצת מעצם הציווי, שהוא על ידי שיעשה פרצוף

אדם והוא כולל גם שלא לעשות צורת פרצוף אדם לנוי, ומשום הכי הוי לאו שבכללות.

ונמצא אם כן שחלוקים הרמב"ם והחינוך ביסוד לאו דלא תעשון אתי, דלרמב"ם הוא איסור מאיסורי ע"ז ולחינוך הוא איסור על הגשמת הבורא.

ולפי זה יתיישב מה שתמה המנחת חינוך (אות י"ב) על החינוך שלא כתב כרמב"ם שאיסור זה נוהג אף בבני נח, די"ל דהרמב"ם כתב כן לשיטתו שהוא איסור מאיסורי ע"ז, אבל לדעת החינוך שהוא איסור בפני עצמו, הרי הוא כשאר איסורים של תורה שבני נח לא נצטוו בהם. **וכן** א"ש מה שהקשו רבים על הרמב"ם שלא כלל באיסור דלא תעשון אתי את האיסור שלא לעשות כלים כתבנית כלי המקדש וכן בית כתבנית בית המקדש, דלרמב"ם איסור עשיית שאר צורות הוא מכלל איסורי ע"ז אבל איסור עשיית תבנית כלי המקדש אינו שייך לאיסורי ע"ז ולכן הרמב"ם כתב איסור זה בהלכות בית הבחירה.

ה. וז"ל "ומה שראוי שיחובר אל זה השורש מה שאני מספרו, והוא כי זה שאמרנו שראוי שימנו העניינים המצווה בהם והמוזהר מהם, הוא בתנאי שיהיה בעניין המוזהר ממנו לאו בייחוד בכל עניין ועניין, או ראיה יאמרו אותה המעתיקים שהוא הבדיל העניין קצתו מקצתו, וחייב האזהרה לכל עניין מהם. אמנם כשיהיה לאו אחד כולל עניינים רבים, הנה אז ימנה הלאו ההוא לבדו, לא כל עניין ועניין מן העניינים שיכלול אותם הלאו ההוא. וזהו "לאו שבכללות" שאין לוקין עליו כמו שנבאר עתה וכו'".

מצוה מ. שלא לבנות אבני גזית

שלא נבנה מזבח אבנים שיגע בהן ברזל. שנאמר (שמות כ', כ"ב) לא תבנה אתהן גזית, פרוש גזית (רמב"ן שם) הוא כשפסלין מן האבן בכלי ברזל. ואם נבנה באבני גזית, פסול.

משרשי מצוה זו, שנקבע בנפשותינו מיום עשותו שבסבתו תבא לנו מחילת העון והברכה והשלום אחרי כן, ועל כן לזכר זה הדבר נצטוינו שלא לעשות בו דבר בכלים המכנים להשחתה, וזהו הברזל שכורת ומכן תמיד לשפך דם. וכבר הקדמתי לך בתחלה כי האדם נפעל כפי פעלותיו, ומחשבותיו הולכות לעולם אחרי מעשיו, על כן ראוי לנו לעשות דמיונות הפעלות כפי כונת הדברים. והסכל המבהיל השומע דברים אלה לא ידע ולא יבין.

דיני המצוה, כגון מהיכן היו מביאין אותן האבנים שבונים בהן המזבח, שאמרו ז"ל (מדות פרק ג' משנה ד') כי מן בתולת קרקע או מן הים הגדול היו מביאין אותן, ודין אם נגע ברזל באבן אחר שנבנית במזבח אם פוסלת הכל או היא לבדה פסלה, ומה שאמרו ז"ל (שם) כשמלבנין את המזבח פעמים בשנה שלא ילבנוהו בכלי שיהא בו ברזל כדי שלא יגע הברזל באבן, ויתר פרטיה מבוארים במסכת מדות (הלכות בית הבחירה פ"א).

ונוהגת בזמן הבית בזכרים ונקבות, והעובר עליה ובנה אבן שנגע בה ברזל במזבח או בכבש, לוקה.

חכמת חינוך

מצוה מ'

שלא לבנות אבני המזבח גזית

על מה שמיועד להיות מזבח ואף אם זה עדיין לא נבנה ולא חל על זה שם מזבח, האם צריך שיקדיש את האבנים או שאף בלא זה כל שבסופו של דבר הוא בונה את זה למזבח ה"ז עובר אף שבשעה שהניף על זה ברזל לא היו האבנים מוקדשות.

ויעוין ברמב"ם (פ"א הי"ד-י"ז מהל' בית הבחירה) שמבואר שישנם ב' דינים בענין זה, והם האחד הוא שצריך שיהיו אבני המזבח אבנים שלמות וילפינן לה מקרא ד"אבנים שלמות תבנה את מזבח ה'" (דברים כ"ז, ו')² והשני הוא שיש איסור לבנות את המזבח מאבן שנגע בה ברזל. ואיסור זה ילפינן מקרא דלא תבנה אתהן גזית (שמות כ' כ"ב) ובנוסף לדין זה ילפינן מהמשך הפסוק ד"כי חרבך הנפת עליה

הנה המצווה המ' היא לאו דבניית המזבח מאבן שהונף עליה ברזל וילפינן לה מקרא ד"לא תבנה אתהן גזית" (שמות כ, כ"ב) וסיום הפסוק הוא "כי חרבך הנפת עליה ותחלליה" והיינו שהאבן פסולה למזבח.

יש לברר בלאו זה האם האיסור הוא איסור במעשה הבנין, שאסור לבנות את המזבח מאבן שהונף עליה ברזל או שהאיסור הוא בהנפת הברזל על האבן - בין שהיא קבועה במזבח ובין שהיא מיועדת לבנין המזבח דאם הוא דין בבנין עצמו הרי שהוא בעיקרו נאמר דוקא לאלו שעוסקים בבנין.

עוד יש לברר, מתי חל האיסור, האם הוא חל רק על מה שהוא כבר מזבח או

א. וז"ל שם הל' יד: "כל אבן שנפגמה כדי שתחגור בה הציפורן, כסכין של שחיטה-הרי זו פסולה לכבש ולמזבח, שנאמר "אבנים שלמות תבנה, את מזבח ה'" (דברים כז), ומהיכן היו מביאין אבני מזבח: מן בתולה הקרקע חופרין עד שמגיעין למקום הניכר שאינו מקום עבודה ובניין ומוציאין ממנו האבנים, או מן הים הגדול, ובניין בהן" וממשיך הרמב"ם שם בהלכה ט"ז "כל אבן שנגע בה הברזל-אף על פי שלא נפגמה-פסולה לבניין המזבח ובניין הכבש, שנאמר "כי חרבך הנפת עליה, ותחללה" (שמות כ"א, כ') הבונה אבן שנגע בה ברזל במזבח או בכבש-לוקה, שנאמר "לא תבנה אתהן גזית" (שם); והבונה אבן פגום, עובר בעשה. ובה' י"ז כתב: "אבן שנפגמה או שנגע בה ברזל, אחר שנבנית במזבח אותה האבן פסולה, והשאר כשרות. ומלבנין את המזבח פעמיים בשנה, בפסח ובחג; וכשמלבנין אותו, מלבנין במפה, אבל לא בכפיס של ברזל, שמא ייגע באבן ויפסול".

ב. ועי' במשנה למלך (שם) שהקשה דאם אכן יש עשה ד"אבנים שלמות" מדוע לא מנה הרמב"ם מצווה זו לעשה מהתרי"ג עיי"ש מה שתיירץ.

וכ' ע"ז המשל"מ "וזה אינו נראה כלל דהאיסור אינו בשעת הנפת הברזל כי אם בשעת הבנין כדכתיב לא תבנה אתהן גזית" ע"כ.

דברי המשל"מ מחודשים ביותר דנראה שדעתו שזה שהאיסור הוא בשעת הבנין ולא בשעת הנפת הברזל מכריח ג"כ שהאיסור הוא בין הוקדשו האבנים בין לא הוקדשו והוא דבר חידוש, אבל זה שהאיסור הוא דוקא בשעת הבנין ולא כשמניף ברזל על המזבח כשהוא בנוי הוא מפורש ברמב"ם שכתב "והבונה אבן שנגע בה ברזל במזבח או בכבש-לוקה, שנאמר "לא תבנה אתהן גזית" וכן בחינוך כאן (מצווה מ') שכתב "והעובר עליה ובנה אבן שנגע בה ברזל במזבח או בכבש, לוקה".

ואם כן לפי דברי הרמב"ם והמשל"מ אם הניף ברזל אחר שנבנה המזבח לא עבר בלאו כיון דהאיסור הוא על המעשה בנין אבל כיון שנבנה שוב אין בזה איסור והוא חידוש גדול.

ואף שוודאי שעל ידי שמניף ברזל ה"ז מחלל את האבנים^ג והם פסולות מכל מקום לכו"ע לפי דברי הר"מ והבנת

ותחלליה" שאם נגע ברזל במזבח, אבן זו פסולה למזבח לאחר שהאבן קדושה בקדושת מזבח. והדברים פשוטים.

ועתה יש לעיין בענין זה, האם לאו דלא תבנה אתהן גזית ועשה דאבנים שלמות הם שני ענינים נפרדים דמחד גיסא צריך שיהיו האבנים אבנים שלמות ומאידך יש איסור להניף ברזל על האבנים א"ד דשתי מצוות אלו מגדירים זא"ז, וכמו שמור וזכור דשבת שאם עבר על שמור עבר גם על זכור וכן הכא כל שהניף ברזל על האבן ה"ז כבר חיסרון ב"אבנים שלמות" וזה האופן היחיד שעל ידו יכול לעבור על לאו דאבנים שלמות.

ועי' משנה למלך (הל' בה"ב, פ"א, הט"ו) שהביא את קושית הבאר שבע דאיך בנו המזבח והאיך יתכן במציאות שבנו את המזבח בלי שום פגימה, וכתב הבאר שבע ליישב דאפשר לחלק בין קודם שהוקדשו אבנים למזבח דעודן חולין ואז מותר עדיין לשפות אותם בברזל לבין לאחר שהוקדשו.

ומבואר דדעתו דאיסור ד"לא תניף עליהם ברזל" אינו אלא באבנים שכבר הוקדשו למזבח, אבל באבנים שלא הוקדשו אף שהונף עליהם ברזל מותרים למזבח.

ג. אף שכתבתי אבנים לשון רבים מ"מ ד"ז שנוי במחלוקת דבחילל אבן מהמזבח ע"י ברזל נחלקו רבוותא אם זה מחלל רק את אבן זו וכדאי' ברמב"ם כאן שכ' בהל' ט"ו "אבן שנפגמה או שנגע בה ברזל, אחר שנבנית במזבח-אותה האבן פסולה, והשאר כשרות" והוא מהמכילתא. אבל דעת הגר"א (בפירושו למסכת מידות פ"ג מ"ד) שאם נפסלה אפילו אבן אחת בפסול דגזית ה"ז פסל את כל המזבח. ועי' בספר תורת הקודש סימן ז' שהאריך בענין זה בטוטו"ד.

המשל"מ ולא יהיה בזה לאו כיון שהם כבר נבנו^ד.

ואם כן לפי זה איסור זה, הוא איסור ודין בבנית המזבח דאסור שיהיה בנינו באופן זה וכל שכבר נבנה המזבח ה"ז שוב אינו יכול לעבור באיסור זה. וכיון שאיסור בבנין הוא, בין הוקדשו האבנים בין לא הוקדשו ה"ז עובר וכמה שכתב המשל"מ.

אמנם עי' בספר תורת הקודש (סימן ז') שביאר שיש שני איסורים בדבר, האחד הוא לאו דידן הנלמד מקרא ד"לא תבנה אתהן גזית" (שמות כ, כב) והוא איסור במעשה הבנין ואת השני ילפינן מקרא דכתיב גבי מזבח דהר גריזים והר עיבל (דברים כ"ז ה') והוא קרא ד"לא תניף עליהם ברזל", וזהו איסור אף אם האבן כבר בנויה במזבח^ה.

ועכ"פ היוצא לדברינו לפי הבנת המשל"מ ברמב"ם שאינו עובר אם פוסל בזמן שהוא כבר מזבח. והוא מחודש

ובפרט דקרא בהדיא כתיבא "לא תניף עליהם ברזל", והוא מובא להדיא להלכה בגמ' בפ"ד דע"ז (נב:) גבי אבני המזבח ששקצום אנשי יון וגנזום בית חשמונאי דאמרי' התם "היכי נעביד נתברינהו אבנים שלימות אמר רחמנא ננסרינהו לא תניף עליהם ברזל אמר רחמנא" הרי להדיא שיש איסור לא רק בשעת בנין. ומכל מקום הרמב"ם לא מנאו ולא הביא פסוק זה להלכה^ו.

ולולי דברי המשל"מ נראה לבאר דיסוד האיסור דלא תבנה אתהן גזית הוא שלא לבא לידי מצב שבו המזבח בנוי מאבני גזית, ואיסור זה הוא בין שבונה את המזבח מאבני גזית ובין שפוסל את אחד מאבני המזבח עם ברזל דסו"ס עכשיו המזבח בנוי מגזית אמנם משמעות ד' הרמב"ם שכתב הבונה דוקא לא משמע כך והשי"ת יאיר עינינו בתורתו ויצילנו משגיאות.

ד. עדיין צ"ב מדוע האבנים נפסלות אם אין עובר עליהן בלאו.

ה. עיי"ש שביאר למה לא מנאה הרמב"ם למצווה.

ו. עיי' רמב"ם כאן פ"א ה"ח.



מצוה מא. שלא לפסע על המזבח



שלא לעלות על המזבח במדרגות כדי שלא יעשה פסיעות גסות בעלותו, שנאמר (שמות כ', כ"ג) ולא תעלה במעלות על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו. אלא כשהוא עולה שם מהלך בנחת וביראה, עקב בצד גודל, וכן נאמר במכלתא (יתרו שם).

משרשי מצוה זו, מה שכתבנו במצוה הקודמת לה, לקבע בנפשותינו יראת המקום וחשיבותו, ועל כן הזהרנו שלא לנהג שם קלות ראש בשום ענין. והכל יודעין שהאבנים לא יקפידו בשום בזיון, שאינן רואות ולא שומעות, אלא כל הענין לתת ציור בלבנו ביראת המקום וחשיבותו וכבודו הגדול, כי מתוך הפעלה הלב נפעל, כמו שכתבתי.

דיני המצוה, כיצד עושין הכבש כדי שלא יבואו לעבור עליו בלאו זה, וצורתו וכל ענינו, מבוארים בפרק שלישי ממדות (רמב"ם הלכות בית הבחירה פ"ב הלכה י"ג). ונוהגת בזמן הבית בזכרים ונקבות, והעובר עליה ופסע פסיעה גסה על המזבח עד שנגלה ערותו במזיד לוקה, וענוים ישכנו ארץ (תהלים ל"ז, י"א).

חכמת חינוך



מצוה מ"א

שלא לפסוע על גבי המזבח

והנה מפסוק זה לומדים שני דינים אשר שרשם אחד הוא. האחד הוא האיסור שלא לעלות במעלות על המזבח והשני הוא שלא לפסוע על המזבח פסיעה גסה,

הנה המצווה המ"א היא שלא לעלות במעלות על המזבח שנאמר (שמות כ', כ"ג) "לא תעלה במעלות על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו".

כאן דין בצורת בניית המזבח והוא שלא לבנות מעלות למזבח.

יתירה מזו מבואר ברמב"ם ביד החזקה שהביא דין זה בהלכות בית הבחירה (פ"א, י"ז) ולא הביא דין זה בהלכות ביאת המקדש היכא דהביא ללאו שלא לבא למקדש שתוי יין וטמא וכדו' שאיסור זה כולל בתוכו דין של בנין המקדש ולא דוקא שהוא איסור גברא. ומלשון הרמב"ם שכתב (בה"ב, פ"א הי"ז) "אין עושין מדרגות למזבח שנאמר: ולא תעלה במעלות, על מזבחי אלא בונין כמו תל בדרומו של מזבח, מתמעט ויורד מראש המזבח עד הארץ; והוא הנקרא כבש. והעולה במעלות על המזבח, לוקה" מבואר שאיסור זה הוא ביסודו מקור לזה שבונים כבש משופע והוא דין בהלכות בנין המקדש אבל בכדי לעבור על איסור זה וללקות צריך שיעשה מעשה גברא ויעלה במעלות על המזבח במעלות או יפסע פסיעה גסה".

ויעויין בחידושי הגר"ז הלוי על הרמב"ם (ביה"ב פ"א י"ז) שם שביאר דאף דאיסור לא תעלה במעלות על מזבחי הוא איסור גברא שבא לאסור את המעשה עליה למזבח - ושכן מוכח מזה שאיסור זה כולל איסור פסיעה גסה על המזבח, וכן ממה שבד' המכילתא שהביא רש"י (שם) נאמר שאיסור זה הוא לא רק על המעשה עליה אלא אף אם עושה מעשה ירידה מן המזבח

וכמבואר מלשון הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת פ') "המצווה השמונים היא שהזהירנו מעלות על המזבח במעלות כדי שלא יפסע פסיעות גסות בעלותו אבל ילך עקב בצד גודל והוא אמרו יתעלה (שם) ולא תעלה במעלות על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו ולשון מכילתא מה תלמוד לומר אשר לא תגלה ערותך עליו שכשעולה למזבח לא יהא פוסע פסיעה גסה אלא מהלך עקב בצד גודל וכבר התבארו צורת הכבש ואיכות בניינו בשלישי ממדות וכל מי שפסע פסיעה גסה על המזבח עד שיגלה ערותו עליו לוקה". ע"כ.

הרי שאיסור זה ד'לא תעלה במעלות על מזבחי' כולל איסור לעלות במעלות על המזבח, וכן כולל איסור שלא לפסוע פסיעה גסה על המזבח.

והנה אף שמפשטות הפסוק נראה שאיסור זה הינו איסור גברא דהיינו שיש איסור לעלות באופן מסויים על המזבח, עי' רש"י עה"ת שכתב בפרשת תרומה (שמות כ"ז: ה) "וכבש שהיו עולין בו אף שלא פירשו בענין זה כבר שמענו בפ' מזבח אדמה תעשה לי ולא תעלה במעלות לא תעשה לו מעלות ככבש שלו אלא כבש חלק למדנו שהי' לו כבש כך שנינו במכילתא. עכ"ל.

הרי שבמכילתא מבואר שמלבד האיסור גברא שיש כאן על אופן העליה, יש

- מכל מקום שפיר שמעי' מהא דינא בהלכות כבש המזבח והיינו משום שקרא ד"לא תעלה במעלות על מזבחי" משמע דוקא על מזבחי. ואם יעמיד מדרגות מצד אחר של המזבח ויעלה עליהם אין בזה איסור כיון שזה לא על המזבח^א ובקדושת המקום תלוי הדבר. וכיון שהאופן היחיד שאפשר לעבור על איסור זה הוא בעולה במשהו שיש לו דין מזבח ולכן שפיר ילפינן מהאי קרא דעושין כבש למזבח דצריך שיהיה לזה שם מזבח בכדי לעבור על איסור זה.

והשתא דאתי להכי, קשה ביותר איך יתכן שיעבור אדם על לאו זה דלא תעלה במעלות על מזבחי דהרי כיון שזה מצורת המזבח שיהיה כבש למזבח אם כן לא שייך שיעלה במעלות על המזבח. וכן אי אפשר לומר שאיסור זה הוא על מי שבונה את כבש המזבח עם מדרגות (וכמו שכתב הרדב"ז על ד' הרמב"ם כאן) שכן איסור זה הוא ביסודו איסור גברא וכדהוכיח הגרי"ז עיי"ש.

והמעייין בדברי הגרי"ז יראה בדבר זה יש מחלוקת גדולה בין רש"י והרמב"ם. דהנה בגמרא בזבחים (ס"ב.) איתא דקרבן וכבש ויסוד וריבוע מעכבין וילפינן לה מקרא ד"המזבח" דכל מקום

שנאמר המזבח לעכב ואם כן קשה מה נלמד מקרא דלא תעלה במעלות על מזבחי לענין צורת המזבח. ומבואר מדברי הגרי"ז דלשיטת הרמב"ם אפש"ל שמקרא ד"המזבח" מלמד שצריך כבש וכן את מידותיו אבל עדיין יתכן שהכבש יהיה מדורג ולהכי ילפינן מקרא ד"לא תעלה במעלות על מזבחי" שצריך שהוא יהיה משופע אבל מדברי רש"י שכתב דזהו המקור לדינא דבונין כבש אי אפשר לומר כן, אלא צ"ל שמהאי קרא ילפינן לכולה מילתא דכבש.

ואם כן אם באנו לשאול איך שייך לעבור על לאו זה, אם כן בשלמא לדעת הרמב"ם יש לומר דעיקר דינא דכבש נאמר שיהיה כבש והוא יכול להיות מדורג ויש בו קדושת מזבח ואם עבר ועשה כבש עם מדרגות אז יש על זה קדושת מזבח, רק שיש פסוק נפרד ד"לא תעלה" שמזה ילפינן שצריך שהכבש יהיה משופע ואם היה המזבח מדורג ועלה כך למזבח או שפסע פסיעה גסה לוקה^ב.

אבל לפי דברי רש"י שכולא מילתא דכבש שמעי' מקרא ד"לא תעלה" ומזה ילפינן לכולה מילתא דכבש והיינו שעושים כבש ושיש לו קדושת מזבח, קשה איך יתכן שיעבור על איסור זה הא

א. ודעת הסמ"ג (לאוין רצ"א) שאם עלה בסולם מצד אחר לוקה.

ב. ועי' ברדב"ז על הרמב"ם שם שכתב שאם עשה מעלות למזבח אסור אבל אינו לוקה.

אם יבנה כבש עם מדריגות הא אין לזה דין
 כבש כלל, דהמקור של דין כבש הוא מהך
 קרא דלא תעלה ואם כן איך יתכן שיעבור
 שכן אף אם יעלה במדריגות מצד אחר של
 המזבח אינו יכול לעבור על לאו זה שכן
 אין שם קדושת מזבח וכמה שכתב הגרי"ז
 זצ"ל וקשה טובא.

וי"ל בדוחק דכיון דילפינן מרבויה
 ד"אשר לא תגלה ערותך עליו"
 דטעם האיסור הוא גילוי ערוה וכן שלוקה
 אם פוסע פסיעה גסה על המזבח ממילא
 שייך לעבור על זה, ו'לא תעלה' בעצמו
 הוא לאו שאי אפשר לעבור עליו אך עדיין
 צריך עיון.



פרשת משפטים מצוה מב. מצות דין עבד עברי



לדון בדין עבד עברי כמו שכתוב בפרשה, שנאמר (שמות כ"א, ב') כי תקנה עבד עברי וגו'. כלומר שנעשה לו הדברים שנצטוינו בהן, כגון (קדושין י"ד, י"ז) לשלחו בשביעית, או בתוך שש אם פגע בו יובל, או בגרעון כסף, או במיתת אדון שלא הניח בן זכר. ולנרצע גם כן כדינו הכתוב בו, הכל כמו שלמדנו רבותינו ז"ל מתוך הכתוב, כמו שמפרש בפרק ראשון מקדושין (שם).

משרשי מצוה זו, שרצה האל שיהיה עמו ישראל אשר בחר עם קדוש מלא ומועטר בכל מדות טובות ומעלות, כי מתוך כך תחל הברכה עליהם, והחסד והרחמים מן המדות המשבחות שבעולם, ועל כן הזהירנו לרחם על אשר הוא תחת ידינו ולגמל לו חסד, כאשר כתוב בפרשה, וכמו שידענו גם כן בקבלה (ספרא בהר).

דיני המצוה, כגון החלוקין שבין מוכר עצמו למכרוהו בית דין, והדברים שהוא נקנה בהם, ושהוא יוצא בהן לחרות, ושאר דיניו, מבוארין שם בקדושין (ט"ז א') (י"ד רס"ג).

ונוהגת מצוה זו בזכרים אבל לא בנקבות, שאין האשה קונה עבד עברי (ב"מ ע"א). ודוקא בזמן שישראל שרוין על אדמתן, שכן בא הפרוש המקבל (ערכין כט.) שאין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, ומפרש הוא (שם ל"ב, ב') שדין היובל אינו אלא בארץ. והעובר עליה ולא עשה לעבד מה שכתוב בו, בטל עשה, וגם מלמד נפשו להיות אכזרי, וכמעט שמעיד על עצמו שאינו מבני ישראל כי הם רחמנים בני רחמנים (שבת צ"ז, יבמות ע"ט).

חכמת חינוך

מצוה מ"ב מצות דין עבד עברי

מזה שאסור לאדון למכור ע"ע לאדם אחר (הל' עבדים פ"ד, ה"י) ומזה שמצריכים לימוד מיוחד שעבד עברי נקנה בכסף ולא מספיק ללמוד זאת מעבד כנעני או שאר קניינים (וכעין מה שכתב הפנ"י קידושין י"ד:). עוד ראייה לזה נראה, מזה שדין עבד עברי אינו נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, ואם הוא דין ממון ככל קנייני ממון לכאן, יוכל למכור עצמו אף אחר שבטל היובל.

ולכאן ניתן לתלות חקירה זו בדין דלהלן: הרמב"ם (פ"א מהל' עבדים ה"א) כ' לגבי עבד עברי: "מוכר עצמו כיצד: ישראל שהעני ביותר-נתנה לו תורה רשות למכור את עצמו, שנאמר וכי ימוך אחיך עימך, ונמכר לך (ויקרא כה, לט) ואינו רשאי למכור את עצמו ולהצניע דמיו, או לקנות בהם סחורה או כלים, או ליתנם לבעל חובו, אלא אם כן צריך לאוכלן בלבד. ואין אדם רשאי למכור את עצמו עד שלא יישאר לו כלום, ואפילו כסות לא תישאר לו; ואחר כך ימכור עצמו".

והנה יש לעיין, באופן שאיש ישראלי רוצה למכור עצמו לעבד עברי אף

הנה המצווה המ"ב היא לדון בדיני עבד עברי כמו שכתב בתורה "כי תקנה עבד עברי וגו' (שמות כ"א, ב) ובכלל זה לשלחו בשביעית או בתוך שש אם פגע בו יובל, או בגירעון כסף או במיתת אדון שלא הניח בן זכר (חינוך).

והנה יש לחקור בגדר עבד עברי האם הוא מציאות של דבר שאפשר לקנות, דהיינו: כמו שאפשר לקנות חפצים מסויימים, כמו כן ניתן לקנות עבד עברי במצבים מסויימים (ובדומה לקנייני עבד כנעני), וזה נראה ממה שע"ע יכול להקנות עצמו בכללי קנינים שדומים לקנינים אחרים, וכמה שכתב הר"מ בהלכות עבדים (ריש פ"ב) "עבד עברי שמכרוהו בית דין, נקנה בכסף; והמוכר עצמו, נקנה בכסף ובשווה כסף ובשטר". ואם כן נראה מזה שדין ע"ע דומה לשאר קנייני ממון.

מאיך ניתן לצדד, דדין עבד עברי הוא דין מיוחד של איסורים וכדין נדרים, נזירות, וקנין אישות שהוא קנין שאין לך בו אלא מה שנתחדש בו, ואין לו ולקנייני ממון דבר במשותף. וראייה לצד זה נראה

ונראה שמחלוקתם תלויה בשאלה הנ"ל, והיא האם אדם הוא בעלים על עצמו למכור עצמו בעבד עברי או לא, דאם נאמר שנתחדש בפרשת עבד עברי שאדם יכול למכור עצמו ככל נכסים שבעולם ושיש בכל אדם דין ממון, אם כן באופן שאינו רשאי למכור את עצמו, אם עבר ומכר את עצמו הרי המכר חל אבל אם נימא שאין באדם מישראל דין ממון אף פעם ורק נתחדש שבאין לו ובנמכר בגניבתו ה"ז נמכר לעבד עברי, אם כן עשיר שמכר עצמו וודאי שאין המכר חל.

אבל בערוה"ש שם הביא ראייה אלימתא שעשיר שמכר עצמו המכר חל אף שעשה שלא כדין מהא דהמוכר עצמו לעכו"מ ואפילו המוכר עצמו לעבודת כוכבים עצמה, המכר חל אף שאסור לעשות כן וכמו שכתוב (ויקרא כ"ה מ"ז) "או לעקר משפחת גר" וזהו הנמכר לעבודת כוכבים עצמה. והנה אף שאינו רשאי למכור עצמו (ר"מ פ"א, ה"ג מהל' עבדים) המכר חל. ורואים מזה שיש לאדם כח למכור את עצמו אף כשהוא שלא כדין.

ועתה צריך עיון, מה יאמר החינוך הסובר שאין המכר חל בישראל עשיר המוכר עצמו, מול ראייה ברורה זו דאל"כ מצאנוהו טועה בדבר מקרא חלילה.

שלא ירד מנכסיו ושלא כדין, האם חל המכר אף שאינו רשאי או דלמא, כיון שלא נתחדש מוכר עצמו ביש לו נכסים, המכר לא חל כלל וכלל.

ולכא'ו ניתן לתלות שאלה זו בחקירה הנ"ל, דאם נאמר שקנין עבד עברי הוא מציאות בקניינים, אז אף שאמרה תורה שאינו רשאי למכור עצמו א"כ העני, מכל מקום כיון שעשה מעשה ממכר חלה המכירה. אבל אם נאמר שדין עבד עברי הוא לא דין של חושן משפט ושל מקח וממכר, אם כן המכירה לא חלה בכה"ג אם הוא מוכר עצמו כיון שלא נתחדש בכה"ג מכירה ולא שייך על אדם תורת מכר.

ונ' לכא'ו דבשאלה זו נחלקו האחרונים, דהמנחת חינוך (מצווה מ"ב אות י"ז) כ' שעשיר שמוכר עצמו אין המכר חל כלל וכלל דכיון שאינו בעלים על עצמו ודאי שאינו יכול למכור את עצמו ואין המכר חל כלל, וכ"ד המקנה בקידושין (ט"ו. תוד"ה 'ואידך' אבל לא מטעמי' אלא דעתו שהמכר לא חל משום 'כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני).

אבל בערוה"ש כ' (יורה דעה סימן רס"ז אות קל"ח וכ"ד המל"מ הל' עבדים פ"ד ה"ב ד"ה 'ועתה', וכן הוא מפורש בתוספתא ערכין פ"ה ה"ג ונחלקו האחרונים איך פסק הרמב"ם בדבר ואכמ"ל) שהמכר חל אפילו בעשיר שמוכר עצמו.

ונראה לבאר עפ"י יסודו של הריטב"א
 בקידושין^א (ט"ז. 'אלא שטר שחרור
 למה לי שטרא לימא ליה באפיה תרי זיל אמר רבה
 זאת אומרת עבד עברי גופו קנוי והרב שמחל על
 גרעונו אין גרעונו מחול') שחידש שיש בקנין
 של האדון על עבד עברי שני חלקים. יש
 את הקנין ממון על העבד, ויש את הקנין על
 האיסורים שבעבד (שמתירו בשפחה כנענית,
 עי"ש בריטב"א), והבעלים יכול להפקיר את
 הקנין ממון שלו על העבד ועדיין יישאר
 הקנין איסור שיש לו^ב.

ומבואר מד' הריטב"א בפירוש שדין
 קנין עבד עברי הוא קנין כקניני
 ממונות שיש בו, וגם קניני איסור.

ונראה דכו"ע סבירא להו שקנין עבד עברי
 הוא קניין של ממון ושיש בו גם
 מקניני האיסור, אבל מכל מקום גם אם
 נאמר שיש בו שני קניינים אלו, דבר פשוט

הוא שהקנין איסור הוא תוצאה של הקניין
 ממון. דאין אופן ששייך לומר שהקניין
 איסור יחול מתחילה בלא הקניין ממון
 אבל כן שייך לומר שהקניין ממון שהוא
 התחיל את הכל, יחול בלא הקניין איסור.

וכן מפורש בשולחן ערוך הל' עבדים
 (סימן רס"ז סעי' י"ד) שכתב: "אין עבד
 עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג. והני
 מילי למקנייה גופיה לשאר דיני עבד
 עברי; אבל היכא דקנייה שבאי למעשה
 ידיו בדינא דמלכותא כגון שנשבה
 במלחמה או שמכרוהו גובי המס הדר מצי
 לזבוני ישראל למעשה ידיו ומצי האי עבד
 למיהב לרביה ישראל דמי מקנתו או דמי
 שוויו ונפיק ויד האדון על התחתונה ליקח
 הפחות".

הרי שיש לאדם קנין ממוני על עצמו
 אשר בו האדם הוא בעלים על עצמו

א. וז"ל: "וקשיא לן היכי אמר דע"ע גופו קנוי דהא אית ליה יד לכל דבר ואין ידו רבו לא לגבי מציאה
 ועירוב ופדיון מעשר דבכולן מזכה על ידו ולא בשום מידי אחרנא ואיכא למימר דאילו בעבד כנעני יש
 לרב בו שני קניינים קנין מעשה ידיו וקנין איסור שבו שאסור בבת ישראל ומשום קנין איסור שבו לא סגי
 ליה בדברים דלימא ליה זיל וצריך גט שחרור להתירו בבת ישראל דומיא דאשה שצריכה גט להתיר איסור
 שבה ולא סגי לה בדברים ולפיכך המפקיר עבדו אע"פ שיצא לחירות ופקע מעשה ידיו צריך גט שחרור...
 ומשום האי טעמא נמי אמר רבה דבע"ע נמי הא איכא צד קנין הגוף דקנין איסור שבעודו עבד מותר בשפחה
 כנענית. (זוהי שי' הריטב"א שסובר בעבד עברי באופנים שאין רבו מוסר לו שפחה כנענית וכגון מוכר עצמו,
 מ"מ הוא עצמו תמיד מותר בשפחה כנענית, ואכמ"ל). ומפני קנין זה ודין איסור זה דרמי עליה בעודו עבד
 חשיב קנין הגוף להצריכו גט ולא סגי ליה בדברים והשתא דאתי להכי כי אמרי' דלא נפיק בדברים היינו
 להפקיע קנין איסור זה לאסרו בשפחה אבל קנין מעשה ידיו פקע בדברים והו"ל דומיא דמפקיר עבדו שיצא
 לחירות וצריך גט שחרור וכו'". עיי"ש יסודות חשובים.

ב. וצ"ע בזה דלפי"ז יוכל כל אחד מישראל לישא שפחה כנענית ע"י שימכור עצמו לע"ע ואז הבעלים יפקירו
 את החלק הממוני שיש להם בו והוא עדיין יהיה מותר.

וקניין זה יכול להיות נפרד לגמרי מקנייני האיסורים שבו.^ג

הוא העני ואין לו מה לאכול ואין שם ישראל שמוכן לקנותו ודאי שהמכר חל.

ולאור כל זאת צריכים אנו לומר שדעת החינוך שסובר שאם עשיר מכר את עצמו אין המכר חל כלל היא שאף שקנין עבד עברי הוא קנין ממוני מכל מקום ע"מ להפוך אותו לקנין ממוני ולהחיל את החלות קניין צריך שיהיה זה באופן המועיל והמותר ולכן באופן שמכר את עצמו מחמת עניותו או שמכרוהו בית דין או אפילו שנתפס ביד השבאי שקנאו מדינא דמלכותא שכבר חל הקניין והוא נהיה עבד כדין ה"ז עבד שהוא קניין ממוני. אבל אם הוא מוכר עצמו והוא עשיר אין המכר חל כלל כיון שאינו יכול להחיל על עצמו קנין עבד שלא כדין. וצ"ל^ה שהסיבה שהמכר חל במוכר עצמו לעכו"מ אף שהוא שלא כדין י"ל שמוכר עצמו לעכו"מ הוא דבר שאסור דוקא כשיש ישראל שם שמוכן לקנותו ולכן חייב להקדים ולמכור עצמו לישראל שלא יטמע בין הגויים אבל אם

ועוד י"ל בשי' החינוך דיש לכל אחד מישראל בעלות על הדין ממון שיש לו אבל אין לו בעלות על האיסורים שבו ולכן במוכר עצמו שלא כדין לגוי, כיון שאין שם אלא דין ממון אבל אין לגוי בעלות עליו לענין איסורים לכן המכר חל דאדם הוא בעלים על הזכות ממון שבו. אבל במוכר עצמו לישראל שלא כדין, כיון שיש שם בעלות גם על האיסורים שבו שכן הוא נותר בשפחה כנענית (לריטב"א הנ"ל) לכן אין המכר חל כל עיקר^ו.

ועכ"פ נמצאנו למדים שכו"ע מודים שקנין עבד עברי הוא קנין ממוני ושהאדם הוא הבעלים למכור את עצמו, רק שנחלקו המנחת חינוך והערוה"ש וההולכים בשיטתם האם יכול האדם להחיל על עצמו את השם וקנין עבד שלא כדין או שצריך שיחול עליו שם עבד כדין^ז בכדי שיהיה לו דין עבד או לא.

ג. אמנם צ"ע ממש"כ שם בבאה"ט, דכתב הב"ח (יו"ד, רס"ז, ס"ק י"ב) דאינו יוצא בגרעון כסף כיון שאין ע"ע נוהג בזה"ז ואין זמן לעבדות וכ"כ בפרישה.

ועע"ש בש"ך (יו"ד סי' רס"ז ס"ק כ"ט) שכי' שאינו צריך גט שחרור כשיוצא משום שאין גופו קנוי אבל עבד כנעני שנמכר בכה"ג צריך גט שחרור כיון שגופו קנוי.

ד. אמנם עדיין יש לפקפק בדבר זה לפי"ד החינוך.

ה. כך שמעתי מהגר"צ שכטר שליט"א.

ו. שו"ר שבשאלה יסודית זו דן החינוך גם במצווה מ"ג מצוות יעוד אמה העבריה ודעתו שם שאם עשיר מכר את בתו המכר לא חל ויש אופנים שיש לדמותם לשאלה זו ויש אופנים שבהם יש לחלק תן לחכם ויחכם עוד.

ז. ובדומה לזה כתב הרב גוסטמאן בקונטרסי שיעורים (קידושין טו. ד"ה 'וראיתי') שכל קניין עבד עברי

מצוה מג. מצות יעוד של אמה העבריה

ליעד אמה העבריה, כלומר שאותו ישראל שקנה אמה העבריה שישאנה לו לאשה או יתנה לבנו לאשה, שנאמר (שמות כ"א, ח') אם רעה בעיני אדוניה אשר לו יעדה והפדה, ואמרו ז"ל (רש"י שם) כאן רמז לך שמצוה ביעוד. ובפרוש אמרו ז"ל (בכורות י"ט, א') מצות יעוד קודמת למצות פדיה.

משרשי מצוה זו, שרחם האל על העניה הנמכרת ועל אביה שנצטרך למכרה, וצוה את הקונה אותה לשא אותה לאשה ולעשותה גברת, כי אל חנון ורחום הוא. ואם אין הקונה חפץ בה לעצמו, שישאנה לבנו, כי גם עם בן אדוניה תשמה ותגל, או שיגרע מפדיונה מכל מקום ויסיענה שתצא מעבדות, ולא שיגרם על כל פנים שתעמד תחת ידו עד זמן המכר גם אם ישרה בעיניו עבודתה הרבה. וכל זה מחסדי האל על ברואיו וממדותיו המעלות.

דיני המצוה, כגון עד מתי הבת נמכרת, ושאינה נמכרת על ידי אדון, כלומר ואפילו עבר ומכרה אין המכירה כלום, ושהאב יכול למכרה כמה פעמים, הדברים שהיא נקנית בהן, ושהיא יוצאת בהן לחרות, ובכמה יציאות היא יתרה על העבד, ודיני הבוגרת, וזמן האילוניות, ויתר פרטיה מבוארים בראשון של קדושין (י"ד:). ונוהגת בזמן שהיובל נוהג דוקא (גיטין ס"ה). והעובר עליה ולא יעדה לא לו ולא לבנו ולא סיע בפדיונה, לא קים מצוה זו, אבל אין לכופו לפי הדומה על קיום מצוה זו, שהרי כתוב שם בפרוש (שם י"א) ואם שלש אלה לא יעשה לה, מכלל שהתורה הניחה הדבר ברצונו. ואם נשאה לאשה או השיאה לבנו כמו שכתבנו, עשה כראוי ותבא עליו ברכה, ובנים טובים וכשרים ראויים לצאת מזוגם.

הוא חידוש, שהרי קודם ההקנאה לא היה כלל עבד אלא בן חורין, ורק ע"י הקניין נעשה עבד (שלא כשאר הקניינים שהחפץ קיים גם קודם ההקנאה), ועוד, שגופו של העבד לא היה שייך לעבד עצמו קודם ההקנאה, שהרי האדם אינו בעלים על גופו (שלא כשאר קניינים שהחפץ שייך למוכר קודם ההקנאה). ולכן צריך פסוקים לחדש שכן נקנה בכסף, וכן צריך פסוק מיוחד לכל סוג עבד, שאל"כ לא היינו לומדים מסברא לשאר סוגי העבדים, שהרי חידוש הוא ואין לך בו אלא חידוש.

חכמת חינוך

מצוה מ"ג ייעוד אמה העבריה

מזה שהתורה מכירה בזה שיש מצב שבו האב צריך למכור את ביתו ושהיא תהיה אמה בבית האדון, רואים שהתורה מכירה ששייך מציאות שבה בת יכולה להיות אמה, אבל אם האדון באמת רוצה לעשות את רצון התורה באופן המעולה ביותר ה"ז צריך ליעדה מיד ובטלה תורת אמהות וצריך עיון.

ואף שברור שיכול להשתוות ולקיים מצווה זו מאוחר יותר וכמה שכתב הרמב"ם "כיצד מצות יעוד. אומר לה בפני שנים הרי את מקדשת לי הרי את מארסת לי הרי את לי לאשה אפלו בסוף שש סמוך לשקיעת החמה" מכל מקום מי שרוצה לקיים מצווה זו כהלכתה לכאור' צריך לעשותה ממתי דרמיה עליה והיינו מהרגע שנכנסת לרשותה ואם כן מה תועלת יש לו בקניה זו.

וביותר קשה, דהנה החינוך כאן כ' "והעובר עליה ולא יעדה לא לא ולא לבנו ולא סייע בפדיונה, לא קיים מצוה זו, אבל אין לכופו לפי הדומה על קיום מצוה זו, שהרי כתוב שם בפרוש (שם

המצווה המ"ג היא ליעד אמה העבריה וביאר בספר החינוך "כלומר שאותו ישראל שקנה אמה העבריה, שישאנה לו לאשה או יתננה לבנו לאשה, שנאמר (שמות כ"א, ח) 'אם רעה בעיני אדוניה אשר לו יעדה והפדה'.

ואמרו זה לשונו (רש"י שם) כאן רמז לך שמצוה ביעוד. ובפירוש אמרו זה לשונו (בכורות יט א) 'מצות יעוד קודמת למצות פדייה'.

והנה מצוה זו של יעוד היא שצריך ליעדה האדון או לפדותה והיא תקפה ממתי שהאמה נכנסת לרשותו של האדון.

וצריך עיון מה גדר מצווה, מתי היא חלה, ומה האופן המעולה לקיימה.

והנה ברור שמצווה זו חלה ואפשר לקיימה מהרגע שהאדון קונה אותה לו לאמה שהרי לא נתנה התורה שיעור לדבר ויכול ליעדה אפילו קודם שתעשה היא אפילו מלאכה כלשהיא.

וקשה, כיון שהמצוה ליעדה או לפדותה חלה מיד כשהיא נהיית אמתו, לאיזה תועלת ותכלית קנאה האדון? והרי

תורה לאדון שייתכן מאוד שהוא או בנו יישאו אותה לאשה ועל ידי שיתכן שהוא או בנו ישאו אותה, המכר שלה משתנה לגמרי והאדון יתחס אליה באופן מעולה יותר, ודבר זה נכון בפרט למאי דפסקי' דמעוה הראשונות לקידושין ניתנו וכעין מה שכתב ספר החינוך בטעם מצווה זו והוא "שרחם האל על העניה הנמכרת ועל אביה שנצטרך למוכרה, וצוה את הקונה אותה לישא אותה לאשה ולעשותה גברת, כי אל חנון ורחום הוא. ואם אין הקונה חפץ בה לעצמו, שישאנה לבנו, כי גם עם בן אדוניה תשמח ותגל".

וכן דבר זה מבואר ביותר לשי' הרמב"ם שסובר (עבדים פ"א הל' ב' ודלא כרמב"ן עה"ת שמות כא, ד) שאין אשה גדולה יכולה למכור את עצמה לאמה כלל והיינו שהתורה לא רצתה כלל שאשה תהיה אמה אבל כיון שיש את האפשרות שהוא מיעד אותה אז דבר זה משנה את האמהות דאף אם בסוף לא ייעדה, זה שהוא יכול ליעדה נותן לאמהות צורה שקרובה יותר להיות גברת מלהיות אמה.

ובכך מבואר שמצווה זו היא לא מצווה קיומית אלא היא מצווה דינית וכמו מצווה ד'הוא ותמורתו יהיה קודש' (ויקרא כז, י) והיינו שהתורה חידשה שכשמוכר

(יא) ואם שלש אלה לא יעשה לה', מכלל שהתורה הניחה הדבר ברצונו"א והנה אף שלכאור' מצווה זו היא מצווה קיומית והיינו שבהשלים התנאים הראויים, ובמקרה דנן כשיש לאדם אמה העבריה, צריך לייעדה או לפדותה וכדמשמע ממה שאמרו (בכורות יג.) 'מצוות יעוד קודמת למצוות פדיה'. ובדומה להא דאמרו (יבמות ט:.) 'מצוות ייבום קודמת למצוות חליצה', נראה מדברי החינוך שאין הדבר כך ודעתו שמצוות ייעוד ופדיה הם מצוות דרמיין עליה אבל שהוא לא מחוייב בהן. וצריך עיון דאיפוא מצאנו כזה מצווה שהוא מחוייב בה אבל יכול שלא לעשותה?

ונראה לבאר דגדר מצוות ייעוד הוא דהתורה הכירה במציאות שבה אבות מוכרים את בתם לאמה בלית ברירה, אך לא ראתה דבר זה בעין יפה כלל והיינו דלא כמו עבד עברי וכדו' שהתורה הכירה בזה ששייך שאיש מישראל יהיה עבד לאיזה שהוא זמן במצבים מסוימים, רק רצתה בכמה תנאים (שלא יעבוד בו עבודת עבד, שיוכל לצאת בשנים וכו'), באמה העבריה התורה לא רצתה שיחול עליה שם עבדות מתחילה ולכן ממתי שהיא נכנסת לאמהות מיד אמרה

א. ובמנ"ח (אות ל"ד) הקשה ע"ז ונראה שהוא סובר שכופין את האדון על הפדיון. עעיי"ש.

את בתו לאמה יש דין שמחדש שיש בזה שלה משתנה והיא דומה יותר לגברת
אפשרות של קידושין, כך שענין האמהות מאשר לאמה מתחילתה^ב.

מצוה מד. מצות פדיון אמה העבריה

לפדות אמה העבריה, שנאמר (שמות כ"א, ח') והפדה. וזו מצות עשה, כלומר שיסיע האדון הקונה אותה בפדיונה ויתן לה מקום לשוב לבית אביה, כמו שאמרו ז"ל (קדושין י"ד:) שמגרע פדיונה ותצא, כלומר שאם לקחה בששים דנרים לשש שנים ועבדה שלש וקמצה שלשים דנרים, שיקחם וישלחנה ולא יטעון עליה שתשלים שנות עבודתה על כל פנים, או שיאמר מעותי היו בטלות אצלה, תוסיף לי רוח אם תרצה לצאת, שאין זה אלא רע לב, ולבני ישראל שהם בני מלכים רחמנים בני רחמנים, ראוי להם לעשות חסד עם הבריות, אף כי לאשר עבדום, ואפילו יום אחד.

משרשי המצוה מזה שכתבנו ביעוד, ופרטיה גם כן שם בקדושין.

ב. שו"ר דהנצי"ב (העמק דבר שמות כ"א, ח) ביאר שעיקר מה שחידשה תורה הוא כדי ליעדה ולכן צותה תורה שאם הוא לא מסייע בפדיונה תצא אבל בעבד עברי שאין מצוות יעוד לא צוותה התורה בפירוש שיפדוהו וז"ל הנצי"ב: "והפדה. פי' הכתוב מצות פדיון באמה יותר מבעבד משום דבע"ע מתחלה קנהו להשתמשות לחוד וגם העבד עמ"כ בא ולמאי ישתנה הרצון. אבל האמה תחלה מכרה האב ליעוד ג"כ. ואח"כ כי רעה היא בעיניו אין ראוי שתשב בביתו להשתמשות לבד ע"כ. והפדה. לעם נכרי וגו'. אם אין לאב לפדות והרי האדון לא נוח לו שתהא משרתת בביתו בלי אישות. וא"כ ימכרנה לאחר ויקח מעותיו מש"ה הזהיר הכתוב ע"ז אבל בע"ע מתחלה קנהו לשרתו בביתו. מה"ת יעלה עה"ד להכריחו לשמש בבית אחר".

חכמת חינוך

מצוה מ"ד פדיון אמה העבריה

יחקור האם המצווה היא על האדון שיקבל את כסף פדיונה או שהמצווה היא שסייע בפדיונה

הנה המצווה המ"ד היא לפדות אמה העבריה וכמו שנאמר (שמות כ"א, ח') 'והפדה' והיינו שסייע האדון הקונה אותה בפדיונה ויתן לה מקום לשוב לבית אביה וכמו שאמרו זה לשונו (קידושין י"ד:) שמגרע פדיונה ותצא, כלומר שאם לקחה בששים דנרים לשש שנים ועבדה שלש וקמצה שלשים דנרים, שיקחם וישלחנה ולא יטעון עליה שתשלים שנות עבודתה על כל פנים, או שיאמר מעותי היו בטלות אצלה, תוסיף לי רוח אם תרצה לצאת, שאין זה אלא רע לב..." (חינוך כאן).

ויש לחקור במצווה זו מהו קיום המצווה של פדיון אמה העבריה, האם המצווה הוא שיקבל האדון את פדיונה ויסכים שהיא תצא וכדמשמע מדברי החינוך או שהמצווה היא שסייע האדון בפדיונה ונפקא מינה אם בא קרובה לפדותה ונתן לאדון כסף (ולא באופן שמגרע מפדיונה) האם קיים האדון את המצווה דאם נאמר

שהמצווה היא שיסכים האדון לקבל את הכסף, הרי האדון הסכים לקבל את הכסף אבל אם נאמר שהמצווה היא שהאדון צריך לסייע בפדיונה אם כן בכה"ג האדון לא סייע בפדיונה.

ובמנחת חינוך כאן הקשה קושיא אלימתא והיא מדוע נמנית מצווה זו של פדיית אמה העבריה כמצווה בפני עצמה ואמאי לא נימא שתהא נחשבת כחלק מפרטי המצווה של אמה העבריה וכמו שלא מונים יציאת עבד עברי ופדיונו במנין המצוות אלא פדיונו הוא פרט במצוות עבד עברי ועיי"ש מה שתירץ וכן עי' בשולי המנחה שהביא כמה וכמה תירוצים בדבר. ונראה דמלבד הא דמשמעות הגמ' בבכורות (י"ג.) היא שמצווה זו של פדיית אמה העבריה היא מצווה בפני עצמו ונמנית לאחת מהתרי"ג וכמה שאמרו "מצות יעוד קודמת למצוות פדיה" (וכן בדומה למה שאמרו דמצוות ייבום קודמת למצוות חליצה) שמצוות פדיה היא מצווה בפני עצמה. דיש לתרץ על פי מה שנתבאר בדברינו לעיל (מצווה מ"ג) שעניין מצוות

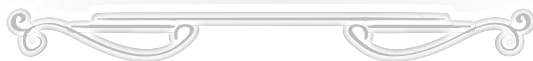
למצווה בפני עצמו ופדיון אמה העבריה נמנית למצווה בפני עצמו היא למאי דקיי"ל שמעות הראשונות לקידושין ניתנו אם כן המעות שבהם היא פודה את עצמה הם מעות שניתנו לה ע"ד קידושין ואם כן כשהאדון מקבל את פדיונה לא די שהוא מקבל את המעות שהוא נתן אלא שהוא מוחל על מעות שניתנו ע"ד קידושין ולא זו בלבד אלא שהוא מוותר על האפשרות של ייעודה לו או לבנו.

ייעוד אינו רק אופן חדש שבה האמה יוצאת מרשות האדון אלא זה ייעוד הדין שמגדיר מחדש את אמהותה של אמה העבריה ומציל אותה מלהיות כשפחה שמצוות פדיון היא גם מצווה שמשנה את ענין האמהות דהנה אף שבעבד עברי האדון מחוייב לקבל את פדיונו של העבד מכל מקום לא נאמר ע"ז שהאדון "מסייע" בפדיונו וכמו שנאמר באמה העבריה.

ובביאור הענין נראה לומר^א עוד שהטעם שפדיון עבד עברי אינו נחשב



מצוה מה. שלא ימכר אמה עבריה הקונה אותה מיד האב



שכל מי שיקנה אמה עבריה לא ימכרנה לאדם אחר לעולם, שנאמר (שמות כ"א, ח') לעם נכרי לא ימשל למכרה וגו', ופרשו בתרגומו, לגבר אחר. ולהרחיק הדבר נאמר בלשון זה, כלומר שדומה לעניה הקטנה אם מוכרה לאדם אחר שנית כאלו ימכרנה לעם נכרי.

משרשי המצוה, שרצה האל לזכותנו וצונו להתנהג במדת החמלה האהובה לפניו.

דיני המצוה כתוב למעלה (מצוה מ"ג) במצות יעוד (הלכות עבדים פ"ד).

א. רוב תודות לרה"ג הרב צבי יוסף רייכמאן שליט"א שפילפל איתי בעניין זה וסייע בבירור דברים אלו.

חכמת חינוך

מצוה מ"ה

שלא ימכור אמה עבריה הקונה אותה מיד האב

עוד יש לעיין האם איסור מכירת אמה העבריה הוא ביסוד דומה לאיסור מכירת עבד עברי או שדיניהם חלוקים ומטעם זה לא נמנו כאחד.

והנה הרמב"ם (הל' עבדים פרק ד' ה"י) כ': "אין האדון יכול למכור אמה

עבריה, ולא ליתנה לאיש אחר, בין רחוק, בין קרוב. ואם מכר או נתן לא עשה כלום, שנאמר "לעם נוכרי לא ימשול למוכרה, בבגדו בה" (שמות כא, ח) וכן עבד עברי אינו יכול למוכרו לאחר, ולא ליתנו". ומוסיף הרמב"ם לבאר "וייראה לי שלא הוצרך הכתוב לאסור דבר זה באמה, אלא מפני שיש לו לייעדה לבנו; לכך נאמר "לעם נוכרי לא ימשול למוכרה".

וברור מדברי הרמב"ם שאין המכר חל כלל וכן שאיסור מכירת אמה העבריה ועבד עברי שווים לכל דבריהם ונראה לכאורה דכלול בזה שאין איסור

הנה המצווה המ"ה היא שמי שקונה אמה העבריה לא ימכרנה לאדם אחר לעולם^א וכמה שנאמר (שמות כ"א ח') "לעם נכרי לא ימשל למכרה בבגדו בה" ופירושו כתרגום אונקלוס שכתב 'לגבר אוחרן' (ספר החינוך).

ויש לחקור באיסור זה האם זהו איסור שאסור לאדון למכור את האמה העבריה אבל במציאות הוא יכול למכור אותה והמכר חל, או שזהו דין כמו "לא יוכל לבכר" (דברים כא) שנאמר לגבי ירושה שאם הוא מוכר את האמה העבריה המכר לא חל. עוד יש לעיין באופן שעבר ומכר אם נאמר שהמכר לא חל האם האדון עובר על איסור אף שהמכר לא חל או שכיון שהמכר לא חל לא שייך לומר שהוא עובר על האיסור כיון שהאיסור לא בא אלא להגדיר את המציאות וכמו לא יוכל לבכר.

א. ולדעת הסמ"ג והיראים נראה דקאי אאב דאין מוכרה לשפחות אחר אישות.

ב. ועיי"ש בכס"מ שכ' שהאי דפשיטא ליה לרמב"ם שאין ע"ע נמכר היינו משום 'לא ימכרו ממכרת עבד' ועיי' במנ"ח כאן שהקשה דמנ"ל דהאי קרא איירי במוכר ע"ע.

כלל כיון שאין המכר חל כלל ובפרט לפי מה שדייקו כמה וכמה אחרונים (עי' בספר המפתח לרמב"ם כאן) דמדלא מנה הרמב"ם לאו זה במנין הלוקין (בפי"ט מהל' סנהדרין) דעתו שאין לוקין על לאו זה.

ויעויין כאן בספר החינוך שכתב דאי אפשר לומר שאין איסור בדבר שכן ברור מד' הכס"מ שהביא את המכילתא שיש בדבר לאו של ממש¹ אבל כבר העירו האחרונים² שעדיין צריך מקור לזה שאין המכר חל ומנלן לומר שאינו חל אמנם כבר דייקו כמה וכמה אחרונים (עי' בספר המפתח לרמב"ם כאן) מהא דלא מנה הרמב"ם לאו זה במנין הלוקין (בפי"ט מהל'

סנהדרין) דדעתו שאין לוקין על לאו זה ונמצא לפי דברי שאין כאן מכר כלל אך אכתי יתכן שיש איסור במעשה המכירה אף שהמכר אינו חל.

ועוד דאם נאמר שאף שאין המכר חל באמה העברייא, מכל מקום יש בזה איסור וכמו שצייד במנחת חינוך, נמצא בזה דבר פלא שנמצא שיפה כחה של אמה העבריה מעבד עברי. דהרי עבד עברי אינו נמכר מדינא אך לא ברור כלל שיש לאו במכירתה³ ומאידך אמה העבריה, שקרא לא אתא אלא לאשמעי' שדינה כדין עבד עברי וכדמשמע מד' הרמב"ם, יש בה לאו. וקשה דדיו לבא מן הדין להיות כנדון ואם כולה קרא לא אתא

ג. הנה אף שדברים אלו אינם מפורשים בד' המכילתא עצמה שהרי שם לא כ' אלא 'לעם נכרי ה"ז אזהרה שלא ימכרנה לגוי' והיינו שלענין מכירה לגוי יש בפסוק זה אזהרה ותו לא מידי אבל בכס"מ כ' שמכילתא זו היא המקור לד' הר"מ שכ' שאינו יכול למכרה לאחר (וברור שנחלקו כאן הראשונים אם המילה 'נכרי' בפסוק זה משמעותה דווקא גוי או שגם כל נכרי היינו מי שאינו אביה ודו"ק).

ועי' בלח"מ כאן שביאר את הדברים בפירוט וז"ל: "ואם מכר ונתן לא עשה ולא כלום וכו'. נראה דזאת היא הברייתא שאמרו במכילתא לעם נכרי לא ימשול למכרה הרי זו אזהרה לב"ד שלא ימכרנה לנכרי ומפרש רבינו ז"ל שהאדון אינו יכול למוכרה לשום אדם שבעולם בין רחוק בין קרוב ודלא כהרמב"ן ז"ל שמפרש דקאי אאב ור"ל שלא ימכור האב את בתו לשפחה לעכו"ם ואע"ג דבבגדו בה כפי הדרשה שדרשו בו בגמרא איירי באב דר"ל שלא ימכור האב את בתו לשפחות אחר אישות מ"מ אית ליה לרבינו ז"ל דלא ימשול למכרה אכולהו קאי בין אדון בין אבב וכן בבגדו בה אפשר לפרשו אתרוייהו דאדון בבגדו בה ר"ל שבגד בה ולא יעדה ולא ר"ל אחר שפירש האדון טליתו עליה ויעדה וכיוצא בזה כתב רש"י ז"ל בפירוש החומש וז"ל לעם נכרי לא ימשול למוכרה שאינו רשאי למכרה לאחר לא האדון ולא האב בבגדו בה אם בא לבגדו בה שלא לקיים מצות יעוד וכן אביה מאחר שבגד בה ומכרה לזה ע"כ משמע דאכולהו קאי..."

ד. עי' אמרי דוד ואוה"ח עה"ת כאן הו"ד בהגהות לספר החנוך החדש הוצאת מכון ירושלים.

ה. הנה הא דע"ע אין לאו במכירתו הוא דבר שאינו ברור ומוסכם כלל וכלל דהנה הכס"מ כאן על הרמב"ם כ' דעל מכירת ע"ע עוברים בלאו דלא ימכרו ממכרת עבד (הו"ד במנ"ח כאן ועי' במנ"ח שתמה על לימוד זה וכן עי' ב'בשולי המנחה' שהביא כמה אחרונים שתמהו על לימוד זה אומנם עעיי"ש דכן נמצא גם בד' רב האי גאון שאיסורו מ"לא ימכרו ממכרת עבד") אבל דעת הרלב"ג (הו"ד פ"ב הי"ב מהל' עבדים) דיילפי' לה מהא דאין האדון מוריש את עבדו לבנו.

אלא לאשמועי' שהיא לא נמכרת אלא היא
 כמו עבד עברי מדוע בה יש לאו על מכירתה
 ובע"ע אין לאו במכירתו?
 אמנם, אם נאמר שקרא לא אשמועי' אלא
 שהמכר בה אינו חל כלל ואם כן
 הלאו בזה אינו אלא גילוי בעלמא שהמכר
 בה אינו חל ולא שייך שיעבור על לאו
 זה כיון שהמכר אינו חל וכמו שדייקו
 האחרונים מהא דהרמב"ם לא מנה לאו זה
 במנין הלוקין ולא כד' המנחת חינוך.

מצוה מו. שלא לגרע שאר כסות ועונה

שכל קונה אמה העבריה ויעדה שלא יגרע לה שארה כסותה ועונתה ופרוש
 (כתובות מ"ו.) שאר מזון, וכסות כמשמעו, ועונה דרך ארץ. ובכלל לאו זה כל בנות
 ישראל (גם כן) שלא לגרע להן דבר מאלה. קל וחמר הדברים, אם לזו לא יגרע,
 כל שכן לאחרות בנות חורין. וזה שכתוב (שמות כ"א, ט') כמשפט הבנות יעשה
 לה, אמרו במכילתא (שם) שהוא בא ללמד ונמצא למד, שהבנות למדות ממנה.

מדיני המצוה, מה שאמרו רבותינו ז"ל (כתובות נ"ו.) המתנה עם אשתו על מנת
 שאין לך עלי שאר כסות ועונה מה דינו, ומה שאמרו (שם ס"א.) שהאשה עולה
 עם הבעל ואינה יורדת. ולפיכך מחשבין מזונותיה וכסותה לפי מעלתו, וענין
 חלוק העונות שהוא לפי כבד אמנות האיש, עד שאמרו ז"ל (שם ס"ב:) שעונת
 הספן פעמים בשנה, והגמל פעם בחדש, ותלמיד חכם פעם אחת בשבוע וראוי לו
 (שם) שתהיה ליל שבת. ויתר פרטיה מבארים בסדר נשים בפזור.

ונוהגת מצוה זו לענין בת חורין בכל מקום ובכל זמן בזכרים, והעובר עליה וגרע
 לאשתו אחת משלש אלה מרצונו על צד שיכון להכאיבה עבר על לאו (רמב"ם
 סהמ"צ ל"ת רס"ב), והוא כעובר על אזהרת מלך אבל אין לוקין על לאו זה לפי
 שאין בו מעשה.

חכמת חינוך

מצוה מ"ו

שלא לגרוע שאר כסות ועונה*

וחיוב שלא לפחות ממה שהוא דרך העולם ודעת הרמב"ם ברורה שאין זו מצווה אלא הוא איסור לאו שלא לגרוע שכן הר"מ כ' בספר המצוות (ל"ת רס"ב).

"שכל קונה אמה העבריה ויעדה שלא יגרע לה שארה כסותה ועונתה.. (ובכלל לאו זה כל בנות ישראל גם כן) שלא לגרע להן דבר מאלה. קל וחמר הדברים, אם לזו לא יגרע, כל שכן לאחרות בנות חורין וזה שכתוב (שמות כ"א, ט') כמשפט הבנות יעשה לה, אמרו במכילתא (שם) שהוא בא ללמד ונמצא למד, שהבנות למדות ממנה... והעובר עליה וגרע לאשתו אחת משלש אלה מרצונו על צד שיכון להכאיבה עבר על לאו והוא כעובר על אזהרת מלך אבל אין לוקין על לאו זה לפי שאין בו מעשה".

וברור מדבריו שענין פסוק זה הוא איסור על הגריעה ממה שהוא דרך העולם ולא שיש כאן מצוות עשה¹ ולפי זה נמצא שמצווה זו של עונה אין לה אח וריע

הנה המצוה המ"ו היא שלא לגרוע שאר כסות ועונה וילפינן לה מקרא 'שארה כסותה ועונתה לא יגרע' (שמות כ"א, י').

יש לחקור במצוות עונה אם היא מצווה או לא וכן אם הוא חיוב שחייב לאשתו או שהוא חיוב דרמיא אגברא להנהיג עצמו באופן מסויים.

והנה בענין אם שאר כסות ועונה היא מצווה או לא, עי' בחינוך שכתב דהמצווה היא שמי שקונה אמה העבריה ויעדנה לבנו שלא יגרע לה שארה כסותה ועונתה (שמות כ"א, י') ופירוש שאר מזון, וכסות כמשמעו, ועונה דרך ארץ. ומוסיף החינוך שבכלל מצווה זו כל בנות ישראל ג"כ שלא לגרוע מהן דבר מאלה "וק"ו הדברים, אם לזו לא יגרע ק"ו לאחרות בנות חורין וזה שכתוב כמשפט הבנות יעשה לה אמרו במכילתא שהוא בא ללמד ונמצא למד שהבנות למדות ממנה", ע"כ.

ודעת החינוך היא כדעת הרמב"ם שמצוות עונה אינה מצווה אלא הוא לאו

א. תודה לידידי הר"ר גבריאל שפיץ שליט"א שסייע לי בבירור כמה עניינים בסוגיא זו וכן כמה וכמה מראי מקומות שהובאו כאן הם מפניני הלכה של הגר"א מלמד שליט"א.

אמנם מאידך נראה ברור שאין לומר שאין מצווה בחיוב עונה שהרי כ' הרמב"ם (פרק י"ב ה"ז): 'התנה עם האישה שאין לה עליו עונה, תנאו בטיל וחייב בעונתה שהרי התנה על מה שכתוב בתורה, ואינו תנאי ממון'. ואם כן ברור שהוא חיוב גמור על האיש ואין הנדר חל על זה ואם כן צריך עיון בגדר מצווה זו.

עוד צריך עיון דהנה אם חיוב עונה הוא דבר קבוע ומוחלט עד כדי כך שאינו יכול להתנות ע"ז קודם הנישואין מדוע היא יכולה למחול לו אחרי החתונה וכמה שכתב הרמב"ם ריש פט"ו מאישות "האישה שהרשת את בעלה, אחר הנישואין, שימנע עונתה—הרי זה מותר".

ועוד צריך עיון כמה גדר מצווה זו ועד כמה יש לאשה בעלות על זכות זו שהרי מחד גיסא כ' הרמב"ם (פי"ד ה"ג מאישות) שהאיש אינו יכול למנוע עונה

בכה"ת כולה שהרי אף שעיקר מצווה זו הוא לאו, נלמד ממנה ג"כ עשה אבל עשה זה הוא אפילו לא עשה הבא מכלל לאוי שכן זה לא גילוי חדש על חיוב שהוא חייב לעשות, אלא שיש גילוי בלאו של לא יגרע שזהו דרך כל הארץ והלאו הוא שלא יגרע ממה שהוא דרך כל הארץ ואם כן כשמקיים מצוות עונה נראה שהוא לא ממש עושה קיום מצווה ובאמת כך כתב הנצי"ב שלא כדעת הרמב"ם (שאילתא ס, סוף אות א'), "מיהו עונה לא צריכה קרא, ולא מקל וחומר דירושלמי דיליף מכסות, אלא אפילו לא כתיב כסות כלל הסברא נותנת שעל זה נשתעבד, והכל יודעין למה כלה נכנסה לחופה. וגם כי נאסרה על ידי בעלה להשיג הנאה זו ממקום אחר, ואם כן הוא גוזל הנאתה ממנה... שאין היא כשבויה אצלו למנוע ממנה תענוגיה, ועל כרחק נשתעבד לה לדרך ארץ".

ב. ומאידך עי' סמ"ק במצווה רפה: "לשמח את אשתו, דכתיב (דברים כד, ה): ושמח את אשתו אשר לקח, יש בעשה זה לאו, שנאמר וענתה לא יגרע". וכ"כ ארחות חיים (הל' כתובות לו). וכ"כ בספר חרדים כ, ח: "מצוות עשה לקיים אדם עונתו, ואף כשאשתו מעוברת הוא מצווה במצוה זו, שנאמר ושמח את אשתו. ואיכא נמי בהא מצוות לא תעשה, דכתיב וענתה לא יגרע". וכן דעת הרשב"א שזה מ"ע (שו"ת החדשות ריד) והרס"ג (עשה עב) מנה מצוות וענתה לא יגרע כמצוות עשה. וכ"כ אשכול (הל' צניעות כז), ובשו"ת הלכות קטנות (א, קלז) והר"י פערלא (בביאורו לספר מצוות לרס"ג), ביאר שלדעה זו למדו את מצוות העשה מהפסוק שלפני כן (שמות כא, ט): "כמשפט הבנות יעשה לה". ורבנו חננאל (פסחים עב, ב) למד מצווה זו מהפסוק (דברים ה, כז): "לך אמר להם שובו לכם לאהליכם".

ג. אמנם במשכן ישראל ח"ב עמ' יג כ' שהוא עשה הבא מכלל לאו.

ד. "יש לאישה לעב על בעלה, שלא ייצא לסחורה אלא למקום קרוב, שלא ימנע מעונתה, ולא ייצא אלא ברשותה; וכן יש לה למונעו לצאת ממלאכה שעונתה קרובה, למלאכה שעונתה רחוקה, כגון חמר שביקש ליעשות גמל, או גמל ליעשות מלח".

ונראה לומר בגדר חיוב זה שמצוות עונה היא חיוב על הבעל שיחיה חיי אשות כמו שדרכו לעשות ולהמשיך להתנהל באותו אופן שהוא מבלי לשנות ממה שטבעו ודרכו והיינו שהתורה ידעה מה דרך כל הארץ בהנהגת חיי האישות שלהם והזהירה שלא ישנה מזה, אמנם יסוד מוסד בלאו ובחיוב זה הוא שהוא נתקן לטובת האשה ואם היא אינה רוצה בזה אין חיוב כלל וכיון שאזהרה זו היא לטובת האשה הרי היא יכולה למחול את זה¹ ואם כן עתה מובן מדוע אם היה חמר ורצה להיות גמל וכדו' מעכבת אשתו עליו שהרי הוא משנה ומחליף את הדרך של חיי האישות שהוא היה חי בהם עד עכשיו אבל מה שאין כן כשנושא אשה על אשתו הרי הוא אינו משנה את דרך האישות שלו ולכן אף שנפחת העונה שלה בחצי, מכל מקום הוא ממשיך לחיות את חיי האישות שלו כדרכו וכמו

מאשתו בלי רשותה ואינו יכול אפילו ללכת מאומנות שעונתה קרובה לאומנות שעונתה רחוקה אבל מאידך משמע מד' הרמב"ם בה"ד שנושא אדם כמה נשים על אשתו ואין צריך רשות מאשתו² ואף שעונתה נגרעת עי"ז שאם הייתה עונתה פעם בשבוע ונשא עוד אשה הרי עכשיו עונתה פעם בשבועיים ואם השעבוד שלו אליה הוא פעם בשבוע מדוע אחרי שנושא עוד אשה זה נהיה פעם בשבועיים ואמאי לא נימא דעונת שניהם היא פעם בשבוע? וע"ק מה שכתב הרמב"ם שאיסור גריעת עונה הוא רק אם הוא עושה כן כדי לצערה³ הא אם הוא חיוב דרמאי עליה מה החילוק אם מתכוין לצערה או לא? היכן מצינו עוד חוב כזה שהוא חוב על האדם והיכולת להימנע מחוב זה תלוי בכוונתו? וביותר, אם אין אסור אלא כשכוונתו לצערה מדוע אסור לחמר ליעשות גמל הא אין כוונתו לצערה?

ה. אף שזוהי משמעות ד' הרמב"ם מ"מ נחלקו הראשונים והאחרונים בענין אם הוא צריך רשות ממנה כדי לישא עוד אשה ע"ע ריטב"א יבמות מ"ד. ובהערות שם.

ו. אישות יד, ז: "אסור לאדם למנוע אשתו מעונתה, ואם מנע כדי לצערה - עבר בלא תעשה שבתורה, שנאמר (שמות כא, י): שארה כסותה וענתה לא יגרע". וכ"כ שו"ע אה"ע עו, יא. וכן מדויק ממש"כ הרמב"ם בסה"מ במצווה זו (ל"ת רסב): "הזהיר קונה אמה העבריה מענות אותה אם נשאה. רצוני באמרי מענות אותה, שיחסור אותה מזונה או כסותה, או ימנע ממנה עונתה על צד העיני וההכאבה. והוא אמרו יתעלה (שם): שארה כסותה וענתה לא יגרע. וזאת האזהרה בעצמה תכלול כל מי שישא בת ישראל שלא יענה אותה בדבר מאלו השלושה דברים, על צד ההכאבה והצער".

ז. וכמש"כ הר"מ ריש פט"ו "האשה שהרשת את בעלה, אחר הנישואין, שימנע עונתה הרי זה מותר". ואע"פ שהמקדש ע"מ שאין לך עלי שאר כסות ועונה אין קידושיו קידושין היינו משום שהוא מוציא את הבעלות על זה מהאשה והוי מתנה עמש"כ בתורה אבל אם הוא נושא אותה והיא מוחלת לו אין בזה בעיה כיוון שהיא תמיד יכולה לחזור בה ממחילתה והרי זה עדיין בבעלותה.

אחרת נמצא זה ביטול בכמות המצווה ולא באיכות המצווה שכן כך דרך כל הארץ פעמים שמזדמן להם מעסקיהם וכדו' וצריכים לבטל מחיי האישות לא בגלל שכוונתו לצערה אלא הוא רק דרך כל הארץ אמנם בחמר שרוצה להיות גמל הרי זה נמצא משנה את יחסי האישות שלהם לגמרי ולכן יכולה היא לעכב עליו.

ובזה יובן מה שכתב בנשמת אדם^ט (קמ"ז) במי שחל ליל טבילה של אשתו באחד מלילי סוכות אם מותר לו לישון מחוץ לסוכה שאם הוא אינו מצטער יכול לישן בסוכה ושלא לקיים מצוות עונה ול"א שהוא עובר על לאו דעונה דכיון שהוא לא גורע מחיי האישות שלה שכן כך הוא דרך העולם שפעמים נוסעים מביתה לפעמים, נמצא שאינו משנה את חיי האישות שלו ושרי'.

בזמן שהוא נשא אותה ולכן אין בזה איסור^ח.

וכיון שזהו גדר החיוב גם מובן למה היא יכולה להרשות לו לבטל מצווה זו וכמה שכתב הר"מ בריש פט"ו ואף שאינו יכול לקדשה ע"מ שאין לה עליו שאר כסות ועונה דהא כיוון שחיוב זה הוא לטובתה אם כן היא יכולה למחול כשהם נשואים כבר אבל לא לפני הנישואין מכיון שצריך שיהיה תמיד אף בשעת הנישואין מצב שהוא חי איתה חיי אישות מלאים ואינו גורע מדרך העולם ואם היא מחליטה שהיא כבר לא מוחלת אז שוב הדר שיעבורא עליה והוא ממשיך לחיות איתה חיי אישות רגילים.

ובזה יובן מה שכתב הרמב"ם דעובר דווקא בכוונתו לצערה שהרי אם אין כוונתו לצערה אלא הוא רק מבטל מסיבה

ח. צ"ב עדיין לפי"ז דאם הוא נושא אשה אחרת מלבד אשתו הראשונה הרי ממש מגרע את חיי האישות של אשתו ומדוע אינו צריך לשאול לרשותה או למחילתה.

ט. אמנם בבנין ציון ועוד חלקו ע"ז וס"ל שיקיים מצוות עונה.

י. הנה הרה"ג הגר"י פוס כתב לי בענין זה וז"ל: "במצוה מ"ו, במה שדנתם בפרטים וביאורים נפלאים בענין מצוות עונה והאם היא עשה או לאו הבא מכלל עשה וכו'. ושם בהערה הבאתם כמה מראי מקומות מהו העשה שיש בזה. תיתי לי שגם אני כתבתי בזה בס"ד בספרי אמרי יצחק על מסכת נדה והלכותיה (סי' פ"ז ד"ה והנה בפתח"נ), ע"ש. וברבות הימים נתוסף עוד, ותליא בזה גם השאלה למה לא תיקנו ברכה על מצוות עונה, ועמד בשאלה זו בשו"ת הלכות קטנות (שהזכרתם בהערה שם), וכן היעב"ץ במור וקציעה (או"ח סי' ר"מ), והוא כתב דאין זה אלא עשה הבא מכוח לאו ודינו כלאו ולא תיקנו ברכה על מניעה, ע"ש. וכ"כ אדמו"ר מרן הגאון ר' שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל במנחת שלמה (ח"ב סי' צ"ז סוף אות ט'), דשאני מצוות עונה שנכתבה בתורה בתורת לאו דלא תגרע ולא בתורת עשה. ועי' ביאור הגר"א (אה"ע סי' קנ"ד סקמ"ח) שכתב שאין לוקין על ביטול חיוב עונה כי הוא לאו שאין בו מעשה, ולא גרע מדבר שהוא מדברי סופרים. עכ"ד. אלמא דאין בו עשה דאורייתא כלל, כ"א לאו ודמיה לעשה מד"ס. ועי' עזר מקודש (בשו"ע אה"ע סי' ע' סע"ג) שכתב דהנפק"מ אי שאר ועונה הוי לאו או עשה, הוא לענין אם חייב לתת כל ממונו, או לחזור על

מצוה מז. מצות בית דין להרג בחנק המחיב

שנצטוינו להמית העוברים על קצת מצות שבתורה בחנק, שנאמר (שמות כא, יב) מכה איש ומת מות יומת. וזו של מכה איש אחת מהן שמיתתו בחנק, שהרי כתוב בו מות יומת, ובפרוש אמרו ז"ל (סנהדרין נב:) כל מיתה האמורה בתורה סתם אינה אלא חנק. למדנו לחיבי מיתות שאינן בתשלומין, שנאמר (שם י"א) אין כסף מכה איש ומת וגו' מכילתא.

שורש מצוה זו נגלה לכל, כי (משלי כ"ט, ד') מלך במשפט יעמיד ארץ, שאלולי יראת המשפט יהרגו בני אדם זה את זה, על כן צונו האל ברוך הוא להמית הרוצח, ובחכמתו ברוך הוא ראה שראוי לענש אותו במיתת חנק. והדבר נאות גם לדעתנו כי (ויקרא כ"ד, י"ט) כאשר עשה כן יעשה לו, והרוצח כונתו להמית הנרצח במהרה כי מפחדו אליו ימהר מיתתו בכל כחו, וכמו כן הקלה התורה במשפטו להמיתו בחנק (בשאר הדפוסים כתוב האמת כי הרוצח מיתתו בסייף ומכה אביו ואמו מיתתו בחנק) שהיא מיתה ממהרת, ולא בשרפה וסקילה שהן בצער רב. ואולם במשפטי הזמה שנהנו העוברים בעברה ונמשכה הנאתן קצת, תבא בהן פעמים שרפה, פעמים סקילה.

דיני המצוה כיצד, כגון מה שאמרו זכרונם לברכה (סנהדרין פ"ז מ"ג) שמשקיעין את המחייב בזבל עד ארכבותיו וכורכין סדר קשה על צוארו, זה מושך אצלו וזה מושך אצלו עד שנפשו יוצאה, ושאר פרטיה מבוארים בפרק שביעי מסנהדרין (נ"ב:) (הלכות רוצח פרק א').

הפתחים. ע"ש. וע"ע בספר קובץ תשובות (להגרי"ש אלישיב זצ"ל, ח"א סי' קפ"ה, עמ' שכ"ז) בדבריו על הב"י באה"ע שהביא מהרשב"א שאם הבעל אנוס מלבעול הוא מבטל מצות עשה, ע"ש בכל דבריו. ובגוף דברי הסמ"ק והחרדים שהמצוה היא "ושמח את אשתו", יש להוסיף, שאע"פ שבפסוק כתיב כן על שנה ראשונה, י"ל שהם הבינו ככוונת הפסוק דעצם חיוב העונה הוא לעולם אלא שבשנה ראשונה אסור לו לצאת בצבא משום האי מצוה. וע"ע בבעל הטורים על האי קרא. וכן נראה מטעמי המקרא שם, וכן שמעתי בשם אדמו"ר מרן הגאון ר' שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל. אמנם ברמב"ם בסה"מ (מ"ע רי"ד) נראה שמצות ושמח את אשתו היא רק בשנה ראשונה (ובסוף העשין מפורש ברמב"ם שבמצוה זו מצווין רק הזכרים). וכן נראה בחינוך (מצוה תקפ"ב), אלא שפירש את המצוה באופן אחר, ע"ש."

ומצוה זו אינה נוהגת אלא בארץ, שאין דנין דיני נפשות אלא בארץ. ומי שבידו לעשות דין ואינו עושה, בטל עשה זה, וענשו גדול שאלמלא (אבות ג, ב) מוראת הדין איש את רעהו חיים בלעו (עיין אבות פ"ג מ"ב). הרמב"ן ז"ל (סהמ"צ שורש י"ד) לא ימנה זאת המצוה בחשבוננו, וכן כל ארבע מיתות של בית דין, שהן סקילה שרפה הרג וחנק, שימנה הרמב"ם ז"ל לארבע מצות, לא ימנה הוא אותן, ואמר כי בפסוק של (דברים י"ז ז') ובערת הרע מקרבך צותה התורה דרך כלל שנבער כל עושי הרע מבנינו, ובו נכללו כל הדינים, וכשיפרט הכתוב אחר כן חלוק המשפטים לפי הענשים אין זה נחשב למצוה שאינו כי אם באור ענין, והחכם יבר לו הישר בעיניו (עפ"י אבות פ"ב, משנה א').

חכמת חינוך

מצוה מ"ז

מצות בית דין להרוג בחנק את מי שנתחייב

להשיב לעושה הרעה כרעתו והיינו שבגלל שהוא עשה רע, נותנים לו רעה כרעתו. או שיש לומר שעונש הוא בכדי להנקם על האבידה שנגרמה והיינו כשעושה הרעה עשה רע, כדי להשיב את מה שנאבד ובכדי להנקם על הרעה הורגים אותו ודבר זה שייך דוקא בעבירות כמו רציחה דבכדי להנקם על אבידת הנפש הורגים אותו, אבל בעריות, חילול שבת וכדו' אין שייך

הנה המצווה המ"ז היא שנצטוונו להמית את מי שחייב במיתה זו בחנק וילפינן לה ממה שנאמר (שמות כ"א, ט"ז) 'מות יומת' ואמרי' בגמ' (סנהדרין נ"ב:) שכל מיתה האמורה בתורה סתם אינה אלא בחנק.

והנה יש לחקור בענין זה ובכל מיתות בית דין קושיא גדולה² והיא מה תכלית מיתת בית דין³ האם זה עונש הוא כדי

א. הנה המקור למצווה זו כתבתי כמש"כ הרמב"ם בסה"מ מצווה רכ"ז אבל בספר החינוך כאן הביא פסוק אחר והוא 'מכה איש ומת מות יומת' (שמות כ"א י"ב) ובמנ"ח כ' דטעות המעתיק היא דהא כיוון דאירי ברוצח מיתתו בסייף ולא בחנק ועי' במנ"ח החדש דיש שכ' ליישב את ד' החינוך ודנו בזה רבים עעיי"ש.

ב. היינו עפ"י מה שכבר דנו בארוכה האחרונים וכמה מחכמי אוה"ע באופ"א.

ג. והנה דנו כבר בשאלה זו של תועלת ותכלית הענישה גדולי חכמי אוה"ע מקדמוני הפילוסופים ועד היום הזה ולא הבאתים בלשונם אבל הבאתי קצת מדבריהם.

טעם זה כל כך וכן נפקא מינה לבהמה ועוף שהרגו שהורגים אותם דלא שייך בהם עונש כיוון שהם אינם בני דעת אבל שייך להנקם מהם על הרעה שעשו.

טעם אחר לעונש בכלל והריגה בפרט הוא בכדי ללמד את הרואים והוא בבחינת מה שנאמר (דברים כ"א, כ"א) "וכל ישראל ישמעו וייראו" ועניין זה שייך הן בכלל והן בפרט דשייך להעניש את עושה הרעה בכדי שהוא לא יוסיף לחטוא (כמו במלקות) וגם שייך להעניש את עושה הרעה בכדי שאחרים לא יעשו כמעשהו וכמו במיתה דוודאי שהוא לא יחטא עוד אבל צריך שאחרים יראו וייראו.

טעם אחר ששייך לומר בעונש הוא שזה מניעת הרעה לעתיד והיינו שכיוון שאדם או בהמה עשו רעה כל כך גדולה כדי למנוע כזה רוע גדול לעתיד הורגים אותם ובכך מונעים מרעה שכזו לייעשות לעתיד והוא בבחינת "ובערת הרע מקרבך" (דברים, י"ז, ז).

ובאופן אחר ניתן לומר טעם זה של מניעת הרע על היחיד והיינו שעל ידי

שמענישים את היחיד הרי שהוא לא רוצה לעשות את המעשה הרע הזה עוד ועל ידי העונש הוא חוזר לעשות טוב ולא יעשה עוד רע.

טעם אחרון שיש לומר בזה הוא שהעונש הוא לא דבר שמגיע לחוטא אלא הוא בכדי לתקן את הרבים וכמו שאמרו בסנהדרין (דף מו.) "מעשה באחד שרכב על סוס בשבת בימי יונים והביאוהו לבית דין וסקלוהו לא מפני שראוי לכך אלא שהשעה צריכה לכך" דהיינו שהעונש הוא בשביל הרבים ואף שליחיד לא מגיע עונש זה.

ועתה יש לעיין איזה טעם מהטעמים הנ"ל הוא הטעם למיתת בית דין.

והנה נחלקו בעניין זה מחלוקת יסודית הרמב"ם והרמב"ן, דיעויין בדברי הרמב"ם בהקדמתו לספר המצוות בשורש הי"ד, דהנה הרמב"ם מנה כל אחת מהמיתות בית דין למצווה נפרדת ואילו הרמב"ן לא מנאם בנפרד והרמב"ן (שם, ד"ה 'ואמנם דעת') חולק עליו בחריפות וסובר שאילו נמנה כל חיוב מיתה - סקילה, שריפה, הרג, וחנק - למצווה נפרדת, היה

ד. עי' בקובץ יסודות וחקירות שהביא את ד' בית האוצר (ח"א עמ' נ"ח ד"ה 'ולפי"ז') שכ' דיש חילוק בין מיתה למלקות, דמיתה היא עונש על מה שעבר ומלקות הן כדי לייסרו שלא יחטא עוד ועי' עוד לקמן מש"כ בגדר מיתת ב"ד.

ה. "תניא ר"א בן יעקב אומר שמעתי שבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה ולא לעבור על דברי תורה אלא כדי לעשות סייג לתורה ומעשה באחד שרכב על סוס בשבת בימי יונים והביאוהו לבית דין וסקלוהו לא מפני שראוי לכך אלא שהשעה צריכה לכך שוב מעשה באדם אחד שהטיח את אשתו תחת התאנה והביאוהו לבית דין והלקוהו לא מפני שראוי לכך אלא שהשעה צריכה לכך":

בעונש הוא עבור הציבור ולכן לדעת הרמב"ן, לא משנה מה סוג המיתה, העיקר להרוג את החוטא וזה נלמד מ'ובערת הרע מקרבך', והאופן שבו הורגים את החייב מיתה הוא דין נפרד בכל עבירה והיינו שבנוסף לזה שהורגים אותו ומבערים את הרע מישראל יש דין נוסף בכל עבירה ועבירה והוא שבכדי להודיע חומרתה או מטעם אחר שצריך מיתה מסוימת ולכן כלול בכל עבירה איזה סוג עונש מקבל עושה העבירה אבל עיקר חיוב המיתה הוא מ'ובערת הרע מקרבך' ורק שיש דין בכל עבירה שחייבים לתת עליה סוג עונש מסוים.

אבל דעת הרמב"ם אינה כן אלא דעתו שתכלית העונש בעיקרה היא בשביל זה שממיתים אותו ולכן נתנה התורה ארבע דינים של ארבע מיתות שונות שהם עיקר החיוב.

ועי' בלב שמח שם (בסוף השורש הי"ד) שאחרי שהאריך לסלק מהרמב"ם את קושיות הרמב"ן וצידד כרמב"ם כתב דדעתו נוטה כד' הרמב"ן שיש אזהרה כללית וחיוב מיתה כללי הנלמד מ'ובערת הרע' מקרבך', אבל כתב הלב שמח שאין פירוש פסוק זה מצווה ציווי אלא הוא תועלת הנמשכת מהמתת עושי הרע והוא התועלת הנמשכת מחיוב המיתה ולא הסיבה לחיוב המיתה ומסיק שם דאח"כ

ראוי לנו שנמנה כל חיוב מיתה בפני עצמו ונמנה את חיוב הסקילה של מחלל שבת וחיוב הסקילה של ע"ז וכו' כ"א למצווה בפני עצמו עיי"ש באריכות מה שהשיג על הרמב"ם.

ויעויין ברמב"ן שמסיק "אבל הנראה במנין שיהיו העונשין נמנין אחד לאחד כמצווה בהם או שימנה כולם מצווה... או שימנם כולן מצווה. והנראה אלי שאנחנו נצטוונו במומתיים כולם מפסוק 'ובערת הרע מקרבך' (והוא מהספרי בדברים י"ג) בער עושי רעות מישראל והוא מצוות עשה שלהם".

ודעת הרמב"ן שסוג המיתה הוא רק פרט מפרטי המצווה ששם נאמר חיוב המיתה וכגון סקילה שהיא פרט מאיסור חילול שבת וכן שריפה היא פרט מאזהרת בת כהן וכו' והביא ראיה מהא דאמרו (ב"מ ל"א:): שאם אינו יכול להמית את מי שחייב מיתת בית דין במיתה הכתובה בו ה"ז חייב מיתה בכל מיתה שאתה יכול להמיתו וילפינן לה מ'ובערת הרע מקרבך' הרי שזהו חיוב כולל להמית את כל מי שחייב מיתה.

ונראה שנחלקו הרמב"ם והרמב"ן בעניין יסודי והוא מה הגדר של חיוב מיתת בית דין, דדעת הרמב"ן שתכליתם של מיתות בית דין אחד הוא והוא תועלת לציבור בביעור החוטאים ועיקר הכוונה

ומתבאר דלדעת הרמב"ן עיקר תכלית הענישה היא ביעור החוטא והתועלת שיש לרבים מביעורו מכלל ישראל וכמעט אין בזה תועלת לחוטא עצמו, אבל דעת הרמב"ם דעיקר התכלית של חיוב המיתה הוא עבור זה שמענישים אותו ולכן מונים כל מצווה ומצווה ממיתות בית דין למצווה נפרדת ודעת הלב שמח שעיקר המצווה היא החיוב על המומת אבל יש גם מצווה נפרדת שהיא התועלת שיש עבור הציבור בהמתת החוטא וזוהי מצווה ובערת הרע מקרבך ויש לפלפל בזה עוד הרבה.

ילפינן מקרא ד'ובערת הרע מקרבך' דאם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו אתה מצווה להמיתו בכל מיתה שאתה יכול, מכל מקום ד' המיתות הם לא התוצאה של ובערת הרע מקרבך אלא, אדרבה, ובערת הרע מקרבך הוא תועלת ופועל יוצא מההמתה בד' מיתות בית דין ולכן אם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו מכל מקום מצווים אנו להביא התועלת של ביעור הרע ולכן ממיתים אותו באחד מד' המיתות הכתובות בו עיי"ש בדברים נעימים ונפלאים.

מצוה מח. שלא להכות אב ואם

שלא יכה הבן האב והאם, ואפילו אם הם יכו אותו הכאה רבה בכל זמן שלא ישאו נפשם להמיתו, שנאמר (שמות כ"א, ט"ו) ומכה אביו ואמו מות יומת. ואף על פי שלא הזהיר הכתוב בפרוש על זה שיאמר אל תכו האבות אלא שכתב ענש המכה אותם, ודרך הגמרא לעולם לשאל בענין כזה ולומר ענש שמענו אזהרה מניין? גם בזה יש לנו אזהרה, שהרי אנו מזהרין (מכות ט.). על כל איש מישראל שלא להכותו, שכתוב במי שנתחייב מלקות (דברים כ"ה, ג') ארבעים יכנו לא יוסיף. וכל שכן למי שלא נתחייב, והאב בכלל ישראל הוא ואזהרתו מהכא. ואף על פי שלא זה דלא יוסיף נחשב ללאו בפני עצמו, מכל מקום הרי כלל בדינו שכל שיש בו כרת או מיתה יש בו לאו חוץ מפסח ומילה, ובהכאת אב ואם הרי יש בו כרת בלא עדים ומיתה בעדים, ועל כן יש לנו לומר על כל פנים

שנלמד האזהרה בו מקרא דלא יוסיף אחר שלא מצאנוה במקום אחר, ותהיה עקר האזהרה לישראל ובכללה נלמד למכה אב ואם. וענין חיוב המיתה במכה אמרו זכרונם לברכה (סנהדרין פ"ה:): שהוא כשהוציא מהם דם דוקא, מה שאין כן בשאר כל אדם, שאפילו הוציא מהן דם נתן לחיוב ממון.

משרשי המצוה ליסר הנבלים והמוסרים שהרימו יד במי שהביאם לעולם ברצון האל ועשה להם כמה טובות (משלי כ"ט, ד') ומלך במשפט יעמיד ארץ.

דיני המצוה כגון מכהו לאחר מיתה שפטור, והכהו על אזנו וחרשו שחייב מיתה שאי אפשר שלא תצא טפת דם בפנים, והעושה בו חברה לרפואה שפטור, ולכתחלה לא יעשה לו רפואה שמביאה לחברה אם אפשר על ידי אחר, ודין שתוקי (רמב"ם ממרים פ"ה, הל' י"ד) שחייב על אמו ולא על אביו, ודין גר שהורתו שלא בקדשה שאין חייב בשניהן, ודין גר שאסור לו להכות אביו גוי דרבנן, ודין מי שהיו אביו ואמו רשעים גמורים מפרסמים שפטור על הכאתן עד שיעשו תשובה, אבל אסור הוא מכל מקום אפילו קדם תשובה, ולכל אין נעשה הבן שליח בית דין ליסר אביו חוץ ממסית, ויתר פרטיה בסוף סנהדרין.

ונוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות וטומטום ואנדרוגינוס. והעובר עליה והכה אותם הכאה שיש בה חבורה בעדים והתראה מיתתו בחנק, ובלא חבורה חייב עליהם כשאר כל אדם, שהמכה חברו הכאה שיש בה תשלומין שוה פרוטה משלם ואינו לוקה. ואם אין בה תשלומין של שוה פרוטה, לוקה ואינו משלם, שהלכה היא (כתובות ל"ו:): אין אדם מת ומשלם, וכן אין לוקה ומשלם.

חכמת חינוך

מצוה מ"ח שלא להכות אב ואם

הנה המצווה המ"ח היא שלא להכות אב ואם וילפינן לה מקרא ד"מכה אביו ואמו מות יומת" (שמות כ"א, ט"ו). והנה יש לחקור בלאו זה אם הוא חלק של העונש או שזהו איסור נפרד לגמרי מלאו של הכאת כל אחד ואחד מישראל הנלמד מ'לא יוסיף', אלא שכיון שנמצא שהוא מכה את אביו ואמו יש בו החמרה של העונש או שזהו איסור נפרד לגמרי

והוא דין בדיני הכיבודים של אב ואם וכמו שצריך לירא ולכבד את אביו ואמו, כך גם צריך להיזהר מלהכותו.

ועוד יש לעיין דאפילו אם נימא שאיסור הכאת אביו ואמו הוא לא דין בהלכות חובל בחבירו ועוד יש לעיין דאפילו אם נימא שאיסור הכאת אביו ואמו הוא לא דין בהלכות חובל בחבירו אלא הוא דין בהלכות דחייב כלפי אביו ואמו בתוך זה כלולה עוד שאלה והיא האם איסור הכאה של אביו ואמו ואיסור קללת אביו ואמו כלולים יחד באזהרות שעל כבוד אביו ואמו או שזהו איסור נפרד מדיני כיבוד אב ואם.

בתוך זה כלולה עוד שאלה והיא האם איסור הכאה של אביו ואמו ואיסור קללת אביו ואמו כלולים יחד באזהרות שעל כבוד אביו ואמו או שזהו איסור נפרד מדיני כיבוד אב ואם.

והנה מבואר בראשונים^א שהאזהרה ללאו של הכאת אביו ואמו נלמדת מלאו ד'לא יוסיף, ודבר זה מראה לכאן שגדר איסור הכאת אביו ואמו נכלל בלאו דהכאה ומכל מקום מאידך יש לבעל דין לחלוק ולומר שהם אינם דומין מכיוון שיש חילוק מהותי בין לאו זה ללאו דהכאה שכן אמרי' (סנהדרין פ"ד): שאינו חייב בלאו דמכה

אביו ואמו אלא אם כן עשה בהם חבורה שיש בה דם אבל במכה חבירו החיוב הוא אף אם לא עשה בו חבורה שמזה משמע לכאן שיש שוני בין מהות האיסור של חובל באביו ואמו וחובל בחבירו.^ב

והנה נחלקו הרמב"ם והרמב"ן באיסור זה דהרמב"ם (ספר המצוות לאו שיי"ח-

שי"ט) מנה איסור חבלה באב ואם וכן קללת אב ואם בנפרד מאיסור חבלה בכל אחד ואחד מישראל וכן הרמב"ם מנה את קללת אביו ואמו בנפרד מלאו דקללת כל אחד ואחד מישראל אבל מאידך הרמב"ן משיג וסובר שלא מונים אותם בנפרד אלא שהכאת אביו ואמו כלולה באיסור הכאת כל אחד ואחד מישראל רק שהם חלוקים לענין עונש וכן קללת אביו ואמו הרי הם בכלל איסור קללה על כל אחד ואחד מישראל אלא שנחלקו בענשיהם וכיון שהם רק חלוקים בעונש אין ראוי למנות את העונשים השונים למצוות בפני עצמו.

ועיי"ש ברמב"ן ובלב שמח שהאריכו לחלוק על הרמב"ם ולבאר את שורש המחלוקת.

ואף שיש כמה וכמה דברים בשורש מחלוקתם נראה ברור שנחלקו הרמב"ם והרמב"ן גם בשאלה הבאה: האם

א. עי' רמב"ם ספר המצוות ל"ת שי"ט, מגדל עוז ממרים ה, ה. רדב"ז שם.

ב. ועוד יש לומר דהנה בריש פ"ה מהלכות חובל ומזיק כ' הרמב"ם "אסור לאדם לחבול, בין בעצמו בין בחברו. ולא החובל בלבד, אלא כל המכה אדם כשר מישראל בין קטן בין גדול, בין איש בין אישה, דרך ניציון הרי זה עובר בלא תעשה, שנאמר "לא יוסיף... להכותו" ומשמע דבהכאה בעי' שיכהו "דרך ניציון" אבל בהל' מכה אביו ואמו לא הזכיר הר"מ שצריך שיהיה דרך ניציון (אמנם עי' אג"מ או"ח ח"ג סימן ע"ג ועי"ע אג"מ חו"מ סימן ג') שדן בענין זה וכ' דבכדי לעבור על מכה אביו אף באיסור הכאת אביו ואמו בעי' שיהיה זה דרך ניציון עעיי"ש).

אלא לענין עונש דזה עונשו ממון או מלקות
 וזה עונשו מיתה. אבל דעת הרמב"ם ברורה
 שיש חילוק בין איסורים אלו באיכותם דאף
 שיש דברים שבהם הם שווים מכל מקום
 הרי הם איסורים חלוקים בעיקרם¹ והרי הם
 שני איסורים שונים לגמרי.

מהות האיסור של הכאת אביו ואמו שווה
 באיכותה לאיסור הכאת כל אחד ואחד
 מישראל או לא, דדעת הרמב"ן ברורה דאין
 שום חילוק בין איסור הכאת אביו ואמו
 להכאת כל אחד ואחד מישראל דשניהם
 שווים והם כלולים באותו לאו ולא נחלקו

מצוה מט. מצות דיני קנסות

שנצטוינו בדין חובל בחברו לענשו כמו שכתוב בתורה בפרשת (שמות כ"א, י"ח)
 וכי יריבון אנשים, וזה נקרא דיני קנסות. ובפסוק אחר כולל משפטי הקנסות
 כלם, והוא הכתוב (ויקרא כ"ד, י"ט) כאשר עשה כן יעשה לו. ירצה לומר שילקח
 מממונו מה שיצערנו בכדי מה שצער הוא את חברו, כמו שבאה הקבלה בו (ב"ק
 פ"ג ג') ואפילו לא הכהו אלא שבישו בלבד, יצערנו בית דין בממונו שישלם
 למתביש כפי השעור ההוא, ואלה הדינים שנקראין דיני קנסות, כגון נזקי אדם
 באדם, או שור בשור, ובהמה באדם, ואדם בבהמה. אין דנין אותן אלא בבית דין
 הסמוכין בארץ ישראל (שם פ"ד).

שורש מצוה זו, ובכללה כל מה שבא בתורה בענין הדין, איני צריך ליגע אחר
 טעמו של דבר, כי דבר משכל הוא, שאם אין משפט לא יתישבו בני אדם ולא
 יעמדו יחדו לעולם, ואי אפשר לארץ בלתי המשפט.

דיני המצוה, כגון החובל בחברו שחייב בחמשה דברים הידועים, וכיצד מחשבין
 אותן, ודין הבושת שהכל לפי המביש והמתביש, ודין ישן שביש או שבישוהו,
 ואם מת מתוך בשתו מה דינו עם יורשיו, ומביש שוטה או חרש או קטן מה

ג. הנה חילוק גדול שיש בין חבלה באביו ואמו לבין חבלה בחבירו והוא דגדר חבלה באביו ואמו ילפי' בגמ'
 שהוא כל מכה שיש בה דם ואפי' אם נצרר מתחת העור אבל במכה חבירו ודאי דאף אם אין דם ה"ז עובר על
 האיסור.

דיניהם (שם פ"ו:), ומביש גר ועבד (שם פ"ז:), והמביש בדברים (שם צ"א:), והחלוק שבין תלמיד חכם לשאר בני אדם מה דיניהם (רמב"ם חובל ומזיק ג' ה') ודין הבועט בחברו ברגלו או שתקעו בכפו, או סטרו על פניו, צרם אזנו, תלש שערו, רקק והגיע לו הרק, ויתר פרטיה מבוארים בבבא קמא פרק החובל (פ"ג, ה"ב פ"ד ה"ב), ושם מתברר שיש חלוק בדיני קנסות בין מלתא דשכיחא ואית בה חסרון כיס דבהא עבדינן שליחותיהו למלתא דלא שכיחא ואף על גב דאית בה חסרון כיס. אי נמי דשכיחא ולית בה חסרון כיס, דבהני לא עבדינן שליחותיהו. וכתב רבנו אלפסי זכרוננו לברכה (ריש פרק החובל) מנהג שתי ישיבות שאף על פי שאין גובין קנס מנדין ליה עד שמפיס לבעל דניה, וכד יהיב ליה שעור מאי דחזי ליה שרו ליה לאלתר בין אפיס ליה מריה דדינא בין לא אפיס.

ונוהגת מצוה זו, שאנו חייבין לדון ולענש החובל בזכרים כי להם נתן לעשות דין, ולא בנקבות (ירושלמי סנהדרין ג', ט'), שאינן דנות, אבל הן מכל מקום בכלל דין התשלומין, בין שבישו או נתבישו. וגם שם (כתובות ס"ה:) מתברר תשלומי נזק האשה הנשואה היאך נחלקים.

חכמת חינוך



מצוה מ"ט

מצות דיני קנסות

הנה המצווה המ"ט היא מצוות דיני קנס של חובל בחבירו וילפינן לה מקראי ד"וכי יריבן אנשים והכה איש את רעהו באבן או באגרף ולא ימות ונפל למשכב. אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו ונקה המכה רק שבתו יתן ורפא ירפא" (שמות כ"א	פסוקים י"ח-י"ט) והיינו שלמדים ממצווה זו דין החובל מחבירו שמשלם חמישה דברים אבל גם לומדים מכאן דיני קנס בכללותם. והנה פשוט שבושט וצער הם קנס, ועוד מבואר ברמב"ם (חובל ומזיק פ"ה ה"א) שאף תשלומי נזק הם קנס, אף
--	--

א. ו הודה החובל שהוא חבל, משלם חמישה דברים, שהרי העדים היו שם שנכנס לתוך ידו שלם בשעת המריבה, ויצא חבול. אבל אם לא היו שם עדים כלל, והוא אומר חבלתי בי, והודה מעצמו פטור מן הנזק ומן הצער, וחייב בשבת ובושט וריפוי על פי עצמו; לפיכך אם כפר ואמר לא חבלתי, נשבע שבועת היסט. ז ולמה משלם אדם שלושה דברים אלו, על פי עצמו: שהשבת והריפוי ממון הוא, ואינו קנס שאם לא ייתן

אלא שעיקר מצווה זו אינה מלמדת אותנו אלא את דיני חובל בחבירו, אבל כוונת הרמב"ם והחינוך לומר ולהדגיש שתשלומי חבלה אינם ממון גמור ככל ממון שבעולם אלא שלענין דברים מסויימים הם קנס וכמבואר במנחת חינוך (כאן אות כ"ה) שכתב דהד' דברים אינם קנסות לענין מודה ומפטר אלא הם רק נידונים כקנסות לענין דאין דנים אותם אלא בית דין סמוכים וכן יעויין בשולחן ערוך (חושן משפט סימן א' סעי' ב) שכתב דלנזק צער ובושת בעי' דיינין סמוכין בארץ ישראל ודעת הרמ"א שאף שבת וריפוי אין גובין בזה הזמג' ואם כן אין כוונת החינוך שמצווה זו היא כולה קנס אלא לענין דברים מסויימים ואפילו לרמב"ם שכתב דנזק הוי קנס לענין מודה

שנראה בפשטות שהם מדין נזק והקשו עליו הראב"ד ושאר נוס' שם אבל מכל מקום שבת ובושת ממון הם ואינם קנס.

ואם כן ראשית כל יש להעיר כאן איך אפשר ללמוד תשלומי קנס מדבר שאינו קנס שהרי בפסוק זה עצמו לא נזכרו אלא שבת וריפוי שהם לכו"ע ממון ואם כן איך למדים דיני קנס ממצווה שלכה"פ חלקה עניינה ממון וביותר קשה דאף הרמב"ם עצמו במנין המצוות שלו למד דיני קנסות מפסוק זה^ב.

ושמעתי לבאר מידידי הר"ר שניאור בורטון (נו"נ בישיבת בית יוסף נובהרדוק) דוודאי דאין כוונת החינוך או הרמב"ם שהמקור לכל דיני קנסות הוא במצווה זו שהרי כאמור שבת וריפוי אינם קנס ובכל זאת הם כלולים במצווה זו.

לו, הרי חיסרו ממון שהוא מתרפא בו ובטיל ממלאכתו. והבושת לא הגיעה לו, אלא בשעה שהודה בפנינו שהוא חבל בו שהנחבל שלא חבל בו אדם, אין לו בושת, והודאתו בבית דין, היא שביישה אותו".

ב. וכתב הרמב"ם בספר המצוות (מצווה רל"ו) "הציווי שנצטוונו בדין חובל בחברו. והוא אמרו יתעלה: "וכי יריבן אנשים והכה איש את רעהו" (שם שם, יח). ואלו הם הנקראים: דיני קנסות, ויש כתוב הכולל דיני קנסות כולם. והוא אמרו יתעלה: "כאשר עשה כן יעשה לו" (ויקרא כד, יט). הכוונה בזה שלוקחים מממנו כדי מה שהזיק לחברו, כמו שבא בקבלה: אפילו ביישו בלבד - הרי אלו גובים מממנו כדי אותו הנזק. ודע שדיני קנסות אלו כולם נזקי אדם באדם. וכן אם הזיקה בהמה את האדם או את הבהמה - הרי כל הדינים האלה לא ידון בהם ולא יפסוק אלא בין דין הסמוכין בארץ".

ג. וז"ל השו"ע (חו"מ סימן א' סעיף ב'): "אדם שחבל בחבירו, אין מגבין דיינים שאינם סמוכים בארץ ישראל, נזק צער ופגם ובושת וכופר; אבל שבת וריפוי מגבין. הגה: ויש אומרים, שאף ריפוי ושבת אין דנין (טור בשם הרא"ש). ולא ראיתי נוהגין לדקדק בזה, רק כופין החובל לפייס הנחבל, ולקונסו כפי הנראה להם (דרכי משה לדעת מהרא"י בפסקיו סימן ר"ח ע"כ)".

ומפטר אין כוונת החינוך אלא לברר שאין מצווה זו בגדר ממון גמור.

והשתא דהדרי' לדוכתא דעיקר ענין מצווה זו היא חבלה יש לבאר ענין מצווה זה דהנה ממצווה זו ילפינן שאם אחד חבל בחבירו ה"ז חייב בתשלומים ומקרא ד'לא יוסיף להכותו, ילפינן דאיכא לאו על מי שמכה את רעהו וכמה שכתב השולחן ערוך (חושן משפט סימן ת"כ סעי' א').

'אסור לאדם להכות חברו; ואם הכהו עובר בלאו, שנאמר: "פן יוסיף" (דברים כה, ג) "הרי עיקר לאו דהכאה ילפינן להלן מקרא ד'לא יוסיף להכותו', אבל מפרשה ד'כי יחבול' לומדים את החיוב הממוני של חובל בחבירו וכמבואר שם בשולחן ערוך (ס"ב) שכתב עוד "היכהו מכה שאין בה שוה פרוטה לוקה כיון שאין בה חיוב ממון" וביאר הסמ"ע שם דאם יש במכה חיוב תשלומים - אינו לוקה כיוון דאין אדם לוקה ומשלם (סמ"ע, שם, ס"ק ה).

ויש לחקור בחיוב ממון של חובל בחבירו אם הוא תלוי בלאו דלא יוסיף או לא. דהנה בהשקפה ראשונה, ברור ששני מצוות אלו דנות באותה מציאות ומציאות חיוב התשלומין והמלקות אחד הוא שאל"כ לא היה חיוב הממון פוטר מלקות.

ומאידך יש לומר שלא בכל פעם שדבר הוא בגדר "לא יוסיף" יש עליו חיוב חמישה דברים דהנה יש לומר שבהכאת חבירו יכול להפריד את חיוב. 'לא יוסיף' מחיוב שבת וריפוי בשני אופנים בכמות ובאיכות. בכמות היינו באופן שמכה אותו בפחות משווה פרוטה דאמרי דחייב מלקות כיוון דאיכא כאן לאו דלא יוסיף, אבל אין כאן חיוב תשלומים כיוון שאין בזה שו"פ ועתה מכה זו שהכהו ועבר בלא יוסיף היא אותה סוג מכה שמכה כדי שיתחייב בתשלומין והא דאינו חייב בתשלומין אינו אלא מפני שלא היה בה כשיעור הראוי, אמנם גם יתכן שיובדלו חיוב התשלומין בחובל מלאו דלא יוסיף באיכות המכה והוא כגון שמרעיב את חבירו ונועלו בכיפה דאז אף שנראה דאינו עובר באיסור 'לא יוסיף' מכל מקום חייב בתשלומים של שבת וריפוי ובוזה נשתנה חיובא דלא יוסיף מחיוב התשלומין דהכא באיכות המכה.

עוד יתכן דיובדלו לאו דלא יוסיף ופרשה דכי יחבול באיכות באופן שהכה את חברו בשוגג או שלא בדרך ניציון דחייב בשבת וריפוי (כמבואר בשולחן ערוך חושן משפט תכ"א סעי' ג' ובסמ"ע שם) אף שלא עבר על לאו דלא יוסיף דבלא יוסיף בעי' שיהיה 'דרך ניציון' וכמה שכתב הרמב"ם (חובל ומזיק פ"ה ה"א').

ד. וז"ל: "אסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחבירו. ולא החובל בלבד אלא כל המכה אדם כשר מישראל

(שמות כא יח) אינו חייב אלא בדומה לריב (רש"י בבא קמא שם ד"ה נזק; חידושי הראב"ד שם; מאירי שם), שהוא קרוב למזיד (סמ"ע תכא סק"ו), וכן כתוב וכי ינצו אנשים וגו' (שמות כא כב; חידושי הראב"ד שם; מאירי שם), וכן כי יתן מום בעמיתו וגו' (ויקרא כד יט), וכי יתן בכוונה משמע (חידושי הראב"ד שם).

ועל פי זה יבואר מה שכתב הרמב"ם (פ"ה ה"ט מהל' חובל ומזיק) "אינו דומה מזיק חברו בגופו, למזיק ממנו: שהמזיק ממנו חברו - כיון ששילם מה שהוא חייב לשלם, נתכפר לו. אבל חובל בחברו - אף שנתן לו חמישה דברים, אין מתכפר לו; ואפילו הקריב כל אילי נביות, אין מתכפר לו, ולא נמחל עווננו, עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו".

וי"ל דהיינו משום שאף שחיובי חובל ממון הם, והם כטענת ממוני גבך, בכדי שיחול חיוב זה בעי' שיהא לכל הפחות דומה לדרך נציון וכיוון שכך, אם הוא בשוגג גמור י"ל דפטור ולכן גם באופן שחייב צריך שיבקש מחילה.

ועוד יש לחלק בין אופן שסיבת האיסור קיימת למקום שסיבת האיסור אינה קיימת כלל דהנה המכה את חברו ואין בזה שו"פ אכתי שם מכה עליו ואי לאו דהוי פחות משה פרוטה היה חיוב תשלומין על אותו מעשה ורק חסרון הממון הוא דפטור אבל מאידך אם הכה את חברו שלא בדרך נציון הא דפטור מלאו דלא יוסיף הוא לא משום שיש שם חבלה עליו ואין בזה שיעור מספיק אלא ודאי דבכה"ג שמכחו שלא בדרך נציון ליכא שם חבלה עליו כלל ולא הוי בכלל חובל בחברו לענין תשלומים.

ואם כן נמצא דאף דלאו דלא יוסיף וחיובי חובל נמצאים דרים בכפיפה אחת בכמה וכמה אופנים, מכל מקום אין הם תלויים זב"ז לענין חיובם.

והנה דבר גדול נתחדש באיסור חובל שלא קיים במזיק אחר והוא דעל צערה, ריפוי ושבית אינו חייב אלא על מזיד, או שוגג קרוב למזיד (בבא קמא כו א' ורש"י ד"ה אף סימא; שו"ע חו"מ תכא ג' בשם יש אומרים) שנאמר בריפוי ושבית: וכי יריבון אנשים וגו'

בין קטן בין גדול בין איש בין אשה דרך נציון הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר לא יוסיף להכותו אם הזהירה תורה מלהוסיף בהכאת החוטא קל וחומר למכה את הצדיק".
ה. מקור: מקרופדיה תלמודית ערך חובל.

מצוה נ. מצות בית דין להרג בסיף המחבי

שנצטוונו להרג העוברים על קצת מצות התורה בסיף, וזה הדין נקרא לרבותינו הרג, והיא מיתה קלה, ומכל מקום חנק קלה יותר ממנה (סנהדרין מ"ט:). ואחד מן הממתיין במיתה זו המכה עבדו אפילו כנעני, והוא שמת תחת ידו, שנאמר (שמות כ"א, כ') נקום ינקם, ובא הפרוש (שם נ"ב:) שיהרג מכהו בסיף. כבר כתבתי למעלה (מצוה מ"ו) שהרמב"ן זכרוננו לברכה לא ימנה ארבע מיתות בית דין לארבע מצות כמו הרמב"ם זכרוננו לברכה.

משרשי מצוה זו, שרצה האל לעקר מתוך אמתו הקדושה רע הלב והאכזריות הגדולה, ועל כן צותה שכל מי שיגבר עליו כעס גדול כל כך שיכה הכאת מות עבדו שהוא בביתו ואין לו מושיע, שיומת העושה זה, אף על פי שהעבד קנין כספו ואבד את ממונו במוותו, אף על פי כן יהרג אחר שהגביר כעסו על נפשו כל כך, ודין ראוי וכשר הוא (תהלים י"ט, י') משפטי יי אמת צדקו יחדו.

דיני המצוה, כגון דין יום או יומים, ויתר פרטיה מבוארים בבבא קמא (צ"א, ה' סנהדרין פ' י"ד) והעובר עליה ולא עשה בו דין אם יש כח בידו בטל עשה, וענשו גדול, שגורם תקלות לבני אדם.

חכמת חינוך

מצוה נ

מצות בית דין להרג בסיף המחויב ובגדר מצוות יום או יומיים בעבד

הנה המצווה הנ' היא להרוג את החייבים בסיף וילפינן לה מקרא (שמות כ"א, כ') ד"וכי יכה איש את עבדו או את אמתו בשבט ומת תחת ידו נקום ינקם" ובפסוק

דאמרי' דפטור, האם היינו משום שהיה כאן חיוב מיתה ונפטור מכח החידוש של יום או יומיים או שמא אין חיוב מיתה עד אחרי יום או יומיים דאז איכא גילוי מילתא שלא היה כאן טעם ויסוד לחיוב מיתה או שמא יש כאן צד שלישי והוא שבאמת יש כאן סיבה לחיוב מיתה אלא שהתורה פטרה את האדון משום שהוא דומה לשוגג אבל יש כאן סיבה לחיוב מיתה².

ויעויין ברש"י עה"ת שכתב כאן "וכי יכה איש את עבדו או את אמתו והרי היה בכלל מכה איש ומת, אלא בא הכתוב והוציאו מן הכלל, להיות נדון בדין יום או יומים, שאם לא מת תחת ידו ושהה מעת לעת פטור" ודבריו לקוחים מהמכילתא כאן וברור מד' רש"י והמכילתא שחיוב מיתה על מי שהורג עבד כנעני הוא ככל רוצח שהורג אחד מישראל דפשוט שחייב וכן יעויין בד' הרמב"ם (פ"ב ה"י מרוצח ושמה"נ) שכתב "ואחד ההורג את עבד אחרים או ההורג עבדו הרי זה נהרג עליו, שהעבד כבר קיבל עליו מצוות ונוסף על נחלת ה'". ומבואר שדעתו שההורג עבד חייב מיתה ככל הורג אחד מישראל שהרי

שאח"ז כ' "אך אם יום או יומיים יעמוד לא יוקם כי כספו הוא".

והוא דינא דיום או יומיים בעבד כנעני שאם הורג את העבד כנעני שלו ה"ז חייב מיתה אבל אם לא מת אלא עד אחרי יום או יומיים ה"ז פטור.

ויש לעיין מה חידשה מצווה זו, האם היא חידשה שהמכה את עבדו אינו פטור כמו שהיינו חושבים, אלא אדרבה הוא חייב מיתה ומצווה זו גם מוסיפה דאם הרג את עבדו באופן שלא מת העבד אלא אחר יום או יומיים ה"ז פטור או דלמא פשוטא דמילתא הוא שההורג את עבדו ה"ז חייב מיתה אלא שחידשה מצווה זו שאיכא פטורא דיום או יומיים ואם הרגו יכול לפטור עצמו באופן שהעבד לא מת עד אחרי יום או יומיים^א.

ועל פי זה יש לעיין עוד במי שהרג את עבדו בשבט ונהרג זה לאלתר דאמרי' דחייב מיתה, האם אמרינן דחייב מיתה ככל רוצח שחייב מיתה או שמא דין נפרד הוא וחייב מיתה מטעם אחר.

וכן יש לחקור בפטורא דיום או יומיים באופן שמת עבדו אחרי יום או יומיים

א. ובאופן כללי עפ"י יש לחקור לא רק במצווה זו אלא בעלמא מה היה קורה בלא מצווה זו במי שהרג את עבדו, האם היינו אומרים שפטור או שחייב ככל רציחה.

ב. וקיצור שאלה זו היא האם פטורא דיום או יומיים הוא סימן או סיבה והיינו האם זה שהוא לא מת תוך יום או יומיים מראה שלא הייתה כאן מכה ראוייה ולכן אין סיבה למיתה א"ד יש כאן סיבה לחיוב מיתה אלא שהתורה פטרתו וצד שלישי הוא שיש כאן סיבה לחיוב מיתה אלא דהתורה פטרתו מאיזה טעם שהוא.

העבד כישראל הוא, והפטור של יום או יומיים הוא רק בא להפקיע מחיוב המיתה שיש בכל אחד מישראל ולפי זה מצווה דנן עיקרה הפטור של יום או יומיים ולא החיוב מיתה אמנם צריך עיון לפי זה מה מוסיפה מצווה זו במנין המצוות (ובאמת הרמב"ם במניינו בספר המצוות לא מנה בכלל מצווה זו דינא דיום או יומיים^ג).

ועוד יש להקשות דאם נימא דעיקר עניינה דפרשה זו לפטורא דיום או יומיים אתא למה לא כתוב רק "וכי יכה איש את עבדו או את אמתו בשבט ומת תחת אם יום או יומים יעמד לא יוקם כי כספו הוא" ולמה לי קרא דנקום ינקם וכו'? **ועי' בד'** החינוך כאן שנראה שחולק ע"ד רש"י וכ' במצווה זו "משרשי מצוה זו, שרצה האל לעקר מתוך אומתו הקדושה רע הלב והאכזריות הגדולה, ועל כן צוה שכל מי שיגבר עליו כעס גדול כל כך שיכה הכאת מות עבדו שהוא בביתו ואין לו מושיע, שיומת העושה זה, אף שהעבד קנין כספו ואבד את ממונו במותו, אף כן יהרג אחר שהגביר כעסו על נפשו כל כך, ודין ראוי וכשר הוא", ונראה מדבריו

שחיוב המיתה כאן לא משום רציחה הוא אלא משום האכזריות של האדון^ד וברור מדבריו שחיוב המיתה כאן הוא לא ככל חיוב מיתה ברוצח אלא הוא עונש על האדון שנהג בכזאת אכזריות.

ועל פי זה מתפרש היטב פשטא דקרא שכתב באריכות הנ"ל וגם מתבאר טעמא דמנינן למצווה זו כמצווה נפרדת ולמה דין יום או יומיים הוא חלק ממצווה זו של הריגת האדון.

וכן עיין ברבינו בחיי עה"ת כאן שכתב בדברים אלו ממש וזה לשונו "ויש לשאול מדוע לא הזכיר בכאן דין האב המכה את בנו מכת אכזרי ומת תחת ידו מה דינו ומה עונשו והתשובה בזה שאין הדבר מצוי שיתכוון האב להכות את בנו מכת מוות אבל האדון שיכעיסהו העבד בדבר גדול והכהו מכה בלתי סרה מתכוון להמיתו 'אך אם יום או יומיים יעמוד' כי הוכיח סופו על תחילתו שלא הייתה כוונתו להמיתו 'לא יוקם כי כספו הוא' ואין אדם מתכוון להפסיד ממונו ולהמית עבדו שהוא קנין כספו" עכ"ל. וכעין זה כתב באברבנאל עה"ת כאן^ה.

ג. וז"ל הרמב"ם בסה"מ: "מצוה רכ"ו היא שצונו להרוג את העוברים על קצת המצות בסייף. והוא אמרו יתברך (שמות כא-כ) 'נקם ינקם' והנה נרמזו במצות לא תעשה על המצות שחייבין עליהן התזת הראש בסייף. וכבר התבאר משפטי מצוה זו במסכת סנהדרין וכו'".

ד. וכך שמעתי להקשות ממוהר"ר אלי' חיים סווערדלאף.

ה. וכן עי' באברבנאל כאן שכ': "אבל בכנענים חששה התורה שאם מת העבד או האמה תחת ידו מתוקף אכזריותו של האדון שגס בראותו נפשו יוצאת לא הניחו אך הוסיף מכה על מכתו באופן שהרגו בידיו וכן

יום או יומיים עיקר הריגת האדון הוא לא על הרציחה שעשה אלא הוא בגלל המכה האכזרית והרי המכה היא סיבת חיוב המיתה ולרמב"ם ודעימי' דין יום או יומיים הוא הסיבה שפטור והיינו דאף דפשוט דבכה"ג הוא מכה של רציחה דהא חייב עליה במכה ישראל, מכל מקום כיון שלא מת מייד הרי ברור שהיה לו רשות להכותו כך והוא סימן לפטור ולא הסיבה לפטור.

ועי' במנחת חינוך (כאן מצווה נ' אות י"א) שכתב ש'אם עמד העבד יום או יומיים דאינו חייב, אפשר דלא עבר על הלאו דלא תרצח ג"כ ועל לאו דחבלה כתבנו לעיל דלעבדו אינו עובר' ע"כ, וזהו לשיטת החינוך שסובר שעיקר האיסור כאן הוא ההכאה ולא הרציחה אבל עי' ברמב"ם (פ"ב מרוצח ושמיה"נ הי"ב) שכתב: "ייראה לי, שהמכה את עבדו בסכין וסיף או באבן ואגרופ וכיוצא בהן, ואמדהו למיתה, ומת אינו בדין "יום או יומיים" (שמות כא, כא) ואפילו מת לאחר שנה, נהרג עליו. לכך

והנה יש שתי אופנים לבאר את האי טעמא דקרא 'כי כספו הוא' דהנה הרמב"ם כתב דהאי קרא הסברא הוא לזה שהאדון הכה את העבד ברשות וכיון דיש לו רשות להכותו, אם לא הכהו מכה אכזרית ומת ה"ז פטור כיון שהיה זה ברשות.

אבל מד' החינוך ורבינו בחיי מתבאר ש'כי כספו הוא' זהו טעם על פטור מחיוב מיתה ולא על ההכאה והיינו דכיון שהעבד הוא כספו, אין לחייבו עליו מדין 'לא תרצח' כיון שהעבד הוא כספו של האדון ואם כן נחלקו הראשון בטעמא ד'כי כספו הוא'.

ויש לבאר עוד בזה דהנה בישראל אם היה מכה מישהו מכה שמת מחמתה ומת אפילו אחר שבוע אין ספק שחייב מיתה על הכאה זו, אלא דלד' החינוך ורבינו בחיי דאיסור זה הוא משום אכזריות מובן טעמא דפטורא דיום או יומיים הוא משום דאם חי יום או יומיים זה הסיבה לפטור ומתגלה למפרע שלא הייתה זו מכה אכזרית שחייבים עליה ובאופן דמת תוך

לא יעשה בישראל להרגיל אדם עצמו במידת האכזריות כזאת. ולכן ראתה התורה להענישו לא מפני העבד והאמה כי כספו הם. אבל מפני אכזריותו ורוע מידותיו צווה שנקום ינקם העבד והאמה כי ירדה תורה לסוף ענינו כאשר עשה בזולל וסובא שצוותה להמיתו ולכך צוותה על זה האכזרי שיהרג בסיף כמו אנשי עיר הנדחת שהיא המיתה הקלה שבמיתות... אך אם לא ימות תחת ידו ויתקיים יום שלם שהוא כ"ד שעות או יומיים מעת לעת. יעמוד ויתקיים בו הרוח החיוני אע"פ שימות אח"כ מהמכה ההיא הנה או לא יוקם העבד כי לא נחוש למיתתו כי כספו הוא אבל נחוש על האכזריות ורוע בן ישראל. ולכך כיון שלא הייתה ההכאה בכל כך אכזריות אחר שלא מת אין ראוי שיומת עליו כי הוא לא הפליג באכזריות אבל שבר עליו כבעס ולא חשב לעשות רעה הרבה" עכ"ד.

נאמר "בשבט" שלא נתנה לו תורה רשות להכותו אלא בשבט ורצועה וכיוצא בהן, לא הכית רציחה". והיינו לשיטתו שאיכא כאן איסור רציחה והוא ככל רוצח ורק אם הכה בפטור ובאופן שנתנה לו התורה רשות יכול לפטור את עצמו¹.

ובזה נתבאר החקירה בראשית דברינו דאם הרג במכה שמת בה העבד מיד לרמב"ם חייב משום רוצח ולחינוך

ודעימיה חייב משום הכעס שהכהו אותו. וכן נתבאר שאם הכהו וחי העבד יותר מיום או יומיים דלרמב"ם באמת יש כאן סיבה לחיוב מיתה שהרי רצח מישוהו בר חיובא אלא דאיכא פטור כיוון שהכהו ברשות אבל לחינוך נראה דאחרי יומיים מתברר שלא היה כאן סיבה לחיוב מיתה כלל וא"ש ואכתי צריך עיון איפה נתנה התורה רשות לאדון שיכה¹.

ו. ועי' בספר חבצלת השרון להרה"ג הר"מ קרליבך שליט"א (שמות עמ' תק"ה) מש"כ בזה עוד דברים נפלאים ועוד עי' בדברות משה (בהערותיו לבבא קמא ח"ג עמ' רי"א ו'בעצם') שהאריך עוד לבאר עניין זה דיום או יומיים וכן עי' עוד מש"כ כאן הר"ר ברוך וינטרוב בענין זה.

ז. והרה"ג יצחק פוס העיר על דברים אלו וז"ל: "במצוה נ', מה שכתבתם לחלק בין דעת הרמב"ם והחינוך בטעם הפטור של יום או יומיים, לכאורה גם ברמב"ם נראה שטעם הפטור הוא דבאמת שרי לאדון להכות את עבדו אך לא בדרך רציחה ואכזריות, ואם הכהו בשבט ומת לאחר יום או יומיים זה סימן שלא הכהו מכה אכזרית. וכבר כתבנו בזה בס"ד בלימוד הישיבה בשיבת "אבן ישראל" במסכת גיטין (יב:), וזה לשוננו בשיעור שם, נראה דטעמא דקרא דהקילה התורה בדין יום או יומיים הוא דאמנם שרי לאדון להכות את עבדו בדרך שמוטר לאב להכות את בנו ולרב מותר להכות את תלמידו (ואפי' בשוליא דנגרי), אך כל זה דוקא כשמכהו בדרך תוכחה כדי לייסרו ולהטיל עליו את מרותו, אך כשמכהו בסכין ובסייף זו היא דרך של מכת רציחה ולא דרך תוכחה, וי"ל דזהו גם הטעם שהתורה חילקה בשבט גופא בין אם מת בו ביום או אחר מעת לעת, משום דאם מת בו ביום על כרחך דהיתה זו הכאה חזקה מאד שהיא כבר דרך של רציחה, וזה לא הותר לאדון, אך הכאה שאין בה להמית בו ביום אע"פ שעלולה להמית לאחר מכן, זאת לא חייבו את האדון לדקדק ולהזהר עד כדי כך. וכל זה כאמור בשבט או מקל ורצועה, אך בסכין וסייף וכיו"ב ליכא היתר כלל. [וראיתי מי שכתב שיש מקור לדברי הרמב"ם במדרש בפר' שמות (ג', י"ז) עה"פ "ואת המטה הזה תקח בידך", וז"ל, אמרת "לא איש דברים אנכי", בדברים לא יִסָּר עבד" (משלי כ"ט, י"ט), מה עושין לעבד רודין אותו במקל, כך אתה קח את המטה שתיסרנו בו. עכ"ל]. ויסוד הדבר איתא גם במפרשי התורה, ע"ש בפרשת משפטים בספורנו וברשב"ם ובחזקוני (וכן באוה"ח ובמלבי"ם), ומפורש ברשב"ם ובחזקוני (וכ"כ המלבי"ם) כדברינו דהחילוק הוא בין הכאה "דרך תוכחה" ל"דרך רציחה". [ומכל זה לכאורה יש להעיר על דברי המנחת חינוך (מצוה דידן אות י"א), שדן באופן שאדם אחר שולח את האדון להרוג את העבד (ובאופן שיהיה הדין ששולחו של אדם כמותו) דלא יהיה למשלח פטור של יום או יומיים, ע"ש. ולהנ"ל הרי אם שולחו להרוג את העבד על כרחך שהוא עושה זאת בדרך רציחה, דאטו הוא אומר לו לדקדק ולהרוג רק באופן שימות אחר מעת לעת. ועוד, דאם הוא מכה את העבד בשליחות אדם אחר, אפילו יעשה זאת בשבט הרי זה ודאי לא התירה לו תורה. ודוחק לומר ששלחו להכות את העבד בשעה שלא יעשה רצונו (ומיירי באדון שמצד עצמו לא היה מכהו על כך ורק בגלל השליחות עשה כן ומת אחר מעל"ע)]. עכ"ל בשיעור שם. והארכנו שם בס"ד עוד בענין זה של ההיתר להכות את עבדו, בענין קושיית הב"י (חו"מ סי' ת"כ), ובדברי השבות יעקב והקצה"ח והאפיקי ים ועוד רבים, ואכמ"ל. עכ"ד.